

PER ERIK PERSSON

Kyrkans sanna skatt

Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae Dei — Kyrkans sanna skatt är det allraheligaste evangeliet om Guds härlighet och nåd

Denna korta sats utgör den sextioandra av de nittiofem teser,¹ som professorn och augustinermunken Martin Luther för 450 år sedan ställde samman som underlag för en teologisk debatt i den obemärkta lilla universitetsstaden Wittenberg. Resultatet blev helt oväntat. Det som följde blev inte bara ytterligare en teologdebatt i raden av alla de andra. Hela den västerländska kristenheten sprängdes sönder i efter hand varandra allt mera motsatta kyrkor, av vilka en — mot Luthers uttryckligt uttalade vilja — betecknade sig själv med Luthers namn. Också »evangeliet» — det som skulle vara »kyrkans sanna skatt» — blev till en etikett, som skilde de »rätta» kyrkorna, de »evangeliska», från de andra. Sprängkraften i de nittiofem teserna bestämmer vår situation i dag i en splittrad kristenhet.

Men den 450 år gamla tesen om »kyrkans sanna skatt» talar inte om »kyrkor» i pluralis på det sätt som vi nu är vana att använda den termen. Den talar om »kyrkan» i singularis och bestämd form, Kristi ena kyrka på jorden. Augustinermunken Martins röst var en röst *i* kyrkan, inte en kyrkas röst gentemot andra kyrkor, inte ens en »luthersk» kyrkas röst, ty 1517 fanns det ingen sådan kyrka. Inte ens de »lutherska» kyrkornas bekännelse från 1530, den Augsburgska bekännelsen, känner någon sådan kyrka. Däremot heter det: »Es wird auch gelehret, dass alle Zeit müsse *ein* heilige christliche Kirche sein und bleiben» (artikel VII). Ändå blev det så att denna bekännelse blev en särkyrkas bekännelse contra andra bekännelser, nämligen deras bekännelse för vilka Luther var samlingsmärket. Inom den kyrkan har sedan dess många reformationsjubiléer firats. Nu firas åter ett sådant jubileum och åter hörs Martin Luthers röst tvärs igenom de många rösterna i tiden.

Denna gång är dock något efter allt at döma annorlunda än förr. När Lutheriska världsförbundets tidskrift, »Lutherische Rundschau/Lutheran World», utformar sitt jubileumshäfte till 450-årsminnet (häfte 3, 1967) ges utrymme ej blott åt artiklar av teologer från lutherska kyrkor, utan även från de reformerta och de romersk-katolska kyrkorna. Och samtidigt utges ett specialnummer av de reformerta kyrkornas världsförbunds tidskrift, »The Reformed and Presbyterian World» (häfte 6—7, 1967), med exakt samma innehåll. När reformationsjubiléet

¹ De nittiofem teserna återfinnes i WA 1, s. 229—238. En god introduktion jämte en rad belysande samtida texter ges i *K. Aland*, Martin Luthers 95 Thesen, Hamburg 1961.

firas i Lund i slutet av oktober i år samtidigt med att man högtidlighåller Luther-ska världsförbundets tjuugoåriga tillvaro, då återfinnes bland högtidstalarna den romersk-katolske biskopen Willebrands. Bland dem som nu lyssnar till rösten från 1517 finner man ej bara lutheraner och representanter för andra kyrkor med rötter i reformationstidens skeenden utan också företrädare för den romersk-katolska kyrkan.

Så skulle man kunna ange en rad exempel på att situationen vid detta jubileumsfirande är annorlunda än tidigare. Förändringens innebörd kan anges på många sätt, beroende på vilken utgångspunkt man tar vid bedömningen. Så mycket är dock tydligt att augustiner munkens röst åter på ett egendomligt sätt blivit en röst mitt i kyrkan, i kristenheten. Så var det ju en gång i begynnelsen. Men efter hand blev det allt svårare att höra den som en sådan röst. Den blev genom tiderna ofta vanställd av allt det triumfatoriska som brukar höra med till jubileumsfirandet. Alltför ofta har man talat *om* Luther och om hans stora verk i stället för att verkligen lyssna till vad han själv hade att säga. När den rösten 1517 började genljuda genom Europa bar den alls inte fram något triumfrop. Det som hördes var i stället ett botrop, en svidande kallelse till bot och bättring. Alla de nittiofem teserna står under det förtecken, som är angivet med den första tesens hänvisning till Jesu egen predikan, i evangelierna sammanfattad i orden »Gören bättring och tron evangelium»: »Då vår herre och mästare Jesus Kristus sade: 'Gören bättring' osv. ville han att de trognas hela liv skulle vara bättring».² Om man i dag hör orden om evangeliet som kyrkans sanna skatt utan att samtidigt förnimma detta som en kallelse till självprovning, bot och sinnesändring — då har man alls inte hört vad Luther alltjämt kan ha att säga.

I

Den gången gällde det kyrkans avlatspraxis. Det var ju i samband med denna som talet om en »thesaurus ecclesiae», en kyrkans skatt, under medeltiden började växa fram.³ I ett auktoritativt uttalande av kyrkans läroämbete möter termen för första gången i påven Clemens VI:s jubileumsbulla »Unigenitus Dei Filius» 1343 och dess innebörd utföres närmare i Leo X:s bulla »Cum postquam» 1518.⁴ Föreställningen om denna av Kristi och helgonens överflödande förtjänster bestående och åt Petri efterföljare såsom Kristi vikarie på jorden överlämnade skatt är alltså av tämligen sent datum i den kyrkliga traditionen. Man kan notera att

² Teserna citeras i det följande vanligen efter M. Lindströms översättning i De 95 teserna om avlatens innebörd, Stockholm 1946.

³ En detaljerad framställning av avlatens historiska framväxt jämte hänvisningar till ytterligare litteratur ges av E. Schillebeeckx, Der Sinn der katholischen Ablasspraxis (i Lutherische Rundschau, häfte 3 1967, s. 328–352, i den engelska upplagan, Lutheran World, s. 11–32).

⁴ Se *Denzinger*, Enchiridion symbolorum (editio 28), nr 550–552 och 740 a.

den alltjämt är okänd i de ortodoxa kyrkornas tradition.⁵ Med sin omisskännligt juridiska präglning är den ett karakteristiskt västerländskt fenomen.

Utifrån de nämnda dokumenten finner man att påvens nyckelmakt säges innebära makten att genom botsakramentet förlåta syndens skuld samt att genom avlaten lösa från och efterskänka de efter ångern och förlåtelsen kvarstående tidliga straffen för synden. På de troendes sida utgöres förutsättningen för förlåtelsen av skulden av ångern och för befrielsen från de tidliga syndastraffen av att någon av kyrkans myndighet fastställt god gärning utföres. Den gudomliga rättfärdighet, som kräver dessa straff för synden, kompenseras med en ersättning, som kyrkan hämtar ur den anförtrodda skatten av Kristi oändliga satisfaktion och helgonens överskjutande förtjänster.

Ytterst torde hela detta föreställningskomplex ta sin utgångspunkt i den bibliska tanken på kyrkan som Kristi kropp och en de heligas gemenskap. Detta förstås så att det som tillkommer en av kroppens lemmar ställföreträdande kan sättas in för en annans räkning inför Gud.⁶ Av det hela får man närmast bilden av en »familjeförmögenhet», en gång skapad och efter hand även utökad av rika släktingar, som nu förvaltas av familjens överhuvud och som i givet tillfälle kan användas för att lindra deras lott, som kommit på kant med rättvisan.

Det skulle här föra alltför långt och torde ej heller vara nödvändigt att gå in på de vantolkningar och missbruk, som under 1500-talets första årtionden förknippats med denna kyrkans avlatsmakt, låt vara att det var detta missbruk som primärt utlöste Luthers våldsamma angrepp. I stället skall vi försöka se vad detta angrepp egentligen gick ut på, varvid orienteringspunkten utgöres av den sextioandra tesen om evangeliet som kyrkans sanna skatt. Luther avvisade ju alls icke talet om en »thesaurus Ecclesiae» lika litet som tanken att Kristi förtjänst är kyrkans skatt eller att det föreligger en gemenskap mellan Kristus och de troende. Men — på alla dessa punkter går samtidigt en avgörande skillnad i dagen.

Luthers sätt att tala om »kyrkans skatt», sådant det möter i »*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*» 1518⁷ — hans egen utläggning av avlats-

⁵ Se t.ex. *K. Dyobouniotes*, *Die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche* (i *Ekklesia X*, Leipzig 1939), s. 71, eller *J. Karmiris*, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche* (i *Die Kirchen der Welt I*, Stuttgart 1959), s. 110.

⁶ En lättillgänglig framställning av den traditionella uppfattningen möter i *L. Ott*, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, 2. Aufl. Freiburg 1954, s. 503 ff. Till de för nuläget karakteristiska försöken till omvärdering, märkbara också vid Andra Vatikankonciliet, se *Die Autorität der Freiheit*, hrsg. von J. Chr. Hampe, Band I, München 1967, s. 436—449 samt den ovan i not 3 anförda artikeln av *E. Schillebeeckx*.

⁷ *WA 1*, s. 522—628. »*Resolutiones*» citeras i det följande efter den tyska översättningen i den s.k. Münchenutgåvan av Luthers Werke, Band I: *Aus der Frühzeit der Reformation*. Efter citatet anges inom parentes numret på den tes, som utläggningen avser, samt efter semikolon sidhänvisning.

tesernas innebörd — kan till att börja med verka ganska oklart. Än det ena, än det andra kan sägas tillhöra denna skatt. Dock råder på en punkt fullständig klarhet — det gäller frågan om helgonens överskjutande förtjänster. Med hänvisning till Luk. 17, 10: »När I haven gjort allt som blivit eder befallt, då skolen I säga: 'Vi äro blott ringa tjänare: vi hava endast gjort vad vi voro pliktiga att göra'» hävdar Luther att ingen helig i detta livet på ett tillräckligt sätt uppfyllt Guds bud. Alla heliga måste dagligen bedja »Förlåt oss våra skulder», men den som bekänner sig som syndare visar därmed att han icke äger några »överskjutande» förtjänster på grund av vilka han skulle kunna stå skuldlös inför Gud och som därför skulle kunna överföras till andra. Slutsatsen blir att de heliga över huvud taget icke har några sådana förtjänster. Skall man tala om deras goda gärningar såsom en »skatt» så är det icke därför att de är »överskjutande» utan därför att det i kyrkan föreligger en de heligas gemenskap, där under jordelivet kroppens lemmar arbetar för och tjäna varandra. Om detta har någon motsvarighet efter döden så är det något som består i förbön och därmed något som ej faller under kyrkans nyckelmakt (58; s. 263).

Så återstår då »Kristi förtjänst», som ju traditionellt räknas ingå i »kyrkans skatt». Här säger Luther att endast en kättare kan förneka att så är fallet. Men han fortsätter omedelbart med en för honom synnerligen karakteristisk formulering: »Denn Christus ist das Lösegeld der Menschheit und der Erlöser, und desalb ist er wahrhaftig allein der einzige Schatz der Kirche» (58; s. 264). Samma tanke återkommer i hans utläggning av den sextioandra tesen. Själva denna tes säger ju att *evangeliet* är kyrkans sanna skatt. Detta återkommer givetvis också i »Resolutiones», men det heter där också om *Kristus*, »dass er selbst der wahre Schatz sei» (62; s. 276). Men Luther kan också säga att kyrkans nyckelmakt (»claves Ecclesiae») är kyrkans skatt (60; s. 274). Såsom »der allerköstlichste Schatz» kan egendomligt nog också sådana ting omnämnas som »die Strafen und mancherlei Kreuz und endlich der Tod» (58; s. 271). »Kyrkans skatt» kan alltså bestämmas på en rad till synes helt skilda sätt: »Kristi förtjänst», »evangeliet», »Kristus själv», »nyckelmakten», »korset och döden».

Denna förbryllande mångfald av bestämmingar hänger uppenbarligen samman med att själva föreställningen om »skatten» till sin innebörd är en annan än i avlatsteologiens sammanhang. Detta framgår tydligt av Luthers sätt att tala om »merita Christi». Kristi förtjänster uppfattas här icke såsom »något» från Kristus själv skilt och sedan av honom till påvens och kyrkans förvaltning överlämnat. De utgör alls inte någon kyrkans vilande familjeförmögenhet utan anger i stället ett nu i kyrkan pågående skeende, en verksam aktivitet i vilken alla kristna är indragna. Kristi förtjänster är ej »ociosa», de är ej översamma (58; s. 265). De är något som »sine Papa operantur», de är ständigt också utan något påvens åtgö-

rande verksamma (tes 58). Varje kristen har del i allt det goda som givits med Kristus och därmed också hans »förtjänster» — även före och utan alla avlatsbrev (tes 37). »Es ist unmöglich, ein Christ zu sein, wenn man Christum nicht hat. Hat man aber Christum, so hat man zugleich alles, was Christi ist» och Luther hänvisar här till apostelns ord om kroppen och lemmarna: »dass wir alle in Christo ein Leib, ein Brot und einer des andern Glied sind». Med hänvisning till Ef. 5, 31 f. säges det vidare att det med Kristus och kyrkan förhåller sig så som med man och hustru i äktenskapet — de utgör »ett kött» (31; s. 241).

Denna oskiljaktliga enhet mellan Kristus och den kristne innebär ett saligt byte dem emellan, »dass durch den Glauben unsere Sünden nicht unser werden, sondern Christi, 'auf den Gott unser aller Sünden geworfen hat'. Er ist das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Hinwieder wird alle Gerechtigkeit Christi die unsere» (37; s. 241 f.). Men ej heller detta uppfattas såsom en »vilande» besittning. Det är tvärtom så att denna gemenskap med Kristus just som en gemenskap med den korsfäste och uppståndne innebär ett hela livet omfattande skeende. Ty »merita Christi» är ej överksamma. De utför »auch ohne den Papst» ständigt ett dubbelt verk, ett »opus proprium» och ett »opus alienum», ett »egentligt» och ett »främmande» verk. Det förra består i »Gnade, Gerechtigkeit, Wahrheit, Geduld und Güte», det senare i »Kreuz, Mühe und Arbeit, allerlei Strafen und endlich den Tod und die Hölle am Fleisch» (58; s. 271). Detta dödande och livgivande verk, som i sin samtidighet korresponderar med och utgör den kristnes delaktighet i Kristi död och uppståndelse, tar sin början med dopet som ju sker »auch ohne den Papst». »Denn wer in Christo getauft und erneuert wird, der wird zu Strafen, zu vielerlei Kreuz und Tod vorbereitet» (58; s. 271).

Meningen med allt detta är att människan skall formos till Kristi och därmed till Guds avbild, »dass der erste Adam mit seinem Bilde untergehe und der neue Mensch nach Gottes Ebenbild vollkommen erneuert werde» (4; s. 148). »So, so müssen wir 'dem Ebenbilde des Sohnes Gottes gleich werden', so dass, 'wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und ihm nachfolgt, der ist sein nicht wert', wenn er auch alles Ablasses voll wäre» (58; s. 271). Genom »merita Christi», som icke är något annat än Kristi egen verksamma närvaro, hans skänkande av sig själv, bringas dag efter dag syndens gamla människa på korset för att slutligen helt dö och nådens nya människa födes för att leva evinnerligen. Genom *båda* dessa skeenden, som omfattar *hela* livet, formos människor till likhet med Kristus, den korsfäste och uppståndne, Guds sanna avbild. Utan del i korset och döden ges det icke någon del i nåden och livet. Därför måste hela livet vara »eine immerwährende Busse und ein Kreuz Christi, das nicht nur in freiwilliger Züchtigung, sondern auch in den Versuchungen des Teufels, der Welt und des

Fleisches besteht, ja auch in Verfolgungen und Leiden . . . so ist gewiss, dass dieses Kreuz bis in den Tod und also bis zum Eingang in das ewige Leben dauert» (4; s. 147 f.).

Den »inre» boten, sinnets förvandling, nåden, rättfärdigheten, är intet »om den icke i det utvärtes verkar olika slags späkningar av den gamla människan» (tes 3). Det fruktansvärda med avlatsläran är »dass er beschreibt den Schatz Christi so, dass er ein Erlass und eine Aufhebung von Strafen sei, indem diese die allerschlimmsten Dinge wären, die man im höchsten Grade hassen müsse». I stället är det ju så att »der Schatz Christi sei eine Auferlegung der Strafen und eine Verpflichtung auf sie, da sie die allerbesten und liebenswertesten Dinge seien» (58; s. 273). Just därför att det här är fråga om den livgivande gemenskapen med Kristus kan »die Strafen und mancherlei Kreuz und endlich der Tod» betecknas som »der allerköstlichste Schatz» (58; s. 271). När avlaten förstås som ett efterskänkande av alla tidliga straff sker därför i kyrkan den största skada som kan tänkas, »da doch kein grösserer Schade denkbar ist, als das Ebenbild des Sohnes Gottes den Menschen zu nehmen» och så beröva dem den verkliga skatten (58; s. 274). Ty när man flyr från det »straff», som måste bryta ner den gamla människan, korset och döden, då flyr man också från Kristus och därmed från nåden och livet. Därför »böra de kristna förmanas att söka efterfölja sitt huvud Kristus genom straff, död och helvete» (tes 94). Huvudets, Mästarens väg, vetekornets väg, är också lärjungens.

Men nu var det ju så att också »sacrosanctum Evangelium gloriae et gratiae dei» var »kyrkans sanna skatt». Utläggningen av den sextioandra tesen i »Resolutiones» är alltigenom en lovsång till detta evangelium. Det säges vara något i kyrkan ganska okänt — och dock »hat Christus in der Welt nichts hinterlassen als allein das Evangelium» (62; s. 276). Just genom detta har man velat visa på att han själv är den sanna skatten, »ipsum verum thesaurum esse». Evangeliet är »eine Predigt von dem Sohn Gottes, der da Mensch geworden und uns ohne unser Verdienst zur Seligkeit und zum Frieden geschenkt ist. Es ist ein Wort des Heils, ein Wort der Gnade, ein Wort des Trostes, ein Wort der Freude, die Stimme des Bräutigams und der Braut, ein gutes Wort, ein Wort des Friedens» (62; s. 276). Då detta evangelium är verksamt just i nyckelmakten där det barmhärtighetens ord möter som är »infallibilis» (7; s. 161, jfr 38; s. 243) är också »claves Ecclesiae» ett uttryck just för det som är kyrkans skatt (60; s. 274). — Men därmed är evangeliet, genom vilket Kristus skänker sig själv åt oss, något annat än lagen, som är »ein Wort des Verderbens, ein Wort des Zorns, ein Wort der Traurigkeit, ein Wort des Schmerzes, ein Wort des Richters und des Angeklagten, ein Wort der Unruhe, ein Wort des Fluchs» (62; s. 276).

Evangelium bringar frihet och glädje till de fångna och förtvivalade så att de inte längre fruktar straff och död utan ser dem som de största glädjeämnena, något som man ej skall fly bort från utan i stället akta som den skatt det är att vara med Kristus. Den som fruktar för korset, straffet och döden har ännu ej hört Kristi eller evangeliets röst utan har blott hört Mose röst (62; s. 277). Ur detta evangelium som icke ute- utan tvärtom innesluter det kors som är den gamla människans död och därför, just därför är segervägen till livet »entspringt auch die wahre Ehre Gottes» (62; s. 276). Ty när man befrias från »Vertrauen auf sich selbst und auf eigenes Tun» (7; s. 161, jfr 38; s. 244) och får förlita sig »ganz allein auf das Wort des gütigsten und getreuesten Heilands Jesu Christi» (38; s. 245), när man ser att det här *ej* gäller »dass man Gott etwas darbringe, sondern . . . dass man aus Christo alles empfängt und seiner Verdienste teilhaftig wird» (62; s. 277) — då födes lovsången till den Guds ära som i Kristus förbarmar sig över syndare och gör dem till Sonens avbilder.

Eftersom evangeliet är den Kristi verksamma närvaro, genom vilken människor drages in i korsets och uppståndelsens skeende, är det en makt som bryter ned det som menar sig något vara. »Men denna skatt är med rätta föremål för den yttersta avsky, eftersom den gör de främsta till de yttersta» (tes 63). »Diese Ordnung des Kreuzes . . . ist eine harte Rede» (63; s. 277) eftersom det betyder en omvändning av hela det vanliga betraktelsesätt enligt vilket korset är något som man bör undfly och undvika. Men evangeliet är »das Schwert des Geistes, es verzehrt Mark und Bein, es zerteilet das Reich des Satans, raubt dem Starken seinen Hausrat und mehrt den Bestand der Kirche» (55; s. 259). Så är evangeliet något vida mer än mässan, ty »die Messe nützt nur dem, der schon das Leben hat, das Evangelium aber durchweg allen» (55; s. 259). Det är befallt av Kristus och gör därför hans lärjungar till människofiskare (55; s. 258 samt 65; s. 278). Därför »soll man in der Kirche nichts mit grösserer Sorgfalt behandeln als das heilige Evangelium, da die Kirche nichts Kostlicheres und Heilsameres besitzt» (55; s. 258) — ja evangeliet om korset, Kristi livsbringande kors, är verkligen kyrkans sanna skatt.

Men — detta *evangelium* är i kyrkan »incognita res», något ganska okänt (62; s. 276), ty — som det heter i »Resolutiones» sista ord — *korset* är något om vilket »man heutzutage wenig reden hört» (95; s. 294). Därför är intet nödvändigare i kyrkan än den Kristi egen predikan som den första av de nittiofem teserna hänvisar till: »Gören bättring och tron evangelium». Denna predikan utgör ej blott »förtecknet» utan djupast sett också hela innehållet i alla de nittiofem teserna och deras utläggning i »Resolutiones». Och det är denna röst, Kristi egen röst, som genom munken Martin Luther nu efter 450 år åter höres mitt i kyrkan.

II

Den rösten är inte mild och angenäm att höra på. Den skär på ett oroande sätt sönder den behagliga jubileumsstämningen. »Gören bättring . . .» — det är kanske inte riktigt det festtal man väntar sig vid firandet av en så utomordentlig händelse i kyrkans historia som reformationen. Men det är festföremålets ord, och de är bara en upprepning av kyrkans Herres egna ord.

Kanske kan man dock lyssna till dem med bibehållen sinnesro och fatta dem som ett stilenligt festtal. Det kan man göra, om bara låter deras udd riktas till »de andra». Varför inte till »Rom»? Där finns ju fortfarande en lära om avlaten. Enligt kyrkomötet i Trient är den rent av något för det kristna folket högst hälsobringande.⁸ Och möter man inte ännu i Andra Vatikankonciliet dekret om ekumeniken föreställningen om denna kyrka såsom fullkomlighetens hemvist?⁹ I jämförelse med den ter sig ju alla andra kyrkor och kyrkliga gemenskaper som ofullkomliga och i behov av varierande grad av förbättring allt efter graden av sin brist på det som återfinnes i den romersk-katolska fullheten. Det går alldeles utmärkt att adressera botropet dit för att sedan i lugn och ro fortsätta jubileumsfirandet.

Men rösten tystnar inte så lätt. När vår Herre och Mästare Jesus Kristus sade »Gören bättring» menade han att hans troendes hela liv på jorden skulle vara en ständig bot. . . . Om detta också gäller för kyrkor — och var skulle annars de »troende» finnas? — så kanske inte ens en »luthersk» kyrka är undantagen? Kan det vara så att när de som kallar sig med ärenamnet »evangeliska» på detta sätt ger botropet adress blott till »de andra», gör de sig egentligen själva skyldiga till just det som man tror att man tar avstånd från? När man anser att man själv med något slags självfallenhet äger kyrkans sanna skatt och bedömer andra såsom sådana som med samma självklarhet här lider brist och behöver förbättras — intar man inte då just den självhärliga position som man så lätt tar avstånd från när den möter hos andra? Ingenting är ju så lätt som att bekänna — andras synder. Attityden verkar oroväckande lik den som intogs av fariséen i templet, som tackade Gud för att han inte var som »de andra»? Är det inte så — och har vi inte lärt det just av Martin Luther — att det evangelium som verkligen är kyrkans sanna skatt står i en oförsonlig motsats till varje form av självrättfärdighet? Innebär inte den här beskrivna och icke ovanliga attityden att man gör sig

⁸ *Denzinger, Enchiridion symbolorum* (editio 28), nr 989 »sacrosancta synodus indulgentiarum usum, christiano populo maxime salutarem et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum, in Ecclesia retinendum esse docet et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant».

⁹ Se t.ex. *P. E. Persson, Vaticanum Secundum — ett ekklesiologiens koncilium* (i *Svensk teologisk kvartalskrift* 42, 1966), s. 48—49.

skyldig till just det som för Luther var det fruktansvärda med avlatsförkunnelsen, nämligen att man tror sig kunna ha del i livet och nåden utan att ha del i korset och boten?

När sådana frågor bränner till, då kan man rent av höra något annat — också från Rom. Ej ens det mot reformationen riktade konciliet i Trient var helt främmande för det som Luther underströk med sin första tes. Också där säges det att »hela det kristna livet bör vara en ständig bot».¹⁰ Och från Andra Vatikankonciliet höres också en röst, som man kanske borde känna igen. I samma dekret om ekumeniken som nyss nämndes talas det om nödvändigheten av »omvändelse», »självförnekelse» och »ödmjukhet» just i fråga om relationen till kristna från andra kyrkor. Och i samband därmed heter det att »kyrkan under sin jordevandring av Kristus kallas till den fortlöpande reformation som hon som mänsklig och jordisk institution ständigt behöver».¹¹ Hela det kristna livet *en ständig bot* — hela kyrkans väg *en ständig reformation*. Rösten verkar bekant på något sätt. Här är fullkomligheten icke något som man äger, den är något som väntar när vandringen är slut. Byter man i den citerade satsen ut ordet »reformation» emot »bot» så får man i sak just innehållet i den första av Luthers nittiofem teser.

