

GUSTAF AULÉN

Ekumenik i funktion

V i har 1965 firat 40-årsminnet av det »ekumeniska» mötet i Stockholm och i januari detta år 100-årsminnet av Nathan Söderbloms födelse. De två minnena hör samman. Stockholmsmötet var det första stora kyrkokonciliet i nyare tid och Söderblom var mer än någon annan pionjären och banbrytaren. Han var också mötets självskrivne ledare och själen i det som här skedde.

Kyrkoekumeniken måste utan tvekan betecknas som det märkligaste i detta sekels kyrkohistoria. Det ekumeniska arbetet har nu pågätt så pass länge att vi fått vissa, låt vara ännu så länge begränsade, möjligheter att analysera vad som skett. Syftet med det följande är emellertid icke att skriva ekumenikens historia. Det är inte heller att söka fixera vad som skall vara de ekumeniska strävandenas mål. Om detta kan visserligen åtskilligt sägas. Men samtidigt är det uppenbart att målet varken bör eller kan definitivt fixeras. Denna artikelns syfte är i stället inriktad på att undersöka hur ekumeniken fungerar. Den ekumeniska problematiken kommer i blickpunkten. Ett särskilt intresse knyter sig då till de förskjutningar av frågeställningar som skett under arbetets gång samt till de riktlinjer och tendenser som visar sig höra samman med ekumeniken.

Att frågeställningar efterhand skulle komma att förskjutas och förändras är icke överraskande. Ekumenik i form av kyrkoekumenik innebar någonting helt nytt i kristenhetens historia. Det låg i sakens natur att man till en början måste treva sig fram. Betänker man de oerhört omfattande och mångfacetterade problemkomplex, som ekumeniska strävandena med ett slag ställdes inför, kunde man inte rimligen vänta något annat. Man skulle, om man så vill, kunna säga att ekumeniken själv korrigerar frågeställningarna och ersätter mindre tjänliga med mera funktionsdugliga. När det kyrkoekumeniska arbetet på allvar upptogs, betydde detta att krafter som tidigare varit bundna lösgjordes och sattes i funktion. Det var krafter som inte lät sig behandlas hur som helst. De hade s. a. s. sin egen dynamik. Man skulle helt missförstå vad ekumenik är, om man menade att det här väsentligen vore fråga endast om överväganden och uppgörelser belägna på det teoretiska planet, opererande på egen hand och utan närmare kontakt med det i Kyrkan pulserande livet. Det är en självklar sak att ekumeniken ställer stora krav på det teologiska arbetet, att den i hög grad måste ta det teologiska arbetet i sin tjänst. Den tar också andra redskap i sin tjänst. Men ekumeniken såsom sådan måste ses under en annan, vidare aspekt. När man på engelskt språkområde talar om »the ecumenical movement», är detta väl befogat. Det var

verkligen fråga om en »rörelse», om en livsrörelse, som efterhand gjorde sig mer och mer förnummen inom de olika kyrkosamfunden. Ekumeniken fungerar som ett Kyrkans kraftcentrum. I den egenskapen ställer den sina bestämda frågor och sina bestämda krav. Det finns m. a. o. en inre logik i de förskjutningar av frågeställningar som äger rum och i de riktlinjer som drages upp av det ekumeniska arbetet. Mitt syfte är att i det följande belysa detta faktum genom en analys av de olika huvudvägar, på vilka ekumeniken gått fram och vi vänder oss då först till den ekumeniska spelöppningen vid Stockholmsmötet 1925.

Stockholmsmötet 1925 — »Life and Work»

Stockholmsmötet hade föregåtts av långvarigt, intensivt förarbete. Vad Söderblom själv beträffar hade han alltsedan tillträdet till ärkebiskopstjänsten 1914 oavbrutet och energiskt arbetat på att upprätta kontakter mellan de olika kyrkosamfunden. Det arbetet var under det första världskrigets tid fullt av besvikelser. Svaren från kyrkorna i de krigförande länderna var genomgående negativa. Förhandlingar kom i gång efter världskriget. Men klimatet var alltjämt kärvt, detta icke minst på grund av Versaillesfredens deklaration om skulden till världskriget, vilken gav anledning till högst pinsamma uppgörelser vid det sonderingsmöte, som ägde rum i Genève 1920. Trots alla svårigheter lyckades man dock ena sig om att en stor kyrkokonferens skulle hållas så snart som möjligt. Grundlinjer till ett program uppdrogs av Söderblom och hans förslag att konferensen skulle hållas i Stockholm mottogs med tacksamhet.

Det som i detta sammanhang särskilt intresserar oss är att jämföra programmet sådant det skisserades under förberedelsestiden med vad som skedde under förhandlingarna i Stockholm. Konferensen skulle vara en Conference on Life and Work. Under 1920-talet förbereddes också en annan kyrkokonferens med programmet Faith and Order — den avsåg alltså att taga upp till behandling de tros- och organisationsfrågor som splittrat kristenheten. Söderblom menade inte att dessa frågor kunde lämnas ur sikte. Långt därifrån. Men han menade att arbetet med de frågorna var ett arbete på lång sikt, att endräktens sak var brådskande, att alla vägar måste försökas samt att man skulle kunna enas om praktiskt samarbete, oavsett vad som eljest skilde åt. Konferensens mål var att hävda »kristendomens etiska grundsatser» i den internationella samlevnaden, i det sociala och i det ekonomiska livet, att inrikta sig på lösningen av mellankyrkliga problem och praktisk hjälpverksamhet samt att förbereda upprättandet av ett representativt »ekumeniskt råd». Vad den förstnämnda punkten beträffar talades det ofta om att arbetet med de etiska grundtankarna borde utmyнна i en »etisk bekännelse». Detta blev särskilt fallet sedan det bestämts att Stockholmsmötet skulle äga rum 1925, jämt 1600 år efter mötet i Nicaea: jubileet skulle

värdigt firas, om man nu kunde åstadkomma en etisk bekännelse som motsvarighet till och komplettering av den trosbekännelse som kom till i Nicaea.

Programmet visade sig ha stor förmåga att engagera det ekumeniska intresse som vid denna tid var i tillväxt på olika håll inom kristenheten. Den delegation från den Ortodoxa kyrkan, som besökte Genève 1920, medförde en skrivelse från patriarken i Konstantinopel, i vilken denne betygade sitt stora intresse för de ekumeniska strävandena. Han framlade ett helt ekumeniskt arbetsprogram och i detta intog det praktiska kyrkliga samarbetet en framskjuten plats. Att den anglikanska kyrkan skulle visa intresse för saken var helt naturligt, då denna kyrka i själva verket varit en föregångskyrka i fråga om ekumeniska initiativ. Inom den amerikanska kristenheten var entusiasmen stor. Icke minst gällde detta de kyrkosamfund som hade reformert ursprung. Ärkebiskopen i Uppsala hade trofast stöd av sina kolleger i Köpenhamn och Oslo. Men i övrigt måste det konstateras att lutherdomen var det av de stora kyrkosamfunden som förhöll sig mest reserverat. Det hade olika orsaker. Det berodde dels på traditionen, därpå att de lutherska kyrkorna alltifrån reformationstidevarvet varit inställda på att noga bevaka gränserna mot å ena sidan Rom, å den andra den reformerta kristenheten. Men det berodde också vad den kontinentala lutherdomen i Europa beträffar på situationen efter det första världskriget.

I vilken grad var det möte som samlades i Stockholm augusti 1925 representativt? Svar: det var representativt så långt som de dåvarande möjligheterna tillät. Möjligheterna har blivit större sedan dess. Låt oss tänka på vilka som icke var med på Stockholmskonciliet. Rom var icke med. Rom inbjöds men svarade snävt avvisande. I sin bok »Kristenhetens möte», publicerad 1926, har Söderblom registrerat en rad uttalanden om Stockholmsmötet. Ett av dessa förtjänar att bringas i åtanke. Det står att läsa i en italiensk kulturtidskrift, *Nuova Antologia*, som intog en positiv hållning till Stockholm. Den klandrar Roms hållning och hyser inga förhoppningar om att denna skall komma att förändras. Det heter: Vatikanen har ånyo betonat den heliga stolens traditionella och konsekventa dogmatiska intransigens, som säkerligen också kommer att utmärka nästa Vatikankoncilium. Tidskriften räknade icke med möjligheten av att det skulle komma en sådan påve som Johannes XXIII. För det andra Vatikankonciliet blev ekumeniken en hjärteangelägenhet. Den ryska kyrkan var icke heller med i Stockholm. Den kommunistiska regimen i Ryssland lade hinder i vägen. Nu är den ryska kyrkan sedan några år tillbaka med i de ekumeniska förhandlingarna. Slutligen: kristenheten i Asien och Afrika företrädde på Stockholmsmötet endast av några få representanter. Nu är alla dessa unga kyrkor starkt engagerade. Asiens och Afrikas röster gör sig eftertryckligt förnumna i ekumeniska sammanhang. Vittnesbörd härom har avgivits av konferenserna i Delhi och Enugu.

Men även om de ekumeniska möjligheterna 1925 var mera begränsade än de är i dag, kan det icke bestridas att det månghundrahövdade Stockholmsmötet var en högst representativ församling. Med de undantag som nyss redovisats var det ojämförligt största antalet kyrkosamfund av något format företrädda vid konferensen. Vår fråga är nu hur det i Stockholm gick med programmet från förberedelse tiden. I vilken utsträckning förverkligades förväntningarna? Innan denna fråga tages upp till behandling, måste först några ord sägas om detta mötes kyrkohistoriska ställning och betydelse.

Det har sagts att Stockholmskonferensens främsta betydelse låg däri att den kom till stånd. Mötets betydelse låg förvisso icke bara däri att det existerade. Det utövade, såsom vi i det följande skall se, i flera avseenden ett starkt inflytande på det följande ekumeniska arbetet. Icke desto mindre kan det finnas goda skäl för den nyss anförda satsen om vad som var mötets *främsta* betydelse. Ingenting sådant hade någonsin hänt i kristenhetens historia. Det hade hållits »ekumeniska koncilier», men det hade skett inom den odelade kyrkans ram, före kyrkosplittringen. Det hade sedan hållits stora möten inom enskilda kyrkor, såsom i Roms kyrka, eller i viss mån inom kyrkor tillhörande samma kyrkofamilj. Men nu samlades för första gången ett otal skilda, från varandra under sekler isolerade kyrkor till ett möte som till sin anda, om än icke ännu till sin omfattning, var klart ekumeniskt. Det var en verklig nybegynnelse. Kontakter skapades, den gamla isoleringen genombröts och detta med en sådan slagkraft att en återgång till det gamla var omöjlig. Nybegynnelsen blev tillika en vändpunkt i kristenhetens historia. För att rätt förstå den revolution detta innebar med hänsyn till kyrkornas relationer till varandra måste man betänka hur djup isoleringen tidigare varit. Vi som under decennier upplevat de många kontakterna på det mellankyrkliga planet har svårt att föreställa oss i vilken grad kyrkorna då levde avspärrade från varandra. Och ändå säger inte ordet isolering allt som i detta sammanhang bör sägas. Isoleringen var förbunden med djup misstro. Det karakteristiska var att man byggt upp murar mellan kyrkosamfundet och ängsligt bevakade dessa gränsmurar — till skydd också mot det proselytmakeri som kunde förekomma. Det rådde alltså ett slags krigstillstånd mellan de olika kyrkosamfundet. Vi som var med 1925 upplevde det som då skedde som ett stort under. Äntligen ett försök att bryta igenom den sekelgamla isoleringen! Äntligen en manifestation av den kristna enhet som dock fanns — trots all splittring och all motsättning!

