

RUBEN JOSEFSON

Vad betyder Luther i dag?*

Man kan umgås med historiska minnen på skilda sätt. I ett samhälle med kontinuitet och stabilitet blir de stora historiska gestalterna ofta bärare av myter i en sådan utsträckning, att det ofta blir svårt att urskilja den faktiska historiska verkligheten från den senare mytbildningen. Ur vissa synpunkter är det en mätare av den historiska personlighetens betydelse, att han eller hon har givit upphov till en myt, och att senare släkten har igenkänt sina förhoppningar, sina önskningar och sina strävanden hos den historiska gestalten. När traditionella samhällsmönster och kulturformer sönderbrytes, händer det inte sällan, att de gamla myterna avskaffas för att ge plats för nya, och att mytens bärare, den historiska personligheten reduceras till sina proportioner och avlägsnas från människors medvetande. Den historiska forskningen har, särskilt under de senaste decennierna, företagit en rad omvärderingar av historiska personligheter, som i den västerländska kulturkretsen och inom den evangelisk-lutherska kristenheten har framstått som historiska förgrundsgestalter och nyskapare. Man kan härvid fråga om den historiska forskningen har företagit dessa omvärderingar enbart på grund av att dess metoder har förbättrats och källmaterialet har blivit rikare eller om den inte även är bestämd av det nya kulturklimat, i vilket vi lever och verkar.

Martin Luther har varit och är i stor utsträckning ännu en myt. I de delar av kristenheten, som har bestämts av hans historiska insats, har man under de 450 år som gått, sedan han offentligen framträdde som kyrkoreformator, ständigt sökt finna stöd för egna tankegångar och religiösa uppfattningar hos reformatorn. Naturligtvis har under århundradena mycket av den ursprungliga teologiska substansen bevarats, men den har stundom bevarats på ett sådant sätt, att den har förblivit dold och endast med svårighet kunnat upptäckas. Det är rätt mångskiftande företeelser, som under tidernas lopp har presenterats som lutherdom med anspråk på att företräda Martin Luthers genuina trosuppfattning och kyrkosyn. Det är därför en mycket vansklig uppgift att söka angiva reformationens betydelse för vår tid. Särskilt vid ett reformationjubileum är frestelsen stor att bidra till mytbildningen, och att hos reformatorn söka svar på frågor, som denne aldrig ställt utan tillhör en helt annan tid, den tid som vi nu lever i.

* Tal vid reformationjubiléet i Lund den 31 okt. 1967.

Låt oss därför göra fullständigt klart för oss, att det finns ett avstånd av 450 år mellan Luthers tid och vår egen. Det är en avsevärd tidsrymd, och under dessa år har inte minst kristenheten och de kyrkor, som har antagit reformatorns namn, undergått på vissa punkter nära nog revolutionära förvandlingar. Luther var en 1500-talsmänniska med stark förankring i medeltiden och med politiska och sociala värderingar som är fullständigt främmande för oss, som nu lever. Luthers storhet ligger inte däri, att han för 450 år sedan framträdde med idéer, som först senare generationer var mogna att acceptera. I den meningen var Luther inte före sin tid. Hans storhet ligger snarare däri, att han så helt upplevde sin egen tids problematik, dess ångest och dess svårigheter, och att han hänvisade till en lösning, som stora grupper av människor då kunde acceptera. Först om man har klart för sig hur djupt tidsbunden Luther var, kan man kanske upptäcka hans betydelse för vår egen tid. Det är här fråga om en bundenhet, som inte blott ligger på ytan, inte blott gäller allmän världsbild och samhällssyn, utan också på ett mycket djupare plan.

Den munk, som — med sannolikhet — den 31 oktober 1517 spikade sina teser om avlaten i Wittenberg, och som plötsligt blev en både förtalad och glorifierad man, hade fyra eller fem år tidigare efter lång och intensiv personlig kamp och teologisk brottning vunnit en insikt, som han nu drog konsekvenserna av, och som han i sin fortsatta gärning skulle vidare utveckla. Han hade lärt sig, att Guds rättfärdighet, *justitia Dei*, var liktydig med Guds förlåtande barmhärtighet. När den paulinska läran om rättfärdiggörelsen genom tron utan alla lagens gärningar så ställdes i hela teologins och hela det kristna livets centrum, innebar detta en revolution av den dåtida fromhetens värld. Luther har starka ord att säga om och mot moraliskt förfall, men det verkliga förfallet är, när moralen förkunnas som den väg, som människan skall gå för att vinna samvetets frid. Luther riktar en ofta mycket bister och hänsynslös kritik mot fromhetsövningar och kyrkliga ceremonier, men kritiken hade sin djupaste grund i missbruket, i den, som han menade, falska och obibliska föreställningen, att människan på denna väg kunde vinna frälsning eller syndernas förlåtelse. Naturligtvis har den senare lutherdomen sökt att taga tillvara den lutherska uppfattningen av rättfärdiggörelsen och utvecklat den i förkunnelse och själavård. Men det blev i stället ofta så, att i praktiken tron kom att betraktas som en mänsklig prestation i stället för de moraliskt goda gärningarna eller fromhetsövningarna. I vissa strömningar inom modern teologi, den s.k. sekulariseringsteologin, brukar gärna Luther åberopas som en auktoritet. Detta är riktigt, så till vida som han sökte frigöra det borgerliga samhället från de kyrkliga auktoriteterna och övervinna kyrkans strävan efter världslig makt och inflytande. Men ett verkligt, ödesdigert bidrag till

sekulariseringsprocessen har många av Luthers lärjungar lämnat, då de presenterade rättfärdiggörelsen på ett sätt som förvandlade evangelium till lag. När rättfärdiggörelseläran framställs för en människa så: Detta *skall* Du tro i stället för: Detta *får* Du tro, kan man visserligen säga, att det blott är fråga om en accentförskjutning. Men denna är väsentlig, så väsentlig att det centrala innehållet i reformationens budskap går förlorat.

För 450 år sedan drabbades den dåtida romersk-katolska kyrkan av kritiken från Luthers budskap. Senare utsattes de s.k. svärmeandarna och vederdöparna från alldeles samma utgångspunkt för en häftig uppgörelse. I dag ligger Luthers betydelse däri, att samma kritik utgår från hans budskap också gentemot de kyrkor, som uppkallats efter hans namn. Reformationen uppmanar oss att låta evangelium vara evangelium med kraft att övervinna alla former av lagiskhet. I denna mening är Luther en ekumenisk gestalt och hans budskap har ett ärende till varje tid.

Med den ställning som han ger åt evangeliet i kyrkans liv kommer han inte att vara bunden vid en viss organisation av den yttre synliga kyrkan. Han avsåg ju inte att skapa en ny kyrka lika litet som han avsåg att skapa en ny lära. Ett av de stora ekumeniska hindren har ju eljest varit att de skilda samfunden har stelnat i bestämda former och kyrkoordningar. Diskussionen mellan de skilda kyrkorna och diskussionen inom de olika samfunden — inte minst diskussionen inom den svenska kyrkan under senare år — har mycket ofta utgått från att tillsammans med evangeliet gavs genom gudomlig uppenbarelse bestämda, evigt giltiga föreskrifter för kyrkans organisation och yttre ordning. Det är ett annat sätt att smussla in ett stycke av lagen i själva evangeliet. Sådana läror om kyrkan har inte blott skilt de olika kyrkorna från varandra utan har också bidragit till att försvåra evangeliets väg ut till människorna. Kyrkans organiserande princip är evangeliet, förmedlat genom Ordet och sakramenten. Luther var beredd att i sin tid och i sin situation bevara huvudparten av den dåtida kyrkans organisation eller yttre ordning, om den blott inte ansågs höra med till själva evangeliet eller vara en förutsättning för att evangeliet skulle vara verksamt. Kyrkan får i sitt yttre framträdande inte vara ett hinder för eller en motståndare till evangeliet. Det var en fruktansvärd anklagelse, som han riktade mot den kyrka, som han tillhörde, och som han blev utstött ur. Vi har väl ingen anledning att i dag upprepa dessa anklagelser. Men vi har inom de lutherska kyrkorna kallelsen att ställa frågan om våra kyrkors organisation, ordning och yttre framträdande är sådana, att de befrämjar evangeliets väg ut till människorna. Vi uppger inte reformationen, om vi slutar att använda Luther som tillhygge mot romerska katoliker och andra samfund. Vi uppger reformationen, om vi inte låter Luthers budskap

verka i våra egna lutherska kyrkor, så att vi låter organisationen bestämmas av funktionen. Det är en oroande tanke, att kyrkan kan hindra mötet mellan evangeliet och den människa, till vilken det är utsänt.

Man kan fråga sig om inte den allmänna andliga situationen, som Luther utgick ifrån, var sådan, att hans budskap för nutidsmänniskan i stort sett är stumt. Det kan möjligen ha något att säga de grupper av människor som lever kyrkans liv. I så fall skulle reformationsepoken nu vara till ända och reformationens tankar blott utgöra ett hälsosamt korrektiv, en påminnelse om att inga goda eller fromma gärningar kan träda i evangeliets ställe. Den frågan som så är ställd gäller egentligen inte Luther utan det evangelium, det bibliska budskap, som reformationen i sin tid fick kallelsen att frigöra. Man behöver väl inte vara kristen för att vändas under gärningarnas lag i en tid, då människan pressas under kraven på effektivitet och prestation? Man behöver väl inte ha dåligt samvete inför de fasta normer, som man i dag så gärna ropar efter, då världens nöd är den tyngsta skuldbörda vi har fått att bära. Och det är väl inte blott i de fromma grupperna, som tanken på dödens allvar är levande. Vi lever alla, ofromma och fromma, sekulariserade och icke sekulariserade i närheten av krav och dom, och vi är alla utsatta för ångest inför livet och fruktan för döden. Evangeliet talar i dag alldeles som på Luthers tid rätt in i människornas situation och förmedlar glädje, frihet och det eviga livets hopp. Det bibliska budskapets bärande motiv: Så älskade Gud världen, att han utgav sin enfödde Son, på det att var och en som tror på honom icke skall förgås utan hava evigt liv, med förnyad kraft framfört i reformationstidevarvet, synes inte vara främmande för en värld som väntar kärlek.

I den 62:a av de 95 teserna hävdar Luther: »Der wahre Schatz der Kirche aber ist das Heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes.» Han gör detta ofta citerade påstående i direkt polemik mot den uppfattningen, att den kyrkliga makten hade ett andligt kapital till sitt förfogande, uppkommet genom Kristi och helgonens överflödande förtjänster och ur vilket avlaten kunde utdelas. Vi befinner oss inte i den situationen, att vi med samma polemiska syftning måste upprepa Luthers berömda tes. Men det måste vara en luthersk kyrkas främsta uppgift och kallelse att troget fasthålla vid insikten om var kyrkans verkliga tillgång befinner sig. För Luther var det självklart att det heliga evangeliet var givet i och med Den heliga skrift. Genom att bibeln räcket fram och dess budskap förmedlas i förkunnelse och sakramentsförvaltning fortsätter Gud sina gärningar genom Jesus Kristus och leder människor in i frihetens och glädjens rike. Reformationen är den första stora rörelse som tog det tryckta ordet i sin tjänst, och därvid kunde utnyttja moderna uppfinningar på boktryckarkonstens område.

Luthers teser mångfaldigades på tyska och väckte en storm av hänförelse och diskussion. Medeltidens människor fick förbindelsen med bibeln tillgodosedd huvudsakligen genom kyrkobyggnadernas målningar. De predikningar som förekom var i huvudsak exempelpredikningar med föga eller ingen anknytning till bibelns ord. Nu blev situationen en annan. Den evangelisk-lutherska kristendomen blev bokens religion, inte blott därigenom att förkunnelsens utgångspunkt blev Skriftens ord utan även därigenom att människor närde sitt andliga och moraliska liv genom läsning och studium av bibeln. Det har skrivits och det kommer att skrivas volymer om bibelns andliga, kulturella, sociala och politiska betydelse. Den fick denna betydelse främst genom Martin Luthers och lutherdomens insats.

I dag påstås det att boken befinner sig i en kris. Det tryckta ordet tar sig andra vägar än bokens. Kommunikationen mellan människor sker i ökad utsträckning via massmedia. Jag vet inte, om man på samma sätt kan tala om en bibelns kris. Men det är väl sannolikt att den är i färd med att dela andra böckers öde. I ett sådant läge kan kanske Martin Luther på nytt bli oss en hjälp att återupptäcka och återerövra Den heliga skrift. Jag tror att denna uppgift är en av de mest angelägna för de evangelisk-lutherska kyrkorna och för hela kristenheten. Han skulle också kunna bli vår vägledare, då det för oss gäller att lösa denna uppgift. För honom var bibeln ett nedslag av viva vox evangelii, evangeliets levande ord, och den blev utgångspunkt för ett levande ord. Den kunde bli det därför att dess kärna och stjärna är Herren Kristus och därför att den räcker fram hans ord och gärningar. Endast om bibeln sättes in i detta sammanhang kan den bli en levande bok.

ANDERS NYGREN

»Framåt till Luther»

Till frågan om Lutherska Världsförbundets andliga profil*

Vi har nyligen firat två jubileer, ett stort och ett litet jubileum, det stora för att hugfästa minnet av Reformationens begynnelse för 450 år sedan, det lilla för att erinra om att det nu är 20 år sedan Lutherska Världsförbundet kom till. Dess födelsestund är exakt känd. Det var tisdagen den 1 juli 1947 kl. 12.25 som dess »Constitution» blev på Akademiska Föreningens Stora Sal i Lund enhälligt antagen. »At this time 'The Lutheran World Federation' came into official existence» — står det i protokollet. Den tidigare mera lösa associationen mellan de lutherska kyrkorna i »The Lutheran World Convention» hade avlösts av det fast timrade »Lutherska Världsförbundet», »The Lutheran World Federation», »Der Lutherische Weltbund».

Frågar man vad det var som drev de lutherska kyrkorna samman, först i The Lutheran World Convention och sedan i The Lutheran World Federation, så kan man med en viss rätt säga: det var båda gångerna *krigets gissel*. Det var hjälpbehovet som trängde sig i förgrunden. Även om lutheraner under första världskriget kämpat på olika sida och alltså politiskt varit motståndare, så fanns det dock — man skulle nästan vilja säga underligt nog — på botten en känsla av broderlig solidaritet. Enheten i tron gjorde att de bättre situerade kyrkorna skyndade till de nödstäldas hjälp. Men genom detta samarbete på det praktiska planet växte också behovet av andlig gemenskap. Initiativet låg i hög grad på den amerikanska sidan. Skulle man nämna ett namn från den första perioden, efter första världskriget, så blir det självklart den amerikanske professorn Moorhead, och lika självklart måste för tiden efter andra världskriget nämnas Dr S. E. Michelfelder, Lutherska Världsförbundets förste executivsekreterare, en organisator av stora mått av hjälpverksamheten, men därtill, vilket de flesta icke visste, en ypperlig teolog.

Även om genom omständigheternas makt frågan om hjälpen till de hårt drabbade lutherska kyrkorna kom i förgrunden, så hade man dock vid grundandet av Lutherska Världsförbundet klart medvetande om att den *andliga* sidan var

* Ur ett föredrag vid LVF:s 20-årsjubileum i Lund den 30 okt. 1967.

det allra väsentligaste, och att LVF skulle förfela sin uppgift, om det inte kunde bli ett medel för de lutherska kyrkorna att bära ett enhetligt vittnesbörd om det som för reformationen var huvudsaken, evangeliet om Kristus och frälsningen genom honom. Därför sattes i stadgarna som första uppgift för det nya världsförbundet »to bear united witness before the world to the Gospel of Jesus Christ as the power of God for salvation». Man var därför angelägen att ge Världsförbundet en klar *andlig profil*. Man sökte efter en lösen eller ett motto. Jag glömmmer aldrig den stund, då Dr Michelfelder kom till mig och bad, att jag dagen efter det att Lutherska Världsförbundet »came into existence» skulle ge »the keynote address». Jag förstod inte genast vad han syftade med sin »keynote». Men så småningom klargjorde han för mig, att vad han önskade inte bara var ett inledande ord för dagen, utan om möjligt en kort och koncis formel, som kunde antyda Världsförbundets tendens och inriktning, så att säga dess *andliga profil*. Och jag glömmmer inte heller med vilken glädje han tog emot mitt förslag, nämligen det korta ordet »*Framåt till Luther*», »*forward to Luther*». Detta var en av de gånger, då jag upptäckte *teologen* Michelfelder och skärpan i hans teologiska tänkande. Han fattade ögonblickligen poängen i detta motto och konsekvenserna, bara den linjen hölls klar.

Att Lutherska Världsförbundet i någon mening ville anknyta vid Luther var ju självklart, det var uttalat redan genom dess namn. Men i vilken mening? det var frågan. Ofta hade man i liknande sammanhang tidigare utgivit parollen »*tillbaka till Luther*». Men vi var överens om att *det* dugde inte som motto för LVF. Det var inte detta vi åsyftade med LVF. Det gällde inte att gå tillbaka till några gamla historiska minnen, som skulle återupplivas. Det var inte fråga om någon restaurationsteologi. Vore Luther bara en gestalt i det förgångna, så fanns det ingen anledning att anknyta vid honom.

Men ännu mindre passade ordet »*framåt från Luther*». Det kunde inte gärna annat än missförstås. Ofta hade man talat så från s.k. nyprotestantiskt håll: Luther hade gjort en god begynnelse, men nu gällde det att gå vidare på samma linje, gärna med impulser från Luther. Men han levde ju för över 400 år sedan, och självfallet har vi i dag kommit mycket längre. Luthers svar kan inte gärna vara vårt svar. Vår nya situation gör att hans svar blir mer eller mindre föråldrade. Vi kan kanske fortsätta i något likartade banor som han, men vi får göra det så att det bättre passar in i de nya förhållandena. I vidrigt fall kan ordet »*framåt från Luther*» få betydelsen »*bort från Luther*». Impulsen kan vi ha hämtat från honom, men sedan går det av bara farten vidare på grund av tidens flykt, *bort från honom*. Men detta duger naturligtvis inte som motto för Lutherska Världsförbundet.

Den enda riktiga lösen blir »*framåt till Luther*». För båda de nyss nämnda

uppfattningarna ligger Luther *bakom* oss. Den ena säger: låt oss gå *tillbaka* till honom, »zurück zu Luther». Den andra säger: låt oss lämna Luther *bakom* oss, gå framåt från honom, bort från honom. Vad man i intetdera fallet förstått är att Luther i verkligheten ligger *framför* oss, långt framför oss. Och Lutherska Världsförbundets uppgift skall vara att hjälpa till att bana vägen »framåt till Luther».

Men vad vill då detta säga: »framåt till Luther»? Det kräver en förklaring. Luther levde ju ostridligen mer än 400 år före oss. Skall vi få fatt på honom, så måste vi ju gå 400 år tillbaka. Och skall man från Luther nå fram till oss som lever i atomåldern, till oss moderna nutidsmänniskor, eller vilka honnörsord vi eljest använder för att karakterisera vår egen och vår tids storhet, ja, då måste man ju gå framåt *från* Luther, lämna honom och mycket primitivt, som vidlåde honom och hans åskådning *bakom* oss. I vilken mening kan vi då tala om ett »framåt till Luther»?

Skall vi förstå även det allra minsta av Luther och reformationen, så måste vi komma ihåg att det inte var fråga om de eller de uppfattningarna eller tyckena, som man ville propagera för. I vår tid har vi många som tycker det ena och tycker det andra och gärna för det till togs. Luther hörde inte till tyckarnas släkte. Det är en anakronism av grövsta slag, om man tolkar Luther i analogi med vår tids sätt att tycka. Man säger ju ofta: på sig själv känner man andra. Men vi kan absolut inte säga: på oss själva känner vi Luther. Det för honom karakteristiska var att det gällde en *sak*, en *väldig sak* på liv och död. *Det gällde evangelium*, och inte vad vi tycker och tänker à propos evangelium, utan det gäller *evangeliets mening*, dess sanna mening, det som evangelium själv ger till känna är dess innehåll. Därför bär hans verk med rätta namnet »reformation». Han ville återvända till evangeliets ursprungliga form (*re, forma*); men väl att märka inte i våra dagars förenklade mening. För oss hör formen till sakens ytter-sida. För de gamla betydde ordet »forma» sakens väsen och kärna. När våra dagars reformatorer är i arbete, sysslar de gärna med de yttre formerna, hur man skall få det litet roligare i kyrkan osv. Tar man sådant som utgångspunkt, förstår man ingenting av Luther. Eller kanske skulle man kunna se saken från en annan synpunkt och säga: tar man aktuella reformförslag till jämförelse, så kan just det sätt varpå dessa röra sig på ytan bli en hjälp att se, hur djupt Luther trängde. Och då börjar man kanske bättre förstå ordet »framåt till Luther».

Det är inte var och en förunnat att gräva så djupt, att han stöter på *urberget*, evangeliets fasta grund. Det var detta som Luther gjorde. Däri låg det stora hos honom. Det är inte var och en givet att, då han gräver på sin lilla åkerlapp, träffa på den stora skatten. Det är därför otillbörligt att säga till människor: felet är ditt eget; felet är bara att du inte grävt tillräckligt djupt. Ty hur djupt

man gräver på sin avgränsade åkerlapp, så är det visst inte säkert att man träffar på urberget, inte säkert att man finner »skatten». Man uppfattar det gärna som om allt låge i våra händer, som om allt skulle bero uteslutande på oss. Gud lät Luther finna evangelium och nyckeln till evangelium. Men också med tanke på detta försöker man att behålla initiativet på *vår* sida. Man säger t.ex. att det var därför att Luther var så uppriktig och så konsekvent, som han lyckades. Må så vara. Men det fanns säkert många uppriktiga och konsekvent tänkande människor under medeltiden. Och likväl låg skatten delvis fördold. »*Kyrkans sanna skatt är det allra heligaste evangelium om Guds härlighet och nåd*», så skriver Luther i sin 62:a tes. Det är evangelium om hur Gud gav oss Kristus, hur Kristus utgav sig själv för oss, hur han alltjämt ger sig själv åt oss, hur Gud inte begär av oss att vi s.a.s. skall lyfta oss själva i håret, utan hur han i Kristus räcker ut sin hand och frälsar oss, hur frälsningen inte är vårt verk utan Guds verk och hur tyngdpunkten är förflyttad från oss själva till Gud och Kristus. När Luther fått nåden att *finna* denna skatt och gräva fram den i dagsljuset, så är det inte längre svårt att se den och finna den. Snarare undrar man på att den kunnat ligga fördold så länge, ty den skiner en ju så klart till mötes ur evangelium. Ja, förvisso, när skatten väl är funnen och hämtad fram. Men härtill kommer ännu en sak: man kan väl tala om den och veta hur det förhåller sig. Men att sedan *leva det* — det är något som kräver ett helt livs övning. Förstår man något av detta. då förstår man också att Luther är långt framför oss. Han har borrarat långt djupare än vi kan det i evangeliets djupaste schakt. Och också skatten som han funnit och lagt fram för oss har sådana djup och sådana hemligheter, att de s.k. lutherska kyrkorna har mer än fullt upp att göra att med gemensamt arbete bana sig väg »framåt till Luther».

Dr Michelfelder och jag var överens om att detta måste ställas fram för Lutherska Världsförbundet vid dess grundande, så att det inte skulle glida tillbaka i de triviala folkliga föreställningarna att vi är långt framför Luther och att han är långt bakom oss eller också att vi möjligen kan ta upp en och annan liten punkt från honom, som kan vara oss till hjälp i vår aktuella situation.

Denna tanke behärskade grundläggningdagarna. Och när Lunda-konferensen sände ut sitt »Message», så karakteriserade den sig själv med orden: »Over and over the spirit of the gathering could be expressed in the words: 'Forward to Luther! Forward to Christ and the Prophets and Apostles!'».¹

För att om möjligt hålla denna tanke från LVF:s grundläggning angående dess andliga profil levande för fortsättningen, återupptog jag fem år senare

¹ Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly, Lund, Sweden June 30—July 6, 1947; Philadelphia 1948, sid. 99.

denna tanke i mitt huvudanförande vid världskonferensen i Hannover 1952, där slutorden just ägnades åt detta tema. Som en sammanfattning av det ovan sagda må dessa slutord här anföras.

»Stundom möter man i vår kyrka denna lösen: 'Tillbaka till Luther!' Det kan ligga något riktigt däri, ty faktiskt finns det här ett rikt andligt arv att bevara och förkovra. Och dock måste denna formulering ifrågasättas, och detta av två grunder:

För det första: Det finns aldrig ett tillbaka i historien. Historien rör sig alltid framåt, hän emot framtiden. Vad som ligger bakom oss kan aldrig skapa historia, om det inte är levande närvaro och levande framtid.

För det andra: När vi i vår kyrka talar om Luther, då tänker vi inte på en gestalt från det förgångna. Vad Luther arbetat fram ligger inte bakom oss, utan långt, långt framför oss. Det tillhör inte ett övervunnet stadium, utan Luther har trängt fram till en punkt, som ligger långt framför oss och där vi på allvar måste arbeta för att först upptäcka denna punkt och därefter vandra fram emot den. Reformationen är inte ett slut, utan en början. Alla de mindre rörelser i historien, som skenbart avlöste reformationen, ortodoxien, pietismen, upplysnings-tiden, romantiken, har haft sin tid, och har kunnat förverkliga sina partikulära mål eller också icke förverkliga dem — och har gått förbi. Men reformationen var en början, och är ännu alltjämt för oss en början, vars förverkligande ligger i framtiden. Dr Martin Luther står ännu alltjämt vid begynnelsen av sitt verkande.