När vägarna en gång på 1500-talet gick isär och ledde till Västerens kyrkosplittring, då började det hela med en diskussion kring boten och de med denna förknippade problemen. Avlatsläran var ju en del av eller i varje fall förbunden med den gängse läran om botsakramentets innebörd. Här drogs de skiljelinjer upp, som sedan blev till skyttegravar, från vilka man besköt varandra med polemikens skarpladdade ammunition. Det var en miljö, där självhärlighet och självrättfärdighet hade lätt att slå rot och där de polemiskt slipade formuleringarna — som ju alltid hade sin udd riktad emot »de andra» — alltför lätt identifierades med evangeliet självt. Men evangeliet om Kristus, det »tal om korset», som enligt aposteln Paulus är »en Guds kraft» (1 Kor. 1, 18) har sin udd riktad emot *all* självrättfärdighet, också när den uppträder hos kyrkor. Det bryter sönder deras inkräkthet i sig själva, ty det innesluter en uppmaning till omvändelse och bot. När boten, där vägarna en gång gick i sär, inte bara blir ett föremål för teori-bildning utan något som drabbar kyrkan själv, då kan med ens också förhållandet mellan kyrkorna bli förändrat. Trots alla olikheter i fråga om dogmatisk tradition och tvärs igenom alla motsatta och kanske varandra uteslutande formuleringar,

¹⁰ *Denzinger, Enchiridion symbolorum* (editio 28), nr 907 (Doctrina de sacramento extremae unctionis) »Visum est autem sanctae Synodo, praecedenti doctrinae de poenitentia adiungere ea, quae sequuntur de sacramento extremae unctionis, quod non modo poenitentiae, sed et totius christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse debet, consummativum existimatum est a Patribus».

¹¹ Citerat efter Dekret om ekumeniken med inledning av *L.-M. Dewailly*, Stockholm 1967, s. 42 f. (§§ 6 och 7).

framväxta under isoleringens tid, kan man plötsligt finna varandra som medvandrare på samma väg. Botens väg är den mötesplats, där alla ställes på samma plan, »par cum pari», ty ingen har något annat att berömma sig av än Guds barmhärtighet. Den vägen är den korsfästes och uppståndnes väg, han är själv »Vägen, Sanningen och Livet», den väg där fullkomligheten och livet vinnes först genom att något brytes ned och dör. Det samtalsämne som man för den fortsatta dialogen mellan den romersk-katolska och de lutherska kyrkorna valt, »Evangeliets och kyrkan»,¹² är ju ej något annat än innehållet i den sextioandra av Luthers nittiofem teser. Men för det samtalet är det viktigt att den första tesens ord om boten alltfört på något sätt får utgöra förtecknet. Ty först då befinner man sig verkligen »på lika villkor» (»par cum pari», Dekretet om ekumeniken § 9), på *samma* väg, ty här är det fråga om intet mindre än gemenskapen med Kristus, som är *En* och icke delad. Och om den gemenskapen gäller vad som säges av en röst från Österns ortodoxa kyrka: »Das neue Leben bricht nur aus seinem Kreuze, nur aus seinem lebenspendenden Tode hervor. Dadurch entsteht ja das neue Leben, man könnte sagen — darin besteht ja das neue Leben: dass wir unserem alten Menschen täglich sterben — mitgekreuzigt mit dem Kreuze Christi, angenagelt an das Kreuz Christi».¹³

Kan då verkligen en »evangelisk» kyrka, ja därtill en som säger sig till yttermera visso vara »evangelisk-luthersk», behöva »göra bot»? Luther menar uppenbarligen på fullt allvar att när man anar vad evangelium verkligen är, då blir boten och sinnesändringen, ja den *ständiga* boten den enda adekvata attityden. Och vilken kyrka borde bättre veta något om vad evangelium är? Det hjälper ej en enskild kristen att hon kan berömma sig av att hon en gång blivit döpt och inför-satt i gemenskap med Kristus, om hon håller detta för en garanti för att därmed allt nu är väl beställt. Vad det gäller är »den gamle Adams dödande och därefter den nya människans uppståndelse, vilka båda hela vårt liv igenom måste fortgå hos oss, så att en kristens liv icke är något annat än ett dagligt dop, en gång påbegynt och sedan beständigt fortsatt».¹⁴ Det hjälper ej heller en kyrka, om den

¹² Under 1965 och 1966 sammanträdde — som en följd av de genom observatörerna vid konciliet knutna kontakterna — vid två tillfällen en för den romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet gemensam arbetsgrupp. Dessa överläggningar ledde till bildandet av en teologisk studiekommision med representanter för båda parter och med uppgift att gemensamt bearbeta ämnet »Evangeliets och kyrkan». Studiekommisionens första sammanträde hålles i slutet av november 1967.

¹³ N. von Arseniew, Ostkirche und Mystik, 2. Aufl. München 1943, s. 152, jfr även ibidem s. 108 »Wir können an dem verklärten Leben des Herrn uns nur beteiligen, wenn wir an seinem Kreuze beteiligt sind. Das Kreuz Christi ist nicht nur eine historische Tatsache — es ist ebenso eine geistige, dauernde Wirklichkeit in uns».

¹⁴ Stora katekesen, Om dopet (citerad efter Svenska kyrkans bekännelseskriter, utg. av D. Helander 1944, s. 481).

aldrig så mycket kan berömma sig av att fäderna en gång på ett utomordentligt sätt klargjorde vad sann bättring är. Vad det gäller är att man verkligen vet och erfar vad detta nu innebär. Man kan berömma sig av reformatorerna och reformationen, av att man äger goda evangeliska bekännelsekrifter, ja, av Kristi förtjänst, men hela tiden se detta som något man äger som ett garanterande prerogativ. Men när man uppfattar evangeliet som en trygg »familjeförmögenhet» kan man förlora det mitt under mycket tal om det som »kyrkans sanna skatt». Så kan man förtrösta på sig och sitt, skatta sina egna ägodelar, också de mest »andliga», så högt, att man förlorar blicken för att evangelium, kyrkans sanna skatt, icke är något annat än Kristus själv och han allena. Men när man ser detta, då mister man all sin egen berömmelse och kallas in på botens väg.

Kyrkans sanna skatt är icke något som skall grävas ned och noggrant bevakas, så att den ej kan åtkommas av obehöriga. Den är över huvud taget icke »något», som kan bevaras i kyrkans mitt utan »Någon» som är på väg ut till jordens ändar. Evangeliet är försett med en befallning, ty det skall predikas för *alla*. Skatten är till för att delas ut, och det betyder att det som är kyrkans verkliga centrum och livskälla återfinnes i periferien, där uppdraget och sändningen utmynnar. Därför att just evangeliet och intet annat är den sanna skatten och rikedomens »soll man in der Kirche nichts mit grösserer Sorgfalt behandeln als das heilige Evangelium» (55; s. 258). För kyrkan innebär boten också en ständigt förnyad besinning över uppdraget och sändningen i världen, ty först då är hon i gemenskap med Honom som »utstod sitt lidande utanför stadsporten» (Hebr. 13, 12) för att »såsom förstlingen av dem som uppstå från de döda bära budskap om ljuset såväl till vårt eget folk som till hedningarna» (Acta 26, 23).

De självkritiska frågorna måste då gälla vad det är man delar ut. När man blott predikar regler och bud är det ej längre korsets evangelium man utdelar utan lag och därmed stänger man vägen till Kristus. Ty ingen vinner gemenskap med honom genom att uppfylla aldrig så kristliga levnadsregler. Och när förkunnelsen målar livet med Kristus såsom ett liv i ostörd lycka och frid utan kors och möda och motgång, då förnekas åter korsets evangelium. Ty då tar man från människorna Guds Sons bild och berövar dem den verkliga skatten (58; s. 274), delaktigheten i korset och döden och därmed i det nya livet — alldeles som skedde genom avlatsförkunnelsen på Luthers tid.

Det är evangeliet, Kristus själv och gemenskapen med honom som är kyrkans sanna skatt. Men ofta nog förefaller det som om man i våra kyrkor såg något helt annat som det verkligt värdefulla. När man i det sekulariserade och pluralistiska samhället i allt snabbare tempo mister gamla privilegier, när kyrkan ej längre är något för kritik skyddat område, då talar man om hur kyrkan »förlorar» den ena positionen efter den andra. Med klagan över tidens ondska och en ökad

oförståelse från »samhällets» sida förbinds en längtan tillbaka till den tid då kyrkan var den självklara auktoriteten. Från motgång och motvind flyr man till »the comfortable pew»¹⁵ och lovsången gäller »den gamla goda tiden». Man ser inte, att just detta att bli berövad det man tror vara värdefullt betyder att man får del av den sanna skatten, att smaka korset och döden. Det är ju detta som skulle vara det enda verkligt stora och meningsfulla lovsångsämnet, ty det betyder ju att man får vara där Kristus, den föraktade, var. Så flyr man mitt i all sin inbillade kristlighet bort från Kristus, som gick korsets väg till livet, och vänder upp och ned på den värdeskala han har angivit för de sina: att det är »genom många bedrövelser» som vägen »till himmelriket» går (tes 95).

»Ecclesia indiget reformatione» — »die Kirche bedarf aber einer Reformation» — det var augustinermunken Luthers slutsats för 450 år sedan (89; s. 293). Den slutsatsen har nu dragits också av den romersk-katolska kyrkan (Dekretet om ekumeniken § 6). Den disputation som ledde till kyrkosplittringens förbittrade polemik har avlösts av ett begynnande samtal om »evangeliet och kyrkan», den sextioandra tesens ämne. Ingen som helst enighet torde föreligga mellan kyrkorna om innebörden i dessa termer. Men det är redan mycket att vara ense om att detta är en för båda parter fundamental fråga.

Det är kyrkan, ej evangeliet, som behöver en reformation. Det är evangeliet allena, som kan åstadkomma den nödvändiga förnyelsen och reformationen, ty som kyrkans sanna skatt är det alltjämt icke överksamt. Men när det är verksamt, då betyder det en kallelse till bot, till delaktighet i korset och döden och därmed till livet och lovsången. Nu som då lurar faran att kyrkan för att bevara sig själv och sitt viker undan från den vägen och sätter sin förtröstan till andra skatter. Därför ljuder än en gång botropet från 1517 mitt i kyrkan, det rop genom vilket man kan höra Kristi egen röst: »Gören bättring och tron evangelium».

¹⁵ Originaltiteln till *P. Berton*, *Den bekväma kyrkan*, Stockholm 1966.

JOHN VIKSTRÖM

Den kristna socialetikens problem i nutiden

Socialetiken har för närvarande en anmärkningsvärd aktualitet inom teologi och kyrka. Inom Kyrkornas Världsråd har de socialietiska frågorna visserligen alltid haft ett brett utrymme, men de har dessa år blivit föremål för ett särskilt intresse genom den stora konferensen kring kyrka och samhälle i Genève sommaren 1966. Konferensens arbete skall som bekant fortsättas inom två sektioner vid generalförsamlingen i Uppsala 1968 och för närvarande är konferensens studiematerial och rapport föremål för studium inom de olika medlemskyrkorna.

Ett motsvarande intresse för frågor som gäller kyrkan och världen har sedan flera år tillbaka präglat arbetet inom Kristliga Studentvärldsförbundet. Också inom Lutherska Världsförbundet är man dessa år inriktad på samma frågekomplex. Förbundets teologiska kommission arbetar som bäst med studieprojektet »The Quest for True Humanity and the Lordship of Christ» och som motto för generalförsamlingen 1970 har man valt »Sent into the World».

Också på romerskt håll har man dessa år ägnat stor uppmärksamhet åt social-etiken och frågan om kyrkan och världen överhuvud. Det visar Andra Vatikan-koncillet och encyklikan *Populorum progressio*.

Vi befinner oss alltså mitt uppe i ett intensivt arbete och en livlig diskussion på den kristna socialetikens område. I det följande skall jag beröra några av de problem som för närvarande är aktuella inom den evangeliska social-etiken. Det är problem som sammanhänger med den kristna socialetikens skyldighet att göra rättvisa åt såväl det bibliska budskapet som grundläggande sociala fakta.

I en första del skall jag behandla några typiska utgestaltningar av den evangeliska social-etiken med särskild hänsyn till de specifikt teologiska förutsättningarna. Därefter blir det möjligt att i en andra del belysa några av de problem som de dominerande socialietiska konceptionerna inrymmer.

I

De specifikt teologiska förutsättningarna inom de socialietiska konceptionerna på evangeliskt håll skall här betraktas från en föga originell synpunkt, men en synpunkt som synes vara fruktbärande, emedan den berör själva grundelementen

¹ Föredrag vid den anglo-skandinaviska teologkonferensen i Cambridge i juli 1967. Konferensens allmänna tema var »The Interaction between Christian Theology and its contemporary Setting».

i vår kristna tro: *förhållandet mellan lag och evangelium*. Uppfattningen av detta förhållande synes nämligen få vittgående och betydelsefulla konsekvenser för socialetikens utgestaltning.

I detta sammanhang måste jag nöja mig med en mycket grov indelning av uppfattningarna om förhållandet mellan lag och evangelium. Jag särskiljer de socialietiska konceptioner som bygger på en mer eller mindre *monistisk* uppfattning av relationen lag—evangelium och de som förutsätter en *dualistisk* uppfattning av nämnda relation.

A. Till den förstnämnda gruppen hör ett antal företeelser på socialetikens område, vilka, trots betydande inbördes olikheter, har det gemensamt att de gör evangeliet till en bestämmande och gestaltande faktor inom samhällslivet. Jag tänker här på de företeelser som på ett eller annat sätt har gjort begreppet Guds rike till ett dominerande centralbegrepp inom socialietiken. Vi har till exempel *kulturprotestantismen* med dess uppfattning av gudsriket som en inomvärldslig etisk storhet, ett rike av sedligt fulländade personligheter, som både kyrka och stat skall tjäna. Vi har den religiöst-sociala rörelsen med de två Blumhardt'arna, far och son, och särskilt den *religiösa socialismen* med Kutter och Ragaz.

Vi har vidare den amerikanska motsvarigheten till den religiösa socialismen i Europa, »*Social Gospel*». I denna moderniserade upplaga av det puritanska gudsrikesidealet tolkas kristendomen i kollektivistiska kategorier. Både synd och frälsning fattas kollektivistiskt. Emedan synden föreligger också i samhällets ordningar omfattar frälsningen också den sociala världen. Historien är en process i riktning mot gudsrikets förverkligande, den teknisk-sociala utvecklingen ett tecken på gudsrikets närhet.

I raden av dessa företeelser gäller det också att inordna den ekumeniska rörelsens dominerande socialietiska tänkande och de moderna socialietiska konceptioner som med anknytning till Karl Barth har föreställningen om »*Königsherrschaft Christi*», »*lordship of Christ*» som behärskande idé.

Såsom jag påpekade uppvisar dessa företeelser anmärkningsvärda olikheter — man behöver bara tänka på Barth och kulturprotestantismen — men jag finner det vara fruktbart och klagörande att framhäva den likhet som ligger i tendensen till monism i synen på lag och evangelium. Denna tendens ser jag som bakgrund till den starka benägenheten att se evangeliet såsom strukturskapande på det sociala fältet och benägenheten att se de kristnas sociala engagemang såsom en tillämpning av principer, föreskrifter och ideal. Den utvecklingstanke som är tydligt framträdande på några håll torde också ha ett samband med nämnda tendens i den bakomliggande grundkonceptionen.

Denna monistiska tendens i synen på lag och evangelium kan ha vitt skilda åskådningssmässiga förutsättningar. Inom kulturprotestantismen är det framför allt det *idealistiska* elementet som verkar i riktning mot en monistisk grundkonception. I Finlands teologihistoria har vi ett tydligt exempel på detta.² Här kan man se hur föreställningen om en universell ordning i tillvaron förbindes med det gudsrrike som Jesus förkunnade. Jesus uppenbarar och förkroppsligar den gudomliga ordning som råder i de osynliga tingens värld, uppbär den synliga världen och ger sig till känna i form av sedelagen i människornas samveten. Evangeliet blir här ett led i den process varigenom tillvarons gudomliga ordning realiserar allt fullkomligare i denna värld. Evangeliet uppträder så att säga inom ramen för lagen och utgör dess högsta förfining och fullkomning.

Mot denna bakgrund är det helt naturligt att kulturprotestantismen kan hävda att kristendomen bör ha en normerande funktion inom kulturen, politiken och samhällslivet överhuvud. I kristendomen och dess principer kan världen se sitt egentliga väsen uppenbarat och förklarat. Att förverkliga dessa principer är att förverkliga sig själv.

En annan faktor som förorsakar en monistisk tendens i synen på lag och evangelium är den *biblicism* som menar sig kunna läsa Bibeln som en regelbok för människolivets och samhällets utgestaltung. Genom ett sådant förfarande blir naturligtvis gränsen mellan lag och evangelium ytterst flytande. I detta fall blir socialietiken helt enkelt en sammanställning av de principer och föreskrifter angående den mänskliga samlevnaden som Bibeln innehåller. Det behöver knappast påpekas att denna sammanställning ofta blir rätt godtycklig.

Den oreflekterade och onyanserade föreställningen om att »lyda Guds ord» får liknande konsekvenser för socialietiken som det idealistiska elementet inom kulturprotestantismen: Kristendomen, och därmed också evangeliet betraktas som normerande och gestaltande också på samhällslivets område. Kyrkohistorien innehåller som bekant talrika exempel på allvarliga och ibland också ganska våldsamma försök att omsätta denna syn i en konkret gestaltning av samhället.

Att två så olikartade företeelser som kulturprotestantismen och en biblicistisk kristendomstolkning kan uppvisa en viss överensstämmelse inom socialietiken, kan enligt min mening inte rätt förstås, om man inte beaktar den gemensamma tendensen till monism i synen på lag och evangelium.

När det gäller att förstå det monistiska draget inom de moderna socialietiska konceptionerna är de två nämnda faktorerna, idealismen och den oreflekterade biblicismen, inte tillräckliga. Det gäller att finna en tredje faktor. Härvid gäller det att beakta att dessa konceptioner huvudsakligen uppträder inom den calvinis-

² Jag ber här få hänvisa till min avhandling Religion och kultur. Grundproblemet i G. G. Rosenqvists religiösa tänkande (1966).

tiska, den reformerta, traditionen. Detta gör det nödvändigt att undersöka, huruvida det inom denna tradition föreligger några bestämda teologiska förutsättningar som med inre nödvändighet leder till en social etik av detta slag.

I festskriften till Karl Barth 1956 redogör F. Flückiger för en undersökning som i detta sammanhang äger stort intresse och som t.ex. H. Thielicke gör bruk av, när han analyserar den reformerta synen på förhållandet mellan stat och kyrka.³ Det som vi här skall ta fasta på är det faktum att den reformerta ortodoxin sätter predestinationsläran i det teologiska systemets spets. Guds decretum absolutum innesluter i sig Guds enskilda beslut angående försyn, skapelse, fall osv. Det som i frälsningshistorien framträder eftervertannat eller till och med i en viss inbördes motsättning är hos Gud sammanslutet i ett enda moment, i hans urdecret.

Genom denna syn på decretum absolutum kommer den teologiska åskådningen att behärskas av en enhetsprincip som får vittgående följder. Gamla testamentet och Nya testamentet blir intimt förbundna med varandra. Evangeliet är inte något radikalt nytt i förhållande till lagens herravälde. Det är inte något övervinnande av vreden genom Guds kärlek utan endast en fortsättning på den explikation av urdecretet som har pågått redan i Gamla testamentet. Kristus blir »medium electionis», den som förverkligar det ursprungliga decretet.

Här erhålles en syn på förhållandet mellan lag och evangelium som föreligger redan hos Calvin och som hos honom är grundad i själva gudsuppfattningen – i det drag en enhet och oföränderlighet som präglar hans gudsbegrepp. Kristus uppträder så att säga innanför lagen och vidareutvecklar det som redan där är givet. Förhållandet mellan lag och evangelium blir så ett kompletteringsförhållande.

Detta är nu endast en kort antydning, men jag finner det vara uppenbart att vi här har att göra med en teologisk grundkonception av grundläggande betydelse för social etiken. När skapelse och frälsning, lag och evangelium, är inneslutna i ett enda urdecret, kommer frälsningshistorien och världshistorien, kyrka och stat, kyrka och samhälle att förenas under en gemensam synpunkt. Allt kommer att präglas och sammanhållas av det urdecret som i en enda alltomfattande process realiserar i denna värld. Och då Kristus och frälsningen genom honom hör till de medel varigenom urdecretet realiserar, erhåller han en mycket omedelbar relation till världen och dess gång, till dess ordningar och fakta.⁴

Denna enhetsstanke har fått en karakteristisk utprägling i Karl Barths teologi. I denna teologi finner vi ju en tydlig tendens att sammanhålla lag och evangelium under en synpunkt. Enligt Barths berömda definition är lagen »den nöd-

³ F. Flückiger, *Vorsehung und Erwählung in der reformierten und in der lutherischen Theologie*. Ingår i *Antwort*. Festschrift für Karl Barth (1956).

⁴ Jfr H. Thielicke, *Theologische Ethik* II/2 (1958), s. 760 ff.

vändiga formen för evangeliet, som har nåden som sitt innehåll». På ett motsvarande sätt samordnar han kyrka och stat som två koncentriska cirklar med Kristus som gemensamt centrum. Kyrkan som representerar Kristi rike utgör den inre cirkeln, staten den yttre, varvid skillnaden mellan kyrka och stat endast är en kvantitativ skillnad, en olikhet beträffande avståndet till det gemensamma centrum.⁵ Släktskapen mellan denna uppfattning och den gamla föreställningen om Guds urdekret antydes, när Barth skiljer mellan kyrkans och statens gemensamma »ursprung» och deras gemensamma »centrum». Begreppet »ursprung» hänför sig till själva urdekretet medan begreppet »centrum» avser dekretets aktualisering i de instrument, varmed det realiserar: Kristus, ordet och Anden.

Också analogitanken, som spelar så central roll i Barths teologi i allmänhet och i hans socialetik i synnerhet, framstår som en naturlig konsekvens av den enhetstanke som jag har antytt i det föregående. Skall urdekretet realiserar i världen, är det rimligt att världen bör gestaltas till allt större likhet med Kristi uppenbarelse och med denna uppenbarelse realisering i kyrkan. Som bekant vill Barth härleda statens rätta struktur från kyrkans rättsordning och denna i sin tur från den kristologiska medelpunkten. Det innebär att Kristus framstår som en legislator. Men detta är ju enligt Barths utläggning av Romarbrevets trettonde kapitel också naturligt eftersom Kristus nu råder överallt, sedan han besegrat alla »makter och väldigheter». Endast genom »Königsherrschaft Christi» förverkligas Guds vilja i denna värld. Någon annan positiv relation mellan Gud och värld ges det inte.

Nu bör det naturligtvis beaktas att Barths socialietiska konception endast är ett, visserligen mycket representativt, uttryck för den monistiska tendensen inom den reformerta teologin. Man torde inte ta miste, om man hävdar att denna tendens har en viss andel också i sådana utgestaltningar av socialietiken som den religiösa socialismen och »Social Gospel» utgör. Detta grundläggande drag i reformert teologi torde också ha ett samband med den relativa lätthet, för att inte säga självklarhet, varmed man på ekumeniskt håll idag anammar ett socialietiskt tänkande som är bestämt av idén om Kristi herravälde, »lordship of Christ».

Vad denna föreställning om Kristi herravälde innebär och vad den betyder för etiken skall jag försöka ange i några punkter, varvid jag anknyter till en framställning av W. Trillhaas i *Lutheran World* 1/1967.

I. Begreppet »Lordship of Christ» anger först och främst *enheten* i Kristi herravälde.

Det kan inte bli tal om något Guds rike vid sidan av detta och att tala om något

⁵ Barths uppfattning av förhållandet mellan lag och evangelium såsom förutsättning för en bestämd socialietisk konception har fått ett koncentrerat uttryck i de två skrifterna *Rechtfertigung und Recht* (1938) och *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946).

- dubbelt regemente från Guds sida framstår som en otillåten uppspjälkning av Kristi enhetliga vilja och herravälde.
2. Kristi herravälde förkunnas som en eskatologisk storhet. Detta herravälde har brutit in med Jesu historiska framträdande och är nu på ett hemlighetsfullt sätt en realitet i denna värld.
 3. Det proklamerade herraväldet skall realiseras genom de kristnas praktiska handlande.
 4. Kristi herravälde är en universell storhet. Det är inte begränsat till kyrkorna utan gäller allt mänskligt.
 5. Denna uppfattning av Kristi herravälde har betydelsefulla konsekvenser för uppfattningen av kyrkan. Kyrkan har ingen rätt att hävda sig själv och sin konfession. Det vore att förneka universalismen hos Kristi herravälde. Kyrkan bör vidare göra bot för att hon förnekat detta herravälde genom att förbinda sig med den statliga makten och vissa samhällskretsar, framför allt de kapitalistiska. Ett samhällsengagemang från kyrkans sida som motsvarar idén om Kristi herravälde bör ske i den politiska diakonins form. Det betyder framför allt ett engagemang i fredsarbetet.
 6. För socialietiken innebär Kristi herravälde att samhället bör ordnas och formas enligt kristna grundsatser. Föreställningen om en »Eigengesetzlichkeit» på samhällslivets område, t.ex. inom ekonomin, avvisas mycket bestämt.

B. Den andra kategorin av socialietiska konceptioner som jag här skall beakta är de som uppvisar en tendens till dualism i synen på lag och evangelium. Det är konceptioner som i en eller annan form anknyter till Luthers lära om *de två regementena*.

Jag skall inte här gå in på någon detaljerad redogörelse för denna bekanta och inom teologi- och kyrkohistorien betydelsefulla »lära». Med hänsyn till uppläggningsen av denna framställning skall jag endast beröra dess samband med problemet lag—evangelium.

Läran om de två regementena i Luthers teologi är mera än en socialteologisk konception. Det är en föreställning som är djupt förankrad i själva centrum av Luthers teologi och som därmed berör hans teologi i dess helhet. Läran om de två regementena är ett uttryck för Luthers strävan att rätt skilja på lag och evangelium. Och det intresse som ligger bakom denna strävan är framför allt frågan om människans rättfärdiggörelse inför Gud. Det gäller för Luther att avvisa lagen och gärningarna från rättfärdiggörelsens sammanhang och detta möjliggöres genom läran om de två regementena.

Luthers nästan ensidiga strävan att slå vakt om evangeliets renhet motsvaras av hans uppfattning att evangeliet inte behövs som någon lag. Gud har en relation till världen, till stat och samhälle, också oberoende av evangeliet. Här verkar han som skapare och här slår han vakt om sin skapelse genom sin lag, varvid han gör bruk av människornas förnuft.

Om Luther med sin regementslära vill slå vakt om evangeliets renhet, så kommer han också med denna lära att hävda lagen och dess kompetens på

skapelsens plan. Detta kan också anges som en strävan att tydligt skilja mellan skapelse och frälsning och att slå vakt om vardera.