Men vi återgår till frågan om hur det gick med programmet sådant som detta skisserats under Stockholmsmötets förberedelse tid. Det gick inte helt efter handsritningarna och det har sitt stora intresse att se i vilka avseenden förhandlingarna korrigerade dessa. Som vi hört hade det talats en hel del om att mötet

borde formulera en etisk kristen bekännelse såsom en motsvarighet till Nicaea-mötets trosbekännelse. Därav vart intet. Mötet behandlade en lång rad brännande samhällsfrågor: 1. Guds världsplan och kyrkans plikt. 2. Kyrkans plikt med hänsyn till samtidens ekonomiska och industriella problem. 3. Kyrkan och de sociala etiska frågorna. 4. Kyrkan och folkens samliv. 5. Kyrkan och den kristna uppfostran. 6. Kyrkosamfundens samarbete. Alla dessa frågor ventilerades omsorgsfullt och med anlitande av speciella experter. Förhandlingarna mynnade ut i en rad beaktansvärda resolutioner. Men någon samlande »etisk bekännelse» hördes icke av. Den kopplades bort. Att så skedde hade sina djupt liggande orsaker. När man på ett förberedande stadium hade talat om önskvärdheten av en sådan bekännelse, utgick man från föreställningen att det skulle gå lättare att enas på detta plan än på trosåskådningarnas. En sådan föreställning kunde icke verifieras. Den visade sig vara helt illusorisk. Visserligen skulle man kunna hänvisa till kärleksbudet som grundläggande etisk princip. Men då tillämpningen av denna grundregel måste vara beroende av de växlande situationerna, måste en »etisk bekännelse», försåvitt den överhuvud skulle ha referens till ett etiskt handlingsprogram, komma att få en högst efemär karaktär. Det var därför helt konsekvent och sakligt motiverat att konferensen vid behandlingen av programets »huvudfrågor» stannade vid att utforma olika av dagsläget betingade resolutioner. När man avstod från den ursprungliga planen på att formulera en etisk kristen bekännelse, skall detta icke betraktas som ett misslyckande utan snarare som ett framsteg, försåvitt som undanröjandet av en tvivelaktig frågeställning öppnade vägen till en mera funktionsduglig orientering.

Vi kan också skärskåda frågan om den etiska bekännelsen under ett annat perspektiv. Den är nämligen nära förbunden med mötets huvudprogram sådant detta i allmänhet uppfattades: samverkan »i liv och gärning», oavsett vad som eljest skilde kyrkosamfunden i fråga om läroåskådning och kyrkoordning. Man hörde under Stockholmsmötets förberedelsetid mycket ofta, i synnerhet från amerikanskt håll, en slogan som lydde: *doctrine divides, service unites*. Man skulle förenas i den gemensamma tjänsten och lämna de splittrande lärostriderna å sido. Nu innehåller ju det nyssnämnda lösenordet uppenbarligen ett sanningsmoment. Det kan inte bestridas att gemensam tjänst kan förena människor med skilda åsikter. Stockholmsmötet och dess efterverkningar i det följande ekumeniska arbetet har till fullo verifierat denna den gemensamma tjänstens förmåga också vad kyrkosamfunden beträffar. Det verifierade också på sitt sätt att *doctrine divides*: genom att avstå från frestelsen att formulera en etisk bekännelse. Också här var det ju fråga om en doctrine — om en doctrine som man inte skulle kunnat enas om.

För den ekumeniska problematikens vidkommande är det emellertid ännu

långt viktigare att konstatera hurusom Stockholmsmötet vid sin behandling av de etisk-praktiska problemen tvingades att taga upp centrala kristna trosfrågor. Den mest dominerande frågan på mötet blev ingen av de ovan nämnda »huvudfrågorna». Det blev i stället ett tema som icke stod upptaget på dagordningen: frågan om Guds rike. Det temat återkom på mötet i alla tänkbara sammanhang. Härom rörde sig också de starkaste meningsbrytningarna. Dessa återspeglade framför allt olikheterna mellan kontinental luthersk teologi och amerikansk teologi av reformert ursprung, på den tiden starkt behärskad av vad som gick under namn av social gospel. I karikatyr kunde debatten tecknas sålunda: amerikanerna tror inte på djävulen och tyskarna tror inte på Gud. Söderblom själv betecknade i sin bok »Kristenhetens möte» gudrikes-temat som konferensens verkliga huvudfråga och han ägnar mer än hundra sidor åt skildringen av debatten härom. Det som skedde var ett klart vittnesbörd om att de etiska och praktiska frågorna inte kunde isoleras från trosfrågorna. Det var på samma gång ett varsel om den förening av linjerna Life and Work and Faith and Order som så småningom kom tillstånd i och med tillkomsten av Kyrkornas Världsråd 1948.

I det närmast föregående har jag velat fästa uppmärksamheten på att Stockholmsmötet inte förlöpte helt efter tidigare förhandsritningar, att det på olika sätt skedde förskjutningar av ursprungliga frågeställningar. Häri ligger ingenting överraskande. Det är snarare helt självklart att den första stora ekumeniska konferensen måste bli ett experiment och komma att få en trevande karaktär. Det som skedde innebar ingen diskreditering av programmet: Stockholmslinjen har i själva verket synnerligen väl hävdad sig i den följande ekumeniska utvecklingen — detta inte bara genom de påtagliga resultat den avsatt utan också genom att ge den ekumeniska problematiken väsentliga riktlinjer. Stockholmskonferensen sörjde själv för att dess arbete skulle få en direkt fortsättning genom att för detta ändamål anordna ett institut i Genève. En andra stor Life-and-Work-konferens sammanträdde i Oxford 1937. Bildandet av Kyrkornas Världsråd 1948 skedde i full överensstämmelse med Stockholmskonferensens intentioner. Förslag härom hade, såsom förut nämnts, f. ö. redan 1920 framlagts av Nathan Söderblom. Inom Kyrkornas Världsråd har det praktiska samarbetet, för vilket Stockholmskonferensen gjorde sig till tolk, spelat en starkt framträdande roll, minst lika stor som Faith-and-Order-programmet.

Men ännu viktigare än att registrera direkta resultat är det, när vi ser saken från den ekumeniska problematikens synpunkt, att giva akt på drag som kom att bli riktningsgivande och konstitutiva för ekumeniskt arbete överhuvud. Fyra sådana drag skall här uppmärksammas.

1. De problem som togs upp till behandling vid denna första »ekumeniska» konferens gällde inte vad som kan rubriceras som inomkyrkliga eller mellan-

kyrkliga frågor. Förhandlingarna gällde i stället kyrkans förhållande till »världen» eller precisare sagt: kyrkans ansvar inför världens brännande problem. Problematiken kyrka—värld har sedan dess varit förbunden med allt ekumeniskt arbete. 2. Med denna uppläggning av programmet följde nödvändigheten av att »lekmannakrafter» engagerades i det ekumeniska arbetet. Dessförutan skulle konferensen ha saknat nödig expertis för de frågor som stod på dagordningen. Häri låg något riktningsgivande för den kyrkosyn som efterhand allt starkare gjorde sig gällande i ekumeniska sammanhang. Denna kyrkosyn vände sig mot alla tendenser att identifiera kyrkan med prästerskapet eller mot att uppdelas kyrkan i en aktiv del, representerad av kleresiet, och en passiv, representerad av »lekmännen». 3. Förhandlingar och resolutioner på Stockholmsmötet var genomvävda av reformkrav och kritisk granskning av tidigare kyrkliga ställningstaganden. Här avslöjas ett drag som är och måste vara karakteristiskt för all effektiv ekumenik: ingen ekumenik är möjlig utan en kyrkans fortgående reformation.

4. Stockholmsmötet var utåtriktat: det gällde kyrkan och världen. Men det var på samma gång inåtriktat. Det var uppfyllt och buret av gudstjänst och andakt. Man har, när Stockholmsmötet diskuterats, ofta ensidigt fäst sig vid programordet Work. Men programmet talade inte bara om Work utan också, i främsta rummet, om Life, ett ord som icke minst har referens till gudstjänstlivet. Detta var i Stockholm inte något bihang till programmet, utan en viktig och väsentlig del av konferensen, noga planerad och genomförd. Här kom den kristna gemenskapen starkast till uttryck — i trots av att det icke förelåg möjlighet till full nattvardsgemenskap. Det blev för en senare ekumenik helt naturligt att göra gudstjänstlivet inom olika kyrkosamfund till särskilt studie- och förhandlingsobjekt. Men icke bara detta: ordet Life betydde framför allt gudstro, kristustro. Kompassen inriktades på det endräktsskapande, på den guds- och kristusgemenskap, i vilken all inbördes kristen gemenskap har sitt upphov och från vilken den hämtar sin kraft.

2. Faith and Order

Om Life and Work ville samarbete oavsett vad som skilde åt, tar Faith and Order sikte just på de faktorer som åstadkommit splittringen mellan de olika kyrkosamfundet, på skilda trosåskådningar och skilda kyrkoordningar. Det är självklart att detta måste vara en ekumenisk uppgift av första ordningen och likaså att den uppgiften skulle vara förbunden med utomordentliga svårigheter. Ingen kunde rimligen göra sig illusioner om lättköpta lösningar. Det stod utan vidare klart att man här hade att göra med ett arbete på lång sikt.

Låt oss nu se något på hur denna ekumenikens specifikt teologiska linje fungerat. Vår uppmärksamhet skall också här riktas på de frågeställningar med

vilka man arbetat samt därvid alldeles särskilt på den förskjutning av frågeställningar, som under arbetets lopp tvingat sig fram och som då avslöjat något av ekumenikens egen dolda dynamik. Denna förskjutning är så pass starkt markerad att man på goda grunder kan tala om två olika skeden i Faith-and-Order-linjens hittillsvarande historia.

Initiativet till förhandlingarna om Faith and Order kom huvudsakligen från den anglikanska kyrkofamiljen. En betydande roll spelade därvid den appell med ekumeniskt syfte som 1920 utsändes av den anglikanska biskopskonferensen, den s. k. Lambethkonferensen. Den ledande mannen vid de direkta förberedelserna till den första konferensen »on Faith and Order» var Charles Brent, biskop i Protestant Episcopal Church i Amerika. Det program som utarbetades för konferensen bar tydligt vittnesbörd om den anglikanska bakgrunden. När man här talade om Faith, hade man närmast i sikte kyrkosamfundens olika åskådningar om sakramenten. Termen Order syftade framför allt på de olika uppfattningarna om »det kyrkliga ämbetet». Det fanns ett nära samband mellan dessa bestämningar av Faith och av Order: Sakramentsuppfattningen var beroende av hur man såg på det kyrkliga ämbetet och särskilt då av uppfattningen av episkopatets ställning inom kyrkan. Detta innebar att tonvikten i själva verket kom att läggas på frågan om Order.

På den första Faith-and-Order-konferensen i Lausanne 1927 konfronterades de olika kyrkosamfundet med varandra. Förutsättningen för förhandlingarna, deras »basis», var den gemensamma kristustron. Nu skulle det alltså gälla att inrikta sig på de differenser och motsättningar som fanns för att om möjligt övervinna eller åtminstone söka reducera dessa. Just så formulerade en av de ledande anglikanska teologerna, canon Hodgson, vad konferensen skulle sträva efter: att reducera skiljaktigheterna. Men ingenting tydde på något resultat i denna riktning. En förflugen tysk idé om att skapa en ny trosbekännelse avkopplades. Konferensen ägnade sig åt att framlägga och diskutera de olika ståndpunkterna. Man vann ökad kännedom om varandra. Det var både nödvändigt och viktigt. Men därvid stannade det. Den ökade kännedomen betydde inte något sakligt närmande. Det var säkert helt riktigt, när det om Lausannemötet sades att delegaterna reste hem från konferensen med klarare medvetande om motsättningar och därmed förbundna svårigheter än de haft när de kom.

