

RAGNAR BRING

Guds lag och Kristi verk och bud

(forts. av artikel i förra häftet)

4. Lagens sammanfattning i det dubbla kärleksbudet samt lagens dom

Det är ett vanligt påstående, att Nya testamentets etik kan sammanfattas i det dubbla kärleksbudet. Samtidigt har det emellerid kunnat påvisas, att lagen också enligt senjudisk syn kunde sammanfattas i kärleksbudet. Fariseerna gjorde metodiska försök att finna överordnade normer, i vilka buden i Torah kunde sammanfattas.¹ I dessa sammanfattningar är kärleken till nästan i någon form ett genomgående bud. Människokärleken säges förklara andra plikter och bud.

Man kan då fråga, om NT innehåller föga nytt i förhållande till den av rabbinerna förkunnade etiken, då redan dessa kunde sammanfatta etiken i kärleksbudet. Gerhardsson har betonat, att kärleksbudet i NT fattades radikalare än bland rabbinerna. Men man kan fråga, om detta är den enda eller mest väsentliga skillnaden. Är kärleken tänkt på samma sätt i NT och i senjudendomen?

Det är uppenbart, att lagen enligt Paulus har som sin främsta uppgift att döma och avslöja synden. Man kan då fråga, hur denna dess uppgift förhåller sig till dess positiva bud, resp. till dess sammanfattning i kärleksbudet. Paulus kan ju sammanfatta lagen i budet att älska nästan (Gal. 5: 14, Rom. 13: 9), men frågan blir likväl, om inte det finns en avgörande skillnad mellan Pauli syn på kärleksbudet (liksom även Jesu syn därpå) och fariseernas, och om inte denna skillnad framträder i att lagen i NT har en dömande funktion. Då det blir fråga om lagens uppfyllelse, visar sig skillnaden mellan NT och rabbinernas syn inte bara bestå i den större radikalitet, varmed kravet på kärlek ställes i NT utan snarare i att bud och lagar visserligen kan uppställas i NT, men att ett rättfärdigt liv inte kan ses som människans iakttagande av buden på samma sätt som fariserna tänkte. Urkristendomen visste att människan var hemfallen åt synd och död och inte av sig själv kunde vinna rättfärdighet men att Kristus kommit med den utlovade rättfärdigheten. Kyrkan innebar en gemenskap, där Kristus var herre och där han utförde sitt verk genom sakramenten, genom de ord som talades i hans namn och genom delaktighet i hans Ande; i denna gemenskap växte ett nytt liv fram, där förvisso medlemmarna måste förmanas och undervisas men där Kristus *var* rättfärdigheten och där de kristna genom delaktighet däri blev

¹ Se Odeberg, *Fariseism och kristendom*, 1944, sid. 16 ff.

rättfärdiga. Lagen, Torah, som fanns i GT, fick då framför allt den uppgiften, att den påvisade att före och utom Kristus rättfärdigheten *inte* förelåg; denna kunde inte presteras av människan. Därför såg Paulus lagens uppgift såsom dömande, såsom avslöjande synd. Men därmed pekade den, negativt, på en rättfärdighet som inte fanns men som skulle komma.

Därför att rättfärdigheten inte kunde presteras av människan, t. ex. genom ett hennes iakttagande av kärleksbudet, kan lagens positiva uppgift inte förstås annat än i förbindelse med *löftet*. Både lag och löfte hänger för Paulus samman med frågan om uppnående av rättfärdighet. Lagen kan inte frambringa rättfärdighet, då människan är fången under synd och därför står under dom. Lagen vittnade s. a. s. negativt om rättfärdigheten; den dömde orättfärdigheten. Men det positiva, rättfärdigheten, fanns i form av löftet om en sådan. I och med Messias skulle rättfärdigheten givas. Och enligt Paulus hade den nya tidsålderns krafter börjat verka i och med Kristus. Med honom hade alltså lagens uppfyllelse börjat. Kärleksbudet, vari lagens positiva innehåll kunde sammanfattas, kunde aldrig uppfyllas såsom en prestation av den enskilda, under syndens villkor levande människan. Här framträder en skillnad i förhållande till fariseerna, vilka ansåg lagen principiellt vara uppfyllbar, om än den enskilde behövde Guds hjälp och överseende. För Paulus var lagens uppfyllelse blott given genom Kristus, och han var därmed även löftets uppfyllare. Detta innebär, att kärleksbudets verkliga uppfyllelse för Paulus tillhör den nya eonens liv och blott kunde framkomma genom Andens kraft. Löftets uppfyllelse innebär, att den rättfärdighet ges, på grund av vars frånvaro lagen hade att döma. Man skulle därför kunna säga, att den rätta sammanfattningen av vad lagen krävde enligt Paulus egentligen var det som gavs genom löftet. Blott genom löftets uppfyllelse kunde kärleksbudet uppfyllas. Till de kristna, som levde i löftets uppfyllelse, kunde sägas att de ju kunde se själva, att den kärlek, som gavs genom Kristus, innebar en uppfyllelse av vad Torah talat om — liksom över huvud Skriften, alltså ungefär vad vi kallar GT, fått sin uppfyllelse genom Kristus. Det nytestamentliga budet hängde alltså samman med den eskatologi, enligt vilken Jesus var Messias och enligt vilken Andens krafter börjat verka i och med hans verk. Så är för Paulus också kärleksbudet i dess uppfyllelse grundat på Jesu kors och uppståndelse, varigenom försoning för synden givits och Anden utgjutits.

Om vi ser tillbaka på den tanke på Guds regerande, vilken berördes i vår artikel i förra häftet av denna tidskrift (liksom i Gerhardssons artikel, till vilken hänvisats), kunde sägas, att detta Guds regerande just kommer till uttryck i Pauli syn på sammanhanget mellan lag och löfte. Fariseerna såg inte, att Jesus var uppfyllelsen av löftet i GT — de såg snarare löftet vara uppfyllt i och genom lagen, som gavs vid Sinai. De såg inte, att Kristus var uttryck för ett fullbor-

dande av Guds handlande i Torah. De skilde då Torah från det Guds handlande i det närvarande, som framträdde i Jesu uppträdande och verk. Paulus blev vid Damaskus klar över, att den korsfäste var uppstånden och att han var Guds Messias, varav följde, att det skeende, som förelåg i korset och uppståndelsen, var det, ut ifrån vilket allt i GT skulle förstås. Om han redan som farisé kunnat principiellt inse, att lagen skall tolkas ut ifrån Guds handlande i nuet, fick det »nu», ut ifrån vilket tolkningen skulle företagas, en helt ny innebörd, då detta var Kristi kors och uppståndelse och därmed Messias ankomst och verk i det närvarande. Om för fariseerna lagen var uppfyllbara bud, kom Paulus att se denna uppfattning av lagen och dess uppfyllelse såsom ett upprättande av en egen rättfärdighet (jfr Rom. 10: 2 f.); den rättfärdighet som lagen talade om nåddes inte på denna väg, som falskeligen utgavs för att vara GT:s väg. Om Paulus betecknar den såsom »lagens rättfärdighet», avses med »lagen» inte den i GT regerande Gudens krav på rättfärdighet, utan människans förvrängning av rättfärdigheten till en hennes egen rättfärdighet, vilken inte innebär en underkastelse under den regerande Guden och hans rättfärdiga handlande utan ett motstånd mot detta. Genom lagen kom inte det liv, som sammanhögde med den utlovade rättfärdigheten. Då fariseerna förkunnade att rättfärdighet skulle vinnas genom lagen, förbisåg de, att människan var fången under synd och död och inte förmådde förskaffa sig själv liv och rättfärdighet — de förstod inte att »Skriften inneslutit alltsammans under synd, för att det som var utlovat skulle, av tro på Jesus Kristus, komma dem till del som tro» (Gal. 3: 22). Genom Kristus gavs emellertid vad lagen inte kunde åstadkomma i syndens värld (Rom. 8: 3).

Så fick lagen för Paulus en helt annan nutidsbetoning än för fariseerna. *Nu* var frälsningens dag inne, *nu* var löftet uppfyllt, *nu* var Messias kommen. Då blev hela förståelsen av GT förändrad. Paulus sökte inte längre i traditionen efter frälsningens väg (jfr Gal. 1: 12) — frälsningen var nu given, uppenbarad av Gud själv, som uppväckt sin son från de döda och gjort honom till Herre och Messias. Nu behövde man inte mer blicka tillbaka till traditionen för att där leta efter anvisningar till frälsning. Nu var det nya kommet, och detta var det man hade att se, förstå och dra konsekvenserna av. Och då man så blickade tillbaka till den Guds uppenbarelse, som givits i GT, framstod denna i ett helt nytt ljus. Nu såg man den mening med allt, vilken tidigare varit fördold. Och detta gäller också kärleksbudet. Man kunde instämma med vissa fariseer i att kärleksbudet var en sammanfattning av lagen, men budets innehåll blev radikalt förändrat genom att man tolkade det ut ifrån den nu närvarande frälsningen, som var given genom Kristus. Man inte bara gjorde sammanfattningen mera generell och radikal än fariseerna, man inlade i den en annan betydelse, liksom i allt det som Torah innehöll. Det GT som blev de första kristnas bibel

var alltså både en gammal och en ny skriftsamling. Formellt var det den gamla, men denna fick en totalt ny innebörd, en ny tolkning, genom att frälsningen nu upplevdes som närvarande och löftena såsom uppfyllda genom Kristus. »Guds löften, så många de äro, ha i honom fått sitt 'ja'; därför få de också genom honom sitt 'amen', på det att Gud må bliva ärad genom oss» (2 Kor. 1: 20). GT blev bekräftat — men också förklarat i ett nytt ljus, som lät allt framstå såsom nyupptäckt.

Man gör ofta det felet, att man förvandlar det, som det talas om i NT, till allmänna sanningar eller allmänna levnadsregler. Det är lätt att se på kärleksbudet på detta sätt. Det blir då en princip för ett ideellt liv, kanske stundom svårt att förverkliga, men dock en upphöjd riktlinje för livet, ett högt ideal.

I NT är det emellertid fråga om något helt konkret. *Nu* var med Kristus frälsningens dag kommen, *nu* var den messianska tiden inne. Därmed gavs något helt nytt på alla sätt. Därför är det i NT inte fråga om allmänna läror eller regler. Allt står i relation till och kommer som en gåva tillsammans med Kristus, som representerar Guds egen rättfärdighet och kärlek. Därför kan ord som begagnas vara de samma som eller liknande annars använda ord och tankar, och likväl var för dem, som tog emot budskapet om Kristus och hans verk, allt nytt. Det fick en ny bakgrund, ett nytt innehåll, en helt ny belysning.

Så är också fallet med kärleken. Därför kan denna aldrig förvandlas till en allmän princip eller idé, inte ens till det allra högsta ideal, utan den har sin konkretion i den situation, som inträdde i och med Kristi ankomst till jorden, med hans förkunnelse och hela verk. Blott i det sammanhanget blir kärleken det som det var fråga om för NT.

Detta är fallet med alla nytestamentliga bud. De är varken idéer som kan härledas ur en allmän princip eller enstaka regler, som alla tider skall följas. De har alla sammanhang med det nya som kommit med Kristus, med den tidsålder som skulle i uppenbar gestalt bli verklig vid hans återkomst men vars krafter började verka i och med hans närvaro på jorden. Allt måste därför ses i samband med det varmed han kom. För de första kristna fick allt sin mening i Kristi kyrka, där den uppståndne själv upplevdes som närvarande. I mottagande av vad som gavs genom honom, som var ständigt närvarande i sin kyrka, får både kärleksbudet och andra bud och tillsägelser sin mening; men fattas de som allmänna regler eller idéer, måste man fråga, vilket som är det viktigaste budet, och om detta kan tränga undan de andra. Hela den frågeställningen har i sig en tendens att lösgöra buden från den konkretion, som förband dem med den levande Kristus.

Redan av detta kan man sluta, att Paulus inte menar detsamma som fariseerna, då han talar om att kärleksbudet sammanfattar de andra buden (Rom. 13: 9;

Gal. 5: 14). Han företar inte en teoretisk sammanställning av buden, varvid han söker ett överordnat bud. Han utgår från uppfyllelsen i nuet, och han finner i den nu givna kärleken uppfyllelsen av alla lagens bud. Och den kärleken är den Guds kärlek, som givits genom Kristi kors och uppståndelse och som nu är verksam genom Anden. Människan som lever i dödens och syndens värld, kunde enligt Paulus inte vinna rättfärdighet genom sin vandring under uppfyllelse av allt som det talas om i Torah; Pauli tes är, att denna inte ger rättfärdighet. Kärleken låg för Paulus innesluten blott i det som gavs genom Kristus, och tron betyder enhet med Kristus eller m. a. o. att vandra i Anden (Anden kan betyda detsamma som Kristus; jfr 2 Kor. 3: 17).

Det ovanstående berör arten av laguppfyllelse och iakttagande av buden i Nya testamentet. Att konkreta förmaningar och påbjudanden kunde ställas, är självklart; en kyrka måste ofta ge tillkänna, hur den ser på rätt och orätt i en konkret, given situation.² Men detta betyder inte att det kristna livet konstitueras genom följande av vissa bud. Det som konstituerar kyrkan är den levande Kristus som i de bevarade och i förkunnelsen på nytt konkretiserade orden från NT, liksom i sakramentens bruk, kommer till människor. Om man diskuterar buden i NT, synes det oss klart, att de inte kan ses såsom härledningar ur ett översta bud, kärleksbudet; men däremot måste de väl alltid ha samband med livet »i Anden», med enheten med Kristus. Att man inte kan se buden vare sig i NT eller i senare kyrkoliv såsom härledningar ur en princip, ur kärleksbudet, synes oss alltså klart.

Gerhardsson har i sista stycket av sin artikel påpekat, att man i nutiden kan tänka sig olika uppfattningar i fråga om relationen mellan Guds lag och människors lagar samt om den kristnes uppgifter i det moderna samhället, och han ställer då upp som alternativ, att man anser endast *ett* bud föreligga, nämligen kärleksbudet, från vilket alla konkreta bud, regler och anvisningar i bibeln vore att betrakta som härledningar, och uppfattningen att det funnes ett helt komplex »Kristusnormer», som inte härletts ur kärleksbudet men som organiskt sammanhängde med detta. Själv finner Gerhardsson sin egen uppfattning uttryckt i det sista ledet i detta alternativ.

Vi skulle då vilja ställa frågan, om detta alternativ verkligen är relevant, då det gäller en biblisk syn. Om lagen är ett depositum av regler och anvisningar som vi har att fylla, ser vi på den på principiellt samma sätt som fari-seerna. Om det då sägs, att den lydnad, människan skall prestera, gäller ett eller flera bud gör ingen väsentlig skillnad. Då människan ser sig själv som i grunden god och lagens innehåll som något som hon kan prestera med sin fria

² Jfr min artikel *Preaching the Law* (Scottish Journal of Theology, 1960).

vilja, då är man inne på fariseismens linje. Människan blir, säger Odeberg, från kristen synpunkt blott sämre genom en sådan laglydnad.³ Bortsett från detta är det tydligt att det avgörande för en kristen syn på lagen ligger långt djupare än frågan om *vad* det är som påbjudes, om det blott är kärleken eller vid sidan därav även andra förhållanden. Man kan fråga, om någon etisk uppfattning är mer opaulinsk än den, att människan har ett enda bud över sig, kärleken, som hon har att fylla, att prestera. Vi skulle alltså vilja avvisa den uppfattningen att alla bud kan härledas ur ett översta bud, kärleksbudet — såvida det nu är fråga om Nya testamentets syn på lag och lagar. Men som alternativ skulle vi inte kunna uppställa tesen att det i NT finns andra, från kärleksbudet relativt oberoende regler, då nämligen också den uppfattningen kan falla inom ett judiskt-fariseiskt sätt att betrakta lag och etik. Alltjämt blir nämligen då lagen ett under det mänskliga förnuftets och den mänskliga fria viljans makt liggande regelsystem. Lagen blir vissa begränsade, uppfyllbara regler, vilkas iakttagande skiljer fromma från ofromma, så som, enligt fariseerna, lagen alltid måste göra.⁴ Om lagen därvid tänks såsom gående ut på ett centralt bud, ur

³ Odeberg, a. a., t. ex. sid. 52 ff.

⁴ Det är mycket signifikativt, hur kärleken till nästan behandlas i liknelsen om den barmhärtige samariten. Så som vi på annat ställe skall söka närmare visa, måste hela liknelsen förstås i samband med det inledande samtalet mellan Jesus och den skriftlärde. Det synes där först föreligga en likhet mellan dem i fråga om vad lagen går ut på, nämligen det dubbla kärleksbudet. Då emellertid frågan ställdes, vem som skulle anses som nästa, uppenbaras en skillnad som inte alls bara innebär, att Jesus hade ett vidare nästa-begrepp än den skriftlärde, utan som blottade en grundläggande skillnad i fråga om synen på kärlekens innebörd. Den skriftlärde utgick från att denna kunde presteras av en from människa, blott man fick den rätt definierad. Jesu liknelse vände upp och ned på hela frågeställningen, vilket bl. a. framgår av slutfrågan: »vem var den mannens nästa som föll offer för rövarna?». Utgångspunkten för frågan var då inte längre den fromme, oförvitlige, som blott behövde en säker kunskap för att bli fullkomlig, utan den slagne, som intet hade utan som blev föremål för barmhärtighet. Det var inte fråga om vad denne kunde prestera utan vad han fick mottaga; i detta uppenbarades den kärlek, som lagen talade om, och detta var den Guds kärlek, som Kristus förverkligade.

B. Gerhardsson har i en intressant liten skrift givit en utläggning av berörda liknelse, där han pekar på att vissa kyrkofäder tolkar den barmhärtige samariten så, att denne får symbolisera Kristus. Luther gav också en utläggning i samma riktning. Gerhardsson har velat åskådliggöra detta genom en hänvisning till ljudligheten i de arameiska orden för nästa och herde; genom en anspelning på att ordet »nästa» kunde låta som »herde». hänvisades då till den kända, i GT vanliga herdebilden och till att Kristus var den gode herden. Vi kan inte yttra oss om den ordlek, som Gerhardsson tänker sig kunna föreligga, men grundtanken, att Kristus och hans kärlek symboliseras genom samaritens gåring, stämmer helt med vår syn på att liknelsen åskådliggör motsatsen mellan den skriftlärdes sätt att förstå kärleken till nästan och Kristi förkunnelse av kärlekens innebörd. Den skriftlärde behövde en klar definition, som alltid måste sökas, då det är fråga om att prestera en korrekt iakttagelse av en lag. Begreppet nästa stod för denne nära begreppet »landsman», »obesmittad jude», men i liknelsen fick en oren samarit symbolisera den kärlek, som Kristus kom med. Detta betydde emellertid inte

vilket alla andra bud härledes, eller såsom en rad relativt fristående bud, gör ingen principiell skillnad.

Om återigen lagen tänks fullbordad genom Kristi verk, innebär detta, att med Kristus den nya tidsålderns krafter begynt verka, och därtill hör att Guds egen kärlek delgives den människa som i tro sammanslutes med Kristus. Kärleken till nästan är Andens frukt (Gal. 5: 22 ff.). Kärleken i kristen mening har sin hemvist i det genom Kristus givna livet, i hans kropp, i vilken de kristna är inneslutna och sammanslutna, men den skildras inte såsom en den enskildes lagiakttagelse, oberoende av det som var givet i Kristi kropp. Kärlek liksom rättfärdighet kan inte åstadkommas av lagen; bådadera hör samman med löftets uppfyllelse och har alltså eskatologisk karaktär. Men då den kristna människan här på jorden alltjämt till en sida är »gammal människa» och hör samman med detta jordelivet och dess svaghet, eller med andra ord då hon också är »kött», måste förmaningar ges att inte skicka sig efter denna tidsålders väsende utan leva i en ständig förnyelse, varigenom hon dör bort från det gamla och mottager det nya (jfr Rom. 12: 2 ff.). Först vid Kristi återkomst ges det nya, Guds kärlek och rättfärdighet, på ett sätt som behärskar människan så, att hon blir helt driven av Anden och köttet förlorar all makt.

5. Buden i NT och sakramenten

Den nya människans liv är enligt Paulus ett liv i Kristus. Men hon lever alltjämt i denna tidsålder, där hennes »kött» påverkar henne. Därför måste hon ständigt manas att döda »köttets» gärningar och anpassa sig efter det som hör till den nya tidsåldern.

blott ett avvisande av den skriftlärdes syn på »obesmittad—besmittad» utan ett avvisande av hela bakgrunden till den skriftlärdes resonemang; denna var att en from, laglydig jude kunde förverkliga budets innehåll, kärleken, om han blott klart kunde definiera vem denna kärlek skulle rikta sig emot. Enligt liknelsen kan Gud genom sina redskap ge hjälp till en människa, som får erfara sin nöd; dennas innebörd ser inte den, som tror sig i lagen ha medlet att själv bygga upp en egen rättfärdighet, utan blott den som ser att han är fången och slagen av synden och hjälplös i fråga om att nå rättfärdighet och liv. Ser man detta, frågar man inte så som den skriftlärde. Men i Guds hjälpande rättfärdighet, utlovad i löftet om Messias och nu given genom Kristus, som är uppfyllelsen av alla Guds löften, ges det liv, som människan inte kan skapa fram genom en inbillad lagiakttagelse. Det är med den skriftlärdes hela syn på lagen (och då också på dess rätta uppfyllelse genom ett inbillat hållande av kärleksbudet) som liknelsen gör rent bord. Därför är den utläggning, som låter samariten beteckna Kristus, sakligt sett egentligen träffande, även om liknelsen inte direkt och öppet säger detta utan vänder upp och ned på den skriftlärdes sätt att tänka.

Om vi utgår från Gerhardssons tanke att ordet »nästa» likställes med ordet »herde», kunde liknelsen sägas visa, att man inte kan räkna »nästan» inom en viss begränsad grupp, utan att Guds herdekärlek söker de förlorade och för dessa till hjorden; där är mönstret för kärleken till nästan. Denna herdekärlek är den som Kristus kom med.

Den nya människans liv i Kristus är ett liv i aktivitet, i gärningar. I Ef. 2: 3—10 betonas, att frälsningen kommer från Gud som en gåva, inte genom våra gärningar, men att vi är skapade till goda gärningar, vilka Gud i förväg berett. Det nya rikets, den nya tidsålderns krafter är redan nu verksamma, och genom Anden har den kristne del i dessa. Genom Kristus förenas den kristne med den kommande tidsåldern och får leva i dess krafter. Dopot till Kristus innebär att dö från det gamla livet, den gamla tidsålderns livssätt och värderingar, och att förnyas så att man alltmer får del av vad som gives genom Anden och det nya rikets krafter. Därför uppmanas den kristne att sträva och arbeta, att döda sitt kött och att mottaga Andens förnyelse. Alla förmaningar är nu meningsfulla. Genom sig själv förmår inte den i synd bundna människan att vandra rättfärdighetens väg och uppnå liv, men sedan Kristus kommit och försonat oss med Gud genom att själv ta synden på sig, kan man med mening förmanas, ty nu verkar Gud genom Kristus både vilja och gärning (jfr Fil. 2: 13). Den kristne måste nu påminnas, att han genom dopet dött från det gamla, att »köttet» inte mer har någon rätt att bestämma hans liv utan att han måste leva i lydnad för det nya som givits. Han måste mottaga den förnyelse, som ständigt skall ske genom tron. Denna innebär att Kristus lever i den troende och ger honom del av sitt liv. Målet för jordevandringen är delaktighet i Kristi uppståndelse, men redan här på jorden får den kristne på osynligt sätt del av denna. Genom sakramenten ges honom del i Kristus, varigenom han har hoppet att hans dödliga kropp skall förvandlas till en himmelsk, där det till denna tidsålder hörande onda »köttet» helt är övervunnet och Anden bestämmer hela livet. Trons liv är en vandring mot detta mål, men under vandringen ges genom sakramenten och delaktigheten i Kristi kropp ett liv, som till sin art hör den nya tidsåldern, det kommande gudsriket till.