Alltså — inte tillbaka till Luther! utan *framåt till Luther!* Ty han visar oss vägen till ett djupare tillägnande av evangelium om Kristus. När vi utger denna paroll »framåt till Luther!», kan detta också uttryckas så: framåt till evangeliets centrala innehåll, framåt till evangeliets hela innehåll, framåt till Kristus, som mitt i vår mänskliga död är Guds levande och livgivande ord».²

Då dessa enkla och i grunden ganska självklara ting ofta visat sig svåra att tillägna sig, kan det vara skäl att ännu ett ögonblick stanna och belysa dem. För 20 år sedan var det kanske enklare att uppfatta dem. Det andra världskriget var just förbi och hade till synes sopat bort de sista resterna av ett naivt evoluti-nistiskt framstegstänkande, som menade att ett senare stadium alltid betecknade något högre i förhållande till ett tidigare. Särskilt hade man kommit till rätt allmän insikt om att detta enkla schema inte gällde med avseende på de djupare andliga problemen. De sista decenniernas storartade tekniska utveckling har här fört med sig ett återfall — inte hos vetenskapsmännen och teknikerna själva,

² Offizieller Bericht der 2. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Hannover, Deutschland 25. Juli—3. August 1952, sid. 50.

men dess mer hos den bredare allmänheten — och därvid har teologien inte heller gått fri. Det kan därför vara lämpligt att här infoga ett något utförligare citat ur ett nyligen utkommet arbete. »Det gäller frågan i vilken utsträckning den bibliska gudsförkunnelsen 'ännu' kan vara den kristna förkunnelsen av i dag. Redan detta 'ännu' är en fatal koncession till ett vedertaget språkbruk och till ett yttre sken. Det yttre skenet består däri att den bibliska förkunnelsen når oss, som lever i dag, genom en tradition från för nära 2000 år sedan. Därmed får den utseendet av ett gammalt traditionsstoff, som alltså faller under rubriken 'det hävdvunna', som inte kan undandraga sig frågan, huruvida det 'ännu' är dugligt för oss idag eller på vilket sätt det måste omformas för att bli användbart för oss i dag. Att korrigera detta yttre sken hör till uppgifterna för en teologi som kommit till insikt om sin saks säregna art. Bärarna av den bibliska förkunnelsen, profeterna, Gamla testamentets bedjare, apostlarna och evangelisterna är principiellt *långt framför*, hur mycket de än som barn av sin tid också må vara bakom oss. De är de sakkunniga, som vi har att rätta oss efter. Alla framsteg i tiden, allt bättre vetande i fråga om världsliga ting genom framsteg i världskunskapen, alla differenser i världsbild och livskänsla mellan den gången och i dag kan inte kasta om denna sats.»³ Och vidare: »Die Theologie hat dann unso mehr die Aufgabe, zu zeigen, wie das, was wir von den Aposteln und Propheten empfangen, immer noch *vor* uns steht, als Verstehensaufgabe, als das längst nicht Verarbeitete, als das Hilfreich-Neue.»⁴ Mutatis mutandis är det just något analogt som gäller om Luther. Han befinner sig långt framför oss, hos honom kan vi finna »das Hilfreich-Neue», hjälpen att tränga djupare i evangelium. Därför, och endast därför kan LVF:s andliga profil uttryckas med ordet »framåt till Luther!».

Har nu LVF bevarat denna sin andliga profil, som det från början hade? Har det verkligen följt denna paroll, detta motto? Naturligtvis inte alltid. Som bekant är paroller liksom lagar till för att ibland brytas. Det mest flagranta exemplet på hur man avvikit från parollen »framåt till Luther» var vid världskonferensen i Helsingfors 1963. Där talade man om Luther som något som ligger bakom oss. Den moderna människan frågar inte längre som Luther frågade. Den bakomliggande tanken är att fråga och svar måste korrespondera med varandra. Vad evangelium kommer att betyda för en viss tid är beroende av, med vilka frågor man kommer till evangelium. Luther frågade på sitt sätt, människan av i dag på sitt. Men därför måste också svaret modifieras. Diskussionsprotokollet från Hel-

³ *Helmut Gollwitzer*: Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, 1967, sid. 46.

⁴ *Ibm*, sid. 47.

singfors börjar med orden: »Det reformatoriska vittnesbördet om rättfärdigörelsen av tron allena var svaret på den existentiella frågan: 'wie kriege ich einen gnädigen Gott?' I den värld som vi *i dag* leva i är denna fråga nästan förstummad.»⁵ Vi frågar i dag på annat sätt än Luther; det är detta som vållar svårigheten med svaret.

Vi befinner oss i den paradoxala situationen att, medan åtskilliga katolska teologer i våra dagar börjat upptäcka Luthers verkliga insats, många lutherska teologer är på väg bort från Luther, därtill föranledda av den suggestiva men i grunden falska tanken »fråga — svar». Luther, menar man, gav svar på sina och sin tids frågor; nu har vi att ge svar på vår tids frågor. Varifrån har denna vilseledande formel »fråga — svar» emanerat? Det ligger i öppen dag, och är antytt redan genom hävdandet, att reformationen gav svar på en speciell »existentiell» fråga. Det är de senaste decenniernas existens-filosofi resp. -teologi med dess krav på att vi måste möta evangelium med en viss på förhand fixerad fråga, ett visst »Vorverständnis» för att över huvud taget avvinna det en för oss relevant mening. Om vi alltså måste nalkas med en bestämd »Vorfrage», så måste följaktligen också Luther ha kommit med sin speciella fråga. Och så har man i misshugg fått tag i Luthers *förreformatoriska* fråga, som han ställde som munk och som han själv senare behandlar med bister sarkasm. Han berättar om hur han i klostret ständigt gick och tänkte: »O, wenn wiltu ein mal from werden und genug thun, das du einen gnedigen Gott kriegst?»⁶ Det var den egenrättfärdiga frågan: hur han skulle prestera nog inför Gud och så förtjäna hans nåd — alltså just detta som måste slås ner och tillintetgöras hos människan. Varför skall nu detta kallas Luthers speciella fråga? Evangelium var ju inte svar på den frågan, utan i stället det som slog denna fråga sönder och samman. Och varför skall vi nu söka få fram en för den moderna människan karakteristisk fråga, bara för att evangelium skall få tillfälle att slå detta vårt »Vorverständnis» i stycken? När man nalkas evangelium med förutfattade meningar och eget »Vorverständnis», så är det ganska säkert, att man inte får något svar, ty evangelium svarar inte på utifrån kommande frågor och önskningsar: »Judarna begära tecken, och grekerna åstunda visdom» — men ingen av dem får vad de begär, ty evangelium är något helt annat än vad människor tänker och begär, åstundar och frågar — »vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap, men som för de kallade, vare sig judar eller greker är en Kristus, som är Guds kraft och Guds visdom» (1 Kor. 1: 22 ff.). Man behöver inte först bli jude eller först bli grek och skaffa sig deras

⁵ Offizieller Bericht der 4. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki 30. Juli—11. August 1963, hrsg. vom Lutherischen Weltbund 1965, sid. 387.

⁶ WA 37, 661.

»Vorverståndnis», man behöver inte först bli egenrättfärdig munk eller övertygad existentialist för att evangelium skall ha något att säga en.

Huvudfelet hos världskonferensen i Helsingfors 1963 var, att den under trycket av existentialismens tankevanor låtit förleda sig till att betrakta Luther såsom något som låg långt bakom oss och att man måste genom analys av den moderna människan eller »människan av i dag» få fram en fråga, som kunde göra evangelium tillgängligt för nutidsmänniskan. Tvärt om är det så att evangelium finner sin väg till människor utan sådana förövningar. Det har en mycket genare väg än via kvasi-filosofiska funderingar, de må under en tid vara än så moderna. Snarare betecknar en sådan omväg ett hinder för evangelium att göra sin kraft gällande. Vid konferensen i Helsingfors hade man momentant släppt lösenordet »framåt till Luther». Men så gick det ock så som det gick. Man lyckades inte komma till något resultat eller till någon enighet beträffande lutherdomens centrala fråga om »rättfärdiggörelsen». I allmänhet betraktades det som ett stort misslyckande. Men djupare sett var det en saklig framgång. Ty om man lyckats att få enighet kring en uppfattning, som lämnade Luther bakom sig, så hade detta blott visat att lutherdomen förlorat sin andliga profil. Misslyckandet åter innebar att denna andliga profil trots allt blev bevarad.

När det här varit tal om hur existentialismen utgjort en fara för LVF att urspåra, så må å andra sidan framhållas att existentialismen också innesluter en riktig och betydelsefull intention. Men mer än intention har det inte blivit. Den har rätt i att evangelium inte är bara en teori eller lära, utan att det gäller människans »existens». Men den har varit otrogen mot sitt program genom att låta den levande, konkreta mänskliga existensen stelna i en schablonmässig teori om vad mänsklig existens vill säga, i en existentialistisk *lära* med alla dogmatismens ödesdigra konsekvenser. Den har med andra ord förrått existensen och ersatt den med en existentialistisk doktrin, som inte mycket skiljer den från de åskådningar som den ville övervinna. Det föreligger här en ständig glidning från den verkliga, konkreta existensen till en antropologisk lära om människans väsen — alltså en glidning från existens till essens. Man kan studera denna glidning hos Paul Tillich eller hos vilken annan som helst av representanterna för existentialistisk teologi, och denna glidning tar sig uttryck i att den antropologiska doktrinen sättes i medelpunkten med undanskjutande av den verkliga, konkreta existensen.

Nu inträffar det egendomliga, att Luther också med avseende på evangeliets existentiella tillägnelse är långt framför oss och våra dagars existentialister. Evangelium är ingen statisk lära, utan en Guds kraft, en Guds »dynamis» till frälsning för var och en som tror. I kraft av denna sin dynamis griper det mäktigt in i människans konkreta existens. I evangelium är det för Luther aldrig

bara fråga om objektiv lära eller utanför mig pågående historia. Ett verkligt evangelium är det inte för mig, utan att jag själv och hela min existens blir draget in däri. Det är därför som Luther ständigt betonar vikten av »pronomina». Kristus är inte bara till för sin egen skull. Han är till *för mig, för dig*. »För dig utgiven», »för dig utgjutet». Kristus är inte bara Herren i all allmänhet, utan han är *min* Herre, han är inte bara Förlossaren i all allmänhet, utan han är den som förlossat, förvärvat och vunnit *mig*, förtappade och fördömda människor, förlossat mig från alla fördärvmakter, och detta för att *jag* skall vara hans egen och bliva och leva under honom. Det är jag, som får leva »i Kristus». Och på samma sätt och med samma betoning av pronomina är det i förklaringen till 1:a trosartikeln: Gud, himmelens och jordens skapare, är den som skapat *mig* och givit mig allt vad jag har, som håller sin beskärmande hand över mig. Och i den 3:e artikels förklaring: Guds Helige Ande kallar *mig* genom evangelium, helgar och behåller mig i tron på Kristus, ger mig syndaförlåtelse och skall till sist giva mig evigt liv i Kristus. Det existentiella är här sådant, att det inte kan överbjudas — intet tal om människans »väsen», hela tiden tal om den levande, konkreta människan, mitt i hennes verkliga »existens».

Om man jämför det »existentiella» hos Luther med nutida existentialism, kan man inte undgå att se hur fritt allt hos Luther är från statisk dogmatik, hur konkret och verklighetsnära, och hur fritt från abstrakt jagcentrering, och hur i våra dagar detta ersatts med omsorgen om de rätta antropologiska förutsättningarna, som håller oss kvar hos oss själva, ställer våra frågor från vår synpunkt och därmed gör oss döva för evangeliets hela vår existens befriande verklighet. När uppmärksamheten i första hand riktas på med vilka frågor och med vilket »Vorverståndnis» vi möter evangelium, blir detta vårt eget bidrag det viktiga och evangeliets innehåll det som får foga sig därefter. Så reduceras frälsningens innebörd till ett nytt »Selbstverständnis», som appellerar till vårt »självförverkligande», men därmed också blir ett uttryck för vår »Selbst- und Werkgerechtigkeit».

Här inträffar alltså det egendomliga, att även den nutidsriktning, som syntes skjuta Luther i ett förgånget fjärran, blir ett vittnesbörd, att Luther i existentiellt hänseende står långt framom oss.

Sammanfattande kunna vi säga:

Mottot »framåt *från* Luther» betyder att vi menar oss vara färdiga med honom och inte har sett »das Hilfreich — Neue» hos honom.

»Framåt *till* Luther» betyder öppenhet för honom, öppenhet för de rika möjligheter, som Luther erbjuder åt oss, inte bara på enskilda punkter, utan totalt, då det gäller evangelium i dess helhet. »Framåt till Luther» blir liktydigt med: framåt till ett rikare tillägnande av evangelium i dess fullhet och i dess frälsande kraft.

Om man till sist skulle tillönska Lutherska Världsförbundet något till dess 20-årsjubileum, så skulle det vara detta, att man tar vara på tanken »*Framåt till Luther*». Ty om den går förlorad, så förlorar Lutherska Världsförbundet, om än inte sitt existensberättigande — hjälparbetet behåller ju alltid sitt värde — så dock mycket av sin andliga profil.

J. G. M. WILLEBRANDS

Reformationen och vår tid*

Ni har alla kommit samman i Lund för att fira två betydelsefulla jubiléer. Under dessa dagar högtidlighåller Ni tjuugoårsdagen av Lutherska Världsförbundets grundande, vilket gett en större enhet och sammanhållning åt hela den lutherska gemenskapen, och som genom koordinering av samarbetet och det inbördes samtalet blivit till välsignelse för Er alla, en välsignelse som också har kommit att bli fruktbarande för dialogen med den katolska kyrkan.

Det andra jubiléet, som detta år och särskilt i dessa dagar firas över hela världen, leder tankarna väsentligen djupare in i historiens sammanhang. Den reformation, som inleddes för 450 år sedan, har fått oöverskådliga verkningar. Den frigjorde oanade religiösa krafter, vars verkningar sträcker sig in i vår tid, och som alltjämt präglar det religiösa livet i hela länder. Inför allt detta positiva kan vi dock inte förbise — nu mindre än någonsin — att den västerländska kristenheten blev delad i två läger, en splittring vars slut man ännu inte kan skönja. Tolkningen av Reformationens syfte och innebörd är inom de sedan dess åtskilda kyrkorna av begripliga skäl omstridd. Varje påminnelse om dessa händelser kan på nytt riva upp såren. Ända till för kort tid sedan var detta ännu i så hög grad fallet, att en gemensam evangelisk och katolsk besinning på Reformationen inte var möjlig.

Därför är det ett tecken på en glädjande utveckling, ja en Guds gåva, att vi — efter den långa tid av strid som ligger bakom oss — återigen tillsammans kan ställa frågan om Reformationens betydelse och innebörd, då och nu. En återfunnen broderlighet får dock inte ta bort allvaret i vår kritiska besinning.

Jag är fylld av djup tacksamhet över att jag genom Eder inbjudan får tala här i Lund på denna historiska plats, och att jag dessutom får göra det vid detta betydelsefulla ögonblick, då Ni firar minnet av Reformationens början för 450 år sedan.

Utrymmet tillåter inte att här göra en utförlig historisk analys av den från Luther utgångna kyrkoreformen. Snarare vill jag söka konfrontera Reformationen med nutiden och med kyrkans ständiga kallelse till reform, enligt Andra

* Föredrag vid reformationsjubiléet i Lund den 31 okt. 1967. Övers. av Per Ekström, Lund.

Vatikankonciliet dekret om den ekumeniska rörelsen: »Kyrkan kallas av Kristus under sin jordevandring till den ständiga reformation hon alltid är i behov av, så till vida som hon är en mänsklig och jordisk institution.»¹

I. En ny bedömning av Reformationen

a) *Luther och hans teologi*

En lång väg måste tillryggaläggas innan Reformationens kyrkor och den katolska kyrkan kunde återuppta det samtal som vi idag upplever. Blickar man tillbaka på de 450 åren som gått sedan Reformationen tog sin början, kan man inte annat än med största skam se, hur den inbördes kärleken — i Jesu Kristi namn och under åberopande av hans sändning — på det grävsta sätt sargats och blivit förädd. Detta hat mellan kristna av olika konfession ledde t.o.m. till religionskrig, som under årtionden förhärjade stora delar av Europa. Och när de kristna helt hade uttömt sina krafter i krigshandlingar, fortsattes den inbördes kampen på det andliga planet. Ofta kom fiendskap till uttryck i den polemiska teologien, något som under århundraden omöjliggjorde en rätt bedömning av motpartens ståndpunkt. Jag vill inte dröja vid dessa ting, blott återkalla dem för minnet, och peka på nödvändigheten av ånger och bot med tanke på den skuld, som vidlåder båda parter, och för att överhuvud kunna rätt värdera våra dagars utveckling på det ekumeniska planet.

Det har skett en förvandling de senaste decennierna, något som också avspeglas i den förändrade katolska bilden av Luther. Ännu 1917, vid det senaste stora reformationsjubiléet, bestämde Denifle och Grisar den katolska synen på Luthers personlighet. Bortsett från vissa riktiga iakttagelser har Denifle gjort en karikatyr i de mörkaste färger av Luther; han utropar till sist: »Luther, i dig finns intet gudomligt!» Inte heller Grisar hade insett Luthers religiösa och teologiska betydelse. Det patologiska är för honom nyckeln till förståelsen av reformatorn. Den förste som vid denna tid vågade bryta med den gängse katolska interpretationen av Luthers person och verk var Franz Xaver Kiefl. I en artikel med anledning av 400-årsminnet av Reformationen skildrade denne Luther som en homo religiosus — detta inte utan motstånd från den kyrka han själv tillhörde.² Under de senaste femtio åren har ett radikalt nytt synsätt brutit igenom, framför allt genom arbeten av sådana teologer som Sebastian Merkle, Anton Fischer, A. Rade-

¹ »Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanam terrenumque institutum perpetuo indiget;» (Decretum de oecumenismo, »Unitatis Redintegratio», art. 6).

² Franz Xaver Kiefl, Martin Luthers religiöse Psyche, Hochland 15 (1917/18), sid. 7—28.

macher, Joseph Lortz, Hubert Jedin, Erwin Iserloh, Johannes Hessen, Stephan Pfürtnner och Otto Pesch.

Idag betraktar man Luther som en religiös personlighet. Därmed ligger från katolsk sida vägen öppen för en teologisk uppgörelse med reformatorn, en konfrontation som i viss utsträckning redan har kommit igång och som ger anledning till stora förväntningar. Under de senaste tjugo åren kan man rent av tala om en katolsk upptäckt av Luther, motsvarande den lutherrenässans som Karl Holl hos Er inledde för mer än ett halvt sekel sedan. Luthers teologiska problematik har därmed i högre grad än någonsin tidigare ryckt in i katolskt medvetande. Detta synes mig vara av den allra största betydelse, ty aldrig förut under de senaste 450 åren hade den katolska kyrkan uttryckligen och utan förutfattade meningar tagit itu med Luthers genuina teologiska frågeställningar. På konciliet i Trient blev det aldrig något riktigt samtal mellan katolska och lutherska teologer. Konciliet försökte avgränsa den katolska läran gentemot den lutherska, dock utan att pröva vad som verkligen var luthersk lära och utan att nämna reformatörerna vid namn. Det kom en konfrontation till stånd, men tyvärr låste man å omse håll fast sig i en monolog, underbyggd så starkt som möjligt. På detta sätt kom utvecklingen att följa skilda vägar. När någon kontakt sedan knöts, var den — på få undantag när — av polemisk art. Om det på 1500-talet till följd av olikheterna i språk och tänkesätt inte var möjligt att förstå varandra, så var man under århundradena därefter inte heller medveten om det historiskt betingade i de teologiska uttryckssätten. Man ignorerade överhuvud den andres historia. Först i vår tid har ett personligt och broderligt samtal blivit möjligt, följt av en inbördes dialog och en gemensam bön.

Kan vi katoliker nu på ett nytt och bättre sätt förstå vad reformatörerna egentligen ville? Och förmår de lutherska kristna att på ett riktigare sätt urskilja den äktkatolska frågeställningen under reformationstiden? För att såret i kristenheten skall helas, är det av avgörande betydelse, att vi gemensamt tar itu med det som då för båda parter var angeläget. Luthers ärende till kristenheten har inte förlorat sin aktualitet för den katolska kyrkan.

Luther ville anpassa sin teologi helt efter Guds ord. Guds ord allena skulle råda och bestämma riktningen för allt teologiskt tänkande. Endast så kunde man ge Gud den honom tillkommande äran. Varje mänsklig berömmelse var därmed utesluten, ty *theologia Verbi Divini* är *theologia crucis*. Luther uppfattade sin samtids katolska teologi som uteslutande bestämd av mänskliga tankar och bevekelsegrunder. Enligt hans mening hade denna teologi blivit en tjänarinna åt filosofien, förhärligande människans gärningar och förminskande Guds ära; teologien hade därför förvandlats till en falsk *theologia gloriae*. Här har Luther satt fingret på en hos de kristna ständigt återkommande frestelse, en frestelse som inte

bara är aktuell på 1500-talet. Människan vill nämligen alltid med sina begrepp bemäktiga sig den gudomliga verkligheten, för att på så sätt i hemlighet ställa sig själv i medelpunkten; hon löper ständigt risken, att föreställa sig att hon vet hurdan och vem Gud är. Luthers starka betonande av Guds fördoldhet är alltså en allvarlig maning till oss. På korset döljer sig Gud under sitt förnedrings-tillstånd, och han handlar också därefter. Han dödar för att göra levande, han störtar i anfäktelse för att rädda; detta för att människan skall sätta sin förtröstan helt på Gud och inte längre på sig själv.

Hos Luther ligger tonvikten på det som Gud gör, hans förhållande till människan, och därmed åter vid människans förhållande till Gud. Följaktligen får hans teologi en så utpräglad personal och existentiell karaktär. När det talas om Gud, kan jag inte bortse från mitt personliga gudsförhållande; jag kan tala om Gud i den mån jag ser mig själv ställd inför honom, och såsom syndare erkänner mig vara helt beroende av honom. Denna grundläggande inre hållning hos Luther har gett hans teologi dess speciella prägel, som avviker starkt från den då vanliga skolastiken, och som även skiljer sig från våra dagars katolska teologi. Tiden medger inte att här närmare gå in på detta. Men jag vill ändå understryka, att Luthers teologiska grepp skulle kunna verka ytterst inspirerande och berikande på den katolska teologien. Samtidigt vill jag dock framhålla, att ett medvetet och fruktbärande upptagande av Luthers evangeliska ansatser blir möjligt, endast i den mån man även i detta hänseende betraktar ömsesidigheten, nämligen om det kommer en växelverkan till stånd, så att också den evangeliska teologien öppnar sig för katolskt tänkande och är villig att upptäcka och uppta de autentiskt evangeliska beståndsdelarna i katolsk teologi. Endast på detta sätt — mot bakgrunden av reformationstidens teologiska stridigheter — kan vi gå in i vår tids ekumeniska kallelse.

Luther hade insett nödvändigheten av en reform framför allt av det teologiska tänkandet och det kristna livet; oväsentligheter — »reform av munkhättor och sandaler» — var han föga intresserad av. För honom gällde det i främsta rummet vår existens inför Gud och Kristi sanna Evangelium, vars kärna och sammanfattning han såg i artikeln om människans rättfärdiggörelse. Det var inte så mycket en inomkyrklig reform han ville. Hans huvudintention var att Evangeliet återigen skulle predikas rätt. Konciliet i Trient hade samma målsättning: »ut [...] puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur» (Denz.-Schönm. 1501 [783],) »att detta Evangelium må bevaras rent i Kyrkan» (Dekretet om den heliga Skrift, sessio IV, 8 april 1546). Ändå är det just utifrån Evangeliet som Luther riktar sin kritik, inte bara mot det dåtida religiösa livet, utan fastmer mot de kyrkliga strukturerna. På grundval av sitt typiska åtskiljande av Lag och Evangelium anklagade han den katolska kyrkan för en lagiskhet, som omintet-

gjorde den kristna friheten. Utrymmet tillåter inte att här gå in på Luthers lära om Lagen, med alla dess distinktioner. Genom sin protest mot tendensen att av Kristus göra en laggivare i nästan världslig och juridisk mening och det därav följande anspråket hos det kyrkliga ämbetet att vilja reglera allt i de kristnas liv med kyrkolagar, har Luther träffat en nevralgisk punkt i kyrkans liv. Hotade inte kärleken till Gud att formuleras som ett nytt, »lagiskt» bud, medan denna kärlek till Jesu Kristi Fader istället skulle vara befrielsen från varje lagbud. Å andra sidan bekräftade konciliet i Trient — just på grundval av Skriften och den apostoliska traditionen — det kyrkliga ämbetets särskilda och sanna sakramentalitet och dettas fullmakter. På ömse håll ger man uttryck åt viljan att återvända till källorna, till Kristus och till Evangeliet.