Den andra stora Faith-and-Order-konferensen, den som hölls tio år senare i Edinburgh, var vida bättre förberedd än den första. En lång rad utredningar om de frågor som skulle behandlas låg på konferensens bord. Den förlöpte emellertid i stort sett på samma sätt som den första. Vid behandlingen av frågorna om sakrament och ämbete registrerades omsorgsfullt de mellan de olika traditionerna bestående differenserna. Läget var statiskt, fastlåst. Men det fanns denna gång

ett uppseendeväckande undantag. Den sektion som hade att behandla frågan om »Vår Herres Jesu Kristi nåd» nådde fram till full enighet. Slutsatsen blev: »i samband med detta ämne finnes ingen anledning till vidmakthållande av någon söndring mellan kyrkorna». Det har sitt särskilda intresse att se på vad sätt denna den centrala frälsningsfrågan — reformationens rättfärdiggörelse av tron allena — behandlades av sektionen. Såsom en av de vice ordförandena i konferensen var jag inte knuten till någon bestämd sektion utan kunde efter önskan besöka de olika sektionerna och delta i deras arbete. Jag hade därför goda tillfällen att jämföra arbetssättet i de olika sektionerna. Sektionen för behandlingen av »nåden» skilde sig från de övriga genom att den icke utgick från förhandenvarande differenser. De från olika kyrkor kommande medlemmarna i denna sektion gick rakt på uppgiften att gemensamt som kristna säga vad som här var väsentligt för kristen tro. Det säger sig självt att ett sådant försök måste vara förbundet med en klart biblisk orientering. Resultatet kom som en överraskning för de övriga sektionerna. Jag kan intyga att konferensen, som godtog resolutionen, uppfattade den som en häpnadsväckande kontrast till vad som i övrigt skedde på konferensen. Den blev ett varsel om den förskjutning av frågeställningar som så småningom skulle ske.

Konferensen i Lund 1952 betecknade en tydlig vändpunkt i förhandlingarna om Faith and Order. Ännu vid den konferens i Amsterdam 1948, där Kyrkornas Världsråd upprättades, var de gamla frågeställningarna i stort sett orubbade. Man utgick alltfört ifrån de faktiskt föreliggande skiljaktigheterna i akt och mening att söka reducera eller sammanjämka dem. Resultatet blev lika minimalt som tidigare. För konferensen i Lund stod det klart att man måste söka en annan utgångspunkt, om samtalen skulle ha någon utsikt att bli fruktbärande. Man vände s. a. s. upp och ned på de traditionella frågeställningarna. Man ville inte längre utgå från de konfessionella och organisatoriska skiljaktigheterna, inte från periferien utan i stället från centrum. För kyrkofrågans vidkommande betydde detta att tonvikten flyttades över från de olika kyrkosamfundet till Kyrkan som totalitet och att denna Kyrka först och främst borde ses i Kristusrelationens ljus.¹ Den viktigaste uppgiften vore att klarlägga Kristi, respektive Andens relation till Kyrkan. Endast på denna väg skulle en fruktbärande dialog kunna komma till stånd: vägen in till centrum vore den enda väg som kunde befrämja gemenskapens och enhetens sak.

Denna förskjutning av frågeställningen betydde givetvis en klart biblisk orien-

¹ De avgörande orden i Lundadokumentet lyda: »Än en gång har det visat sig vara sant, att vi komma närmare varandra, då vi kommer närmare Kristus. Vi måste därför tränga bakom kyrkans splittring till en djupare och rikare förståelse av det gudomliga mysterium, som är Kristi förening med sin kyrka» (kurs. här).

tering. En sådan orientering har också blivit ett starkt framträdande drag i den senaste tidens förhandlingar. Bibelstudium på bibelforskningens grund har spelat en långt större roll än den gjorde inom Faith-and-Order-ekumenikens tidigare skede. En randanmärkning: om något mekaniskt utspel av bibelauktoriteten i fundamentalistisk anda kunde det naturligtvis icke vara tal. Den auktoritet som »fundamentalismen» tillskriver bibeln är f. ö. endast skenbar. Den är i själva verket en täckmantel för egen självtillräcklighet. Vad man här söker i bibeln är icke bibelns *mening* utan i grunden blott en verifikation av den egna konfessionens eller gruppens egna meningar.

I ett viktigt avseende kom förändringen av arbetssätt att befordra en ekumenisk anda. Så länge som man arbetade med skiljaktigheterna som utgångspunkt, låg det nära till hands att göra en distinktion mellan rikare och fattigare kyrkor, mellan kyrkor av olika grader och olika dignitet. Vid det omlagda arbetet var föreställningar av denna beskaffenhet inte längre brukbara. Nu måste arbetet, pricipiellt sett, försiggå som förtrolig dialog på lika plan. Det måste ha karaktären av ett gemensamt sökande, ett gemensamt upptäckarbete. Detta betydde visserligen inte att föreställningen om kyrkor av olika dignitet skulle ha upphört att existera. Det som skedde var att en sådan taxering undanträngdes från det direkta ekumeniska arbetet — och redan det var mycket nog.

Vår fråga blir nu om den här omtalade förskjutningen av frågeställningar lett till resultat och i så fall av vilken art dessa är. Det föreliggande materialet är mycket omfattande och svaret på dessa frågor kan därför här endast ges i form av antydningar. Debatten har otvivelaktigt lett ut ur det tidigare dödläget. Den har bjudit på åtskilligt som varit både intresseväckande och engagerande och som kanske kan få vägröjande betydelse. Samtidigt säger det sig självt att det icke har kunnat vara tal om någon snabb genväg till eftersträfvade mål.

Utgångspunkten för förskjutningen av frågeställningar var inriktningen på Kyrkans Kristusrelation. Det ligger då närmast till hands att fråga vad denna inriktning har betytt för kyrkosynen. Här är det framför allt två huvuddrag som blivit accentuerade: Kyrkan är Kristi herradöme, Kyrkan är Guds folk.

Kristi herradöme är universellt. Ett av de bibelord som särskilt kommer i åtanke är Efeserbrevet 1: 20 ff., där det talas om att Kristus blivit satt över allt som kan nämnas: »allt lade Gud under hans fötter. Och honom gav han åt Kyrkan till att vara ett huvud över allting.» Kristi universella, kosmiska herradöme har en dynamisk karaktär. Det är ett herradöme i kamp. Kristus »måste regera till dess han har lagt alla sina fiender under sina fötter» (1 Kor. 15: 25). Perspektivet är gränsöverskridande: Kristi välde är icke begränsat till Kyrkans område. Kyrkan är icke någon i sig isolerad »religiös» exklusivitet. Men den är

Kristusgemenskap och samtidigt det utkorade redskapet för Kristi herravälde, satt att bära vittnesbörd härom genom mission och mångskiftande diakoni.

Kristus och Kyrkan är alltså oupplösligt förbundna med varandra. Kyrkans existens, hennes livsvillkor beror av att Kristus här är i funktion. Därvid kommer Anden in i bilden. Man möter en växande tendens till accentuering av Anden och hans verk. Det torde inte vara oriktigt att här spåra ett inflytande från den Ortodoxa kyrkans deltagande i samtalet. Det kan förväntas att Andens betydelse i framtiden kommer att vida starkare framhävas än som i regel skett inom den västerländska kristenheten, där man ofta hamnat antingen i en mekaniserande institutionalism eller en fundamentalistisk biblicism — med spiritualistiska reaktionsrörelser som följd. Det är symptomatiskt att man på senaste tid vidtagit en förändring av ekumenikens »basis» genom att utvidga Kristusbekännelsen till en trinitarisk bekännelse. Anden betyder kontinuitet: bundenhet vid Kristus, ett »förhålligande» av honom. Men Anden betyder samtidigt dynamik: han skall leda fram till hela sanningen. Anden skyddar kyrkan mot falsk idealisering; han har en kritisk funktion icke bara i förhållande till »världen» (Joh. 16) utan också inom Kyrkan — Anden betyder fortgående reformation. Men Anden skyddar också mot en nedvärdering av Kyrkan: därför att Anden är i funktion såsom Livgivaren, är Kyrkan något mera än blott ett skröpligt mänskligt samfund. Den är mitt i all syndfullhet Guds och Kristi kämpande Kyrka på jorden.

Kyrkan är *Guds folk*, hans »husfolk»: »I haven medborgarskap med de heliga och ären Guds husfolk, uppbyggda på apostlarnas och profeternas grundval, där hörnstenen är Kristus Jesus själv» (Ef. 2: 19 f.). När denna aspekt på Kyrkan och på den kristna gemenskapen ställts i förgrunden, har detta både ett negativt och ett positivt syfte. Det kritiska motivet är att övervinna föreställningen om att Kyrkan skulle kunna uppdelas i två delar, en aktiv representerad av prästerskapet och en mer eller mindre passiv representerad av »lekfolket». Det positiva syftet är att starkt understryka hursom ansvaret för Kyrkan påvilar Kyrkan som totalitet. I samband härmed talas det runtom i kristenheten åter och åter om »lekmannavärldens aktivisering». Helst skulle man vilja avlysa sådana termer som lekman och lekmannavärlden, eftersom termerna i fråga lätt suggererar fram den uppdelning som det gäller att eliminera.

Uppdraget att tjäna och bära vittnesbörd om Guds evangelium, om att världen icke är en »värld utan nåd» gäller alltså Kyrkan i dess totalitet, dess medlemmar i gemen. Det är primärt fråga om en allmän tjänst, som det är Kyrkans medlemmars uppgift att fylla i de olika livssituationer där de är ställda. Till denna allmänna tjänst kommer sedan speciella tjänster av olika art. Här kommer då givetvis den speciella prästerliga tjänsten in i blickfältet, den som i första hand

är förbunden med evangelieförkunnelse och sakramentsförvaltning. Men det finns också gott utrymme för andra specialiserade tjänster, både prästerliga och icke-prästerliga. Man hänvisar gärna till bibelns tal om de mångahanda gåvorna och tjänsterna, inte för att imitera den bibliska situationen, men med tanke på att det i nutida situation finns god användning för en liknande elasticitet och rörlighet: det finns gott om specialtjänster som skulle vara eftersträvansvärda och strategiskt högviktiga.

Vi har nu, låt vara helt summariskt, redogjort för några iakttagelser om arbetet under Faith and Orders senare skede. Förutsättningen var den förskjutning av frågeställningar som tvingade sig fram vid mötet i Lund. Det kan gott sägas att det var denna förskjutning som först på allvar möjliggjorde ett verkligt samarbete mellan representanter för de olika kyrkorna. Så länge som man huvudsakligen uppehöll sig vid olikheterna och då framför allt vid de olika uppfattningarna av sakramenten och »det kyrkliga ämbetet», kunde det knappast bli tal om något samarbete i egentlig mening. Frågar vi så vilka verkningar förskjutningen i problemställningar haft för det onekligen livliga samarbetet, kan svaret fixeras sålunda: inriktningen inåt, till centrum har genomgående och på olika sätt medfört *ett vidgande av perspektivet*.

Frågan om »det kyrkliga ämbetet», som så starkt dominerat under det första skedet, har inte avkopplats eller försvunnit. Men den har ställts in i ett vidare sammanhang som ett led i det ansvar och den tjänst som påvilar Kyrkan i dess helhet och den har därmed lyfts ut ur den kyrkliga exklusivitet som i så hög grad präglade den tidigare debatten. Det gäller här något vida mera än en mellankyrklig uppgörelse mellan de olika kyrkosamfundet. Den centrala frågan blir nu inte en mer eller mindre juridiskt fattad fråga om villkoren för det kyrkliga ämbetets legitimitet, utan i stället en självrannsakande fråga om hur Kyrkan uppfyller de krav som ställs på henne, när hon ses som gemenskap »i Kristus» och redskap för Kristi universella herradöme.