Av detta framgår, att de nytestamentliga buden hör samman med vad som givits genom Kristus. Detta göres konkret genom den i Kyrkan senare allt mer utförligt utvecklade läran om sakramenten. Man måste emellertid alltid minnas, att detta inte betyder, att nu bandet med Torah i GT brutits eller att Torah blivit något förgånget. Torah var enligt kristen syn satt att tjäna och peka på Guds rättfärdighet. Det var denna som kommit genom Kristus. Med honom gavs det liv, som Torah inte kunnat giva, ja Kristus *var* det liv och den rättfärdighet, varom Torah vittnat, i personifierad gestalt.⁵

Gerhardsson har skarpt velat skilja mellan buden i NT och lagen i GT. Detta kan synas naturligt. Om Paulus kan se lagen i GT såsom avslöjande synd, alltså som något negativt, såsom dömande, innebär ju många förmaningar i NT

⁵ Jfr min artikel *Kritus såsom den nya lagen*, sid. 194 ff, särskilt sid 201, i denna tidskrift 1958, samt artikeln *Mose lag och Kristus*, särskilt sid. 141 ff. (denna tidskrift 1957, sid. 137 ff.).

något positivt. Vi vill blott understryka, att lagen i GT enligt Paulus dels hade att tjäna Guds rättfärdighet också genom att döma och döda och dels hade en fördold mening som blev klar genom Kristus. Samme rättfärdighetens Gud som ses som regerande i GT, har enligt NT uppenbarat syftet och meningen med allt som sagts och gjorts i Skriften, då han lät Kristus dö och uppstå. Kristus är själv den nya, fullkomnade lagen — den fullkomnade uppenbarelsen av Guds rättfärdighet.

Därför hör buden i NT — »mandata Christi» eller, som Gerhardsson uttrycker sig, »Kristusnormerna» — tillsammans med den kristnes infogande i Kristi »kropp» och med nödvändigheten att leva i konsekvens med det som där gavs honom. »Tro» uttrycker just den reella föreningen med Kristus, genom sakramenten, genom hela gemenskapen, genom hans Ande, i hans Kyrka.

Därför är det helt naturligt, att den nytestamentliga etiken hänger samman med sakramenten. Detta kunde sägas bero på att det inte är fråga om det förhållande till lagen, som ovan betecknats som fariseiskt eller judiskt. Enligt detta har lagens bud sin nödvändiga förutsättning i människans fria viljas kraft att uppfylla lagbudet och därmed vinna rättfärdighet. Men i det förhållande till lagen, som sammanhänger med tanken på Guds regerande, är Kristus själv verksam. Kristus lever i tron, och genom denna och dess konkretion i mottagandet av sakramenten ges förbindelse med honom. Buden kan i främsta rummet förstås såsom uppmaningar att dra konsekvenserna av vad som är givet med Kristus och Anden. Tydligt är detta t. ex. i Rom. 6. Den inledande frågan där är, om man kan leva vidare i synden, sedan nåden givits med Kristus — denna sades ju bli överflödande, då syndens storlek genom lagen klarlagts och ökats (Rom. 5: 20). Och svaret är som bekant: »För ingen del; Nej, visst inte.» Delaktighet genom dopet i Kristus betydde att vara »begraven med honom till döden». Dopet betydde förbindelse med Kristi död. Den kristne är genom dopet död; hans »kött» har »dödats» så att det inte får bestämma hans liv, och han är fri från lagen. Liv var givet genom Kristi uppståndelse, och redan här på jorden gav dopet till Kristus delaktighet i det liv, som hörde den kommande tidsåldern till. Att genom dopet växa samman med Kristus innebär också ett nytt liv i etiskt avseende här på jorden. Den gamla människan skall dödas, så som Kristus dödades på korset, och en ny människa uppstå, vilkens liv är av den art, som den uppståndnes liv är. Denna sakramentala enhet med Kristus ger alla förmaningar och bud deras mening. Genomgående är, att människan i den kristna kyrkan har att dö och uppstå. Det negativa i lagen, dess dömande och dödande funktion, finns hos Paulus just i etikens samband med sakramenten. Dopet betyder att vi dö med Kristus. Lagen dömde och dödade Kristus; vi dör med honom, och hans ord gör, i dop och i nattvard, hans död

till en närvarande verklighet för oss. Kristi död betydde, att han tog lagens förbannelse på sig. Detta är bakgrunden till de förmaningar som finns i paräneserna i breven. Apostlarnas regler och bud förutsatte ett liv, där »den gamla människan» dödas och där »den nya människan» förbindes med den levande Kristus. Den negativa funktionen, att vi såsom gamla människor skall dö, fortsätter den funktion som lagen hade enligt Pauli syn på GT: att döma och döda. Det är den gamla människan som dödas, och den nya som skall födas. Den reella nyfödelsen i den sakramentala föreningen med Kristus svarar emot löftet i GT – enligt den nytestamentliga synen därpå. Då hela Gamla kyrkan behöll GT som bibel, transformerades orden där, vilket blev naturligt genom att de (i överensstämmelse med den gammaltestamentliga synen på Gud såsom handlande och regerande) sågs såsom uttryck för den Gud, som fört sin uppenbarelse fram till dess höjdpunkt i och med Kristus. Han är inte bara slutet på allt som hör samman med den gamla tidsåldern; han är också målet och höjdpunkten för uppenbarelsen i lagen. Så är hans ord inte nya lagar, betraktade som regler och bud, som människan har att fylla med sin fria viljas kraft för att få rättfärdighet genom dem, inga eviga, uppfyllbara lagregler. Detta skulle ställa dem på samma plan som den fariseisk-judiska synen på lagen. De har däremot samband med lag och löfte i GT, i det att de talar om ett liv, i vilket människan har att mottaga Guds dom över köttet och hans i Kristus uppfyllda löfte om liv och om delaktighet i Kristi uppståndelse. — Att sedan en rad förmaningar angår kyrkoorganisationen är klart; den är medel för den av Kristus givna rättfärdighet vilken är Kyrkans grund och mål.

Så står alla de ord, som kallats »mandata Christi», liksom alla apostlarnas förmaningar, i linje med tron på den gammaltestamentliga lagens uppfyllelse. Lagen lever vidare såsom uppfylld i den med Kristus givna rättfärdigheten. Buden i NT syftar till att värna denna rättfärdighet. Man kan manas till att leva i konsekvens med den rättfärdighet, som givits, därför att Kristus kommit och brutit syndens makt. Men blir buden förstådda så, att ett iakttagande av dem, såsom en prestation av den fria viljas kraft, ger en sådan rättfärdighet som skiljer fromma från ofromma, har de kommit att bli medel för en fariseisk rättfärdighetssyn och strider emot evangeliet. Livet i Kristus är förutsättning för att buden skall ha mening. Han är den fullbordade lagen, den genom vilken uppfyllelsen därav kan delges människan. Då det i Deuteronomium talas om att budet inte är för svårt, inte för långt borta för att höras och efterkommas, ser Paulus de orden uppfyllda genom att säga, att Kristus inte är långt borta (Rom. 10: 6 ff.). Han är *här, nu, närvarande*. I stället för LXX:s ord *ἐντολή* (alltså lagbudet) sätter Paulus in Kristus och låter orden om budet i GT gälla honom. Han är den nya lagen, nova lex; han är lagbudet och dess uppfyllelse.

Om man säger att det för den första kyrkan utmärkande var att där gavs en ny lag, föres man lätt vilse, därför att man då gärna tänker på judiskt-fariseiskt sätt. Att Kristus och apostlarna kunde ge bud och förordningar i församlingen, att denna måste organiseras, är naturligt, men det som församlingen byggde på och det som gjorde den till något annat än en judisk sekt var, att Kristus själv »inte var långt borta» utan var närvarande i mun och hjärta, i ordet om tron, i bekännelsen. Kyrkan byggde i sista hand inte på lagregler, inte heller på regler givna av rabbinen Jesus, vilka traderats, utan på Kristus, på den i sakramenten och Ordet närvarande Herren, vilken var logos, alltså vilken var den transformerade lagen, den fullbordade och uppfyllda lagen, liksom det uppfyllda löftet.

Hela Kyrkans historia igenom kan vi följa striden mellan denna syn på den levande Kristus såsom Kyrkans grund och en om judisk-fariseiska idéer erinrande syn på vissa lagregler såsom grundläggande villkor för rättfärdighet. Reformationen gjorde allvar av tanken på Kristus, evangeliet, såsom Kyrkans grund, och den vände sig emot alla försök från skolastikernas eller svärmarnas sida att av bibeln göra en samling uppfyllbara lagar. Vi håller oss emellertid här till NT, och vi måste då ytterligare något behandla förhållandet mellan lagen och Jesu död. Indirekt är denna fråga redan berörd, men då en något olika syn mellan oss och Gerhardsson torde föreligga här, och då den kan ha betydelse för hela problemet om lag och lagar i bibeln, tar vi här särskilt upp frågan om lagen (Torah) och Jesu död.

6. Lagen och Jesu död

Inom urkristen teologi har lagen (Torah) satts i förbindelse med Jesu död på ett eller annat sätt. Att Jesu död på korset skedde enligt Guds plan och rådslut säges ofta. Med rätta betonar Gerhardsson att huvudsynpunkten i NT på domen över Jesus och han död var, att de ingick som ett led i Guds plan.

Nu finnes det dock enligt Gerhardsson på några ställen i NT en tanke, som han anser vara en »utglidning», en som inte stämmer med den nämnda, en tanke att domen var ett »justitiemord». Såsom strax skall förklaras, synes även för oss tanken på justitiemord främmande för NT:s syn, men vi kan inte utan vidare identifiera den tanken med sådana uttalanden, som ställer Jesu död i linje med förföljelser och mord av profeter, och vi finner därför ingen utglidning föreligga i NT.

Ett exempel på en »utglidning» finner Gerhardsson i 1 Tess. 2: 14 f., där det heter: »I haven av edra egna landsmän fått lida detsamma (som Guds församlingar i Judeen) av dem som dödade både Herren Jesus och profeterna och för-

jagade oss, och som äro misshagliga för Gud och fiender till alla människor.» Tanken att världen styrs av en rättfärdig Gud var emellertid, säger Gerhardsson, för stark för att en sådan lösning skulle framstå som rimlig. »Därför blir den normala tanken den, att dödsdomen över Jesus fälldes i enlighet med Guds plan och med Guds sanktion men att myndigheterna – både de överjordiska änglamyndigheterna och de jordiska myndighetspersoner, som var deras synliga redskap – handlade i okunnighet, ovetande om vad de egentligen gjorde, en okunnighet, som i viss mening också gör deras handlingssätt förlåtligt» (Gerhardsson, sid. 207, där också beläggställen angivits). Det förefaller oss, som om Gerhardsson här diskuterar orsaken till Jesu dom på ett sätt, som kan gälla en vanlig mänsklig dom men som inte ger uttryck åt NT:s syn på innebörden av domen över Jesus och av hans död. Om det som Gerhardsson vill undvika, skulle vara ett sådant falskt bruk av ord sådana som de från 1 Tess. anförda, vilket event. kan ha gjorts och som gått ut på att judar i olika länder setts som avkomlingar av justitiemördare, instämmer vi helt med honom, men nu skall ju NT:s syn och inte missbruk av NT diskuteras. Vi har här då inte att utgå från profan juridisk synpunkt; allt tal om »justitiemord» synes föra över frågan till ett annat plan än det, där NT:s framställning hör hemma.

Först må här frågan tas upp, huruvida det kan kallas en »utglidning», när t. ex. 1 Tess. 2: 14 f. talar om att människor som dödade Jesus var onda och misshagliga för Gud. Strider denna synpunkt mot tanken att domen över Jesus ingick i Guds plan? Det talas ofta i bibeln om att Gud begagnar människor som sina redskap, också i den meningen, att dessa får utföra hans vilja genom ett handlande som ådrager dem straff. Gud förhärdade Faraos, men denne utförde därmed Guds plan. Om egypterna heter det i Stefanus' tal: »Det folk vars trälar de bliva skall jag döma» (Apg. 7: 7), men fångenskapen ingick i Guds plan, i hans handlande med Israel. Gud begagnar det onda i sin tjänst; han leder det till ett mål, som han bestämt⁶ Tanken, att domen över Jesus skedde i okunnighet är vanlig (t. ex. Apg. 3: 17). Att okunnigheten kan anföras som motiv för förlåtelse är också välbekant. Men detta borttar inte det faktum, att NT ser domen över Jesus som en radikalt ond handling, såsom ett »förnekande

⁶ Att det i GT är typiskt för framställningen, att Gud begagnar människors ondska i sin plan, har G. Gerleman i ovan anförda artikel betonat, och han har givit exempel därpå genom att hänvisa till Josefshistorien. Josefs bröder får av Josef ett svar som inte bara kastar ljus över Josefsberättelsen, »utan det ger också nyckeln till att förstå hela den gammaltestamentliga historien: 'I tänkten ont om mig, men Gud har tänkt det till godo för att låta det ske, som nu har skett.'» Och Gerleman skildrar så hur GT:s framställning kan tillämpas i nutida förkunnelse: »Allt är inräknat i Guds plan: våra förvillelser och felsteg, våra själviska beräkningar, vår otro, vår synd, allt det kaotiska och motsägelsefulla tvingas att tjäna honom» (Gerleman, Gamla testamentet i förkunnelsen, STK 1956, sid. 85).

av den helige och rättfärdige» (Apg. 3: 13–15). De båda synpunkterna, att domen ingick i Guds plan och att den var uttryck för det högsta onda, förbindes omedelbart i NT utan att det framskymtar något tecken på att man sett dessa synpunkter såsom oförenliga. I Apg. 2: 23 är ju båda synpunkterna direkt förbundna med varandra: »Denne som blev given i edert våld, enligt vad Gud i sitt rådslut och sin försyn hade bestämt, honom haven I genom män som icke veta av lagen låtit fastnagla vid korset och döda. Men Gud gjorde en ände på dödens vända och lät honom uppstå.» Gerhardsson hänvisar till detta ställe både såsom belägg för vad han betecknar som tanken på justitiemord och för (den enligt honom däremot stridande) tanken på att domen ingick i Guds plan. Om vi fortsätter att citera den av Lukas i Apg. meddelade traditionens synsätt, förbinder Stefanus i sitt tal omedelbart tanken, att Jesu död fullföljde profetdråpen, med den frälsningshistoriska synen att Gud lett Israels barn och handlat med det av honom utkorade folket, trots att detta icke lytt själve Moses. Det sägs där: »Vilken av profeterna ha icke edra fäder förföljt? De hava ju dräpt dem som förkunnade att den Rättfärdige skulle komma, han som I själva nu haven förrått och dräpt, I som fingen lagen genom änglars försorg, men icke haven hållit den» (Apg. 7: 52 f.). Hela Stefanus' tal uttrycker ju dock en frälsningshistorisk betraktelse över Guds handlande med folket och talar om Guds utkorelsegränningar och folkets avfall och olydnad. Profetmorden är uttryck för något radikalt ont, men de tas dock i tjänst åt Guds handlande. Det är förvisso ingen utglidning från tanken på Guds handlande och plan, då Stefanus talar om folkets olydnad och profetmorden. Också förföljelserna mot de kristna kan ju enligt NT intagas i Guds plan (jfr Matt. 10: 19–29). Att onskans krafter är verksamma hindrar inte övertygelsen att Gud låter detta ske enligt sin plan och att han till slut vill göra det onda om intet och låter det tjäna sina ändamål.

Bakom Gerhardssons syn på domen över Jesus förefaller tvenne till ett sammanförda betraktelsesätt dölja sig. Det ena är det rationellt juridiska, enligt vilket talet om Jesu död liksom om profetmorden uppfattas såsom då man talar om justitiemord; det blir då naturligt, om den lag, som använts, får sin auktoritet relativiserad, då den ju vid domen visat sin bristfälliga karaktär (jfr Gerhardsson, STK, 1965, sid. 210). Det andra betraktelsesättet framkommer i insikten, att enligt NT domen skedde enligt Guds plan.

Såsom ovan framhållits, synes NT inte se någon motsägelse mellan det, att domen skedde med orätt och att den ingick i Guds plan. Men NT för inte in den juridiska tanken på ett justitiemord, alltså tanken på en dom, som bort och kunnat ske annorlunda; NT beklagar inte Jesu död såsom beroende på ett tillfälligt missförstånd eller ett tillfälligt utbrott av ondska, vilket bort och kunnat

undvikas. Om den tanken fått komma till uttryck, kunde man talat om ett utglidande, men den torde inte finnas. Lagen dömde enligt NT Jesus – men man torde ha svårt att belägga att den *därför* miste sin auktoritet för de kristna. Bakom lagens dom låg Guds plan och vilja. Lagen dömde å Guds vägnar, just då den dömde Jesus, samtidigt som domen var ett uttryck för människors ondska. Detta innebär visserligen, att Guds vilja inte kan identifieras med de dömande myndigheternas, men domen var dock på ett sätt uttryck för en bakomliggande rättfärdighet, nämligen den, att Jesus skulle dömas ställföreträdande; domen över honom var en dom över den synd, han tog på sig, en synd som var högst reell. Denna, alltså världens samlade synd, kunde dömas så, att därav kom liv och rättfärdighet, blott genom att den Rättfärdige dömdes, sedan han identifierat sig med den under synd fångna världen.

Att redskapen för lagens handhavande, myndigheterna, kan missbruka sin ställning, räknar man i NT med. Men tanken på relativisering synes förlägga lagen på samma plan som en vanlig juridisk stadga, och i NT var inte den synpunkten den dominerande. Termen »justitiemord» för in ett annat tänkesätt än det i NT, ehuru man där väl kan tala om dråp av profeter. Om det är en känsla av detta Gerhardsson har, då han anser att tanken på justitiemord är en »utglidning», instämmer vi däri, ehuru vi ifrågasätter, om termen lämpligen kan brukas på de belägg för tanken som han anför (1 Tess. 2: 14 f. och Apg. 2: 23). Då man under senare tider t. ex. kunnat tala om det judiska folkets skuld till Jesu död, visar detta att man helt kommit bort från NT:s tankevärld. Om huvudsynpunkten är Guds gärning genom Kristus och hans vilja, att Kristus skulle lida och dö för den synd som härskade över både judar och hedningar, kan med den tanken alls inte förenas, att man gör en grupp människor ansvarig såsom mördare av Kristus. Långt riktigare bedömes NT:s utsagor av den kyrkliga tradition, som i sin förkunnelse säger: »Det är *min* och *din* synd som dödade Jesus.» Ty NT ser det egentligen så, att det verkligen var Torah, Guds heliga lag, som enligt Guds vilja förde Jesus till korset och genom domen över honom dömde synden i världen. Den skulle göra detta för att han därmed skulle bli den Guds tjänare, som bar människornas skuld (jfr t. ex. Rom. 4: 25; 8: 32). Enligt detta betraktelsesätt kan myndigheterna väl ha handlat helt orätt, men själva lagen blir inte relativiserad eller misskrediterad genom denna dom. Den var ju ett led i Guds frälsningshandlande. – Tanken på »justitiemord» förutsätter att man skiljer mellan dem, som dömde orätt, och andra, men enligt konsekvenserna av det nytestamentliga betraktelsesättet kan ingen människa sägas vara oskyldig därtill. De första kristna menade att »näpsten var lagd på honom för att vi skulle få frid», liksom man i kristen tradition alltifrån NT över huvud låtit Jes. 53 belysa Kristi död.

Då man såg det så, kunde det väl talas om att domen var orätt och att den fiendskap mot Guds verk som framkomit, då profeter före Kristus liksom då kristna senare förföljdes, kunde jämföras med den orätt, vari man lät Jesus dömas och dö. Enligt den frälsningshistoriska synen handlar Gud genom sina profeter, och deras lidande ingår i hans styrelse. Att då NT, som ser Kristi gärning som höjdpunkten i Guds uppenbarelsegärningar, kan tala om hans dom och död i linje med dråpet på profeter, eller att förföljelser av kristna ses på liknande sätt, synes inte behöva vara någon utglidning från tanken på att Jesus dömdes enligt Guds plan. Att Jesu dom och död har en djupare betydelse än allt annat som omtalas, innebär från den frälsningshistoriska synpunkten, att vid Jesu död all synd sågs koncentrerad och övervunnen genom att den som var utan synd eller som var »den Rättfärdige» blev »gjord till synd för oss, på det att vi skulle bli rättfärdighet inför Gud» eller att han »friköpte oss från lagens förbannelse, när han blev en förbannelse för oss». Detta var höjdpunkten av Guds frälsningshandlande, men med detta sammanhänger tanken, att Guds frälsningsgärning fortsätter i Kyrkan, Kristi kropp, och att den kristne, som i dopet förenats med Kristi död, får del av hans liv.

Sammanfattande kan sägas, att man beträffande domen över Jesus måste skilja mellan myndigheternas dömande enligt deras falska förståelse av lagen och Guds i lagen verksamma vilja. Denna förstod inte myndigheterna, men Gud tog ondskan och förhärdelsen hos dessa i sin tjänst och lät allt leda till frälsning. Så kan väl sägas, att myndigheterna handlade radikalt felaktigt, men därmed blev inte auktoriteten hos Torah relativiserad. Det var lagen själv — Guds heliga Torah — som dömde Jesus, men detta skedde enligt Guds rådslag för att Jesus skulle bära domen över all den synd som behärskade världen allt ifrån fallet. Guds rådslag låg alltså bakom den dom, som, såsom en mänsklig dom, orsakades av myndigheternas ondskan och brist på förståelse för Guds rättfärdighet. Deras skuld var långt djupare än ett justitiemord. Den var inte tillfällig, utan den grundade sig på deras totala oförståelse för vad Guds rättfärdighet innebar. Liksom Kaifas utsade en sanning — från NT:s standpunkt —, då han sade, att det vore bäst att *en* man fick dö för folket (Joh. 11: 49; 18: 14), ehuru sanningen innebar något helt annat än han menade, så var myndigheternas dömande uttryck för deras bortkommenhet från Guds rättfärdighet, samtidigt som den dom de uttalade, dem ovetande, kom att fullborda Guds rådslag och låta Guds lidande tjänare, Ebed Jahwe, fullgöra sin gärning genom att bära den dom, som sammanfattade Guds dom över synden. Alltså: liksom Kaifas såsom överstepräst enligt Johannesevangeliet genom profetisk ingivelse talat om att det vore bättre att en man doge för folket än att hela folket skulle förgås, så dömde myndigheterna såsom lagens företrädare på ett sätt som, dem

ovetande, uttryckte lagens fördolda, djupaste mening, nämligen att Ebed Jahwe skulle dö för folket och för att samla och förena Guds förskingrade barn (Joh. 11: 52), samtidigt som domen, så som de förstod den, var ett högsta uttryck för det djupaste onda eller för den samlade synd, som domen skulle försona.