Detta skarpa åtskiljande av lag och evangelium, skapelse och frälsning, gör att socialiteten definitivt hänförs till skapelsens och lagens sfär. Den har att göra med skapelsens ordningar och de ämbeten som är det konkreta uttrycket för Guds lag. Härvid har den *ratio* och *natura* som ledande principer.

Luthers huvudangelägenhet, när han talar om de två regementena, är att framhäva skillnaden mellan dem. Detta hindrar emellertid inte att han också förbinder de två. Enheten består framför allt däri att vardera regementet är ett *Guds* regemente. Det betyder att vardera regementet står under Guds ord. Men därvid har de olika funktioner, och det är denna funktionsolikhet som jag i detta sammanhang önskar framhäva. Den är ett uttryck för tendensen till dualism i synen på lag och evangelium och anger en anmärkningsvärd olikhet i förhållande till de monistiska konceptionerna på reformert håll.

Också i Luthers fall synes det vara möjligt att påvisa en motsvarighet mellan den socialitiska grundkonceptionen och själva gudsbilden. Polaritetsförhållandet mellan lag och evangelium har sin motsvarighet i en irrationell, nästan paradoxal dubbelhet i gudsbilden. Gud är den som synes motsäga sig själv. Gentemot sin dom sätter han sin nåd, gentemot sin helighet sätter han sin kärlek. Hans handlande enligt lagen genombrytes som genom ett under av evangeliet. Denna dynamiska och paradoxala gudsbild vore helt oförenlig med tanken på historien som ett successivt förverkligande av en princip, en idé eller ett urdekret. Däremot svarar den väl mot det spänningsfyllda förhållandet mellan lag och evangelium såsom två former för det gudomliga handlandet.

II

Med ovanstående snabbkiss har jag velat antyda den teologiska problematik som bildar bakgrunden för dagens ekumeniska diskussion på den evangeliska socialitetens område. Den aktuella diskussionen är på ett eller annat sätt, positivt och negativt, bestämd av dessa förutsättningar. Inom Lutherska Världsförbundet övar man som bäst en allvarlig självkritik med avseende på läran om de två regementena, och på det ekumeniska planet domineras diskussionen och det teologiska tänkandet av frågan vad »lordship of Christ» betyder för den kristna socialiteten i den sekulariserade värld som är stadd i en fortgående revolutionär förändring.

I denna del av min framställning skall jag beröra några av de aktuella problem som är förbundna med de nämnda socialitiska konceptionerna. Såsom jag nämnde inledningsvis berör dessa problem dels de ifrågavarande konceptioner-

nas relation till det bibliska budskapet, dels relationen till den sociala verkligheten. Vad den senare relationen beträffar, så bör man beakta att den kristna socialietiken undergår en kontinuerlig testning genom kyrkornas ständiga kontakt med den sociala miljön. Sålunda medförde t.ex. den världsekonomiska krisen mellan världskrigen en radikal revision av den traditionella Social Gospel-konceptionen och Tredje rikets dystra historia satte som bekant många frågetecken i marginalen till den lutherska regementsläran. För närvarande sättes kyrkornas socialietiska tänkande på ett mycket allvarligt prov genom konfrontationen med de globala världsproblemen med hotet om överbefolkning och den växande klyftan mellan u-länder och i-länder. På ett motsvarande sätt innebär naturligtvis också det fortgående arbetet med de centralt teologiska problemen inom kyrkorna en kontinuerlig prövning av de socialietiska konceptionerna.

A. Om vi först betraktar några av de problem som sammanhänger med konceptionen »lordship of Christ» bör vi inledningsvis konstatera att denna visar sig vara mycket användbar i de ekumeniska sammanhangen. De denominationer som här möts kommer från vitt skilda teologiska och kulturella traditioner. Ett har de emellertid gemensamt: Kristus-bekännelsen. Så är det helt naturligt att kristologin har en central plats i det ekumeniska samtalet och att en kristologiskt orienterad socialetik har stora fördelar. Den ger ju också en central motivering för kyrkornas och de kristnas sociala engagemang.

Nu måste man emellertid fråga – och det har man ju gjort redan länge – om Bibelns uppfattning av »lordship of Christ» faktiskt är sådan som man här förutsätter. Här har man en tendens att fatta detta herravälde som ett yttre, triumferande herravälde, vilket med lätthet leder till teokrati och det som man kunde kalla »ekkesiokrati». På lutherskt håll måste vi däremot betona att Kristi herravälde i denna värld alltid har korsets förtecken. Det är ett herravälde som saknar korrelation med graden av yttre framgång.

Ett annat drag som synes göra denna socialietiska konception användbar i närvarande läge är dess oberoende i förhållande till de givna sociala strukturerna. Man blickar ju inte mot samhället utan mot Kristus för att få direktiv för det kristna handlandet. Det innebär öppenhet för det nya, och det ger de kristna möjlighet att med frimodighet och gott samvete ställa sig i första ledet bland dem som kämpar för ett nytt samhälle. Sålunda är det tämligen lätt att förbinda en socialietisk konception av detta slag med revolutionens idé. Det visar till exempel Josef Hromadka och det teologiska arbetet inom ramen för Christian Peace Conference i Prag liksom också Kyrkornas Världsråds konferens om kyrka och samhälle i Genève sommaren 1966.

Också på denna punkt synes den sociala användbarheten vara förbunden med

ansenliga teologiska problem. Gång efter annan har man ställt frågan om det inte här föreligger en missuppfattning av Kristus och evangeliet. Kristus blir en legislator för världen och evangeliet förvandlas till lag. Evangeliet blir trälbindande i stället för befriande.

Vidare måste man sätta ett anseeligt frågetecken vid själva metoden, när det gäller att från Kristus och evangeliet sluta sig till socialietiska principer och handlingsregler. Antingen får vi en bokstavlig och anakronistisk imitation av beteenden som skildras eller föreskrives i Bibeln, eller också måste vi ty oss till den analogimetod som har sin främsta företrädare i Barth. Denna metod blir emellertid lätt formalistisk och konstlad, ibland rentav godtycklig. Inte sällan resulterar den i idéer och principer som hör till allmängodset bland de demokratiska värderingarna — solidaritet, fred, frihet och allas likhet.

Av det faktum att Gud har uppenbarat sig i Kristus sluter sig Barth till att kyrkan är en fiende till allt hemlighetsmakeri inom politik och diplomati. Till detta genmäler Thielicke att man utifrån det faktum att Jesus ville hemlighålla att han var Messias kan komma till en helt motsatt kristen norm för politiken och diplomatin.⁶ Detta exempel visar, hur svårt det är att göra någon användbar metod av analogitänkandet. Härmed sammanhänger svårigheten att dra några som helst praktiska slutsatser av det kerygmatiske förnekandet av en »Eigen-gesetzlichkeit» på de sociala, tekniska och ekonomiska områdena.

Ett tredje problem som sammanhänger med en socialetik orienterad kring begreppet »lordship of Christ» ville jag kalla universalismens och anknytningens problem. Denna konception har onekligen ett universalistiskt drag. Den har en proklamerad universalism genom att förkunna Kristus som alltings herre. Men frågan är vad man rent konkret kan få ut av detta slags universalism för social-etikens del.

När Barth i tiden hävdade »Königsherrschaft Christi» som ledande idé för socialietiken, skedde det för att framhäva det specifikt kristna hos kyrkans social-etik. Det skedde i samband med ett hävdande av den absoluta diskontinuiteten mellan Gud och värld, Gud och människa. Men därmed blev också den proklamerade universalismen ytterst problematisk. Möjligheterna för en ömsesidig kommunikation med dem som inte godtar de kristna premisserna blev definitivt avskurna. Relationen mellan den kristna socialetikern och den icke-kristna blev en relation mellan en vetande och en icke-vetande, en enkelriktad kommunikation enligt schemat fråga-svar, där den rationella argumentationen har en underordnad betydelse.

Så blev den proklamerade universalismen i praktiken en isolerande partikularism. Därför finner vi också idag på många håll inom kyrkorna en stark strävan

⁶ H. Thielicke, *Theologische Ethik I* (1951), s. 411 f.

att finna en positiv relation mellan det specifikt kristna och det mänskliga, mellan kyrkan och världen. Vi har fått den »omvändelse till världen» som nu präglar ett flertal strävanden på det ekumeniska planet, inte minst inom Kristliga Studentvärldsförbundet.

Såvitt jag kan se, bör denna strävan ses som ett försök att övervinna såväl en teologisk klyfta mellan Gud och värld som en sociologisk klyfta mellan kyrka och samhälle. Härvid kan inflytandet från Bonhoeffer knappast överskattas. Av Bonhoeffers tankar om att en kristen helt enkelt är en människa och att det gäller att er hålla en icke-religiös förkunnelse av evangeliet har man dragit vittgående konsekvenser.

Av påståendet att en kristen helt enkelt är en människa och ingen speciell människotyp har man härlett ett konsekvent avvisande av en särskild kristen etik. Till samma resultat har man också kommit utifrån tanken på solidariteten mellan kyrkan och världen. Kravet på denna solidaritet härleds bland annat från Kristi försoningsdöd, som i samma mån gäller kristna och icke-kristna, men framför allt hänvisar man till Kristi förborgade närvaro i världen, särskilt i historien.

Denna Kristi fördolda närvaro i världen och historien gör själva *närvaron* i världen till en kristen uppgift. Där gäller det att finna Kristus och hans fotsteg – i sekulariseringen, i den tekniska utvecklingen och i folkens frigörelse – och där gäller det att som kristen göra sig solidarisk med de allmänmänskliga strävandena för rätt och fred och frihet.

Det mest anmärkningsvärda i detta sammanhang är att den idé som ursprungligen hävdades som garant för en specifikt kristen etik nu användes som argument för den pågående utsuddningen av gränsen mellan det specifikt kristna och det allmänmänskliga, mellan kyrkan och världen – idén om »lordship of Christ».⁷

Hur skall detta förstås? Såvitt jag kan se, bör det förstås mot bakgrunden av att man sökt uppnå den positiva relationen till samhället och det humana via andra trosartikeln inom ramen för en monistisk konception av lag och evangelium, skapelse och frälsning. När den positiva relationen och anknytningen inte söks via första trosartikeln utan via andra, tenderar evangeliet, det specifikt kristna, att flyta ut i och uppgå i det allmänmänskliga, varvid kristendomens kritiska distans till människa och värld definitivt går förlorad.

Att avvisa en specifikt kristen etik är inte i och för sig något originellt, särskilt inte beträffande socialetiken. Det gör man ju på lutherskt håll i en viss mening. Men det sker utifrån första trosartikeln. Visserligen kan detta leda till en okritisk

⁷ Jfr I. Asheim, *The Quest for True Humanity and the Lordship of Christ*. Lutheran World 1/1967. Asheims artikel innehåller en instruktiv översikt av de aktuella strävanden och företeelser som jag här har antytt.

anpassning till de rådande förhållandena, vilket historien också visar, men när den specifikt kristna etiken avvisas med utgångspunkt i andra trosartikeln, såsom nu sker, har man definitivt frånsagt sig möjligheten att upprätthålla den kritiska distans till denna världs värderingar och förhållanden, vilket dock har varit utmärkande för kristendomen från första början.

Denna hämningslösa och okritiska »omvändelse till världen» berör naturligtvis också eskatologin. Mot evangeliets uppgående i allmänmänsklig livsgestaltning svarar en ny aktualisering av det immanenta gudsrikesbegreppet. Därmed har ringen slutits och vi är tillbaka vid kulturprotestantismens och Social Gospel-konceptionens syntestänkande och evolutionsoptimism. Härpå är Harvey Cox' berömda bok »The Secular City» ett ganska representativt exempel.⁸ När det gäller att förstå detta »kretslopp», tror jag att det är absolut nödvändigt att beakta att denna rörelse har skett inom ramen för en konception som behärskas av den ovannämnda tendensen till monism i synen på lag och evangelium.

B. När man försöker anlägga några kritiska synpunkter också på den andra huvudkonceptionen inom den evangeliska socialietiken, så finner man att det inte saknas material för en sådan kritik. Under de senaste decennierna har den lutherska socialietiken som bekant varit föremål för ganska hårda angrepp. Den har anklagats för att befrämja kvietism och passivitet, konservatism och patriarkalism. Den har ansetts befrämja en farlig dubbelmoral genom att så strängt åtskilja person och ämbete. Och genom att tillerkänna samhällslivet en »Eigen-gesetzlichkeit» har den påståtts ge alltför stort spelrum åt företeelser som nationalsocialism och statsabsolutism.

Allt detta är ju bekant och hör numera till allmängodset i den teologiska debatten. Hur skall nu dessa påstådda missförhållanden förklaras? Är de utslag av en defekt i den grundläggande teologiska konceptionen? Det har ju t.ex. Barth hävdats när han framställt den lutherska synen på lag och evangelium som själva grundfelet. Eller är dessa missförhållanden utslag av någon felutveckling under historiens gång? På lutherskt håll har man av förståeliga skäl arbetat utifrån en sådan hypotes, när man har övat självkritik på detta område.

En av regementslärans största belastningar har man funnit i den antropologiska pessimism som den gammallutherska teologin lämnade i arv till lutherdomen.⁹ Denna pessimism i människosynen, som nådde sin mest extrema posi-

⁸ I debatten kring Cox' bok, publicerad i *The Secular City Debate* (1966), har man också hävdats att Cox förnyar den gamla Social Gospel-teologin. Cox' invändning mot denna kritik är inte särdeles övertygande och kan inte omintetgöra det faktum att själva grundåskådningen i hans bok med inre nödvändighet leder till den absoluta närheten av nämnda teologi.

⁹ Som exempel kan nämnas de arbetstesen som teologiska kommissionen inom LVF publicerat i *Lutheran World* 1/1967 samt W. Trillhaas' artikel *Der Beitrag des Luthertums zur heutigen Sozialethik*. Ingår i *Glaube und Gesellschaft. Beiheft zur Lutherischen Rundschau* 2/1966.

tion inom flacianismen, sammanhänge framför allt därmed att man identifierade iustitia originalis med Imago Dei, varför förlusten av denna iustitia också ansågs innebära en förlust av Imago.

Denna människosyn, som fördes vidare av ortodoxin, kom att få vittgående konsekvenser för socialietiken. I uppfattningen av lagen kom tonvikten att ligga på dess karaktär av skydd mot synden. Staten som handhar denna lag får polisstatens stränga drag. Att staten skulle ha en kulturuppgift, en uppgift att sörja för medborgarnas välfärd, grunda skolor och befrämja konst och vetenskap, det är något som skjutes åt sidan till förmån för svärdets tjänst.

Denna utpräglade pessimism i människosynen leder också lätt till att människan omyndigförklaras som etisk individ. Därmed förstärkes det patriarkaliska drag som ligger i själva strukturen hos den av Luther utformade regementsläran. Det gäller nämligen att beakta att regementsläran som socialietisk konception på sätt och vis är en sida av en teocentriskt strukturerad rättfärdiggörelselära. Människan är objekt för ett regemente inte bara i Kristi rike utan också i världen. Denna lära kan synas passa i ett patriarkaliskt samhälle. Mellan Gud och människan föreligger en bestämd samhällsstruktur som med sina institutioner och ämbeten är ett uttryck för Guds regemente.

Om *denna* utgestaltning av regementsläran okritiskt tillämpas på nya samhällsförhållanden, kan man förstå att den skapar kvietism och restaurativa tendenser. Det som härvid kräver ett speciellt beaktande är det ovannämnda faktum att människan enligt den traditionella regementsläran mera är objekt än subjekt i förhållande till samhällsstrukturen. Hennes relation till strukturen är mera en lydande och lidande inställning än en aktivt förändrande.

I ett samhälle under omvandling är denna gamla utgestaltning av regementsläran ytterst otillfredsställande. Här krävs ju framför allt motiv och riktpunkter för en fortgående *gestaltning* av strukturerna och då är det inte nog med att lyda och lida. Mot denna bakgrund bör man förstå enstaka försök inom nutida luthersk teologi att på nytt göra bruk av Imago Dei-tankens inom socialietiken.¹⁹ I föreställningen om människan som Imago Dei ser man en möjlighet att myndigförklara människan som etiskt subjekt – en möjlighet som beror därpå att människan i någon mån kan fatta och tillämpa den lag som är nedlagd i skapelsen och är koncentrerad i kravet på kärlek och rättfärdighet. Här kommer människans förnuft in i bilden och därmed också en omedelbar anknytning till rationellt vetenskapligt tänkande på samhällsfrågornas område.

¹⁹ Såsom exponenter för sådana strävanden kan man betrakta den ovannämnda artikeln av W. Trillhaas samt K.-M. Olssons två arbeten *Kontakt med kyrkan* (1960) och *Kristendom, demokrati, arbete* (1965).

Visserligen är det också här fråga om ett »regemente» ty skapelsens lag är Skaparens lag, men denna lag är inte utan vidare förankrad i givna strukturer. Tvärtom framstår det som en uppgift för människan att vara med och gestalta strukturerna i sådan riktning att de motsvarar det krav på kärlek och rättfärdighet som skapelsens lag innehåller och som är förtydligat i Bibeln.

Ett annat problem som envist följer den lutherska regementsläran är det som brukar anges med det omstridda begreppet »Eigengesetzlichkeit». För att anknyta till uppläggningsen av denna artikel kan konstateras att det självklart har ett samband med den dualism i synen på lag och evangelium som präglar luthersk teologi. Enligt en monistisk konception är varje »Eigengesetzlichkeit» principiellt utesluten, vilket Barth också visar.

Nu är det uppenbart att den så kallade nyprotestantismen har en betydande andel i att begreppet »Eigengesetzlichkeit» i så hög grad har misskrediterats. Man måste emellertid allvarligt fråga, om Luther har inbyggt tillräckliga säkringar i sin teologi mot att kyrkan själv skall kunna betrakta vissa livsområden såsom liggande utanför Guds ords anspråk. Till detta må i detta sammanhang endast sägas att Luther visserligen är mån om att göra en klar skillnad mellan det naturgivna och det allmänmänskliga på ena sidan och det specifikt kristna på den andra. Men det betyder inte att han skulle förneka det naturgivnas relation till den Gud som Bibeln uppenbarar. Det är inte fråga om en autonomi i förhållande till Gud utan i förhållande till det andliga regementet.

Det faktum kvarstår emellertid att frågan om de skilda samhällsområdenas »Eigengesetzlichkeit» fortfarande är ett av den lutherska socialetikens öppna problem. Frågan är bland annat, var man skall dra gränsen mellan de rena sakfrågorna och de etiska frågorna från fall till fall.

Rent allmänt kan man säga om den lutherska regementsläran att den i sin *traditionella* utformning framstår som tämligen problematisk i dagens läge. Men frågan är om inte de djupare liggande motiven i denna teologiska konception fortfarande är användbara för en kristen socialetik som försöker göra rättvisa åt det faktum att Bibeln innehåller både lag och evangelium och att samhället inrymmer både personliga relationer och överpersonliga strukturer med institutioner, lagar och maktutövning.

Jag har i det föregående försökt antyda några av den evangeliska socialetikens problem i dagens läge. Framställningen torde ha visat att det är möjligt att analysera och förstå dessa problem med frågan om lag och evangelium som utgångspunkt. Det torde också ha framgått att det fortsatta arbetet med socialetikens problem kräver en ingående analys av såväl de grundläggande teologiska förutsättningarna som den aktuella sociala miljön.

C. J. CURTIS

Söderblom om teologin och religionshistorien

Nathan Söderblom framhöll att »den allmänna religionshistorien skall nu intaga den plats, som den äldre dogmatiken gav åt den naturliga teologin».¹ Han var sysselsatt med metodologiska problem inom religionshistorien i relation till den kristna teologin. I sitt avvisande av det traditionellt kristna begreppet om naturlig teologi samtyckte Söderblom med Karl Barth och den nyortodoxa rörelsen i 1900-talets teologi. Men till skillnad från Barth och ny-ortodoxin pläderade Söderblom starkt för religionshistoriens betydelsefulla bidrag till teologin; religionshistorien måste inta den naturliga teologins plats och visa oss 1) vad religionen och det heliga är, och 2) inom religionen vad kristendomen är genom sin särställning och genom det sätt, på vilket den skiljer sig från andra religioner och uppfattningar om det heliga.

Den kristna teologin hade i det förflutna gjorts förtrogen bara med de relativt dekadenta och religiöst sett kraftlösa eller kortlivade kulterna och religionerna i den grekisk-romerska perioden av antiken. De stora framstegen inom religionsforskningen under de gångna hundrafemtio åren har gett oss tillträde till levande religioner av stor mäktighet och stort djup, liksom till omfattande kunskaper och data rörande världens religioner. Den kristne teologen befinner sig nu i det läget, att han kan få en långt större historiskt riktig och konkret bild av den mänskliga reaktionen inför det heliga och gudomliga än vad den naturliga teologin någonsin har eller någonsin kunde ha tillhandahållit.

Teologens uppgift är att ordna de fakta, som erbjuds honom genom religionshistorien och att förmå dem att avge den dyrbara skatt, som är människans kunskap om Gud och det heliga — en kunskap, som är skild från och äldre än den bibliska uppenbarelsen. Principen för en teologisk organisation av fakta ur religionshistorien är för Söderblom uppfattningen av uppenbarelsen. Han ansåg det vara en av teologins mest betydande uppgifter att klargöra och att fullständigt tolka Guds uppenbarelse. Teologin hade under liberalismen och trycket av religionshistorien — och här speciellt *die Religionsgeschichtliche Schule* — blivit medveten om sin speciella uppgift. Att kalla den tillbaka till dess uppgift ansåg Söderblom vara nödvändigt, emedan ett kritiskt studium av sambandet mellan uppenbarelsen i evangeliet och kyrkans traditionella lära visar, att material, främ-

¹ *Söderblom: Naturlig religion och religionshistoria*, s. 84.

mande för evangelium, införts i den traditionella läran. I viss mening har detta högeligen berikat den kristna religionen.

»Men glädjen över att kristendomen i sig upptog religiösa föreställningar ur den dåtida kulturen kan icke vara odelad. Ju mer vi utforska Guds uppenbarelse, desto klarare se vi det som är egendomligt för profeterna och Jesus, desto mer nogräknade bli vi. Det var ändå ett i viss mån främmande material som kom till användning. Det har icke stannat vid att vara endast kläder åt Frälsaren. Det har inverkat på den kristna trons art och innehåll. Vi andas en annan luft redan i kyrkans tidiga formuleringar än i evangeliet, hos profeter och apostlar.»²

Kyrkan måste äga en klar förståelse för innehållet i den kristna uppenbarelsen för att fullfölja sin mission i världen. Söderblom:

»Kyrkan är uppenbarelsens hem och borg. Hon är kyrkan i samma mån som hon rent och mäktigt hör och återgiver budskapet om Guds verk, Guds levande röst i uppenbarelsens heliga historia. Den bibliska uppenbarelsen är fullständig. Ingenting däri behöver förbättras. Men kyrkan bör se, hurusom Gud alltid verkar. Min fader verkar intill nu, säger Frälsaren. Gud har icke, sedan Bibeln blev färdig, tagit sig en lång vilodag. Kyrkan är det samfund, där man erfar och igenkänner Guds fortsatta uppenbarelse. Alla kristna veta, att Gud alltjämt uppenbarar sig i de enskilda själarnas väckelse och nyfödelse. Men även i historien måste vi spåra Guds verk. Här framhåller jag endast vårt särskilda anspråk, som består däri, att vi tilltro Martin Luther en uppgift för hela kristenheten. Han hade av Gud erhållit ett uppdrag, icke endast för en del av kyrkan, utan för hela kyrkan.»³

Det är teologins uppgift att så klart som möjligt framlägga en välgrundad och sant allmänkyrklig lära om uppenbarelsen. Därför vidhåller Söderblom: Vi måste ge full rätt åt detta uttryck: 'ren lära'. Kristendomen är icke en stämning allenast eller den varma kärleksiverns hur som helst. Den är ett bestämt lagbundet förlopp i människosjälén, som står i förhållande till uppenbarelsens historia, till Gud och till världen. Det gäller att riktigt, skarpt och klart undersöka och återgiva denna erfarenhet och trons föremål, och särskilja vad däri är det frälsande och väsentliga.»⁴

Den kristna uppfattningen av uppenbarelsen går tillbaka på en fortsatt gudomlig själv-meddelelse (self-communication).

Söderblom hävdar att såvitt denna fortsatta uppenbarelse äger rum i kristendomen är det ett fortsatt handlande av Kristus Logos. Kraften av Guds heliga och kärleksfulla vilja i Logos är, i historien om kristen uppenbarelse, naturligtvis

² Söderblom: *Gå vi mot religionens förnyelse?* s. 21.

³ Söderblom: »Kyrkan i nutiden», *Tal och Skrifter III*, s. 89–90.

⁴ Söderblom: *Sveriges kyrka*, s. 22.

också en fråga om historiska fakta och kunskaper. »Denna historiska kunskaper åt den nu levande kristna kyrkan klarhet över hennes utgångspunkt och vägen hon tillryggalagt.»⁵ Här är återigen teologins uppgift att hjälpa kyrkan att uppnå denna sorts klarhet. För att lyckas i denna strävan anser Söderblom att teologin måste inse att »all religion på något sätt hänger tillsammans, så att teologin får en universell uppgift och måste omfatta mänsklighetens hela fromhetsliv».⁶ Vidare måste teologin, om den skall bli fruktbar i sin uppgift, erkänna att »något av sanning och sålunda av gudomligt ursprung finnes i varje religion, huru eländig, primitiv eller förkommen den än månde vara».⁷

Det är i detta sammanhang Söderblom faller sitt yttrande, att »den allmänna religionshistorien skall nu intaga den plats, som den äldre dogmatiken gav åt den naturliga teologin».⁸

Vare sig teologin studerar den kristna kyrkans tro eller religionshistorien »är tanken på uppenbarelse väsentlig».⁹ Därför måste teologin »finna sitt kännetecken och sin sammanhållande och bestämmande enhet i uppenbarelsetron».¹⁰ Denna tro innefattar särskild såväl som allmän uppenbarelse inom religionshistorien. I Söderbloms uppfattning av uppenbarelsen hotas den kristna tron varken av den jämförande religionsvetenskapen eller den spekulativa teologin, ty »den kristna tron är viss om, att den jämförande religionsforskningen endast skall fullständigare klargöra rätten i dess anspråk, och att den spekulativa teologin till sitt väsen måste bli tankens skarpa belysning av den kristna uppenbarelsets sanning».¹¹

Söderbloms betonande av hur viktigt studiet av religionshistorien är för teologins arbete visar, att han kände, att allt studium av religion är studiet av religionens föremål; följaktligen berättar religionshistorien om och bevisar i själva verket existensen av den levande Guden.¹² Klart är att det utmärkande för Söderbloms ståndpunkt är att han vill göra ett allvarligt studium av de icke-kristna religionerna till ett anspråk av den kristna uppenbarelsen själv. Budskapet som det uttalas i Guds ord gör klart att den gudomliga uppenbarelsen är obegränsad och att bekantskapen med de icke kristna religionerna på vetenskaplig basis ger belägg för att de innehåller inslag av sanning och värde.¹³

⁵ *Söderblom*: Studiet av religionen, s. 50.