Här kommer då perspektivet Kyrkan och »världen» in i bilden. Den *tjänst* som efterlyses är på en gång en tjänst i och för Kyrkan och en tjänst i och för världen. Den gäller i lika hög grad både världen och den inre gemenskapen i Kyrkan, den koinonia som har sin grund och sin existens i relationen till Kristus. Inriktningen inåt, till Kristus, betyder på samma gång en inriktning utåt. Det ena är oupplösligt förbundet med det andra. Till sist: det säger sig självt att det krav på Kyrkan, som utgår från bekännelsen till Kristi universella herravälde, tillika är ett krav på en Kyrkans fortgående reformation: dessförutan skulle hon vara oförmögen att utföra den tjänst som fordras i de ständigt växlande situationerna. Vi möter åter regeln: utan en fortgående reformation ingen effektiv ekumenik. Inte bara Life and Work utan också den sida av ekumeniken som är

mest inriktad på teoretisk-teologiska problem betygar noggsamt att ekumeniken först och främst är en livsrörelse, en förnyelse inom Kyrkan.

Den överblick över några sidor av arbetet inom Faith and Order som nu givits har tagit sikte på den här mötande problematiken eller, närmare bestämt, på de frågeställningar som här tvingat sig fram. Vi kan nu sammanfatta resultatet i fyra punkter. 1. För det ekumeniska arbetet har det varit av avgörande vikt att det primärt inriktades på centrum, på Kyrkans Kristusrelation. Endast så gavs möjlighet för en förtrolig dialog på samma plan. 2. Det ekumeniska arbetet fick härigenom en klart biblisk orientering. 3. Inriktningen inåt blev på samma gång en inriktning utåt. Det ansvar som, inför Kristi universella herradöme, åvilar Kyrkan såsom *totalitet* gäller i lika hög grad världen som Kyrkan själv. 4. Ekumenik och kyrkoreformation är oskiljaktigt förbundna med varandra.

3. *Det andra Vatikanconciliet*

Det är icke möjligt att i denna tid skriva en ekumenik utan att begrundande stanna inför det andra Vatikanconciliet. Om Stockholmsmötet 1925 tedde sig som ett under för dem som upplevde det, så måste ordet under i minst lika hög grad förbindas med det Vatikanconcilium som nu under fyra år sammanträtt i Rom. Vem hade kunnat drömma om att det skulle komma en påve sådan som Johannes XXIII? Det anade icke ens de som valde honom. Vem hade kunnat vänta att det snäva Vaticanum I skulle efterföljas av ett så öppet och så utpräglat reformatoriskt concilium som Vaticanum II? Det är naturligtvis inte nu möjligt att yttra sig om de följder conciliet får. Den redovisningen hör framtiden till. Men vad som allaredan nu kan sägas är att conciliet utan tvekan är det märkligaste som under överskådlig tid skett i den romerska kyrkans historia. Därmed är det också sagt att det har vittgående betydelse även för kristenheten i dess helhet. För ekumenikens vidkommande är Vaticanum II inledningen till ett helt nytt skede: Rom, kristenhetens utan jämförelse största kyrkosamfund, står inte längre utanför, vid sidan av den ekumeniska arbetsgemenskapen. Det har nu klart betygat sin vilja att delta i de ekumeniska förhandlingarna.

Vaticanum II var icke något ekumeniskt concilium. Det hände på sina håll att det betecknades som ett sådant. Det var ett romerskt concilium. Men det skilde sig markant från tidigare romerska concilier. Här fastställdes inga nya dogmer. Här avkunnades inga kättardomar. Här var allt inriktat på en reformatorisk förnyelse av det egna kyrkosamfundet. Men i denna reformatoriska verksamhet ingick det ekumeniska motivet såsom något högst väsentligt. Låt oss återvända till Johannes XXIII. När han inspirerades till att utlysa ett concilium var det ekumeniska perspektivet från början med. Vad han framför allt talade om var

den kristna kärleken och denna var för honom oskiljaktigt förbunden med den kristna gemenskapen. Han såg som i en vision det som borde ske, det som *måste* ske. Det fanns, trots all olikhet i övrigt, en nära frändskap mellan honom och den kyrkoledare som i ekumenikens begynnelsestid blev banbrytare: Nathan Söderblom. De var båda profetiskt inspirerade, båda visionärer. De var också realister, men ingendera släppte den förpliktande visionen ur sikte, båda handlade med den som riktmärke. I ekumenikens hittillsvarande historia torde inga namn kunna nämnas framför dessa bådas.

Alltnog, genom Johannes XXIII fick konciliet en ekumenisk injektion med starka kraftverkningar. Resultatet av konciliets ekumeniska arbete blev det dekret om ekumeniken som antogs av konciliets tredje session och som vid dess slut högtidligen »proklamerades» av påven. Det skulle föra för långt att referera innehållet i detta dokument. Men det är nödvändigt att ge åtminstone en antydning om den förändring av den andliga atmosfären, som det ekumeniska dokumentet så oförtydligt vittnar om. Skulden till den splittring inom kristenheten som ökats under tidernas lopp är, heter det, ömsesidig och kräver därför ömsesidig förlåtelse. Den ekumeniska rörelsen inom kristenheten är inspirerad av den Helige Ande. Det är därför en angelägenhet av högsta vikt för den romerska kyrkans medlemmar att delta i det ekumeniska arbetet. Det gäller att rensa bort alla orättvisa och kärlekslösa omdömen och att genom sakligt och grundligt studium lära känna de kristna bröderna i den icke-romerska kristenheten, något som bör ske på sammankomster där dialogen sker på jämställd fot med effektivt samarbete som mål och med gemensam bön för enhetens sak. Sådant samarbete inkluderar självrannsakan för *alla* kyrkosamfund tillika med inriktning på nödvändiga reformer. Direkt samarbete bör omedelbart ske i allt som rör mänsklighetens välfärd, såsom arbete för underutvecklade länder, fredssträvanden, kulturella, sociala och ekonomiska problem — man tänker i detta sammanhang gärna på Stockholmsmötets program.

Det överraskar ingen att konciliet samtidigt med dessa ekumeniska intentioner hävdar den romerska kyrkans särart och privilegierade ställning, framför allt bestående däri att denna kyrka skulle äga *fullheten* av de gåvor som i olika mått tillmätts de olika kyrkosamfundet. Sådana och besläktade uttalanden, t. ex. om påvens överordnade ställning, utgör en nyttig erinran om de svårigheter som väntar den kommande dialogen, svårigheter som förvisso inte kommer att lösas i en handvändning. Men uttalanden av denna art hindrar ändå inte att förhandlingar kommer i gång — och inte heller att föres »på jämställd fot». Den som under decennier deltagit i ekumeniska överläggningar har många gånger hört liknande synpunkter på det egna kyrkosamfundets privilegierade ställning framföras från Ortodoxt håll: den Ortodoxa kyrkan är den enda raka fortsättningen

av den odelade kristna kyrkan och därför den enda verkligt allmänneliga katolska kyrkan. Men sådant har inte hindrat den Ortodoxa kyrkans män att förhandla »på jämställd fot». Finns det f. ö. inte också bland de protestantiska kyrkorna — öppet eller fördolt — snarlika tankar om det egna kyrkosamfundet, om den egna läran som den enda sanna? Det vore ingen konst att plocka fram lutherska vittnesbörd om saken.

Omedelbart efter Vatikankonciliet tredje session reste den romerska ekumenikens främste man, kardinal Bea, till sekretariatet för Kyrkornas Världsråd i Genève för att planera upptagandet av ekumeniska förhandlingar mellan Rom och de till Världsrådet anknutna kyrkosamfunden. Därmed inleddes ett nytt skede i ekumenikens historia.

Vaticanum II var icke något ekumeniskt koncilium. Men det var ett koncilium som framgångsrikt arbetade med de ekumeniska problemen och som skapat helt nya möjligheter för ekumeniska framsteg. Kanske borde ännu en sak påpekas innan vi lämnar ekumeniken på Vatikankonciliet. Det fanns verkligen ett ekumeniskt inslag icke i men vid konciliet. Det representerades av de många »observatörerna» från olika kyrkosamfund. Och det är ett välbetygat faktum att deras närvaro icke varit utan inflytande på konciliets förhandlingar.

Den ekumeniska tanken var, såsom vi sett, i hög grad levande på Vatikankonciliet. Den var i funktion inte bara när »schemat» om ekumeniken behandlades utan också i många andra sammanhang, t. ex. vid behandlingen av schemat *De ecclesia* och schemat om Kyrkan och världen. Det kan gott sägas att det ekumeniska perspektivet var permanent närvarande på konciliet. En sak kan i detta sammanhang vara värd att noteras: i Gunnel Vallquists initierade och högtintressanta böcker om konciliets förhandlingar kan man se hur ledande kyrkmän inom den stora majoriteten av reformvänliga »konciliefäder» visade sig vara angelägna om att konciliet icke skulle företaga sig någonting som skulle försvåra relationerna till den icke-romerska delen av kristenheten.

När vi här tagit upp Vaticanum II till behandling, har syftet inte varit att giva någon redogörelse för förhandlingarna under de fyra sessionerna och för de resultat till vilka dessa ledde. Vi har velat nalkas konciliet med samma syfte som varit det ledande vid vår föregående behandling av *Life and Work* och *Faith and Order*, alltså med syftet att undersöka hur ekumeniken fungerar. Det har visat sig, att ekumeniken, när den på allvar kommer i funktion, inte bara aktualiserar vissa bestämda frågor, utan också tvingar fram vissa bestämda perspektiv, vissa ofrånkomliga frågeställningar. Vi skall nu se hurusom i grunden samma frågeställningar och krav återkommer på Vatikankonciliet.

1. Ett av de för ekumeniken karakteristiska drag, som vi gång på gång mött är att det ekumeniska arbetet leder till kyrklig självrannsakan och ställer reforma-

toriska krav. Denna konstellation verifieras i hög grad av Vatikankonciliet. Självrannsakan har här varit en förutsättning för den reformatoriska verksamhet, som började med en reform av gudstjänstlivet och som sedan hela konferenstiden igenom fortsatts på olika områden av kyrkans liv. Det är en given sak att konferensen därvid i första hand haft de egna trängande behoven i sikte. Men det är lika klart att det ekumeniska perspektivet gjort sig gällande i detta sammanhang, och det inte bara när förhandlingarna direkt behandlade det ekumeniska schemat. Det har stått fullt klart för konciliefäderna att ett nytt förhållande till den övriga kristenheten icke skulle varit tänkbart, om icke reformer i olika avseenden genomförts. Vad själva dekretet om ekumeniken beträffar har, såsom vi redan sett, förhandlingarna i påfallande grad präglats av kritisk självrannsakan beträffande Roms tidigare inställning till den övriga kristenheten.

2. Ett annat för den ekumeniska rörelsen karakteristiskt drag är den inriktning inåt, till centrum som alltmera manifesterats. Också detta drag har sina obestriddliga motsvarigheter i Vatikankonciliet. Konciliets tillblivelse var helt och hållet Johannes XXIII:s verk. Det var också han som drog upp riktlinjerna för dess reformatoriska arbete och ekumeniska orientering. Men det resultat konferensen nådde, skulle aldrig ha kunnat förverkligas, om det inte under de föregående decennierna hade utförts ett mångsidigt förberedande arbete både inom den egentliga teologien, särskilt exegetiken, och på gudstjänstlivets område. Det var ett arbete som endast i begränsad omfattning fick kyrkoledningens stöd, som stod under sträng kontroll och till stor del direkt motarbetades. Nu, sedan Johannes XXIII givit ny lösen, kunde detta arbete bära frukt på konciliet, där flera av dess ledande män hade stort inflytande. Detta förberedande arbete hade präglats av stark biblisk orientering och vad gudstjänstlivet beträffar också av fornkyrklig orientering. Denna nyorientering utgjorde en av de huvudsakliga grundvalarna för konciliets reformatoriska verksamhet. Det skall understrykas att den bibliska orienteringen på samma gång var kristocentrisk samt att denna kristocentricitet tydligt återspeglas i konferensens förhandlingar och dekret. Att den därvid bryter sig mot andra för Rom traditionella drag ligger i sakens natur. De svårigheter som här uppstår har till väsentlig del sin grund däri att de dogmer, som fixerats av tidigare koncilier eller som proklamerats direkt av påven, betraktas som orubbliga. Det är då särdeles intressant att lägga märke till på vad sätt man inför detta faktum försöker att bevara vad vi här kallat inriktningen på centrum. Det sker genom en distinktion mellan å ena sidan primära eller centrala dogmer och å andra sidan dogmer av mera sekundär eller periferisk karaktär.