För att bättre förnimma tyngden i Luthers anklagelser, är det lämpligt att lyssna till vad han själv har att säga. Efter att ha beskrivit kyrkans ämbete som ett tjänande och förvaltande av Evangeliet, fäller han denna dom över den samtida kyrkans ämbete: »Men nu har det av denna ämbetsförvaltning blivit ett sådant världsligt, yttre, högtflygande, skräckinjagande herradöme och välde, att den rätta världsliga makten på intet sätt kan efterlikna detta, alldeles som om lekmännen vore något annat än kristna. Därmed är hela förståelsen av den kristna nåden, friheten, tron och allt som vi har fått av Kristus upphävt, ja, Kristus själv; istället har vi fått många människolagar och människoverk, och har blivit gjorda till trälar under de allra odugligaste människor på jorden.»³

Bakom denna Luthers anklagelse låg en ännu allvarligare: att den katolska kyrkan med sin egen auktoritet hade ersatt Guds ords suveränitet. Ty enligt Luther måste kyrkan stå helt under Guds ord; hon är inte sig själv en trosregel, utan Guds ord är hennes regula fidei. Vi måste pröva om dessa förebråelser är berättigade. Redan nu kan vi emellertid säga, att kyrkan ständigt löper risken att hemfalla åt fariseism, dvs. att sätta Lagen i Löftets ställe. Om vi vill återfinna varandra i enheten, är det nödvändigt att i Evangeliets ljus lyssna till och pröva båda parters protestatio, i hela dess vidd och i alla enskildheter. Katolska strukturer och kristen frihet är ett tema som för alla kyrkor och samfund förblir av största betydelse, inte bara för det inomkyrkliga livet, utan också för den ekumeniska dialogen. Därvid måste för den ena parten accenten läggas på strukturerna, hos den andra måste friheten betonas. I den katolska kyrkan bör friheten på ett särskilt sätt komma i åtanke, framför allt på grund av förebråelsen, att hon gett för litet rum åt friheten.

³ *Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520 (WA 7, 28—29).

b) *Reformationen i allmänhet*

Men Reformationen ställer oss alla inför ännu allvarligare frågor. Genom mänsklig skuld på bägge sidor bröt den kristna enheten samman. Vi går isär när det gäller att konkret bedöma Reformationen. Dock är de grundläggande frågorna för oss de samma. Vad ville Gud, när han tillät denna fruktansvärda splittring? Vilken avsikt hade han med den?

Här skulle jag vilja citera ett ställe hos aposteln Paulus i brevet till församlingen i Korint, där han skriver: »Jag hör, att när ni kommer tillsammans i församlingen, *söndringar* finnas bland er, och till en del tror jag det. Ty *partier* måste ju finnas bland er, för att de beprövade bland er skall bli uppenbara» (1 Kor. 11: 18—19). Aposteln talar här om söndringar och »partier» inom den församling, som kom samman för att fira Herrens måltid i endräkt, som *en enda* församling. Han talar först om söndringar, »schismata»; därmed avser han enhetens yttre sida och hotet mot den institutionella enheten. Sedan talar han om »partier», »hereses»; detta ord, som betyder 'utväljande', ger vid handen, att det rådde skilda uppfattningar om innebörden och utformningen av sammankomsterna, vilket emellertid enligt apostelns uppfattning skulle tjäna till att låta de äkta, »beprövade» kristna bli uppenbara.

Om nu alla de har rätt som försäkrar, att Luther inte velat något annat än *kyrkans* reformation, måste vi då inte säga att kyrkans situation under 1500-talet under många år liknade den som rådde i församlingen i Korint? »Flera decennier förflöt, innan man blev medveten om att den lutherska rörelsen hade lett till en förblivande söndring av kyrkan.»⁴

Kan inte denna söndring ha en djup mening i Guds förborgade plan? Det är visserligen sant, att klyftan i kristenheten inte svarar mot Kristi bön, och därför kan den inte bestå för alltid. Även om den fullkomliga enheten i tron och kärleken (jfr Joh. 17: 23) hör sluttiden till, så är det dock uppenbart, att vi idag inte står i det förhållande till varandra, som aposteln beskriver som den första församlingens situation: »Emedan det är *ett* bröd, är vi, de många, *en* kropp, ty vi blir alla delaktiga av det ena brödet» (1 Kor. 10: 17). Men om Gud har tillåtit söndringen, fullföljer han inte då också sina fördolda avsikter? Befinner vi kristna oss inte i en interimssituation, så länge vi inte har återfunnit varandra i Evangeliets sanning? Av Herren har vi fått oss anförtrott ett ansvar för varandra, som vi med tro och kärlek måste bära. Inför hotet mot enheten i församlingen i Korint manar Paulus: »Därför, mina bröder, när ni kommer tillsammans för att äta, så vänta på varandra!» (1 Kor. 11: 33). Detta ställe har också för oss en mening. Så länge vi utifrån vår tro känner oss tvingade till ett separat firande av Herrens

⁴ *Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. I, 1949, sid. 152.*

måltid, är Herren närvarande också i dessa åtskilda nattvardsfiranden och verkar därmed i riktning mot enheten. I en viss mening väntar vi också på varandra. Det Andra Vatikankonciliet talar inte bara om Guds verk i de icke-katolska kyrkorna, när det om de från Reformationen utgångna kyrkosamfundet säger, att dessa ingalunda saknar betydelse och vikt för frälsningsverket, eftersom Kristus har värdigats att bruka dem som medel och redskap för frälsningen (jfr dekretet om ekumeniken, »*Unitatis Redintegratio*», art. 3).

Men bakom allt detta kvarstår de större frågorna om Guds förborgade plan med sin kyrka, hans mening med Reformationen. Om det just i detta blir tydligt, att vår Gud är en förborgad Gud, så har han dock åt oss alla gett sitt absolut otvetydiga ord om alla kristna enheter. Såsom hans medarbetare är vi kallade att söka vägar, som leder tillbaka till den förlorade enheten; detta i synnerhet nu, 450 år efter söndringens början.

II. *Kristen enhet genom reform och förnyelse*

Om man studerar Reformationens historia framgår det klart, att enheten då bröt samman framför allt på grund av bristande förnyelse. Endast genom förnyelse och reform kan vi där återvinna den förlorade enheten. Återupptäckten av kyrkans och det religiösa livets ständiga behov av reform är ett av de mest löftesrika tecknen för den ekumeniska rörelsen.

Under senmedeltiden framhöll präster och lekmän, biskopar och teologer detta med stort eftertryck. Som en reaktion mot Reformationen var man i den katolska kyrkan efter konciliet i Trient, under motreformationen, snarare böjd att betrakta tanken på kyrkans ständiga behov av reformation, *Ecclesia semper reformanda*, som något heretiskt. Kyrkan uppfattades som Kristi rena och obefläckade brud, helt och hållet helig och utan synd. Genom det starka betonandet av kyrkan som en gudomlig institution och uppfattningen av kyrkan nästan uteslutande som *corpus Christi mysticum*, frestades man att identifiera kyrkan med Kristus och Guds rike. Detta ledde fram till den åsikten, att kyrkan vore som sådan syndfri och utan skuld; i henne funnes ingen utveckling i felaktig riktning. Denna uppfattning medförde den bekanta kyrkliga triumfalism, som ända fram till det Andra Vatikankonciliet ofta kom till uttryck i de kyrkliga uttalandena, vilken emellertid häftigt angreps av konciliefäderna.

a) *Reformsträvanden före konciliet*

Långt före det Andra Vatikankonciliet förbereddes en ny kyrkosyn. Genom den helt nya tonvikt som lades vid det bibliska studiet, kom bilden av kyrkan som det vandrande gudsfolket i förgrunden. Genom ingående forskningar kring Nya Testamentets ekklesiologi fick man upp ögonen för det historiskt betingade i vissa

kyrkliga former. Identifikationen av kyrkan med Guds rike avvisades mer och mer. Framförallt var det en grundlig historisk forskning med en för empiriska fakta skärpt blick, som bidrog till en urskiljning av det väsentliga i kyrkan från de rent tillfälligt och historiskt framvuxna formerna. Därigenom banades vägen för det Andra Vatikankonciliet reformverk.

I breda kretsar av kyrkfolket hade som en underström viljan till en genomgripande reform av kyrkan och det kyrkliga livet vuxit sig allt starkare. De senaste århundradena hade medfört omvälvande förändringar i världen, och man upplevde den allt större klyftan mellan utvecklingen i världen och utvecklingen i kyrkan, vilken ofta ledde till en kyrkans eftersläpning i förhållande till den historiska processen. Ett allt större antal katoliker hävdade, att kyrkans framträdande och uttrycksformer inte längre motsvarade den innevarande tiden; därför kunde hon inte heller synliggöra Jesu Kristi Ande och Evangelium. I många fall utbredde sig kritik och missnöje mot kyrkan. I allmänhet ifrågasatte man inte de väsentliga beståndsdelarna av den kristna tron, utan man tog anstöt av vissa konkreta utformningar av den katolska seden och det kyrkliga fromhetslivet. Man insåg därvid klart, att det inte bara rörde sig om att avskaffa missförhållanden, eller att det räckte med att uppfordra till en moralisk förnyelse av alla kyrkans lemmar, utan att det var nödvändigt att många sociala strukturer i kyrkan och många former av teologi och fromhetsliv måste reformeras, för att man under förändrade tidsförhållanden på ett oförfalskat sätt skulle kunna predika Kristi budskap för människorna i vår tid. Redan innan konciliet tog sin början, förelåg en omfattande katolsk reformlitteratur. Som exempel skall här bara nämnas dominikanen Yves Congars och jesuiten Karl Rahners teologiska författarskap. Avgörande impulser till denna förnyelserörelse utgick även från protestantisk teologi, liksom också från den utomkatolska ekumeniska rörelsen.

b) *Reformsträvandena på det Andra Vatikankonciliet*

Det krävdes påven Johannes XXIII:s mod och profetiska blick för att inse denna belägenhet och — genom att sammankalla ett koncilium — vidta de första konkreta åtgärderna till en reform. Han har präglat det programmatiska uttrycket »aggiornamento», dvs. »à-jour-föring» på alla det kyrkliga livets områden, vilket sedan blivit något av ett slagord. I sitt berömda tal vid konciliet öppnings-session den 11 oktober 1962 förklarade han, att det inte gällde att bara upprepa sådant som är allmänt bekant, utan att den säkra och oföränderliga läran måste utforskas och framläggas så som vår tid kräver det. Ty trosskattens eller trossanningarnas innersta väsen (substans) är en sak, något annat är det sätt varpå dessa framställs och formuleras, varvid dock den ursprungligt avsedda innebör-

den måste bevaras. Det gällde också att se till, att förkunnelsen av dess sanningar bättre skulle motsvara läroämbetets pastorala uppdrag.⁵ Denna med starkt eftertryck uttalade önskan om en reform av kyrkan var förbunden med en inte mindre tydligt uttalad impuls till återställande av den förlorade enheten. Johannes XXIII var övertygad om sambandet mellan dessa båda målsättningar.

Under fyra år sökte konciliefäderna förverkliga det som påven hade önskat. Det Andra Vatikankonciliet blev därför ett verkligt reformkoncilium. Inom sina respektive ämnesområden handlar praktiskt taget samtliga dokument om kyrkans reformation, även när detta inte uttryckligen är sagt. På en del viktiga ställen blir reformtanken själva temat i texten. I konstitutionen om kyrkan, »Lumen Gentium», sägs det att kyrkan måste ständigt förnya sig (jfr art. 4, 7, 9), och i pastoralkonstitutionen om kyrkan i världen av idag, »Gaudium et Spes», heter det: »Kyrkans uppgift är att göra Gud, Fadern, och hans människoblivne Son närvarande och så att säga synlig, i det att hon under den Helige Andes ledning oupphörligen förnyar och renar sig.»⁶ Eller som det heter i dekretet om ekumeniken: »Kyrkan kallas under sin jordevandring av Kristus till den ständiga reformation hon alltid är i behov av, så till vida som hon är en mänsklig och jordisk institution;^{7a} det som följaktligen i det kristna livet, kyrkotukten eller också i sättet att framställa den kristna läran — vilket man noga måste skilja från själva troskatten (depositum fidei) — allt efter omständigheter och tidsförhållanden inte har bevarats med tillräcklig omsorg, måste därför vid lämplig tidpunkt på rätt och tillbörligt sätt förnyas.»^{7b} Evangeliets kraft och den Helige Andes verkande kallar kyrkan åter och åter till denna ständiga reformation (jfr »Lumen Gentium», art. 6, 7, 9 och 15). Nödvändigheten av denna reform motiveras i kon-

⁵ »Attamen nostrum non est pretiosum hunc thesaurum solum custodire, quasi uni antiquitati studeamus; sed alacres, sine timore, operi, quod nostra exigit aetas, nunc insistamus, iter pergentes, quod Ecclesia a viginti fere saeculis fecit.

[. . .] oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem sensu eademque sententia.»

(*Ioannes XXIII*, Allocutio in solemnibus SS. Concilii inauguratione, sessio I: d. 11 oct. 1962, i: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones — Decreta — Declarationes, Rom 1966, sid. 864 f.)

⁶ »Ecclesiae enim est Deum Patrem eiusque Filium incarnatum praesentem et quasi visibilem reddere, ductu Spiritus Sancti sese indesinerenter renovando et purificando.» (Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, »*Gaudium et Spes*», art. 21.)

^{7a} Se not 1.

^{7b} [Fortsättning av det i not 1 anförda textstället:] »ita ut si quae, pro rerum temporumque adiunctis, sive in moribus, sive in ecclesiastica disciplina, sive etiam in doctrinae enuntiantur modo — qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet — minus accurate servata fuerint, opportuno tempore recte debiteque instaurentur.» (»*Unitatis Redintegratio*», art. 6.)

stitutionen om kyrkan på följande sätt: »[Kyrkan] är på en gång helig och i ständigt behov av rening, botgöring och förnyelse.»⁸ Om än inte direkt utsagt, så är dock därmed kyrkans syndighet underförstådd; ty om kyrkan är i ständigt behov av rening, så är det just därför att hon i sina lemmar också alltid är syndig.

Det är betecknande, att i dekretet om ekumeniken det med största eftertryck hänvisas till nödvändigheten av kyrkans reformation. Det betonas därvid att förnyelsen har en viktig ekumenisk funktion att fylla,⁹ och att den redan inledda förnyelsen betraktas som en underpant på och en förbindelse till enheten. Därför uppfordras de katolska kristna att i sina strävanden att återställa den kristna enheten framförallt arbeta för sin egen kyrkas förnyelse. »Ty i första hand bör de [katolska kristna] ärligt och vaksamt rikta sin uppmärksamhet på det som i den egna katolska gemenskapen måste förnyas och på vad som bör göras, för att denna i sitt liv med större trohet och klarhet skall bära vittnesbörd om den lära och de ordningar, som från Kristus överlämnats genom apostlarna.»¹⁰

Men frågan är i vilken utsträckning den katolska kyrkan kan reformera sig utifrån sitt eget trosmedvetande? Har inte läroämbetet genom sina definitioner satt alltför snäva gränser för en sådan förnyelse? Sörjer inte Guds Ande för att kyrkan under ingen tid avfaller från Kristus? — Låt oss lyssna till konciliexterna själva. När de troende uppfordras till en inre förnyelse, så medför detta inga dogmatiska problem. Den katolska kyrkan har fått del av hela rikedomerna av den av Gud uppenbarade sanningen och av nådens medel, men de troendes liv svarar inte mot denna gåva (jfr »Unitatis Redintegratio», art. 4). De kristna kallas till omvändelse och förnyelse (jfr »Gaudium et Spes», art. 43), till att söka leva ett liv i enlighet med Evangeliet. I pastoralkonstitutionen om kyrkan i världen av idag heter det: »Även om Kyrkan genom den Helige Andes bistånd förblivit sin Herre trogen såsom hans brud och aldrig upphört att i världen vara ett frälsningens tecken, vet hon dock mer än väl, att det under loppet av hennes långa historia bland hennes lemmar — både kleriker och lekmän — inte saknats sådana, som visat sig vara trolösa mot Guds Ande. Inte heller nu lever Kyrkan i okunnighet om, hur stort avståndet är mellan det av henne förkunnade budskapet och den mänskliga svagheten hos dem som fått sig Evangeliet anförtrött. Vilken dom

⁸ »Ecclesia [. . .] sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur.»

(Constitutio dogmatica de Ecclesia, »Lumen Gentium», art. 8.)

⁹ »Haec igitur renovatio insigne obtinet momentum oecumenicum.»

(»Unitatis Redintegratio», art. 6.)

¹⁰ »In primis vero ipsimet [fideles catholici] sincero attentoque animo ea perpendere debent, quae in ipsa Familia catholica renovanda et efficienda sunt, ut eius vita fidelius et clarius testimonium reddat de doctrina institutisque a Christo per Apostolos traditis.»

(»Unitatis Redintegratio», art. 4.)

historien än må fälla över dessa tillkortakommanden, bör vi vara medvetna om dem och bekämpa dem med kraft, så att de inte skadar Evangeliets utbredande» («Gaudium et Spes», art. 43, § 6). Men vid sidan av detta är också vittgående reformer av de sociala strukturerna, i utövandet av läroämbetets funktioner och av det teologiska arbetet av nöden, ty enbart en inre förnyelse räcker inte.

Härmed har det blivit klart, att i själva verket allt — utom depositum fidei, den överlämnade trosskatten (jfr 1 Tim. 6: 20), den egentliga kärnan i Jesu Kristi budskap — kan vara i behov av förnyelse och reform. Men för att bevara denna väsenskärna har Gud skänkt kyrkan ofelbarheten. Genom den Helige Andes bistånd har kyrkan blivit sin Herre trogen, och hon har aldrig upphört att vara ett frälsningens tecken i världen (jfr »Gaudium et Spes», art. 43, § 6). I sitt tal den 29 september 1963, vid öppnandet av konciliets andra sessionsperiod, erinrade påven Paulus VI om att man — trots den nödvändiga förnyelsen — inte kunde förebrå den katolska kyrkan att på någon avgörande punkt ha avvikit från Kristi vilja.¹¹ Ty reform i katolsk mening kan aldrig innebära ett radikalt och totalt brott med det förflutna, eftersom »vår Herres Jesu Kristi nåd, Guds kärlek och den Helige Andes delaktighet» (jfr 2 Kor. 13: 13) är med oss och inte kan låta kyrkan falla i trolöshet i någon väsentlig fråga. Men å andra sidan kan man inte alltid rätt och slätt tala om en organisk tillväxt, utan det förekommer också missbildningar som måste avlägsnas.

Efter att mera fenomenologiskt ha följt konciliets reformtanke, är det nu nödvändigt att ur en viss aspekt underkasta denna planerade och delvis redan igångsatta reform en noggrannare analys. Principen för förnyelsen blir därmed en av de viktigaste frågorna. Vilken var måttstocken, vilket var rättesnöret för de eftersträlvade förändringarna i kyrkan, vilken riktpunkt följde man? Studerar man reformerna noga, måste man konstatera, att principen för förnyelsen är av dialektisk art. Ständigt bemödar man sig att gå tillbaka till källorna, dvs. Bibeln; men därvid försöker man alltid att också ta den förändrade världssituationen med i bilden. Följaktligen har två komponenter varit bestämmande för reformen:

¹¹ »Ja, Konciliet strävar efter förnyelse. Må vi ge akt på följande: det är inte så, att Vi med ett sådant påstående och med en dylik önskan skulle tillstå, att den katolska kyrkan av idag kunde anklagas för att i en väsentlig fråga ha brutit mot sin gudomliga Grundläggares vilja. Det är tvärtom så, att upptäckten av den fördjupade troheten mot Kristus uppfyller henne med ödmjuk tacksamhet, och inger henne mod, att övervinna den mänskliga svaghetsens ofullkomligheter. Den reform, som Konciliet åsyftar, är alltså ej ett omstörtande av Kyrkans nuvarande liv eller en brytning med traditionen i det som denna har av levande och bestående värde, utan fastmer innebär själva det handlande, som vill befria den från alla föråldrade och felaktiga yttringar, göra den äkta och fruktbarande, en hyllningsgård till denna tradition.»

(Paulus VI, Allocutio secunda SS. Concilii periodo ineunte, sessio II: d. 29 sept. 1963, i: Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones — Decreta — Declarationes, Rom 1966, sid. 912 f.)

Evangeliet och det detta underordnade perspektivet av världen av idag, den värld i vilken detta Evangelium skall levas. Den mest grundläggande av dessa båda faktorer är inriktningen på Bibeln, som utövar en kritisk funktion visavi kyrkan. Jag skall nu något gå in på denna dubbla förnyelseprincip.

1. Bibeln som princip för förnyelsen

Studerar man de olika konciliexterna, kan man inte undgå att konstatera, att de starkaste impulserna utgått från Bibeln, och att detta koncilium hade varit helt otänkbart utan den föregående bibelrörelsen. Konstitutionen om kyrkan kompletterar bilden av kyrkan som corpus Christi mysticum med bilden av kyrkan som det vandrande gudsfolket, det allmänna prästadömet får en ny betoning och det kyrkliga ämbetets tjänarfunktion framhävs. Liturgikonstitutionen lägger största vikt vid de troendes aktiva deltagande i gudstjänsten; Guds ord blir ställt i centrum, vilket uppväger en alltför ensidig sakramentalism. Utan en återgång till det äktbibliska temat om de kristnas enhet, vore dekretet om ekumeniken obegripeligt. I dekretet om missionen, »Ad Gentes», har kyrkan återfått sin ursprungliga missionskaraktär.

Detta är bara några exempel. Alla dessa reformer blev möjliga genom ett helt nytt lyssnande till Skriften. Men hand i hand med denna ändring i själva synsättet tog ett nytt teologiskt språk och tänkande gestalt, i större utsträckning än tidigare orienterat mot Bibeln. Just utifrån Bibelns frälsningshistoriska perspektiv har man fått en ny blick för det historiskt betingade i alla kyrkliga livsytringar. Därmed har i mångt och mycket ett statiskt begreppstänkande ersatts av ett dynamiska bibliskt — historiskt synsätt. Utan denna omsvängning hade t.ex. ett erkännande av Guds frälsningshandlande i och genom de icke-katolska kyrkorna och samfunden inte varit möjligt i den utsträckning som blev fallet.

Konciliets syn på förnyelsen som härrörande från Bibeln kommer även till uttryck i konstitutionen om uppenbarelsen, »Dei Verbum», där det heter: »Läroämbetet står dock icke över Guds ord, utan tjänar det, i det att det lär endast det som har blivit överlämnat, emedan det genom gudomligt uppdrag och med den Helige Andes bistånd med kärlek lyssnar till detta ord, heligt bevarar det och i trohet utlägger det, och eftersom det ur denna enda trons skatt (depositum fidei) hämtar allt det som det framlägger som uppenbarat av Gud och som föremål för tron.»¹²

¹² »Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit.»

(Constitutio dogmatica de divina revelatione, »Dei Verbum», art. 10.)

Men många av Er torde redan ha gjort följande invändning: Vi kan inte konstatera, att Skriften verkligen på alla områden får utöva sin kritiska funktion gentemot kyrkan. Är inte — vid sidan av Bibeln — dogmerna och kyrkans levande tradition normerande för reformarbetet? Kvarstår inte — jämte en obestridd biblisk förnyelse — just alla de element, för vars skull vi inte kan godta den katolska kyrkan, och som vi avvisar såsom obibliska, framför allt vissa dogmer och den hierarkiska strukturen?

Härmed har vi kommit fram till den än idag avgörande skiljelinjen. Av utrymmesskäl är det omöjligt att behandla hela det problemkomplex som Skrift — Tradition — Läroämbete utgör. Jag skulle bara vilja säga följande till eftertanke: Skriften och kyrkan får inte skiljas från varandra, inte heller får de rätt och slätt sättas i motsatsställning till varandra, eftersom enligt vår katolska uppfattning såväl Skriften som kyrkan är ett verk av den Helige Ande. Skriften föregick den kyrkliga förkunnelsen, Skriften uppstod själv inom den kyrkliga gemenskapen. »Ett växande antal exegeter är därför av den meningen, att frågan om de gudomliga institutionerna är grundläggande för förståelsen av Bibeln. Guds ord är inte bara ett vittnesbörd som skall leda den enskilde troende till reflexion över sig själv, utan det är även en Guds gåva, vilken möjliggör för hans folk att här på jorden upptäcka lagarna för sin existens.»¹³

Skriften kan inte förstås utan samband med den kyrka, åt vilken Kristus — för att hon inte restlöst skall avfalla från honom — har utlovat sin Andes bistånd för alla tider. Just på grundval av Skriftens ord tror vi katoliker, att kyrkan genom alla tider kommer att hålla fast vid väsens kärnan i det kristna budskapet.