För Paulus gäller det därför inte att lagen dömde orätt och därför kunde bli relativiserad. Lagen fullföljde sin djupaste, för myndigheterna fördolda vilja, vilken dessa sig själva ovetande fick tjäna, varigenom de kom att handla såsom den sanna lagens redskap, trots att de själva enligt sin inställning stod i det ondas tjänst. Därför ligger det Paulus fjärran att rikta förebråelser mot Torah, vilken enligt honom vittnade om Guds rättfärdighet. Men myndigheterna, som utförde lagens dom, gjorde detta i okunnighet om att de i en dom, vilken så som de menade den var uttryck för en den högsta orätt, handlade som redskap åt Guds vilja och frälsningsskapande gärning. Paulus förkunnar, att Jesus »utgavs för våra synders skull och uppväcktes för vår rättfärdiggörelses skull» (Rom. 4: 25), och den domen ses då aldrig som ett beklagansvärt justitiemord; detta vore en ytlig, mänsklig synpunkt, som ser domen som ett tillfälligt miss-tag. Det orätta var intet tillfälligt utan uttryck för hela mänsklighetens samlade ondska, men denna högsta, samlade ondska fick tjäna Guds övervinnande av denna, leda till hans försonande av världen med sig. Därför kunde kyrkofäderna (liksom senare Luther) tala om att djävulen överlistades; då den högsta ondskan angrep Guds egen rättfärdighet och begagnade lagen som medel därför, blev den själv övervunnen och tillintetgjord.

Att förföljelserna mot de kristna fortsätter den ondska, varigenom Kristus förkastades (jfr 1 Tess. 2: 14), är en allmän kristen tanke. De kristna är lemmar i Kristi kropp, och fiendskapen mot Kristi kors ses såsom en fortsättning av den inställning, varigenom Jesus förkastades. De kristna har att efterfölja Kristus i det sinne, vari han var lydig intill korset (Fil. 2: 5 ff.), och deras lydnad blir, då de drivas av hans Ande, ett efterföljande av hans gärning (jfr Kol. 1: 24; 2 Kor. 1: 5).

Tanken på ett justitiemord hör in i ett helt annat sammanhang än det, vari Jesu död omtalas i NT. Tanken på ett justitiemord kan inte infogas i den frälsningshistoriska syn, som behärskar NT.⁷ Man kunde belysa detta genom att fästa uppmärksamheten på att ett helt annat syndbegrepp hör samman med tanken på ett justitiemord än med det nytestamentliga syndbegreppet. Tanken på justitiemord förutsätter, att ett tillfälligt avsteg skett från den rätta väg man eljest följde, och att alltså myndigheterna i övrigt skulle ha rätt förstått lagen men genom en tillfällig okunnighet eller på grund av onda motiv själva på en

⁷ Jfr beträffande hela den frälsningshistoriska synen i NT Oscar Cullmanns senaste arbete *Das Heil als Geschichte*.

punkt förvrängt lagens klara mening. Men för NT ses inte synden såsom tillfälliga avsteg från den rätta väg man eljest följde, utan som en makt som totalt råder över denna tidsålder. Om ett justitiemord gäller, att det borde ha kunnat undvikas. Om domen över Jesus gäller minst av allt att den kunnat undvikas. Den var tvärtom konsekvensen av nödvändigheten att döma den totala synden och Guds väg att låta detta ske så, att likväl frälsning och liv följde på denna dom. Myndigheterna dömde den »helige och rättfärdige», »Livets furste» (Apg. 3: 14 f.), men de kom sig själva ovetande därmed att fullfölja Guds rådslag, genom vilket världen försonades. Man måste alltid minnas, att Jesus enligt hela den första kyrkan har setts såsom »Ebed Jahwe», vilken ställföreträdande lidit för andra. Redan Petrus-kretsen har, såsom särskilt Cullmann framhåller,⁸ betonat denna lösning på frågan, hur Gud kunde låta Messias korsfästas (jfr Apg. 3: 18). I Luk. 24: 25 återges i Jesu ord till lärjungarna på vägen till Emmaus de första kristnas syn på hur Skriften förutsagt att Messias skulle lida och dö. Och bakom detta stod Guds rättfärdighet.

Det är särskilt i Pauli teologi som vi finner frågan om lagen upptagen och på allvar behandlad. Och Paulus synes inte ha vikit undan för tanken att lagen själv, uttrycket för rättfärdighet, dömde Jesus. I *detta* sammanhang bör man inte införa Pauli tanke på att lagen var missförstådd av rabbinerna. Detta var den enligt Paulus förvisso, men det var inte för honom nog att se domen och vad därpå följde som något orätt eller blott som följden av missförstånd, utan han synes verkligen ha menat, att lagen såsom uttryck för Guds vilja dömde Jesus. Gud »gjorde honom till synd» (2 Kor. 5: 21). Lagens dom skedde därför att Gud lät Kristus i sig sammanfatta all synd. Gud lät honom bli förbannad av lagen för att han skulle »för vår skull» stå som den förbannade (jfr Gal. 3: 13). Detta var Guds väg att låta det liv komma som lagen inte kunde giva i syndens värld, där den blott kunde fördöma. Men om de kristna såg det så, kunde lagen inte bli relativiserad, därför att den dömde Kristus, om än domen i och för sig var orättfärdig.

Ur paradoxen att lagen inte blott i missförstådd och missbrukad gestalt utan å Guds vägnar dömde Jesus, framväxer alltså försoningstanken. Den Rättfärdige dömdes av den lag, som tjänade rättfärdigheten, och i detta var rättfärdighetens Gud själv verkande. Detta hindrar, som ovan betonats, inte, att man såg redskapen för domens genomförande såsom onda. Då lagen lät domen gå ut över Jesus, fullföljde den vad Gud talat i GT och fördömde i Kristi gestalt den synd, varunder hela världen var fången. Därför kunde GT, lagens bok, utan inskränkning bli de kristnas bibel — och bli det som en självklar sak, då ju den var

⁸ O. Cullmann, *Petrus* (Zürich 1952), sid. 69 ff.

uttrycket för Guds handlande, regerande, talande, m. a. o. för hans »Ord». Och Pauli polemik mot »lagrättfärdighet», alltså mot lagen som frälsningsväg, betyder då inte att lagen själv i GT var diskrediterad. Han har tydligen hela sitt liv igenom sett sig såsom trogen lagens bok, men efter Damaskus på ett nytt sätt, då han där förstätt den helt annorlunda än tidigare. Såsom han lärt sig redan i rabbinskolan, tolkade han den utifrån det närvarande. Nu hade Gud själv visat, att den korsfäste Jesus, som efter köttet var av Davids säd (Rom. 1: 3), var uppstånden och att han var den utlovade Messias, Guds egen son (Rom. 1: 4). Då förstod han Skriften och lagen däri på ett nytt sätt; »täckelset», som skymt dess innersta, dittills fördolda syfte hade nu tagits bort. Och då visade det sig, att hela Skriften talade och handlade om Kristus och att hans död var Guds väg att föra den rättfärdighet, som lagen vittnat om och som den förberett, till människorna.⁹ Därför ligger försoningstanken i centrum av Pauli teologiska tänkande. För att åskådliggöra att Kristus blev förbannad för att så lösköpa dem som var förbannade av lagen, har Paulus i Gal. 3: 13 hänvisat till att enligt lagen (Deut. 21: 23) den som hängdes upp på trä var förbannad. Kristus fördes enligt Hebr. 13: 11 ff. ut till platsen för det oheliga. Att Gud gjorde Kristus till synd, har för Paulus tydligen inte alls betytt, att lagen själv haft orätt eller att den inte företrätt Guds vilja. Däremot betydde det att Kristus blev gjord förbannad *i stället* för de med rätta förbannade. Man såg Jes. 53 såsom syftande på den korsfäste. Lagen var helig och rättfärdig, men Jesu korsfästelse innebar, att lagens fördömelse upphävdes för dem som var i Kristus (Rom. 8: 1). Och den innebar att rättfärdigheten nu kunde föras till »hedningarna», till dem som inte hade lagen. Nu var för det första all lagrättfärdighet definitivt avlägsnad, nu var de stadgar, som skilde judar och hedningar åt, borttagna (jfr Ef. 2: 14 ff.) och lagens rättfärdiga fördömelse var upphävd för alla som i tro förbands med Kristus, vilket inte berodde på att lagen missbrukat sin ställning utan på att Gud låtit Kristus påtaga sig domen över all orättfärdighet. Detta förmedlades till de kristna genom förkunnelsen och sakramenten, alltså genom Kristi kyrka, i vilken rättfärdigheten gavs på reellt sätt, utan någon förpliktelse till laggärningar. Dessa kunde nu föras åt sidan (resp. tolkas på ett nytt sätt), därför att

⁹ Jfr Muncks ord: »In Christus hat die Kirche hierüber Klarheit erlangt, da man jetzt in diesem neuen Licht über Gottes Willen das Alte Testament so lesen kann, wie Gott es verstanden wünscht. In gewisser Weise kann von Prädestination gesprochen werden, indem Gott im voraus ausgesprochen hat, was nunmehr geschehen sollte; aber Gottes Verheissungen im Alten Testament verdeutlichen sich erst im Lichte des Werkes Christi und der Verkündigung des Evangeliums bei den Juden und den Heiden durch seine Kirche. Wie die jüdische Exegese das Alte Testament von der Gegenwart aus deutete, von der sie wusste, das Gott auch von dieer gesprochen hatte, so ist die urchristliche Exegese eine Deutung der Schrift mit dem Ausgangspunkt in den grossen Heilsereignissen, die man selbst erlebt.» (J. Munck, Christus und Israel, sid. 60 f.)

deras uppgift att förbereda för Kristus var slut och därför att det, av vilka de varit »en skugga», nu kommit (Kol. 2: 17).

Pauli avvisande av lagrättfärdigheten kan nog ofta ha skymt undan hur positivt han ser lagen.¹⁰ Denna mynnade ut i Kristus, i tron på honom, om den förstods rätt såsom Guds verk. Medan judarna sökte upprätta en »sin egen rättfärdighet» och inte underordnade sig Guds rättfärdighet (varom vittnesbördet fanns i lagen, om de hade förstått denna rätt), betydde tron på Kristus, att lagen blev upprättad, gjord gällande och förstådd på rätt sätt. Man bör jämföra Rom. 10: 3 och Rom. 3: 31; såsom tidigare (sid. 28) påpekats, begagnas där på båda ställena en form av samma verb, ἰστανῶ. Kristus kan sägas representera den sanna lagen. Det finns alltid en positiv förbindelse mellan Torah och Kristi verk, och detta verk fortsätter i Kyrkan.

Om vi till slut söker fixera vad vi särskilt velat framhäva i diskussionen med B. Gerhardsson, kunde det ske på följande sätt.

¹⁰ I en artikel i »Festskrift til N. H. Sjøe», 1965, med titeln *Evangeliet om loven* har Bent Noack på ett intressant sätt belyst Pauli positiva syn på Torah. Han reserverar sig visserligen mot en tanke som jag framfört, nämligen att τέλος i Rom. 10: 4 skulle kunna tolkas positivt, såsom lagens fullbordan. Jag har emellertid främst velat betona, att man inte bör ensidigt återge tanken med »lagens ände», såsom blivit vanligt i luthersk tradition, utan att tanken på lagens fullbordan finns med; Kristus är slutet på lagrättfärdigheten; och lagens stadgar har nu inte mer uppgiften att »hålla i förvar», men detta beror på att Kristus är lagens fullbordan, att han är den rättfärdighet, som lagen skulle tjäna och som den också genom sitt dömande av orättfärdigheten förkunnade. — Vi hoppas i annat sammanhang få återkomma till tolkningen av Rom. 10: 4, där exegeter ofta synes vara ensidigt beroende av Luthers översättning, vilken var förståelig i hans historiska situation. Då Luther vid översättningen av nämnda vers begagnade uttrycket »lagens ände», ville han avvisa tanken, att evangeliet var en ny lag, och i Romarbrevutläggningen 1515/16 kommenterar han: »Christus ist des Gesetzes Ende, d. h. alles weist auf Christus hin. Dass dies in einem solchen Masse wahr ist, dafür ist ein Beweis, dass dies Wort, das mit Christus gar nicht zu tun hat, dennoch auf Christus hindeutet.» En efter Luther schabloniserad luthersk utläggning synes ha tappat tanken på slutmålet för lagen.

Odebergs kommentar till 2 Kor. 3: 13, där också ordet τέλος förekommer (Korintierbrev, 1944, sid. 378) återger τέλος där med (slut)mål, och hänvisar till Rom. 10: 4, som han översätter så: »Kristus är lagens (slut)mål till rättfärdighet för var och en, som tror».

Karl Barth har i sin Kirchl. Dogmatik (del II, 2, sid. 269 ff.) på ett synnerligen intressant sätt behandlat Rom. 10: 4. Fast vi ofta finner Barth sakna förståelse för lagens rätta innebörd (han synes ha benägenhet att tolka den i kalvinsk riktning), synes hans utläggning här mycket beaktansvärd; han avvisar tolkningen »lagens ände» och återger τέλος med mål eller sammanfattning, summa; han hänvisar till det arameiska ordet *kelal* och ser lagens τέλος såsom dess »anakefalaisis».

I en diskussion med R. Leivestad (STK 1946, sid. 168 ff., särskilt sid. 196 f.) har vi vänt oss mot ett ensidigt återgivande av τέλος νόμου med »lagens ände». Vi hoppas få återkomma till detta i annat sammanhang (jfr också de synpunkter som framlagts i min artikel Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus, Kerygma und Dogma 1959, sid. 1 ff., där också Rom. 10: 4 kort berörs å sid. 10 f.).

Gerhardsson sammanfattar sin syn på lagens auktoritet i NT så (sid. 210): »Överhetens auktoritet, dess lagar och påbud är legitima: det rör sig om en ordning insatt av Gud. Men auktoriteten är relativiserad. Dess bristfälliga karaktär är blottad främst genom domen över Jesus. Därför är också lydnapplikten relativiserad.»

Vi skulle härtill vilja säga att man över huvud måste skilja mellan tvenne aspekter, då det är fråga om lagens auktoritet och dess dömande av Jesus. Vi söker ange dessa så:

1) Lagen betraktas på rationellt juridiskt sätt såsom en i samfundet fungerande mänsklig lag, som skall bedömas såsom andra lagar. Om denna lag i ett viktigt fall lett orätt, kan detta antagas ha berott antingen på att lagen tillämpats felaktigt eller på att den själv var felkonstruerad, var ofullkomlig eller felaktig. I fråga om domen över Jesus fungerade lagen orätt, och eftersom lydnapplikten här säges ha blivit relativiserad därigenom, synes inte bara tillämpningen av lagen utan denna själv ha varit bristfällig.

2) Lagen betraktas som uttryck för Guds rättfärdighet och felar ej själv. Om den dömt på ett sätt som visar sig ha varit helt felaktigt, kan detta då visserligen sägas ha berott på en missuppfattning av dess djupaste mening, men inte på en tillfällig missuppfattning utan på en, som var ett uttryck för och en konsekvens av en totalt felaktigt syn på vad Guds rättfärdighet innebär och hur den vinnes. Denna totala missuppfattning, som ledde till domen, kunde emellertid, såsom allt ont, tas in i Guds plan och begagnas av hans frälsningsvilja. Då Guds plan innebär att den Rättfärdige skulle lida och dö för de orättfärdiga och alltså bära deras förbannelse, innebar detta att bakom den formellt oriktiga domen dolde sig en djupare rättfärdighet, en rättfärdighet, som var ett med Guds frälsande kärlek. Ehuru Kristus var den ende, vilken var fri från den synd, som vållade förbannelse över världen, tog han frivilligt domen över denna synd på sig (jfr Hebr. 4: 15; 1 Petr. 2: 22 ff.). Han var den ende som kunde bära domen å Guds vägnar så, att liv blev följdén därav; Gud försonade genom Kristus världen med sig. Denna aspekt är inte juridiskt rationell utan teologisk, frälsningshistorisk. Det är denna som föreligger i NT.

Enligt den första aspekten måste lagens auktoritet bli relativiserad, då dess dom var orätt; så blir ju varje mänsklig lag relativiserad eller gjord ogiltig, om den visar sig vara orättfärdig och om den leder till en orätt dom. Men Torah blev inte såsom sådan relativiserad.

Enligt den senare aspekten på lagen kan man väl säga att lagens makt att döma dem, som är i Kristus, tagits bort, sedan Kristus dömts och dött, emedan Kristus tagit domen på sig. Men friheten från lagens dom ligger då på ett helt annat plan än då auktoriteten hos en mänsklig lag relativiserats eller under-

grävts. Enligt nämnda, teologiska aspekt har lagen alltid auktoritet att döma, där dess dom inte borttagits genom Kristus, som tagit dess dom över synden på sig. Enligt den förra, rationellt-juridiska aspekten räknar man däremot med att dess auktoritet försvagats, därför att den inte förmått döma rätt. I NT kan lagen inte relativiseras, men dess dom kan upphävas av Gud själv, då han låter det som lagen satts att vittna om och tjäna bli förverkligat genom att lagen dömde rättfärdighetens företrädare.

Paulus kan ställa frågan, om det, att Israels förkastande ingick i Guds plan, kan göra Israel utan skuld, men han avvisar den genom en hänvisning till Guds outgrundliga, suveräna vilja och rättfärdighet (jfr Rom. 9: 19 f. samt Rom. 3: 3 ff.). Att domen över Kristus ingick i Guds plan borttar inte människors skuld vid domen.

Blott Gud hade rätt att låta sin Rättfärdige ta domen över all synd, över hela bortkommenheten från Guds rättfärdighet, på sig. Då myndigheterna inte förstod vad rättfärdighet var och därför inte heller vem de dömde, dömde de Guds son, den ende som var ett med Gud, som en hädare och missdådare. När han dock, i fullföljande av sitt gudomliga uppdrag, frivilligt tog på sig domen, som var rätt endast därför att den var ställföreträdande, låg detta på ett helt annat plan än myndigheternas dömande. Hans tigande betyder inte att han fann domen rätt utan att han böjde sig under Guds rådslag bakom domen. Myndigheterna framstod genom domen såsom redskap åt det onda, men bakom detta onda stod Guds plan att begagna det onda för att den högsta kärlek och rättfärdighet skulle bli förda till människorna.

Man måste alltid minnas, att de första kristna visste sig ha funnit lagens och hela GT:s djupaste och egentliga, förut fördolda mening genom Kristus. Då gick lydnessplikten till denna. Om myndigheterna, som bort företräda lagen, gick emot denna, var det självklart, att de inte kunde lydas. När det i Apg. 4: 19 heter att Petrus sade: »Om det är rätt inför Gud att vi hörsamma eder mer än Gud, därom mån I själva döma», innebär detta också, att myndigheterna inte företrädde den hans lag, som uttryckte hans i nuet aktuella vilja. Denna – och därmed lagen – representerades i stället av apostlarnas predikan.

Om det blir ett problem, hur man kunde vägra lydness för myndigheterna i sådana fall (då ju de kristnas förkunnelse företrädde den genom Kristus fullkomnade och fullbordade lagen), torde man – för att åter begagna tidigare brukade termer – bedöma saken efter ett »statiskt» sätt att förstå lagen och dess auktoritet. Rabbinerna kunde inte se, att Gud handlat genom Kristus och att det »nu», som för de kristna bildade den rätta utgångspunkten för bedömande av Skriften, var präglad av Guds handlande genom Kristus. I stället sökte de i sin syn på traditionen ledning att förstå lagen och företrädde en syn på lagen, som sva-

rade däremot. Det »dynamiska» sätt att se på Skriften, som de kristna företrädde, kunde de inte dela, om de än principiellt kunde anse, att den borde bedömas utifrån det i det närvarande givna.

De judiska myndigheterna förstod enligt de kristna inte lagens djupaste mening. Denna vittnade om att Jesus var Guds lidande tjänare, Messias. Fast de officiellt företrädde lagen, blev de så ohörsamma mot denna och underordnade sig inte Guds rättfärdighet, vilken nu uppenbarats i och genom Kristi verk. De kristna måste därför mana dem till omvändelse och bättring (jfr Apg. 3: 17). Och de kristnas lydndsplikt måste främst gälla den rättfärdighet, som uppenbarats för dem, vilken de funnit att också lagen hade vittnat om. Därför måste de vägra lydnd för de myndigheter, som stod oförstående inför lagens djupaste mening, vilken nu avslöjats genom Kristi verk. Då myndigheterna förnekade denna och ville hindra förkunnelsen därom, stred de, ehuru lagens officiella företrädare, emot denna lagens djupaste mening, och de kunde då inte följas, fast man i yttre avseende, så långt möjligt var, ville underordna sig den givna ordningen.

Vad beträffar de kristnas syn på Guds verkande genom en sådan myndighet som den romerska staten, uppkom sådana problem som resulterade i ett skiljande mellan lydnd för en yttre ordning, som upprätthöll rätt och fred, och lydnd för Guds evangelium. Myndigheterna kunde både ses som Guds verktyg för ordning och fred, och, då de hindrade och förföljde evangeliet, såsom demoniska, sataniska makter. Rom. 13 och Uppenbarelseboken visar tvenne olika sidor av betraktelsen av dessa myndigheter. Vid behandlingen av därmed givna principiella problem, kan det vara lämpligt att också se fram emot, hur lagens problem behandlats senare i kyrkans historia, t. ex. av reformationen på 1500-talet. Detta kan emellertid inte göras här. Vi kan blott i största korthet göra en utblick därpå.

*Utblick på uppfattningen av de nytestamentliga buden i reformationen
och i nutiden*

Det är inte möjligt att här behandla Luthers syn på lagen i GT och på buden i NT. Avslutningsvis må blott reformationens ställning till lagen i bibeln och nutida debatt därom hastigt beröras

Från Luthers sida var en huvudanmärkning mot den skolastiska teologien den, att man gjorde Kristus till en Mose och i bibeln blott såg bud och förbud men inte Kristus, inte evangeliet. Anklagelser med detta innehåll skärptes, då det gällde »svärmarna». Dessa, som kan ses som Luthers huvudmotståndare, anklagade från sin sida Luther för att inte göra allvar av bibelns bud och av orden om efterföljelsen. Luther tog upp deras anklagelse och bemötte den. Han för-

klarade att de inte hade någon mer verkningsfull anklagelse än då de hänvisade till bibelns många ord om efterföljelsen, om lagar och bud och om vad människan hade att göra. Men de gjorde detta på ett sätt, som förvände hela evangeliet. De återvände till tron på människans egen kraft att prestera en rättfärdighet, och de var blinda för syndens verkliga innebörd; därför förstod de inte heller evangeliet och kunde inte rätt dela mellan lag och evangelium.¹¹

För Luther var den levande Kristus själv närvarande i Ordet. Detta är då inte utan vidare identiskt med bibelns bokstav; om denna fattas på rationellt-lagiskt sätt blir bibeln förvanskad.¹² Det kan synas egendomligt att Luther inte ger en direkt definition av vad han menar med »Ordet». Men detta är signifikativt. Om Ordet skulle innehålla en fixerad lag, genom vars iakttagande man bleve rättfärdig, vore en definition nödvändig. Man måste då exakt veta, vad man befalldes att iakttaga. Men nu ser Luther inte saken så. Kristus är levande och närvarande i sin Kyrka; han finns själv i Ordet och sakramenten, och ett rätt mottagande därav är därför det viktigaste. Man kunde säga, att hela Luthers teologi går ut på en demonstration av vad Ordet är, trots att ingen sådan definition ges, som vore nödvändig, om Ordet vore en lag. Inte heller de lutherska bekännelseskriterierna ger en enkel, kortfattad definition av vad Ordet är. Uppenbarelse ses inte på lagiskt sätt; dess innehåll kan inte rationellt definieras. Därför ges inte heller någon klar definition av kanon och dess omfattning. Det är inte på det formella utan på innehållet i Skriftens budskap det kommer an. Därför kan Luther säga, att om en skrift i den kyrkligt antagna kanon skulle fördölja Kristus, som själv är evangeliet, den inte förtjänar räknas till kanon. Luthers bekanta ord om att det som »driver Kristus» hör till det sanna evangeliet och till bibeln, visar skillnaden mellan honom och Calvin. För denne ligger vikt på en definition av kanons omfattning, och de apokryfiska skrifterna,

¹¹ Jfr t. ex. Luther, Galaterbrevet, Lindströms övers., sid. 468. — Ett ofta brukat Luther-citat är: »Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores.»