3. Vi vänder oss nu till den kyrkosyn, som tecknats av konciliet, framför allt då dekretet *De ecclesia*. Vi möter här tankegångar som är nära besläktade med dem som vi tidigare stiftat bekantskap med i det ekumeniska arbetet på Faith-

and-Order-linjen, särskilt då dessa två: bestämningen av Kyrkan som »Guds folk» och betoningen av det ansvar som påvilar kyrkan i dess helhet, alltså »lekmannavärlden» lika väl som prästerskapet. För att rätt uppskatta sådana koncilieutsagor om Kyrkan måste vi betänka att det här är fråga om ett kyrkosamfund, där den institutionalistiska och hierarkiska aspekten på kyrkan, icke minst sedan första Vatikanconciliet 1870, varit mera dominerande än i något annat kyrkosamfund. Den kyrkosyn som utvecklas av conciliet företräder en uppenbar reaktion mot denna strama institutionalism. Det behöver emellertid knappast sägas att den förändrade kyrkosynen icke innebär någon deklassering av »det kyrkliga ämbetet» och dess funktioner. I det sammanhanget kan man tala om en viss uppmjukning av den stela papalistiska institutionalismen genom den s. k. »kollegialiteten», d. v. s. den samverkan mellan påven och episkopatet, som det var en huvudangelägenhet för conciliet att hävda. Den väsentligaste förändringen av kyrkosynen består emellertid däri att denna icke längre utgår från hierarkien och än mindre tillåter att Kyrkan identifieras med denna. Utgångspunkten och grundvalen är i stället Kyrkan såsom »Guds folk». En av conciliefäderna har försökt åskådliggöra förändringen genom följande bild. Den traditionella synen på Kyrkan såg henne som en upp- och nedvänd pyramid. Spetsen, på vilken hela den stora pyramiden skulle vila, utgjordes av påven, närmast kom hierarkien i övrigt och överst lekmannavärlden. Conciliet har vänt på det hela och ställt pyramiden på sin rätta bas. Denna är kommuniteten av Guds folk (*l'insieme del Popolo di Dio*) och ansvaret för Kyrkan påvilar därmed Kyrkan som helhet.¹ Härom talas närmare i schemat om »lekmännens apostolat» varmed menas lekmännens ställning och uppgift i kyrkan. Denna är grundad på dopet, som innebär delaktighet i Kristi ämbete, i hela den uppgift som frälsningen i Kristus ålägger kyrkan. Utalandena avser att bryta med det tidigare ensidiga hävdandet av lekmannavärldens lydndsställning i förhållande till hierarkien: det talas om samarbete, om lekmännens rätt att säga sin mening, om deras speciella uppgifter som lekmän etc. Det hela går — liksom på andra håll i kristenheten — ut på en »aktivisering» av lekmannavärlden.

4. Slutligen skall det uppmärksammas att ett av de på konferensen mest debatterade dekreten, det undan för undan reviderade »schemat 13», handlar om

¹ Artikel av A. Elchinger med titel *Tempi nuovi per la Chiesa* (Nya tider för Kyrkan) i tidskriften *Rocca*, januari 1966. Tidskriften utgives av stiftelsen *Pro civitate Christiana*, som är ett slags romersk motsvarighet till Sigtunastiftelsen, fast i större skala. Ett av stiftelsens huvudintressen är »lekmannaapostolatet», organiserat kyrklig lekmannaarbete. Tidskriften, som utkommer var fjortonde dag, har under hela konferenstiden innehållit en lång rad artiklar om och av ledande kyrkomän på konferensen. Det här omnämnda numret, omfattande mer än 100 sidor i stort kvadratformat, är helt ägnat åt konferensens behandling av frågan om kyrkan och lekmannavärlden.

Kyrkan och världen. Det skulle föra för långt att gå in på de många olika frågor som här behandlas. Vi får stanna med att konstatera att hithörande problem i hög grad sysselsatt konciliet. Den ovan omtalade artikeln *Tempi nuovi per la Chiesa* skiljer, vad kyrka och värld beträffar, summariskt mellan tre epoker. Beteckningen för det första skedet är »kyrkan i motsättning mot världen», för det andra skedet »kyrkan avskild från världen». Lösenordet för den nya epok som nu kommit är: »kyrkan i världen och för världen».

Några ord till avslutning. De föregående skisserna har haft en mycket begränsad uppgift. De har velat ge ett bidrag till belysning av den ekumeniska problematiken. Uppmärksamheten har riktats på frågor och frågeställningar. Den ekumeniska arbetsprocessen avslöjar vilka frågor som här är vitala och ofrånkomliga. Den avslöjar också under processens fortgång vilka frågeställningar som är mindre effektiva och som därför måste ersättas med mera tjänliga.

Våra iakttagelser torde i någon mån kunna bidra till att motverka vissa förekommande missuppfattningar om och fördomar mot ekumeniken. Till exempel dessa två: att ekumeniken skulle vara en sysselsättning för teologiska specialister utan större praktisk betydelse samt att ekumeniken skulle leda till en utjämnande relativism eller nöja sig med att fastställa ett för alla kyrkosamfund gemensamt minimum.

Vi har i det föregående sett att ekumenik är ouplösligt förbunden med kyrklig självrannsakan och reformation. Ingenting kan vara mera uppenbart än att ekumenik i första hand är en livsrörelse inom Kyrkan, att dess signum är en förnyelse som tar sikte på både Kyrkans inre liv och hennes möjligheter att tjäna sin Herre och världen. Och vidare: om den ekumeniska processen har visat något med full tydlighet, så är det detta att det icke kan vara fråga om relativisering eller om ett »minimum». En ekumenik av sådant slag har inga som helst möjligheter att göra sig gällande. Den enda ekumenik som det är något bevänt med, som kan vara effektiv och som har någon framtid, är den som har kompassen inriktad inåt, till »centrum», den för vilken allt koncentrerar sig på det kristna budskapet i dess fullhet, dess »pleroma» (Ef. 1: 23).

Reformation och fullhet — är inte dessa båda i förening just vad som *måste* präglade »en ekumenisk rörelse»?

RAGNAR BRING

Guds lag och Kristi verk och bud

Både inom teologien och bland den kyrkligt och teologiskt intresserade allmänheten är frågan om hur bibeln skall förstås ett av nutidens mest brännande problem. Man kan ofta möta frågan, vad som förbjödes och föreskrives i bibeln, särskilt i Nya testamentet. Denna fråga kan näppeligen besvaras annat än genom en mer ingående framställning av dels hur Nya testamentet ser på lagen i Gamla testamentet och dels vilken ställning buden och förmaningarna i NT intar och hur de förhåller sig till vad som i övrigt är huvudsaken där. Vi ämnar emellertid här inte gå in på problemet »lag och evangelium» i dess inom luthersk teologi vedertagna mening, utan vi vill i varje fall till att börja med diskutera frågan om lagen i bibeln.¹

I denna tidskrift ingick i sista häftet 1965 en artikel av B. Gerhardsson med titeln Lag och lagar i bibeln.² Det synes oss viktigt att behandlingen av detta tema fortsattes och att variationerna i teologers uppfattningar därav öppet framläggas och så mycket som möjligt preciseras. Därför kommer vi här att diskutera en del av synpunkterna i Gerhardssons intressanta och välskrivna artikel, vilket emellertid inte betyder, att vi inte också positivt skulle framlägga egna uppfattningar utan direkt relation till nämnda artikel. I somliga teser i artikeln ifråga instämmer vi och vill understryka eller på eget sätt vidare utföra dem. Men i vissa avseenden vill vi framlägga några avvikande synpunkter.

I huvudsak vill vi här hålla oss till Pauli syn på lagen, Torah. Skulle Luthers och reformationens syn på lagen upptas, skulle andra frågeställningar kunna anläggas, men det syns oss viktigt, att inte senare uppkomna frågeställningar (såsom lagens olika bruk, resp. lag- och evangelium i luthersk mening) inläses i de nytestamentliga texterna.³ Vi finner det alltså helt metodiskt riktigt att Gerhardsson medvetet avstått från specifikt lutherska frågeställningar. Skall man förstå förhållandet mellan Paulus och Luther, torde man böra börja med att

¹ Den nytestamentliga paränesen har bl. a. W. Joest gått in på i sitt bekanta arbete *Gesetz und Freiheit*, 1951, vilket huvudsakligen behandlar Luther, men som även (sid. 134 ff.) berör buden i NT.

² Gerhardssons artikel var, såsom han anger, föranledd av studiearbetet inom Lutherska världsförbundet. Till en diskussion om det tema han upptagit hade jag inbjudits i november 1965 av Svenska sektionens teologiska sektion. Följande artikel grundar sig delvis på denna diskussion.

³ Jfr min artikel *Die paulinische Begründung der lutherischen Theologie* (Luthertum, Berlin 1955).

radikalt skilja dem åt och behandla var och en av dem från hans historiska förutsättningar.⁴

1. *Gud såsom regerande i naturen och i samhället*

Den nämnda artikeln av Gerhardsson börjar med en framställning av Gamla testamentets syn på Guds sätt att härska i naturens värld, där han gör sin vilja gällande. Guds bud råder också i naturen; detta gäller hela bibeln, även NT, om än tanken därpå är särskilt framträdande i GT. Detta konstaterande synes oss vara värt att understryka. Man glömmer lätt, att det inte finns någon frälsningstro i bibeln som inte har skapelsetron som bakgrund. Och det är samma syn på Gud såsom härskare, som både präglar tron på att han råder i naturen och som ser honom såsom rådande över människorna och deras samhällen. Gerhardsson påpekar hur ofta bilden av Gud som en herde användes. Han härskar över människorna genom underherdar, och lagarna uttrycker hans bud till människorna. Bibelns syn på Guds herravälde och ledning åskådliggöres genom herdebilden på levande sätt.

Tanken på Gud såsom härskande genom lagen synes oss särskilt viktig. Och vi skulle vilja fråga, om inte den tanken kan föras ännu något längre. Då Gud härskar genom sina bud, förefaller tanken kunna vara den, att han ständigt befäller genom dem, så att han själv är närvarande såsom den styrande i samhällslivet liksom i naturen. Vi tänker oss ju ofta en lag såsom en samling regler, som kan definieras på rationellt sätt och som har giltighet, då den en gång stadfästs, oberoende av vem som regerar. Men tanken på Gud såsom alltjämt regerande, såsom en härskare, som genom sina redskap gör sin vilja gällande, synes oss ge lagtanken i GT en annan prägel än nyssnämnda. Lagen, Torah, uttrycker direkt Guds aktuella befällande och regerande. Olof Linton har en gång gjort det väsentliga påpekandet, att ordet Torah ofta snarare kan återgivas med »uppenbarelse» än med vårt ord »lag».⁵ Ordet Torah betyder ju undervisning och lära, men den undervisande och lärande tänkes ofta personligt närvarande i undervisningen och lärandet. »Uppenbarelse» är inte blott något *förgånget* utan be-

⁴ Det föreligger alltid vissa svårigheter och risker, då en systematiker tar upp diskussion med en fackexeget beträffande förståelsen av bibeln. Exegeter och systematiker utgår gärna från olika utgångspunkter och förutsättningar, de är vana vid olika metoder och sätt att resonera, och de har delvis skiljaktiga associationer.