⁶ *Söderblom*: Naturlig religion och religionshistoria, s. 84.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* s. 69.

¹⁰ *Ibid.* s. 68.

¹¹ *Söderblom*: Studiet av religionen, s. 93.

¹² *Charles J. Adams*: »Nathan Söderblom as an Historian of Religions» (icke publ. avh. vid Divinity School, Univ. of Chicago, 1955).

¹³ *Ibid.*

På samma gång, vidhåller Söderblom, belyser studiet av religionshistorien den kristna tankens historia. Han illustrerar detta i fråga om placeringen och betydelsen av Martin Luthers verk, när han anser att »religionshistoriens stora sammanhang har lett till ett mera sant förstående av Luthers verk, därför att det visar att hans verk inte rätt och slätt var ett återgivande av paulinismen och augustianismen utan en ny religiös skapelse utur evangeliets grundmaterial vid ett betydelsefullt ögonblick i historien.»¹⁴

En av teologins viktiga uppgifter är att förklara symbolerna som är grundläggande för hela uppenbarelsen. Söderblom hävdar att i religionshistorien finns det som grund bara två par symboler för att nå kunskap om den gudomliga uppenbarelsen och visar sålunda att »symbolförrådet är begränsat».¹⁵ Alla symboler kan härledas ur naturen eller människovärlden. Natursymbolerna har sitt ursprung i antingen materien eller energin. De mänskliga symbolerna går tillbaka på antingen det gudomliga i mänsklig form eller på mänskliga villkor och egenskaper. Natursymbolerna inom materiens område härleds från »den döda naturen eller från den efter den döda materiens art avpassade kunskapen, den mekanisk-logiska uttrycksvärlden. Droppen i havet, grandet i universum, ändligheten i oändligheten, eller mångfalden i enheten, en illusoriskt eller själviskt utsöndrad del i ett allomfattande varande, en rörelse som ingenting blir till, utan endast återvänder i sig själv, 'allt är i rörelse', men ingalunda i vardande utan ett perpetuum mobile.»¹⁶ Natursymbolerna inom energins område använder uttryck, som hämtats från kraftens och energins värld, för att uttrycka kunskap om uppenbarelsen av en andlig verklighet. »Vi känna oss redan i en annan värld, när det gudomliga göres gällande som kraft, energi. Hit höra t.ex. även de oberäkneligt användbara och uttrycksfulla symbolerna hämtade från ljuset och värmen, som äro för andlig och sedlig nitälskan och idealitet lika naturliga och sanna, som vår timliga tillvaro på denna planet är beroende av solens ljus och värme. Även näring, föda betecknar det andliga goda såsom en uppehållande kraft.»¹⁷

När vi lämnar de rika och hemlighetsfulla symboluttrycken för uppenbarelsen såsom vi finner dem i det första symbolparet för uppenbarelsen av den yttersta verkligheten, »nämligen de från människolivet hämtade, betyder det närmast ett nedramlande i låga regioner från den eminenta höjd, på vilken vi nyss befunno oss»,¹⁸ påpekar Söderblom icke utan en viss humor. De mänskliga symboler som erhålls ur kroppsligt mänsklig form finns med i olika stadier av den religiösa

¹⁴ *Söderblom*: Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologin, s. 34.

¹⁵ *Söderblom*: Religionsproblemet, s. 258.

¹⁶ *Ibid.*, s. 258–59.

¹⁷ *Ibid.*, s. 260.

¹⁸ *Ibid.*, s. 261.

utvecklingen. »Redan inom den lägre naturreligionen föreställes gudomen i mänsklig gestalt, om ock djurlivet i allmänhet ännu inger mera hemlighetsfull vördnad än människan.»¹⁹ Trots detta fall tillbaka till »lägre religioner» då det gäller symboliska uttryck för uppenbarelsen är vi på väg mot vad Söderblom ser som det mest adekvata beviset för den bibliska synen på uppenbarelsen. Den mänskliga symbolen inom området för mänskliga villkor och egenskaper »lyfter oss ur naturreligionen till den etiska mystikens renare luft. Även de redan omnämnda symbolgrupperna, särdeles den andra, äger budskap inom uppenbarelsereigionens av en strängare sedlighet kvalificerade gudsförhållande, änskönt de icke där äga sitt ursprung eller med nödvändighet äro dit hänvisade. Här är naturmystik principiellt utesluten. Symbolerna från mänskliga förhållanden avse dessas personliga, andliga sida. Fader betyder en förtroendeväckande trofast styrka. Kärlek betyder en brinnande åtrå att gagna och förverkliga en annans sanna självändamål. Personsymboler betecknar icke en individuell avgränsning, utan en av den sanna verklighetens universalitet delaktig, levande andlig och sedlig organism. De klassiska typerna för denna symbolgrupp äro evangeliets Faderssymbol och nyprotestantismen, icke den gamla kyrkans personsymbol — båda försök att strängt uttrycka personlighetsmystikens, samvetlivets, viljemystikens hemlighet.»²⁰

Teologins uppgift är att fatta det sanna värdet i uppenbarelsens betydande symboler. »Försåvitt symboliken får fram det väsentliga och karaktäristiska för kristenhetens olika kyrkors fromhet», anmärker Söderblom och fortsätter »blir den ett förarbete och en hjälpvetsenskap åt religionshistoriens filosofi, som ytterst sammanställer och värderar de stora religiösa typerna och idealen.»²¹ En del av teologins material konstitueras av en riktig religionshistoriens filosofi. En sådan filosofi måste växa i en atmosfär av öppenhet för sanningen och respekt för det historiskt givna i uppenbarelsens realitet. Öppenhet inför nyfunnen sanning och villighet att överge omhuldad, personlig övertygelse, när denna motsägs av verkligheten, är betydande för fullföljandet av teologins uppgift, speciellt med tanke på religionens och uppenbarelsens historiska karaktär.

För Söderblom är det mest betydelsefulla, enligt Tor Andrae, »att historikern utan alla förbehåll skildrar varje religion sådan den verkliga är. Det är i grunden nog, och är allt, som behövs för att visa, att den främsta platsen är kristendomens. Ju mera generositet, ju mera sympatisk förståelse för det främmande, desto fastare blir denna visshet. Så *övertvinner historien själv historicismens faror*. Det är den Söderblomska teologins grundtanke.»²²

¹⁹ Ibid.²⁰ Ibid., s. 263.²¹ *Söderblom: Studiet av religionen*, s. 49.²² Tor Andrae: »Nathan Söderblom som religionshistoriker», *Nathan Söderblom In Memoriam*, ed. Nils Karlström (Sthlm, Sv. kyrkans diak:s bokförl. 1931), s. 57.

Studiet av religionshistorien som en betydande del av teologins uppgift varken undergräver eller relativiserar vissheten om Guds uppenbarelse i kristendomen. Snarare stärker studiet av religionshistorien kristendomens position, därför att det klarare än tidigare bringar i dagen evangeliets nya och enastående egenskap. Söderblom är övertygad om att den jämförande religionshistorien såtillvida betytt den mest storslagna, teoretiska apologetik för kristendomen.

Hans verk inom religionshistoriens område har i hög grad bidragit till detta och »utan all förstämmande avsiktlighet har Söderbloms insats i den religionshistoriska forskningen utmynnat i en storslagen apologi för kristendomen. Kanske är det just emedan han aldrig ansträngt sig att bliva det, som han i själva verket varit apologeten framför andra för vida kretsar av bildningssökande, främst för flera generationer av studenter, som han visat vägen till en tryggad besittning av den kristna uppenbarelsetrons omistliga arvedel.»²³

I studiet av religionshistorien utövar, enligt Söderblom, den kristna religionen en väsentlig lisfunktion: att känna sig själv. Två saker hör hit: att veta vad religion är och att inom religionen känna igen vad som är kristendom.

Detta erkännande är en teologins fortlöpande uppgift på grund av den karaktär av förlopp, som den kristna uppenbarelsen liksom all annan uppenbarelse har. Detta är speciellt tydligt i den kristna uppenbarelsen, där »Anden har mer, alltjämt mer att lära kristenheten, liksom den enskilde. Det gäller att pejla trons och uppenbarelsens djup och lyssna till vad ordet och skickelserna lära oss för att få veta mera om Guds hemligheter.»²⁴ Söderblom betonar att studiet av religionen måste genomföras av kyrkan, dvs. på basis av den kristna trosgemenskapen i den vetenskapliga forskningens skolade anda. »Forskningen lär oss lydnad. Ty saken är allt. Tycken och önskningsar hava ingenting att säga.»²⁵ Här är det sant, som Erik Gustaf Geijer, vars filosofi Söderblom fann vara till hjälp, säger: »den sanne forskaren är icke över sitt ämne utan under sitt ämne.»²⁶ Hur skulle han annars kunna förstå det?

Men genom att sålunda stå under ämnet för sitt studium löper teologen risken att bli subjektiv på ett sätt som förvränger hans syn på sanningen. Det är därför en av teologins uppgifter inom uppenbarelsens ram att kontrollera trons subjektiva visshet genom att pröva dess objektiva sanningsvärde. I uppenbarelsetanken är det nödvändigt att undersöka religiös erfarenhet för att bestämma i vad mån den kan gälla som sanning med mera än subjektiv giltighet. För att uppnå vissheten att sanningen i den kristna uppenbarelsen har mera än subjektiv validitet

²³ *Nystedt*: Nathan Söderblom, s. 118–19.

²⁴ *Söderblom*: När stunderna växla och skrida III, s. 22–23.

²⁵ *Söderblom*: Tre livsformer, s. 116.

²⁶ *Ibid.*, s. 122.

vis-à-vis sina anspråk på sanningen behöver den evangeliska kyrkan ett studium av religionshistorien i hela dess räckvidd.

Detta är, enligt Söderblom, nödvändigt av tre skäl: för det första är det nödvändigt för en rätt förståelse av den kristna kyrkans historia; för det andra är det en nödvändighet för att klargöra de kristna missionernas roll; och för det tredje är det väsentligt för den kristna självförståelsen i en värld av religiös pluralism. Inom vart och ett av dessa tre områden av kristen teologi gäller det, enligt Söderbloms uppfattning av uppenbarelsen, att förbereda det teoretiska grundarbetet och att kritiskt granska integrationen av insikterna i religionshistoria med kyrkohistoria, missionsvetenskap och dogmatik.

Ovanstående artikel, som är ett vittnesbörd om Söderblom-intresset i Amerika, kan från svensk sida kompletteras med en hänvisning till Erland Ehnmarks grundliga och inträngande studie kring samma tema, *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom 1949. Red.*

JAN ARVID HELLSTRÖM

Överlämnande av kyrka till präst i landskapslagarnas svenska samhälle

I. Prästtillsättningen

I den mån prästtillsättningen i Sverige i äldre medeltid över huvud taget har tagits upp till behandling, har undersökningarna i regel begränsats till ett tämligen likartat frågekomplex: Vem tillsatte prästen? De olika delproblemen har kunnat formuleras på olika sätt: Tillsattes prästen av kyrkoägaren (gårdskyrkan) resp. menigheten (menighetskyrkan) och i så fall i vilken utsträckning — vilket inflytande hade biskop och kyrkliga myndigheter? Vad låg bakom det med tiden ökade kyrkliga inflytandet över prästtillsättningen, som man menat sig kunna utläsa i de äldsta källorna? Hur tillgick prästvalet vid de s.k. menighetskyrkorna? Fanns det någon större praktisk skillnad mellan prästtillsättningen i gårdskyrkan resp. menighetskyrkan, »böndernas» kyrka?

Även om frågorna är många — låt vara likartade — och materialet sparsamt, tycks man ha kommit fram till ungefär samma principiella uppfattning: Privatkyrkorna och privatkyrkosystemet fick, när det gäller prästtillsättningen, succesivt ge vika för de kyrkliga kraven — även om dessa kanske aldrig blev helt tillgodosedda, utifrån kanonisk uppfattning. Det starka lekmannainflytandet vid prästtillsättningen, som hörde det ursprungliga privatkyrkotänkandet till, ersattes med tiden av en kompromiss: Patronatskyrkan.¹

I själva verket måste två skilda moment i prästtillsättningsproceduren nog skiljas från varandra. Det ena var själva *valet* — eller kanske rättare: *Bestämmandet* av den präst, till vilken kyrkan skulle överlämnas. Det är så gott som uteslutande kring denna del av problematiken som undersökningarna av prästtillsättningen i den äldre medeltidens svenska samhälle har kretsat.

¹ Bland forskare, som mer eller mindre utförligt behandlat frågan om prästtillsättningen i tidig svensk medeltid kan nämnas: I. Nylander, *Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens während des Mittelalters* (1953) s. 165 ff. W. Sjögren, *De fornsvenska kyrkobalkarna* (Tidskrift för Retsvidenskab. 1904) s. 133 ff. H. N. Yrwing, *Gotland under äldre medeltid* (1940) s. 84 ff. E. Schalling, *Den kyrkliga jordens rättsliga ställning i Sverige* (1920) s. 26 ff. dens. *Kyrkogodset i Skåne, Halland och Blekinge under dansk tid* (SOU 1936: 28) s. 84 ff. A. Thomson, *Studier i frihetstidens prästvalsagstiftning* (Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund. 39. 1951) s. 9 ff samt kommentarerna till lagarnas prästtillsättningsbestämmelser hos A. Holmbäck — E. Wessén, *Svenska landskapslagar* (SLL).

Sedan prästen väl hade utsetts, tillkom emellertid en annan viktig del av prästtillsättningsproceduren, innan denna var avslutad. Denna akt kan kortfattat karakteriseras som *ett rituellt, högtidligt överlämnande av kyrkan till prästen*. Det är i första hand detta överlämnande, en föregångare till våra dagars kyrkoherdeinstallation, som är vår undersökningsuppgift. I den forskning, som har behandlat prästen och prästtillsättningen i äldre medeltid, har denna akt fullständigt förbisetts.

Av lagarna framgår med all önskvärd tydlighet, att prästtillsättningen som helhet var uppdelad i dessa två från varandra skilda moment: Bestämmandet av prästen och överlämnandet av kyrkan till denne. De lagar, där bestämmelsen är införd, ger en likartad beskrivning av prästtillsättningen: Prästkandidaterna skall sättas på förslag av bönderna, som emellertid i ett par lagar har rätt att själva göra ett preliminärt val. Därpå skall böndernas förslag presenteras biskopen, som väljer en ur förslaget resp. konfirmerar (eller avvisar) böndernas kandidat. Sedan prästen sålunda utsetts (bestämts), skall bönderna och prästen fara hem från biskopen. När de har kommit hem till byn tillkommer det andra momentet i prästtillsättningen: Kyrkan och kyrkans skrud skall överlämnas till prästen. Beträffande det förra momentet, bestämmande av präst, finns vissa skillnader mellan lagarna.

Källmaterialet är alltså i första hand landskapslagarna. I det följande utgår vi från bestämmelserna i UL, som har direkta motsvarigheter i SdmL, HL, VmL, TiL och delvis ÖgL. I VgL I och II samt i DL finns ingen uppgift om detta överlämnande. Att bestämmelsen kommit att intagas i övriga lagar, sammanhänger med all sannolikhet med nödvändigheten av att klargöra *ansvarighetsförhållandena* för kyrkan och dess egendom: När bönderna har överlämnat kyrkan till prästen, har de också överlämnat det direkta ansvaret för kyrkan och dess skrud. Ett par bestämmelser i VgL II just om ansvarigheten förutsätter också att ett sådant ansvarsövertagande — som i det fornnordiska bondesamhället givetvis inte var en abstrakt överenskommelse — verkligen ägt rum.

Om själva överlämnandet konstaterar UL: Nu är präst tillsatt med både biskopens och sockenmännens samtycke (bestämmandet). Då skall *bönderna sin kyrka och dess skrud* prästen *i händer sätta*.²

² UL Kk 5: »Nu ær præstaer takin bapi meþ biskups goþwiliae ok soknaemanne. Þa aghu bönder kirkju sine ok skrup hennaer præsti i haendaer sattiae. (ok præstaer klokkaerae). SGL (Samling av Sveriges gamla lagar) III s. 21 f. Se även SdmL Kk 4, HL Kk 5, VmL Kk 4, TiL 4 och ÖgL Kk 4.

II. Att taga och att döma

De två olika akter, som enligt lagarna ingick i prästtillsättningsproceduren, var *dels* bestämmande av präst (prästval) och *dels* överlämnande av kyrkan till prästen. Också i andra former av ämbetstillsättningen under denna tids- och samhällsepok kan vi återfinna samma mönster, dels ett bestämmande av kandidat, dels en rituell akt, varvid denne får mottaga sitt förvaltningsobjekt och blir insatt i sin värdighet.

Vid *kungatillsättning* bestämdes först kungakandidat, vilket torde vara huvud-inneböörden i termen *taga kung*. I Sverige tycks tagande av kung emellertid också ha innefattat bokstavligt tagande: Kungen »togs» och placerades på Mora sten. Detta bokstavliga »tagande» kan mycket väl antas ha givit namn åt hela denna akt.

Sedan kungen tagits av tingsförsamlingen, *dömdes* han till kung, i Sverige av lagmannen i resp. lagsaga. Domen innefattade en formlig investitur, varvid kungen försågs med sina ämbetsinsignier. De äldre källorna skiljer tydligt tagandet från dömandet.³

Samma två moment kan också beläggas t.ex. när det gäller tillsättning av *jarl*,⁴ *lagman* och *tingsdomare*.⁵ I viss mening kan de sägas ha förekommit när *husfrun* tillträdde sin värdighet i samband med giftermålet.

Av speciellt intresse är i detta sammanhang, att också *biskopen* i det svenska landskapssamhället *togs* och *dömdes* till sitt *döme*. Huvudkälla är i detta fall VgL I, vars bestämmelser om tagande av biskop genom tinget och dom och investitur genom kungen kan kompletteras och belysas med andra källuppgifter. Kyrkan måste i enlighet med den kyrkliga rätten ha sett det hela med allt annat än blida ögon – även om tagandet på tinget kan ha uppfattats som ett val genom »clerus & populus». Med tiden ersattes emellertid denna form av tagande av *biskop med kanoniskt val* - och *lekmannadomen* och investituren på tinget kompletterades med och fick slutligen ge vika för kyrkans vigung, ordination och intronisation.⁶

Det är i stort samma två moment, som kan återfinnas när det gäller den

³ Se fr.a. K. Olivecrona, *Döma till konung* (1942), s. 10 ff, G. Holmgren, *Gamla Uppsala och Mora äng i Medeltidslagarnas valföreskrifter* (1937) s. 11 ff, G. Hafström, art. »Konge» i KL (Kulturhistoriskt lexikon) 9, sp. 9 ff.

⁴ K. Olivecrona s. 22 f, G. Hafström KL 9 sp. 9 ff. För ytterligare belägg hänvisas till en otryckt undersökning om »Biskop och landskapssamhälle», av förf.

⁵ Fr.a. K. Olivecrona s. 29 ff.

⁶ »Biskop och landskapssamhälle». VgL I R 2: »En biscop skal taka. Þa skal konongaer alla landa (landstinget) at spyriae huarn þer uliae hava han skal bonþae svin varae. Þa skal konongaer hanum staf i hand saeliae ok gullfingrini siþan skal han i kirkiu leþae. ok i biskups stol saettia. Þa aer fulkomen til walds vten uixt.» Cf. R 1 om kungen.

äldsta prästtillsättningen. Prästen *togs*, varpå kyrkan *överlämnades* till honom vid en rituell investiturakt. Det är därför på sätt och vis konsekvent, att verbet »taka» i lagarna används om första delen av prästtillsättningen, bestämmandet av präst, även om inte något bokstavligt »tagande» kan antas ha förekommit. Ordet används givetvis i analogi med tagande av kung, biskop, domare osv.⁷ Vid den andra delen av prästtillsättningsproceduren, överlämnandet av kyrkan, skall vi i det följande uppehålla oss.

III. Den rituella domen och investituren

Först på senare tid har man börjat förstå, vad den rituella *domen* (dömandet) en gång innebar. Banbrytande har på många sätt K. Olivecronas undersökning »Döma till konung» varit.

I samband med dömande till kung (husfru, biskop, jarl) kan ett flertal olika moment urskiljas. Begreppet dom syftar i första hand på den *rituella ordformeln*, som upplästes. Detta muntliga dömande var i sig själv en makthandling och rättshandling, som »dömde» personen ifråga till sitt namn och värdighet, sin makt (walds) och förvaltningsområde. Vidare förekom en form av *investitur*, varvid han (hon) utrustades med de yttre tecknen på sin värdighet, sina ämbetsinsignier och ämbetsdräkt. Dessutom *leddes* den dömda och sattes i *högsätet* eller motsvarande (konungs stol, biskops stol osv.).⁸ I och med denna akt hade han insatts i sina befogenheter och övertagit sitt förvaltningsområde och förvaltningsegendom, som alltså *överlämnats* till den dömda genom den muntliga formeln och investituren. För kungens del överlämnades vid domen kungadömet (förvaltningsområdet) och upsala öd (förvaltningsegendomen), för biskopens del biskopsdömet resp. staf oc stol.

När *kungen* dömdes försågs han med sina ämbetsinsignier. Han erhöll krona, stav och sannolikt svärd.⁹ I tillämpliga delar var förhållandet detsamma vid tillsättning av jarl och lagman. *Biskopsinvestituren* omfattade stav och guldring och troligen också biskops skrud — därpå leddes biskopen in i kyrkan och sattes i biskops stol.¹⁰ *Husfrun* erhöll i första hand gårdens nycklar som symbol för

⁷ UL Kk 5, SdmL Kk 4, VmL Kk 1–2, ÖgL Kk 4. Jfr J. Rosén, Striden mellan Birger Magnusson och hans bröder (1939) s. 379 med not 12.

⁸ Se fr.a. K. Olivecrona s. 13 f, 20 ff, 27 ff och 29 ff, L. Carlsson, »Jag giver dig min dotter». Trolovning och äktenskap i den svenska kvinnans äldre historia (1965) s. 97 ff, G. Hafström, Rec. av K. Olivecrona, Döma till konung (Svensk Juristtidning, 1943) s. 139 f, dens. Land och lag (2 uppl. 1964) s. 45 ff och 59 ff.

⁹ Se fr.a. K. Olivecrona s. 21 ff och G. Hafström KL 9 sp. 9 ff.

¹⁰ VgL I och II R 2 — se till detta DS 186.

sin nya värdighet och för gården och dess egendom — samtidigt som hon själv sattes brudgummen i händer.¹¹ Parallelliteten mellan överlämnande av kyrka till präst och överlämnande av gård till husfru är mycket påtaglig.

Den rituella *domsformeln* har bevarats både när det gäller dömande till kung, husfru och biskop: De lagbestämmelser, som skildrar denna akt, bär nämligen tydliga spår av att ha nedtecknats med denna muntliga formel som förebild. Så kan t.ex. den ursprungliga allitterationen — som var ofrånkomlig i denna form av muntligt dömande — och åtskilliga tekniska termer, som direkt sammanhänger med domen och investituren, återfinnas i landskapslagarna i bestämmelserna om tillsättning av kung, husfru och biskop — och delvis också när det gäller tillsättning av lagman och tingsdomare. Dessa lagbestämmelser kan alltså på sätt och vis sägas vara ett omskrivande i tredje person av den direkt tilltalande, verbala domen. Om detta verbala, rituella dömande återgår på *förkristen* sed — vilket Olivecrona och Carlsson anser troligt — eller inte, spelar i vårt sammanhang ingen som helst roll. För vår del räcker det med att konstatera, att akten *finns belagd från kristen tid*, ibland inramad av kristna ordvändningar — som givetvis är av sekundär art, om domen ursprungligen var en hednisk rit.¹²

När vi i det följande talar om »dom» och »investitur» avses det rituella överlämnandet av ämbetsinsignier och därmed de facto förvaltningsegendomen, för prästens del kyrkan och dess skrud. Huvudmoment vid detta överlämnande var dels den verbala formeln, dels ämbetsinsignierna i sig själv. Det är befogat att särskilt framhålla den oerhörda skillnaden mellan detta fornnordiska dömande och den betydelse orden »dom» och »döma» — och delvis också »investitur» — har i vårt sentida språkbruk.

IV. *Det rituella överlämnandet av kyrkan*

Det är tydligt att det just är en form av detta dömande, en *rituell investitur*, som åsyftas i lagarnas uppgifter om överlämnande av kyrka till präst och därmed prästens övertagande av ansvaret för kyrkan och dess skrud. På motsvarande sätt korresponderar lagarnas uppgifter om bestämmande av präst (prästval), mot den första delen av ämbetsstillsättningsproceduren i det fornsvenska samhället, tagandet.

De kyrkobilddningar, som de svenska landskapslagarna känner, är i första hand de kollektiva *menighetskyrkorna*. De bondemenigheter, som byggde och

¹¹ L. Carlsson s. 98 ff.

¹² För *kungen*, K. Olivecrona s. 10 f, 21 ff och G. Hafström (Svensk Juristtidning. 1943) s. 139 f. För *husfrun* L. Carlsson s. 98 ff, K. Olivecrona s. 27 ff. För *biskopen* VgL I R 2, vars ursprungliga del är en rytmisk, allitererad formel.

ägde dessa kyrkor, tycks i stor utsträckning ha varit identiska med förkristna tingslag på olika nivåer. De största menighetskyrkorna – huvudkyrkan, hundareskyrkan – byggdes av större tingsdistrikt: Landskap, folkland, hundare och treding. Det var bland dessa huvudkyrkor, som de första biskopskyrkorna ingick, på lands- eller folklandsnivå. På motsvarande sätt byggde mindre tingslag, t.ex. bygde- och byalag, sina kyrkor, de senare sockenkyrkorna.¹³

Liksom de större tingskretsarna, i första hand de olika landen, själva ville tillsätta biskop vid huvudkyrkan i anslutning till landstinget, måste bönderna vid exempelvis tolfkyrkan ha ansett sig ha motsvarande rättigheter vid prästtillsättningen vid sin kyrka. Tagande av präst (1) och överlämnande av kyrka till denne (2) måste därför delvis ses i analogi med tagande och dömande av biskop vid landstinget.