Luthers avvisande av en lagisk syn på bibeln sammanhängde med hans insikt, att en sådan skulle som konsekvens ha inte blott att kyrkan bands vid vissa organisationsformer; dessutom borde alla ord om egendom, om hävdande av den egna rätten etc. förstås lagiskt. I nutiden tycks man ofta utvälja vissa ord i bibeln, som fattas som lagar, medan t. ex. orden till den rike ynglingen liksom Luk. 12: 23 (Säljen vad I ägen och given allmosor) eller orden i bergspredikan om att inte stå en orätt emot, föga beaktas. Luther hade en ingående uppgörelse med hur dessa skall förstås, vilken sammanhänger med hans skillnad mellan andligt och världsligt regemente och mellan lag och evangelium.

¹² Den engelske Lutherforskaren J. Atkinson (professor i Hull) har i sin nyutkomna skrift *Rome and Reformation* angivit Luthers ställning så: »Luther did not identify Scripture with the Word of God: Scripture was the conveyance of the Word, the swaddling clothes which enveloped the Word. The authority belongs to the Word of God rather than to the Scriptures. Scripture is the Word of God insofar as it teaches Christ and leads to Christ» (sid. 31 f.).

som Luther kan anse som nyttiga att läsa och som, i den mån delar av dem kan förstås såsom »drivande Kristus», rätta, avvisas bestämt av Calvin från kanon. Luthers inställning gör honom märkligt fri i förhållande till mycket i bibeln, samtidigt som han kan benhårt hålla fast vid ordalydelsen, då denna (såsom t. ex. orden vid nattvardens instiftelse) i sig rymmer själva evangeliet. Därför hör bibelordet för honom ihop med den levande Kristus, som nu är reellt närvarande i sitt Ord liksom i sakramenten.¹³ Genom förkunnelsen ur bibeln kommer Kristus själv till den troende, tar på sig all hans synd och skänker honom sitt liv, all sin rikedom. Hela bibeln tänks då såsom en Guds aktivitet genom Kristus, i vilken han kommer till den enskilde. Därför kan aldrig människan göra sig till herre över bibeln, aldrig fatta dess ord på rationellt sätt och medels iakttagande av bud och lagar göra sig säker om att leva ett liv som leder till liv och rättfärdighet.¹⁴ Man kunde säga att Luther till det yttersta värjer sig mot att evangeliet förvanskas till en sådan lagisk lära som rabbinernas, och han såg i deras bibeltolkning, som han kände genom samtida judar, en den farligaste förvanskning av GT och därmed av hela Skriften. För Luther kunde Ordet sägas vara Guds väg till oss, men den innehåller inte anvisningar för ett liv som skiljer rättfärdiga från orättfärdiga på ett sådant sätt, som rabbinerna tänkte.

För Calvin var bibeln närmast en lag, som skulle förstås rationellt. Däri ligger en avgjord skillnad i förhållande till Luther. Sådana som nu inom vår kyrka ivra för ett iakttagande av enstaka budord (resp. såsom eviga budord fattade utsagor i bibeln) har ofta, utan att själva märka det, lämnat Luthers syn på bibeln och övergått till en kalvinsk, lagisk syn. Därtill torde ha bidragit, att lutherdomen efter Luther kommit att intellektualiseras, varigenom förståelsen för Ordets innebörd försvagades och teoretiska läror och lagar blev värnet mot tendenser till spiritualisering. Hela det plan, då läror och lagar i teoretiserad eller rationaliserad gestalt ställs emot spiritualiseringens fara visar emellertid att man kommit in på nya, från Luther och de lutherska bekännelseskriterierna avvikande frågeställningar. För Luther hade lagar och bud en tidsbestämd konkret karaktär; att de var tidsbestämda betydde emellertid minst av allt, att man nu kunde lämna dem därhän. Men de måste ges ny konkretion genom att omsättas i nuet. Då får de karaktären dels av ett totalt födömande av den syndiga människan och driver därmed till Kristus, dels av yttre regler, som är nödvändiga för ordningens skull. — I lag och evangelium blir bibeln ett i det närvarande levande Ord, riktat till var och en, konkretiserat och riktat till den enskilde genom förkunnelsen. Det var upplysningstiden som i bibeln såg allmänna idéer och moralregler. Luther såg lag och evangelium i all deras kon-

¹³ Jfr P. E. Persson, Predikan och Kristi realpresens (STK 1958, sid. 314 ff.).

¹⁴ Jfr min skrift Att lyda bibeln, Sthlm 1961.

ktion, och därför kunde den bli på nytt sätt konkret och talande under nya omständigheter och tidsförhållanden.

I förra häftet av denna tidskrift har vi skilt mellan en »statisk» och en »dynamisk» syn på lagen och uppenbarelsen i bibeln. Ser man lagar i bibeln utifrån den »dynamiska» syn, som var Luthers sätt att se dem, förstår man också, att Luther måste framställa Gud såsom talande och handlande, såsom »Ordet», som fått gestalt i Kristus, men att bibeln för honom inte kunde bli en serie bud och regler. Ordet kommer till människan genom sakramenten och förkunnelsen. Ordet är den närvarande, levande makten i bibeln, är lag och evangelium.

I Gerhardssons berörda artikel finns en tankegång, vars värde vi understrukt, nämligen framställningen av Guds regerande i och genom Torah. I detta ligger både ett fast och ett rörligt moment. Vi skulle vilja utföra detta så, att då Gud regerar genom Torah, denna är ett uttryck för hans vilja men att den inte i den mening får teoretiseras, att den kan behärskas av det mänskliga förnuftet och viljan, så att människan kan helt genomskåda dess innebörd och göra sig rättfärdig genom iakttagande av lagen. Myndigheterna, som var Guds redskap vid bruket av lagen, kan inte heller helt identifieras med Guds vilja och verksamhet. Redan i GT kan lydnapplikten för myndigheterna bli ett problem, profeterna kan uppträda emot dessa. I NT är det tydligt, att de jordiska myndigheterna väl kan ses såsom Guds redskap men att de likväl också kan få en demonisk karaktär. Pauli ord i Rom. 13 om den romerska överheten på en tid, då kejsaren kunde företrädas av en Nero, och å andra sidan Uppenbarelsebokens skildring av kejsarmakten har länge varit problem för teologien.

Vid behandlingen av dessa problem i deras ständiga aktualitet för en kristen kyrka kan reformationens ställning och lösningsförsök vara en lämplig utgångspunkt. Luthers regementslära har svårligen missbrukats, men i dess rätta mening utgör den ett beaktansvärt lösningsförsök. Problemet lag och lagar i bibeln måste naturligtvis först behandlas så, som det föreligger i biblisk tid, men i dess betydelse för kyrkans liv nu kan också reformationen beaktas. Och särskilt de problem, som berör kyrkans norm- och laggivande verksamhet och hennes ställning till världsliga myndigheter, torde för sin lösning kräva ett hänsynstagande till den uppgörelse inom den kristna kyrkan, som skedde under reformations-tiden. Luther har inte kopierat urkristendomen, men han har för sin tid på märkligt sätt förmått göra den levande och förnyat den. Därför kan hans ställning vara instruktiv vid nutida lösningsförsök.

LARS BEJERHOLM

Religiösa performativ

Den år 1960 avlidne Oxfordfilosofen J. L. Austin har präglat termen »performative» som beteckning för sådana ord, vilkas yttrande konstituerar en handling.¹ Det är uppenbart att man ofta utför t. ex. handlingen att avge ett löfte just genom att under vissa betingelser yttra orden »jag lovar att . . .»; det finns en lång rad vanliga och viktiga handlingar, som på liknande sätt utföres med ord, t. ex. handlingen att utnämna någon, att ingå äktenskap, att fälla domslut.

Filosofiska problem rörande performativa yttranden har varit föremål för visst intresse inom skandinavisk filosofi under senare år och kan överhuvud sägas utgöra ett av den moderna språkfilosofins huvudtemata.² Så vitt jag vet har dock hittills inte någon speciell uppmärksamhet ägnats åt performativen i det religiösa språket.

Det är uppenbart att många religiösa yttranden har en performativ karaktär. Vid snart sagt varje kyrklig förrättning — dop, konfirmation, vigsel, begravning och vigningsakter — förekommer regelbundet formuleringar, vilka ur semantisk synpunkt har en klart performativ funktion: handlingen att stadfästa ett äktenskapsförbund utföres enligt gällande ritual just genom det performativa yttrandet »... stadfäster jag edert äktenskapsförbund . . .». Även utanför det av ritual fastlagda religiösa beteendet, i religiöst vardagsspråk s. a. s., användes regelmässigt performativa yttranden: handlingar sådana som att avlägga en bekännelse, att välsigna, att bedja, att tacka och att avlägga löften spelar där en självfallen och starkt framträdande roll och det är därför naturligt att det religiösa språket gör flitigt bruk av performativa formuleringar, av formuleringar med vilka någonting utföres. Möjligen är det rent av ett viktigt bidrag till karaktistiken av det religiösa språket att framhäva den rikliga förekomsten av performativa formuleringar däri.

I föreliggande uppsats har jag för avsikt att presentera några elementära synpunkter på performativ i det religiösa språket. Framställningen är snarast att betrakta som en sammanfattning av några undersökningar i analytisk religionsfilosofi, vilka jag ämnar publicera inom kort på tyska i samarbete med

¹ J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford 1961.

² Jfr M. Furberg, *Locutionary and Illocutionary Acts*, Göteborg 1963.

professor Gottfried Hornig, Bochum. För ytterligare synpunkter och dokumentation hänvisas därför till detta arbete.³

Följande kommer att behandlas i denna uppsats: Några elementära språkfilosofiska iakttagelser rörande performativ i allmänhet presenteras och några exempel på performativ i det religiösa språket gives i (I). Performativen fungerar inom ramen för reglerade språksituationer; man kan därför hävda, att något utföres genom yttrandet av performativ i därför avpassade situationer utan att för den skull hemfalla åt primitiva föreställningar om ordens »magiska kraft» o. dyl. (II). Man kan hävda, att sanningsfrågor är irrelevanta för performativa yttranden: säger jag under vissa betingelser »jag lovar att . . .», så har jag därmed *gjort* någonting, d. v. s. avgivit ett löfte, men jag har inte därmed fällt ett påstående, som kan vara sant eller falskt. Avläggandet av en trosbekännelse kunde sålunda uppfattas som ett performativt yttrande, för vilket sanningsfrågor i viss mening är irrelevanta. Äldre religionsfilosofiska teoribildningar rörande religionens s. k. »ateoretiska meningssammanhang» kan möjligen i viss utsträckning preciseras och konkretiseras genom dessa iakttagelser (III). Religiösa verklighetsutsagor av typ »detta är en helig ort» användes ibland performativt. Utan exegetiska eller idéhistoriska pretentioner skall vi överväga den semantiska möjligheten av att instiftelseorden vid nattvardshandlingen användes som en performativ formulering, varmed något utföres. Uppfattas instiftelseorden som konstaterande, uppstår lätt allehanda ontologiska spekulationer; uppfattas de däremot som performativ, kan dels rättvisa göras åt det seriösa i en religiös tro på sakramental »verkligheter», dels kan diverse traditionella frågeställningar möjligen visas till en del bero på semantiska missförstånd (IV).

Objektet för vår undersökning och framställning utgöres av vissa, nu gängse, bestämda religiösa språkbruk. Den följande framställningen har därför inga historiska pretentioner. Vidare skall framhållas, att undersökningen rör religiösa språkbruk, inte det, varom det religiösa språket handlar. Framställningen har därför ej heller några systematiskt-teologiska pretentioner.

I

Preliminärt kunde man bestämma egenarten hos ett performativt uttryck genom att t. ex. jämföra följande två yttranden:

- (1) Jag lovar
- (2) Jag skriver

³ L. Bejerholm & G. Hornig, Wort und Handlung, Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie, Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh (beräknas utkomma våren 1966).

Yttrandet av såväl (1) som (2) innebär naturligtvis under alla omständigheter, att vederbörande utför en handling i så måtto som han därmed producerar vissa ljud; men det är av intresse att observera, att yttrandet av (1) i vissa situationer kan innebära, att vederbörande utför handlingen att avge ett löfte, då det däremot vore nonsens att säga, att vederbörande t. ex. utförde handlingen att skriva genom att yttra (2). Att avge ett löfte tillgår ibland så, att någon yttrar »jag lovar». Handlingen att taga någon till sin äkta hustru utföres ibland därigenom, att någon i en viss situation yttrar »jag N. N., tager Dig, N. N., nu till min äkta hustru . . .». Handlingen att inviga en utställning utföres ibland så, att någon yttrar »härmed förklarar jag utställningen invigd».

Det är viktigt att observera, att yttrandet av ord ibland ensamt är tillräckligt för att konstituera en handling. Ibland kan yttrandet av »jag lovar» utgöra allt varav handlingen att avge ett löfte består. Ibland åter utgör yttrandet av »jag lovar» endast ett led i handlingen att avge ett löfte — vilken kanske dessutom också består av att ge ett handslag, skriva sitt namn på ett dokument, o. s. v. Handlingen att avge ett löfte kan vanligen utföras på en rad olika sätt, men det finns onekligen situationer, i vilka yttrandet »jag lovar» ensamt konstituerar denna handling.

Det är vidare viktigt att observera, att de handlingar som vi kan utföra med ord, ofta tillhör de för individ och samhälle mest betydelsefulla handlingarna. Att avlägga vittnesed, att förklara någon skyldig till brott, att taga någon till sin äkta hustru, att utnämna någon till ämbetsman, o. s. v., hör förvisso till de handlingar, som vanligen uppfattas som seriösa. Yttrandet av performativ utgör en både vanlig och viktig beståndsdel i allas vårt beteende.

Finns det något rent språkligt kriterium på vilka yttranden som är performativa? Man kunde vara böjd att säga, att första person presens singularis aktivum indikativ av vissa verb, t. ex. »lova», »förlåta» och »bönfälla», skulle utgöra de i linguistisk mening performativa formuleringarna. Ett skäl härför tycks finnas i en jämförelse mellan:

- (1) Jag lovar
- (3) Jag lovade

Då yttrandet av (1) i vissa situationer kan innebära, att vederbörande utför handlingen att avge ett löfte, är det däremot inte möjligt för någon att utföra handlingen att avge ett löfte genom att yttra (3). Likväl är det inte så, att yttrandet av (1) under alla omständigheter har en performativ funktion. Detta kan visas genom en jämförelse mellan följande två fraser:

- (4) Jag lovar att komma i tid
- (5) Jag lovar endast när jag kan hålla mina löften

Den förra av dessa fraser kan användas performativt, den senare ej, trots att

i dem båda ingår första person presens singularis aktivum indikativ av verbet »lova». Verbformen i fråga är tydligen varken ett tillräckligt eller ett nödvändigt kriterium på performativ.

En fras som »härmed utlovas en stor belöning» kan uppenbarligen också användas performativt. Man kan varna folk genom att yttra »jag varnar er» men också genom att yttra »ni varnas att ...» eller rent av genom att yttra ordet »varning». Ibland kan det vara lämpligt att testa ett uttryck genom att införa ordet »härmed» för att avgöra om uttrycket i fråga kan användas performativt: i frasen (4) förefaller det naturligt att inskjuta ett »härmed», men däremot ej i frasen (5). Ingenting hindrar dock att ordet »härmed» användes i formuleringar, vilka ej fungerar performativt, varför detta test ej är utslagsgivande. Det tycks överhuvud inte finnas något avgörande språkligt kriterium för vilka yttranden som är performativa.

Handlingen att avge ett löfte kan, som tidigare påpekats, utföras på många olika sätt. Yttrandet av »jag lovar» är endast ett sådant sätt. Vad som kan utföras genom yttrandet av frasen

(4) Jag lovar att komma i tid

kan ibland också utföras genom yttrandet av frasen

(6) Jag skall komma i tid

men frasen (6) kunde kanske lika gärna användas för att påstå något om vad som kommer att hända i framtiden, ev. också för att göra något slags förutsägelse. Man kan utbygga frasen (6) till frasen

(7 a) Jag lovar att jag skall komma i tid

varvid explicit anges, hur delfrasen »jag skall komma i tid» användes. Men det vore naturligtvis också möjligt att utbygga frasen (6) till frasen

(7 b) Jag påstår att jag skall komma i tid

varvid en annan möjlig användning av frasen (6) explicit anges. Det är således av vikt att observera, att en och samma språkliga fras kan användas på olika sätt och att man inte av den språkliga formuleringen som sådan kan avgöra, hur frasen i fråga användes. En fras som

(8) Detta är min fåtölj

skulle kanske i de flesta situationer uppfattas som ett påstående om t. ex. ett ekonomiskt sakförhållande, men det är lätt att tänka sig situationer, i vilka (8) inte användes som ett påstående utan fastmer som ett performativ: man kunde använda (8) för att genom yttrandet därav reservera sig en sittplats, och då har uppenbarligen yttrandet av (8) en performativ funktion; man gör någonting, nämligen reserverar en sittplats, genom att yttra (8). Därvid har man inte fällt ett påstående som är sant eller falskt, utan man har utfört handlingen att reservera sittplats. När landshövdingen yttrar »härmed är denna utställning

invigd» har han inte fällt ett påstående om utställningen i fråga utan utfört handlingen att inviga utställningen just genom att yttra dessa ord i en därför avpassad situation.

Vid de kyrkliga förrättningarna enligt nu gällande handbok för svenska kyrkan förekommer talrika formuleringar med en klart performativ funktion. Ibland användes den i viss mening »typiska» språkliga formuleringen med verb i första person presens singularis indikativ aktivum, men inte alltid. Sålunda heter det i gällande konfirmationsritual: »Från denna stund ägen I, med församlingen, tillträde till Herrens heliga nattvard, vilket jag härmed tillsäger eder . . .»; i ritualen för enskilt skriftermål heter det: »Och denna dina synders förlåtelse tillsäger jag dig, . . .»; i vigselritualet heter det: »... stadfäster jag edert äktenskapsförbund, . . .»; i ritualen för biskopsvigning heter det: »... ansvarar jag dig härmed biskopsämbetet», o. s. v. Däremot heter det i ritualen för kyrkoinvigning »Och vare nu detta tempel helgat åt Herren, . . .», i ritualen för jordfästning »... viga vi det förgängliga stoftet . . .», o. s. v. Oavsett dessa skillnader i de språkliga formuleringarna är den semantiska funktionen av de citerade uttrycken uppenbart den performativa.

Sålunda är det närmast självklart, att prästen genom att yttra ovan citerade uttryck ur konfirmationsritualet inte konstaterar, att läsbarheten har en viss rättighet — i stället giver han dem denna rättighet genom sitt yttrande. När ärkebiskopen uttalar ritualens ord »... ansvarar jag dig härmed biskopsämbetet», rapporterar han inte om vad han just vid detta tillfälle sysslar med utan utför i stället handlingen att högtidligen antvarda biskopsämbetet till någon. På samma sätt i icke ritualbundna sammanhang: genom att yttra »vi bedja dig» beder man — men man rapporterar inte om att man beder. Det kunde kanske tänkas situationer då frasen »vi bedja dig» användes som en rapport om vad några individer vid ett visst tillfälle sysslar med, men så som denna frasen vanligen användes i böner är det uppenbarligen fråga om ett performativt bruk.

Ibland är det så, att yttrandet av performativ i det religiösa språket endast utgör ett led i handlingen i fråga. Man kunde sålunda karakterisera dopformeln »jag döper dig . . .» som ett performativ, vilket ingår som ett led i en handling, vari även manuellt handlande ingår som en enligt ritualen nödvändig beståndsdel. Men i en rad andra religiösa handlingar utgör yttrandet av performativ det enda varav handlingen i fråga består. Handlingen att stadfästa ett äktenskapsförbund tillgår enligt ritualen så, att prästen yttrar »... stadfäster jag edert äktenskapsförbund», och det finns ingen aktivitet därutöver som enligt gällande regler dessutom erfordras för utförandet av själva stadfästandet. Det förefaller vara typiskt, att många för religiöst beteende karakteristiska handlingar utföres med ord, d. v. s. genom yttrandet av performativ.

II

I den västerländska idéhistorien återfinnes en hel rad åsiktsbildningar rörande ordens »makt», och icke så få av dessa har en markerat magisk karaktär — t. ex. den nammagi, som kommer till uttryck i berättelsen om jätten Finn. De språkfilosofiska iakttagelserna rörande vad man kan utföra genom att yttra performativ har föga eller intet att göra med tidigare åsiktsbildningar om ordens »makt» och inget som helst att göra med tanken på att yttrandet av vissa ord skulle vara verksamt »ex opero operato». Det är visserligen så, att vissa handlingar utföres med ord, men yttrandet av orden måste ske inom ramen för ett givet regelsystem — i annat fall blir yttrandet ineffektivt och konstituerar ej någon handling i den mening som man kan handla genom att yttra performativ.

Sålunda utför den därtill befogade personen vid det därför avpassade tillfället handlingen att inviga en utställning genom att yttra performativet »härmed förklarar jag utställningen invigd»; men en helt privat utställningsdeltagare, som mumlar dessa ord för sig själv, utför naturligtvis därmed ej denna handling. Performativet är ingen trollformel, dess effektivitet är reglerad av legala, sociala eller på annat sätt konventionella bestämmelser.

I många fall är det lätt att beskriva det regelsystem, inom vars ram performativ fungerar effektivt. Handlingen att stadfästa ett äktenskapsförbund genom att yttra performativet »stadfäster jag edert äktenskapsförbund» ingår i ett rituellt bestämt sammanhang, och enkla lagregler avgör vem som är befogad att yttra performativet. I andra fall däremot kan det vara oklart i detalj vilka regler som bestämmer ett performativs effektivitet. Handlingen att lova något genom att yttra »jag lovar» har i många fall ingen legal innebörd, och de sociala konventioner, som dirigerar performativets bruk, kan skifta. Man kunde t. ex. fråga sig, huruvida den som lovar bort guld och gröna skogar — utan att äga guld och gröna skogar — avlagt ett löfte genom att yttra »jag lovar att . . .». Det torde finnas situationer i vilka man inte skulle taga ett sådant löfte på allvar. Ett performativ som »jag lovar att just nu skriva på min skrivmaskin» är inte effektivt performativ av den enkla anledningen, att löften hänför sig till framtiden, ej till det närvarande eller det förgångna. Man kan i viss mening inte lova någon något, om ej det som utlovas är till fördel för löftesmottagaren.⁴ Men även om det är så, att man ibland kan ha olika uppfattning om vilka regler som bestämmer effektiviteten hos ett performativ, är det likväl aldrig så, att ett performativ kan vara effektivt oberoende av varje regelsystem. Det finns inte ett spår av magi i handlingen att inviga en utställning, att stadfästa ett äktenskapsförbund eller att avlägga ett löfte. Dessa handlingar utför

⁴ Jfr G. H. von Wright, *On promises*, Theoria 1962.

vi vanligen genom att yttra ord, men skall yttrandet konstituera handlingen i fråga måste det fungera inom ramen för ett givet regelsystem.