Likväl torde det vara nödvändigt att en sådan diskussion tas upp, detta både med hänsyn till att man måste i en meningsfull debatt veta hur skilda ståndpunkter motiveras samt med tanke på önskvärdheten att i görligaste mån för kyrka och allmänhet klarlägga detta. Om motiven för skilda uppfattningar klart anges, torde det vara större möjlighet både för en ömsesidig förståelse och en fortsatt fruktbar dialog.

⁵ O. Linton, Paulus och juridiken, STK 1945, sid. 177.

tecknar också fortgående händelser. Ibland kanske det är bättre att säga att Torah innebär lärande än en lära, regerande genom en lag än en lag, som givits en gång för alla. Det rationella drag, som för oss präglar ordet »lag» skjutes åt sidan, om ordet utbytes mot »uppenbarelse», ty »uppenbarelse» kan ange att Gud omedelbart står bakom uppenbarelsen som den handlande och att han ger sig själv eller något av sig själv i uppenbarelsen. För oss är en skriven lag liksom en död storhet; ingen levande makt talar däri och kungör sin vilja genom den, utan den finns där, och de laglärdade har att tolka och tillämpa den så som den är skriven. I GT kan man få intrycket, att Torah mer kunde liknas vid en domare, som suveränt tillämpar lagen med obönhörlig och osviklig rättfärdighet, än fastslagna regler. Det levande draget, att Gud själv verkar såsom regerande i lagen, understrykes ju ytterligare därigenom, att han tänkes regera genom en myndighet, som är hans redskap, genom domare, konungar eller annan regerande makt. Enligt Samuelsboken hade ju Samuel varnat för att utse en konung, men detta skedde av rädsla, att denne i stället för Gud bleve herre över folket (1 Sam. 8: 6–22). Här kan ej de olika traditionslinjerna behandlas men den kungafientliga traditionen ville ju att Jahwe mer direkt skulle härska. Den tradition, som försvarar kungadömet och ser konungen som Guds representant, som handlar å hans vägnar, betonar emellertid därigenom också tanken på att Gud regerar. Han är närvarande genom konungen. Så synes olika traditioner ha tanken på Guds regerande gemensam.⁶ Gud kan ha konungen såsom sin representant, vilket

⁶ Det har ju varit modernt att starkt framhålla det sakrala kungadömet betydelse, och Gerhardtsson framhåller detta och betonar tanken i bibeln att Gud verkar genom myndigheterna. Hur riktig denna synpunkt än är, får man väl dock vara uppmärksam på att inte förringa betydelsen av kritiken från början mot kungadömet och senare profeternas uppträdande mot konungar och myndigheter. Att Messias sågs som en konung av Davids ätt, som Gerhardtsson erinrar om (sid. 200 f.), är ju oemotsägligt, men man kan väl också säga, att de kristna kände sin förkunnelse stå i linje med profeternas vilka hotades och förföljdes (t. ex. Stefani tal i Apg. 7: 53 eller Jesu polemik mot myndigheterna).

Den kungafientliga traditionen i GT betonar direkt tanken på Jahwe såsom härskare. Grundtanken om Guds regerande och handlande genom människor får inte bli bunden vid en bestämd form för denna. Det skulle ske, om man identifierar redskapen för regerandet med Guds suveräna härskande. Då skulle problem uppstå, som i GT:s egen framställning inte verkar vara problem, så som hur konungen, som företräder Gud och kan kallas Guds son, kan handla orätt eller hur de myndigheter som skulle representera och utföra Guds regerande genom lagen kunde misstolka lagen, så som NT kan se det.

Man bör kanske observera den skillnaden mellan en religionshistorisk vanlig metod och en teologisk, att den förra huvudsakligen tenderar att inregistrera människors växlande religiösa kultbruk och uttryck för dessa; enligt den kan t. ex. iakttagas hur den sakrale konungen i Israel och Orienten kunde hyllas såsom gudomens representant. Det teologiska återgivandet av GT:s framställning fäster sig främst vid dess skildring av Guds handlande och regerande. Därigenom kommer den »frälsnings- eller utkorelsehistoriska» aspekten i förgrunden, vilken dominerar synsättet i GT, både inom kungaideologien och däremot kritiska profeter. Fast båda

dock inte innebär att denne vore ofelbar. Då konungen kritiserades av profeter, uppträdde dessa i den verkliga härskarens, Guds, namn. Då kulten angreps, skedde detta inte från spiritualistiska individualisters sida, utan genom företrädare av en *rätt* kult, en *rätt* gudsdyrkan. Gud såsom den rättfärdige härskaren, som använder sina redskap så att regerandet kunde ske i hans namn, synes inte förhindra möjligheten att Gud utser andra redskap, då konungen svikit sitt uppdrag.

2. Olika sätt att förstå och ställa sig till lagen

Stundom gör man skillnad mellan olika lagar i bibeln så, att man fäster sig vid deras innehåll. Man har talat om ceremonial- och morallag. Det förefaller oss vara en vinst, att Gerhardsson påpekar, att för GT:s del man inte gjorde sådana skillnader. »Allt vad Mose bjuder har karaktären av Guds lag, det må gälla etik, kult, civilrätt, straffrätt eller vad som helst» (sid. 201). Om vi går fram till den kristna tiden, skiljer Gerhardsson där mellan Torah och de nytestamentliga buden. Här skulle vi vilja fråga om man inte, innan denna skillnad diskuteras, bör klargöra tvenne olika sätt att betrakta och ställa sig till lagen och till givna bud, vilka dessa än är och hur olika innehåll de än kan ha?

Det som vi åsyftar kunde först sägas vara det olika sätt att se på och att förhålla sig till Torah (innefattande traditionen från den skrivna lagen), som företrädes av fariseerna, och det som representeras av Jesus och apostlarna. Gerhardsson har hastigt förbigått Jesu polemik mot fariseerna och påpekat att de flesta av uppgörelserna i evangelierna är av typen skolkontroverser. »Att delade meningar fanns var vanligt och tillåtet; lagtolkarnas debattklingor blixtrade ofta i Palestina vid denna tid» (sid. 203). Detta kan väl dock inte få överskylla den motsatta syn på lagen som Jesus och fariseerna företrädde. Att en tidigare vanlig syn på fariseismen i mycket är felaktig har t. ex. Hugo Odebergs lilla men instruktiva bok *Fariseism och kristendom* (Lund 1943) påvisat. Men Odeberg anger också med stor skärpa, var den diametrala skillnaden ligger. Om man ut-

dessa metoder kan vara riktiga, bör man se till att de inte så sammanblandas, att bilden blir falsk. Om man vid betonandet av Guds regerande så betonar t. ex. den sakrale konungens gudomliga art, att hans regerande identifieras med Guds, eller om *företrädarna* för lagen identifieras med Guds dolda vilja och regerande genom lagen, blir dels oppositionen mot konungar svärförståelig, dels blir senare i NT oppositionen mot myndigheternas tillämpning av lagen ett problem. Men det är väl tydligt, att evangelierna och Paulus anser sig rätt fullfölja lagen, samtidigt som de judiska myndigheternas sätt att tolka och tillämpa denna hårt kritiserar och avvisar. Därför har Paulus både positiva och negativa uttalanden om ställningen till lagen. Den kan sägas vara helig, rättfärdig och god, men den syndiga människans bruk av den till »lagrättfärdighet» kan avvisas. Och i evangelierna kan lydnad för lagen betonas, samtidigt som lagens officiella representanter betecknas såsom »skrymtare».

trycker denna med principiella och dogmatiska termer, kunde väl sägas, att medan rabbinerna ansåg syndafallet bara innebära en första synd, ett exempel på att människan kan falla, det för NT är så, att hela världen ses som fången under synd och därmed också under döden (Odeberg, a. a., sid. 75, 80 ff.). För rabbinerna hade människan en fri vilja (Odeberg, a. a. sid. 47 f., 55 ff., 67 ff.); hon var i grunden god. Hon hade ett inre ljus, med hjälp av vilket hon kunde göra det goda, och lagen var henne given som en ledning och hjälp i allt hennes handlande. För NT åter hade människans vilja inte kraft att skapa fram det goda.

Människan kunde enligt NT inte göra sig god och rättfärdig, och lagen hade inte förmåga att hjälpa henne därtill. I stället hade lagen en annan uppgift: att avslöja människans faktiska tillstånd, hennes bundenhet vid den »innevarande tidsåldern», hennes främlingskap för det verkligt goda, för rättfärdigheten, att låta hennes orättfärdighet komma klart fram och att döma denna.⁷ Om för fariseerna lagen var given för rättfärdighetens skull, var den enligt Paulus given för syndens skull. Människan måste bli född på nytt för att kunna förstå vad lagen vittnar om, vad rättfärdighet är; blott genom att förenas med Kristus, som kom med rättfärdighet och liv, kunde hon förstå vad detta innebär och bli delaktig därav. Hela denna tillvaron präglas enligt NT av synd; denna råder såsom en makt över alla. — Helt annorlunda ter det sig, om synden ses såsom enstaka gärningar, där man kunnat handla annorlunda.

Med den nämnda skillnaden anges en djupt gående olikhet i synen på och ställningen till Guds lag. Denna olikhet berör också buden i NT. Om synden ses såsom enskilda handlingar som man kunnat undvika, är det konsekvent att betrakta lagen såsom i princip uppfyllbar. Och om lagen ses så, blir den rättfärdighet, som den kristne skall leva i, tänkt såsom möjlig att åstadkomma medelst undvikande av fel och genom iakttagande av bud. Inom Gamla kyrkan fanns stundom faran att fatta mandata Christi såsom bud, genom vilkas iakttagande man levde det rättfärdiga liv, som skulle prägla kyrkan. Men man stannade inte på den vägen utan förband det nya livet med sakramenten och tron på Kristi verk. Den syn på bud och lag, som innebär att ett iakttagande av dessa utvisar det rättfärdiga liv som Gud kräver, torde stå närmare en rabbinsk syn på lagen än NT:s. Det blir alltid av vikt, då mandata Christi eller »Kristusnormer» betonas, att dessa inte fattas såsom det för en kristen kyrka och livet i denna i och för sig konstituterande, utan att den levande Kristus och hans verk blir centrum för tron och livet. Efterföljelsetanken får en annan karaktär, om det som skall följas innebär iakttagande av bud och regler än om den ses som inne-

⁷ Detta har i teologiens historia brukat kallas »arvsynden», vilkens innebörd formulerats på olika, ofta inte helt lyckade sätt.

sluten i trons liv och som mottagande av vad den levande Kristus ger och befaller, alltså om den innebär att »vara i Kristus» och förbindes med honom i hans självtgivelse.