Det är just menighetskyrkorna, som åsyftas i lagarnas bestämmelser om överlämnande av kyrkan till präst. *Bönderna* skall taga präst och *bönderna* skall överlämna kyrkan till honom – liksom landstinget, »alla bönder» skall taga lagman eller (»alla landæ») biskop.¹⁴ I landskapslagarnas kyrkomenigheter lever m.a.o. *tingsprincipen* i högsta grad vidare: Kyrkan är böndernas kollektiva ägo- och förvaltningsobjekt. Kyrkan ägs av bönderna och dessa kallas till ting (bygdeting, bystämma) för att besluta i kyrkliga frågor, likaväl som beträffande allmänning eller åkerbruk. Även om den kanoniska rätten på många sätt satt sin prägel på kyrkobalkarnas bestämmelser och utformning, har inte menighetskyrkans karaktär av tings- och bondekyrka kunnat rubbas.¹⁵

Det är i detta sammanhang som landskapsrättens uppgifter om prästtillsättning skall sättas in. Bönderna (kyrkomenigheten) skall först taga präst – även om biskopen i senare lagar har ett kanoniskt motiverat medinflytande –, liksom de större tingsmenigheterna skulle taga biskop. Sedan skall bönderna överlämna sin kyrka till prästen – vilket för kungens och biskopens del motsvaras av tingsinvestituren.

Den akt, som lagarna beskriver som kyrkans överlämnande till prästen, är sannolikt den, som i första hand åsyftas i ett par kyrkliga diplom. Påven går här till angrepp mot att lekmän *överlämnar* (concedo,) kyrkan till prästen. Det som påtalas är alltså inte bara lekmannavalet – så som diplomerna sedan gammalt har tolkats – utan främst *lekmaninvestituren*. Denna är ur kyrklig synpunkt

¹³ Se i första hand G. Hafström, *Sockenindelningens ursprung* (Historiska studier tillägnade Nils Ahnlund. 1949) s. 57 ff och (1964) s. 9 ff, 18 ff.

¹⁴ VgL I R 3 resp. 2. Cf VgL I Kk 11 och UL Kk 5 med parallellställen.

¹⁵ Se exempelvis VgL II 2, Kk 2, UL, Kk 1, fr.a. 1: 1 och 1: 2, Kk 2, 4 och 5 med parallellställen i övriga lagar. Cf. I. Nylander s. 132 ff.

lika beklaglig vare sig den gäller biskop eller präst.¹⁶ »Då skall bönderna sin kyrka och skrud prästen i händer sätta . . .»

Det är ogörligt att på grundval av denna kortfattade bestämmelse försöka rekonstruera den ordformel, varmed bönderna överlämnade sin kyrka till prästen. Att överlämnandet inte var en stum ceremoni kan vi utgå ifrån. Också muntligt insattes prästen i sin värdighet av bönderna, dvs. tingslagets, bygdelagets eller byns »talesman».

Uttrycket »kirkiu . . . præsti i hænder sættia» visar bättre än något annat, att kyrkoöverlämnandet var en rituell investitur. I det fornnordiska språkbruket, inte minst när det gäller den sakrala domen, hade orden en *konkret uppgift* och funktion, som en senare tid knappast kan föreställa sig. »Taga» kung var en gång ett *bokstavligt* tagande (lyftande). Döma till »krona» innebar påsättande av verklig krona. Kungens förvaltningsegendom, »kronan», identifierades med denna krona — liksom t.ex. biskopens förvaltningsegendom, »staf oc stol», konkret innebar den stav och den stol, som biskopen erhöll vid tingsinvestituren. På motsvarande sätt innebar exempelvis »skötning» av jord att en jordtorva placerades i skötet på den nye ägaren. De *språksymboler* (bildspråk, oegentliga uttryck), som används i vårt språkbruk, hade i det fornsvenska bondesamhället sin motsvarighet i en konkret *saksymbolik* och handlingsymbolik.

På samma sätt förhåller det sig med uttrycket »kirkiu . . . i hænder sættia». En kyrka kunde givetvis inte bokstavligt sättas prästen i händer. Ord-symboliken (bildspråket) stod tillbaka för *saksymboliken* (riten). Symbolen för kyrkan var *kyrkans nyckel*. Rent tekniskt kunde nyckeln sättas prästen i händer.

Exakt samma förhållande möter vi i den akt, då bruden dömdes till *husfru*: »Jag giver dig min dotter, dig till heder och husfru . . . till lås och nycklar.» Samtidigt som bruden sattes brudgummen »i händer» — hennes hand i hans — sattes bruden gården i händer. Gården symboliserades av nyckeln, som var det viktigaste tecknet på husfruns nya värdighet — *husfrudömet*.¹⁷

Att nyckeln på motsvarande sätt kunde symbolisera *kyrkan* framgår bl.a. av en bestämmelse i VgL II, låt vara i en sen, genom kyrkligt inflytande tillkommen flock: Ingen får taga kyrkans nyckel — dvs. ansvaret för och förvaltningen av kyrkan — utom med hela socknens råd. I samma flock förordnas, att om skulder till kyrkan inte gäldats före påsk, den person skall sättas i förbud, som bär den försumliga gårdens nycklar. I denna flock jämföras uppenbarligen kyrkans

¹⁶ DS 54: »Ipsi enim vobis inconsultis, sicut dicitur, aut contemptis, *concedunt* (kyrkoägarna) & *conferunt* Ecclesias, quibus volunt . . .» DS 186: »... (kyrkoägarna) ius Episcopale sibi damnabiliter vsurpantes, Ecclesias Perbyteris *dant* & *auferunt* quando volunt . . .» Se också DS 284.

¹⁷ Om denna rituella akt, se L. Carlsson s. 98 ff.

nyckel med gårdens. Samtidigt märks i denna senare bestämmelse en tydlig tendens att omnämna själva *saksymbolen* (nyckeln) i stället för verkligheten bakom symbolen (kyrkan, gården) — i motsats till de flockar om överlämnande av kyrka och gård, som vi har i andra sammanhang. Också i andra lagställen återfinns nyckeln som kyrkans symbol.¹⁸

I enlighet med detta är det inte heller förvånande, att en kyrkobalk (ÖgL) i en med all sannolikhet senare bestämmelse av sekundär art (Kk 4 § 1) delvis har lämnat de äldre vändningarna och övergått från att omnämna kyrkan som objekt vid överlämnandet och i stället i klartext meddelar: Bönderna skall taga *kyrkans nyckel* — inte kyrkan — och sätta prästen i händer.¹⁹

Att prästen överlämnade (en annan) kyrkans nyckel till *klockaren* måste uppfattas som en form av *förvaltningsdelegering*. Ett intressant forskningsobjekt vore en jämförelse mellan detta förfarande och kungens och biskopens maktdelegering till *soknaren*.

Som framgått av ovanstående ingick satsen »i händer sätta» i den rituella verbala investituren. På samma sätt sattes bruden brudgummen i händer.²⁰ Giftermålet var ju en dubbel procedur, som dels satte bruden i händerna på brudgummen — hennes hand i hans — och dels satte gården — nycklarna — bruden i händer.

Vid en rituell tingsakt sattes också *tingsdomaren* — säkerligen också lagmanen, häradshövdingen och bygdehövdingen — *dom i händer*. »Domen» — befogenheten att utöva domsrätt — symboliserades av en *stav*, som de två tingsdomarna i UL erhöll av kungen vid en rituell investitur.²¹ Parallelliteten med prästtillsättningen är givetvis framträdande också i den bestämmelse i VgL I och II, som upplyser om, att *biskopen* på tinget *sattes stav i hand* av kungen som tecken (symbol) på hans innehav av förvaltningsegendomen, staf oc stol²² — som för prästens del motsvarades av kyrkan och dess skrud. Vi kan m.a.o. urskilja ett tydligt mönster:

Prästen:

Þa aghu böndaer kirkiu sinæ (=nyckeln) . . . praesti i haendaer saettiaæ.

Biskopen:

Þa skal konongaer hanum staf i hand saeliaæ (eller saettiaæ²³)

Domaren:

Konungaer a þöm (plur.) dom (= staven, liksom för biskop och kung²⁴) i haendaer saettiaæ.

¹⁸ VgL II Kk 65. Se också t.ex. DL Kk 5, SdmL Kk 4: 2 m.fl.

¹⁹ ÖgL Kk 4: 1. »Þa skulu böndaer kirkiu nykil taka ok i haendaer praeste saettiaæ». Att bestämmelsen är sekundär framgår av att den är ett tillägg (§ 1) till Kk 4.

²⁰ L. Carlsson s. 103.

²¹ UL R 1. K. Olivecrona s. 29 ff.

²² VgL I och II R 2. Uttrycket »staven» förekommer i Forsaringens runskrift i Hälsingland som benämning på biskopens förvaltningsegendom.

När prästen satts kyrkan i händer, hade han alltså tillträtt sin värdighet, sitt egentliga prästadöme. Men investituren var sannolikt inte avslutad i och med överlämnandet av nyckeln. Orden »kyrka» och »kyrkas skrud» hör samman. Också kyrkans skrud hörde till investituren: Prästen skulle vid sin installatio överta ansvaret också för kyrkans inventarier, textilier och kyrksilver.

Möjligen har nyckeln fått symbolisera också kyrkans skrud. Men troligare är, att prästen som tecken på emottagandet av skruden också rent bokstavligt fått (en del av) denna överlämnad till sig. En mycket sannolik hypotes måste vara, att han åtminstone fick *nattvardskärlden* »sätta i händer». En tänkbar möjlighet är också, att han ikläddes *prästskruden*, som ju ingick i kyrkans skrud. Det är också troligt, att *biskopen* vid tingsinvestituren ikläddes biskops skrud även om källorna tiger om detta: Det av VgL I omnämnda ledandet in i kyrkan förutsätter, att biskopen vid denna »intronisation» var iklädd sin ämbetskrud.

Sedan kyrkan och dess skrud överlämnats till prästen, hade denne tillträtt sin tjänst vid kyrkan. Han hade installerats i sin värdighet.

Efter investituren skulle i princip *ledandet* följa. Kungen och jarlen *leddes i hand* till högsätet, konungs resp. jarls stol. Bruden leddes såväl till brudsätet som i hand till sängen (sängledningen). Biskopen skulle »i kirkiu leþae» och sättas i biskops stol.²³

Det är därför inte otänkbart, att prästen av böndernas talesman leddes in i kyrkan, även om lagarna tiger om detta. Det är också möjligt, att han i samband med ledandet fördes till altaret för att där fullgöra sin viktigaste uppgift: Celebrerande av den heliga mässan (installationsmessa). Men när det gäller aktens avslutning — efter överlämnandet av skruden — rör vi oss på gissningarnas fält.

V. Kyrkan och lekmannainvestituren

På frågan om *vem*, som skulle överlämna kyrkan till prästen, svarar lagarna enstämmigt: *Bönderna*. Det var böndernas kyrka prästen skulle erhålla — investituren var deras sak.

Domen och investituren på tinget förrättades i princip av *tingsförsamlingen* som kollektiv, motsvarande de mindre tingslagens »bönderna». Eftersom *någon* rent tekniskt måste utföra det hela, bestämmer norska Hirdskraa i samband

²³ I några hskr finns »saettiae» i stället för »saeliae». Att »saeliae» står i huvudhskr förklaras av, att »saettiae» förekommer strax efteråt i den allittererade flokken: »staf saeliae — i stol saettiae». Man ville därför inte upprepa »saettiae». Någon betydelseskillnad finns inte.

²⁴ K. Olivecrona s. 24.

²⁵ »Biskop och landskapssamhälle».

med kungatillsättning: *Den förnämste* på tinget skall sätta in kungen i hans värdighet.²⁶ I det nordiska materialet är det lagmannen, som i regel officierar vid kungatillsättning, medan kungen leder akten vid jarl-, biskop- och domarinvestitur. På motsvarande sätt fungerar giftomannen som representant för ättkollektivet vid dömandet till husfru (giftermål).

Beträffande överlämnande av kyrka till präst vågar vi med detta som bakgrund dra den slutsatsen, att denna akt i bondemenighetens namn skulle förrättas av »den förnämste på tinget»: *Böndernas talesman*, bygdehövdingen, byåldersmannen. Liksom när det gäller biskopen var alltså överlämnande av kyrkan till prästen en *lekmannainvestitur*. Det är därför naturligt, att det hela betraktades med stor ovilja från kyrkligt håll.

I många fall gick kyrkliga myndigheter till angrepp mot lekmannainvestitur av biskop i Sverige: Biskopen skulle insättas i sitt ämbete av den heliga kyrkan själv, av påve, metropolit eller ärkebiskop. Motsvarande kyrkliga strävanden kan vi också belägga när det gäller överlämnandet av kyrka till präst. Vi har redan tidigare citerat ett par kyrkliga brev, som angriper missförhållanden som består i, att lekmän överlämnar sina kyrkor hur de vill, till vilka präster de önskar. Som ovan framhållits är det med all sannolikhet inte bara lekmännens rätt att bestämma präst, som påtalas, utan i minst lika hög grad att lekmännen överlämna kyrkan till prästen.²⁷

Innan den av kung Magnus Eriksson (förmyndarstyrelsen) stadfästa SdmL togs i bruk 1327, gjordes i oktober 1325 vissa ändringar av den äldre södermanrätten, *under närvaro av bl.a. biskopen och hans kapitel*.²⁸ Anteckningen om ändringarna har bevarats och avtryckts i SGL (Schlyter), ganska oegentligt som SdmL Add. 12. Här har biskopen och de övriga medverkande vid revisionsförsöket lyckats åstadkomma en ytterst intressant förändring av gällande landskapsrätt: Kyrkan skall inte längre överlämnas till prästen av bönderna utan skall *av biskopen eller han ombud »j hender sætias prestenum*».²⁹ Ur den nyrevide-rade SdmL, som stadfästes 1327, kvarstår den äldre lydelsen enligt hskr A: Kyrkan skall sättas prästen i händer av bönderna. Enligt den andra huvudhskr, B, och de flesta andra hskr skall kyrkan emellertid i enlighet med Add. 12 sättas prästen i händer av biskopen eller hans »embitz prestenom». Här har alltså lekmannainvestituren ersatts av en kyrklig investitur.

²⁶ Hirdskraa 5, NGL 2 s. 396.

²⁷ Ovan s. 7 med not 16.

²⁸ »... naerwarande biscopenum oc hans capitulo...» SdmL Add. 12: 3, SGL IV s. 195.

²⁹ SdmL Add. 12: 3. Ändringen ses av Holmbäck-Wessén som landskapsaristokratins eftergift mot kyrkan för att trygga sin patronatsrätt (bestämmande av präst). Se SLL 3, s. XVI, not 1. Om de textkritiska problemen, se K. G. Westman, Södermannalagens avfattning (Nordiska studier tillagnade Adolf Noreen. 1904), s. 89 ff och SLL 3 s. XV ff och s. 30, not 27.

I ett diplom från 1313 finns uppgifter om en prästtillsättning i Sköldinge i Södermanland.³⁰ Menigheten hade »secundum leges patriæ» valt prästen Magnus. Denne hade också insatts i sin värdighet — han var »institutus» — av kaniken Brynjulf, som var ordförande vid prästsynoden »ex parte Episcopi». Biskopen underkände emellertid valet och överlämnade (»contulerat») kyrkan åt en präst Sigge. Överlämnande av kyrka genom kyrkliga befattningshavare (biskop, kanik »ex parte Episcopi») förekom alltså i praktiken i Södermanland redan före 1325, vilket i och för sig inte är särskilt förvånande. Såväl detta diplom som behovet att företaga en ändring i landskapsrätten på denna punkt vittnar om vilken vikt överlämnandet av kyrkan till prästen tillmättes.

Om hur de faktiska förhållandena f.ö. gestaltade sig är det givetvis svårt att uttala sig. Men liksom för biskopens del tingsvestituren med tiden fick ge vika för den kyrkliga intronisationen och den kyrkliga investituren, förekom en utveckling av liknande slag när det gäller kyrkans överlämnande till prästen.

Den kyrkliga installationen av idag har alltså historiskt sett djupa rötter, inte bara i den kyrkliga rätten utan också i det fornnordiska samhället och dess intresse för riter och symboliska akter av olika slag. Jämför vi principerna för kyrkoherdeinstallationen på 1960-talet och överlämnandet av kyrkan till prästen i landskapslagarnas samhälle är den största skillnaden — bortsett från det faktum att installationen av idag odiskutabelt är förbehållen de kyrkliga myndigheterna — att kyrkans nyckel har ersatts av en *skriftlig fullmakt*. Detta är å sin sida den naturliga konsekvensen av att en nyare tid har ersatt den fornnordiska saksymboliken (riten) med en till sin natur likartad *språksymbolik*.

VI. Överlämnande av kyrka — och husfru

Tidigare har likheterna mellan det rituella överlämnandet av kyrkan och andra akter i det dåtida samhället påtalats. Särskilt de märkliga överensstämmelserna med giftermålet — överlämnande av husfru — förtjänar att avslutningsvis ytterligare framhållas, som ett kuriosum och som ett vittnesbörd om hur starkt det fornnordiska samhällets tankevärld skilde sig från vår.

De verbala likheterna mellan de flockar, som behandlar överlämnande av kyrka resp. husfru, har tidigare nämnts. Prästen sattes nyckeln i händer, likaså husfrun. Ur en annan synvinkel sett sattes brudgummen bruden i händer av brudens ättehuvudman, på motsvarande sätt. Brudgummen fick bruden i händer av brudens »ägare» — ättekollektivet —, på samma sätt som prästen fick kyrkan i händer av dennas ägare, lagarnas kollektiva »bönderna».

Parallelliteten kan emellertid föras längre än så. När kyrkan var byggd och

³⁰ DS 1905.

hade fått sin skrud, stod den färdig att överlämnas till prästen av bönderna, på samma sätt som husfrun till brudgummen av ätten genom giftomannen. I båda fallen kan dessutom en form av *frieri* beläggas, ett utbedjande av kyrka resp. brud. Bådadera ägdes av ett kollektiv och måste erhållas genom bön till ägarna. Om detta fastslår TiL: När skruden har doterats *står kyrkan lyckt och låst, väntar sig bedjare (friare) liksom bondens dotter.*³¹ Vad som här är särskilt värt att betonas är bl.a. kyrkans ställning som *lyckt och låst*. Först när kyrkans nyckel överlämnades till prästen av kyrkoägarna kunde den tas i besittning – vilket ytterligare framhäver nyckelns symboliska betydelse. Denna akt, då nyckeln överlämnades till prästen, hade följaktligen samma rättsliga innebörd, som då bruden sattes sin bedjare (friare) i händer. Dessutom kan vi dra slutsatsen, att prästen själv fick låsa upp sin kyrka, när han mottagit nyckeln. Flocken i TiL, som delvis har sin motsvarighet i andra lagar, avser naturligtvis i första hand att reglera ansvarsförhållandet för kyrkans egendom och skrud.

Observeras kan också verbala mönstret i den allittererade formeln: *Kyrkan står lukt och laeæst*. Denna ordsammanställning kan möjligen på något sätt ha ingått i den formel, varmed kyrkan överlämnades. Den innehåller samma ord som återfinns i det rytmiska giftermålet, då husfrun dömdes till sitt döme: *Husfrun skall överlämnas till mannen . . . til lasa och lykla* (lås och nycklar).³²

Slutligen måste den speciella uppfattningen av prästen, som framkommer i lagarna, betonas – som kan vara aktuell också idag: Prästen kom till böndernas färdiga och doterade kyrka som friaren kom till bondens dotter. Själva överlämnandet ägde rum sedan doteringen av kyrkans skrud och prästabol resp. brudens hemföljd avklarats och fastslagits. Den ovan citerade satsens placering i TiL, efter skrud- och doteringsbestämmelserna, bekräftar det tidigare antagandet, att satserna om överlämnandet av kyrkan – och också brud – bevarats i lagarna och tillförts landens rätt av ekonomiska orsaker.

Då står kyrkan lyckt och låst, väntar sig bedjare (friare) liksom bondens dotter . . .

Nu kan präst komma och bedja om henne (kyrkan).³³ (Av bönderna).

Rider man (friaren) till gården för att bedja om husfru.³⁴ (Av ättekollektivet).

Bättre än så kan inte det mångomtalade privatkyrkotänkandet i fornnordisk rätt sammanfattas.

³¹ TiL 3: »The staar kirkia lukt oc lææst. wænte sææ bithlæ som dotte bondæns.»

³² UL Å 3: » . . . til lasa ok til lykla . . . » Läsarten finns inte i SGL. Se i stället t.ex. SLL 1, UL, s. 81, not 20.

³³ TiL 4: »Nu kan præster koma oc hæne bethæs.» Även UL och HL Kk 5, VmL Kk 4.

³⁴ DL G 1: »Rider man til garz biþia sik kunu.» Se även UL och HL Å 1. »Maþær skal kunu biþiæ.»

TEOLOGISK LITTERATUR

NYA TESTAMENTET PÅ VÅR TIDS SPRÅK

Ny översättning med förklarande noter av David Hedegård. 658 sid. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens bokförlag, Stockholm 1966.

Teol. dr David Hedegårds nyöversättning av Nya testamentet har redan vunnit en stark ställning i samfund och skolor. Sedan de fyra evangelierna först publicerades 1964 och de övriga skrifterna 1965 har nu också hela översättningen kommit i ny upplaga 1966. Hela texten har där samlats i ett band med behagligt format, och dessutom har en rad ändringar gjorts, delvis med hänsyn till påpekanden i tidigare recensioner. Detta vittnar både om det stora intresse för bibelöversättning, som också kommit Hedegårds försök till del, och om hans egen villighet att lyssna till kritik och göra nyansatser.

När arbetet tas upp till granskning i denna tidskrift, kan man inte undgå att ta hänsyn till den position det redan erövrat. Det finns anledning att se positivt på varje översättningsförslag, som är så ambitiöst som detta, men gäller det översättningar i regelbundet bruk, vill man ställa vissa krav, som här kan mynna ut i kritik. Undertecknad Block svarar därvid för de teologiska och innehållsliga synpunkterna, medan undertecknad Dahlström har granskat arbetet ur stilistisk synvinkel. Vi har i andra sammanhang var på sitt område sysslat med evangelierna, särskilt Markus, och hämtar därför i första hand exempel därifrån.

Varje översättningsarbete måste börja

med att man avgör vilken text man vill följa. Hedegård har själv kommenterat detta moment rätt utförligt. Han följer huvudsakligen Nestles allmänt använda edition. Detta är väl de flesta översättare hänvisade till, liksom f.ö. Nestle själv arbetar efter en auktoritetsprincip. 1917 års översättning har också en mycket likartad text, men den avviker ibland från Nestle, och man kan då studera hur Hedegård ställer sig. Han kan följa Nestle mot 1917, t.ex. Matt. 7: 13 (»ty vid är den port»). Ett temperamentsfullt uttalande av H. S. Nyberg kan ha väglett honom i detta fall. Det vanligaste tycks annars vara, att han följer 1917, även där Nestle har en annan text, med eller utan klammer. Så t.ex. Matt. 6: 8 och 18: 19 (orden »Gud» resp. »sannerligen» utgår), väl också Mark. 7: 4 (om »tvättat sig» avser att återge »baptisontai»). Exempel av detta slag visar i varje fall, att Hedegård inte mekaniskt har försvurit sig till en enda auktoritet. Det är också rimligt, att en översättare vågar ta eget ansvar också för val av textvariant. Uppgiften skiljer sig ju inte så mycket från valet mellan språkliga tolkningar av dunkla ställen.

Två hjälpmedel, klammer och noter, gör texten mer nyanserad. 1917 års översättning använde båda, men sparsamt. Endast Markus-slutet och stycket om äktenskapsbryterskan sattes inom klammer. Noter med alternativ text eller översättning förekom bara i ett fåtal fall, där varianterna inte alltid verkar särskilt viktiga (Mark. 9: 5!). Hedegård går längre. Han använder klammer ofta, men det gäl-

ler i många fall de hela verser, som den sena handskriftstraditionen har lagt till för att nå större likformighet mellan evangelisternas versioner. De uteslöts på goda grunder 1917 men återförs här till texten. Som motiv har Hedegård angett, att läsaren annars skulle bli förbryllad över luckorna i versräkningen. Om denna åtgärd i och för sig är ett steg bakåt, ger dock de många ställena med klammer en nyttig påminnelse om att ingen bibeltext är absolut säker. Klammer används också t.ex. för tillägget »och vart offer skall saltas med salt» vid Mark. 9: 49 och för orden »Välsignad är du bland kvinnor» i Luk. 1: 28. På det sistnämnda stället har f.ö. det textkritiskt säkra »Herren är med dig» råkat falla bort. Småfel av denna typ är ju nästan omöjliga att undvika utan ett omfattande lagarbete, men jag har trots detta bara funnit ett annat exempel: Mark. 14: 43, där de skriftlärda har försvunnit.

En god idé, som dock inte utnyttjats mycket, är att komplettera klammern med en not, där man bedömer det osäkra ställets pålitlighet. Så t.ex. Apg. 8: 37. Noterna används också, när Hedegård vill ange textvarianter eller alternativ översättningar. Också här är han frikostigare än kyrkobibeln 1917. Bland de varianter han tar upp kan nämnas det kortare *Markus-slutet* och nominativformen »eudokia», »ett gott behag» i Luk. 2: 14. Vid ett notoriskt svårtolkat uttryck som »pygme» i Mark. 7: 3 kan han öppenjärtigt förklara, att innebörden är osäker. Man skulle emellertid önskat en ännu större frimodighet. Hedegård har tagit ett steg i rätt riktning från kyrkobibeln, vars fåtaliga varianter skapar det missvisande intrycket, att resten av texten är helt entydig. Men vill man löpa linan ut och redovisa alla varianter, som en normal läsare kan finna intressanta, finns det åtskilligt kvar, som Hedegård inte har tagit upp. Varianter,

som har hög sannolikhet och ger en klart avvikande nyans åt innehållet, är t.ex. »timmermannens son» i Mark. 6: 3 den traditionella läsarten är visserligen väl belagd men måste misstänkas för att vara en dogmatisk rättelse) och »utlämna min kropp för att skryta» i 1 Kor. 13: 3 (eftersom »brännas» är en grammatiskt underlig form med relativt svagt stöd). De många utvidgningarna av texten i codex Bezae kunde också komma i fråga; speciellt de »okända Jesusorden» har sitt givna intresse, och det är inte a priori omöjligt att en del av dem kan vara autentiska. Det ovan nämnda tillägget till Mark. 9: 49 hör f.ö. till denna grupp, men Hedegård förbigår »sök ni att växa från det lilla och förminska från det stora» vid Matt. 20: 28, liksom berättelsen om sabbatsbrytaren vid Luk. 6: 5.