De religiösa performativ, som användes vid de kyrkliga förrättningarna, har uppenbarligen också denna karaktär. De måste användas av därtill befogade personer i därför avpassade situationer om de överhuvud skall vara effektiva. När präst och brudpar i detalj repeterar vigselhandlingen, stadfästes inget äktenskapsförbund genom prästens yttrande av ritualets ord — därför att en repetition inte är det tillfälle vid vilket handlingen i fråga enligt reglerna kan utföras. Är en av kontrahenterna vid en vigsel redan legalt gift, kan han inte utföra handlingen att taga någon till sin äkta hustru genom att yttra det performativa »jag N. N., tager dig, N. N., nu till min äkta hustru» — låt vara att detta performativ faktiskt blir effektivt i så måtto, som det gör den redan legalt gifte till bigamist. De religiösa performativen fungerar effektivt endast inom ramen för ett givet regelsystem. Även här kan det ibland vara oklart, precis vilka regler som måste följas för att performativet skall vara effektivt. Man kan möjligen ha olika uppfattning om t. ex. vad som kräves för att en syndabekännelse, avlagd genom att yttra »jag bekänner härmed min synd», skall anses vara en regelrätt syndabekännelse. Men att något slags regler dirigerar de religiösa performativens effektivitet står utom tvivel.

Det är inte endast så, att performativ enbart är effektiva inom ramen för ett givet regelsystem; regelsystemet som sådant måste också vara accepterat av de personer som konfronteras med performativet. Att reservera en sittplats på tåg kan tillgå så, att någon pekar på en plats och säger »detta är min plats» — men råkar man komma in i en järnvägsvagn, till vilken det enligt bestämmelserna fordras avgiftsbelagd sittplatsbiljett, accepteras inte längre de regler, som i annat fall bestämmer effektiviteten av den performativt brukade frasen »detta är min plats». Att yttra ett performativ är således långt ifrån detsamma som att uttala en omedelbart verkande magisk formel (vad nu detta skulle kunna tänkas vara).

Möjligen är det så, att vissa traditionella — och aktuella — teologiska åsiktsbildningar rörande »ämbetet» inte i tillräcklig utsträckning beaktat ovan antydda förhållanden. Det är självklart, att inte vem som helst äger befogenhet att stadfästa äktenskapsförbund enligt gällande regler, att inviga präster och biskopar eller att döpa barn — regelsystemet ställer vissa fordringar på person och situation för att yttrandet av de performativa formuleringarna skall vara effektivt. Men detta är något annat än att fråga efter de personliga kvalifikationerna hos den som skall yttra ett effektivt performativ. Att ha befogenhet att inviga en utställning är inte eo ipse det samma som att ha vissa bestämda psykiska kvalifikationer — även om man ibland kanske utväljer personer med

vissa psykiska kvalifikationer för en dylik uppgift. Det finns ganska gott om exempel på att performativ kan vara effektiva oavsett de personliga kvalifikationerna hos dem som yttrar performativet. Man kan t. ex. utföra handlingen att lyckönska någon genom att yttra »jag lyckönskar» även om man i själ och hjärta endast hyser avund och illvilja mot den man därmed har lyckönskat. Kanske finns det teologiska teorier om »ämbetet» som förväxlar den omständigheten, att endast vissa personer enligt reglerna är befogade att effektivt yttra ritualens religiösa performativ, med frågan vilka förmenta personliga kvalifikationer dessa personer »måste» ha. Sålunda finns det teologiska åsikter enligt vilka endast den person, som genom en vigningsakt erhållit en egen, personlig kvalitet, »kan» utföra vissa kyrkliga handlingar; det finns andra teologiska åsikter enligt vilka den fungerande personens »tro» el. dyl. skulle konstituera hans befogenhet att yttra vissa effektiva performativ. Härvid förbises, synes det, att det är en sak att ha befogenhet att inom ramen för ett givet regelsystem utföra vissa handlingar genom att yttra ord, en helt annan sak att eventuellt äga något slags personlig kvalitet, i kraft av vilken man kan utföra något som inte andra individer kan utträta.

Det förefaller också vara så, att man i den något förbittrade kyrkliga debatten rörande olika »ämbetsuppfattningar» kanske förbiser möjligheten av att uppställa *olika* regelsystem för ett handlande. De facto är det ju så, att olika regler bestämmer vilka personer som skall ha befogenhet att utföra handlingen att stadfästa ett äktenskapsförbund enligt gällande svensk lag — det tillgår ej på samma sätt att erhålla dylik befogenhet inom svenska kyrkan, inom frikyrkosamfundet och inom den borgerliga kommunen. I sak är frågan om vilka individer som »kan» utföra de kyrkliga förrättningarna enligt gällande handbok en fråga om det gällande regelsystemets struktur. Detta regelsystem kan naturligtvis ändras — men kvar står det faktum, att effektiviteten av yttrade performativ regleras av det givna och accepterade regelsystemet.

Frasen »att utföra något i kraft av sitt ämbete» kan tolkas på åtminstone två olika sätt: dels kan den innebära åsikten, att en person erhållit eller förvärvat sig vissa personliga kvalifikationer, i kraft av vilka han nu kan utföra något som ej andra individer förmår utträta — dels kan den innebära åsikten, att en individ tilldelats befogenhet att inom ett givet regelsystems ram utföra handlingar, som enligt reglerna ej får utföras av andra. Att vissa individer, men ej alla, har befogenhet att utföra de kyrkliga handlingar, som beskrives i gällande handbok för svenska kyrkan, är odisputabelt enbart en fråga om det gällande regelsystemets utformning. Teologiska teorier om »ämbetets väsen» är irrelevanta härför och kan naturligtvis utformas olika utan att påverka dessa sakförhållanden. Självfallet kunde man tänka sig en ändring av nu gällande regel-

system i den ena eller den andra riktningen, varvid naturligtvis effektiviteten av de yttrade performativen blev en funktion av det nya regelsystemet. Men kvar står det sakförhållandet att religiösa performativ, liksom alla andra performativ, för sin effektivitet är helt beroende av något regelsystem. Det är kanske därför rent av lämpligt att ibland uppfatta vissa teologiska teorier om »ämbetet» som något slags »ideologiska överbyggnader» på det triviala sakförhållandet, att regelsystemen för många av de handlingar, som kan utföras med ord, vanligen ställer vissa krav på dem som inom systemets ram har befogenhet att yttra effektiva performativ.

Föreställningar om att en individ i kraft av vissa personliga kvalifikationer kan utföra handlingar, vilka ej kan utföras av individer som saknar dessa kvalifikationer, kunde naturligtvis lätt hopkopplas med föreställningar om att yttrandet av vissa ord kan »skapa» någonting om de bara yttras. Som en beskrivning av den semantiska funktionen hos ovan omtalade religiösa performativ vore detta emellertid helt missvisande. Den enligt gällande regler befogade personen kan utföra handlingen att stadfästa ett äktenskapsförbund eller inviga en biskop genom att yttra performativa formuleringar, men yttrandet därav är av reglerna bundet till bestämda situationer och är helt ineffektivt utanför dessa situationer. Det är visserligen så, att personligt och sakligt viktiga handlingar kan utföras genom yttrandet av ord, men därmed är inte sagt, att dessa yttranden skulle vara verksamma oberoende av konventionella regler för dessa ords bruk. Det blotta yttrandet av ett performativ konstituerar ej som sådant en handling med mindre yttrandet fungerar inom ramen för ett regelsystem. Lika litet som den private utställningsdeltagaren inviger utställningen genom att för sig själv mumla en performativ formel, lika litet stadfäster prästen ett äktenskapsförbund genom att yttra »stadfäster jag edert äktenskapsförbund» om orden yttras utanför vigselformulationen. Det finns därför *semantiska skäl* att avvisa de antydda föreställningarna om ords »skapande kraft».

Det är visserligen så, att vissa personer genom att yttra performativet »stadfäster jag edert äktenskapsförbund» i en därtill avpassad situation utför handlingen att stadfästa ett äktenskap. Men det regelsystem, i enlighet med vilket handlingen utföres, måste också i någon mening vara accepterat av berörda individer. Man kan tänka sig individer som inte accepterar en legalt korrekt vigsel med mindre denna kompletteras av ytterligare någon ceremoni el. dyl. I länder med obligatoriskt civiläktenskap kan en kyrklig vigsel uppfattas som en handling enligt ett regelsystem, som endast accepteras av vissa, men ej av alla landets invånare. Något utföres vid en dylik kyrklig vigsel, yttrandet av performativa formler är där effektivt inom ramen för reglerna, men för den som ej honorerar regelsystemet som sådant kan handlingen betraktas som en nullitet.

Lika litet som en spelare kan schacka sin motspelare om denne spelar dam med sina schackpjäser, inte schack, lika litet behöver man taga notis om vad som utföres genom yttrandet av ett performativ vid en kyrklig vigsel i ett land, där kyrklig vigsel saknar legal status — om man nämligen överhuvud inte accepterar det regelsystem, som dirigerar den kyrkliga vigseln. Ej heller i detta avseende kan yttrandet av religiösa performativ lämpligen beskrivas i termer av föreställningar om ords »magiska kraft».

Det finns alltså goda semantiska skäl att avvisa allehanda föreställningar om att ord skulle vara »skapande», skulle fungera »ex opero operato», o. likn. vid tal om de religiösa performativen. Dessa fungerar, liksom alla andra performativ, inom ramen för accepterade regelsystem och konstituerar endast där handlingar. Man gör inga underverk genom att yttra performativ. Det finns all anledning att instämma i Ingemar Hedenius' kommentar till de religiösa performativen: »all that is wrong with them is that some people expect too much of them.»⁵

III

Om någon i en därtill avpassad situation yttrar det performativa »jag lovar», är det i viss mening poänglöst att fråga om detta yttrande är sant eller falskt. I den mån man genom att yttra ord utför en handling har man ej genom samma yttrande fällt ett påstående eller givit en rapport, som kan vara sann eller falsk. Man kan väl fråga efter effektiviteten hos det performativa »jag lovar», men ej efter dess sanning eller falskhet. Likväl är det så, att yttrandet av ett performativ kan sägas vara effektivt om och blott om vissa påståenden är sanna, andra falska. Jag kan inte utföra handlingen att avge ett löfte genom yttrandet av det performativa »jag lovar» med mindre t. ex. påståendet »det finns en person, som just nu avlägger ett löfte» är sant.

Det skulle föra för långt att i detta sammanhang närmare överväga de filosofiska problem som aktualiseras när man söker bestämma förhållandet mellan performativa yttranden och de semantiska predikaten »sann» eller »falsk».⁶ Vi nöjer oss här med att på ett ytligt plan fasthålla, dels att i den mån man med ett yttrande utför en handling är det poänglöst att fråga efter sanning eller falskhet hos detta yttrande — dels också att ett performativt yttrande förefaller kunna vara effektivt, d. v. s. konstituera handlingen i fråga, om och blott om vissa därmed sammanhängande påståenden är sanna, andra falska.

⁵ I. Hedenius, *Performatives*, Theoria 1963.

⁶ Jfr S. Danielsson, *Definitions of 'performative'*, Theoria 1965.

8* - Sv. teol. kvartalsskr. 1966.

Vi har tidigare i uppsatsen observerat det förhållandet, att en och samma språkliga fras kan användas på olika sätt. En fras som »detta är min stol» kan användas som ett påstående, men den kan också användas för att därmed utföra handlingen att reservera sittplats, alltså ett performativt bruk. Hur en given fras användes vid ett givet tillfälle kan vi söka ange genom att utbygga frasen med ett performativ, vilket explicit markerar hur frasen användes, t. ex. »härmed försäkrar jag: detta är min stol» eller »härmed reserverar jag plats: detta är min stol».

Om vi t. ex. frågar oss, vartill den religiösa formuleringen »jag tror på Gud» kan användas, måste vi studera de bestämda sammanhang i vilka den kan tänkas använd. Betraktar vi denna formuleringens förekomst i den apostoliska trosbekännelsen, sådan denna användes i olika ritual för kyrkliga förrättningar enligt svenska kyrkans gällande handbok, vore det kanske rimligt att säga, att »jag tror på Gud» där användes på en rad olika sätt. Det förefaller vara uppenbart att formuleringen där användes för att utträta olika handlingar — t. ex. att avge löfte, att svära trohetsed, att markera sin anslutning till kyrkan, etc.

Utan att här dokumentera våra förmodanden skall framhållas, att det i intet fall tycks vara så, att trosbekännelsen i dessa ritual användes för att avlägga rapport om vilka åsikter den person, som yttrar orden, vid tillfället råkar hysa; ej heller läses trosbekännelsen där primärt i avsikten att fälla garderade sakpåståenden. I dopritualet uppläses sålunda inte trosbekännelsen såsom en rapport om vilka åsikter den tjänsteförrättande prästen eller församlingen hyser, utan snarast som en deklARATION, till vilken barnet genom dopet skall anslutas. I konfirmationsritualet förefaller trosbekännelsens funktion mindre vara att formulera sanna eller falska påståenden än att utgöra en lösensformel, med vilken konfirmanderna utför handlingen att i någon mening engagera sig. I de olika vigningsritualen uppmanas den som skall vigas att bekänna sin tro — inte därför att man som regel skulle vara ovetande om vilka åsikter i trosfrågor vederbörande hyser, varför bekännelsen alltså ej utgör en rapport, utan därför att situationen fordrar en högtidlig bekännelseakt, en trohetsed.

Det förefaller mot bakgrund av det sagda vara rimligt att uppfatta yttrandet av trosbekännelsens ord vid angivna tillfällen som handlingar: därmed utföres handlingen att avge ett löfte, handlingen att svära en trohetsed, handlingen att markera sin anslutning eller — som den liturgihistoriskt bevandrade vet — handlingen att lovsjunga.

I den mån trosbekännelsen användes på antydde sätt är det rimligt att hävda, att yttrandet av trosbekännelsens ord inte innebär att man faller påståenden eller avgiver rapporter, som kan vara sanna eller falska. Möjligen kunde sakförhållanden av detta slag läggas till grund för tidigare religionsfilosofiska för-

sök att bestämma religiösa utsagor såsom »ateoretiska». Det är visserligen så, att de religionsfilosofiska teorier, som arbetat med tanken på olika s. k. »meningsområden» — en tankegång som huvudsakligen fått sin filosofiska utformning i den nykantianska Baden-skolan — dessutom innehåller en rad andra filosofiska element, vilka har föga att göra med empiriska iakttagelser av ovan skisserad typ. Men möjligen kunde språkfilosofiska iakttagelser rörande t. ex. trosbekännelsens faktiska funktion i bestämda religiösa språksituationer utgöra talande exempel på sådana sakförhållanden, som rimligen kunde motivera konstruktionen av religionsfilosofiska teorier av antytt slag.

Härvid är dock att märka, att även om trosbekännelsen användes för att utföra handlingar och inte samtidigt användes för att fälla sanna eller falska påståenden, så är därmed inte sagt, att dessa yttranden i varje avseende skulle vara »ateoretiska». Om jag inte känner någon person vid namn »Alexander», och om jag vill avlägga något slags deklARATION genom att yttra »jag tror på Alexander», så är uppenbart handlingen att avlägga en deklARATION inte därmed utförd — eftersom det i våra vaga regler för hur det skall gå till att avlägga deklARATIONER ingår bestämmelsen, att man inte effektivt kan deklARERER sin anslutning till en person, som inte existerar. DeklARATIONEN blir ineffektiv om inte vissa därmed sammanhängande påståenden är sanna.

Precis vilka påståenden som måste antagas vara sanna, vilka falska, för att trosbekännelsen skall kunna användas så att uttalandet därav konstituerar t. ex. handlingen att avlägga en trohetsed, skall här ej diskuteras. Men vi kan summariskt konstatera att åtminstone några påståenden måste antagas vara sanna, andra falska, om det överhuvud skall gå att utföra någon handling genom att uttala trosbekännelsen. I denna mening är olika tänkbara performativa bruk av trosbekännelsen avhängiga av sanningshalten hos påståenden, och i så måtto stöder våra iakttagelser inte de olika försöken att uppfatta religiösa utsagor som »ateoretiska».

IV

Vi skall nu överväga den semantiska möjligheten att använda nattvardens instiftelseord som ett performativt yttrande, ett yttrande varmed något utföres.⁷ Vi koncentrerar oss härvid på formuleringen »detta är min lekamen» sådan

⁷ I det följande användes termen »performativ» oegentligt även som beteckning för andra formuleringar, vars yttrande konstituerar en handling. Såväl det egentliga performativet »jag lovar» som formuleringen »jag skall komma i tid», använd för att avlägga ett löfte, betecknas sålunda som »performativ». För orientering i hithörande frågor hänvisas till J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962.

denna brukas i instiftelseorden vid nattvardsfirandet enligt svenska kyrkans nu gällande ordning. Några exegetiska, idé- eller dogmhistoriska pretentioner har således följande överväganden inte.

Ur en synpunkt sett utgör instiftelseorden »I den natt då . . .» en rapport om vad som en gång säges ha skett, och orden »detta är min lekamen» utgör ett citat av vad Jesus en gång skall ha yttrat. Det är emellertid uppenbart, att när instiftelseorden användes vid nattvardsfirandet, användes de inte enbart som en rapport om vad som en gång skett eller sagts: det stycke bröd över vilket orden uppläses, utdelas senare med den beledsagande formuleringen »Kristi lekamen, för dig utgiven». Eftersom vi här inte ämnar taga ställning i teologiska frågor utan enbart intresserar oss för frågan hur instiftelseorden användes vid nattvardsfirandet, förefaller det svårt att formulera bestämda förmodanden om dessa ords funktion — så mycket kan emellertid neutralt sägas, att instiftelseorden sannolikt har en annan funktion vid nattvardsfirandet än de har när samma bibeltext läses t. ex. som inledning till en predikan. Att uppfatta instiftelseorden, brukade vid nattvardsfirande, enbart som en rapport, förefaller semantiskt otillfredsställande. Vi antager därför att instiftelseorden här i någon vag mening fungerar som ett slags invigningsformel, låt vara att kanske även andra partier i ritualen har samma funktion.

Instiftelseordens formulering »detta är min lekamen» har en språklig form som kanske lätt leder tankarna till att de brukas som ett påstående. Som vi tidigare anmärkt är det emellertid i allmänhet inte möjligt att av formuleringen som sådan draga bestämda slutsatser angående hur formuleringen användes i olika sammanhang. Den språkliga formen kan rent av ofta vara direkt vilseledande för vår uppfattning av hur ord faktiskt brukas. Ingenting hindrar att en formulering som »detta är en helig ort» ibland användes som ett påstående, ibland åter användes vid t. ex. en kyrkoinvigning för att utföra handlingen att helga en byggnad. Och det är i varje fall en semantisk möjlighet att instiftelseorden också användes som ett performativt yttrande.

Möjligen förekommer religiösa utsagor av typ »detta är en helig ort» inom olika religioner vid invigningar av helgedomar och utsagor av typ »detta är min lekamen» i olika ritual för sakrament o. likn. Och det förefaller vara så, att dylika formuleringar av utomstående antingen helt ignoreras eller också uppfattas som något slags »skandalon».

Inom t. ex. protestantisk kristendom är meningsskiljaktigheterna notoriska då det gäller frågan vad de invigda nattvardselementen »egentligen» är för någonting. Detta är i och för sig anmärkningsvärt. Vore instiftelseorden, använda vid nattvarden, påståenden, kunde man tycka att de rimligen borde ha samma triviala karaktär som påståenden av typ »detta är min kropp», varmed G. E

Moore en gång exemplifierade common-sense uppfattningen av vad som är sant.⁸ Att så ej är fallet ger oss i varje fall rimlig anledning att överväga möjligheten av att instiftelseorden »detta är min lekamen» vid nattvardsfirandet inte användes som ett påstående.

En följd av att uppfatta formuleringen »detta är min lekamen» som ett påstående tycks vara, att uppmärksamheten riktas på ontologiska frågor. Det finns som bekant många nyanser mellan en krasst »kapernaitisk» tolkning av instiftelseorden och omformuleringar av typ »detta föreställer Kristi lekamen», men ofta förefaller de teologiska frågeställningarna ha varit just ontologiska. Man vill söka fastställa vad elementen »egentligen är», men någon sakundersökning kan härvid ej bidra till svaret utan diskussionen rör sig uteslutande med s. k. tolkningsfrågor. Härvid förefaller det vara så, att oenighet råder angående innebörden av *påståendet* »detta är min lekamen». Oenigheten ger oss anledning att ifrågasätta varje ontologisk frågeställning och i stället pröva möjligheten av att uppfatta formuleringen »detta är min lekamen» som något annat än ett påstående.

Om formuleringen »detta är min lekamen» i sitt här angivna sammanhang uppfattas som ett performativt yttrande, torde det finnas möjligheter dels att göra rimlig rättvisa åt det seriösa draget i religiösa uppfattningar om sakramentala »verkligheter», dels också att korrigera ett summariskt avfärdande av den religiösa tron på dessa »verkligheter» såsom varande lutt regression till en primitiv föreställningsvärld.

Vi kan sålunda först framhålla, att yttrandet av performativ ofta konstituerar handlingar, varigenom något för individ och samhälle synnerligen betydelsefullt utföres. Härvid är att märka, att man naturligtvis kunde anställa ontologiska funderingar t. ex. rörande vad som »egentligen» sker med den kvinna, som genom yttrandet av en performativ vigselformel blir en äkta hustru. Detta skeende kunde beskrivas i termer av »förvandling», m. fl. liknande ontologiskt inriktade termer — låt vara att de flesta av oss nöjes med att konstatera, att något betydelsefullt sker genom yttrandet av den performativa vigselformeln utan att ägna en tanke åt ontologiska spekulationer huruvida personer därvid »förvandlas». Det finns i vårt samhälle fortfarande individer, som anser adelskap vara av betydelse, men väl knappast någon som på allvar tänker sig ontologiska skillnader mellan adelsmannens blod och andra människors. Det betydelsefulla som sker när någon ingår äktenskap, utnämnes till ämbetsman, när fredsfördrag slutes och gränser bestämmas, när domar fälles och löften avges, kan naturligt-

⁸ G. E. Moore, *A Defense of Common Sense*, Contemporary British Philosophy, vol. 2, London 1925.

vis beskrivas i ontologiska termer, men det förefaller vara möjligt att hävda, att det som kan utföras genom yttrandet av performativ kan vara något synnerligen allvarligt och betydelsefullt utan att man för den skull behöver hänge sig åt några som helst ontologiska funderingar.