Men har man därmed inte dragit undan varje möjlighet till kritik gentemot kyrkan? Blir inte på detta sätt varje tradition helt enkelt genom sin blotta förekomst sanktionerad i kyrkan, eftersom ju den Helige Ande verkar i henne och man därför inte kan åberopa någon instans utanför kyrkan, hennes läroämbete, hennes tradition? Det fel som många av den katolska kyrkans kritiker gör sig skyldiga till — när de hävdar, att denna utan vidare kan vidga ramen för sin *complexio oppositorum*, foga nya beståndsdelar till det redan förefintliga, men att hon sedan aldrig någonsin kan tänkas ge upp det som hon en gång har accepterat och därför inte kan vara mäktig att rena och koncentrera sin trosuppfattning — har måhända sin grund i det förhållandet, att man inte riktigt gjort klart för sig hur långt enligt katolsk troslära den Helige Andes bistånd sträcker sig och vilka gränser som är satta för denna gudomliga assistans. I allmänhet tror man, att katolikerna räknar med ett mycket mera vittgående Andens beskydd, än vad dessa själva gör. Enligt katolsk åskådning svarar den Helige Ande för att kyrkan

¹³ H. Cazelles, *The People of God, Encounter today II*, 1967, sid. 7.

inte avfaller från Evangeliets innersta kärna, det centrala i den kristna tron, och kyrkan kan bara göra anspråk på ofelbarhet i de fall där hennes läroämbete med hela sin auktoritet ger sin bekräftelse åt det. Men därmed är inte heller ett senare djupare inträngande i förståelsen av denna så förkunnade sanning uteslutet. Det är lättare att beskriva dogmernas faktiska ofelbarhet med hjälp av en negation: substansen, det egentligen menade och avsedda i dessa dogmatiska definitioner, kan inte vara felaktig. Naturligtvis finns det inom katolsk teologi tendenser att vidga den Helige Andes bistånd till allt större områden, för att på detta sätt ge den högsta auktoritetens stöd även åt rent tillfälliga och mänskliga åskådningar; sådana tendenser kan emellertid inte åberopa sig på en genuint katolsk ståndpunkt. Gränsöverskridningar har förekommit och kommer alltid att ske, men de är inte av någon längre varaktighet. Under kyrkans långa historia har blicken skärpts inför det faktum, att den Helige Ande visserligen ger kyrkan sitt bistånd till att bevara det oförytterliga i den kristna tron, men att på alla andra områden — den av Gud skänkta nådens sfär undantagen — är också mänsklig skuld, ja, avfall från Kristus möjlig. På de plan där man inte utan vidare kan åberopa den Helige Andes bistånd, utövar Bibeln i högsta grad sin kritiska funktion, och dessa områden är, som sagt, mer vidsträckta än vad man i allmänhet anser.

Vi tror därför, att den Helige Andes nåd alltid är med Kristi kyrka: »Han skall leda er till hela sanningen, ty han skall icke tala av sig själv, utan vad han har hört, det skall han tala» (Joh. 16: 13).

Utifrån denna principiella syn kan man dra en annan viktig slutsats. På de punkter där Evangeliet ingenting har föreskrivit, och där den kyrkliga ordningen inte kräver ett enhetligt handlande, där får och måste frihet råda. Först då kan nämligen kyrkans katolicitet i full utsträckning förverkligas.

När det kyrkliga läroämbetets tjänaruppgift blir riktigt uppfattad, då har man också blick för denna auktoritets gränser, och därmed växer även utrymmet för friheten i kyrkan. Inom den kyrkliga gemenskapen skall auktoriteten i sista hand tjäna Guds barns frihet (jfr Rom. 8: 21). Detta är av största vikt för enhetsverket, ty endast så kan de skilda nya och gamla formerna av det kristna livet bevara sin hemortsrätt i kyrkan. I sin första encyklika, »*Ecclesiam Suam*», säger påve Paulus: »Vi är beredda att ta upp till behandling de frågor rörande traditionen, fromhetslivet, kyrkorätten, gudstjänsten, där meningsskiljaktigheter råder mellan oss och våra kristna bröder, som alltjämt är skilda från oss, och vi vill underkasta dessa tvistepunkter ett ingående studium för att pröva, hur man skall tillmötesgå dessa bröders berättigade önskemål.»¹⁴

¹⁴ Paulus VI, Litt. encycl. »*Ecclesiam Suam*», 6. Aug. 1964, nr. 113.

2. Aggiornamento

Har vi hittills tagit de källor i betraktande, till vilka kyrkan ständigt måste återvända, är därmed dock inte hela reformuppgiften redovisad. Reformation innebär inte bara den negativa funktionen av att utesluta felaktiga utvecklingsvägar och avlägsna missbruk, utan också en positiv, konstruktiv uppbyggnad. Eftersom kyrkan är ställd in i tiden, måste hon ständigt i sig uppta nya former, nya gestaltningar. I en viss mening är hon aldrig färdig, aldrig fullkomlig, utan under historiens gång måste hon ständigt på nytt utforma sig, utgestalta sig själv. I detta sammanhang spelar kyrkans missionsuppdrag en mycket viktig och avgörande roll. Kyrkan har fått sig uppgiften anförtrodd, att för alla folk förkunna Evangeliet »alla dagar intill världens slut» (Matt. 28 : 20). Därför måste kyrkan följa mänskligheten i dess utveckling, på dess vandring genom tiden. Men detta förutsätter, att kyrkan själv sätter sig i rörelse. I dekretet om missionen har det Andra Vatikankonciliet mycket starkt betonat nödvändigheten av förnyelse: »Eftersom hela Kyrkan är missionerande och evangelisationsverket är Gudsfolkets grundläggande uppdrag, inbjuder detta heliga Kyrkomöte alla till en djupgående inre förnyelse.»¹⁵

Kyrkan måste låta sig berikas av det som är äkta och värdefullt i mänsklighetens utveckling, hon bör i sig ta upp samtidens autentiska frågeställningar och bära fram allt detta inför Gud. Denna andra princip för kyrkans förnyelse, som är den förra underordnad, hänger samman med hennes varande i världen och för världen, med hennes fortlevande genom tiderna och hennes utbredande bland alla folk. Denna princip sammanfattade påven Johannes XXIII i uttrycket »aggiornamento»; därmed avsåg han ett tvåfaldigt uppdrag:

- 1) Formen för förkunnelsen av det i sin väsens kärna oföränderliga Evangeliet måste anpassas efter varje tids behov.
- 2) Evangeliet måste konfronteras med världen, och det som i denna kan vara förenligt med Evangeliet måste assimileras av kyrkan.

Som evangeliska kristna har Ni säkert inte haft några svårigheter att acceptera den första principen för kyrkans förnyelse: tillbaka till Bibeln. Men innebär inte denna andra princip om anpassning till världen en fara för förvärldsligande och synkretism? Dessa svårigheter reduceras, om man behåller den överordnade principen i sikte och betänker, att Evangeliet vid alla dessa bemödanden måste bevaras rent och oförfalskat. Det är alltså inte rätt och slätt fråga om en anpass-

¹⁵ »Cum tota Ecclesia missionaria sit et opus evangelisationis officium Populi Dei fundamentale Sacra Synodus omnes ad profundam renovationem interiorem invitat.»

(Decretum de activitate missionali Ecclesiae, »Ad Gentes», art. 35; jfr art. 37.)

ning till världen; vi skall inte bli konforma med världen, utan vi måste bli Kristus lika. Aposteln Paulus manar oss: »Anpassa er icke efter denna världens mönster, utan förvandla er genom ert sinnes förnyelse» (Rom. 12: 2). I samme apostels anda varnar också påve Paulus för en falsk anpassning till världen, för uppfattningen att »Kyrkans förnyelse främst borde bestå i anpassning av åsikter och livsföring i enlighet med världens livsmönster och böjelser.»¹⁶

Termen »aggiornamento» betyder riktigt förstådd uppgiften att genomtränga världen med Evangelium, inte att utifrån världen förändra Evangeliet. Därför får Evangeliets dårskap och skandalon på intet sätt uppges, även när världen alltid kommer att ta anstöt.

Men i många fall finns det i kyrkan förargelse av sådan art, att den inte har något att skaffa med den anstöt som med nödvändighet följer av Kristi Evangelium, utan har sin orsak i de kristnas eftersläpning och inskränkthet. Om den kristna trons verkliga skandalon klart och tydligt skall kunna framträda, måste denna tro uttryckas i former, som är begripliga för människan av idag. Eftersom alla mänskliga utsagor är historien underkastade och betingade av den, måste formerna för förkunnelsen ändras, så att dessas innehåll skall bli oförändrat tiderna igenom.

Aldrig någonsin har kristendomen som helhet betraktad blivit så radikalt kritiserad, aldrig tidigare har tron varit så hotad som nu. I detta hänseende torde problemen i de olika kyrkorna vara tämligen likartade. Är det inte ett tidens tecken, att världen idag ställer alla kristna inför svårigheter, som är större än de mellankyrkliga meningsskiljaktigheterna? Alla måste vi komma ifrån en viss ecklesiologisk självbespeglning, och vi måste hjälpa varandra att finna former för kristendomen, vilka bättre svarar mot dagens tekniska och sekulariserade värld, för att på ett verksammare sätt kunna vittna om vår tro. Först mot bakgrund av denna stora uppgift och inför en värld, där människorna i allt större utsträckning förlorar tron, kan skillnaderna mellan de olika konfessionerna återfå sina rätta proportioner. Om alla kyrkor med allvar går in i denna dialog med världen, blir detta samtal en etapp av avgörande betydelse på vägen till kristen enhet. Eftersom kyrkorna inte är till för sig själva utan kallade till allas tjänst, så är inte heller den kristna enheten ett självändamål. Jesus har bett, att alla må vara ett, för att världen skall tro (jfr Joh. 17: 21). I denna mänsklighetens tjänst och i det heliga bemödandet att förkunna det kristna budskapet för alla folk kommer även de kristna att återfinna varandra i den ende Herren (jfr 1 Kor. 1: 10 ff.).

¹⁶ »[...] perperam arbitrantur, Ecclesiae renovationem in eo praesertim sitam esse, ut sua sensa et mores profanis huius mundi saeculi moribus et inclinationi ipsa accomodet.»

(Paulus VI, Litt. encycl. »Ecclesiam Suam», 6. Aug. 1964, nr. 50.)

Bröder och systrar i Herren Jesus Kristus! — I brevet till församlingen i Efesus börjar aposteln den förmanande delen med en grundläggande uppfordran till enhet och endräkt: » Så förmanar jag nu eder, jag som är en fånge i Herren, att vandra värdigt den kallelse, varmed ni har blivit kallade» (Ef. 4: 1). Det sammanhållande bandet mellan förnyelse och reform å ena sidan och enheten å den andra ligger enligt det Andra Vatikankonciliet's texter i det faktum, att »[...] all förnyelse i Kyrkan väsentligen består i en större trohet mot hennes egen kallelse.»¹⁷ I denna kallelse är enheten på ett avgörande sätt innesluten.

Endast genom en förnyelse och reform av kyrkan och det kristna livet, vilken innebär en fördjupad trohet mot vår kallelse, kan de olika konfessionerna återfinna varandra. Skall inte vår tids reformation också präglas av Jesu Kristi i djupaste mening ekumeniska uppdrag att bevara kyrkans enhet? En hel del har redan blivit gjort. Men vi får inte slå oss till ro vid status quo, vid det som hittills blivit uppnått. En kristen koinonia är inte förverkligad bara genom samarbete.

Här ville jag gärna citera några ord som påven Paulus VI yttrade i det årligen återkommande högtidstalet till sitt Sekretariat för de kristnas enhet, och som i hela dess vidd belyser problematiken i den uppgift vi har oss förelagd: »Redan blotta tanken på ett uppgivande av gamla positioner, hårdnade efter bittra erfarenheter, genomträngda av prestigefrågor och subtil polemik, väcker känslor till liv, som tenderar att uppfattas som principiella ställningstaganden, vilka man omöjligt tycks kunna ge avkall på. Den resignerade anblicken av den i sig söndrade kristenheten leder till, att man grips av fruktan inför utsikten om en möjlig försoning, som skulle återge den dess ursprungliga gestalt av en hierarkiskt uppbyggd gemenskap, och som skulle låta den framträda inför världen, befriad från de numera invanda och övertagna formerna av obegripliga, söndrade, varandra uteslutande exklusiviteter och en icke acceptabel pluralism i väsentliga frågor. Var och en tar sin egen ställning i betraktande och reser sig till motvärn: detta betyder stillastående i det ekumeniska arbetet.»¹⁸

Stillastående och rörelse utesluter varandra. Reform betyder rörelse. Idag firar Ni 450-årsminnet av Reformationen. Ni kallar Er Reformationens kyrkor; därmed har Ni gjort ordet »reform» till den centrala beståndsdel av Ert namn. I en av det senaste konciliet's texter säger den romersk-katolska kyrkan: »På sin pilgrimsväg kallas Kyrkan av Kristus till denna ständiga reformation (ad hanc perennem reformationem), som hon alltid är i behov av, så till vida som hon är

¹⁷ »[...] omnis renovatio Ecclesiae essentialiter in aucta fidelitate erga vocationem eius consistat» (» *Unitatis Redintegratio*», art. 6.)

¹⁸ *Paul VI*, Allocution à la réception du Secrétariat pour l'Union des Chrétiens, le 28 avril 1967. (Talets franska originaltext-i: *L'Observatore Romano* av den 30 april 1967; *La Docum. Cath.*, LXIV (21-5-1967), kol. 869.)

en mänsklig och jordisk institution» («Unitatis Redintegratio», art. 6; se not 1). Båda kyrkorna har tagit upp Reformationen på sitt program. Må Gud hjälpa oss att också genomföra den! Ty redan den reform som en omvändelse till Nya Testamentets oavkortade budskap innebär, och som söker avpassa Evangeliets förkunnelse till världens och människornas nuvarande situation, kan bringa de olika kyrkorna och samfunden väsentligt närmare varandra.

Ändå förmår ingen av oss att se, hur de lutherska kyrkorna och den romersk-katolska kyrkan skulle kunna överskrida sina gränser och nå fram till full enhet. Ett övervinnande av dessa gränser är inte en enskild människas verk, inte heller kan det åstadkommas av ett reformkoncilium, om detta än skulle omfatta hela kristenheten. Dock har var och en och varje sammanslutning av kristna människor här en uppgift att fylla. Gud ensam kan övervinna dessa gränser, i det att han så uppenbarar sitt ord för sitt folk här på jorden, att dessa gränsdragningar blir överflödiga genom kraften som utgår från detta ord, genom samstämmigheten i insikten i och endräkten i tolkningen av Kristi Evangelium.

Under tiden skall vi gemensamt bedja och verka, så att Guds ord allt klarare uppenbaras för oss, att det på alla områden får bära frukt och blir efterlevt med ännu större iver.

VILMOS VAJTA

Reformationen — idag*

Reformationsjubiléet 1967 inträffar vid en tidpunkt, då problemet av reformationens betydelse på nytt vunnit intresse i hela kristenheten. Katolska teologer har återigen ställt frågan om reformationens mening i kyrkans historia. Den ledande koncilsteologen, dominikanerpatern Congar berättar i en av sina böcker, att han vid ett tillfälle i en öppen debatt av en katolik tillfrågades beträffande den frälsningshistoriska roll, som reformationen kunde spela. Congar erkänner, att han icke kan svara på frågan, men att den ständigt ställes av honom som en giltig fråga. Också inom den evangeliska kristenheten har frågan aktualiserats, i vad mån den splittring, som sedan reformationstiden präglat den västerländska kristenheten, fortfarande är berättigad. I en djuplodande uppsats har en ledande luthersk teolog (P. Brunner) talat om »splittringens mysterium». I 450 år har varken reformationen eller påvedömet försvunnit från kyrkohistorien. Vad säger oss katolska och evangeliska kristna detta enkla konstaterande, ifall vi vill leva av tron på Gud som historiens (även kyrkohistoriens!) Herre? Många heresier vann terräng i kyrkan och levde sedan kvar en tid i skismatiska »kyrkor». Dock försvann de snabbt från kyrkohistorien. Reformationen blev inte en sådan heresi, som Rom på sin tid trodde den skulle bli. Inte heller störtade »påvedömet» samman. Katolicismen genomgick väsentliga reformer vid konciliet i Trient. Kraftiga förnyelser, som präglat det andra Vatikankonciliet har även försökt anpassa den i nutiden. Denna situation är inte likgiltig för oss, när vi idag firar reformationsjubileum. Lika litet kan de evangeliska kyrkornas existens bli förbigången av den katolska kyrkan. Reformationen idag är en fråga till båda parter. Detta får sitt mest talande uttryck däri, att en romersk-katolsk biskop är ibland oss här förmodligen som ett tecken på, att han inte bara som en enskild individ men som talesman för sin kyrka är berörd av frågan om reformationens betydelse idag.

Min uppgift blir nu att från evangelisk synpunkt söka belysa reformationens betydelse för hela kristenheten av idag.

Frågan kan fortfarande endast besvaras med en hänvisning till evangeliet. Mänsklighetens frälsning genom Jesus Kristus allena (solus Christus) kan endast

* Föredrag vid reformationsjubiléet i Lund den 31 okt. 1967.

mottagas i tron på honom (*sola fide*), tron som väckes av den helige Ande genom nådens medel (*sola gratia*) utan våra egna gärningar eller förtjänster (*sine operibus, sine meritis*). Reformationen kunde inte tänka sig att vika ifrån denna sanning. Historiskt sett var härmed bekännelsen till läran om rättfärdiggörelsen given. »Från denna artikel kan man icke vika eller beträffande densamma kan man icke göra några eftergifter, om än himmel och jord och vad som icke äger bestånd störtade samman. Ty 'det finns intet annat namn åt människorna givet, genom vilket vi kunna bliva saliga', säger den helige Petrus Apg. 4. 'Och genom hans sår äro vi helade', Jes. 53.» (Sm.Art.) Genom denna grundartikel av den kristna tron blev i reformationens lära allt belyst och genomsytrat. Den är primärt kristologiskt bestämd och har sin ovillkorliga giltighet i salighetsfrågan. Reformationen menade, att med denna artikel blev den i sann mening »katolska» läran bekänd såsom den tolkats i den kristna kyrkan genom tiderna. I den Augsburgska bekännelsen säges efter de 21 artiklarna, om vilka enighet bör råda, följande: »Detta är i huvudsak sammanfattningen av vår lära, varav framgår, att den icke innehåller något, som står i strid med den heliga Skrift eller den allmänliga (på latin: katolska) eller den romerska kyrkan, så långt denna är känd genom de gamla författarna.» I rättfärdiggörelseläran formulerades uppenbarelsens hela sanning, den fullhet, som skulle genomtränga alla enskilda trosartiklar och finna uttryck i de kristnas leverne. Rättfärdiggörelsen genom tron allena är evangeliet. Kyrkan står eller faller genom denna tro (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Med vikt bör därför noteras, att rättfärdiggörelseläran i Luthers teologi hade en avgörande konsekvens för kyrkogreppet. Den individualisering, som ofta förebrås reformationen, ligger inte i rättfärdiggörelseläran utan i en senare individualistisk syn, vars förödande verkningar för reformationens budskap ingen kan förneka. Men i sitt ursprung är evangeliet om rättfärdiggörelsen helt och hållet förknippat med kyrkan.

Vi står härmed inför det teologihistoriska intresset för vårt ämne. Sedan några årtionden sker en total omvärdering inom katolsk teologi vad beträffar Luthers person, hans budskap till den samtida kyrkan och därmed också en omvärdering av hela den reformatoriska rörelsen på 1500-talet. Den bild, som under flera århundraden har tecknats av Luther och reformationen och som genom Grisar och Denifle förmedlats även i vårt århundrade, har av en objektiv katolsk historieforskning helt förkastats. Luther är inte längre en moraliskt lågt stående person, som på grund av brister i sin egen karaktär störtat kyrkan i en tragedi. I stället är han idag (särskilt i den s.k. Lortz-skolan) en munk med äkta religiösa iver, som med rätta kämpat mot den utgående medeltidens många kyrkliga missbruk. Reformationen framträder i denna forskning som ett religiöst företag («religiöses Anliegen»), vars eventuella feltolkningar av den kristna tron måste

skrivas på den senmedeltida nominalismens konto. Luther betraktas då närmast själv som en utlöpare av denna riktning, men han bedömes dock mildare än sina motståndare, vilkas brist på äkta katolsk substans erkännes utan omsvep. Denna nya interpretation i katolsk teologi av reformationens betydelse har sina konsekvenser för bedömningen av rättfärdiggörelseläran därstädes.

Alltför ofta betraktas rättfärdiggörelsen som en specifikt luthersk lära. Visserligen erkännes det, att Luther med rätta åberopar sig på Paulus och fått sin tolkning av evangeliet i dess paulinska utgestaltning. Dock ifrågasättes, att denna rättfärdiggörelselära skulle vara istånd att träffa helheten i det bibliska budskapet. I NT vill man gärna finna även andra tankegångar, som liksom skulle komplettera den paulinska rättfärdiggörelseläran. Även om vi här inte kan ingå i en närmare diskussion av ett sådant påstående, måste vi dock hänvisa till nutida exegetisk forskning, som visserligen medger en skillnad mellan de olika bibliska författarna men samtidigt också hänvisar till enheten mellan Paulus' och Jesu budskap, sådant detta förmedlats i evangelierna. Rättfärdiggörelsen spelar en avgörande roll i de synoptiska evangelierna och är sakligt förhanden — dock i en annan terminologi — hos Johannes. När det gäller frälsningens evangelium, så finner man inom NT en enhetlig förkunnelse. Följaktligen kan rättfärdiggörelseläran icke klassificeras som ett lutherskt specifikum.

Många framstående katolska forskare erkänner därför rättfärdiggörelselärens betydelse och menar, att den kan få en god mening inom den katolska lärans ram. Även i dess lutherska formulering skulle den kunna innehålla väsentliga sanningar, som har sin legitimitet för den katolska kyrkan. Man måste dock sätta denna lutherska rättfärdiggörelselära inom ramen av den katolska fullheten (*plenitudo catholica*). Jämsides med rättfärdiggörelsen bör man också erkänna giltigheten av andra sanningar, som under tidens lopp definierats av kyrkans läroämbete. Enligt denna tankegång bestod den reformatoriska lärans tragedi närmast däri, att man lösgjort den ur den katolska kyrkans sammanhang. Den blev således isolerad och med nödvändighet också heretisk.

Tyvärre missuppfattar denna i och för sig välvilliga interpretation det väsentliga i den reformatoriska tolkningen av evangeliet. Rättfärdiggörelseläran ville icke vara *en* lära *brevid* andra, dvs. den var inte en trosartikel inom ramen för ett system med mångfaldiga kyrkliga dogmer. Man kan väl förstå, att den skulle kunna få en fördold plats inom ett pluralistiskt tänkt dogmatiskt lärosystem. Vi har denna erfarenhet också från den lutherska ortodoxin, där rättfärdiggörelseläran upphört att vara systembildande hermeneutisk princip. Dock måste vi göra klart för oss, att rättfärdiggörelseläran vill vara tolkningen av det enda, kyrkogrundande evangeliet, som har sin fullhet (*pleroma*) i Jesus Kristus, hans död och uppståndelse. I detta koncentrerade kerygma är allt utsagt om frälsningen.

Därför är också allt beroende på, om detta enda nödvändiga erkännes. Evangeliet i denna sin utsaga tål inte några kompletteringar, några tillskott, som skulle kunna bestå vid sidan av det. Detta evangelium är allmängiltigt, det vill säga »katolskt» i ordets ursprungliga mening. Reformationen förlägger kyrkans katolicitetsanspråk i evangeliet. Påvedömet's katolicitetsanspråk är därmed ifrågasatt. Varken som universellt kyrkoregemente eller som ofelbart läroämbete är dess anspråk berättigade.

Begreppet »katolskt» får i reformationen en kvalitativ betydelse. Denna betydelse skiljer sig radikalt från det kvantitativa betraktelsesätt, som adderar olika sanningar till varandra. Evangeliet är inte »många och mycket» utan »ett, unikt, allenarådande och exklusivt» i samma mening som Jesu Kristi historiska person. Han garanterar enheten och fullheten. Ordet »katolsk» bör hänvisa till denna helhet av evangeliet. Kyrkans hela budskap är här sammanfattat liksom lagen är sammanfattad i kärleksbudet. Ordet »katolsk» härledes av den grekiska prepositionen »kata» = »enligt, enligt måttet av . . .» och ordet »holos» = »det hela, helheten». »*Kat' holon*» utsäger, att allt i kyrkan skall bedömas »enligt» eller »enligt måttet av» helheten. I sann mening katolsk lära kan och får inte innebära ett upprådande av det mångfaldiga utan bör uppvisa denna antydda relation till helheten och fullheten i frälsningsbudskapets Kristus. »Katolsk» lära får sitt liv från denna fullhet, som i evangeliets kerymatiska formulering också fått ett pregnant och laddat uttryck. Reformationen har framställt detta evangelium, som »enligt skrifterna» (dvs. i sammanhang med Guds gärningar i hela frälsningshistorien) har en exklusiv soteriologisk mening. Upptäcker man inte denna avsikt och detta anspråk i rättfärdiggörelseläran, så har man avskärmat sig mot dess verklighet, även om man är villig att inregistrera den inom en plenitudo catholica. Denna är dock en annorlunda uppfattad helhet. Fenomenet är — som sagt — inte begränsat till nutida katolska teologers sätt att se på rättfärdiggörelseläran utan förekommer i vid utsträckning även inom den s.k. lutherska traditionen, där denna kritiska spets av Luthers budskap icke längre uppfattas.