För att mer principiellt belysa, hur olika man kan se på och ställa sig till bud och lagar, skulle vi här vilja söka ange tvenne skilda inställningar, som lätt sammanblandas. Den första skulle vi för åskådlighetens skull — med ett i och för sig angräpbart uttryck — kunna beteckna som en »deistisk» syn på lagen. Enligt denna föreligger lagen som en definierbar storhet, given i en skrift och en muntlig tradition; den tänkes återgå på gudomliga bud, men det som i praktiken fixeras är icke någon tanke på en i det närvarande levande och verkande Gud utan främst själva lagbestämmelserna. De finns där såsom ett depositum. Liksom inom deismen Gud blir en teori om en skapare men ej en verksam kraft i det närvarande, är Gud här främst tänkt som upphovet till lagen men mindre som en levande makt, som själv ständigt är i lagen närvarande såsom befallande och styrande. Om lagen så blir en relativt avslutad storhet, ett depositum, blir den i en mening underordnad människans förnuft och vilja. Den får mening som en *uppfyllbar* lag, och *hur* den skall uppfyllas gäller det att närmare förklara. Så ger en sådan lag upphov till utläggningar, prejudikat, traditioner, uttalanden av lagkloka, etc. Och en kasuistisk etik ligger nära. Det goda blir då tänkt så, att det uppnås vid en fullständig lydning av lagen i dess fixerade form. Man kunde också kalla denna syn på förhållande till lagen statisk.⁸

Den andra typen av förhållande till lagen kunde vi kalla dynamisk eller frälsningshistorisk. I frälsningshistorien i GT är Gud den handlande; *hans* gärningar är det som berättaren vill åskådliggöra; det är inte främst fråga om människornas karaktär eller öden.⁹ Gud är då tänkt såsom en levande och närvarande makt,

⁸ Jfr också Anders Nygrens teckning av olika betydelser av begreppet uppenbarelse i artikeln *Uppenbarelsen och Skriften* (En bok om bibeln, 1947, sid. 85 ff.). Nygren begagnar där också termerna »statisk» och »dynamisk» uppenbarelse. Jfr också min artikel *Bibeln och uppenbarelsen*, STK 1946, sid. 319 ff., där den bibliska uppenbarelsetanken sättes emot en »teoretisk» uppenbarelsetanke, i vilken uppenbarelsen fattas som meddelande av ett vetande och Gud och människa ställs vid sidan av varandra såsom självständiga storheter; i bibeln däremot framställs Gud som uppenbarande sig genom sina gärningar och dessa kan ta det mänskliga handlandet i sin tjänst.

⁹ G. Gerleman har i sin artikel *Gamla testamentet i förkunnelsen* (STK 1956, sid. 81 ff.) givit en vy över den frälsningshistoriska grundsynen i GT. Han skriver bl. a.: »En utkorelse- och frälsningshistoria är det fråga om, även om det kanske inte ser så ut. Hur få är inte de teologiska kommentarerna som vi tycker borde finnas med för att understryka berättelsens religiösa karaktär! Hur djupt förankrad är inte hela berättelsen i det profana och materiella! Vilken provkarta ger den inte på mänskliga svagheter och egennyttiga beräkningar! . . . Där modern genomsnittspredikan i nio fall av tio med beskäftig iver söker efter stoff för människoskildring och karaktärsstudium, där stannar den gammaltestamentlige berättaren inför skeendet, handlingen. Med häpnad ser han, hur Guds ledning och mänskligt handlande flätas i var-

som alltjämt står bakom den skrivna eller traderade lagen, befallande och styrande. Människan kan då aldrig behärska lagen, aldrig råda över den, så som en lärd jurist kan behärska en avslutad skriven lag och dess olika tillämpningar i givna prejudikat eller kommentarer. Den i lagen befallande är i den dynamiska uppfattningen en levande, närvarande vilja. Om lagen tillämpas mot hans avsikt blir tillämpningen oriktig, om man än formellt är lagtrogen. Hans vilja råder över lag och människor, ej människorna över hans vilja och lag. Därför finns i denna syn på lagen ett drag av fördoldhet. För att kunna tillämpa den skrivna lagen rätt måste man egentligen vara *ett* med laggivarens vilja, den som står bakom alla bestämmelser; blott den som helt handlar i överensstämmelse med denna har fyllt lagen rätt. Man kan inte behandla den som en traditionell storhet och ta den i egna händer. Innebörden i Guds lag blir alltid till en sida fördold, därför att Gud är fördold, och det blir för NT naturligt, att lagen måste tolkas av den som helt känner Guds vilja. Paulus kan ju säga, att lagen före Kristus var skymd av ett »täckelse» (2 Kor. 3). Lagen kan aldrig fullt förverkligas annat än i full enhet med Guds vilja i det närvarande.

Då Gerhardsson skildrar Gud i GT såsom befallande och styrande både i naturens värld och i samhällslivet, står hans framställning den »dynamiska» synen nära. Kanske är det därför att man ofta tänkt sig lagen på det »deistiska», »statiska» sättet som många problem uppkommit angående hur Guds lag kan ha absolut auktoritet. Lagens auktoritet kan nämligen ibland te sig mer klart och enkelt framhävd i den »statiska» än i den »dynamiska» synen därpå. Enligt den förra kräver lagen lydnad i dess definierade form; den blir betraktad som en färdig och uppfyllbar lag med definitiva bestämmelser. Människan måste då anses ha kraft och förstånd nog att fylla den. Och om nu alla människor inte är sådana, blir lagen en de frommas sak, och det blir lagklokas uppgift att förklara den. En så fattad lag synes svår att förbinda med tanken på Guds välde över naturen; där kan ju inte bli tal om uppfyllelse med fri vilja av fixerade regler. Därför står också tanken på Guds regerande i naturen och samhällslivet närmare den »dynamiska» synen på lagen än den »statiska». Sådana Guds under som bryter det regelmässiga naturförolppet ger uttryck åt Guds närvaro i regerandet. Detta tänkes då inte så mekaniskt som vi vant oss vid, utan mer som uttryck för en bakomliggande vilja. Gud är då tänkt såsom verkande i och genom lagen

andra. . . Även där ingen människa kunde tro det, ja där det nästan kunde tyckas vara en hädisk tanke att vilja se ett Guds finger — även där har Gud trådarna i sin hand. . . Har det aldrig förvånat oss, när vi läst Gamla testamentet, hur litet dess människor vet om vad Gud egentligen gör med dem, hur sällan där berättas om några himlastormande troshjältar. Den gammaltestamentlige berättarens fåordighet, när det gäller de mänskliga redskapen, är i själva verket talande nog. För honom kommer Guds gärning alltid i främsta rummet, men denna gärning ligger inbäddad i vardagskeendet» (sid. 84 ff.).

både i naturen och samhällslivet. Och han ses som närvarande bland människor genom sin Ande. Hans makt är suverän men inte tyrannisk; han finns såsom den rättfärdige i det närvarande tillämpandet av lagen.

Enligt det »statiska» sättet att förstå lagen blir däremot människan s. a. s. i stånd att råda över lagen. Den fixeras som uppfyllbara regler, rationellt definierbara eller möjliga att närmare förklara genom laglärd, fast Guds bakomliggande förordnande ger dem auktoritet.

Just ivern att hävda lagens absoluta auktoritet kan alltså föra bort från den auktoritetstanke, som hör samman med det »dynamiska» sättet att förstå Guds regerande i det närvarande. En fråga, som i detta sammanhang kunde ställas, är om man inte kan förstå eller belysa senjudendomens laguppfattning så, att det sistnämnda »dynamiskt» fattade sättet att se på lagen började skjutas undan för ett »statiskt». I fråga om GT har Gerhardssons skildring av Guds regerande i naturen och samhället synt oss ligga närmast det »dynamiska» sättet att förstå Guds regerande. Men betydde inte den form av nomokrati, som utvecklades inom senjudendomen, att lagen alltmer sågs som en färdig storhet som måste kommenteras och vidare utläggas i traditionen? Man kunde kanske säga, att lagen blev alltmer teoretiserad. I så fall blev väl inte det dominerande draget tanken på den regerande Guden, som själv gör sin rättfärdighet gällande i det närvarande, utan en fixerad lag, innesluten i en tradition som fördes vidare men som kunde komma i strid med tanken på Guds uppenbarelse genom hans gärningar i det närvarande. Också om det kunde vara en princip, att lagen skulle utläggas ut ifrån den närvarande situationen, kunde förfaringsättet ha teoretiserats, i varje fall så, att man inte kunde se Guds verkande genom Kristus.¹⁰ Man kan vidare fråga, om inte evangeliernas och särskilt Pauli ställning till lagen skulle kunna ses som ett återförande till den »dynamiska» betraktelsen, vilken fick liv genom övertygelsen, att Jesus var Guds Messias. Då Paulus visste sig ha mött den uppståndne vid Damaskus, och då han fattade det så, att Gud själv hade bekräftat att han var Guds son och Messias, den som utlovats i Skriften, då måste ju hela den traditionella tolkning därav, vilken Paulus och de judiska myndigheterna delat, ha för honom visat sig grundfalsk, och Gud hade själv i sin uppenbarelse angivit, hur man skulle förstå Torah såsom en uppenbarelse, som nu mynnat ut i det som Gud låtit ske med den korstfäste nasaréen. Att detta betydde att vända upp och ned på allt, som Paulus förut ansett vara heligt och betygat genom lagens

¹⁰ Jfr Joh. Munck, *Christus und Israel*, 1956: »Cottes 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, dass Gott auch von dieser gesprochen hatte, so ist die urchristliche Exegese eine Deutung der Schrift mit dem Ausgangspunkt in den grossen Heilsereignissen, die man selbst erlebt» (sid. 60 f.).

auktoritet, är tydligt. Men nu hade Torahs rätta innebörd avslöjats genom att Gud själv uppenbarat sig och givit sitt vittnesbörd åt den korsfäste. Det är väl naturligt, att hela den tolkning av Skriften och lagen, som Paulus avvisar – tanken att lagen fanns som bud som människan kunde använda som medel att göra sig rättfärdig – då måste ha tett sig som en nitälskan utan rätt insikt (Rom. 10: 13). Men i sista hand fanns väl en stor samstämmighet mellan Paulus och en grundtanke i GT, nämligen den, att Gud är den regerande Guden, som verkar i det närvarande, både genom myndigheterna och, då dessa var trolösa och utan förstånd, genom profeter, som då också kunde kritisera myndigheterna och göra anspråk på uppenbarelser från Gud själv.

Vi finner väl både i synoptikerna, i Johannesevangeliet och i breven den tanken, att de judiska myndigheternas tolkning och handhavande av lagen i stor utsträckning var falsk och att det var de som opponerade mot denna, alltså Jesus och apostlarna, som på rätt sätt företrädde Torah (jfr t. ex. Matt. 5: 17). Men då har denna setts (inte på »statiskt» sätt utan) som uttryck för Guds rättfärdighet, som gjorde sig gällande genom hans gärningar i det närvarande, i Jesu ord och i hans död och uppståndelse. Så kan Jesus enligt Joh. ev. säga, att judarna skulle tro på honom, om de trodde Moses och att det just var Moses, till vilken de satte sitt hopp, som skulle döma dem (Joh. 5: 45 f.). Kristi död sågs ju också som uppfyllelse av skrifterna. Därmed är en positiv ställning till Torah och GT angiven, som inte hindrade den skarpaste kritik av myndigheterna och lagens officiella företrädare och förespråkare. Hävdandet av lagen och den rättfärdighet den satts att tjäna förbindes alltså med avvisande av vad som brukar kallas »lagrättfärdighet».¹¹ Myndigheterna visade sig inte förstå och underordna sig Guds regerande och hans fullbordande av sin gärning i lagen genom Kristus, den utlovade Messias. Genom denne gavs den rättfärdighet, som lagen med sin fördömelse satts att tjäna. Lagen gav inte rättfärdighet; i syndens värld kunde den inte ge liv (Gal. 3: 21), men det var alltid fråga om rättfärdighet i den. En bristande insikt i vad rättfärdighet innebär och om vägen att nå denna är okunnighet om lagen. Då Paulus säger att rättfärdighet inte vinnes genom lagen, åsyftas den hela livet bestämmande lagtradition som utbildats och förkunnades av rabbinerna som den