Om vi antager att instiftelseorden vid nattvardsfirandet användes performativt, kunde man i överensstämmelse med det nyss sagda hävda, att en religiöst betydelsefull handling konstitueras genom detta yttrande. Lika litet som man behöver ägna sig åt ontologiska spekulationer rörande de »förvandlingar», som skulle ha inträffat med den kvinna som genom yttrandet av ord blir äkta hustru, lika litet förefaller det vara befogat att hävda ontologiska åsikter av lätt angripbart slag vid tal om vad som sker genom instiftelseordens uppläsande vid nattvarden. Det seriösa draget kvarstår oförändrat.

Vidare kan framhållas, att det kanske förefaller som om en performativ tolkning av nattvarens instiftelseord inte alls gör rättvisa åt den uppfattning, som t. ex. Luther ger uttryck för i sin katekesformulering »Altarets sakrament är vår Herres, Jesu Kristi, sanna lekamen och blod . . .». Man kunde tycka att en formulering som »sann lekamen» tyder på att Luther hävdade, att det i nattvarden är fråga om handgripliga realiteter av ett slag som inte kan bli resultatet av det blotta yttrandet av ord. Härtill är dock att märka, att ord sådana som »sann» och »verklig» just ofta användes i samband med det som uträttas genom yttrandet av ett performativ. En tjänsteman kan vikariera som generaldirektör, utföra en generaldirektörs arbete, o. s. v., men »verklig» generaldirektör blir man i ett svenskt ämbetsverk först genom att därtill utnämnas och förordnas.

Möjligen är det så, att all klassisk sakraments-teologi är ontologiskt orienterad, men det förefaller också vara så, att dessa teologiska teorier ofta är oprecist formulerade. Man har tvingats tillgripa filosofiskt angripbara distinktioner mellan »substans» och »accidens» eller vaga formuleringar angående »symboler» — för att nu bara antyda några exempel. Möjligen är det så, att det realitetsanspråk, som understrykes i klassiska sakramentsläror som den lutherska, kan hävdas även på basen av vad som kan utföras genom yttrandet av performativ. En performativ tolkning av nattvarens instiftelseord ger sålunda en pregnant tolkning åt den klassiska formuleringen »sann lekamen» — man kan då hävda, att nattvardselementen blir »sann lekamen» genom yttrandet av instiftelseorden i samma mening som man kan hävda, att en flod blir »verklig gräns» genom fredsfördragets proklamation »detta är vår gräns».

Men det är uppenbart, att för den som inte anser fredsförhandlare kompetenta eller som av någon annan anledning inte vill taga notis om en gränsproklamation, kan talet om »verklig gräns» ignoreras. Gränsproklamationen är effektiv under vissa betingelser, men det är möjligt och vanligt att dessa betingelser

ej accepteras av alla. I viss mening skapas en »verklig gräns» mellan två makter därigenom att gränsen proklameras av därtill befogade individer, men ingenting hindrar att en tredje makt förklarar hela proklamationen som en nullitet. Mutatis mutandis förefaller det vara så, att det för en religiöst neutral betraktare s. a. s. aldrig uppstår någon fråga om vad som sker eller inte sker vid nattvarden. Det är typiskt, att inga som helst undersökningar av empiriskt slag överhuvud är relevanta för bedömning av vad nattvardselementen »egentligen är». Endast om det regelsystem accepteras, inom vars ram instiftelseorden fungerar performativt, kan det på fullt allvar hävdas, att något religiöst betydelsefullt sker och att de religiösa realitetsanspråken inom denna ram förefaller rimliga. Och detta kan hävdas utan att man för den skull hemfaller åt en s. k. primitiv föreställningsvärld – en beskyllning som ibland kanske framföres och som också den kan sägas bero på, att man inte övervägt möjligheten av att uppfatta instiftelseorden som ett religiöst performativ.

Det torde finnas vissa tankegångar i klassisk luthersk nattvardsteologi, som s. a. s. ligger i linje med en performativ tolkning av nattvarden instiftelseord. Som vi tidigare påpekat, är ett performativ effektivt endast inom ramen för ett accepterat regelsystem, varför föreställningar om att det performativa yttrandet skulle vara »magiskt» verkningsfullt »ex opere operato» måste bestämt avvisas av semantiska skäl. I ett luthercitat, anført i Konkordieformeln II, 7, kan möjligen liknande synpunkter utläsas rörande just instiftelseorden: »... om jag också skulle säga om alla dessa bröd dessa ord: detta är min lekamen, skulle dock därmed intet uträttas. Men när vi efter hans befallning och instiftelse vid förrättandet av nattvarden säga: detta är min lekamen, så är det sannfärdeligen hans lekamen, icke för vår utsagos skulle eller att dessa ord skulle hafva den kraften, utan efter Kristus befallt, att vi skola utsäga dessa orden, och göra det, som han gjorde i första nattvarden, och på detta sätt har han sammanfogat sin befallning och sitt förrättande med vår utsago.» Här uppfattas kanske den första nattvardshandlingen som en prototyp, vilken anger reglerna för varje senare nattvardshandling och instiftelseorden säges uttryckligen fungera endast inom ramen för detta regelsystem. Man kunde parafrasera sålunda: enligt Luther är det inte yttrandet av instiftelseorden utan yttrandet därav inom ramen för den av Jesu eget nattvardsfirande reglerade situationen som är effektiv. Det lutherska »hoc est corpus meum» är inget hokusfokus när det tolkas som ett performativt yttrande, som är effektivt endast inom ramen för ett accepterat regelsystem. Liknande tankegångar återfinnes möjligen även inom katolsk och reformert nattvardsteologi, trots differenser i övrigt. Det är dock vanskligt att avgöra i vilken utsträckning historiska texter som den citerade är relevanta för våra överväganden av hur instiftelseorden kan tänkas

fungera i nu gällande ritual för nattvardsfirande i svenska kyrkan; vår framställning gör ej heller anspråk på att utgöra en tolkning av luthersk nattvardsuppfattning. Jag har här endast velat peka på den semantiska möjligheten av att uppfatta nattvardsord, brukade vid nattvardsfirande, som ett performativt yttrande. En dylik tolkning av de uttalade instiftelseorden tycks möjliggöra dels ett bestämt avvisande av ontologiska spekulationer rörande elementens »förvandling», dels också ett rimligt hävdande av att en seriös religiös »verklighet» konstitueras genom yttrandet av instiftelseorden — för den som accepterar det för performativet i fråga uppställda regelsystemet.

TEOLOGISK LITTERATUR

R. A. NORRIS, JR: *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, XV + 274 sid. Oxford University Press, London 1963. Pris 38 s.

Sedan konciliet i Konstantinopel 553 vilar över Theodoros av Mopsuestia domen att hans syn på Kristus inte stämmer överens med den kristologiska definition som några år dessförinnan givits på kyrkomötet i Chalcedon, och att han i själva verket så starkt skilde Kristi båda naturer, att han lärde »två söner» och förlorade eller hade svårt att upprätthålla tanken på Kristi enhet. Att domen var baserad på citat ur hans skrifter, vilka sammanställts av motståndare i misskrediterande syfte, har man länge vetat, men trots detta har Theodoros i debatten ursäktats eller klandrats för ensidiga och ofullständiga svar på en följande generations frågeställningar. Den nutida forskaren kan dock stödja sig på flera skrifter av Theodoros hand, vilka tidigare ej varit tillgängliga, exempelvis hans kateketiska föreläsningar och kommentarer till psalmerna, Genesis och Johannesevangeliet.

Theodoros av Mopsuestia har anakronistiskt stämplat som en »Nestorios före Nestorios». Anakronismen blir inte mindre, då man tänker på att domen över Nestorios själv i alltför hög grad byggd på hans motståndares — främst då Kyrillos av Alexandria — tendentiösa stridskrifter och Nestorios' egna lärjungars teologi. Vem klarar en prövning baserad huvudsakligen på motståndares redovisning och på en bedömning av konsekvenser av uppfattningar man själv ej dragit men väl ens lärjungar? Men detta har skett i fråga om Nestorios och Theodoros av Mopsuestia.

Författaren av denna undersökning är medveten om detta. Han skjuter avsiktligt — och inte utan mild polemik — frågan om Theodoros' ortodoxi åt sidan och koncentrerar hela intresset kring Theodoros' teologiska och filosofiska miljö och bakgrund samt hans egna skrifers frågeställningar och vittnesbörd. Häre ligger styrkan i Norris' metodiska grepp, vilket han konsekvent fasthåller.

Undersökningen faller i tre delar: först behandlas den filosofiska antropologin under fjärde och femte århundradena, så följer ett avsnitt om antropologiska drag i Appollinaris' av Laodicea omtvistade teologi, speciellt med hänsyn till dennes kristologi. Apollinaris får så ge relief åt Theodoros' teologi, som delvis formulerats under direkt kritik mot Apollinaris. Bokens sista hälft ägnas direkt Theodoros' antropologi och dess sammanhang med och betydelse för hans kristologi.

Man har kallat den alexandrinska teologin platonsk genom dess »Logos-sarx»-kristologi och bakomliggande antropologi, medan man bakom antiokenarnas »Logos-anthropos»-kristologi velat se en aristotelisk människosyn. Det berättigade i denna förenklade karakteristik får inte dölja att även antiokenarna har en människosyn som i stor utsträckning är i samklang med den allmänna platonska resp. nyplatonska traditionen, vilken utgör dessa århundradens många gånger självklara gemensamma grund för såväl »bibelteologerna» som för filosoferna. Detta gäller synen på själen som vänd mot och hemmahörande i två världar — själen som en »onthological Janus» för att använda Norris' uttryck —, det gäller synen på själens släktskap — men ej identitet — med det gudomliga, själens frihet i be-

tydelsen förnuftets autonomi, det gäller synen på själens enhet. Men de kristna författarna i allmänhet och antiokenarna i synnerhet, vilka drives att betona synden som en viljeakt och människans ansvar i den konkreta moraliska kampen mellan förnuftet och köttets frestelser, avlägsnar sig i samma mån från de rena nyplatonikerna med deras starka betonande av kontemplerationen som själens — och därmed människans — främsta livsform.

Genom sitt metodiska grepp och spelöppning har Norris lyckats visa i vilken utsträckning Theodoros, av samtiden allmänt erkänd som den främste antiokenske teologen, är beroende av sin tids »undermedvetna» platonska tradition i synen på själen, samtidigt som han klart skiljer sig från nyplatonikerna, bl. a. i sitt betonande av det praktiska förnuftet i motsats till det kontemplativa och i sin uppfattning av själens föränderlighet, vilken är förutsättningen för eller följden av — vilken aspekt man nu bör anlägga är väl ej helt klart — människans frihet att välja, en valfrihet Theodoros med kraft vill hävda.

Om själen är janusvänd åt två håll, betonar Theodoros samtidigt att den är skapad ur intet och faller på de skapade tingens sida om gränsen mellan Skapare och skapat. Men det är inte själen som skapats till imago Dei utan människan, människan som synlig varelse sammansatt av kropp och själ. Imago Dei betyder för Theodoros främst att människan har fått en låt vara begränsad förmåga att skapa eller återskapa — μιμησις talar Theodoros om —, att människan genom förnuftet och dess förmåga att röra sig utöver den rumsliga och tidliga närvaron speglar Guds allestädesnärvaro, att människan givits privilegiet att råda över skapelsen samt att människans liv och tanke (λόγος) i deras förhållande till själen speglar den gudomliga naturens inre struktur. I dessa fyra avseenden kan man tala om

människan såsom ett μιμημα av Skaparen, en representationstanke som Theodoros utför under bilden av en stor konungs staty, vilken placerats i centrum av den stad konungen grundat, byggt och förskönat. Theodoros undviker däremot att tala om människans participatio i gudomen. Förverkligandet av människans uppgift och mål såsom imago Dei ligger i hennes lydnad, aktiva lydnad för Gud.

En stark moralisk och samtidigt dynamisk prägel ges i Theodoros' framställning människans förhållande till Gud, där det är människans sak att lyda och respektera Guds vilja. Men framställer Theodoros lydnadens moraliska problem som en konflikt mellan kropp och själ? Theodoros delar inte den vanliga synen på kroppen som ett själens fångelse. Själens oberoende av kroppen och sambandet mellan dem är relationen mellan två separata och självständiga »naturer». Ej heller delar han nyplatonikernas syn på själen såsom människan i egentlig och högsta bemärkelse. Synden, vilken för Theodoros är orsakad av själen och inte av kroppen, är ett viljemässigt avvísande av eller förakt för det goda. Men här möter om inte en självmotsägelse så i alla fall en spänning i Theodoros' uppfattning, då han å ena sidan tycks se orsaken till det moraliskt onda i den svaga kroppsliga naturen, å andra sidan ser själens egna självbeslutade olydnad som syndens rot. Finner man det första draget besläktat med platonska tankar om det ondas orsak, är det ej svårt att förknippa det andra draget med det »bibliska» beroendet, särskilt som det möter framför allt i hans utläggningar av paulinska texter.

Att människans vilja är fri betyder för Theodoros inte ett slags inbyggd strävan mot det goda utan innebär att människan är fri att bedöma, fri att välja. Men för att välja rätt behöver människan fostran, kunskap om gott och ont. Det är här La-

gen kommer in i bilden som exponenten för Guds vilja och instrumentet för människans fostran till ett gott val och en god aktivitet. Skaparen har gjort människan dödlig för att pröva hennes lojalitet gentemot det goda.

I Theodoros' lära om de två tiderna möter sida vid sida tanken på en utvecklingsprocess mot fullkomning och tanken på Guds omvändande ingripande av den innevarande tidens ordning. Men bakom denna »konflikt» finner Norris en djupare, nämligen mellan tanken på synden som den kroppsliga naturens oundvikliga följd och uppfattningen att synden är ett fritt handlande förnuftsväsens viljestyrda olydnad. Dödligheten ser Theodoros som på en gång syndens orsak och följd, och därför också som på en gång Guds bestraffning och verktyg för människans moraliska fostran. Människans möjlighet att besegra synden beror, trots friheten att välja, inte på hennes egen kapacitet utan i sista hand på den gudomliga nådens hjälp. Nåden är ej blott Lagens yttre bistånd eller Kristi moraliska föredöme men Guds Andes verksamma aktivitet i människans inre. Theodoros kan tala om människans samarbete (συνεργεια) med den gudomliga viljan eller nåden lika väl som om Guds samarbete med människans vilja. Här liksom i Theodoros' hela teologi märks den starka koncentrationen på den vilje- och förnuftsstyrda lydnaden för den gudomliga lagen som nyckeln till förståelsen av människans historia och öde. Det är i denna starka koncentration Norris finner det »bibliska» elementets övertag om också inte helt förverkligade seger över det platoniska arvet.

Frälsningen måste med denna antropologiska bakgrund innebära något annat och mer än köttets odödliggörande. Frälsningen är för Theodoros främst befrielsen, fostran och upphöjelsen till den fullkomliga lydnadens liv med Gud, och den är

i första hand resultatet av det gudomliga initiativet. Vid sidan av denna primära betoning av frälsningen som Guds eget handlande finner man hos Theodoros en stark betoning av Kristi verk såsom en människas verk. Kristus är frälsningens pionjär, den förste som bryter ned muren mellan de båda tidsåldrarna. Segern över synd och död är Guds verk och människans verk, den vanns av Kristi mänskliga själ i kamp mot själens frestelser. Här möter liksom i antropologin betoningen av den viljestyrda aktiviteten. Samtidigt som Theodoros vill värna om Kristi gudomlighet betonar han starkt den mänskliga aktiviteten i Kristi verk. Det är själen som faller för frestelser eller motstår dem och Kristus är bärare av en mänsklig själ. Både den antiarianska och den antiapolinariska polemiken är tydlig, men Theodoros' kristologi kan inte positivt förstås enbart utifrån dessa polemiker utan måste, åtminstone till en del, ses som en produkt av den underliggande antropologin. Norris finner nyckeln till Theodoros' kristologi i hans starka hävdande av Kristi mänsklighets aktiva insats i frälsningsverket. Ordet blev inte människa på något sätt som innebar förändring av dess natur, så att det upphörde att vara vad det evigt är. Guds närvarande i världen gäller både hans väsen (ουσία) och hans handlande (ἐνέργεια). Inkarnationen är ett närvarande i världen som måste uttryckas i termer som klart skiljer detta unika och ojämförliga från andra Guds närvaranden, samtidigt som dessa ej får synas vara glömda eller förnekade. För detta ändamål myntar Theodoros uttrycket »inneboende av gott behag» (ἐνοίκησις κατ'εὐδοκίαν), mindre lyckligt valt, då det ej får fram att Theodoros ej vill acceptera tanken att denna ἐνωσις mellan Ordet och människan är en cooperatio eller resultatet av den mänskliga naturens aktivitet — cooperatiotanken hörde som vi sett

hemma i ett helt annat sammanhang — utan tvärtom grunden för båda och kan beskrivas som Ordets nedstigande eller ur människans synpunkt som undfående av Ordets gudomliga ära: »what is constitutive of the union between God and Man in Christ is precisely the action of the Word, who gives what the Man receives.» Detta subordinationsförhållande — i en förening där naturerna med bibehållen egenart bildar en persons enhet — visar att Theodoros' kristologi inte är en blott återspeglning av antropologin. Theodoros vill tvärtom visa det annorlunda och unika i den förening av gudomligt och mänskligt som Kristus är. Och dock möter både i hans antropologi och kristologi samma starka intresse för problemet med en fri förnuftsstyrd lydnad för den gudomliga viljan. Detta intresse leder Theodoros till en uppfattning av ἐνωσις i Kristi person, där »the Word, by a condescension of will, so indwells the assumed Man from the moment of his conception that he makes himself the single source of all that is done in and through the Man».

Dessa antydningar om gången i Norris' undersökning vill peka på tre ting: först att Theodoros varken var nestorian eller pelagian, vilket många redan visste men förf. övertygande uppvisar, vidare att Theodoros' kristologi måste förstås mot bakgrund av hans antropologi, varigenom likheter och skillnader lyser fram och samtidigt det genomgående temat vilja—lydnad accentueras och får peka på enhetligheten i Theodoros' teologi, vidare att framhållandet av denna enhetlighet inte lockar Norris att släta över eller bortförklara svårigheter och konflikter inom Theodoros' tankevärld utan i stället sporrar honom att söka förstå och förklara Theodoros' om inte motsatsfyllda så dock spänningsladdade och ej helt färdigtänkta teologi.

Norris låter sin framställning flyta i

stort sett ostörd av andra forskares meningar och diskussioner med dem. Man anar ofta — tyvärr utan att i de enskilda fallen få aningarna bekräftade — vilken forskare eller ståndpunkt förf. bemöter, modifierar eller accepterar. Den moderna diskussionen om Theodoros har förf. samlat i ett femton sidor långt tillägg, vilket naturligtvis ger överskådlighet. Även 400- och 500-talens diskussion om Theodoros har berörts i ett tillägg. Slutligen bör nämnas den hjälp Norris ger läsaren genom den goda anglosachsiska vanan att tillfoga person- och sakregister.

Norris' bok har genom det metodiska greppet och genom författarens iver att förstå Theodoros och hans teologi utifrån dess egna förutsättningar och problem sådana förtjänster, att den inte kan förbigås vid de förnyade försök som måste göras att bättre och mindre fördomsfullt än hittills teckna den antiokenska teologin under de omtumlande fjärde och femte århundradena.

GÖRAN MALMESTRÖM

BRUNO VANDENBERCHE: *Nos pères dans la foi (Les études religieuses 758). 178 sid. Office général du livre, Paris (tr. i Liège) 1962. Pris 60 fr.*

De fäder förf. valt att behandla i korta avsnitt om tio à femton sidor är: Clemens Romanus, Ignatius av Antiokia, Polykarpus, Iustinus martyren, Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Tertullianus, Hippolytus, Cyprianus, Augustinus samt Kyrillos av Alexandria.

Förf. ser inte blott som sin uppgift att teckna porträtt av litterära, sociala eller vetenskapliga förkämpar för den kristna civilisationen utan även och framför allt ge bilden av män, vilka i teologi och lära, liv och martyrium företrätt den kristna tron.

Genom olika avsnitt framhävs vissa

motiv starkare än andra. Ett sådant återkommande motiv är enheten: de troendes enhet med biskopen i centrum, församlingars och kyrkors enhet med Rom som ovillkorligt auktoritativt centrum. Så blir Irenaeus t. ex. i överensstämmelse med detta intresse hos förf. företrädare för en ekumenik, där »kyrkorna» vänder åter till Kyrkan Rom, eller uttryckt med författarens ord: »Si . . . l'union des Eglises doit se réaliser un jour, ce sera au sein de la catholicité.» Vad den sistnämnda termen här skall betyda, får läsaren klart besked om. Irenaeus visar vägen vi har att följa: »avec cette Eglise de Rome, à cause de sa 'principauté principale', il est nécessaire que toutes les autres s'accordent.»

Denna irenaeusbild ger intrycket att läran och traditionen är riktiga därför att och i den mån de är knutna till Rom som centrum. Förhållandet är ju det rakt motsatta. Påståendet att »en matière de foi, la seule voie sûre est celle de l'autorité» betyder inte — som förf. tycks mena — att biskopsämbetet eller Rom legitimerade det rätta kerygmat utan tvärtom i allra högsta grad. Detta motsäges ingalunda av Irenaeus' medlande hållning i påskstriden, vilken inte var utslag av någon önskan hos honom att motsvara sitt namn — i kampen mot gnostikerna var han allt annat än irenisk — utan berodde på att den högsta auktoriteten för honom var kerygmat. Enhet och auktoritet var för Irenaeus inte en fråga om Rom eller något annat som centrum utan måste ses i intimaste samband med hela det svårfixerade innehållet hos regula fidei och Irenaeus' centrala åskådning. I detta avseende har undersökningar, som den 1959 bortgångne prof. i kyrkohistoria i Helsingfors W. Schmidts doktorsavhandling *Die Kirche bei Irenäus*, prof. C. Wingrens *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus och Irenaeusavsnittet i doc. B.*

Hägglunds *Teologins historia* helt andra perspektiv att bjuda.

Frågan om rätt lära—kätteri hamnar ibland i centrum med olyckliga konsekvenser. Hippolytus av Rom angrep i trinitariska frågan påven Zephyrinus, vilket var orätt, då denne visserligen inte var något ljus i filosofin men väl en äkta påve, »un vrai pontife», mån om kyrkan. Sankt Hippolytus var också han mån om kyrkan, dessutom intelligent, men saknade vad som krävs av en kyrkans son: »modestie». Allt enligt förf., som femtio sidor längre fram höjer Kyrillos av Alexandria till skyarna för hans nedkämpande av θεοτόκος—förnekaren Nestorios och för hans bild av Maria Panagia, Theotokos, Semper Virgo, vilken inom sig bär fröet till dogmen om conceptio immaculata. Och Kyrillos kan knappast prisas för »modestie» i någon högre grad. Om Kyrillos får framstå som den store försvararen av θεοτόκος, tilldelas den av Kyrillos hänsynslöst och ensidigt angripne Nestorios följaktligen rollen av motståndare till θεοτόκος, dessutom en envis sådan. Detta är verkligen att ta segarens enögda historieskrivning för gott. Tillräckligt mycket källmaterial finns numera för att en sådan beskrivning av den nestorianska uppgörelsen ine skall behöva förekomma. Här hade exempelvis R. V. Sellers *Two ancient Christologies* (1940) haft en hel del att ge. Frågan var ju *hur* det omdebatterade begreppet förstods av debattörerna och vilka motiv Nestorios hade eller menade sig ha för att avvisa θεοτόκος och i vilken form han gjorde det. Framför θεοτόκος föredrog han att tala om Maria som χριστοτόκος eller eventuellt komplettera θεοτόκος med ανθρωποτόκος. Utan alltför stark generalisering kunde man säga att Nestorios' farhågor inför θεοτόκος-teologin är av samma art som nutida farhågor inför mariadogmerna och den eventuella mariologiska utveckling som stakas ut av form-

ler som »ad Mediatorem mediatrix», »socio in divini Redemptoris opera» och sist men inte minst »corredemptrix». Men avvisar man de nutida farhågorna är det konsekvent att avvisa Nestorios. Felet ligger i att han avvisas för vad han inte sagt snarare än för vad han sagt. Nu är inte Nestorios här föremål för någon biografi, men bilden av Kyrillos är inte oberoende av hur man uppfattar den förstnämnde.