Vid själva översättningsarbetet är givetvis idealet att ha en så stor grekisk beläsenhet, att man intuitivt kan bedöma alla språkliga nyanser. De flesta bibelöversättande teologer får väl nöja sig med att bygga på andras utredningar om enskilda ställen eller om bibliska stilproblem i allmänhet. Att behärska denna flod av litteratur är dock redan en jätteuppgift, som knappast en man kan behärska. Man får anta, att Hedegård här har haft god hjälp av det uppbåd framstående exegeter, som nämns i efterskriften. Översättningen ger i varje fall besked om att en teologiskt kunnig man står bakom den. En rad ställen är omarbetade i förhållande till kyrkobibeln. Små detaljändringar förutsätter i många fall språkliga nytolkningar, som t.ex. i Mark. 12: 24 (»Är det icke därför ni far vilse . . .») och 2 Kor. 3: 18 (»Herrrens Ande»). Det förekommer emellertid också, att 1917 års uppfattning av svåra eller mångtydiga ställen får stå orörd. Så t.ex. vid det erkänt dunkla »apechei» i Mark. 14: 41, där nyöversättningar som Lindbloms och La

bible de Jérusalem har andra tolkningar. Den traditionella uppfattningen kan naturligtvis försvaras; ingen översättning av detta ställe är säker, men därför hade kanske en not varit på sin plats. Att Hedegård observerat också tämligen speciella utredningar visar exempelvis Mark. 6: 14, där han med H. Ljungvik läser »kai» som »att» och översätter: »Herodes fick höra, att man sade.» En kontroll av översättningsförslag, som M. Black lägger fram i sin kända bok om evangeliernas arameiska bakgrund, visar däremot att de i allmänhet inte tas upp. Detta kan lätt motiveras med att översättaren måste hålla sig till den grekiska texten. Hypoteser om en arameisk urform skulle dock i en del fall kunnat nämnas i noter; de kan åtminstone vara tankeväckande. Det gäller t.ex. om de olika förslag som lagts fram för att förklara Markustexten i 4: 12, där Jesus talar i liknelser »för att» (»hina») de utanförstående ingenting skall begripa.

Hedegårds önskan att ge översättningen teologisk substans är tydlig och kan ta sig olika uttryck. Joh. 4: 9 översätts »syngkrontai» med »använder varandras dryckeskärl» och förses med en not om kulturell orenhet; här utnyttjas alltså religionshistoriska data. Rom. 3: 25 återupptas uttrycket »nådstol» för »hilasterion», vilket riktar uppmärksamheten på ordets gammaltestamentliga bakgrund. I dessa fall är det fråga om strikta översättningar, men i Gal. 2: 18 ges i förtydligande syfte ett långt tillägg (»den lära om rättfärdiggörelse genom lagens gärningar»), vilket är mera tvivelaktigt. Tendensen att återgå till Karl XII-bibeln kommer fram också i översättningen »naturlig» för Paulus' »psychikos» i t.ex. I Kor. 15: 44. Det är kanske den bästa man kan finna, och naturligtvis bättre än det förfärliga »själisk». Överhuvud taget anstränger sig Hedegård på ett berömvärd sätt att ge rätt innehåll åt Paulus' s.k. antropologiska termer.

»Sarx» och »sarkikos» (»kött», »köttlig») får sålunda varierande översättningar, t.ex. »den syndiga naturen» (Rom. 7: 5) eller »yttre företräden» (2 Kor. 11: 18). Man hade gärna sett, att han hade gjort liknande försök med den svåra perikopen Mark. 8: 34 ff, där det helst borde framgå, att Jesus hela tiden talar om samma sak: att ge upp det egna jaget. Hedegård behåller emellertid 1917 års översättningar av »psyche»: »liv» och »själ».

Själva översättningen kan sammanfattningsvis betecknas som solid och grundlig, vad texttroheten och innehållet beträffar. Nu är det utan tvekan ett visst konkurrensförhållande mellan texttrohet och läsbarhet. Den som vill redovisa varje innehållslig nyans i originalet blir oundvikligen mer svårläst än den som översätter friare. Frågan, hur Hedegård har bemästrat denna svårighet, för oss över till stilproblemen.

I förhållande till bibelöversättningen av 1917 ligger stilmivån i Hedegårds översättning inte långt under. Hedegård har visserligen genomgående bytt ut prominent »I» till »ni», och han använder inte pluraländelse på verbet vid pluralt subjekt, men han brukar i riklig mängd »ty», »icke» och »edra», något som bl.a. bidrar att ge språket en högtidlig prägel. Hedegård har inte någon personlig, egen stil. Det sammanhänger säkerligen med översättarens starka oberoende av grundtexten. Han har velat komma denna så nära som möjligt, och då har stilens smidighet eller Hedegårds ambitioner på en poetisk eller litterär stil fått träda i bakgrunden, till förmån för en långt driven texttrohet. Den relativt höga stilmivån gör också, att inslag i texten av gammaltestamentliga citat inte utgör någon påtaglig avvikelse från det omgivande språket. Skillnaden mellan olika nytestamentliga författares stil tenderar också att slätas ut.

I jämförelse med 1917, som bl.a. kriti-

serats för mångordighet, karakteriseras Hedegårds översättning av en viss stramhet och knapphet i uttryckssättet. Detta visar sig på ett par olika sätt. Dels väljer Hedegård ord och uttryck som gör satserna kortare, och dels bryter han ofta ner längre satser till flera självständiga meningar. I 1917 års bibel förekommer semikolon mycket frekvent, och dessa blir hos Hedegård en satsgräns med punkt och stor begynnelsebokstav. De många »och», som radas i 1917 års bibel för att samordna huvudsatser, stryker vanligen Hedegård och sätter då antingen komma mellan de båda huvudsatserna eller avgränsar satserna med punkt.

Några exempel på Hedegårds kortare versioner skall ges här. Där 1917 års bibel skriver »gå åstad» har Hedegård endast »gå». »Och strax då...» (Mark. 1: 10) blir hos Hedegård den enkla temporala konjunktionen »när». Ganska omhuldad i 1917 års översättning är satsinledningen »I enlighet härmed», som Hedegård behandlar på lite olika sätt beroende på sammanhanget; ett typiskt Hedegård-val finns exempel på i Mark. 1: 4. Denna vers inleder han med »så». »Sedan begåvo de sig in i Kapernaum» (Mark. 1:21) blir hos Hedegård »De kom in i Kapernaum». Ytterligare exempel på hans koncisare stil finns i Mark. 1: 32, där 1917 skriver: »Men när solen hade gått ner och det hade blivit afton». Hedegård har bara »På kvällen, efter solnedgången...». Det är mycket karakteristiskt för bibelöversättningen av 1917 att behålla originalets dubbla sägeverb eller anföringsverb av typen »och han talade och sade», »men han predikade och sade till dem» etc. Där dessa dubbla verb förekommer, väljer Hedegård vanligen ett av dem, och helst stryker han »och sade» men behåller »han predikade», han svarade». Vidare kan man iakttaga en tendens hos Hedegård att undvika över- och

underordning av satser. Men även om således den parataktiska konstruktionen överväger, betyder det inte att den dominerar helt. Huvudtendensen, att en temporal bisats övergår till huvudsats, återfinns t.ex. i Mark. 1: 45. »Men när han kom ut begynte han...» har hos Hedegård följande utseende: »Men han gick ut och började...». Någon gång kan Hedegård till och med korta ner en sats så att den blir ofullständig. Denna anpassning till originalet behöver dock inte betyda att innebörden går förlorad i svenskan. I ett svar efter en retorisk fråga kan en sådan kortning med fördel göras. »Vad är detta? Det är ju en ny lära med makt och myndighet.» (Mark. 1: 27) blir hos Hedegård: »Vad är detta? En ny lära, med makt.» Märk, att de i 1917 års bibel vanliga språkliga dubblingarna, som här det allittererande »makt och myndighet», helst kortas ner i Hedegårds översättning, helt parallellt med förhållandet vid uttryck som »och han talade och sade».

En speciell egenhet hos Hedegård är hans flitiga bruk av tankstreck. Detta skiljetecken använder han mångsidigt. Det kan vara för att avskilja eller framhäva en särskild satsdel som i Matt. 21: 25: »Johannes dop — varifrån var det?» eller parallellstället Mark. 11: 30: »Johannes dop — var det från himmelen eller från människor?» Ett liknande exempel finner vi i Matt. 22:28: »Men vid uppståndelsen — vem skall då få henne till hustru?» Ett märkligt resultat rent språkligt blir det i Luk. 9: 20: »Men ni — vem säger ni att jag är?»

Hedegård kan också använda tankstrecket i stället för en parentes eller en med kommatecken avskiljd bisats. Exempel på det finner vi i Joh. 20: 8: »Då gick också den andre lärjungen in — han som först hade kommit till graven — och han såg och trodde.» och i

Joh. 21: 7: »När Simon Petrus hörde, att det var Herren, tog han på sig sin överklädnad — ty han hade tagit den av sig — och kastade sig i sjön.» Eller i Joh. 20: 24: »En av de tolv, Tomas — det betyder Tvilling — var inte tillsammans med dem, när Jesus kom.» Närmast karaktären av en avsidesreplik till läsaren åhöraren har: »Moses har gett er omskärelsen — icke så att den är från Moses, utan från fäderna — och ni omskar en människa, även om det är sabbat.» (Joh. 7: 22.) Att detta sätt att återge originalets inskjutna anmärkningar inte är riskfritt för förståelsen av innehållet, visar 2 Kor. 11: 23 »Är de Kristi tjänare? Jag är det långt mer än de — jag talar som om jag hade förlorat förståndet!»

Inte sällan står tankstrecket mellan två fullständiga satser, där Hedegård lika gärna kunde ha satt en punkt: »Och männen satte sig ner — de var omkring fem tusen.» Tankstrecket kan också foga samman en ofullständig sats med en fullständig. I den ofullständiga satsen är då ett tankeled underförstått, som knyter an till den senare, fullständiga satsen. Markus' språkliga kantigheter, oftast avslipade i 1917 års bibel, kan framhävas på detta sätt, t.ex. 12:26: »Men att de döda skall stå upp — har ni icke läst i Moses' bok, på stället om törnbusken, att Gud sade till honom: . . .».

Ett annat viktigt problem gäller principen för ordval. Man skall naturligtvis inte behålla vissa ord eller uttryck endast därför att de blivit bevingade, om de inte också lätt kan förstås av läsaren/åhöraren. Förmodligen följde 1917 års bibel denna princip, när de »fåvitska» jungfrurna blev »oförståndiga» (Matt. 25: 2). Samma tanke föranleder, att »hanen» i berättelsen om Petrus' förnekelse har blivit en »tupp» hos Hedegård (Matt. 26: 75). I liknelsen om såningsmannen (Matt. 13: 4—9) har det många gånger upprepade »somt» er-

satts av »en del», och det är kanske bättre »något och somligt».

Men Hedegårds ordval är förvisso inte radikalt. Utbyten av ord som i exempen ovan är ingen genomgående företeelse, och inte heller är det alltid de ålderdomligaste eller mest svårförståeliga orden som Hedegård väljer att ersätta med andra. Han behåller »nödgade» t.ex. i Matt. 14: 22: »Strax därefter nödgade han sina lärjungar att stiga i en båt . . .». Likaså använder Hedegård oftast ordet »änden», även om det inte förekommer i ett poetiskt avsnitt eller ingår i ett gammaltestamentligt citat eller liknande: »Men den som håller ut intill änden, han skall bli frälst.» (Matt. 10: 22 och 24: 13) och »sedan skall änden komma» (Matt. 24: 14). Hedegård behåller också uttrycket »att smaka döden», som i Matt. 16: 28: »Några av dem som står här skall icke smaka döden, förrän de får se Människosonen komma i sitt rike.» På flera ställen i 1917 års bibel inleds ett strafftal eller annat förmanande tal med »I huggormars avföda!» (Matt. 3: 7, 12: 34, Luk. 3: 7), som har en stark laddning och förmedlar en närmast chockartad effekt på åhörarna. Hedegård vill mildra detta men har samtidigt velat behålla originalets bild. Resultatet har blivit det lama »ormyngel».

Det är svårt att förstå varför »lykta» måste bytas ut mot »lampa» (Matt. 6: 22), när samtidigt Hedegård behåller »skäppan» (Matt. 5: 15). I bergspredikan liknas ögat vid en lykta: »Ögat är kroppens lykta». Bilden förändras inte och blir knappast klarare heller, om »lykta» ersätts av »lampa». Om man å andra sidan väljer att behålla ett äldre ord som »skäppa», önskar man en kommentar eller förklaring i not: »Icke heller tänder man ett ljus och sätter det under skäppan . . .».

Ett parallellfall till »I huggormarnas avföda», som Hedegård tonar ner med bibelhållande av samma bild, finner vi i

uttrycket »där skall vara gråt och tandagnisslan», som i hans version blir »där skall de gråta och skära tänderna». (Matt. 8: 12, 13: 42 o.s.v.) Det är en olycklig förändring. Det är inte sagt, att den ordgranna beskrivningen av uttryck för ilska och raseri kommer originalets avsikter närmare än den äldre formen, som närmast blivit en synonym för »djup förtvivlan».

Texttroheten kan också leda till personifikation, som verkar egendomliga i svenskan. Så t.ex. »morgondagen skall bekymra sig för sig själv» i Matt. 6: 34, och Matt. 3: 5 f.: »Då gick hela Jerusalem och hela Judéen och trakten omkring Jordan ut till honom. De lät döpa sig av honom i floden Jordan och bekände därvid sina synder.»

Denna genomgång kan avslutas med ett exempel på en ändring med bra resultat. I 1917 års bibel har Matt. 5: 47: »Och om I visen vänlighet mot edra bröder allenast, vad synnerligt gören I därmed?» Hedegård skriver: »Och om ni visar vänlighet endast mot edra bröder, är det något märkvärdigt?» Förutom ändringen av pronominet (som tidigare nämnts genomgående hos Hedegård) och därmed sammanhängande ändring av verbformerna och byte av ett adverb (det äldre »allenast» blir »endast») har Hedegård genom den nya konstruktionen av sista satsen fått en mycket god vers, innehållsligt som språkligt.

Om man vill ge en sammanfattande bedömning av Hedegårds stil, ligger det nära till hands att jämföra med två nya svenska översättningar av Markus' evangelium, E. Grönlunds och J. Lindbloms. Grönlund siktade på en speciell ungdomspublic, och resultatet blev ojämnt. Han hemföll åt språkliga smaklösheter, som helt torde ha förfelat den avsedda verkan, men kunde också ge träffande parafrafer av svårtillgängliga uttryck. Lindblom har

en mycket försiktigare målsättning men uppnår trots detta en stor spännvidd i språket. Högtidliga avsnitt återges i poetisk stil, medan han på andra ställen åstadkommer en enkel vardaglighet, som är förbluffande ledig med tanke på att verbens pluralformer har bibehållits. Sedd mot denna bakgrund är Hedegård i motsats till Grönlund oklanderligt vårdad, men håller i motsats till Lindblom genomgående samma högtidligt stela nivå. Skillnaden mellan högtidliga och vardagliga partier tonas ner. Å andra sidan kan vardagligheten sättas in på fel ställe (»ormyngel»). Slutintrycket blir, att stilen i grunden är gammaldags och faktiskt står 1917 närmare än Lindblom gör. Den är inte vad man väntar sig finna i en barn- och ungdomsbibel, vilket måste sägas med tanke på Hedegårds avsikt att skriva för skola och ungdom.

Intrycket, att Hedegård i själva verket kommit att skriva för en mycket speciell typ av läsare, understryks kraftigt av hans egna förklaringar. Bruket av noter i större omfattning är naturligtvis ett bra initiativ. Det vittnar om stark ambition att göra texten begriplig. Det samma gäller om rubriksystemet, som dock har sina svagheter, framför allt i Paulusbreven. De är verkligen inte lätta att indela naturligt, och att rubrikerna inte ger någon riktigt lyckad disposition visas kanske bäst av att de i ett par fall kompletterats med noter (Rom. 9 och 2 Kor. 8), där sammanhanget förtydligas. Det är också svårt att göra på en gång korta och talande rubriker. I många fall är resultatet aktningssvärt, men »Frälsningens mål och frälsningens grund» säger inte så mycket om Rom. 8: 18–30, stället om bl.a. skapelsens suckan och Andens utsägliga suckar.

Noternas innehåll är emellertid den sida av Hedegårds arbete, som mest utmanar till kritik. De innehåller utan tvekan

en mängd nyttiga upplysningar. Särskilt två typer är bra och behövliga. Den ena gäller begrepp som »omvändelse», alltså verkliga grundord i texten, som långt ifrån alltid förstås rätt av bibelläsaren. Kommentarererna tar här formen av en enkel teologisk utläggning, som ibland kan bli mycket omfattande, t.ex. vid Gal. 2: 11 ff. Den andra typen upplyser om rena sakförhållanden i Bibelns miljö. När texten t.ex. använder uttryck som »fjärde nattvåkten» (Mat. 14: 25), krävs en anmärkning om vilken tid på dygnet som avses. Det har redan påpekats, att denna typ av förklaringar också hade varit på sin plats vid gammaldags ord som »skäppan». I många fall tycks emellertid kommentarererna hamna på fel ställe och upplevs som mindre angelägna av lekmannaläsaren. Ett exempel är Mark. 2: 26. Det ord, som en skolklass här behöver få förklarat, är »skådebröden», men Hedegård ger i stället en förklaring till namnet Abjatar. Det är inte troligt, att detta namn hade förbryllat läsaren, men avsikten är tydligen att lösa motsägelsen till 1 Sam. 21, där mannen kallas Ahimelek. Hedegårds lösning är en typisk konservativ harmonisering, och det är inte sagt att den tillfredsställer dem som börjar fundera över saken. Detta mönster upprepas gång på gång. Lekmannen uppfattar noten till Mark. 1: 44 som irrelevant: varför sätta messiasföreställningarna i samband med Jesu föreskrift att den botade skall tiga med vad som hänt? Förklaringen är väl, att Hedegård vänder sig mot Wredes tolkning av messiashemligheten, men tillfredsställer han den som känner till teorin? Mark. 9: 1 kommenteras utan hänsyn till möjligheten, att Jesus eller traditionen kan ha tagit fel, och den första berättelsen om demonutdrivning (Matt. 8: 28) utläggs utan någon distans till antikens föreställningar om dessa ting. Totalintrycket blir, att Hedegård skriver för

den grupp människor, som läser bibeln med ytterlig noggrannhet och ställer mycket speciella frågor men nöjer sig med ytterst enkla och traditionella förklaringar.

Det är naturligtvis fråga om en viss bibelsyn, och dess företrädare brukar hävda, att de håller sig inom objektivitetens ramar, eftersom de endast klargör textens innehåll. Det är dock inte hela sanningen. En notapparat, som endast gjorde detta, skulle kunna samla företrädare för olika uppfattningar, och det vore väl idealet i en kyrkobibel. Hedegårds kommentarer ger emellertid också uttryck för teorier om texten. Ett påfallande tydligt ställe är noten till Joh. 20: 5, som går ut på att Jesu kropp passerade de stelnade linnebindlarna, så att apostlarna fann ett tomt skal med kroppens former återgivna. Det är förvisso ingen historisk teori, men det är inte heller ett klargörande av textens innehåll. Som tolkning av vad evangelisten hade i tankarna, när han skrev sitt »och han såg och trodde», är det en klar överinterpretation.

Slutomdömet måste bli, att Hedegårds arbete har allvarliga brister, om det skall ses som en allmänt vedertagen översättning. Naturligtvis kommer detta att gälla de flesta försök att komma till rätta med den svåra uppgiften. Språket utvecklas ständigt, och olika grupper av läsare/åhörare har behov av sina särskilda bibelöversättningar. Detta gör tanken på allmängiltiga översättningar nästan utopisk. Man drivs till de ofta framförda tankegångarna (senast i somras!) om olika biblar för olika ändamål, eller rentav till en rullande bibelöversättning, för att använda en favoritterm inom det svenska utredningsväsendet. I det experimentarbete, som dessa tankegångar förutsätter, har i varje fall Hedegård säkrat sig en hedersam plats.

Per Block Britt Dahlström

JÜRGEN ROLOFF: *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen.* 296 sid. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965. Pris DM 19: 80.

GÖSTA LINDESKOG: *Lekmannainstitutionens uppkomst (Kyrkobrödernas skriftserie. 2).* 238 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1965. Pris kr. 20: –.

Vi har i Sverige haft en rätt het debatt om de kyrkliga ämbetena i Nya testamentet. Den har haft anknytning till aktuell kyrkopolitik genom det starka intresset för ämbetsfrågor i högkyrkliga kretsar. Men de historiska frågorna har kommit i bakgrunden för rent teologiska problem. Det har t.ex. inte varit vanligt att diskutera hur mycket av evangeliernas uppgifter om de tolv som kan vara trovärdigt. Resultatet har blivit, att personer utan speciell sakkunskap har ansett sig komma med intressanta nyheter, när de presenterat ganska enkla sammanställningar av evangeliernas material med kritisk bedömning. Två nyare teologiska arbeten om dessa frågor, som här skall behandlas, kan därför kännas som en frisk fläkt. De väjer inte för historisk kritik men låtsas heller inte som om äldre teologer ingenting hade utträttat på arbetsfältet.

Verkliga förhållandet är ju också, att den kritiska litteraturen om Jesu lärjungar, apostolatet och ämbetstanken är förvirrande rikhaltig. Detta har sin betydelse särskilt för den ena av de böcker, som här anmäls, J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*. Det är nämligen en gradualavhandling, och det är inte så lätt för yngre forskare att finna obearbetade uppgifter i Nya testamentets exegetik. Just den överväldigande litteraturfloden gör emellertid, att en typ av undersökningar verkar allt mer meningsfull. Jag

menar arbeten, som kritiskt går igenom diskussionen i viktigare frågor och systematiskt samlar och väger argumenten. Roloff har valt denna väg, och om den i hans fall är särskilt svår, därför att ämnet är så vittomfattande, måste man ändå säga, att han har visat sig uppgiften vuxen. Han behandlar självständigt en enorm litteratur, där en lång rad klassiska stridsfrågor diskuteras, och lyckas ändå hålla samman framställningen. Ur svensk synpunkt är han intressant därför att han behärskar också den svenska litteraturen, men framför allt därför att han representerar en syntes av kritik och måttfullhet, av historiskt arbete och teologisk tolkning, som mot vår inledningsvis angivna bakgrund ter sig mycket välbehövlig.

Arbetet inleds med en forskningshistoria, där författarna grupperas under samlande rubriker. En sådan uppgift är vanskelig kanske främst därför att så många olika indelningar är tänkbara utan att det finns objektiva kriterier på vilken som är bäst. Den invändning man kunde göra mot Roloff, att historiska åsikter ställs mot systematiska, har han dock själv delvis bemött, och man får ge honom rätt i att diskussionen faktiskt har förlöpt så. De mest motsatta åsiktsriktningarna har helt enkelt inte talat om samma sak. Roloffs bedömningar av dem tar hänsyn till detta. De är speciellt intressanta, när han yttrar sig om den tyska vänsterflygeln och om Uppsalaskolan. De radikala tyskarna, representerade bl.a. av Klein och Schmithals, frånkänner evangeliernas uppgifter om de tolv allt historiskt värde och söker på olika sätt apostolatets uppkomst i urkyrkan. De bygger på ansatser i den äldre liberala teologin men radikaliserar dem kraftigt i linje med ledande strömningar i tysk teologi i dag. Vad de i sista hand bestrider är möjligheten att finna något verkligt samband mellan den historiske Jesus och den kyrka vi möter i Nya

testamentet. Som den verkliga motpolen till detta kan man ange Riesenfelds utredningar om ämbetet i Nya testamentet, där just kontinuiteten mellan evangeliernas Jesus och kyrkan är ett huvudmotiv.

Roloffs ståndpunkt kan förenklat karakteriseras så, att han kritiserar sina radikala landsmän med argument av samma typ som de själva använder. Därigenom närmar han sig den konservativare svenska teologin, men underlåter inte att kritisera Riesenfeld för bristande historisk analys. Det är möjligt att läsa hela boken ur denna synvinkel, som naturligtvis är ensidigt svensk. Den fortsatta dispositionen markerar hans anslutning till de i all tysk debatt grundläggande historiska förutsättningarna. Han behandlar i tur och ordning apostolatet hos Paulus, hos den historiske Jesus, i Lukas' evangelium och Apostlagärningarna samt slutligen i pastoralbrevet. Här förutsätts alltså, att Paulus representerar det säkrast historiskt gripbara skiktet, att Jesus nås endast indirekt genom senare dokument, och att Lukas' skrifter därvid måste placeras för sig som utslag av en teologi på vägen mot pastoralbrevet och den »tidiga katolicismen». De starka skäl, som talar för ett sådant arbetssätt, har nog inte riktigt uppfattats överallt i Sverige.

A andra sidan går argumenteringen genomgående ut på att försiktigt nyansera denna bild. Paulus' uppfattning om sitt apostlaämbete är visserligen starkt personlig, men han har inte skapat apostlabegreppet utan bygger på äldre tradition. Här utnyttjas bl.a. Jeremias' språkliga belägg för att Paulus övertar sådant material i början av I Kor. 15, liksom Gerhardssons behandling av traditionsproblemet. Jesus antas inte ha kallat sina lärjungar för apostlar, men traditionen om de tolv bygger på historiskt material, liksom en hel del av uppgifterna om enskilda lärjungar. I detta parti måste Roloff givet-

vis gå i rätt detaljerad diskussion med Bultmann. Lukas' uppfattning avgränsas från den tidiga katolicismens och närmas i viss mån till den äldre traditionens, medan pastoralbrevet å sin sida ses som en delvis organisk fortsättning av Lukas' tankegångar. Resultatet av allt detta blir, att apostolatet som faktisk företeelse i viss mån förblir sig likt genom Nya testamentet. De gemensamma momenten är att aposteln är utsänd av Kristus, tjänar evangeliet och förenar lydningen för det med en personlig frihet och därvid har en fundamental funktion i kyrkan. Frågan om begreppet »apostel» och dess historia hålls isär från beskrivningen av själva fenomenet men ägnas en avslutande exkurs.