Vi kan sammanfatta det hittills sagda i det följande: den lutherska reformationens anspråk på katolicitet kommer till uttryck i den rättfärdiggörelselära, som behärskar helheten av Jesu Kristi evangelium. Rättfärdiggörelseläran är reformationens hermeneutiska princip, varmed evangeliets helhet i Jesus Kristus får stråla fram som frälsningens budskap i alla enskilda detaljer av den kristna läran.

Denna »katolska avsikt» i reformationen måste först uppfattas, innan man kan ställa den kritiska frågan, om denna katolicitet skulle kunna finna andra terminologiska uttryck än den traditionella rättfärdiggörelseläran. Även frågan, om reformationen historiskt sett lyckades i sitt företag att göra denna katolicitet gäl-

lande i sin förkunnelse, måste skiljas från dess intention. Ett sådant förfarande är nödvändigt för att kunna bereda möjlighet till en ekumenisk konfrontation. Reformationens helhetstolkning av evangeliet bestämdes utifrån rättfärdiggörelseläran. Denna blev konkretiseringen av dess katolicitetsanspråk. Den plats inom kyrkans undervisning, där reformationen sätter rättfärdiggörelsen genom tron allena, är en given *kategorisk* nödvändighet inom alla kyrkors lärofunktion. Således måste reformationens äkta katolska fråga till alla kyrkor, även till den romersk-katolska, formuleras på följande sätt: hur besvarar Er kyrka katolicitetens helhetsanspråk? Svaret på denna fråga är i reformatorisk mening en utsaga om det enda, nödvändiga, evangeliska budskapet. Ty: där reformationens be-kännelse till evangeliets fullhet blir hörbar, där måste också de andra kyrkornas be-kännelse ge sig tillkänna. Kristusverklighetens tolkning är en uppgift för alla kyrkor i undervisning, predikan, gudstjänst osv. Där rättfärdiggörelseläran står i reformationens kyrka, där måste också alla andra kyrkor ge *sin* »katolska» tolkning av evangeliet tillkänna. Bekännelsen av Kristi frälsningsgärning kunde måhända visa en oväntad närhet i de olika kristna kyrkornas be-kännelse i dag. Den skulle i varje fall hjälpa till att koncentrera oss på det väsentliga och sätta igång ett samtal om »det enda nödvändiga», som skulle räcka till att skapa en ny enhet i en splittrad kristenhet. En sådan be-kännelse skulle idag knappast vara identisk med de existerande konfessionella gränserna. I stället vore den med all sannolikhet ett rop till bot, som också var det första ordet i Luthers 95 teser, med vilka han drogs in i den historia, vars arvtagare vi alla är.

Vår analys av reformationens historiska betydelse har fört oss fram till nödvändigheten till en konfrontation mellan de olika be-kännelserna om evangeliets frälsningsbudskap. Reformationen idag innebär, att reformationen för första gången under de fyra och ett halvt sekel, som gått sedan Luthers tid, befinner sig i en dialog med sin katolska partner. Det vore förmätet att nu börja anklaga varandra för att en polemisk attityd inte tidigare blivit utbytt mot dialogens metod. Vi konstaterar endast fakta, när vi idag med tillfredsställelse kan hälsa en dialog mellan splittade kyrkosamfund. En sådan dialog måste nämligen innebära, att vi har uppgett en förväntan, som räknat med den andras försvinnande som lösning på konflikten. Ända in i nutiden har romarkyrkans officiella organ sett lösningen i reformationskyrkornas återvändande till Rom. Tanken på en sådan reditus är med omsorg struken från det sista konciliets dokument och senare officiella ställningstaganden från Rom. Frågan är dock, om man inom reformationens kyrkor har företagit en liknande vidräkning med tanke på Roms uppgående i de reformatoriska kyrkorna. Alltför många har inte endast en gammal misstänksamhet mot Roms egentliga avsikter utan också ett krav på att Rom skall acceptera reformationens krav. Den dialogiska situationen idag kan inte

längre tåla sådana maktanspråk. Ty kravet är evangeliets krav på oss alla. Båda parter i dialogen är kallade till lydriad inför detta evangelium »utanför oss».

Man kanske menar, att dialogen mellan kyrkorna endast är ett tidsfenomen. Alla talar om dialog, ända till leda. Kan kyrkan verkligen acceptera dialogen, som om den skulle överensstämma med hennes eget väsen? Nyligen sade en känd filosofiprofessor, att den dialogiska situationen i världen idag endast är ett fenomen, som uppstår i en kultur, där anspråk står mot anspråk och den ena partnern inte längre har tillräckliga maktmedel för att eliminera den andres anspråk. »När man inte längre kan döda motståndaren, så får man acceptera dialogen med honom, den fridfulla koexistensen avlöser religionskrigens tid.» Även om vi kan se historiens Herre bakom sådana vanmaktssituationer, så måste vi dock även finna motiv för dialogen på ett djupare plan. Sådana motiv kan uppenbaras för oss genom den teologiska reflexionen över dialogen. Det överraskande för en sådan överläggning är, att många elementära övertygelser om kyrkans väsen kan förnyas under rubriken »dialog». Vi ledes fram till en förnyelse av tanken på kyrkan såsom gemenskap, där varje teologisk insikt är en kunskap genom den helige Andes delgivande av Guds hemligheter och där de troendes delaktighet är ett gemensamt band mellan lemmarna i Kristi kropp. Denna ecklesiologiska fördjupning av dialogens begrepp signalerar en nödvändig förändring i den teologiska diskussionen.

Anselm av Canterbury har i sin klassiska teologiska dialog (*Cur deus homo?*) motiverat sin metod på följande sätt: ». . . eftersom sådant, som undersökes genom frågor och svar blir klarare och följaktligen bättre behagar många men särskilt personer med långsammare intellekt (*multis et maxime tardioribus ingeniis*), så har jag accepterat en av dem . . . för att han skall diskutera med mig, således att Boso må fråga och Anselm svara.» Enligt den skolastiske kyrkofaderns omdöme har vi kanske alla blivit män med »långsammare intellekt». Vi är nämligen benägna att erkänna nödvändigheten av en dialog med de andra för den intellektuella klarhetens och även för den andliga gemenskapens skull. Vi har i dag fått något besvär med en metod, där den ene frågar och den andre (den teologiskt lärde) svarar. Vi betraktar varandra som människor utan färdiga svar och avvaktar svaret från dialogen själv. Teologiska lärare i dag är villiga att medge, att de frågande inte endast inspirerar deras eget tänkande utan själva bidrar till svaret. De tvingar kyrkans lärare att själva fråga och sedan vänta på svar från de andra, nämligen från sina partners i dialogen. Utbytet i dialogen måste nämligen bli ett utbyte mellan kristna, som medan de forskar och söker efter sanningen, sådan den blev uppenbarad i Jesus Kristus, själva står väntande på den helige Andes gåva. Dialogen blir således inte en intellektuell bragd utan livet i Andens gemenskap. Sanningen är inte människans egendom utan delaktig-

het i gemenskapen mellan bröder, som alla befinner sig på vägen till det eskatologiska målet. Vår kunskap är ett styckverk under vandringens villkor. Dialogen behöver således inte vara ett tecken på osäkerhet. I stället är den ett uttryck för att evangeliet inte är givet till isolerade individer utan är uppenbart i kyrkans gemenskap, så att dess sanning inte skall kunna brukas *mot* den andra utan endast finnas tillsammans *med* den andre. Dialogen innebär, att vi inte äger sanningen, men att vi tror på dess makt över oss. »Dialogen är den väg, på vilken olikheten i mänskliga uppfattningar sammanfattas i den enhet, som de alla strävar till och vandrar fram emot» (Congar). Förutsättningen för en sådan dialog mellan kyrkor, vars vägar har varit skilda sedan flera århundraden tillbaka, är en ny kärlek till varandra, som till bröder på väg mot samma mål. Denna gemenskap är dialogens livsvillkor. Den gudomliga uppenbarelsen är normen för vår vandring tillsammans. Den utgör det gemensamma, som är förutsättningen för dialogen. Den innehållsliga utvecklingen av det vi har gemensamt i tro, kunskap, kärlek och hopp hör till samtalet under den gemensamma vandringen.

Reformationen i dialog med den romersk-katolska kyrkan är dagens stora chans. Hela kristenheten står inför en skiljeväg. Den nya världen, i vilken vi lever, ställer samma problem och samma förväntningar till alla kyrkor. Frågan är nu om kyrkornas dialog kan föra fram till det levande budskapet, som kan ge världen liv. Dialogen är nämligen inget självändamål. Den gäller mänsklighetens existens eller sanningen om frälsningen för världen. Kyrkan måste på sin väg också kunna redovisa för sanningen sådan den uppebarats för henne. Ty hon äger inte denna utan får den med hjälp av det broderliga samtalet! Den levande Herren är närvarande mitt under dialogen. Den sanning han i dag vill säga församlingarna och hela världen, är dialogens egentliga syfte. Detta innebär med andra ord: dialogen syftar till det uppdrag, som kyrkan fått av sin Herre: förkunnelsen av hans saliggörande ord om de gärningar, med vilka han verkar för mänsklighetens frälsning. Att förmedla detta budskap till världen är kyrkans enda mission och hennes enda skyldighet. En dialog mellan kyrkorna måste därför i sakens egen natur sikta till detta gemensamma uppdrag. Kan vi gemensamt förkunna evangeliet för världen? Kan katoliker och protestanter förenas i detta uppdrag? Detta är kristenhetens existensfråga idag. Kanske är splittringen skulden till att evangeliets kraft inte kan komma till uttryck i kristenheten idag. Kanske ligger löftet för kristenhetens framtid i det gemensamt återfunna evangeliet. Många är de program och de metoder, med vilka man vill hjälpa kyrkan till nytt liv i den moderna världen. Man försöker tillämpa hennes budskap till den s.k. moderna människan, man moderniserar hennes arbetssätt, man försöker även gottgöra kyrkans begångna fel osv. Dock kan man fråga sig, om man inte tappar bort det väsentliga i allt detta: en reformation enligt evangeliet, som

ensamt gör levande. Dialogen mellan kyrkorna har till uppdrag idag att försöka lyssna till evangeliet, som om man hade lyssnat till det för första gången, som om världens evangelisation skulle börja först idag. Dialogen om evangeliet mellan splittrade kyrkor kan föra oss fram till Emmaus igen, orten dit bekymrade lärjungar en gång vandrade, övergivna och allena som om allt var förlorat med Herrens död. Men så stod Han plötsligt mitt ibland dem, den Levande, som de trodde vara död. Mötet med den Uppståndne blev för dem löftet om det nya livet. Detta kan också hända i dagens dialog om evangeliet.

Reformationen började inte med institutionella förändringar. Sådana blev endast följden av det väsentliga, av evangeliets förkunnelse. Den gången trodde båda parterna, att splittringen skett med nödvändighet för frälsningens skull. Idag sysslar vår dialog med denna fråga på nytt. Reformationens kyrkor kan idag inte längre ställa evangeliets kritiska fråga till Rom utan att samtidigt ställa den till sig själva, till sin historia och sin nutida existens blottad i evangeliets ljus. Reformationen kan endast bli en levande realitet ibland oss idag, om de reformatoriska kyrkorna själva är villiga att under bot och bättring höra det evangelium, som Luther en gång ville rikta till den samtida kyrkan. Den kyrka, som är i stånd att låta reformationens krav bli verklighet i sin egen existens, kommer kanske också att bli i stånd att förkunna evangeliet till världen.

Reformationen för 450 år sedan var ett rop inom kyrkan, nämligen den dåvarande kristenheten i sin helhet. Det dröjde inte länge, innan den blev en ropande röst från den ena delen av kristenheten till den andra, ibland även en skottväxling mellan välbevakade bastioner. Idag har reformationen sin nya chans i det att en splittrad kristenhet på nytt vill gemensamt lyssna till evangeliet. Dialogen är ett medel att öppna budskapets välsignelser till mänskligheten. Den katolska kyrkan har beslutat sig för en sådan dialog. Nu gäller frågan om de övriga kyrkorna är beredda att acceptera katolikerna som partner i den sedan länge pågående ekumeniska dialogen. Alla tecken tyder på, att vårt svar måste få en praktisk lösning, som primärt siktar till församlingarnas förnyelse och icke till stora världsmötens massdemonstrationer. Först måste evangeliet avlyssnas gemensamt mellan kristna från olika samfund i mindre grupper samlade kring Guds ord och i förväntan på den helige Andes gåva. Så kan sedan trons och kärlekens enhet bli verklighet. Av sådana lyssnande kristna kan evangeliets friska budskap på nytt bringas till världen i vittnesbörd om Honom, som allena skänker liv. Ekumeniska lyssnargrupper kringspidda i världen men samlade i enheten kring Herrens ord kan bringa en reformation till liv, som blir hela kristenhetens gemensamma förnyelse. Detta är ett program, som ingen ansvarig kristen kan avböja.

RAGNAR HOLTE

Kan moralen påverkas av fakta?*

När de båda amerikanska läkarna W. H. Masters och V. E. Johnson sommaren 1966 publicerade sin livligt uppmärksammade rapport »Human Sexual Response», intervjuades de påpassligt i svensk TV. En av de frågor, som intervjuaren ställde, var följande: »Hur många moraliska tabun har raserats genom era undersökningar?»

Möjligen tyckte läkarna att frågan var fel ställd, ty det svar som gavs var, om jag minns rätt, kringgående och intetsägande. Men själva frågan är intressant formulerad och tål att litet närmare skärskådas. Säkert gick den »hem» hos TV-publiken, och det tror jag beror på att den på ett pregnant sätt ger uttryck åt många människors förväntningar inför undersökningar av den här typen. Man förväntar, att ett *vetenskapligt uppdagande av fakta rörande mänskligt beteende skall få direkta konsekvenser för moralen*. Främst tänker man kanske på sådana *negativa* konsekvenser som intervjufrågan har i sikte, nämligen att en rad bud eller snarare förbud (»tabun») i det traditionella moralsystemet skulle sättas ur kraft — eller i varje fall sättas i fråga — genom forskningsresultaten. Men ofta förväntar man sig nog även bestämda *positiva* konsekvenser, nämligen att forskningen skall kunna uppvisa vissa beteendemönster som önskvärda och därmed i sin tur som i någon bemärkelse moraliskt normerande.

Men är nu intervjufrågan och den förväntan den ger uttryck åt rimliga? Kan fakta verkligen sätta gamla moralbud ur kraft och ersätta dem med nya? Vänder vi oss till modern analytisk moralfilosofi med denna fråga, så måste det åtminstone till en början förefalla, som om svaret måste bli ett kategoriskt *nej*. Det finns väl knappast någon sanning, som analytisk moralfilosofi alltifrån Hume med sådan ihärdighet har inskräpvt som den, att ett moralbud, ett *böra*, aldrig kan följa som direkt konsekvens ur enbart fakta-premissor, ur ett *vara*. För att anföra en i engelskspråkig litteratur mycket spridd slogan: »You can't get an *ought* from an *is*.»

* Föreläsning vid professorsinstallationen den 19 nov. 1966. Trots att en del av exemplen inte har samma aktualitet som vid föreläsningstillfället återges den här i oförändrat skick. Men i ett nyskrivet parti (»Efterskrift») vidareföres diskussionen på en del punkter.

Genom den anförda grundsatsen utestängs alltså möjligheten av en rent *logisk* härledning av moralen ur fakta. Men låt oss vidga problemställningen och helt enkelt fråga: *Kan moralen påverkas av fakta?* Som frågan nu är ställd, är den i princip möjlig att besvara jakande, även om det skulle visa sig nödvändigt att utesluta varje tanke på ett *logiskt* samband mellan moral och fakta. Det logiska problemet skall vi i fortsättningen inte helt släppa ur sikte, ty om det återstår en del att säga. Men vi skall inte begränsa oss till denna problemställning.

Några ytterligare preciseringar av frågans innebörd torde vara på sin plats. Med termen »moralen» avses i frågan människors moraliskt värderande attityd över huvud. Frågan gäller vilka *principiella* — logiska och faktiska — möjligheter som står öppna för denna attityd att låta sig vägledas av fakta. Det bör kanske redan här påpekas, att människors moraliska attityder i *praktiken* uppvisar ytterst varierande grader av känslighet gentemot fakta.

Vilka »fakta» är det då, som kan tänkas påverka moralen? Jag skall i det följande inskränka mig till att behandla tre kategorier av sådana fakta, och jag kommer att ta upp dem i denna ordning: 1) *Antropologiska* fakta, dvs. fakta rörande mänskliga behov, dispositioner och beteenden. 2) Fakta rörande handlingars *konsekvenser*. 3) Fakta rörande de yttre *situationer* som utlöser det moraliska handlandet.

1 *Antropologiska fakta*

Först alltså de *antropologiska* fakta. Ända från antiken har det varit vanligt att på olika sätt förankra moralen i konkreta behov, dispositioner och beteenden. I viss mening gör f.ö. all moral detta, som inte är renodlat auktoritär. Samtidigt måste sägas, att de logiska felslut, som den analytiska moralfilosofin fäst uppmärksamheten vid, främst brukar inträffa i samband med denna grupp av fakta. Jag skall ge exempel på några sådana typer av felslut.

a) Redan hos Epikuros förekommer ett resonemang, som med föga variation går igen hos den moderna nyttomoralens grundläggare John Stuart Mill. Epikuros anser det vara möjligt att empiriskt konstatera, att alla levande varelser *faktiskt* spontant strävar efter *lust* och undviker *smärta*. Härav sluter han, att lusten är det enda, som i sista hand är *vårt* att sträva efter och som vi alltså *bör* eftersträva. Bertrand Russell, själv nyttoetiker, har sagt om Mills version av denna tankegång, att den »är så oriktig, att det är svårt att förstå att han kan ha förfäktat den på allvar . . . Vi *kan* inte sluta oss till vad som är eftersträvansvärt av vad som *faktiskt* eftersträvas.» Vissa intentioner i resonemanget har Russell dock velat tillvarata, främst tanken att moralen måste anknytas till de grundläggande mänskliga *behoven* i deras egenskaper av drivkrafter för det mänskliga

handlandet, vidare benägenheten att uppfatta det etiskt goda i termer av behovstillfredsställelse. Här är inte platsen att utförligare diskutera Russells teori, men ett litet påpekande skall göras. Är det etiskt goda att förstå som behovstillfredsställelse, så förefaller det svårt att komma tillrätta med t.ex. grymma och sadistiska behov, vilkas tillfredsställelse knappast brukar uppfattas som något etiskt gott! Russell har själv medgivit denna svårighet; han har sagt, att när han bevitnar grymma handlingar, blir han känslomässigt upprörd över sin egen etiska teori, som inte tillåter honom att betrakta dessa handlingar som *i och för sig onda*. (Hans lösning är i stället, att de är onda i den mån de hindrar andra människors behovstillfredsställelse.)

b) Ett resonemang, som är besläktat med Epikuros' men samtidigt riktat mot honom, framlades av med honom samtida stoiska och peripatetiska filosofer och införlivades genom Augustinus med det kristna tänkandet; än i dag kan man träffa på det inom den katolska naturrätten. Också här utgår man från en empirisk betraktelse av människan men kommer till andra resultat: den levande varelsens primära impuls är enligt detta synsätt ej att uppsöka lusten utan att *bevara och befrämja sitt jag*: dels genom att häva bristsymptom som t.ex. hunger och törst, dels genom att utveckla de naturgivna anlagen, hos människan främst de intellektuella och sociala, till största möjliga fullkomning. En avgörande punkt i betraktelsen är, att man för varje behov och anlag frågar efter det *ändamål*, för vilket det är givet. Det logiska felslutet kommer in, när man uppfattar ändamålet som på en gång något faktiskt, givet för den empiriska betraktelsen, och som något etiskt, som *bör* utgöra handlandets riktpunkt. I själva verket torde i varje form av ändamålsbetraktelse ligga en värdering, och när man anger en bestämd handlingstyp som »ändamålet» med vissa anlag och impulser, har man redan gjort ett val mellan flera alternativa utvecklings- och handlingsmöjligheter och därmed träffat ett moraliskt avgörande.

Det mest kända exemplet från den katolska naturrätten på ett sådant här resonemang är väl det som ligger till grund för sexualetiken. Det säger kort och gott, att den sexuella driften är människan given för ett bestämt ändamål, nämligen släktets fortplantning. Allt bruk av driften, frikopplat från detta ändamål, blir då moraliskt förkastligt, inte bara för- och utomäktenskapliga förbindelser och homosexuell aktivitet utan även självutlösning, artificiell insemination och alla former av familjeplanering utom genom avhållsamhet och — rätt inkonsekvent! — genom iakttagande av de s.k. »säkra perioderna». I den mån detta framställs som slutsatser av en rent empirisk betraktelse av sexualiteten och dess funktion är det ett rätt märkligt påstående. (Evangelisk etik betonar som regel sexualitetens målinriktning mot det monogama äktenskapet, dock utan att ange fortplantningen som dess enda ändamål — familjeplanering blir därmed t.ex.

legitim — och utan att begå det anförda logiska felslutet. Motsättningen mot t.ex. nyttomoralen blir i alla fall markant på en rad punkter.)

c) Vad var det som gjorde, att *Kinsey-rapporterna* på sin tid satte i gång en sådan livlig moralisk debatt? Anledningen var väl närmast upptäckten av en flagrant öoverensstämmelse mellan den traditionella sexualmoralen och människors faktiska sexuella beteendemönster. Berättigar rapporterna till slutsatsen, att den traditionella sexualmoralen genom själva forskningsresultaten upphävs och att majoritetens faktiska beteenden uppvisats vara moraliskt riktiga? Nej, här är det återigen fråga om ett logiskt felslut. Låt oss som jämförelse ponera, att någon skulle komma på idén att sociologiskt kartlägga, hur många människor som någon gång gjort sig skyldiga till snatteri, falskdeklaration o.d.; ponera vidare att procentsiffran blir förvånansvärt hög! Skulle detta innebära, att de berörda handlingarna därmed legitimerats som moraliskt riktiga och att det traditionella förbudet mot stöld blivit upphävt? Uppenbarligen inte.

Men det finns andra sätt, på vilka fakta av Kinsey-rapportens typ kan påverka moralen. Om jag själv hyser åstundan att välja en handlingslinje, vilken förbjudes av ett moralbud, och jag finner att de flesta människor faktiskt handlar så, trots budet, då ger mig detta givetvis anledning att fråga, vilka *skäl* som egentligen finns för budet i fråga — är skälen verkligen hållbara? Och om det visar sig, att praktiskt taget ingen följer budet, kan man dessutom fråga sig: är det över huvud *möjligt* att följa det? Vare sig svaret på dessa frågor blir ja eller nej, är ju själva frågorna ytterst rimliga, ja nödvändiga att ställa. Och den senare frågan ger en mycket viktig aspekt, kanske den allra viktigaste, på de antropologiska faktas relation till moralen. Avsikten med att ge moraliska bud och anvisningar är ju att söka påverka människors handlande i viss riktning. Detta förutsätter, att de anvisade handlingslinjerna är sådana, som det ligger i människans förmåga att utföra. Ett *böra* förutsätter i denna mening alltid ett *kunna*. För att kunna ge adekvat moralisk vägledning fordras alltså ingående kunskap om människors faktiska handlingsmöjligheter. Just däri, att de ger oss sådan kunskap, ligger de antropologiska faktas största betydelse för moralen.

2 Fakta rörande handlingars konsekvenser

Jag övergår nu till att behandla den andra gruppen av fakta, den som rör handlingars *konsekvenser*.

Det är ytterst vanligt, att vi moraliskt anbefaller handlingar, därför att de leder till vissa av oss önskade konsekvenser. Men det kan också inträffa, att vi misstar oss och att de av oss anbefallda handlingarna ger helt andra konsekvenser än dem vi beräknade och önskade uppnå. I så fall ligger vårt misstag tydligtvis

inte på det *moraliska* utan på det *faktiska planet*. För att undvika nya misstag blir det då nödvändigt att skaffa sig säkrare kunskap om vad olika typer av handlingar ger upphov till för konsekvenser. Denna fakta-grupp får en fastare logisk relation till moralen än den vi nyss behandlat. Ja, vi kan t.o.m. i viss mening tala om *logiska konsekvenser* för moralen utifrån en fakta-premiss. Men det är då en viktig poäng, att det *jämte* fakta-premissen måste finnas ytterligare minst en premiss, som inte är en ren fakta-premiss utan som själv innehåller ett böra eller uttrycker en önskan.

Jag skall disponera framställningen med utgångspunkt i två konkreta exempel, först ett fall där ett moralbud erhåller sin motivering utifrån fakta, därefter ett fall där ett moralbud tvärtom sätts ur kraft genom fakta.

a) I vissa religiösa kretsar har det som bekant ansetts moraliskt förkastligt att *röka*. Det har närmast rört sig om ett rent auktoritärt bud utan någon speciell motivering utifrån fakta. Men nu skulle man kunna säga, att under de senaste åren i varje fall ett förbud mot cigarettrökning fått ett slags empirisk motivering. Forskningen har nämligen uppdagat vissa fakta rörande denna handling — alltså cigarettrökningens — konsekvenser, nämligen att den ofta leder till lungcancer. Dessa forskningsresultat kan nu inte *i och för sig* få ett förbud mot cigarettrökning till logisk konsekvens, men tar vi även med en önskepremiss, får vi en giltig slutledning, en vanlig typ av s.k. *praktisk syllogism*.