De två motiv jag här tagit upp till diskussion är dock inga genomgående huvudmotiv och mina invändningar mot vissa sidor av Vandenberghes framställning vill inte dölja, att de flesta biogramed belysande utdrag ur deras skrifter.

GÖRAN MALMESTRÖM

G. EBELING: *Luther. Einführung in sein Denken. VII, 321 sid.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964. *Pris DM 11: —, inb. DM 14: —.*

L. PINOMAA: *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers. Bearb. och utg. av H. Beintker. 206 sid.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. *Pris DM 11: 80.*

Översiktsarbeten, som söker ge en totalbild av Luthers teologi, förekommer relativt sparsamt i jämförelse med monografier över delproblem. Detta beror givetvis på att ett sorgfälligt detaljstudium måste utgöra grunden för de sammanfattande framställningarna. De senare kan naturligtvis inte undvaras i lutherforskningen, då det måste råda ett samspel mellan totalkonception och detaljanalys. Det måste därför hälsas med stor tillfredsställelse att två betydande Luther-kännare, professorerna G. Ebeling i Tübingen och L. Pinomaa i Helsingfors, nyligen i bokform utgivit en serie föreläsningar över hela Luthers teologi.

Ebelings arbete utgöres av föreläsningar 1962/63 vid Zürichs universitet

inför åhörare från samtliga fakulteter. Visserligen avser inte Ebeling att ge en översikt över hela Luthers teologi. Han vill i stället komma åt själva centrum i Luthers tänkande och uppvisa dess aktualitet »durch Konzentration gleichsam auf den Herzschlag dieses Denkens». Men utifrån detta centrum lyckas det förf. att belysa så många olika sidor i Luthers teologi, att man med rätta kan tala om en totalbild. Förf. vill komma åt den schablonmässighet, som ofta präglar den bildade allmänhetens syn på Luther, vad han betecknar som »Luthervergessenheit». Denna består enligt E. i oförmåga att förstå det egentliga sammanhanget i Luthers åskådning, eftersom denna genomgående präglas av antitetisk spänning, vilken ofta på ett otillfredsställande sätt bedömes antingen som skarp kontrast eller utslätande kompromiss. Här söker E. tränga bakom schablonerna och nå till en djupare förståelse. Vad förf. åsyftar skall här nedan belysas genom ett kort referat av kapitlen om filosofi och teologi (s. 79–99), lag och evangelium (s. 120–136), tro och kärlek (s. 178–197) samt frihet och ofrihet (s. 239–258).

Förhållandet mellan filosofi och teologi kan icke förstås utifrån schemat antingen—eller, lika litet som utifrån schemat både—och. Luther sätter nämligen icke filosofi och teologi emot varandra, utan god och dålig teologi (s. 82). Han angriper icke Aristoteles i sig. Han har ingenting att invända mot den aristoteliska etikens grundsats, att man lär sig en färdighet genom övning. Vad Luther däremot med skarpa kritiserar är den användning, som Aristoteles' filosofi fått i skolastiken, d. v. s. skolastikens sätt att utnyttja Aristoteles. Genom att skolastiken knöt samman den aristoteliska etiken med nådeläran skedde en ödesdiger sammanblandning, varigenom nåden kom att uppfattas i analogi med de mänskliga

dygderna (nådens habitus). Därigenom förvanskades också Aristoteles' filosofi. Förf. synes mena, att Luthers angrepp mot filosofiens inbakande i teologien i grunden implicerar ett försvar för Aristoteles (s. 95). I disputationen om människan 1536 betecknar Luther det mänskliga förnuftet som något gudomligt och i högsta grad lofvärt, så länge det håller sig inom sina givna gränser. Överskrides dessa, blir förnuftet en tyrann, som måste dödas av tron. Av detta framgår, att Luther icke motsäger sig själv, när han ena gången sätter tro och förnuft i skarp kontrast till varandra, andra gången förutsätter harmoni dem emellan (s. 98).

Som den egentliga nerven i Luthers teologi framstår åtskillnaden mellan lag och evangelium. Förf. betonar här särskilt begreppet *åtskillnad* (s. 122). En dessvärre icke ovanlig missuppfattning av Luther gör gällande, att han sätter *en* bestämd idé i centrum av sin åskådning, nämligen rättfärdiggörelsen genom tron, och att detta innebär en godtycklig förenkling av det rika bibliska budskapet. Denna kritik träffar inte Luthers verkliga intention. Läran om rättfärdiggörelsen genom tron betyder nämligen ett enligt Luther riktigt sätt att uppfatta *alla* kristna läropunkter, d. v. s. den är identisk med ovannämnda åtskillnad mellan lag och evangelium. Denna åtskillnad får ej uppfattas som vore det fråga om en teoretisk insikt, som man kan förfoga över, sedan man en gång förstått den. Det gäller här inte ett definitionsförfarande, en logisk operation. Åtskillnaden har mer karaktär av rättsstrid, där fronterna är inflätade i varandra (s. 127). En dylik hopblandning av lag och evangelium är det normala, det överallt givna, ett ideligen upprepat skeende. I detta skeende har teologien, liksom förkunnelsen, att ingripa för att genomföra åtskillnaden. Förkunnelsen är detta skeende, varigenom lag och evan-

gelium åtskiljes (s. 128). Häri har den sin egentliga *raison d'être*. Om förkunnelsen icke utför detta verk, prisgives evangelium genom att förvandlas till lag. Teologien har därför icke rätt fyllt sin uppgift, så länge den bara frågar efter Ordets innehåll. Den måste se sammanhanget mellan Ordets innehåll och dess *verkan*, d. v. s. bestämma det skeende, vari Ordet är inbegripet.

Relationen tro—kärlek i Luthers teologi har ofta feltolkats. Man har menat sig träffa Luthers mening, när man betraktat tron som drivkraften till kärleken. En dylik interpretation gör emellertid icke Luther rättvisa. Luthers problem är, vad som gör gärningarna *goda*, inte hur gärningar överhuvud ska kunna ske. Tron är icke enligt Luther ett krafttillskott till människan, utan en radikal förnyelse av hela hennes person, en pånyttfödelse, som innesluter den gamla människans död. Goda gärningar kräver en förändring *av* personen, inte bara *hos* personen. Tron innebär denna radikala förändring, emedan den gör den kristne till ett med Kristus. I »Sermon von den guten Werken» framstår tron som den egentligt goda gärningen eller som själva inbegreppet av goda gärningar. Med ett tillspetsat uttryck återger förf. Luthers syn så: »Der Glaube macht nicht, als Kraft zum Handeln, gute Werke, sondern der Glaube macht, als Macht des Guten, die Werke gut» (s. 190).

Mot denna bakgrund blir den ofta miss-tolkade formeln »sola fide» begriplig. Denna formel utesluter icke kärleken, utan måste förstås som en kamp för den rena kärleken. Tron gör kärleken ren genom att hindra den från att förorenas av en falsk målsättning, nämligen att tjäna som medel för människans rättfärdighet. Detta kan också uttryckas så, att tron frigör till tjänst åt nästan utan självisk beräkning (s. 238). Den konfessionella mot-

satsen mellan Luther och Rom framstår härmed klart. Denna motsats botten ytterst i frågan, om tron gör kärleken levande eller tvärtom (s. 196). Innebörden av denna motsats kan icke förstås annat än i anfäktelsens situation. Vad är det som gör människan slutligt viss i sitt samvete? Är det den egna, låt vara ur den mottagna nåden framsprungna kärleken? Eller är det den kärlek, som möter människan som ett budskap och som genom tron ger henne en främmande rättfärdighet?

Ingen teolog, ja ingen annan tänkare överhuvud, har talat så starka ord *både* om människans frihet *och* hennes ofrihet som Luther. Förf. belyser klart enheten bakom de paradoxala utsagorna genom följande: »Dann zielt aber auch das Reden vom unfreien Willen auf gar nichts anderes ab als auf ein rechtes Reden von der Freiheit» (s. 247), och »Luther vertrete die Unfreiheit des Willens um der Freiheit des Gewissens willen» (s. 248). Luthers förnekande av den fria viljan är alltså att förstå som ett uttryck för evangeliet, budskapet om Guds barns härliga frihet. En huvudfråga är hur Luthers tal om den trålbundna viljan låter sig förena med hävdandet av människans ansvar. Luther erkänner utan vidare människans valfrihet och hennes ansvar av den enkla anledningen att hans tal om den trålbundna viljan ligger på ett annat plan. »Wir disputieren nicht über die Natur, sondern über die Gnade, und fragen nicht, wie beschaffen wir auf Erden sind, sondern wie beschaffen wir im Himmel vor Gott sind.» Så snart frågan gäller människan coram Deo, är det meningslöst att tala om en fri vilja, eftersom människan inför Gud är blott mottagande. Härmed sammanhänger, att begreppet fri vilja egentligen för Luther innebär en motsägelse, då han alltid talar om vilja i betydelse av något, som är bestämt av

något, d. v. s. en engagerad vilja, ej en s. a. s. neutral vilja i den absoluta valfrihetens situation.

Förf. visar en viss benägenhet att ge sig ut på idéhistoriska utflykter, där läsaren har svårt att följa med. Så t. ex. verkar hans bestämning av förhållandet mellan teologi och religion i upplysningen inte helt övertygande (s. 100 f.). Ännu svårare har man att acceptera hans påstående om vårt beroende av en romantisk syn på relationen »Person und Werk» (s. 166 f.). Men själva Luther-interpretationen präglas av omfattande kunskap och djuplodande tankekärpa, som inger stor respekt. Ebeling ger en existentiell tolkning av Luther. Varje teologisk utsaga har en antropologisk aspekt, d. v. s. inkluderar en bestämd syn på människan. Luthers teologi är en våldsam protest mot den abstrakta spekulationen.

Den existentiella förståelsen präglar från början till slut också Pinomaas arbete, vilket bygger på föreläsningar vid olika europeiska och amerikanska universitet. Det föreligger även i finsk och engelsk version. Kvantitativt sett är detta arbete inte särskilt imponerande, men väl kvalitativt. Man konstaterar, att förf. lyckats på ett relativt begränsat utrymme tränga synnerligen djupt in i den teologiska problematiken. Detta är så mycket mer anmärkningsvärt som förf. verkligen ger en översikt över hela Luthers teologi. Arbetet äger sålunda både bredd och djup. Naturligtvis kan ett sådant arbete icke refereras. Här må endast några av förtjänsterna framhållas. Därjämte skall några kritiska randanmärkningar tillfogas.

Till bokens förtjänster hör en visserligen alltför kortfattad behandling av lutherforskningens utveckling. Läsaren får en orientering om de viktigaste problemkretsar, kring vilka forskningen koncentrerats, och en översikt av de viktigaste arbetena. Förf. gör icke anspråk på full-

ständighet, men det måste likväl anses som en brist, att han icke nämner t. ex. R. Josefssons bok »Ödmjukhet och tro» i samband med den unge Luthers teologi eller t. ex. E. Thestrup Pedersens »Luther som skriftfortolker» i samband med Luthers skriftutläggning. (Däremot är R. Prenters »Spiritus creator» nämnd två gånger).

Vad som bland annat ger denna bok dess stora värde är en inträngande analys av den teologiska skrift, som Luther tillmätte den största betydelsen vid sidan av katekeserna, nämligen »De servo arbitrio». Här ges den viktiga upplysningen, att den icke får betraktas som en bok om predestinationen, utan snarare om hur man skall undvika en feltolkning av predestinationstanken i Skriften (s. 52). Predestinationen som sådan kan däremot aldrig vara föremål för forskning (s. 50).

Ett intressant och instruktivt avsnitt utgör det kapitel, som behandlar Luthers förhållande till occamismen (s. 53 ff.). Det är enligt förf. fel att betrakta Occam som skeptiker, eftersom denne faktiskt tillerkänner trossatserna visshet (certitudo), däremot ej vetenskaplig evidens. Luther överensstämmer med nominalismen i åtskillnaden mellan teologi och vetenskap, men han skiljer sig från den däri, att han inte närmar sig teologiska frågor från kunskapsläran. I trosfrågor är förnuftet inte bara inkompetent, utan förblindat. Det har en benägenhet att överskrida sina gränser och bli falsk religion.

Till bokens förtjänster hör vidare den opolemiska och sakliga analysen av skillnaden mellan Luther och den medeltida katolicismen. Denna skillnad bottenar enligt förf. däri, att den senare har sina rötter i Augustinus' teologi, vilken i sin tur är bestämd av nyplatonismens värdeskala: Guds högst—materien lägst (s. 60). Materien kommer här att representera synden. Människans värde inför Gud avgöres av

i vad mån hon lyckas realisera kärleken till Gud. Luthers tal om tron allena måste för en sådan syn te sig som en orimlighet, emedan Luthers trosuppfattning är bestämd av Ordet, ej av värdetanken (förtjänsten). Att den medeltida teologien i Ordet främst ser regler och bud för livsföringen sammanhänger med värdesystemets dominans. Enligt Luther är Ordets Gud både vredens och kärlekens Gud. Därmed förlorar människan grunden för värdetänkandet. Guds vrede har ingen plats i det skolastiska systemet, eftersom den enligt nyplatonisk uppfattning måste innebära en värdeminskning. De filosofiska grundvalarna för den medeltida teologien hindrar upptagandet av Skriftens personala utsagor.

Temat rättfärdiggörelse—helgelse får en ingående behandling, som på ett övertygande sätt visar ohållbarheten i de vanliga anklagelserna, att Luthers teologi skulle leda till etisk slapphet (s. 90 ff.). Luthers grundtes, att den kristne är simul iustus et peccator betyder icke passivitet, utan kamp, ständig bot, ständig omvändelse från den gamla människan till den nya. I detta sammanhang vänder sig förf. mot tanken på tertius usus legis, emedan den helgande makten för Luther är nåden, icke lagen. När man påstår, att trosrättfärdigheten gör varje etiskt strävande överflödigt, utgår man från den för Luther fullständigt främmande förutsättningen, att det i förhållandet till Gud skulle gälla att nå högsta möjliga vinning med minsta möjliga insats.

Kapitlet om det andliga ämbetet visar felaktigheten i att betrakta ämbetets gudomliga ursprung som ett alternativ till det allmänna prästadömet (s. 144 ff.). Den tidigare forskningen har rört sig med detta alternativ. Om man skall förstå, hur Luther tänker sig förhållandet mellan det allmänna prästadömet och det kyrkliga ämbetet, måste man göra klart för sig,

dels att Luther vänder sig mot den vige prästens särställning i förhållande till andra kristna, d. v. s. att han i kraft av sin vigning skulle äga en högre grad av helighet, *dels* att Luther hävdar det kyrkliga ämbetets gudomliga ursprung och artskildhet från det allmänna prästadömet.

Till sist några kritiska kommentarer. Ett fel, som måste utmönstras i kommande upplagor, gäller vad som sägs om kyrkotukten. Den hänföres till det världsliga regementet (s. 175 f.). Detta torde äga sin riktighet i fråga om utvecklingen efter Luther, men för Luther själv var det en helt främmande tanke. Han var tvärtom angelägen att få bort allt yttre tvång och världsligt straff från kyrkotukten. Kyrkotukten måste enligt Luther bruka rent andliga medel, nämligen förmaning med Ordet och återhållande av nattvar-den.

Vid behandlingen av gudsbegreppet heter det, att första budet i första hand är ett lagens ord, eftersom det ställer krav (s. 33). Denna motivering är otillfredsställande, eftersom ett verbs modus icke i och för sig bestämmer, om ett ord verkar som lag eller evangelium. Evangeliet kan mycket väl uttryckas i imperativ, vilket för Luther torde vara fallet just i fråga om första budet. Förf. säger vidare, att evangeliet i Luthers förkunnelse alltid riktar sig till anföräktade människor. Man missförstår det, om man gör det till en lära, som erbjudes alla oberoende av om de behöver det eller ej. För de säkra (*securi*) måste man predika lagen (s. 114). Ett sådant påstående kan lätt missuppfattas, som om det vore predikantens sak att skilja mellan lag och evangelium. Någon sådan kompetens äger icke ens den ypperste predikant.

Det tycks bereda förf. en viss svårighet att förklara, varför anföräktelsen är föremål för en motsatt bedömning av Luther. Å ena sidan talar Luther om anföräktelsens

nödvändighet för det kristna livet. Å andra sidan ser han den som ett hinder för tron, något som måste övervinnas (s. 109). Förf. synes mena, att den förra uppfattningen uttrycker Luthers egentliga avsikt. Han har då inte beaktat, att Luther kan se både Gud och Satan som anföräktelsens upphov, och att detta ger en naturlig förklaring till de motsatta ut-sagorna.

Ett annat problem gäller gärningarnas inriktning. Tanken att kärleken skulle vara riktad mot Gud avfärdas som en för Luther helt främmande tanke (s. 62). Otivelaktigt kan förf:s mening stödjas med Luther-citat. Men man frågar sig, varför han inte funnit anledning att i detta sammanhang taga upp budordens förklaringar till diskussion.

Som en djärv utmaning mot logiken ter sig för anmälarerna denna mening på sid. 37: »Wenn Gott vergibt, so geschieht das, *obwohl* wir unwürdige Sünder sind.» Att Guds kärlek yttrar sig som förlåtelse beror väl på att vi är ovärdiga syndare.

Helighetens begrepp behandlas ingående och instruktivt (s. 159 ff.). Luther skiljer mellan två slags helighet, *iustitia coelestis* och *iustitia legalis*. Den förra grundar sig på Ordet och är fullkomlig, den senare på våra gärningar och är ofullkomlig. Förf. menar nu, att bönen Fader vår endast har relation till denna senare helighet, ej till trons. Detta motiveras med att Fader vår ej hjälper människan att mottaga Ordets löfte (s. 161). Den motiveringen är svår att förstå. Förf. har icke beaktat en för Luther betydelsefull omständighet, nämligen att Fader vår hör till Guds Ord och därför också verkar som Guds Ord. Man kan med skäl undra, varför inte bönen fått ett självständigt avsnitt bland bokens 21 kapitel. Luther själv behandlar ju bönen som ett av de fem huvudstyckena.

GUNNAR WERTELIUS

VÄCKELSEN I VÄSTMANLAND

Västerås genom tiderna. Del XI: 1. Religiösa folkrörelser i stad och bygd av AXEL JOHANSSON (†). 265 sid. Västerås 1965. Pris 25 kr.

Den stora folkväckelsen under 1800-talet har ännu icke erhållit någon sammanfattande vetenskaplig skildring. Däremot har det sedan flera årtionden framkommit åtskilliga undersökningar av vetenskaplig halt rörande enskilda bygder eller stift i vårt långa och religiöst mångskiftande land. Alltsedan Ernst Newman år 1925 utgav sin banbrytande undersökning om »Nordskånska väckelserörelser», har i hans spår en lång rad forskare framträtt med provinsialt begränsade skildringar av 1800-talsväckelsen. Det räcker att hänvisa till G. Nelsons undersökningar om Västsverige och A. Norbergs om Skarastiftet.

Det är emellertid nödvändigt att ännu åtskilliga väckelsebygder blir vetenskapligt penetrerade, innan den stora syntesen kan bli skriven och därmed äntligen ersätta E. J. Ekman's stora verk »Den inre missionens historia», så rik på primärstoff men så källkritiskt aningslös och så kyrkopolitiskt engagerad.

Nu har en ny länk i denna provinskedja blivit färdig. Det är denna gång Västmanland som står i blickpunkten med stiftsstadens Västerås i centrum. Många gånger har både landskapet och staden skymtat i tidigare väckelse-skildringar. Men det är första gången (efter E. J. Ekman) som denna bygd blir enhetligt skildrad ur väckelsens synvinkel.

Som författare till det nyutkomna arbetet står den nu bortgångne Västeråslektorn, teol. doktor Axel Johansson. Författaren har gått väl rustad till sitt värv. I ett par djuplodande avhandlingar har han tidigare analyserat de båda väckelsehöv-

dingarna C. O. Rosenius' och P. P. Waldenströms religiösa tankevärld. Därigenom har han skaffat sig den självsyn av de bärande religiösa och teologiska motiven som är oundgänglig för att rätt förstå väckelsens innersta väsen och intentioner.

*

Boken om väckelsen i Västmanland består av två huvudpartier, betitlade »sjuttonhundratalet» och »aderton- och nittonhundratalet». Det senare kapitlet är något vidlyftigare än det förra.

Skildringen av 1700-talets »folkliga» väckelseliv omfattar de tre kända fromhetsriktningarna: hallepietism, radikalpietism och herrnhutism. Såsom redan antytts står väckelsen i denna bygd i nära sammanhang med utvecklingen på rikspanet. I båda fallen möter man därför samma fromhetstyper och delvis samma ledargestalter, män som haft hela Sverige eller åtminstone Mellansverige till sitt arbetsfält.

Därför har författaren också kunnat bygga på tidigare specialundersökningar, såsom E. Linderholms om radikalpietismen och N. Jacobssons om herrnhutismen, samt kunnat utnyttja den sammanfattande skildringen i Svenska kyrkans historia, vars helhetssyn på de olika rörelsernas idéinnehåll och deras inbördes relationer förf. ävenledes följt i sin framställning.

Författarens egentliga forskningsbidrag i denna del av boken består i en utförligare presentation av åtskilliga väckelseledare som äro kända från huvudstadens religiösa historia och en noggrannare kartläggning av deras förbindelser med Västmanlandsbygden. Här möter t. ex. den kände Stockholmspietisten Elias Wolker som herre till Wirsbo, de båda radikalpietistiska bröderna Goes som godsägare i Munktorp och Bro samt de båda herrnhutiska prästmännen Olof Strandberg och Daniel Grau som inflytelserika pionjärer i den västmanländska bygden.

Det är Västerås domkapitels protokoll som varit författarens huvudkälla i fråga om det otryckta materialet. Där möter man väckelsefolket inför domarbordet. Denna konfrontation mellan »lärare» och »åhörare» — för att tala dåtidens språk — ger helt naturligt en ensidig belysning av rörelsens djupaste intentioner. Men å andra sidan återspeglar protokollsmaterialet den dåtida kyrkliga situationen och bidrager att ställa in de misstänkta rörelserna i ett större samhällsperspektiv.

Tack vare de ovan nämnda tidigare primärforskningarna har förf. även kunnat bygga på mera internt material, såsom brev, rapporter, förteckningar o. d. Det bör tilläggas att han dessutom framdragit ett par intressanta dokument till belysning av den västmanländska väckelsens egen profil.