Någon detaljgranskning av resultaten kan inte komma i fråga här. Dels är bokens innehåll alldeles för omfattande. Snart sagt alla nytestamentliga problem berörs: vilka var Paulus' motståndare i 2 Kor, hur står sig de formhistoriska argumenten i kritiken av synoptikerna, hur tolkar Lukas Jesu liknelser, hur förhåller sig Apostlagärningarna till Paulus' brev, och så vidare. Dels är bokens karaktär sådan, att man just inte kan tillföra diskussionen nya argument: arbetet har gällt att förteckna och väga allt som sagts i dessa frågor. Men något kan sägas om fördelar och risker med detta arbetssätt. Det ger en stark känsla av att alla sidor får sitt, att författaren med sin välavvägda balans hamnar där sanningen måste vara. Risken är väl att den känslan är bedräglig: andra avvägningar är tänkbara, och ibland går ekvationen nästan misstänkt väl ut. Sådana tankar kan inställa sig, när klassiska tolkningsproblem som motsättningen mellan traditionsbundenhet och självständighet hos Paulus löses med enkla handgrepp, som gör alla frågor överflödiga. A andra sidan kan ju sanningen vara enkel, och det är alltid mer tilltalande med en Paulus som hänger ihop än med de av-

grundsdjupa motsättningar som inte sällan konstrueras mellan skenbart oskyldiga textställen. Slutomdömet måste i varje fall bli att Roloffs bok kan bli betydelsefull på två sätt: den visar radikala exegeter, att man kan argumentera intelligent för ståndpunkter, som anses konservativa, och den visar konservativa exegeter, att man är skyldig den tyska vänsterflygeln en anständig debatt, innan man kan slå sig till ro med sitt.

En randanmärkning kan tillfogas. På några ställen (bl.a. s. 118 f.) berörs drag i förhållandet mellan rabbinerna och deras lärjungar. Man frågar sig om allt material av detta slag är utnyttjat. Förhållandet lärjunge — lärare har ju sina karakteristiska variationer i olika kulturer, och en bred redogörelse för hur det gestaltade sig i den judiska miljön skulle kanske belysa synoptikernas berättelser om lärjungarna bättre än många formhistoriska resonemang. Vi har både Rengstorfs utredning av schaliach-begreppet och Gerhardssons framställning av judisk pedagogik, men frågan är om de täcker allt.

G. Lindeskog ger i »Lekmannainstitutionens uppkomst» till en del det samma som Roloff: en värdefull broslagning mellan svensk och kontinental forskning om ämbetsfrågan, och ett ordentligt inslag av historiska frågeställningar i den svenska teologiska debatten. Men skillnaderna är också stora. Lindeskog talar för tysk exegetik inför svensk publik, vilket nästan är motsatsen till Roloffs situation, och tendensen är i mycket högre grad att acceptera de på kontinenten vedertagna åsikterna. Samtidigt är inriktningen på kyrkopolitik tydlig, medan den helt saknas hos Roloff. Han går t.ex. inte in på 1 Kor. 14: 37 i annan form än att han söker upplysningar om hur Paulus såg på sin auktoritativa ställning som apostel. Lindeskog ägnar stället en lång exkurs, som helt tar sikte på den svenska debatten om

kvinnliga präster. Arbetets tendens, att Nya testamentet känner tjänster, men inte ämbeten, och att indelningen i präster och lekmän inte är biblisk, tar sikte på praktiska svenska kyrkofrågor. Lindeskog vill dock gärna se dem pragmatiskt. Han är skeptisk mot uppfattningen, att kyrkan som institution går tillbaka till den historiske Jesus, men medger gärna, att systemen och institutionaliseringen måste komma. Man måste finna sig till rätta med det, men det gäller då att inte kväva evangeliets revolutionära princip.

Uttalanden i dessa frågor hänger naturligtvis samman med att boken är ett beställningsarbete, som skall ge praktisk vägledning i den kyrkliga debatten. Att teologerna på så vis skall göra nytta för vanligt folk är på många sätt en tilltalande tanke, men den kan ju också bli riskabel. Den inbjuder direkt till att blanda fakta och värderingar, och i den svenska debatten har inte sällan forskningsresultat hämningslöst utnyttjats för praktiska slutsatser, som de inte alls kunnat bära upp. Lindeskog öppnar dock inte dörren för några excesser av det slaget. Bokens huvudinnehåll är en korrekt presentation av en väl underbyggd ståndpunkt i historiska frågor.

Det är emellertid skada, att argumenteringen alltför mycket består i hänvisningar till tyska auktoriteter. Trots utförliga citat från företrädare för »den katolska synen» får man ingen riktig känsla av att argument vägs mot varandra. Det intrycket förstärks kanske av att dispositionen är en smula oklar, så att det ibland är svårt att se vart framställningen är på väg. Bokens populärvetenskapliga syfte kan förklara, att inga grundligare resonemang har fått plats. Det är också viktigt att minnas, att många åsikter som i boken behandlas som självklara också uppfattas så i stora delar av Europa. För fackteologer gör den störst nytta genom att på-

minna om detta förhållande. Det kan kanske stimulera till grundligare konfrontationer av den typ Roloff har genomfört.

Per Block

GÖSTA WREDE: *Kyrkosynen i Einar Billings teologi. Zusammenfassung: Die Kirchauffassung Einar Billings im Rahmen seiner Theologie. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 5. Diakonistyrrelsens bokförlag. Stockholm 1966.*

Pris 48: —.

Den relativt knapphändiga litteraturen kring Einar Billings teologi står icke i rimlig proportion till betydelsen av hans teologiska gärning. Visserligen har olika sidor av hans teologi kommit att mer eller mindre ingående behandlas i ett antal artiklar samt tidskrifts- och festskriftsuppsatser, och visserligen har en del arbeten, som sysslar med kyrkotanken i allmänhet och dess bibliska förankring resp. dess aktuella utformning, statskyrkofrågan och religionsfrihetsproblemet, icke kunnat undgå att beröra Einar Billings åskådning i nämnda frågor. Men en undersökning, som behandlar Billings teologi i dess totalkonception ut från en av de centrala frågorna i hans teologi, har länge låtit vänta på sig. Bevisligen har mer än en givit sig i kast med en dylik uppgift, men omsider givit upp. Ty såsom Einar Billing i sitt muntliga föredrag många gånger ej var lätt att följa, så visar sig hans teologiska författarskap ej vara lättillgängligt för den, som ej nöjer sig med att stanna inför enskilda lösryckta tankar hos Billing, utan vill tränga till den teologiska grundsyn, som uppbär de enskilda tankarna, av vilka en del kommit att flitigt citeras och i tid och otid åberopas utan tillräcklig förståelse av deras innebörd. Med Gösta Wredes ovannämnda doktors-

avhandling har av trycket utgivits den första stora Billing-undersökningen, som just ut från en central fråga i hans teologi leder in i den billingska teologiens totalkonception. Redan detta säger något om betydelsen av Wredes arbete.

Förf. karakteriserar den uppgift, som han ställt för sig såsom »historisk och systematisk». Det är hedervärt, att detta klart utsäges i ett arbete, som faller inom den systematiska teologien. Att söka bedriva systematisk teologi utan ett historiskt underlag är rent nonsens. Det är som att såga av den gren, varpå man sitter, eller trampa vatten, tills man ohjälpligen sjunker. Stundom söker man praktisera eller åtminstone proklamera en sådan metod inom teologien, en parallellföreteelse till en viss riktning inom nutida filosofi, där man icke ens vid filosofihistoriska undersökningar mödar sig att tillägna sig nödvändig filosofihistorisk insikt, utan behandlar efter vissa tekniska regler ord och termer, som om dessa i sig själva vore bärare av ett evigt oföränderligt innehåll och som om ordens innehåll icke vore bestämt av den historiska kontext, vari de står. Skrämmande exempel på den sortens filosofihistorisk »forskning» finns. Wrede går icke denna metodiska genväg, som naturligt nog aldrig leder till föresatt mål. Han underkastar sig mödan att efterforska de historiskt givna förutsättningarna för Billings teologi i dess helhet och särskilt för hans kyrkosyn. Såsom Billings två främsta arbeten utgöres av *Luthers lära om staten* och *De etiska tankarna i urkristendomen*, så är hans inträngande i Skriften och reformationen viktigaste förutsättningar för hans egen teologiska åskådning. Men förf. stannar icke vid framhållandet av dessa, utan anger med stor noggrannhet influenser på Billing från andra håll, där klara stöd därför föreligger i materialet, men undviker på ett erkännansvärt sätt att framställa egna — om än aldrig så

plausibla — gissningar och förmodanden.

Till den systematiska uppgiften, som förf. förelagt sig, räknar han koncentration på bestämda problem, analys och bestämning av fundamentala begrepp samt klarläggande av det inre sammanhanget i Billings tänkande. Detta motsvarar det väsentliga, som man rimligen kan hänföra till systematisk-teologisk forskning.

I sammanhanget är att uppmärksamma, att medan förf. söker bestämma »begreppet folkkyrka», »begreppet församling» och »begreppen kyrka och stat» hos Billing, han icke företar någon bestämning av »begreppet kyrka». Han har icke givit sitt arbete titeln »Kyrkobegreppet», utan »Kyrkosynen i Einar Billings teologi». Han menar, att Billing ytterst faller tillbaka på en kyrkosyn, en vision av kyrkan. Det är denna, som uppbär och ger liv åt hans utredningar av kyrkan som folkkyrka, som församlingssamfund och som en storhet, som kan träda i relation till staten. Kyrkosynen är — så att säga — mera omfattande och griper djupare än folkkyrkogreppet, församlingsbegreppet och begreppet om kyrkan som en i relation till staten stående storhet.

Vanligen förbinder man begreppet folkkyrka så intimt med Einar Billings namn, att man menar, att allt väsentligt, som han haft att säga om kyrkan, sammanfaller med hans folkkyrkotanke. Detta har sin grund väsentligen däri, att man utgår från Billings senare författarskap alltifrån hans skrift *Folkkyrkan och förkunnelsen* 1912, som väckte berättigad uppmärksamhet. Men Wrede inriktar sig i fråga om Billings kyrkoupplattning tillika på hans tidigare författarskap, till vilket *Luthers lära om staten* och *De etiska tankarna i urkristendomen* hör. Och därmed har förf. gjort det möjligt för sig att ingående undersöka rötterna i Skriften och reformationen till Billings kyrkoupplattning. Utan hänsyn därtill är hans folkkyrkotanke icke

att förstå. Den har också misstolkats och ej minst i våra dagar förvanskats. Wredes tillrättaläggande med stöd av hållbara vetenskapliga argument är en aktningvärd insats.

Ut från ett sådant grepp om den systematiska uppgiften går förf. att med säker hand fullgöra densamma. Efter ett inledande kapitel, där han bl.a. ger en presentation av grunddragen i Billings teologi och framför allt i enlighet med krav på allt systematiskt-teologiskt arbete fixerar de med Billings kyrkoupplattning sammanhängande problemen och undersöker frågeställningarna, går förf. i undersökningens båda grundläggande kapitel att utreda den betydelse, som Billings Luther-forskning och hans bibelteologiska arbete haft för en rad principiella drag i hans egen kyrkoupplattning. I arbetets tre sista kapitel behandlar förf. de sidor av densamma, som kommit att mest uppmärksammas: folkkyrkotanken, kyrkan som församling resp. församlingssamfund och kyrkan som en i relation till staten föreliggande sociologisk storhet.

Här är icke platsen att utförligt referera innehållet; detta faller utanför recensionens ram. Så mycket må dock sägas, att förf. på en rad dunkla eller svårgripbara punkter hos Billing skänkt ny klarhet. Det torde icke vara för mycket sagt, att Gösta Wrede genom detta arbete dokumenterat sig som den främste kännaren av Einar Billings teologi i hela dess omfattning, även om en och annan i fråga om insikt i enstaka punkter i Billings teologiska åskådning naturligtvis kan jämföras med Wrede. Denna Wredes unika ställning har bl.a. sin förklaring däri, att ingen som han haft tillgång till och utnyttjat ett omfattande i handskrift föreliggande, opublicerat material av Billing.

Gösta Wredes arbete har icke blott fört oss djupt in i Einar Billings teologi med hans kyrkosyn som utgångs- och

orienteringspunkt. Med sin ingående kännedom om Billing har han även jämnat vägen för fortsatt utforskande av Billing, i det att han i en bibliografisk översikt över Billings författarskap icke blott givit en kronologisk förteckning över hans i tryck utgivna arbeten, utan även och framför allt registrerat hans i manuskript föreliggande opublicerade skrifter.

Härmed har vi kommit till den punkt, som visar på Wredes närmast förestående vetenskapliga insats beträffande Billing. Det har här tidigare antytts, att Wrede haft tillgång till och livligt utnyttjat otryckt källmaterial. Till detta hör en i manuskript föreliggande fortsättning av Billings första stora arbete *Luthers lära om staten*, som faktiskt bildar ingången till Luther-renässansen i nyare svensk systematisk teologi. Det har fallit på Wredes lott att *dels* redigera en ny upplaga av den 1900 publicerade delen av detta arbete, *dels* utgiva den hittills opublicerade fortsättningen av detsamma och *dels* med stöd av Billings egna excerpter i en efterskrift vetenskapligt kommentera och avrunda det icke ens i det föreliggande manuskriptet helt fullbordade Lutherarbetet. Lika lyckligt som det är att denna delikata uppgift är lagd i Gösta Wredes hand, lika glädjande är det, att vi synbarligen snart nog har att emotse detta Einar Billings första stora teologiska arbete i kompletterat och i så långt som möjligt slutfört skick, onekligen en sällsam händelse i svensk teologi. Till att vara huvudagerande i denna händelse har Gösta Wrede väl skickat sig genom den förtrogenhet med Einar Billings teologi, som han dokumenterat genom sitt arbete: *Kyrkosynen i Einar Billings teologi*.

Hjalmar Lindroth

HEINZ ZAHRT: *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahr-*

hundert. 512 sid. Piper u. Co Verlag, München 1966.

Zahrt är teologisk ledare för den kyrkliga veckotidningen »Sonntagsblatt». Han har blivit känd genom boken »Es begann mit Jesus von Nazareth» redan 1961. I sin nya bok gör han ett utomordentligt lyckat försök att beskriva den protestantiska teologiens utveckling under vårt århundrade, som den ter sig i de tyskspråkiga områdena. Läsningen underlättas av att författaren har en mycket lättförståelig stil. Därtill kommer att han äger gåvan att kunna sammanfatta viktiga huvudtankar och andliga sammanhang utan att förenkla och därmed förvränga bilden. Även om han bemödar sig om en objektiv framställning, så leder han läsaren fram till en kritisk inställning till de beskrivna tankegångarna. Han gör inte heller någon hemlighet av sin egen ståndpunkt.

Allt detta bidrar till att denna bok från skandinavisk synvinkel sett bildar en lämplig informationskälla om den senaste epoken i tysk teologi. Kännedom om den får faktiskt betecknas som förutsättning för ett fruktbart ekumeniskt samtal och utbyte.

Karl Barths teologiska tänkande presenteras från hans »Römerbrief» 1919 fram till vår tid. Läsaren får en klar uppfattning om motsatsen mellan den gamla liberala och den nya dialektiska teologien, som upptäcker Gud såsom den som är helt annorlunda än allt mänskligt. Därav följer också att trosbegreppet får en ny inriktning. Det kan inte förankras i människans religiösa erfarenhet. Hos Barth beskrives det bara ur negationen, så att det formellt sett förblir ett tomt begrepp, vilket ju också kommer till uttryck i den kända meningen: »Credo, quia absurdum.»

Ett intressant drag utgör diskussionen mellan Barth och Emil Brunner. Den

finns refererad i kapitlet »Siehe da, der Mensch». Här kommer det tydligt fram, i vilken reaktion mot en alltför antropologiskt inriktad teologi Barth befinner sig. Den förändring, som Barth i sitt teologiska tänkande senare har genomgått, markeras av hans ofantligt stora dogmatiska verk »Kirchliche Dogmatik». Om Gud till en början var den som var helt annorlunda, så hade det ur negationen vuxit fram en position, som uttrycktes genom talet om Guds frihet såsom en frihet till kärlek. Kritiken mot Barths tankegångar riktas mot hans kristologiska koncentration i samband med hans predestinationstänkande. Följande mening får stå som exempel på kritiken mot hans »Geschichtslosigkeit»: »Es gibt kaum eine Theologie, in der so viel von Ereignis, Geschehen und Geschichte die Rede ist, wie die Barths, aber auch kaum eine Theologie, in der sich selbst so wenig ereignet und geschieht, weil sich alles schon in der Ewigkeit ereignet hat und geschehen ist» (sid 143).

Av mycket stort intresse torde också den beskrivning av Bonhoeffers och Gogartens teologi vara, kanske just därför att problematiken, som rör den religionslösa människan och den sekulariserade världen i förhållande till den kristna förkunnelsen, är högst aktuell idag. Vidare följer en introduktion till Bultmanns tankar och interpretationsmetoder. Avsnitten om avmytologiseringen, den hermeneutiska metoden och den existentiella interpretationen (sid. 278–311) är särskilt informativa. Författaren följer sedan Bultmannlärjungarna i diskussionen om den historiske Jesus. Verket avrundas genom en beskrivning av Tillichs fundamentala funderingar, som brottas med protestantismens uppgift i nutiden.

Piperförlaget, som inte är särskilt känt för teologiska publikationer, har med denna bok utan tvivel rätt bot på en tidigare brist. *Karl-Ludwig Voss*

CARLOS ALBERTO SEGUIN: *Love and Psychotherapy*. 138 sid. Libra Publishers, New York 1965. Pris inb. sv. kr 37: 90 (inkl. oms.).

Man har under senare år i kyrkans själavårdsutbildning ägnat stort intresse åt samtalsmetodik. Många har reagerat mot det renodlade Roger-samtalets mekanik och själlösa återspeglande. Samtidigt känner många präster en rädsla för att konfidenterna skall klistra sig vid dem. Denna överföringsrädsla skapar emellertid ofta hos konfidenten en motvilja och besvikelse som är till stort hinder i själavården. Seguin skriver inte för präster utan för läkare-psykoterapeuter. Ändå är hans bok av stor vikt för själavårdaren, eftersom han har ett helt nytt och friskt grepp på de problem som uppkommer i en mera långvarig psykoterapi- eller själavårdsrelation.

Vem är Carlos Alberto Seguin? För svenska läsare är han sannolikt rätt okänd, åtminstone bland dem som arbetar med teologi och själavård. Seguin är det stora namnet när det gäller psykoterapi i Sydamerika. Han är professor i Lima, Peru. Han är livligt verksam i internationella psykoterapeutiska sammanhang och har författat ett flertal böcker i ämnet.

I stället för att enbart betrakta patientens relation till läkaren, vill Seguin koncentrera sig på läkarens relation till patienten. Då man förut nästan enbart intresserat sig för patientens känslor berodde det på det falska antagandet att läkaren måste och kan vara »objektiv» och att han skulle vara fri från all personlig del i den terapeutiska processen. Det är han inte. Vare sig han vill det eller inte, är han indragen i en personlig relation till patienten. Men det är frågan om en egenartad relation. Seguin ställer som mål för sig i boken att teckna det egenartade i den psykoterapeutiska relationen.

Hur går han till väga? Han är klart medveten om att det inte går att närma sig de mellanmännsliga känslorna genom vetenskaplig analys. Ett sådant förfarande skulle upplösa fenomenet som skulle undersökas. Enda sättet är att med en direkt fenomenologisk metod närma sig olika positiva relationer för att så komma fram till vad som är säreget i den psyko-terapeutiska relationen.

Han börjar med en allmän översikt över vad olika psykologer och filosofer skrivit om mänskliga relationer i allmänhet. Bland existentialisterna märks Martin Buber, som med ordparet Jag-Du betecknar en riktig relation mellan människor i motsats till Jag-Det, som får beteckna ett felaktigt förhållande, då medmänniskan ses såsom ett ting. Ganska utförligt refereras Max Schelers arbete från 1915, »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass». Han refererar även Lain Entralgo, som säger att vi kan svara på tre olika sätt i mötet med andra: Vi kan behandla dem som objekt, som personer och som medmänniskor.

Utifrån denna allmänna översikt över de faktorer som påverkar mänskliga relationer överhuvudtaget, går Seguin över till att behandla doktor-patient-relationen i allmänhet. Läkaren kan i patientrelationen inte vara blott och bart objektiv utan medmännisklig. Det är en djup och respektfull relation, märkt med verklig omsorg men på samma gång fri. Det är en relation fylld med känslor men också med oberoende. Under inga förhållanden är den en underkuvande eller absorberande relation. Om detta gäller för relationen läkare-patient, gäller det i ännu högre grad för relationen mellan psyko-terapeuten och hans patient. Kan det kallas kärlek? Ja, men kärlek är ett mångtydigt ord. Är det sådan kärlek som mellan man och kvinna, eller vänskapens kärlek, eller

faderskärlek, eller den pedagogiska Eros enligt Platons Symposium, eller är det den kristna kärleken, en pastoral Agape?

Nej, det är en ny sorts kärlek. Seguin kallar den »psyko-terapeutisk Eros». Självfallet har terapeuten sina värderingar, normer och kunskaper som formats av den »skola» han fostrats i. Den kärlek det är fråga om, är baserad på värderingar, inte så mycket på ovannämnda värderingar i och för sig, utan på de värden och värderingar som finns hos den älskade personen. Terapeuten står inte i relation till »en patient», utan till just denna individ. Jämför Bubers Jag-Du contra Jag-Det. Vidare är den psyko-terapeutiska Eros i sitt ideala skick oförstörbar, så att terapeuten inte upphör med sin kärlek, vilka negativa utspel som än må komma från patienten. Däremot kan denna Eros förstöras om terapeuten i sitt förhållande till patienten blir som en vän, älskare, fader, pastor eller lärare. Det som allra mest särskiljer terapeutrelationen från andra är den mellan de två uppnådda nya insikten, då plötsligt nya horisonter öppnar sig. Denna terapeutiska upplevelse är en skapelse mellan två, ett dualt fenomen. En sådan psyko-terapeutisk erfarenhet för med sig vissa följder, såsom ett förstärkande av det emotionella i förhållandet dem emellan, en känsla av varm närhet, ja rentav »communion» hellre än »communication».

Som själavårdare och psyko-terapeut känner jag väl igen detta. I en långvarig själavård suddas gränserna ut mellan psyko-terapi och själavård. Seguin vill sätta en skarp gräns mellan den psyko-terapeutiska Eros och den pastorala Agape. Om konfidenten blir mål för att på honom applicera ett dogma, kan jag hålla med förf. Att se Kristus i sin konfident är den nyckel som gör det möjligt att möta en konfident med den pastorala och psyko-terapeutiska Agape. *Anders Olivius*

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

REFORMATIONSHÖGTID I LUND

450-årsminnet av Martin Luthers teser kommer att firas i hela den evangeliska delen av kristenheten. Svenska kyrkans biskopsmöte har uppdragit åt Lutherska världsförbundets svenska sektion att arrangera en reformationshögtid i Lund den 29–31 oktober. En avgörande orsak till att man valt Lund som plats för Svenska kyrkans firande av 450-årsminnet är att Lutherska Världsförbundet bildades här år 1947 – för 20 år sedan.

Programmet upptar en serie föredrag av teologiskt intresse. Lutherdomen i eku-
menikens sammanhang behandlas av LVF:s president dr Fredrik A. Schiøtz på söndagskvällen den 29 oktober. Hans ämne är »Över gränserna. Lutherdomen i dag». På måndagen talar direktor Ivar Asheim, Genève, om »Den kristne och samhället. Aktuella sociala etiska frågeställningar», och biskop Elis Malmström ger bidrag till LVF:s historia i ett föredrag som betitlats »I världslutherdomens tecken». På måndagskvällen talar biskop Anders Nygren, LVF:s förste president, om »Framåt till Luther – ett motto för världslutherdomen».

För att markera de lutherska kyrkornas världsvida gemenskap och deras öppenhet mot andra kyrkor och samfund har representer från olika länder inbjudits. Såväl frikyrkorna som de ortodoxa och romerska kyrkorna kommer att vara företrädare. Speciellt intresse i detta sammanhang tilldrar sig de två föreläsningar som hålles på tisdagen. Ämnet »Reforma-

tionen och vår tid» behandlas dels av professor Vilmos Vajta, Strasbourg, och dels av monsignore J. G. M. Willebrands, Rom. Att en känd romersk-katolsk teolog medverkar som talare vid en reformationshögtid är ett märkligt tecken på den atmosfär, som nu utmärker relationerna mellan de olika konfessionerna.

Under de tre högtidsdagarna kommer ett flertal gudstjänster och sammankomster att hållas. I söndagens högmässa i Domkyrkan predikar Helge Brattgård. Senare på eftermiddagen hålles en högtidsgudstjänst i Domkyrkan, där ärkebiskop Josefson och dr Schiøtz talar. På måndagens kväll firas LVF:s 20-årsjubileum i Akademiska Föreningens stora sal. Där håller biskop Nygren sitt ovan omtalade föredrag. Dagarna avslutas med tisdagens reformationsgudstjänst i Domkyrkan, varvid biskop Martin Lindström predikar, och en därpå följande högtidssammankomst i Universitets aula med anföranden av ärkebiskop Josefson, rector magnificus Philip Sandblom samt representer från andra kyrkor och samfund.

De musikaliska inslagen under reformationshögtiden blir rikliga. Höjdpunkten är framförandet i Domkyrkan vid söndagens högtidsgudstjänst av J. S. Bachs Reformationskantat, byggd på ps. 124. Domkyrkokapellmästare Folke Alm leder framförandet. Gudstjänsten sändes i TV.

Lund i oktober 1967

Inge Löfström

KONFERENSER OM LUTHERS BETYDELSE FÖR
NUTIDEN I ENGLAND, ÖST-BERLIN,
VÄST-BERLIN OCH HOLLAND

Detta år har varit rikt på Lutherkonferenser, något som ju är naturligt på grund av jubiléet i slutet av oktober.

Lutherska världsförbundet hade under maj och juni anordnat fyra konferenser, vilka samtliga rörde sig omkring temat Luthers rättfärdiggörelselära och den sociala rättfärdigheten. I anslutning till detta kunde en rad nu aktuella frågor behandlas, varigenom Luthers förnyelse av bibelns budskap ställdes i samband med nutidens teologiska och religiösa problem såväl som med frågor av social, politisk och ekonomisk art. Konferenserna hölls i England, Öst-Berlin, Väst-Berlin och Holland.