Premiss 1: Du vill bevara din hälsa.

Premiss 2: Om du röker cigaretter, kommer du med stor sannolikhet att skada din hälsa.

Slutsats: Du bör inte röka cigaretter.

Om en person, som aldrig accepterat något auktoritärt förbud mot rökning, likväl accepterar det nya förbudet mot cigarettrökning till följd av den gjorda slutledningen, så får man väl säga, att han låtit sin moral påverkas av fakta.

Men nu bör observeras, att det finns faktorer, som i väsentlig grad inskränker och motverkar faktas möjlighet att påverka moralen. Hur många vanerökare har egentligen upphört med cigarettrökningen, sedan riskerna för lungcancer uppdagades? Procenten är nog inte särskilt stor. Vad kan detta bero på? Den viktigaste motverkande faktorn är följande. En människa, som hyser en mycket stark åstundan att utföra en viss typ av handlingar, är föga benägen att lyssna till varningar för ev. skadliga verkningar av beteendet i fråga, de må vara aldrig så välgrundade i fakta. Hon föredrar helt enkelt de mera kortsiktiga målen framför de långsiktiga, om de senare måste vinnas på bekostnad av de förra. Den långsiktigt-rationellt kalkylerande livsstilen är inte i var mans smak — det är bara att konstatera faktum, man må göra det med beklagande eller ej.

Sådana här irrationella faktorer gör sig i hög grad gällande i det sociala och

politiska livet. För att ta ett aktuellt exempel: De flesta människor har obestridligen en stark önskan att tjäna bra med pengar, och att denna önskan utgör en stark drivkraft i de organiserade inkomstgruppernas lönerörelser, är väl ett triviskt påpekande. Med denna önskan tycks också följa en benägenhet att under avtalsrörelserna i viss mån blunda för uppenbara fakta och att vid val av förhandlingslinje ta otillräcklig hänsyn till i varje fall de mera långsiktiga konsekvenserna. Faktum är ju, att ju längre en inkomstgrupp under pågående lönerörelse lyckas skjuta fram sina positioner i jämförelse med andra grupper, desto snabbare kommer dessa att gå till aktion för att skjuta balansen något över till sin förmån igen. Parallellt med och såsom en följd av detta försiggår prisstegringar och penningvärdesförsämring och därmed i praktiken en kontinuerlig reallönesänkning, vilket allt i sin tur föder krav på nya löneökningar, och så vidare *in infinitum*. Hela denna kretsgång är ju synnerligen skadlig för samhälls-ekonomi, och dessa skadeverkningar drabbar givetvis i sista hand även de olika inkomstgrupperna. Trodde någon, att *organiserade akademiker* i sin lönepolitik skulle visa större långsiktig rationalitet och känslighet för fakta än andra grupper, så har en sådan tro grundligt vederlagts under den lärarkonflikt, som vi häromåret bevittnade.

b) Jag lovade, att jag skulle ge exempel också på moralbud som satts ur kraft genom fakta, och jag hämtar detta exempel från sexualetiken. En gången generations ynglingar kunde i sin hand få böcker av typen »Vad en ung gosse bör veta», vari en myckenhet regler angående den sexuella renheten inskräptes. Till de stående punkterna hörde förbudet mot självtlösning eller onani, ofta kraftigt understruket genom varningar för de ohyggliga fysiska och psykiska lidanden som skulle bli följden, om ynglingen hängav sig åt denna fördärliga last. Argumentationen var i princip byggd efter samma modell, som vi nyss tillämpade på cigarettrökningen.

Premiss 1: Du vill bevara din hälsa.

Premiss 2: Om du övar självtlösning, kommer du att skada din hälsa.

Slutsats: Du bör inte öva självtlösning.

Det är bara ett fel med denna slutledning (som formellt-logiskt är oklanderlig), och det är att fakta-premissen är falsk. Nutida forskningar har uppvisat, att självtlösningen i och för sig är fullständigt harmlös i fråga om sina effekter på den fysiska och psykiska hälsan. Vi skulle alltså kunna säga, med anknytning till vår TV-reporters intervjufråga, att vi här har ett exempel på ett »moraliskt tabu» som »raserats» genom vetenskapliga forskningar.

Nu kan man förstås fråga sig, om inte denna vederläggning snarare träffar ett slags sekundär motivering för budet än den egentliga och ursprungliga motiveringen utifrån resonemanget om sexualitetens målinriktning. I så fall får vi här

en osökt anledning att uppmärksamma ytterligare ett viktigt fenomen, som är ägnat att fördunkla och förhindra faktas *adekvata* inflytande över moralen. Detta fenomen kan vi benämna *efterrationalisering*. Det innebär, att man i efterhand söker konstruera fram ett slags stöd i empiriska fakta för att motivera handlingslinjer, som man valt av helt andra orsaker.

Hos kristna etiker kan nog stundom iaktas en viss benägenhet att falla in i efterrationaliseringar, och det tror jag beror på följande omständighet. Å ena sidan antar man som regel, att åtminstone vissa grundläggande moraliska bud och principer vilar på gudomlig auktoritet. Då man å andra sidan uppfattar Gud som kärleksfull, antar man att han endast givit bud, vilka tjänar till människors bästa. Härav följer en benägenhet att uppvisa, vilka faktiska konsekvenser, som följer av lydnad resp. olydnad för buden. Visar det sig då, att dessa konsekvensresonemang är svagt grundade eller rent av falska, så bidrar detta givetvis till att misskreditera själva buden.

Efterrationaliseringen är givetvis ingen speciell egenhet för kristna etiker. Den ligger snubblande nära för var och en, som argumenterar moraliskt, därför att alla mer eller mindre drivs av ett behov att rättfärdiga sitt handlings sätt, och det som då i allmänhet ligger närmast till hands är att på något sätt söka stöd i fakta. Den engelske moralfilosofen Ronald Atkinson, en nyttoetiker i den liberala traditionen, som 1966 utkom med ett arbete »Sexual Morality», framhåller hur vanlig efterrationaliseringen är just inom sexualmoralen. Det presenteras ofta »dåliga och irrelevanta argument för handlingslinjer som man valt av andra eller alls inga orsaker», och samtidigt försummas ofta helt redovisningen av nackdelar och risker med den valda handlingslinjen. Bl.a. hävdar han, att de som propagerar för s.k. fri kärlek — som han i och för sig inte avvisar alla former av — i allmänhet alldeles otillräckligt beaktar riskerna för skadliga verkningar av det anbefallda handlingsmönstret.

Det är inte svårt att belysa Atkinsons erfarenheter också med svenskt material. Tag t.ex. Armas Lappalainens uppmärksammade Dagens Nyheter-artiklar försommaren 1964, de som kom att bilda upptakten till den s.k. trolöshetsdebatten. Han pläderar där för en erotisk trolöshet och promiskuitet. Som främsta skäl för att de erotiska engagemangen numera inte skall behöva kombineras med trohet och ansvarstagande gentemot make och avkomma anför han, att samhället alltmer övertagit ansvaret för individens anhöriga, så att individen i stället förlorat mer av ansvarets börda. Denna lättnad bör han begagna för att ägna sig åt »nuglädje» och »en trolös sinnlighet». Fakta-premisserna i detta resonemang är typiska efterrationaliseringar, som på intet sätt kan verifieras. Att de välfärdsanordningar, som samhällsinstitutionen inrättar, skulle kunna för barnet ersätta den trygghet, som en harmonisk hemmiljö ger och som bildar grogrunden för

barnets egen utveckling till en harmonisk människa, är ett påstående, som icke bekräftas av några empiriska undersökningar. Inte heller prövar Lappalainen några motskäl mot sin tes, att trolösheten skulle öka glädjen. Som John Landqvist framhållit: han »inte ens nämner smärtan hos den övergivne» eller över huvud riskerna för en ökning av smärtan, besvikelsen och oron bland människorna.

Sammanfattningsvis måste sägas att fakta rörande handlingarnas *konsekvenser* givetvis har en stor betydelse för moralen. Men det är stora problem vid användningen av denna fakta-grupp. Dels är konsekvenser av handlingar ofta oerhört svåra att överblicka. Dels användes dessa fakta ständigt i en mångfald av pseudoargument, som mer har karaktären av tendentiös övertalning än av rationell överbevisning. Det förhåller sig nämligen så, som Gunnar Fredriksson så träffande har framhållit i sitt arbete om det politiska språket: »Det bästa sättet att övertala någon att omfatta en viss värdering eller att företa en viss handling är att tala om fakta.»

3 Fakta rörande de yttre situationerna

Jag skall till sist endast helt kort beröra den tredje gruppen av fakta, den som rör de *yttre situationer*, som utlöser det moraliska handlandet.

Hos många etiker i vår tid har *situationsetik* blivit ett lösenord, varigenom man tar avstånd ifrån det traditionella moralsystemet, ja, stundom ifrån varje form av generella moraliska regler. Även kristna etiker, vilka man kanske eljest gärna tänker sig som försvarare av de traditionella positionerna, går stundom mycket långt i denna riktning. 1966 har i anslutning till det ekumeniska arbetet inom Kyrkornas Världsråd utkommit en volym »Christian Ethics in a Changing World», där en lång rad kristna etiker från hela världen medverkar. Nästan från alla håll talar man för en situationsetik och beklagar kyrkornas tendens i det förgångna att genom ett statiskt regelsystem i alltför hög grad förbinda sig och solidarisera sig med övergående samhällsstrukturer.

Det som nu frågas är: bidrar fakta rörande situationen att sätta varje regelsystem ur kraft? För egen del menar jag, att *vissa* regelsystem kan uppvisas som ohållbara utifrån fakta — men också vissa former av situationsetik.

Det är uppenbart, att i den mån t.ex. Luthers förklaring till fjärde budet användes i aktuell socialetisk undervisning — och den förekommer bevisligen i flera konfirmandläroböcker — så är det fråga om en ohållbar och föråldrad regeletik. Budet — dvs. förklaringen — föreskriver bl.a. hur vi skall hålla våra »herrar» i vördnad, och ger därmed föreskrifter för sociala situationer och relationer, vilka inte längre existerar, men tiger däremot angående andra nu existerande

rande relationer. En sådan regeletik är ohållbar i den meningen, att den är fullständigt otjänlig till att ge etisk vägledning för den aktuella situationen.

Med en ohållbar situationsetik avser jag en som — med eller utan direkt anslutning till den existentialistiska tesen om tillvarons »radikala diskontinuitet» — betraktar varje situation som helt unik. En situation skulle framstå som helt stum och över huvud ej kunna utlösa något handlande, om den inte bedömdes i ljuset av tidigare erfarenheter. Men en sådan bedömning förutsätter, att olika handlingstyper aktualiseras i medvetandet och erbjuder sig som alternativ för den etiska avgörelsen, och det som orsakar deras aktualisering kan inte vara något annat än den medvetet eller omedvetet förnumna likheten med tidigare situationer. Likhet mellan situationer föder alltså krav om identisk eller likartad handlingstyp eller handlingsregel.

Jag tror man kan tänka sig rimliga former av både regel- och situationsetik. Den förstnämnda måste i så fall vara böjlig och formbar efter situationernas växlingar, den sistnämnda lyhörd för tidigare vunna erfarenheter. Att fatta ett avgörande mellan dessa båda typer tror jag inte är möjligt utan att själv gå in i en moraliskt värderande attityd, men det skulle överskrida gränsen för denna artikel. Ty min uppgift här har varit, icke att *moralisera* men att *analysera*!

Efterskrift

Min ovan återgivna installationsföreläsning behandlar — som gärna blir fallet i dylika sammanhang — i starkt komprimerad form och under renodling av en bestämd aspekt en mycket omfattande problematik. Ett sådant framställningssätt kan lätt ge anledning till missförstånd, och jag vill inte lämna föreläsningen till trycket utan att närmare kommentera några punkter i den. Först skall jag här komplettera framställningens tre kategorier av fakta med en fjärde typ.

Generella moralbud avser att reglera typer eller klasser av handlingar. Vid en regels *tillämpning på konkreta handlingar* uppstår alltid en fråga av rent *faktisk* natur: Är denna handling eller denna speciella handlingstyp att betrakta som medlem resp. delklass i den klass, för vilken det generella budet gäller? Vi har här att göra med en normaltyp av praktisk syllogism, där en generell böra-premiss jämte en applicerande fakta-premiss ger en tillämpad böra-slutsats. Vi kan exemplifiera med följande traditionella argument mot abort:

Premiss 1: Du bör skydda och bevara allt mänskligt liv.

Premiss 2: Fostret är alltifrån konceptionsögonblicket att betrakta som ett mänskligt liv.

Slutsats: Du bör skydda och bevara fostret (=motsätta dig abort).

I aktuell abortdiskussion spelar just diskussionen om giltigheten av fakta-pre-

missen 2 en framskjuten roll — vanligt är t.ex. argumentet, att abort bör tillåtas de första veckorna efter konceptionen, eftersom fostret då ännu ej kan betraktas som »mänskligt liv». I *princip* ligger frågan om gränslinjen för livets uppkomst på fakta-planet och inte på värderingsplanet. Samtidigt vore det orealistiskt att tro, att det går att helt koppla bort värderingarna (och önsketänkandet) från en fakta-diskussion, vars resultat får så avgörande etiska konsekvenser. Den ovan anförde moralfilosofen R. Atkinson uttrycker sig förbluffande aningslöst, när han skriver: »There is no principle of logic which forces us to conclude . . . that the line must go where we clearly do not want it» (*sic!*).

(Minst lika intrikata och för den etiska bedömningen skickelsedigra är gränsfrågorna beträffande livets slut — f.n. diskuteras ju livligt den crafordska nydefinitionen, som sätter gränsen mellan liv och död icke vid hjärtverksamhetens utan vid hjärnfunktionernas upphörande.)

Och så några kommentarer till var och en av de tre huvuddelarna 1—3 i min föreläsning.

1) Katolsk informationstjänst (KIT) nr 18/1966 reser två invändningar mot mina uttalanden om katolsk sexualetik och naturrättsuppfattning.

a) Emot mitt påstående, att enligt katolsk syn »den sexuella driften (*obs!*) är människan given för ett bestämt ändamål, nämligen släktets fortplantning» och att »allt bruk av driften frikopplat från detta ändamål är moraliskt förkastligt» anført KIT ur 2:a Vatikanconciliets pastoralkonstitution: »Äktenskapet (*obs!*) är dock inte endast instiftat för fortplantningen» etc. — Det är väl utan vidare uppenbart, att jag icke träffas av denna invändning, eftersom jag aldrig tillskriver katolsk sexualetik något så tokigt som att identifiera äktenskapets ändamål med det naturgivna ändamålet för de sexuella handlingarna. (Se i övrigt nedan under b.)

b) KIT hävdar vidare, att »den moderna katolska naturrättsuppfattningen rörande sexualetik och äktenskap utgår inte i första hand 'från en empirisk betraktelse av människan' utan från människans ontologiska natur, i vilken Guds skapelseordning uttrycker sig», och anför en rad moderna katolska etiker som exempel härpå. Härtill vill jag svara, att en spänning mellan empiriska och metafysiska element ända från början gjort sig gällande inom naturrättsbegreppet (ett förhållande som jag ingående belyst i min avhandling *Beatitudo och sapientia*). Jag är inte heller obekant med de moderna tendenserna att under intryck av filosofers och socialantropologers kritik mer eller mindre uppge den empiriska sidan (som dock i alla klassiska utformningar spelar en avgörande roll). Den av KIT ej anförde D. von Hildebrand t.ex. genomför i sitt intressanta arbete *Christian Ethics* (1953) intet mindre än en helomvändning av den klassiska positionen. Utifrån en intuitionistisk-värdeobjektivistisk grundsyn hävdar

han uttryckligen, att en god handling ej är god emedan den uppfyller kriteriet »enligt naturen» — den är tvärtom »enligt naturen» emedan den är god!

Nu föll det dock helt utanför ramen för min framställning att utreda katolsk naturrättsuppfattning och dess skiftningar genom tiderna. Jag valde bara ett exempel från denna tradition, och att därvid enbart den empiriska sidan av begreppet kom att beröras, beror på att hela problematiken i min föreläsning gäller just *faktas* roll i moralisk argumentering.

De alltför för alla katoliker förpliktande riktlinjer i fråga om familjeplanering, som dekretas i den påvliga bullan *Casti connubii* från 1930, är obestridligen grundade i en naturrättsbetraktelse med markant empiriska inslag. Från den »moderna» ståndpunkten i en del nyare (men till intet förpliktande!) moralteologiska framställningar kan man över huvud ej komma till sådana resultat som bullan gör. Då t.ex. F. Böckle (i den nyutkomna volymen »Das Naturrecht im Disput» 1967) söker skissera en adekvat modern naturrättsuppfattning, begränsar han i stort uppgiften till att ge en bestämning av människans ontologiska status och ett fåtal därmed förbundna moraliska grundinsikter av ytterst allmänt och abstrakt slag. Alla mera konkreta moralregler hänför han till föränderlig positiv rätt. Han tar därvid kritiskt avstånd från en annan tankelinje inom traditionellt naturrättstänkande, en som med utgångspunkt i de konkreta handlingarna via en empirisk, stundom utpräglat biologisk metod och argumentation söker bestämma handlingarnas »natur»; kriteriet på en moraliskt riktig handling kommer härvid att ligga däri, att själva handlingarnas »naturliga» förlopp lämnas intakt.

Just denna senare tankelinje spelar en avgörande roll för slutsatsen i *Casti connubii*. (Karakteristiskt nog kritiserar Böckle detta dokument och försvarar katoliker som inte följer dess föreskrifter — trots att 2:a Vatikanconciliet på nytt understrukit alla katolikers lydnadsplikt mot läroämbetet i dessa frågor!) Bullan anger som den sexuella aktens *primära* ändamål fortplantningen, som dess *sekundära* att främja gemenskap och kärlek mellan makarna och att motverka otukt. Poängen blir nu, att det är otillåtet att välja det sekundära ändamålet på ett sätt som kommer i strid med det primära. Så sker vid bruket av artificiella antikonceptionsmedel. Emellertid har man modifierat den traditionella augustinska uppfattningen, som under århundraden präglat katolsk sexualmoral och enligt vilken en medveten intention i riktning mot fortplantning fordrades i varje sexualakt. Enligt en redan under 1600-talet inträdande traditionslinje blir den medvetna intentionen mindre viktig än att själva handlingens yttre »naturliga» förlopp lämnas intakt (det empiriskt-biologiska elementet blir således än mer framskjutet). Härtill fogas så i vårt eget århundrade en ny handlingsregel, grundad i moderna biologiskt-medicinska insikter om det ständiga biologiska krets-

loppet hos kvinnan mellan perioder av befruktningssjans och perioder av ofruktsamhet och resistens mot den manliga spermien. Den cykliskt återkommande resistensen under den s.k. »säkra perioden» — därmed bortfallet av den sexuella aktens primära ändamål — framstår härmed som naturens egen anordning. Det är därför i detta enda fall tillåtet att öva umgänge enbart med hänsyn till aktens sekundära ändamål. I förlängningen av denna argumentationslinje (och inför ännu färskare insikter om den »säkra» periodens relativa osäkerhet!) laborerar Englands katolska biskopar så sent som 1964 hypotetiskt med tanken på en drog (tyvärr ännu ej uppfunnen!) som skulle göra de »säkra» perioderna verkligt säkra, och alldeles nyligen lär det ha förekommit försök att försvara p-piller utifrån tanken att dessa enbart anknyter till kvinnans naturliga resistens!

Innebär 2:a Vatikanconciliet ett brott med denna traditionslinje? Det vore säkert en förhastad slutsats. Konciliefäderna tror fortfarande, att de sexualetiska reglerna kan härledas »enligt objektiva grunder hämtade ur personens och handlingarnas (*obs!*) själva natur». Och visserligen har man undvikit terminologin primärt-sekundärt ändamål och talar nu i mycket positivare ordalag om det tidigare som »sekundärt» angivna gemenskapsmotivet. Men att detta motiv i sista hand ändå liksom tidigare måste inordnas under fortplantningsmotivet framgår av yttranden som: »Det gäller att samstämma den äktenskapliga kärleken och den ansvarsmedvetna fortplantningen av livet . . .» och (direkt riktat mot preventiva medel:) »Kyrkan påminner om att det inte kan vara någon verklig motsats mellan de gudomliga lagar som styr livets fortplantning och som gynnar den sanna äktenskapliga kärleken.» Man är ännu långt ifrån att som t.ex. den anglikanska Lambethkonferensen 1958 (som här kan stå som representant för gängse icke-katolsk kristen uppfattning) uttryckligen ange fortplantnings- och gemenskapsmotiven som likvärdiga, varav givetvis logiskt följer preventivmedlens tillåtlighet.

Katolikerna väntar som bekant sedan flera år nya riktlinjer från påven, men ingen tycks räkna med några radikala förändringar. Mycket vore vunnit, om i varje fall Böckles principinställning kunde vinna insteg, att vad läroämbetet än beslutar, så är det fråga om föränderlig positiv rätt, som därför snarare bör tillerkännas rådgivande än absolut förpliktande karaktär. Men vägen dithän är nog lång. Ännu 1964 heter det i de engelska katolska biskoparnas nyssnämnda uttalande: »Contraception . . . is not an open question, for it is against the law of God . . . Our hearts are full of sympathy, but we cannot change God's law.»

2) Den filosofiskt bevandrade läsaren ställer sig kanske undrande inför den typ av praktisk syllogism, som jag anför i exemplen om cigarettrökning och självutlösning. Jag har emellertid hämtat den ifrån en så erkänd auktoritet på området som G. H. von Wright (se *The Varieties of Goodness*, 1963, kap. 8—9).

Denna typ skiljer sig från de typer som man hittills i allmänhet räknat med i den moderna diskussionen om s.k. deontisk logik. Vanligen heter det, att för giltig böra-slutsats måste endera eller båda premisserna innehålla ett böra. Men i v. Wrights nya typ ger kombinationen av *önske-* och *faktapremisser* slutsats om böra. Är inte detta att upprepa Mills misstag att av förhållandet att något *faktiskt* önskas sluta att det *bör* eftersträvas? Nej, inte alls: ty önskepremissens objekt (eller *målet* för strävandet) får inte (som i Mills resonemang) genom slutsatsen något böra knutet till sig. Börat (eller egentligen ett »måste») knyter sig i stället till de *medel*, som rent sakligt kan påvisas utgöra förutsättning (resp. hinder) för uppnåendet av det uppställda målet. I och med att en fakta-relation konstaterats mellan medel och mål, kommer man i den situationen att man *antingen* måste välja (resp. undvika) medlet *eller* uppge själva önskepremissen. (Resonemanget är givetvis ej tillämpligt på önskningsar av utpräglad irrationell och tillfällig art.)

Vilken karaktär har slutsatsens måste eller böra (v. Wright räknar med flytande gränser mellan de båda slagen av modalitet)? V. Wright använder termen »praktisk nödvändighet». Satsens innebörd är nämligen, att »the person who reasons reaches the conclusion that his wants, *plus* a certain natural necessity, impose upon him the practical necessity of acting in a certain manner». Men är slutsatsen verkligen *logiskt* bindande? V. Wright svarar: att över huvud acceptera s.k. praktiska syllogismer som logiskt bindande innebär »in fact an enlargement of the province of logic». De kan nämligen inte återföras på »other patterns of valid inference». Vi måste, menar han — och här utgör inte den nya typen något undantag — »accept that practical syllogisms are logically valid pieces of argumentation in their own right».

Åtskilligt kunde vara att diskutera i v. Wrights stimulerande framställning, men utrymmet tillåter inte detta. Avslutningsvis vill jag framhålla, att hur man än vill dra gränsen för den deontiska logiken, så spelar i alla s.k. konsekvens- eller effektetiska resonemang hänsynen till fakta rörande relationen mål—medel en avgörande roll: Det ligger i själva resonemangets struktur, att det etiska handlandet måste låta sig vägledas av fakta.

En helt annan invändning emot mina syllogismer i avdelning 2 kunde tänkas gå ut på att de egentligen inte alls är av etisk karaktär, eftersom de tar sin utgångspunkt i egenintresset eller, som engelsmännen säger, är grundade i »prudence». Det är kanske något av en smaksak, om man vill utesluta »prudence» från de moraliska dygderna (själv ser jag ingen tvingande anledning härtill). Men det kan kanske tjäna som en tankeställare, att flera av antikens filosofer betraktade »prudentia» som sammanfattningen av de moraliska dygderna. Det kan f.ö. tillfogas, att i princip likartade resonemang kan föras utifrån altruistiska målsättningar. (Von Wright använder den nya syllogismen också i sådana sam-

manhang, på ett sätt som jag tror med fördel skulle kunna tillämpas i en kristen kärleksetik.)