Däremot har förf. icke uppmärksammat de intressanta förteckningar som de båda herrnhutaremissarierna A. Gradin (som utförligt skildras i boken) och den ej omnämnde P. Werving på 1750-talet sände in till moderförsamlingen i Herrnhut (båda redan 1938 publicerade i H. Pleijel, *Das Kirchenproblem der Brüdergemeine in Schweden*, sid. 89 ff. och sid. 177 ff.). Gradin lämnar uppgift om ett tiotal församlingspräster i Västerås stift som — för att använda den herrnhutiska vokabulären — »im Herzen einen Eindruck und Gefühl vom Heiland und seinem Blut und Tod empfunden und in puncto der Lehre rechte Evangelisten sind» och som »so wohl die ganze Bekehrung, Seligkeit und Heiligung als die arme Sünderschaft aus dem Leiden Jesu herleiten und predigen». De är med andra ord övertygade anhängare av herrnhutismens kristendoms-syn. Werving anger i sin rapport likaledes prästernas namn men lämnar dessutom en annan viktig notis, nämligen antalet »Geschwister» på varje särskild ort i landskapet.

Dessa dokument är betydelsefulla i två

hänseenden. De visar att domkapitelsprotokollen är ett mycket ensidigt och begränsat material, som ej återspeglar hela verkligheten. Men dessa rapporter ådagalägger också att herrnhutismen — just tack vare prästernas medverkan — i stillhet spreds i församlingarna i långt större omfattning än vad de officiella dokumenten utvisar. I själva verket var det på denna väg som den herrnhutiska fromheten vann sina flesta anhängare och därmed skapade den gromark som var en av förutsättningarna för den stora folkväckelsens framgång under det följande seklet.

*

När det gäller 1800-talet, saknas det helt föregångare i fråga om skildringen av väckelsen i Västmanland. Man kan ej som sådan räkna E. J. Ekman, vilken inleder sin framställning av »andliga rörelser i Västmanland» med det för hans skrivsätt typiska uttalandet: »Inom provinsen V. synes under 1840- och 50-talet det andliga mörkret hava varit stort. Man sov den tunga dödssömnen. Endast här och där började några tecken tyda på ett andligt uppvaknande. Men den andliga likgiltigheten och fiendskapen voro tillräckligt stora för att fördröja ett sådant uppvaknande i större omfattning».

Förf. är som sagt forskningsmässigt helt obunden och har därför kunnat disponera materialet efter eget skön. Han har därvid avstått från att utrona och analysera de skilda faktorer av olika art som betingade den nyevangeliska väckelsens uppkomst och utbredning, vare sig dessa förutsättningar var av religiös eller av kulturell och socialekonomisk art. Förf. har i stället valt att framställa ett antal ledande väckelsegestalter. Med verklig inlevelse och med den kongenialitet som endast personliga barndomsupplevelser kan skänka har han konkret och åskådligt porträtterat den rosenianska väckelsens pionjärer i dessa bygder.

Här möter man den kringresande »trubaduren» Oscar Ahnfelt, omåttligt populär men ej så litet självmedveten, och den — för att citera N. Söderbloms omdöme — »radikalt okyrkliga» Hans Jacob Lundborg, vilkens kyrkopolitiska konflikter tidigare behandlats av andra forskare, utförligt beundrande av N. Rodén och kritiskt analyserande av S. Gustafsson.

Stort utrymme ägnas åt det fromma grevparet Lewenhaupt på herrgården Carlslund invid Västerås, han stillsam och meditativ, makan åter praktisk och energisk. De gjorde Carlslund till ett centrum för väckelsearbetet, där predikanter och blivande präster hämtade både andlig inspiration och materiellt bistånd. Greven på Carlslund utgör ännu ett exempel på de av forskningen på sistone uppmärksammade »väckelsebaronernas» insats i den nyevangeliska väckelsens tjänst.

I en utförlig och tack vare värdefullt otryckt källmaterial initierad exkurs skildrar förf. den berömda flickpension, som grevinnan skapade på Carlslund. Hon anställde som föreståndarinna den sedan så bekanta Cecilia Fryxell, som blev banbrytare för den kvinnliga undervisningen i vårt land och grundade det kända Rostad i Kalmar. Skolan fortsattes sedan under ej mindre än trettio år av den mindre uppmärksammade skånskan Natalia Andersson, liksom företräderskan helt buren av väckelsen i roseniansk anda.

Mera kortfattat behandlar förf. väckelsens spridning på landsbygden. Med intresse lägger man märke till att många av de socknar som här nämnas är desamma som omtalades i de båda herrnhutar-rapporterna från 1750-talet. Här föreligger ett sammanhang som vore värt en närmare undersökning.

Återstoden av boken ägnas åt de olika samfundsbildningar som växte fram i väckelsens spår. Det är en synnerligen brokig provkarta: alltifrån Evangeliska

fosterlandsstiftelsen över Svenska missionsförbundet, baptism, metodism och många andra fram till den nutida Pingströrelsen. Ej ens fristående riktningar som K.F.U.M. och K.F.U.K. samt mera kryptiska rörelser som mormonism och russellianism äro bortglömda. Förf. bygger sin framställning av de enskilda trossamfunden på ett rikt och mångskiftande material, såsom minneskrifter, protokollsböcker, tidningsnotiser, brev och muntliga meddelanden. Skildringen är upplagd så att den framhåller de olika pastorernas insats och medlemsantalets växt i de skilda församlingarna.

Däremot finner man med saknad att förf., sin systematiska lärdom till trots, icke sett som sin uppgift att analysera de olika riktningarnas fromhetstyp och religiösa åskådning eller det större idéhistoriska sammanhang som de stå i. Det har ju dock rörande dessa problem framkommit flera viktiga specialundersökningar under de senaste årtiondena. Därför befinner sig här dessa rörelser liksom i ett lufttomt rum. I realiteten framträder de dock alla mot bakgrunden av den dåtida svenska kyrkan med dess lutherska kyrko-uppfattning och därav betingade samhällsyn. Betecknande är notisen om Gottfrid Billing. Denne, som var biskop i stiftet under väckelsens mest kritiska period och framträdde som P. P. Waldenströms främste kyrkliga opponent, möter endast vid det tillfälle, då han varmhjärtat avtackar den ovan omnämnda Natalia Andersson.

Så som förf. fattat sin uppgift, har han emellertid från sin rosenianska utgångspunkt med verklig berättarglädje och djup inlevelse skildrat de viktigaste gestalterna och händelserna i den västmanländska väckelsens historia. Stundom får framställningen en rent personlig prägel, såsom när han skildrar sitt möte med Frälsningsarmén under studieåren i Lund eller när han tecknar bilden av den gedigne och

trots sin blindhet mycket verksamme predikanten Viktor Svanholm, operachefen Set Svanholms fader. Det kan tilläggas att ett rikt och delvis unikt bildmaterial förhöjer bokens värde.

Axel Johanssons postuma verk utgör inte bara en underhållande läsning, det återspeglar också den bortgångne författarens nobla personlighet.

HILDING PLEIJEL

RUNEBERGS PSALMER

SIXTEN BELFRAGE: *Kommentar till Psalmer. (Svenska författare utgivna av Svenska Vitterhetssamfundet. XVI. Samlade skrifter av J. L. Runeberg under redaktion av Olav Ahlbäck och Gunnar Tideström. Trettonde delen. I. Kommentar till Psalmer.)* 325 sid. Lund 1964.

I Svenska Vitterhetssamfundets stora serie »Svenska författare» utgöres del XVI av Johan Ludvig Runebergs samlade skrifter. Den fjärde delen av detta sistnämnda samlingsverk består av Sven Rinnans utgåva av Runebergs psalmer (1959). Del tretton utgöres av Sixten Belfrages 1964 utgivna kommentar till dessa psalmer.

Runebergs psalmdiktning kan icke utan skäl förefalla som ett säreget mellanspel i hans litterära verksamhet. Den har där vid ofta, såsom också Belfrage framhåller, med allt erkännande av psalmernas höga kvalitet hänförts till »förlustsidan av Runebergs litterära verksamhet». Själv såg han också uppgiften som ett oväntat inslag. Han hade på hösten 1853, enligt vad han meddelade i brev till Svenska akademiens sekreterare Bernhard von Beskow, skrivit några sånger för Fänrik Stål, men detta arbete hade avbrutits för psalmboksarbetets skull. Likaså hade han lagt ner arbetet på »Kungarne på Salamis». Uppdraget med psalmboken såg han på en gång som en plikt och som ett

slags hedersbevisning. Det gav honom, framhåller Belfrage, mer oförställd glädje än kanske något annat hans arbete.

Sixten Belfrages »Kommentar till psalmer» inledes med en skildring av hur frågan om ny svenskspråkig psalmbok i Finland i stället för den där använda gamla boken av år 1695 behandlades efter det att Sverige 1819 fått sin nya psalmbok. Utvecklingen i Finland med å ena sidan pietistiska väckelserörelser och å andra sidan en växande nationalkänsla gjorde en tidigare plan på införandet av en med den svenska psalmboken av 1819 närbesläktad psalmbok alltmer otänkbar. På ärkebiskop Edvard Bergenheims initiativ tillsattes 1853 nya kommittéer för granskning av såväl den finskspråkiga som den svenskspråkiga psalmboken. De som i det senare fallet fick uppdraget var, jämte ärkebiskopen och landets båda övriga biskopar, Johan Ludvig Runeberg, rektorn i Vasa Lars Stenbäck samt professorn i kyrkohistoria vid Helsingfors universitet Bengt Olof Lille. Att det var Runeberg, landets erkände store skald, som här var det dominerande namnet, var det sålunda ingen tvekan om. Det var han som utarbetade förslaget och synes ha varit den som under de slutliga förhandlingarna enligt Belfrages uttryck »främst skapade den förtroliga atmosfären i arbetsutskottet». De tre kommitterade, Runeberg, Stenbäck och Lille, var bekanta sedan ungdomen, och särskilt Lille var av gammalt förbunden med Runeberg. Han spelade i flera avseenden, bland annat genom sin koncilianta läggning, en betydande roll i arbetet. Lars Stenbäck är väl annars näst Runeberg den ur psalmbokhistorisk och litterär synpunkt mest intressante. Han hade lämnat sitt tidigare samband med den romantiska diktningen och med världslig lyrik överhuvud för att helt ställa sin skaldegåva i den pietistiska väckelsens tjänst, en över-

gång som han markerade med en diktsamling 1839. Sina av gammalpietismen och tidens nya ortodoxi färgade kritiska synpunkter på den wallinska psalmboken framlade han i början av 1840 i den i Helsingfors utgivna tidskriften *Evangeliskt Weckoblad*. Han hade, meddelade han där, med gillande studerat Jöran Jacob Thomaeus' i Kristianstad 1833 utgivna kritiska genomgång av samma psalmbok. Av ännu större intresse är att Stenbäck enligt ett brev till C. W. Skarstedt 1849 räknade den danske teologen A. G. Rudelbach bland sina »mest värdeade auktoriteter på teologiens område». Notisen har sitt särskilda intresse genom Rudelbachs konservativa, av K. E. P. Wackernagel influerade samt mot Albert Knapps *Liederschatz* kritiska syn på psalmboksarbetet.

Efter den inledande historiska delen får man i Belfrages redogörelse en grundlig och sakrik kommentar till de 70 psalmerna av Runeberg med en noggrann redogörelse för deras bakgrund och tillkomst. Den i detalj redovisade skillnaden mellan de fyra olika handskriftsurkunder av Runeberg, som kommer ifråga, varav nr 2 utgöres av ett interfolierat exemplar av 1695 års psalmbok, med olikheterna ifråga om ordval och ordföljd, stavning och formulering, ger en allsidig bild av Runebergs arbete. Stort intresse ägnas härvid den språkliga formen. Sambandet med Runebergs övriga diktning belyses med många hänvisningar, bland annat till Nadeschda och Fänrik Stål. Jämte detta naturliga och givna samband är det av stort intresse att Runeberg så grundligt tycks ha ägnat sig åt studiet av psalmens speciella genre, bland annat med anlitan- de av den nyare litteraturen i ämnet. Sålunda studerade han för psaltarpsalmernas vidkommande bland annat Hengstenbergs kommentar till Psaltaren, utgiven under åren 1842–1847. Vid översättningarna

följde han delvis Albert Knapps »*Evangelischer Liederschatz*». Han använde därvid, som Belfrage visar, den första upplagan, av 1837. Knapps förmedlande ståndpunkt i dess motsättning till den wackernagelska linjen torde man kunna känna igen, bl. a. i den frihet ifråga om anslutning till äldre ord och ordformer, som Runebergs psalmer ger prov på.

Vid återgivningen av psaltarpsalmerna och psalmerna över söndagsevangelierna övergav Runeberg den äldre parafra- seringen till förmån för en friare form med tillämpning av innehållet på den enskilde. En åskådlig bild av Runebergs omarbet- ning av en gammal psaltarpsalm i 1695 års psalmbok, så att en ljus framtids- vision fått ersätta en äldre inriktning på hämnd och vedergällning, utgör den av Belfrage utförligt kommenterade bearbet- ningen av den gamla »*Widh the älfwer i Babylon*».

Sitt psalmboksarbete tycks Runeberg, enligt vad Belfrage visar, försöksvis ha börjat hösten 1853. Detta skedde, med- delas vidare i kommentaren, med en bearbetning av sommarpsalmen »*Then blomstertijd nu kommer*», en psalm som han förut genom några versrader hade flätat in i dikten »*Kyrkan*» från år 1843. Vid påsken 1856 var Runeberg färdig med sitt förslag. Det trycktes 1857 efter en granskning av kommittén på våren detta år.

Av speciellt intresse i vårt land är Belfrages skildringar av de psalmer av Runeberg, som återfinnes i 1937 års psalmbok. Till det mera markanta i den- nas innehåll hör sålunda två översätt- ningar av Runeberg. Den ena av dessa är »*Hell morgonstjärna, mild och ren*», efter Philipp Nicolais klassiska psalm »*Så skön lyser then Morgonstiern*», som genom Runeberg väl fått sin definitiva svenska form. Icke mindre klassisk är Runebergs översättning av Luthers påskpsalm, »*I*

dödens band låg Herren Krist». Bland Runebergs i 1937 års psalmbok återgivna originalsånger är gudstjänstpsalmen »Hur ljuvt det är att komma». Den har i vår svenska psalmbok en annan strofindelning än Runebergs ursprungliga. Runeberg tycks enligt en av Belfrage meddelad notis ha räknat denna psalm såsom särskilt representativ för sin psalmdiktning. Fosterlandspsalmen »Bevara, Gud, vårt fosterland» har en viss släktskap med »Vårt land». Passionspsalmen »Han på korset, han allena», psalmen om bibeln, »En dyr klenod, en klar och ren», bröllopspsalmen »Gud, se i nåd till dessa två», aftonpsalmen »Till natt det åter lider» samt barnpsalmen »Jag lyfter ögat mot himmelen», denna sistnämnda ersättande en äldre och bristfull barnpsalm, har ävenså införlivats med den riks-svenska psalmskatten.

Runebergs förslag blev inte antaget. Först 1886 fick Finland efter flera förslag en ny svenskspråkig, liksom också en ny finskspråkig, psalmbok. Orsaken till att Runebergs förslag inte blev antaget var i första hand den pietistiska kritiken. Den motsättning som här tog sig uttryck var av gammalt datum och hade på sin tid, 1837, tagit sig uttryck i Runebergs prosadikt »Den gamle trädgårdsmästarens bref» samt Lars Stenbäcks genmäle. Till det karakteristiska i Belfrages kommentarer hör även att denna pietistiska kritik så pass utförligt behandlas vid de olika psalmerna. Även den bidrar på sitt vis att sätta in Runebergs psalmdiktning i dess rätta sammanhang. Den kritik, som det här är fråga om, tog sig uttryck framför allt i tre små skrifter från åren 1861 och 1862. Invändningarna mot Runebergs psalmer från detta håll var delvis av vad som skulle kunna kallas allmänt pietistiskt slag, exempelvis att de innehöll för mycken »högpoesi» eller att de visade ett »hejdlöst överskattande av tempel och

yttre gudstjänst». Den sistnämnda anmärkningen drabbade bland annat tempelsången »Hur ljuvt det är att komma». Stenbäck skrev en gång i ett av Belfrage citerat uttalande, att poesin alltid på ett eller annat sätt har »levat den naturliga människans liv men aldrig andans och trons liv». Det är påfallande hur nära Stenbäcks kritik i vissa fall motsvarar den som i Sverige ägnades den wallinska psalmdiktningen av Peter Lorenz Sellergren.

Anmärkningarna från pietistiskt håll rörde bland annat ett bildspråk, som Runeberg övertagit från en äldre av barock och mystik präglad psalmdiktning. Passionspsalmen »Han på korset, han allena», enligt Belfrages uttryck en »långfredagspsalm utan dogmatik», innehöll sådana symboler som »kärleksflod» och »kärlekseld». Belfrage har i sin gradualavhandling 1920 utförligt redogjort för ordsammansättningar av sådant slag under 1700-talet. Vad nu psalmen »Han på korset, han allena» beträffar, så torde V. T. Rosenqvists antagande kunna få gälla utan reservation, att dess anslag har samband med Ahasverus Fritschs närmast av förpietistisk mystik präglade sång »Der am Kreuz ist meine Liebe». Likheten gäller för övrigt inte endast anslaget utan även strofformen. Den inledande och för hela sången så karakteristiska raden »Han på korset, han allena» är f.ö. exakt den, som förekommer i C. W. Skarstedts översättning av Knapps återgivning av denna sång. Skarstedts översättning, i Samling Skarstedt 7, Lunds universitetsbibliotek, är ej daterad men synes vara utförd i senare hälften av 1840-talet. I förbigående kan här anmärkas att Skarstedt vid denna tid korresponderade med Lars Stenbäck. Även i fortsättningen, bortsett från inledningsraden, torde mitt i all olikhet jämförelsepunkter inte helt saknas.

Vad kristusbilden beträffar så skiljer sig

Runebergs psalmer ibland med en beteckning sådan som »dagakarl» om Kristus (»en dagakarlar har trälut», kommentaren sid. 115) från den mera klassicistiska i psalmer exempelvis av Wallin och Geijer från seklets början. Wallins användning av »dagakarl» gällde inte Kristus, en användning av ordet som Runeberg såsom Belfrage framhåller tycks vara ensam om. På det i kommentaren citerade stället insatte Wallin detta ord i stället för Hedborns ursprungliga »odlarn».

Sixten Belfrages »Kommentar till psalmer» utgör en forskningsprestation av mycket hög klass. Dess rika och ur många synpunkter synnerligen värdefulla innehåll har här endast kunnat antydas. Det stora och grundläggande arbete som här föreligger får sitt särskilda perspektiv genom att också ses mot bakgrunden av författarens tidigare litterära forskningar med anknytning även, och i hög grad, till psalmhistorien. Här kan nämnas avhandlingen om Runebergs religiösa utveckling (1917), en undersökning av Runebergs språk, publicerad i annat sammanhang, samt den nyssnämnda avhandlingen från 1920. Dessutom har författaren i andra arbeten utförligt behandlat äldre och nyare svensk psalm och psalmhistoria.

ALLAN ARVASTSON

JAMES HILLMAN: *Suicide and the Soul*. 191 sid. Hodder and Stoughton, London 1964. Pris 25 sh.

Författaren till denna bok, som enligt medicinsk terminologi är »lekmannaanalytiker», är doktor i psykologi och ledare för C. G. Jung-institutets i Zürich utbildning av psykoterapeuter. För tillträde till denna utbildning fordras något slag av akademisk examen, men icke nödvändigt en medicinsk sådan. Själv har Hillman under andra världskriget tjänstgjort i den amerikanska marinens lasaretskår och torde väl framför allt därigenom ha förvärvat den

förtrogenhet med döden varom detta arbete vittnar. Ett huvudsyfte med denna bok är att med självmordsproblemet som focus vindicera den analytiska psykologiens självständighet och egenart i förhållande till medicinen.

När det gäller omsorgen om själen är det nämligen enligt författarens mening läkaren som själv är »lekman». Läkarens riktmärke och etiska förpliktelse att framför allt icke vålla skada (*primum non nocere*) är nämligen helt inriktade på det kroppsliga. Hans strävan att med alla medel befrämja de fysiska livsprocesserna syftar endast till att förlänga kroppens liv utan hänsyn till själens bästa; notoriska självmordskandidater riskerar att bli inspärade på sinnessjukhus. Det är alltså mycket aktuella och brännbara problem som här lägges fram, och Hillman adresserar sig även direkt till teologin, liksom till juridik och sociologi.

I fråga om teologin påpekar H. att enligt sedan Augustinus rådande kyrkliga betraktelsesätt alla andra brott mot femte budet under vissa omständigheter (krigshandlingar, nödvärn, exekutioner) kunnat ursäktas och försvaras, blott icke självmordet. Till yttermera visso har dessutom misslyckade självmordsförsök i många länder varit straffbelagda ända in i våra dagar. Som motinstans åberopar H. en rad av »ädla» självmördare från Sokrates (!) till vår tid. Listan kunde lätt kompletteras med en rad svenska kulturpersonligheter.

Detta betyder nu inte att Hillman skulle företräda någon rationalistisk utilism à la Hedenius eller vilja framträda såsom någon ny Hegesias Peisithanatos. Som pejlar av jagmedvetandets omedvetna bakgrunder avvisar han rationella motiveringar och persuasionsterapi. Hans teckning av den ideale analytikerns självutplånande inställning till sin patient är snarare medpatientens — han skall inte uppträda med läkarens auktoritet som bättre vetande

eller behandla den enskilde som blott ett typfall. Han måste följa den deprimerade ända in i dödens förgårdar för att inte beröva honom den dödserfarenhet som mången gång kan vara den nödvändiga förutsättningen för nytt liv och hälsa. Dödsträngtan kan nämligen vara det djupt kända uttrycket för behovet av en ny livsorientering. Det behöver inte gå så att denna dödslängtan konkretiseras i en fysisk tillintetgörelse, men analytikern får inte rygga för att ta på sig denna risk hellre än att tillgripa medicinskt motiverade tvångsåtgärder. Ty för själen finnes ett hopp även bortom den lekamliga döden — något som läkaren som sådan ej kan eller får räkna med. Som kristna gör vi ju detta, men hur många vågar tro att Gud kan kalla människan till sig även genom självmordet? »For it is not God nor religion that suicide denies, but the claims of theology over death and the way it must be entered. . . But it does not follow that suicide because it is anti-theological must be ungodly or irreligious. Cannot suicide prompted from within also be a way for God to announce the time to die?» (s. 32).

Givetvis åberopar sig författaren ofta på C. G. Jung som sin läromästare. Mig veterligt har dock Jung aldrig dragit de konsekvenser för självmordets berättigande som Hillman här gjort — var han förhindrad därtill av sin ställning som läkare? Ett uttalande i hans posthuma självbiografi¹ rörande Herbert Silberer — en s. k. anagogisk psykoanalytiker — tyckes snarare peka i motsatt riktning: »Såsom hans tragiska död visar — han begick självmord — följdes dock icke hans *åsikt* av någon *insikt*». Oberoende av huruvida man vill betrakta dr Hillmans åsikt som insikt eller ej kan man icke undgå att gripas av hans djupt religiösa patos och dristigheten i hans tro, parad som den är med äkta människokärlek. Hans arbete som förmodligen snart kan väntas utkomma på svenska bör kunna verksamt bidra till att fördjupa den svenska kulturdebatten.

IVAR ALM

¹ Mitt liv. Minnen, drömmar, tankar av C. G. Jung. Upptecknade och utgivna av Aniela Joffé (sv. översätn. 1964, Natur och Kultur).