Den första av dessa konferenser hölls i Cambridge den 18–20 maj. Lutheranerna i England har länge fört ett rätt undanskynt liv. Deras centrum i London i omedelbar närhet av Western London air terminal samlar dock många lutheraner, inte minst sådana som efter kriget fått ett nytt hemland i England, sedan politiska skäl tvungit dem att lämna sitt ursprungliga fosterland; för alla är Dean Taul en utmärkt ledare. Ett behov av ett centrum i samband och samarbete med ett universitet har emellertid försports, och då har detta förlagts till en mindre stad än jättestaden London. Man har nu börjat bygga upp ett sådant centrum. I Cambridge har en rymlig villa med trädgård kunnat bli stommen till ett college, Westfield house. Där växer nu bl.a. fram ett gott teologiskt bibliotek, särskilt för Lutherforskare, något som man väl kan behöva. I detta institut hölls nu delvis nämnda konferens.

Om man jämför de skilda konferenser med samma tema, som hölls i Cambridge, i Öst-Berlin, Väst-Berlin och Holland, kunde man få intrycket, att det vore fyra

helt olika konferenser. Detta sammanhänger med den olika bakgrund diskussionerna fick å de skilda platserna. Nutidens problem, varmed Luthers teologi jämfördes, tedde sig helt annorlunda på de fyra olika platser, där föredragen hölls och diskussionerna ägde rum.

Inte minst var olikheten påfallande mellan Öst- och Väst-Berlin. Man kan också väl förstå, att problemen där ligger olika till. Bakom järnridån spelar den praktiska relationen till staten naturligtvis en den största roll. De frågor som konferensens grundfråga rullade upp kändes där som livsfrågor för det dagliga livet på ett annat sätt än i Väst.

Konferensen i Öst-Berlin hölls i Stephanus-Stift den 22–26 maj. Man mötte där utom teologer och kyrkomän från D. D. R. representanter från Rumänien (Siebenbürgen), från Tjecko-Slovakiet och andra öststater. Vid diskussionerna framträdde stundom ett påfallande drag, nämligen att det kunde visa sig råda nästan större förståelse mellan dessa sistnämnda delegater och nordisk teologi än mellan dem och tysk teologi, där denna var präglad av inflytande från Barth eller Bultmann.

Bland föredragshållarna märktes den unge lovande docenten i Erlangen Jörg Baur; fast han stundom uttryckte sina teser med existensteologiens termer, märktes hans lutherska bakgrund från Erlangen klart. Han hade ett korreferat över samma ämne som undertecknad, vilket var huvudtemat för konferenserna: Luthers Rechtfertigungslehre und die soziale Gerechtigkeit. Professor Meinhold i Kiel hade som tema Die Gesellschaft im Wandel im Reformationszeitalter. Det visade sig synnerligen lyckligt, att en så kunnig föredrädare för den reformationshistoriska forskningen föreläste över detta ämne. I anslutning till detta tema talade också Doktor Kirchner (Schöneleiche b. Ber-

lin) särskilt om svärmarrörelserna. Bedömandet av dessa är ju ganska olika i Tyskland, och därmed sammanhänger tolkningen av Luthers gärning. På vissa håll har den marxistiska historietolkningen lett till att man vill skilja mellan Luthers tidigare reformatoriska ansatser och de »restaurativa» tendenser som han ådaga-lagde senare, särskilt vid uppgörelsen med svärmarna. För öst-tyska forskare har Thomas Müntzer en tid haft stor aktualitet och betraktats med långt större sympati än Luther. Böndernas uppror har då betraktats som en förelöpare till senare tiders revolutioner, och föga förståelse har då funnits för den säregna religiösa motivering detta fick och för Luthers rädsla att låta evangeliet förvandlas till en lag för samhällslivet.

Det kan vara egendomligt att jämföra den livliga debatt om svärmarrörelsernas innebörd och Luthers ställning i socialt avseende, som här kom i gång, med diskussionen om svärmarrörelserna i Järvenpää förra året.¹ Det var också tydligt att det i Öst-Berlin var »Luther och svärmarna» som diskuterades mest intensivt, medan i Väst-Berlin lutherdomens förhållande till katolicismen mer dominerade intresset.

I Öst-Berlin hölls ett uppmärksammat föredrag av professor Franklin Sherman från Chicago om Den kristnes ställning i samhällslivet, och professor Kasch (Kiel och Bayreuth) inledde diskussion med ett korreferat om samma tema. Sherman och Kasch kompletterade varandra på utmärkt sätt och åhördes båda med stort intresse.

Båda dessa, liksom även de nämnda Baur, Meinhold och undertecknad, upprepade i annorlunda gestalt sina föredrag i Väst-Berlin; där hölls i Johannes-Stift

vid Spandau en konferens den 29 maj—2 juni.

Inte minst tilldrog sig där en diskussion mellan professor Meinhold och professor Wacker, OSA, Paderborn, intresse. Professor Meinhold framställde med stor kunnighet och klarhet huvudpunkter i Luthers teologi; professor Wacker hade temat Luthers Reformation in ökumenischer Sicht, varvid det gemensamma mellan Luthers teologi och det romersk-katolska tänkandet betonades.

Ett särskilt värde fick denna konferens dels genom Erlangenprofessorn Joests föreläsning över Die Rechtfertigungslehre Luthers in ihrer Bedeutung für den modernen Menschen, dels genom att professor Ulrich Wilckens, Berlin, höll en serie utomordentliga bibelstudier över texter från Romarebrevet.

Nästa konferens i denna serie hölls i Holland; i Lunteren nära Amersfort har växt upp ett konferenscentrum »De blijde Werelt». Sammankomsten där ägde rum den 5—8 juni.

Det tema som professor Joest behandlat i Väst-Berlin togs här upp av professor C. W. Mönnich, Amsterdam. De föredrag som tidigare hållits av Dr. Baur, professor Kasch och undertecknad återkom här i mer eller mindre förändrad form. — Ett stort antal deltagare kom från andra länder, varför tillfälle bereddes för dem att avge berättelser från teologiens och kyrkornas ställning i deras hemländer.

Dessa av Lutherska världsförbundet anordnade konferenser torde kunna sägas ha väl fyllt uppgiften att göra den aktuella betydelsen av Luthers teologi klar och present också i dess betydelse för nutidens förhållanden och moderna människor. Många sidor av denna teologi har ibland ansetts föråldrade, såsom predestinationsläran eller Luthers tankar i De servo arbitrio. Dessas betydelse kunde nu

¹ Jfr STK 1966, sid. 267 ff.

påvisas. Och andra sidor av Luthers teologi, som svårt missbrukats och därför blivit misskända, såsom hans framställning av de båda rikena eller »regementena», kunde belysas i dess rätta innebörd och mening.

Konferenser av dessa slag synes vara synnerligen nyttiga och önskvärda, och man stannar i tacksamhet mot Lutherska världsförbundet för dess initiativ och förmåga att organisera dem. Dess företrädare Doktor H. Meyer och Direktör Paul Hoffman, som särskilt var verksamma för konferenserna, förtjänar det största erkännande.

Ragnar Bring

ANGLO-SKANDINAVISK TEOLOGKONFERENS I CAMBRIDGE

Mot slutet av 20-talet bildade en grupp skandinaviska och anglikanska teologer en diskussionsgrupp med avsikt att bättre lära känna och förstå varandras teologiska position, arbetssätt och ställning i kyrkligt sammanhang. Från svensk sida var Gustaf Aulén en av initiativtagarna.

Gruppen har haft många prominenta deltagare, ärkebiskopar, biskopar och kända teologer. Sammansättningen har något varierat, men man har varit angelägen om att bibehålla en viss kontinuitet i fråga om delegater från de olika länderna. Ursprungligen har gruppens sammansättning varit en privat sak, som undan för undan avgjordes av deltagarna. Så småningom har dessa anglo-skandinaviska konferenser fått något mer halvofficiell prägel, i det att man överlagt med vederbörande ärkebiskop eller primas i de olika länderna rörande representation vid konferenserna. Någon officiell karaktär har man aldrig velat ge dessa sammankomster.

Den regeln har i allmänhet följts, att konferenser hållits vartannat eller vart tredje år, och mötesplatsen har varannan

gång varit England, varannan gång någon av de skandinaviska länderna, där värdskapet gått runt och så delats jämnt mellan de fyra nordiska länderna. Island har hittills inte varit representerat men kommer kanske att nästa gång inbjudas att sända en delegat.

Förra konferensen ägde rum i Danmark, där Lögumskloster utgjorde ett utomordentligt konferenscentrum (se STK 1965, sid. 260). Denna gång ägde konferensen rum under professor G. W. H. Lampes utomordentligt trivsamma ordförandeskap och ledning i Cambridge, där Caius College kunde både erbjuda logi i sina nya lokaler och sitt kapell och collegehall i den äldre delen. Sekreterare var J. S. Nurser, chaplain och akad. lärare vid Trinity Hall i Cambridge.

Konferensen sammanträdde nu den 18–24 juli; det var den femtonde konferensen av detta slag. Den första hölls också i Cambridge 1929; sedan dess har den inte samlats där.

Konferensens tema var *Kristen teologi i den samtida kultursituationen*. Föredrag och samtal syftade alla att belysa relationen mellan teologins arbete resp. kyrkans budskap, och den moderna miljön, vari teologi och kyrka har att verka.

Frågan behandlades från flera olika synpunkter. Så t.ex. diskuterades den moderna storstadens problem från religiös synpunkt; R. S. O. Stephens, som själv har sitt arbete i Birmingham, inledde diskussion om detta tema. Problem kring frågan om förhållandet mellan tro och vetande diskuterades med J. S. Habgood från Jedburgh i Skottland som inledare. Psykoanalysens syn på kristen förkunnelse behandlades på intresseväckande sätt av R. S. Lee, Oxford. Bland de skandinaviska bidragen märktes Bent Noacks föredrag om »ett judiskt evangelium i en hellenistisk värld» och John Vikströms om »den teologiska etikens problem i nutiden».

Gustaf Auléns framställning av »myt och symbol i modern litteratur och konst» väckte särskilt stort intresse. Flera andra föredrag hölls, vilka alla förorsakade en livlig diskussion. Vid dessa konferenser har meningen aldrig varit att blott åhöra en rad föredrag och eventuellt ställa en del frågor efteråt. Utan konferenserna har varit avsedda som en plats för förtroliga överläggningar mellan anglikanska och skandinaviska teologer och kyrkomän. Av alla deltagare har man därför väntat och fått viktiga bidrag och insatser, vare sig de haft direkta föredrag eller blott deltagit i samtal och överläggningar. Konferensernas ständiga huvudtema har varit relationen mellan anglikanskt teologiskt och kyrkligt tänkande och luthersk teologi, sådan denna utgestaltats i Skandinavien. Därjämte har problem diskuterats som blivit gemensamma för alla, t.ex. industrialiseringens följder för kyrka och förkunnelse, eller sådana frågor som behandlades vid denna konferens. En ledande medlem har varit förre biskopen av Sheffield L. S. Hunter, vilken några dagar deltog också i år och en dag åter fungerade som ordförande. Hans intresse och stora insatser för kyrkligt arbete inom industrialiserade områden har tidigare varit en inspirationskälla för diskussionerna och blev också nu befordrande för dessa. Konferensen erhöll också ett kort besök av biskopen av Norwich, L. Fleming, som tog upp frågor om kyrkans arbete på landsorten.

Konferensens ordförande var, som nämnts, professor C. W. H. Lampe, Cambridge. Övriga ledamöter av konferensen var följande:

Från Storbritannien The Revd. J. S. Nurser (konferensens sekreterare), Cambridge, The Revd. Canon A. K. Cragg, Canterbury, Professor A. G. Dickens, London, The Revd. J. S. Habgood, Jedburgh, The Revd. D. E. R. Isitt, Cambridge, The

Revd. M. J. Jackson, Sheffield, The Revd. R. S. Lee, Oxford, The Right Revd. I. T. Ramsey, Bishop of Durham, The Revd. Canon R. S. O. Stephens, Birmingham, The Revd. Professor J. Tinsley, Leeds, The Revd. Professor H. E. W. Turner, Durham, samt The Right Revd. F. West, Bishop of Taunton.

Från Danmark deltog Biskop H. Höjrup, Aarhus, Professor B. Noack, Köpenhamn och Pastor Arne Thomsen, Horsens.

Från Norge var deltagarna Biskop Tord Godal, Trondheim, Teol. Doktor Thorleif Boman, Oslo, och Pastor Torleiv Austad, Oslo.

Från Finland hade kommit Teol. Doktor John Vikström, Åbo, och Pastor Maunu Sinnemäki, Helsingfors.

Från Sverige slutligen var delegaterna Biskop Gustaf Aulén, Lund, Biskop Olof Herrlin, Visby, och professor Ragnar Bring, Lund.

De femton anglo-skandinaviska konferenser som hållits torde kunna sägas ha verksamt bidragit till en större ömsesidig förståelse mellan engelsk och skandinavisk teologi samt mellan företrädare för resp. kyrkor och de ställningstagande dessa intagit i olika frågor. En verksam medlem av denna grupp har tidigare varit nuvarande ärkebiskopen av Canterbury. Gruppen har undan för undan förnyats och förnygrats. En särskild glädje i år var, att den äldste medlemmen, Biskop Aulén, som också deltagit vid den första konferensen, 1929, livligt bidrog till alla samtal och var med vid samvaron. Från Finland deltog å andra sidan relativt unga teologer. Avsikten har varit att såväl traditionen skall bevaras genom att en del äldre, som ofta varit med, återkommer, som att nya medlemmar skall tillkomma från de yngre teologernas krets.

I den skrift som biskop Lesley Hunter utgivit, *Scandinavian Churches, Faber and Faber, London 1965*, har en redogö-

relse lämnats för medlemmar och ämnen vid de tidigare konferenserna.

I denna tidskrift har även konferenserna skildrats undan för undan.

Nästa konferens planeras att äga rum i Finland 1969 och behandla ämnet »Incarnation». En plan över de problem, som därvid särskilt bör tas upp till diskussion, gjordes upp nu i Cambridge.

Ragnar Bring

FAITH AND ORDER — BRISTOL 1967

Vid sidan av »Life and Work» och missionsekumeniken utgör »Faith and Order» en av de strömmar inom världsekumeniken, som förenats i Kyrkornas världsråd. Den kontinuerliga arbetsinsatsen inom Faith and Order-rörelsen bäres förutom av sekreteriatet i Genève upp av den vart tredje år sammanträdande internationella Faith and Order-kommissionen. 1964 samlades denna huvudsakligen av teologer bestående kommission i Aarhus. Den gången gällde det att dra upp riktlinjerna för det fortsatta studiearbetet efter världskonferensen i Montreal 1963 (se denna tidskrift 1963, s. 195 f.). När kommissionen 1967 under elva sommardagar i juli och augusti åter sammanträdde i Bristol, England, bestämdes arbetsuppgifterna åter delvis av en stor ekumenisk världskonferens, nämligen den kommande generalförsamlingen i Uppsala 1968.

Generalförsamlingens första sektion har som preliminär formulering av sitt tema fått »Kyrkans enhet i en krympande värld», och från Faith and Order väntade man sig en text som underlag för sektionens arbete. Till den föregående generalförsamlingen i New Delhi 1961 hade Faith and Order förberett den sedan så uppmärksammade formeln för »den enhet vi söker» med dess accentuering av »all in each place» (se New Delhi har ordet,

Stockholm 1962, s. 53 ff.). Förväntan att man till Uppsala-mötet skulle åstadkomma en lika slagkraftig formulering gjorde ej uppdraget lättare.

Redan i Aarhus 1964 hade kommissionen — utan att därvid ha nästa generalförsamling i sikte — beslutat att frågan om kyrkans enhet skulle bearbetas ytterligare. Uppdraget gavs åt en grupp inom det varje år sammanträdande arbetsutskottet (skandinavisk medlem i denna grupp var professor Skydsgaard, København). En rad sammanträden visade att det ej var lätt att komma fram till en för alla acceptabel ansats, men när generalförsamlingen i Uppsala började kasta sin skugga över arbetet och det blev tydligt att man måste sikta på att där lägga fram ett arbetsdokument, utarbetades dock under våren 1967 en text på grundval av den förda diskussionen. Det var denna text, som nu framlades till diskussion vid kommissionens sammanträde i Bristol.

Det visade sig att man genomgående var missnöjd med den framlagda texten, inte minst därför att den saknade »horn och tänder» och var ett alltför bleklagt aktstycke för att överhuvud taget göra något intryck alls på läsaren. Debatten ledde till att den för dokumentet ansvariga gruppen, förstärkt med några av opponenterna, mitt under pågående kommissionsmöte fick i uppdrag att om möjligt utarbeta en ny text. En sådan såg också dagens ljus och blev — efter ytterligare kritik — också antagen av kommissionen. Sedan den blivit föremål för överläggningar vid Kyrkornas världsråds centralkommittés sammanträde på Kreta i augusti kommer detta dokument med sin något dramatiska tillkomsthistoria att ingå i förberedelsematerialet för Uppsala 1968. Från Faith and Order's synpunkt kan man bara beklaga att tidsnöden omöjliggjorde den ytterligare bearbetning som varit önskvärd.

Kommissionens vanliga uppgift – att se över och ange riktlinjer för de många pågående studieprojekten – kom denna gång att koncentreras till det svåravgränsade arbetsområde, som efter en rad vid Montreal-konferensen mötande propåer vid kommissionssammanträdet i Aarhus formulerades »Creation, New Creation and the Unity of the Church». Komplikationerna i det fortsatta arbetet efter Aarhus hörde samman med att ämnet inom studiedivisionen kopplades samman med ett annat studieprojekt, emanerande från New Delhi och med titeln »The Finality of Jesus Christ in the Age of Universal History». Då man ej från början inriktade sig på att skapa en teologisk studiekommission utan spitrade uppgiften på en rad olika håll kom man att gå olika vägar med därav följande svårigheter att verkligen komma vidare. Framför allt på grundval av ett utkast av professor H. Berkhof, Holland, framlades en rapport med titeln »God in Nature and History». En skandinavisk – engelsk arbetsgrupp (med bl.a. professorerna G. Wingren och K. E. Løgstrup som medlemmar) hade på egen hand utarbetat ett dokument, som kommit in för sent för att kunna bli uppmärksammat i rapporten till kommissionen men som framlades i den sektion, som hade att behandla hela detta studieprojekt. Brytningen mellan den av barthiansk teologi bestämda ansatsen i rapporten och den ansats i första artikeln som karakteriserade den nämnda arbetsgruppen visade sig i det närmaste omöjlig att överbrygga. Studiet föreslås nu fortsätta under temat »Man in Nature and History», dvs. med koncentration på antropologin och om möjligt i samarbete med företrädare för icke-teologiska discipliner.

Det enda studieprojekt som efter Aarhus anförtratts åt en teologisk studiekommission av den typ som var vanlig under perioden mellan världskonferenserna i

Lund 1952 och Montreal 1963, »The Eucharist: a Sacrament of Unity» (bland denna kommissions medlemmar finner man professor H. Riesenfeld), hade resulterat i en ganska substantiell rapport. Med utgångspunkt från anamnes- och epikles- aspekterna på nattvarden hade man nått en consensus, som nu kommer att redovisas i en skrift, på sätt och vis en motsvarighet till den 1965 (i En bok om dopet i ekumenisk belysning) till svenska översatta rapporten om dopets innebörd.

Det studium av »Christ, the Holy Spirit and the Ministry», till vilket kommissionsmötet i Aarhus drog upp riktlinjerna, hade mött ringa gensvar trots att ämbetsproblemet ständigt visar sig vara det mest svårknäckta vid de alltmera intensifierade unionsförhandlingarna mellan skilda kyrkor. Man beslöt nu att göra ett nytt försök, varvid det hela koncentreras på själva ordinationens teori och praxis.

En rad andra studieprojekt, som det i detta sammanhang skulle föra långt att gå närmare in på, kan sägas kretsa kring ett problem som denna gång gjorde sig gällande i en rad olika sammanhang – frågan om auktoritet och frihet i kyrkan. Detta problemkomplex tycktes ej minst ha aktualiserats genom de många nya, högst okonventionella teologiska ansatserna i nuläget. Faith and Order – vars problem från begynnelsen varit frågan om kyrkans enhet – står nu inför en situation, där splittringen ej blott konkretiseras i de skilda konfessionerna utan också inom dessa genom motsättningen mellan »integrister» och »progressiva», för att nu använda de slitna klichéerna från Andra Vatikankonciliet. Vad detta innebär för Faith and Order-rörelsens framtida arbetsuppgifter verkar ännu oklart.

Vidare bör nämnas att kommissionen i Bristol lade sista handen vid en ny konstitution, som bland annat ger Faith and

Order en större självständighet inom Världsrådet såsom ett särskilt sekretariat direkt underställt generalsekretariatet. Man beslöt också föreslå att kommissionens medlemsantal ökas från nuvarande 120 till 150 med hänsyn till dels ökningen av antalet medlemskyrkor i Kyrkornas världsråd och dels de ökade kontakterna med icke-medlemskyrkor, t.ex. adventisterna och den romersk-katolska kyrkan. Redan nu intar ju Faith and Order-kommissionen en särställning inom Världsrådet genom att den kan välja in och innefattar medlemmar från kyrkor som icke tillhör rådet. Så torde nu även representanter för den romersk-katolska kyrkan komma att föreslås bli medlemmar av kommissionen och ej blott — som tidigare — observatörer. Ett annat uttryck för det alltmera vidgade samarbetet med andra kyrkliga världsorganisationer var att man vid detta kommissionssammanträde för första gången också mötte »fraternal delegates» från de stora kprofessionella världsförbunden. Från Lutherska världsförbundet deltog dr I. Asheim, Norge.

På de två viktigaste presidieposterna inom kommissionen innebar detta sammanträde ett vaktombyte. Professor P. S. Minear, USA, avgick som ordförande för kommissionen och ersattes av den lutherske biskopen av Oldenburg, H. H. Harms. Vidare lämnade biskop Oliver Tomkins, Bristol, ordförandeskapet i arbetsutskottet och ersattes av metodisten J. R. Nelson, USA.

Per Erik Persson

REFORMATIONSJUBILÉET I D D R

I Östtyskland — där reformationens viktigaste minnesplatser är belägna — har årets jubileum firats vid flera olika tillfällen och på många skilda platser förutom vid de högtidligheter, som anordnas

i Wittenberg kring månadsskiftet oktober — november. I Thüringens evangelisk-lutherska kyrka hade man valt att högtidligt hålla reformationsminnet i samband med Wartburgs 900-årsjubileum, som likaledes infaller i år.

Till firande av båda minnena var stora festligheter anordnade på själva Wartburg den 4 maj — den dag då Martin Luther drog upp dit efter riksdagen i Worms. På borggården hölls en festgudstjänst, och i den största av riddarsalarna hade kyrkledningen i Thüringen inbjudit till en sammankomst, där representanter för staten och för andra kyrkosamfund framförde hälsningar. Bl.a. harangerades den insats till tyska språkets förnyelse och därmed till Tysklands enhet, som en gång utförts på Wartburg, när Luther under 11 veckor 1521—22 översatte Nya Testamentet. Den studerkammare han då bebodde finns som bekant ännu kvar och har genom en nyligen genomförd restaurering återställts i ett ursprungligare skick. Vid samma tillfälle höll också professor Franz Lau, Leipzig, en föreläsning om reformationens betydelse för den tyska nationen och för den europeiska kulturen. Han betonade — märkligt nog i en jubileumsföreläsning — närmast de negativa verkningarna av reformationen. Den befrämjade inte Tysklands sak, och den europeiska kulturen led åtskillig skada genom det som då skedde. Själva kyrkoförnyelsen tog också skada genom dessa negativa verkningar, men mot deras bakgrund framgår det så mycket tydligare, att insatserna i evangeliets tjänst var det för reformationen väsentliga.

Strax nedanför Wartburg ligger Haus Hainstein, en institution, som en gång efter 1. världskriget genom Nathan Söderbloms ingripande räddades åt den evangeliska kyrkan i Thüringen och numera rymmer bl.a. en kateketskola samt ett gästhem. Här anordnade fakulteten i Jena till-

sammans med kyrkoledningen i anslutning till Wartburg-jubiléet en teologisk arbetskonferens, den 4–7 maj, med ett stort antal deltagare främst från Thüringen men även från det övriga Östtyskland samt från andra lutherska kyrkor i öststaterna: Ungern, Polen, Tjeckoslovakiet och Siebenbürgen.

Konferensen ägnades åt vetenskapliga frågor kring Luthers Wartburguppehåll och dess betydelse samt överhuvud åt studium av reformationens teologi.

Ett par av föreläsningarna behandlade Luthers betydelse för det tyska språket; professor Horst Beintker, Jena, talade över detta tema. Hans kollega, professor Eberhard Pälz, föreläste om Luther som bibelöversättare (*Luthers deutsche Bibel*). Professor Beintker gav också en utförlig översikt över lutherforskningen i nutiden och en jämförelse mellan romersk-katolsk och evangelisk luthertolkning.

Ett annat ämnesområde var Luthers Wartburgpostilla. Rektor Walter Grundmann, Eisenach, talade om den hermeneutiska frågan i detta för Luthers hela predikoverksamhet grundläggande verk. Undertecknad föreläste om problemet tro och historia i Luthers predikan samt vid

ett senare tillfälle under konferensen om samma problem i nutida teologi.

Professor Leif Grane, Köpenhamn, talade om relationerna mellan Luther och Gregor av Rimini, med utgångspunkt från en analys av vissa uttalanden i Leipzig-disputationen. Flera föreläsningar ägnades åt historiska frågor kring Luthers Wartburgvistelse och den tidiga reformationen. En uppmärksam insats gjordes härvid av Kirchenrat Herbert von Hintzenstern, Weimar, som stod för två föreläsningar kring detta tema. Han introducerade också den film om Luther på Wartburg, som han varit initiativtagare till och som hade urpremiär under konferensen.

Att man under nuvarande förhållanden valt att fira minnet av reformationen med en så omfattande vetenskaplig konferens som denna, och att så många av de arbetstygda östtyska prästerna hade tid och intresse att följa den är något som inger respekt. Konferensen hade också sin betydelse genom att förmedla kontakt med de lutherska minoritetskyrkorna i Östeuropa, vilka eljest har få möjligheter till teologiskt utbyte med andra länder.

Bengt Hügglund