3) Som exempel på vad jag i min föreläsning betecknar som »rimliga» modifierade former av regel- resp. situationsetik skall jag här anföra två amerikanska teologiska etiker. G. Thomas framträder i arbetet *Christian Ethics and Moral Philosophy* (1955) som regeletiker (se särskilt s. 135 ff.). Men han tar avstånd från en traditionell katolsk och protestantisk »legalism», som på ett alltför förenklat sätt räknar med att »to each class of moral situations there corresponds one moral rule». Legalismen förbiser »the diversity of moral situations and the complexity of needs which must be considered in many situations», vidare det faktum, att man ofta blir ställd i ett *val* mellan olika inbördes motstridiga regler. Thomas förordar ett regelsystem, där *en* enda översta norm äger *absolut och universell* giltighet, nämligen kärleksbudet. Under detta står en rad andra bud som är *i allmänhet* giltiga men som vid vissa tillfällen måste ge vika för ett bud av högre dignitet. Hit hör t.ex. dekalogens andra tavla. Detta innebär dock ingen etisk *relativism* i den meningen, att sådana bud skulle vara giltiga enbart inom viss kulturkrets. Relativismen avvisas, emedan den förbiser existensen av »fundamental moral laws generally valid». En sådan fundamentallag är enligt Thomas »valid at all time and in all places when a higher law does not override it».

J. Fletcher däremot förordar i den i min föreläsning omnämnda samlingsvolymen *Christian Social Ethics in a Changing World* en »situational or contextual ethics». Han tar emellertid klart avstånd från existentialismens ontologiska teori om tillvarons radikala diskontinuitet och dess följd, att man inför det etiska avgörandet står helt »unarmed by any prevenient principles whatsoever». Positivt hävdar han: »The situationist or contextualist enters into his decision making *well armed with 'principles generally valid' but prepared to modify, suspend or even violate any principle or general rule if in the situation the command to love the neighbour is better served.*» — Det kunde här synas, som om skillnaden mellan Thomas och Fletcher inte blir så stor: för båda har *enbart* kärleksbudet absolut giltighet, men båda räknar därutöver med »principles generally valid». Värderingen av de sistnämnda är dock ytterst olika. Fletcher vill över huvud ej kalla dem för lagar, bud eller regler utan föredrar att kalla dem »*maxims*», och hela tendensen går ut på att proklamera den principiella friheten från regler och situationens prioritet: »When the only law is the 'law of love' . . . anything may be right or good, depending on the circumstances.»

Det är alltså ingen tillfällighet utan fullt konsekvent utifrån premisserna, när Fletcher i andra sammanhang framträtt som talesman för radikala lösningar i konkreta etiska frågor som eutanasi och sexualetik, medan Thomas i motsvarande frågor intar en mer konservativ attityd.

TEOLOGISK LITTERATUR

LARS HARTMAN: *Prophecy interpreted. The formation of some Jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark. 13 par.* Diss. 299 sid. CWK Gleerup förlag, Lund/Üppsala 1966. Pris kr 40: —.

Arbetet börjar med den obligatoriska forskningshistoriska återblicken. Författaren anknyter till den debatt om eskatologin i NT, som inleddes av J. Weiss och Schweitzer, och han har verkligen täckning för att karakterisera den som intensiv och problematisk. Men han gör också anspråk på att komma med nya frågeställningar och resultat, och även i detta vill man ge honom rätt. Trots att han arbetar med välkänt material, texter från GT, NT och den apokryfa litteraturen, och rör sig med ofta omdiskuterade problem, bedriver han faktiskt primärforskning, inte bara forskningshistoria. Både metodik och resultat är av intresse.

Undersökningens gång kan kort sammanfattas på följande sätt. I en första del behandlas texter ur den litteratur, som brukar kallas »GT:s apokryfer och pseudepigrafer». Hartman presenterar först sitt material, texter med apokalyptiska motiv. Han inordnar dem under rubriker, som beskriver olika faser i den yttersta tidens förlopp enligt materialets åskådning: onskans tillväxt, den gudomliga interventionen, domen osv. Därpå söker han beskriva olika mönster för hur man tänkte sig samspelet mellan dessa faser. Han finner en rad varianter men grupperar dem grovt efter kriteriet om någon messiasgestalt finns med i schemat eller inte. Metodikerna tar sikte på att bryta ner grova generaliseringar om skrifternas dogmatiska åskådning. Det finns utrymme för mycken variation inom apokalyptikens skenbart enhetliga

tankevärld, och detta förhållande vill Hartman återge på ett följsamt sätt. Två detaljmotiv, jordbävningar och katastrofer vid teofanin och hedningarnas fruktansvärda men resultatlösa kraftsamling mot Gud, analyseras sedan närmare. Här söker författaren kartlägga motivens bakgrund i det kanoniska GT. Denna linje fullföljs i en undersökning av fyra sammanhängande perikoper, som redovisas tillsammans med närmare och avlägsnare GT-paralleller i olika kolumner. Också i texternas förhållande till GT finner Hartman variationer, från nära anknytning till bestämda texter och till ganska löst associativa förbindelser med olika ställen, som enbart hålls samman av mindre likheter med den apokalyptiska perikopens eget motiv. Det väsentliga resultatet är att arbetet med GT i dessa texter visar drag, som man annars finner i den judiska traditionslitteraturen, t.ex. associationer mellan bibelställen med påfallande likheter i ordalydelsen. De apokalyptiska texterna har midraschkaraktär.

Detta resultat utnyttjas i bokens andra del, som ägnas åt den s.k. Markus-apokalypsen, Jesu eskatologiska tal enligt Mark. 13. Hartmann behandlar dess förhållande till GT med samma metod som han i första delen ägnar åt judiska apokalyptiska texter och kommer till ett analogt resultat: talets kärna är en midrasch, i detta fall över texter ur Daniels bok. Han söker visa, att Paulus utnyttjar denna midrasch i de eskatologiska avsnitten i Tessonikerbrevet. Därigenom skulle den kunna dateras till tiden före år 50. På denna grundval kan Hartman bygga en traditionshistoria för det eskatologiska materialet i evangelierna. Han beskriver, hur den kärna, som begränsas av anknyt-

ningen till Daniel och som återfinns hos Paulus, i de olika evangelierna utvidgas med andra av traditionens Jesusord och med evangelisternas tolkning, som tar sikte på samtida händelser.

Vad Hartman har presterat är ett alternativ till formhistoriens analys av Mark. 13, baserat på den hypotes, som lanserats av Riesenfeld och nu alltmer utarbetas av hans elever: att evangeliernas *Sitz im Leben* är skolor av närmast rabbinisk typ, inte grupper som idkade folklig förkunnelse och berättarkonst. Arbetet har stort intresse därför att det genomför hypotesen på en stor grupp viktiga Jesusord och ger klart besked om hur stor räckvidd den har i autenticitetsfrågan. Till detta återkommer jag strax. Men det är också viktigt därför att argumenteringen har ett självständigt förlopp och snarare avser att tillföra traditionshypotesen nytt underlag än att profitera på det hittills framlagda. Frågan om hur starka dessa självständiga argument kan vara fattar jag som ett huvudproblem vid läsningen av boken.

Det är två steg i argumenteringen som har avgörande betydelse: att Mark. 13 är en midrasch över Danieltexter, och att Paulus har känt till den. Den förstnämnda tanken skall ställas mot idén att talet är en kompilation av gängse apokalyptiska motiv, eventuellt en judisk apokalyps, som lagts i Jesu mun. Anknytningen till Daniel ger ett skäl för att se en enhet i talet: en redaktör eller kompilator arbetar inte på detta skriftlärdavis. Att Paulus rör sig med samma material blir ett huvudskäl för att datera det tidigt och ger en möjlighet att supponera en tradition av kristen skriftutläggning, som i varje fall går tillbaka till Palestina och kanske till Jesus själv.

Beviset för att Mark. 13 är en Danielutläggning ligger materiellt i den tabellariska redovisningen av GT-paralleller. Den förefaller grundlig och solid. Man kan möjligen reservera sig mot en del ställen i kolumn 5; där uppförs verbala paralleller, som är så

allmänna, att urvalet blir rätt godtyckligt. Dessa ställen spelar å andra sidan ingen roll i bevisföringen, som bygger på de tydliga Danielparallellerna och de ställen som en skriftlärd tolkning kunde sammanställa med dem. Detta material verkar övertygande, men man kan ställa ett par frågor. När någon visar, att en nytestamentlig perikop är en midrasch över den eller den GT-texten, måste man alltid fråga sig om detta verkligen är en entydig lösning, som utesluter andra, eller om man inte lika väl kunde läsa in ett annat exegetiskt mönster i materialet. Hartmans noggranna redovisning av GT-ställen gör att man lugnas på den punkten: det tycks verkligen ha varit Daniel, som var den förbindande länken för tankegången. Men han har ingen motsvarande redovisning av ställen ur den apokryfa litteraturen. Eftersom han bemöter hypotesen, att Mark. 13 bygger på konventionellt apokalyptiskt material, hade man gärna sett en kontroll av att kapitlet inte kan härledas ur sådana källor. Svaret blir troligen, att dessa texter i stället bör parallelliseras med Markus, eftersom de alla bedriver midraschisk exeges, och det gjorde man bara med kanoniska GT-texter. Bevisbördan bärs i så fall upp av iakttagelsen, att både apokryferna och Markus använder de skriftlärdas metoder att kombinera och tolka texter, som vi är vana att iaktta hos rabbinerna. Det skall gärna erkännas, att Hartman har styrkt denna iakttagelse med ett fylligt material. Här får man väl också söka svaret på en annan fråga: vad är det exakt, som har fastställts, när man kallar Mark. 13 en midrasch över Danieltexter? Hartman medger, att kontakten med den kommenterade texten inte är fullständig; det är inte fråga om en verklig midrasch av samma typ som rabbinernas eller Qumransektens Habakukrulle. Mark. 13 följer ju inte Danieltexterna i den ordning man finner dem i GT. Substansen i påståendet tycks alltså ligga i att textbehandlingen är av den typ man finner i en midrasch.

Även Paulus arbetar enligt Hartman på liknande sätt, och det är egentligen mindre uppseendeväckande, Gamalielelev som han var. I detta fall är det intressanta spörsmålet hur fast man kan binda honom till Markusmaterialet. Här medger Hartman själv att de paralleller som finns mellan Tessalonikerbrevet och Mark. 13 var för sig inte är starka. Men han menar att de tillsammans fungerar som ett kombinationslås, tillräckligt starkt för att garantera resultatet. Han kan också hänvisa till att det i många fall rör sig om sedan länge observerade paralleller, som givits olika förklaringar. Ett samtal med en icke-teolog har här gett recensenten en tankeställare: om man kan påvisa litterärt beroende mellan Paulus och Markus, finns möjligheten, att Paulus citerar Markus' förlaga, att båda öser ur en gemensam tradition eller att Markus beror av Paulus. Hartman diskuterar inte den sista möjligheten. Det är karakteristiskt för dagens debattläge; vid sekelskiftet skulle troligen en del av Hartmans material kunnat användas för tesen om Markus' paulinism. Den anses nu död, och trenden går mot att ur sådana paralleller finna belägg för att Paulus kände evangelietraditionen. Med tanke på den betydelse Hartmans arbete måste få hade man dock önskat att han hade diskuterat alla formella möjligheter. Svaret ligger väl annars också här implicit i det redovisade materialet: citat från Paulus passar illa i Markus' midrasch, men Paulus hävdar själv uttryckligen att han citerar traditionen («såsom ett ord från Herren»). Utan att förmå göra en verklig bedömning av det stora materialet kan recensenten ändå konstatera, att Hartman har gjort en ordentlig insats för att kartlägga substansen i den tradition, som Paulus åberopar.

Fortsättningen är intressant: kan man från det förpaulinska materialet komma till den historiske Jesus? Hartman diskuterar denna fråga i slutet av sitt arbete och gör det fördömligt. Han ger inget stöd åt tendenserna

att göra traditionshypotesen till kronvittne för en fundamentalistisk uppfattning om materialet i evangelierna utan deklarerar klart att Mark. 13 i sin nuvarande form även för honom är en komposition av evangelisten. Hans ovan refererade framställning av hur denna komposition har vuxit fram är ett verkligt alternativ till formhistorien, med samma krav på respekt för historisk analys. Vad är då skillnaden? Hartman räknar med en kärna i kompositionen, som kan dateras före Paulus, som är enhetligt tänkt och som till sitt tankemönster passar i kristendomens äldsta påvisbara skikt. Han anser inte att forskningen kan gå längre men utesluter inte möjligheten att vi har att göra med Jesu undervisning, som i så fall här har haft skriftutläggningens form. Han påpekar med rätta att vidare resonemang i denna fråga bara kan utgå från vår bild av Jesus, sådan vi bygger upp den av annat material i evangelierna. Man kan inte med litterärkritiska eller traditionshistoriska argument hävda, att Jesus inte kan ha talat som i Mark. 13. Denna uppressning av argumentbilden är synnerligen välgörande och räcker ensam till att ge en mycket god bild av författaren som nytestamentlig forskare. *Per Block*

S. SERENIUS, *Liturgia svecanae ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis. En liturgihistorisk undersökning med särskild hänsyn till struktur och förlagor. Diss Åbo 1966.*

Den både i samtiden och eftervärlden så omstridda konung Johans Liturgi har nu blivit föremål för en monografi. Förf:s kongenialitet med undersökningens objekt framgår redan av titelvalet. Utgångspunkten är, att Liturgin »utgör slutfasen i konung Johan III:s liturgiska reformprogram för den svenska kyrkan». Därmed har förf. omedelbart deklarerat, att han skiljer sig från de forskare, som velat karakterisera 1583 års överenskommelse med biskoparna som den liturgiska reformens höjdpunkt, liksom från dem

som i Liturgin huvudsakligen ser ett viktigt steg på vägen mot Rom.

Efter en summarisk redogörelse för Johans kyrkopolitik före 1576, där förf. helt följer tidigare forskare, följer ett avsnitt om Liturgins tillkomst, där heller inget nytt material framkommit. Därefter ges en överblick över forskningsläget, och litteraturen på området presenteras och betygsättes. Förf. är mest intresserad av de anförda forskarnas allmänna omdömen om Liturgin, dvs. dess konfessionella hemort, vilket även fått återverkningar på urvalet av den litteratur, som presenteras. Så t.ex. framställs en två spalters artikel i NTU som Kjällerströms väsentligaste bidrag till forskningen på detta område. Medan Liturgin i tidigare forskning setts ur övervägande kyrkohistorisk eller dogmatisk synpunkt, avser den här föreliggande undersökningen att anlägga ett rent liturgihistoriskt betraktelsesätt. Man måste ta hänsyn till vilket liturgiskt material, som stod till buds vid Liturgins tillkomst.

Det problem, som förf. vill undersöka, är Liturgins förhållande till fyra olika traditionsområden: det fornkyrkligt-orientaliska, det romerska, det evangelisk-lutherska och det anglikanska. Från denna utgångspunkt genomgås Liturgin moment för moment och jämföres med mässordningar från de nämnda traditionsområdena, varvid överensstämmelser och avvikelser noteras. Det skall genast sägas, att den noggrannhet, varmed denna jämförelse göres, är det mest förtjänstfulla i detta arbete. Resultatet är i korthet följande.

Liturgin är omöjlig att inordna i det gängse konfessionella schemat. Den avser att återställa den fornkyrkliga gudstjänsten, men detta förverkligas endast på några få punkter. Vid restaurationen av just dessa moment har den anglikanska kyrkan i viss mån tjänat som förebild. Men i stort sett är det *Missale Romanum* 1570, som varit förlaga till Liturgin, även om inflytande från medeltida svensk tradition punktvis kan beläggas. En

mycket stor roll har också SM 1557 spelat. På ett par ställen har Laurentius Petris De officiis 1568 utnyttjats, och intressanta paralleller föreligger med ett par tyska evangeliska mässordningar. Förf. vill därför inte säga, att Liturgin är en revision av den romerska mässan, ty dels har även andra källor utnyttjats, dels har huvudpunkten i den romerska mässan (mässoffret) utelämnats. Sakligt sett är Liturgin en »variant av reformationstidens evangelisk-lutherska mässa», även om den i formellt hänseende i hög grad anknyter till romersk tradition.

Beträffande titeln på konung Johans mässordning påpekar förf., att själva termen »liturgia» var ett i västerlandet okänt begrepp under större delen av medeltiden. Det var först humanisternas många editioner av orientaliska liturgier, som gjorde termen mera allmänt bekant. Frågan är nu, när detta ord första gången kan beläggas i Sverige. Förf. ger ett svar på den frågan, trots att han (om man får tro källförteckningen) endast i ringa grad studerat svenskt handskriftsmaterial. Tack vare en notis hos en annan forskare (Kjällerström) anser han sig dock kunna påvisa, att »liturgia» användes första gången i Sverige på hösten 1574. Det sker i ett brev från Erasmus Nicolai till Johan III. Förf. har dock icke observerat, att endast ett referat av brevet finns i behåll. Detta referat har uppgjorts i det kungliga kansliet, varför det inte är utan vidare givet, att biskopen själv begagnat sig av denna term. Den finns emellertid belagd dokumentariskt redan sommaren 1574 vid den i juni hållna riskdagen. Såsom det av R. Ohlsson funna originalprotokollet utvisar, har Petrus Fecht vid detta tillfälle läst upp valda delar av fornkyrkliga liturgier. Där talas om »liturgia sancti Jacobi» och om »liturgia patrum». Det heter vidare: »Basili liturgia recitata est per secretarium. Jacobi postea recitata est. Ambrosii verba recitata sunt.»

Det förefaller sannolikt, att det är vid dessa förhandlingar, som »liturgia» introdu-

cerats i Sverige. Initiativet har i så fall utgått från kungen. Att termen inte var allmänt bekant framgår av det faktum, att den behövde definieras. Som förf. påpekat ingår en definition i ett obligationsformulär. Dessutom återfinnes enbart i T 137 i LiSB definitioner av »liturgia» på fyra ställen.

Att förf. inte är förtrogen med det svenska materialet ger utslag också på en annan punkt. I prefationsresponsorierna har Liturgin i likhet med alla upplagor av SM »Vi upplyfte våra hjärtan». Förf. uppfattar verbformen som konjunktiv och drar därav slutsatsen, att den svenska traditionen varit påverkad av Luthers Formula missae, som har formen »habeamus ad Dominum». Emellertid är det omöjligt att avgöra, om den anförda verbformen är indikativ eller konjunktiv. Ändelserna var under 1500-talet ännu inte stabiliserade. Eftersom Liturgin i sin latinska version har indikativ, ligger det närmast till hands att se också den svenska formen såsom sådan. Det förmenta beroendeförhållandet till FM 1523 är omöjligt att bevisa.

Påklädningsakten i Liturgin visar förf. vara i huvuddrag beroende av MR 1570, men i vissa fall har MUU 1484 följts. Förf. frågar inte varför, men i åtminstone ett fall är det ganska lättförklarligt. MR betecknar amictus såsom »galeam salutis». Eftersom detta var en benämning, som Johan önskade reservera för mitran, anknöt han i stället till Uppsalatraditionen. Inte heller var det lämpligt att likna casula vid ett ok, eftersom denna bild i svensk tradition använts om stolan.

På många ställen i avhandlingen finner man en polemik mot vissa svenska forskare. Den ironi, som förf. härvid ibland använder, måste sägas misspyrda den i övrigt eleganta framställningen. En kontroversiell fråga är botens sakramentskaraktär. Å. Andrén har hävdat, att NO innebär ett avsteg från evangelisk tradition genom att kalla avlösningen det tredje sakramentet. Serenius anför två citat ur Apologin och menar sig därmed

kunna fastslå, att boten enligt evangelisk-luthersk uppfattning är ett sakrament. Men så lätt kommer man inte undan problemet. Forskningen har ju sedan länge observerat, att reformatorerna ibland talar om två sakrament, ibland om tre, och man har ställt frågan varför denna ambivalens uppkommit. Hela denna diskussion tycks ha undgått förf. Det räcker inte att konstatera, att avlösningen kallas ett sakrament, utan man måste också undersöka i vilken mening och på vad grund det sker.

På liknande sätt förhåller det sig med frågan om confiteoraktens ställning. Denna saknas i Luthers mässor. Detta menar Å. Andrén vara föranlett av Luthers principiella inställning. Serenius håller före att det beror på att endast det som hörde till församlingens gudstjänst togs med. Andrén argumentation bygger emellertid på att såväl prästens som församlingens syndabekännelse saknas i DM och FM, något som Serenius inte tagit med i beräkningen.

NO 1575 stadgade bl.a., att trosbekännelsen skulle följa efter evangeliet i stället för efter predikan, som tidigare varit fallet. Detta var självfallet ingen ringa förändring, och en utförlig motivering till nyordningen lämnas i en av de bevarade handskrifterna. Ur denna har förf. utläst, att församlingen önskade deltaga i sången, vilket icke skulle ha varit möjligt tidigare. Här har förf. totalt missuppfattat sin källa. I den nämnda handskriften sägs nämligen tvärtom, att församlingarna just genom den tidigare anordningen lärt sig att sjunga med och gärna gjorde det, och just därför ansåg man sig kunna företaga omplaceringen. Den pedagogiska motiveringen för att ha tron efter predikan skulle alltså ha bortfallit. I praktiken torde dock kören ha övertagit sången på församlingens bekostnad.

Lika överraskad blir man av förf:s påstående, att Johan i Liturgin »berett den svenska församlingssången brett utrymme». Det är naturligtvis en definitionsfråga, vad som

menas med »brett utrymme». Ovedersägligt är dock, att Johan hyste betydligt större intresse för de medeltida propriumsångerna än för den lutherska församlingssången. Förf. säger, att den senare företrädesvis brukades i »kyrkor med begränsade musikaliska resurser». Vad han avser med detta uttryck är inte klart. Frapperande är, att Johan endast en gång avtog en stads anhållan om hjälp till kyrkobyggnad eller -inventarier. Det var när Åbo ville anskaffa ny orgel. Vad Johan intresserade sig för var den sång, som utfördes av kören.

Det förtjänar också påpekas, att Vincen- tius' av Lerinum skrift »Commonitorium . . .» icke, såsom förf. uppger, trycktes i svensk översättning, utan det var en latinsk edition, som Johan III lät ombesörja 1576.

De hittills påtalade oegentligheterna i föreliggande avhandling berör inte dess centrala innehåll. Men om man på många punkter ställer sig tveksam inför förf:s lösningsförslag i dessa mindre väsentliga frågor, så är det med än större besvikelse man finner, att inte heller jämförelsen mellan Liturgin och de fyra traditionsområdena är fri från invändningar.

Att Johan III varit influerad av den anglikanska kyrkan har i den kyrkohistoriska forskningen blivit något av ett axiom. Det är således föga överraskande, att förf. till här föreliggande undersökning också jämfört Liturgin med Book of Common Prayer. Han har inte ställt frågan, huruvida Johan verkligen haft denna i sin ägo. Likväl kan det ifrågasättas. Inte vid någon av de båda inventeringar av hans bibliotek, som vi känner till, har någon Common Prayer upptagits. Det är visserligen möjligt, att kungen haft tillgång till denna bok, men man kan inte utgå från det såsom självklart. Och om han haft det, vilken upplaga har han då känt till? Utan att bekymra sig om detta problem har förf. jämfört Liturgin med upplagan av år 1549. Han finner då, att den anglikanska liturgin i två avseenden tjänat som förebild.

Det ena är det epikletiska avsnittet i offertoriebönen Domine Deus, qui voluisti. Båda bönerna är en likartad bearbetning av en medeltida kanonbön, och den gemensamma förlagan förklarar den inbördes likheten. Något beroendeförhållande kan det dock knappast vara fråga om. Ty om Johan III känt till Common Prayer, kan detta naturligtvis hänföras till hans vistelse i England 1559—60. Då hade emellertid för länge sedan 1549 års Book of Common Prayer kommit ur bruk, och en ny upplaga trycktes 1558 och antogs följande år. Det visar sig då, att det av Serenius åberopade epikletiska avsnittet i offertoriebönen helt omarbetats 1558. Alla epikletiska motiv har där utgått och ersatts av en bön om rätt kommunion. Någon likhet med Liturgin existerar sålunda inte på denna punkt.

Det andra av Serenius hävdade sambandet med Common Prayer är det anamnetiska avsnittet i den eucharistiska bönen. Det gemensamma består i en åminnelse av Kristi försoningsoffer, delvis uttryckt med likartade termer. Det är dock en betydelsefull skillnad mellan de båda liturgierna. I Common Prayer är Jesu försoningsdöd det enda anamnetiska motivet, och bönen övergår direkt i »epiklesen». I Liturgin däremot syftar anamnesen framåt mot det som av dess motståndare uppfattades som en form av mässoffer.

Förf. ägnar också stor uppmärksamhet åt den liturgiska utvecklingen i det evangeliska Tyskland. Här liksom i fråga om anglikanska kyrkan skulle man önskat, att förf. preciserat vad han menar med »det till buds stående liturgiska materialet». Förf. orienterar nu läsaren i ett ganska brokigt material, och avsikten är förmodligen att framställa den lutherska traditionen såsom tämligen heterogen, för att även Liturgin skall kunna få hemortsrätt där. Likheter med Liturgin finner förf. främst i två KOO: Kur-Brandenburg 1540 och Pfalz-Neuburg 1543. Förf. fäster inget avseende vid att dessa ganska snart ersattes av nya. Det hade varit värt

att observera, inte minst på grund av att P-N 1554 utgjorde en viktig förlaga till Laurentius Petris KO 1571. Med kännedom om Johan III:s djupa förakt för de tyska teologerna måste det betecknas som osannolikt, att han sökte efterlikna dem. De av förf. hävdade parallellerna är heller inte av den arten, att de tillåter slutsatser om ett beroendeförhållande. Endast i fråga om beredelse- och ablutionsböner vill förf. antaga ett sådant. Beredelsebönen i Liturgin har dock större likhet med MR 1570 än med de tyska KOO. I bönen Quod ore sumpsimus har visserligen orden »de munere temoralis» utslutits både i Liturgin och K-Br 1540, men detta är dock endast en detalj, och antagandet av ett beroendeförhållande mellan Liturgin och de nämnda KOO skapar enligt mitt förmenande flera problem än det löser.

Ett särskilt intresse tilldrar sig förf:s jämförelser med det fornkyrkliga materialet. Liturgin innehåller ju talrika citat ur orientalska liturgier, och hela mässreformen motiveras med en önskan till större konformitet med fornkyrkan. Förf. påvisar dock, att dessa mässordningar endast i ytterst ringa grad påverkat Liturgins utformning. Något sådant anser sig förf. kunna spåra egentligen endast i ett viktigt avseende: konsekractionsaktens disposition och den därmed sammanhängande restaurationen av den eucharistiska bönen. Detta kan sägas vara den avgörande punkten i denna avhandling. Låt oss se, hur därmed förhåller sig.

I de fornkyrkliga liturgierna består den eucharistiska bönen av 1. prefation, 2. Sanctus, 3. instiftelseorden, 4. anamnes, 5. epikles, 6. förböner, 7. trinitarisk doxologi och 8. Amen. I ett parallelltryck härtill ger förf. Liturgin följande disposition: 1. prefation, 2. instiftelseorden, 3. Sanctus, 4. Memores igitur (=anamnes), 5. Et supplices, Nobis quoque (=epikles), 6. trinitarisk doxologi och 7. Amen. Han konstaterar därefter: »De fornkyrkliga och orientalska liturgierna synes ha utövat avgörande inflytande på sam-

manställningen av konsekractionsakten i Liturgin.»

Läsaren ser genast, att punkt 6 (förböner) saknas i Liturgin. Det avslutande Amen kan knappast sägas indikera något beroende, vilka dogmatiska reflektioner som än under tidernas lopp knutits till detta ord. Liturgin har också låtit Sanctus och instiftelseorden byta plats. Epiklesen hade i fornkyrkan som bekant konsekractionskaraktär. Förf. betecknar motsvarande böner i Liturgin som »i viss mån epikletiska». Hur epikletiska de är framgår tydligt, när förf. sedan kallar dem »epikletiska böner utan bön om nattvardshåvornas helgande» och säger, att Johan ersatt den nedåtstigande epiklesen med en »uppåtstigande epikles». Med dessa högst berättigade begränsningar har förf. tömt begreppet »epikles» på dess innehåll. Anamnesen innehåller som ovan sagts tydliga åminnelsemotiv men även ett offermotiv, som inte finns i de fornkyrkliga liturgierna. Det av Serenius antagna beroendet av fornkyrkan är sålunda en konstruktion. Detta är så mycket tydligare som det finns en betydligt enklare förklaring till Liturgins disposition.

Om man går igenom de enskilda momenten i Liturgins konsekractionsakt (och det gör förf. med berömvärd noggrannhet), finner man klara belägg för att Johan inte tagit någon hänsyn till fornkyrkan. De gammalkyrkliga mässordningarna innehöll en enda prefation. SM 1557 hade ett längre och ett kortare alternativ. MR 1570 däremot hade elva, och av dessa har nio intagits i Liturgin i nära nog oförändrad form. Instiftelseorden anföres i Liturgin i ett flertal citat ur fornkyrkliga liturgier. Ingen av dessa ha emellertid påverkat Liturgin. Sanctus med laudes ansluter sig till romersk tradition. Därefter följer tre kanonböner, varav Unde et memores väsentligt bearbetats. Den trinitariska doxologin är direkt hämtad ur MR 1570, som också låter alla konsekractionsaktens böner avslutas av ett enda gemensamt Amen.

Vad dispositionen beträffar synes Johan ha utgått från SM 1557 (prefation, instiftelseorden, Sanctus omedelbart följt av Fader vår). I detta schema har de nämnda kanonbönerna inskjutits. Dessa var emellertid avsedda att helst läsas, medan kören sjöng Sanctus, varefter följde Fader vår. Där denna ordning följdes, behövde församlingen sålunda aldrig höra kanonbönerna, utan gudstjänsten tycktes följa det sedvanliga mönstret. Här som alltid har alltså Johan gått fram med mycket stor försiktighet.

Om man endast tar hänsyn till Liturgins formulär, framstår den alltså som en produkt av SM 1557 och MR 1570 samt smärre influenser från den tidigare liturgiska utvecklingen i Sverige. Att Liturgin i praktiken innebar, att den romerska liturgin i största möjliga utsträckning fick bli förebild för den svenska mässan, är lika tydligt som att de fornkyrkliga liturgierna icke gjort det. Men då måste man ju fråga sig, vad de talrika citaten ur orientaliska gudstjänstordningar spelar för roll i sammanhanget. Liturgin synes bestå av två disparata delar: formulären, som anknyter till romersk tradition, och kommentaren, som ständigt återoppar kyrkofäderna. Finns det någon relation mellan dessa båda delar, och vilken är den i så fall? Det är verkligen synd att Serenius inte närmare gått in på denna fråga. Var det Johan III:s uppfattning, att de fornkyrkliga och romerska traditionerna var nära nog identiska? Eller tjänade de många citaten från kyrkofäderna endast ett taktiskt syfte, nämligen att avvända uppmärksamheten från de romerska formulären? Till slut kvarstår alltså den avgörande frågan om Liturgins syfte.

Här kan det kanske vara på sin plats att erinra om en materialgrupp, som förf. förbigår med tystnad: de katolska sändebudens rapporter. Att deras källvärde är omstritt kan inte motivera att de lämnas helt utan avseende. Om t.ex. Warszewickys rapport 1574 hade fått berika förf:s framställning, skulle Johans nattvardsuppfattning kanske inte tett

sig så problemfri som förf. vill göra gällande. Intressant är också ett yttrande av Johan III, som Possevino återgivit i sin *Prima relazione*. Liturgin skulle enligt denna vara endast en temporär företeelse, medan målet var ett återinförande av den romerska mässan. Det är naturligtvis möjligt att kungen här sökt föra Possevino bakom ljuset, men vilka belägg har vi för att han talade sanning för de svenska biskoparna? Yttrandet hade i varje fall förtjänat att uppmärksammas.

En episod kring Liturgins antagande, som Norvegus berättar i sin rapport den 21/2 1577, hade också med fördel kunnat återges. Bönderna inlämnade en klagoskrift mot prästerna för deras ovärdiga sätt att fira gudstjänst. Norvegus berättar, att han tog kontakt med bönderna och inbjöd dem till en katolsk änka i staden. Där blev de bjudna på öl, och så småningom uppsattes den omnämnda klagoskriften. Vem som skrivit den behöver man säkert inte tveka om. Med sådana påtryckningar och efter det att riksrådet och de övriga närvarande hade beslutat, att Liturgin skulle införas, förelades saken för prästerna. Utgången var given.

I samma rapport redogör Norvegus för kungens syfte med Liturgin som Norvegus uppfattade det. »Volens Rex suos mutationibus in melius assuefacere formam liturgiae concepit, cui inseruit canonem quousque fieri hic poterat, non quod ipse hanc formam probaret sed ut initium quoddam esset verae liturgiae.» Här stämmer alltså Possevinos och Norvegus' vittnesbörd överens. Att Johan III för de katolska sändebuden uppgivit, att Liturgin ingalunda var slutmålet, är uppenbart. En annan fråga är, vilken tilltro man skall sätta till denna uppgift. Mot bakgrund av att Liturgin ovedersägligen är starkt beroende av den romerska mässan, hade det varit intressant att få den frågan belyst.

Men några sådana överväganden har förf. ej gjort. Han har endast utgått från Liturgin själv och sammanfattar sin åsikt sålunda: »Liturgin är icke avsedd att uttrycka en kon-

fessionellt evangelisk-luthersk eller romersk lärouppfattning. Det kan ifrågasättas, huruvida ett konfessionellt tänkande i nutida mening överhuvudtaget gjorde sig gällande under 1500-talet.» Det är riktigt, att man måste akta sig för anakronismer, och ett »konfessionellt tänkande i nutida mening» kan man säkert inte spåra under 1500-talet. Men det viktiga är ju att klarlägga, vilket dåtidens konfessionella tänkande var, om nu ett sådant fanns. Frågan gällde då inte i första hand samfundstillhörighet, utan om man var av den rätta eller falska religionen. Denna principiella inställning uteslöt dock ingalunda, att man drog skarpa gränser mellan olika trosformer. Om Liturgin är omöjlig att konfessionellt bestämma, så är den ett unicum och icke (som förf. synes göra gällande) ett utslag av tidens idéer. Men nu har ju förf. tidigare hävdad, att Liturgin är en

»variant av reformationstidens evangelisk-lutherska mäsas». Kan den vara detta utan att företräda en evangelisk-luthersk ståndpunkt? På den punkten lämnar förf. läsaren i okunnighet.

Serenius har avsett att skriva ren liturgi-historia och försökt lämna kyrkohistorien och dogmatiken utanför bilden. Det säger sig självt, att det då är många frågor beträffande Liturgin, som förf. ej kunnat behandla på ett tillfredsställande sätt. Liturgin har ryckts ur sitt historiska sammanhang. Naturligtvis är det glädjande, att dess text blivit ordentligt genomgången, men de slutsatser förf. drar är ibland diskutabla. Tack vare att förf. frikostigt avtrycker Liturgins formulär och de texter han jämför med, kan varje läsare lätt bilda sig en egen uppfattning om styrkan i förf.:s argumentation.

Roland Persson

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

REFORMATIONSMINNET

Tal vid högtidssammankomst i Lunds universitets aula den 31 oktober 1967 av rektor magnificus Philip Sandblom:

Martin Luther var präst — men han var också professor.

De berömda orden »Hier stehe ich und kann nicht anders» uttalade han i båda dessa egenskaper. Han tog ställning i en teologisk fråga vars besvarande var avgörande för det religiösa livet. Men de teser där problemet utvecklades var avsedda för akademisk disputation, de var grundade på djupgående forskning med logiska slutledningar som utmynnade i en frimodig konklusion.

De tankar som drev Luther att kräva reformer av Kyrkan hade redan dessförinnan lett honom till ett nytt sätt både att bedriva vetenskaplig forskning och att meddela akademisk undervisning. Följden hade blivit att det förut oansenliga lilla universitetet i Wit-

tenberg hastigt fått stort anseende och att ökade skaror av studenter drogs till Luthers lärostol.

När vi idag firar Lutherminnet på 450-årsdagen av tesernas spikning är det i första hand en Kyrkans angelägenhet, men i nästan samma mån en minnesdag för den mänskliga kulturen i dess helhet. Universitetet med lärare och studenter har all anledning att fira denna dag gemensamt med sina teologiska fakulteter.

Lunds universitet accepterade därför med glädje att få ta sin del av värskapet för jubiléet, varvid alla insåg att det för oss mer skulle bli fråga om tagande än om givande — tagande från de lärda forskare som här skulle skänka av sin kunskap. När jag nu i universitetets namn hyllar minnet av Luther vill jag ändå i all blygsamhet göra några egna reflexioner.

Vi firar minnet av en historisk händelse som i grund påverkade utvecklingen inom

den västerländska världen. Detta är i sig viktigt nog — men en större och mer allmän anledning att påminna oss Luthers lärdomar har vi när vi finner att de fortfarande är levande och aktulla; att de onda företeelser han bekämpade fortfarande är i livet, att de vapen han smidde fortfarande kan och bör brukas av oss, att hans bläckhorn ännu är ett hot mot satan.

I den vetenskapliga forskningen och undervisningen lärde han vikten att uppsöka de friska källorna och att ej nöja sig med de utflöden som grumlats av föregångare. Skolastikens torra och tröttande formler ersattes av humanismens levande kunskap med ständigt nya erövringar. *Ecclesia semper reformans* grundades på *Scientia semper reformans*.

Ej endast läraren borde ha denna tillgång till källan, den skulle delas av lärjungarna, ja av alla. Man skulle förvärva kunskap genom att själv ta ställning till fakta, ej hämta den färdigberedd.

Liksom en gång i Wittenberg dras även studenterna i våra dagar till sådan personlig undervisning.

Föredömlig än i dag är den förening av ödmjukhet och självsäkerhet med vilken Luther närmade sig de djupa sammanhangen, de eviga sanningarna: Ödmjukhet grundad på en stark känsla av mänsklig otillräcklighet, självsäkerhet grundad på en klar blick för de egna möjligheterna och nödvändigheten att begagna dem i kamp mot mänsklig dårskap. Härav hans frimodighet. Ännu i dag gäller det för forskaren att »inte kunna annat än stå» för den övertygelse han vunnit, även om den strider mot starka makter.

Låt mig så ett ögonblick fuska som teolog.

Som resultat av sitt långa sökande efter sanningen kunde Luther formulera en väsentlig sats: rättfärdiggörelse vinnes genom tron, som är en gåva av Gud, ej genom egna gärningar. Med denna sats har Luther satt

en gränsstolpe mellan tro och vetande: religionen finner visshet genom tro som en oförklarlig gåva; vetenskapen söker visshet genom egna gärningar — det mänskliga förnuftets ansträngningar.

*Det är sant att Luther sålunda drar en bestämd gräns mellan religion och vetenskap — mellan tro och förnuft — men han bygger på samma gång en bro mellan dem — och en fast grund för teologien.

Sedan gränsen blivit klart definierad och en irrationell faktor öppet deklarerad kan teologien uppträda som fullvärdig medlem av universitetet, likaberättigad med övriga fakulteter. Ur vetenskaplig synpunkt kan den religiösa tron jämföras med forskningens hypoteser.

Det är naturligt att teologien liksom övriga vetenskaper i sin utveckling ibland hejdas av fördomar och vanföreställningar. Vare sig de eviga sanningarna sökas av förnuftet eller av religionen uppenbarar de sig långsamt och ofullständigt när människan från gruset där hon vistas lyfter blicken mot de högre rymderna.

Därför bör religionen lika litet som vetenskapen förebrås längesedan begångna misslag.

Trons gåva är ojämförlig — en tröst och en trygghet som bittert saknas av dem som ej blivit delaktiga. Även utan religion vet dessa med säkerhet att de enbart med egna gärningar ej kan rättfärdiga sig.

Men oavsett detta behöver de kristnas och hedningarnas gärningar ej vara väsentligt skilda. För dem som ej kunna tro, för dem som ej våga hoppas återstår det största, kärleken, som det gemensamma. De faderlösa äro i högre grad beroende av stöd från sina bröder, deras kärlek får träda i stället för faderns.

En ekumenisk rörelse som grundar sig på gemenskapen mellan alla människor av god vilja, oberoende av tro vore kanske mänsklighetens räddning.

KARDINAL BEAS HÄLSNING TILL
REFORMATIONSJUBILÉET I LUND

Presidenten i den romersk-katolska kyrkans sekretariat för kristen enhet, Kardinal Augustin Bea, sände efter samråd med påven Paul VI en hälsning till reformationsjubiléet i Lund. Hans hälsning har formen av ett brev till presidenten i Lutherska världsförbundet, Dr Fredrik A. Schiötz. Brevet, som är avfattat på tyska, lyder i svensk översättning:

»Högtärade herr president. — Här i Rom har vi alltjämt i friskt minne den beredvillighet med vilken Lutherska världsförbundet deltog i det ekumeniska konciliet genom sina framstående representanter. För mina medarbetare och mig personligen var det under konciliet fyra sessioner alltid en glädje att veta, att våra lutherska bröder fanns mitt ibland oss. En hel serie av publikationer vittnar om det faktum att Edra observatörer och andra lutherska teologer följde konciliet förhandlingar och studerade dess dekret. Denna nya gemenskap mellan oss, som har möjliggjorts genom den helige Andes kraft, har inte försvagats sedan konciliet avslutades, utan har vuxit sig starkare genom samtal och samarbete.

Därför känner jag mig — efter det att jag talat med hans helighet påven Paul VI om denna sak — uppfordrad att som president för sekretariatet för kristen enhet sända en hjärtlig hälsning till alla Er, som nu inom kort skall samlas i Lund för att fira reformationens 450-årsjubileum och samtidigt Lutherska världsförbundets 20-åriga tillvaro. Med Er alla beklagar vi djupt att den västländska kristenhetens enhet splittrades för 450 år sedan. Vi skall inte tillskriva varandra skulden för denna fruktansvärda schism. I stället skall vi tillsammans söka vägar för att återställa den förlorade enheten.

Endast i Guds makt och rådslut ligger det att återskänka oss enheten. Vi är emellertid alla kallade att arbeta för detta stora verk i

trons lydnad mot vår gemensamme Herre Jesus Kristus. Därför gläder vi oss över att — efter två framgångsrika sessioner i den officiella evangelisk-lutherska / romersk-katolska arbetsgruppen — dialogen kommer att fortsätta på det teologiska planet och att spörsmål som gäller evangeliet och kyrkan blir behandlade. Vi är fast övertygade om att just de viktigaste av frågor, som sedan reformationstiden står olösta mellan oss, därigenom kommer att dryftas.

Vi är medvetna om att vi ännu har en lång väg att gå, enär djupgående differenser alltjämt skiljer oss åt. Men i tron sätter vi vårt hopp till Faderns kärlek till oss, till det som är källan till människornas broderskärlek till varandra, till Jesu Kristi böner för sin kyrka och till den Helige Andes kraft, som kan leda oss till den enhet, som vår Frälsare velat.

Den avgörande faktorn för Er och för oss är tron, tron på Jesus Kristus, vår Gud och vår Frälsare, som den har blivit förmedlad till oss av apostlarna och lever i kyrkan. Denna tro är i dagens värld som aldrig tidigare en hotad och bekämpad tro. Vi skulle vilja begagna några ord i rapporten från den evangelisk-lutherska/romersk-katolska arbetsgruppen och bedja att det gemensamt skall lyckas oss att ge ett 'slagkraftigt vittnesbörd till den värld, där så många menar att man inte kan tro på vår Herre Jesu Kristi evangelium eller ens på existensen av en personlig Gud'. Därför har den helige fadern Paul VI också proklamerat detta år 1900 efter apostlarna Petrus' och Paulus' martyrium som 'trons år'. Må det behaga vår gemensamme Herre Jesus Kristus att föra oss samman i våra böner så att den kristna tron kan stärkas och förkunnas med ny kraft. Allenast genom att lyssna till Kristi sanna budskap kan vi återfinna varandra.

I våra tankar och i våra böner är vi förknäpade med Er i dessa dagar, och vi fröjdar oss över att Herren Jesus Kristus kallar oss alla tillsammans genom tron på honom och

redan leder oss genom synliga tecken tillbaka till enhet.

Av hela vårt hjärta sänder vi Er, högtäradade herr president, och alla dem som är församlade tillsammans med Er, våra broderliga hälsningar och lyckönskningar. 'Vår Herres Jesu Kristi nåd, Guds kärlek och den Helige Andes delaktighet vare med Eder alla!' (2 Kor. 13, 13).»

Brevet är undertecknat »Augustin Kardinal Bea, President för sekretariatet för de kristnas enhet».

EVANGELIET OCH KYRKAN

I föregående årgångs sista häfte nämndes i förbigående (s. 210, not 12) att en för romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet gemensam studiekommision bildats med uppgift att bearbeta ämnet »Evangeliet och kyrkan». Därmed har det teologiska samtalet mellan Rom och lutherdomen efter mer än fyrahundra år tagits upp igen officiellt och på högsta nivå. Studiekommisionen samlades för första gången i Zürich-Witikon den 26—30 november 1967.

Som representant för den romersk-katolska kyrkan deltog förutom biskop J. G. M. Willebrands och dr. A. Hasler (båda från sekretariatet för de kristnas enhet) biskop H. L. Martensen och professorerna J. Feiner (ersättare för Y. M.-J. Congar, som var förhindrad av sjukdom), J. A. Fitzmeyer, W. Kasper, H. Schürmann, A. Vögtle, J. Witte, F. McCool och K. H. Schelkle — de två sistnämnda som tillfälliga rådgivare just för detta sammanträde. Lutherska världsförbundet representerades av generalsekreteraren A. Appel, professor V. Vajta och dr. H. Meyer (från staben i Genève samt forskningsinstitutet i Strasbourg) samt professorerna H. Conzelmann, K. Stendahl, G. A. Lindbeck (ersättare för J. Pelikan, som blivit förhindrad), E. Molland, W. Lohff, G. Strecker (rådgivare vid detta sammanträde) och undertecknad.

Det i samarbete mellan enhetssekretariatet i Rom och Lutherska världsförbundets stab uppgjorda programmet för denna första sammankomst hade sin tyngdpunkt förlagd till de exegetiska och bibelteologiska problemområdena. Fyra fackexegeter — två från vardera sidan — tog i föredrag upp frågor kring »evangeliet» i det nytestamentliga materialet. Så behandlades frågan om relationen mellan evangeliet i Jesu egen förkunnelse och i de urkristna församlingarna (Vögtle), evangelietraditionens problem i NT (Conzelmann), förhållandet mellan variationerna i de olika NT-liga vittnesbörden och enhetligheten dem emellan (Stendahl) och slutligen evangeliets kerygmatiska och normativa karaktär i NT (Fitzmeyer).

Föredragen följdes av långa och djupgående diskussioner (som ordförande fungerade omväxlande E. Molland och F. McCool), som visade att det i vid utsträckning förelåg en consensus i fråga om såväl arbetsmetoder som resultat på det nytestamentliga fältet. De mera principiella frågorna om konsekvenserna av denna samsyn för relationen mellan evangeliet och kyrkan i n situationen berördes i samtalen, men kommer att bli föremål för vidare bearbetning vid kommande sammanträden.

En utförlig rapport om överläggningarnas resultat kan väntas först sedan de pågått några år. Så mycket kan dock redan nu sägas att studiekommisionen kommer att fungera icke som två med varandra förhandlande och varandra påpassande parter utan som en arbetsgemenskap med uppgifter som måste lösas under gemensamma ansträngningar. Förvånande mycket kunde redan nu sägas gemensamt — en antydning ges i det meddelande som efter sammanträdet lämnades till pressen: »Es zeigte sich eine deutliche Nähe im Verständnis dessen was Katholiken als 'Hierarchie der Wahrheiten' (Ökumenismus-Dekret des II. Vaticanum) und Lutheraner als 'Mitte des Evangeliums' bezeichnen. Beide Seiten stimmten überein, dass Tod und Auf-

erstehung Jesu Christi als eschatologische Heilstat Gottes die Mitte des Evangeliums ist. Auch darin bestand Übereinstimmung, dass das Wort Gottes unverfügbar sei und die Autorität der Kirche in seinem Dienste stehe.»

Nästa sammanträde beräknas äga rum någon gång i september 1968, troligen i Sverige.

Per Erik Persson

BALTISK KONFERENS I LUND

5—8 JUNI 1967

Under ett flertal år har de teologiska fakulteterna i Rostock och Greifswald inbjudit företrädare för de teologiska fakulteterna i Norden till kontakt- och arbetskonferenser. Omväxlande har Rostock och Greifswald stått som inbjudare, tyvärr visade det sig under lång tid omöjligt för gästerna att återgälda gästfriheten. En trevare i statssekreteriatet för högskole- och fackskoleväsendet i Berlin under 1966 gav emellertid för handen att det skulle vara möjligt att under 1967 förlägga konferensen till Lund.

Konferensen ägde rum 5—8 juni. Eftersom hela Östersjöområdet omfattades, benämndes den »baltisk» konferens. Företrädare för samtliga fakulteter i Norden (utom Island) samt fakulteterna i Rostock, Greifswald

och Kiel närvar. Det var första gången Kielfakulteten deltog i denna gemenskap. — Konferensens tema var »Bibel och reformation». Professor Karl-Heinz Bernhardt, Berlin (tidigare Rostock) belyste ämnet ur gammaltestamentlig synpunkt och professor Birger Gerhardsson, Lund, ur nytestamentlig. För temats andra brännpunkt, reformationen, svarade professor Lennart Pinomaa, Helsingfors, som gav en exposé över Luther-tolkningar. Hur problemet bibel — reformation återspeglas i lutherdomen tecknade professor Helge Nyman, Åbo, i en fjärde föreläsning.

Förutom debatt över temat och personlig kontakt mellan deltagarna syftade konferensen också till utbyte av informationer om nyutkommen litteratur och om pågående arbeten på teologiens olika fält. Fördenskull hade arrangörerna bett företrädare för resp. land att inkomma med redogörelser härför. Dessa rapporter ställdes till konferensdeltagarnas förfogande och diskuterades under konferensens gång.

Vid konferensens slut diskuterades frågan om fortsättningskonferenser. Man var enig om värdet av att dessa kontakter också i framtiden uppehölls och beslöt att under 1968 söka förlägga konferensen till Finland, varvid professor Pinomaa skulle svara för organisationen.

Harry Aronson