¹¹ Då vi begagnar det inom teologien hävdvunna ordet »lagrättfärdighet», innebär detta inte att vi inläser Luthers syn i Pauli framställning. Vi tror inte att man kan begagna den lutherska distinktionen lag – tro, resp. evangelium schablonmässigt för att återgiva Pauli ord *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ*. Men Paulus anser det inte vara ett rätt bruk av Skriften och den däri inneslutna lagen, då dess stadgar sågs som utpekande vägen att vinna rättfärdighet. Hans polemik mot rabbinerna synes avse deras uppfattning, att ett liv, bestämt av traditionen från lagen, innebär en rättfärdighetens väg. Utgångspunkten är då att den fromme förmår bygga upp ett rättfärdigt liv genom sin iakttagelse av det som var givet i lagtraditionen. Och enligt Paulus ger denna inte liv och rättfärdighet; lagen hade en annan uppgift. – Luthers syn på lagen hade andra historiska förutsättningar än Pauli och måste förstås i samband med dessa.

rätta förståelsen av lagen. Men detta betyder inte att Paulus vänder sig emot Torah, något som var uteslutet för honom, därför att denna var Guds uppenbarelse. Men den måste förstås rätt. Detta skedde enligt Paulus genom tron på Kristus. Genom hans gärning hade Gud uppfyllt löftet om en kommande rättfärdighet och därmed av det som lagen handlade om och gick ut på. Trons rättfärdighet går alltså för Paulus så litet emot Torah i den rätta, djupaste förståelse därav, att den tvärtom står i överensstämmelse med och innehåller det som Torah satts att tjäna och som den innerst syftade till.¹²

Man kunde alltså säga, att bakom Pauli teologi ligger en sådan grundsyn på lagen, enligt vilken Gud är den suveräne härskaren, som skapar och ger rättfärdighet genom sitt handlande, genom sin lag eller uppenbarelse. (Det må åter erinras om att Torah, såsom Linton påpekat, ofta bäst återges med »uppenbarelse».) Vid Damaskus mötte han den korsfäste; Gud gav denne sitt erkännande såsom sin son. Då förstår man, att Paulus kan se Kristus och hans gärning såsom lagens rätta fullkomning och fullbordan, såsom uppfyllelsen av den rättfärdighet, som Torah hade att vittna om och på negativt sätt (genom sitt dömande) tjäna. Då måste naturligtvis den fariseiska synen på lagen såsom en väg till rättfärdighet genom iakttagande av bud, givna i fixerade lagar eller i traditionen utbildade och vidareförda stadgar, absolut avvisas och förstås såsom en väg, som hindrar mottagandet av den Guds rättfärdighet, som kommit genom Kristus, vilkens gärningar *var* lagens fullbordan och rätta uppfyllelse. Lagens dom sågs av Paulus såsom en dom å Guds vägnar (vilken Kristus emellertid tagit på sig, så att ingen fördömelse mer fanns för dem, som i tron förenats med honom). Då blir det också naturligt, att Paulus både kan betona lagens helighet och godhet och intensivt vända sig mot det falska bruk av lagen, den »lagrättfärdighet», som enligt honom var den sanna lagens motsats. »Trons rättfärdighet» blir då den sanna uppfyllelsen av lagen, vilken alltid haft att vittna om rättfärdighet och som var uttryck för Guds regerande, samtidigt som »lagrättfärdighet» (d. v. s. att upprätta en »egen rättfärdighet») blev motsatsen till lagens djupaste mening och syfte, till underkastelse under Guds rättfärdighet (Rom. 10: 3). Guds rättfärdighet var nu en närvarande realitet genom Kristus.

En härskares suveränitet och människors lagar och laguppfyllelse synes man kunna förstå på tvenne olika sätt. Suveräniteten kan tänkas såsom en godtycklig makt, och en lag kan tänkas skydda mot godtycke, samtidigt som den anger normer för ett moraliskt liv. Lagen är då självfallet uppfyllbar.

¹² Jfr Rom. 10: 3 och 3: 31; en form av samma verb, ἰστένω, användes i båda fallen: judarna upprättade en egen rättfärdighet och förstod inte Guds rättfärdighet; de underordnade sig alltså inte den rättfärdighet, vilken Gud gav till känna genom lagen. Tron däremot — alltså livet i Kristus — var ett förverkligande av och rätt underordnande under Guds rättfärdighet.

Bibels syn på *Guds* suveränitet och NT:s syn på lagens uppgift torde emellertid vara en annan. Guds suveränitet är tänkt som en härskares överväldigande makt, men dess innehåll är rättfärdighet. Den är inte godtycklig, om den än kan vara ogenomskådbar för människan, utan dess mål är alltid ett förverkligande av rättfärdighet. Gud regerar genom lagar, men dessa hävdar inte människans rätt emot Gud, och genom dem kan inte en från Guds regerande skild rätt hävdas. Guds suveränitet skulle kunna sägas uttryckas i hans regerande genom lagar, men människan kan då aldrig göra sig till herre över dessa och spela ut dem mot Guds regerande, vilket förkroppsligade rättfärdigheten, eller genom dem förskaffa sig en egen rättfärdighet inför honom. All rättfärdighet är Guds och människan blir delaktig av denna i underkastelse under denna. Lagen kan aldrig skiljas från Guds regerande i det närvarande. Tillämpas detta på Pauli syn, är det tydligt att han, sedan han förstått att Guds handlande stod bakom Jesu död och uppståndelse, fördes in på tanken på Guds regerande, som han fann i Skriften, och att han såg den rättfärdighet, som det talas om i Skriften, uppenbarad i Kristus, under det att han måste se fariseernas försök att hävda sig genom sin lagfromhet såsom uppror mot Guds regerande i Skriften och lagen. I bibels frälsningshistoriska grundsyn sammanfaller Guds suveräna regerande (senare kallad hans predestination, vilken emellertid inte får fattas statiskt och ledande till fatalism) med hans lag, men lagen får då aldrig skiljas från hans i fortgående uppenbarelsedärningar manifesterade vilja. Och suveräniteten utesluter inte människans ansvar.¹³ Guds gärningar skapar rättfärdighet, och då uttrycker de detsamma som Torah skulle tjäna. Då lagen blir skild från Guds närvaro, från hans skapande, eller från vad som ligger i hans rättfärdighet, och blir medel för människan, blir den »lagrättfärdighet». Åt detta synes både evangelierna och Paulus ge uttryck. För båda kommer det an på det sanna fullgörandet, det i vilket Guds rättfärdighet verkar, inte om ett hävdande av egna rättfärdighetsanspråk genom iakttagande av lagstadgar på så sätt, att dessa blir skilda från Guds i hans handlande betygade rättfärdighet.¹⁴

¹³ Joh. Munck har betonat, att den moderna uppfattningen av en motsats mellan Guds suveränitet och människans ansvar inte är paulinsk. »Die Annahme ist verkehrt, dass Paulus die moderne Auffassung teilte, göttliche Bestimmung und menschliche Verantwortung seien zwei getrennte Seite des Daseins, die unabhängig von einander wirken, die aber zur Übereinstimmung kommen können, wenn es gelingt, sie modernen, antropozentrischen Begriffen von göttlicher Gerechtigkeit anzupassen» (Christus und Israel, sid. 60).

¹⁴ Det har ofta setts såsom ett problem, hur Paulus å ena sidan kan tala om Guds suveränitet och om nåden som det enda som leder till frälsning, och å andra sidan ställa krav och förmaningar till sina lärjungar.

Man skulle med ovan begagnade termer kunna säga, att svårigheten åtminstone från en sida sedd beror på att man betraktat lagen och laggivaren på ett »statiskt», inte ett frälsningshistoriskt, dynamiskt sätt. Från statisk synpunkt är lagarna fixerbara bestämmelser, som

3. *Frågan om lagens (Torah's) relativisering i GT. Pauli syn på lagen*

I NT blev lagen, framhåller Gerhardsson, relativiserad; lydtnadsplikten blev relativiserad, då auktoriteten hos överheten och den lag denna representerade visat sig bristfällig (t. ex. sid. 204, 210). Man kan kanske ifrågasätta, om detta uttryck är lämpligt. Visserligen kunde lagen handhas bristfälligt av överhet och lagtolkare, men i den mån man såg lagen såsom uttryck för Guds verkande och vilja, blev väl inte denna själv relativiserad. Vi erinrar åter om Lintons påpekande att ordet Torah ofta bättre återges med »uppenbarelse» än med »lag», men Guds uppenbarelse blev minst av allt relativiserad i NT, om än människors förstående och tillämpning av vad de ansåg som en gudomlig lag var direkt felaktiga. Därför kan väl snarare sägas, att lagen enligt nytestamentlig syn blev fullkomnad, fullbordad genom allt som ligger i evangeliet, samtidigt som dess stadgar blev upphävda. Deras uppgift att döma och förbereda en ej föreliggande men en gång, vid löftets uppfyllelse, kommande rättfärdighet, var fullbordad i och med att rättfärdigheten var given så, att Kristus lever i den som i tron förenats med honom.

I stället för tanken, att lydtnadskravet för Torah blev relativiserat i NT och för de första kristna, skulle vi vilja säga, att *en* syn på lagen och dess innebörd radikalt avvisades, nämligen den fariseiska, under det att lagen i dess rätta tolkning, dess djupast, hittills fördolda mening sågs såsom ett Guds verk, vilket syftade till och ledde fram till Kristus. Den uppgift lagen haft var att taga fram och döma synden och så negativt tjäna rättfärdigheten. För dem som hade del

människan naturligtvis måste kunna uppfylla. Om godhet och rättfärdighet konstitueras genom laglydnad, blir det en däremot stridande tanke, att en suverän Gud fritt ger sin nåd, utkorar och förkastar, och detta Guds handlande ter sig som godtycklighet. Mot vartannat står en godtycklig Gud och en under lagar levande och genom sitt iakttagande av dem rättfärdig, resp. orättfärdig människa. Hennes ansvar refererar sig till en uppfyllbar lag.

Betraktat ut ifrån en sådan syn på lagen, som ovan kallats »dynamisk», ter det hela sig helt annorlunda. Den suveräne Guden är själv rättfärdigheten och regerar genom sina lagar. Inför honom är människan ansvarig, men hon kan aldrig hävda sin rätt gentemot honom genom sitt lagiakttagande, ty han *är* rättfärdigheten och lever i lagarna, så att de rätt hållas blott i full enhet med hans vilja. Människan kan då inte göra sig rättfärdig själv utan blir rättfärdig i det hon blir delaktig av Guds rättfärdighet, vilken funnit ett tidigt begränsat uttryck i lagar, vilka för sin rätta tillämpning kräver omedelbar förbindelse med den i lagen befallande och regerande Guden. Människan är då ansvarig för *allt* hon underlåter, gör och är, samtidigt som Gud verkar allt gott. Genom Guds verk, genom hans frälsningsgärningar, kan han giva en möjlighet för henne att bli delaktig av gemenskap med sig; men människan, som upptas, är inte en robot som tvingas, utan hon handlar med ansvar i mottagande eller förkastande av Guds i frälsningsgärningarna henne tillbudna nåden och rättfärdigheten.

Det blir då också naturligt, att lagen aldrig kan uppfyllas, så att man så att säga blir färdig därmed. Eftersom lagen är uttryck för Guds verksamhet, blir den från människans sida aldrig helt uppfyllbar. Gud måste själv åstadkomma dess rätta uppfyllelse genom en gärning, som skapar full rättfärdighet — genom Kristi verk —, och människan kan så upptas i detta. Först genom en sådan gärning blir lagen helt avhöljd — »täckelset» tas bort (2 Kor. 3).

i Kristus blev detta dess fördömande upphävt. Dess stadgar hade inte mer någon uppgift såsom en vaktjänst för att hålla i förvar i väntan på Kristus (jfr Gal. 3: 23 ff.). Och den rabbinska tolkningen av lagiakttagelser såsom en rättfärdighetens väg var helt avslöjad såsom falsk.

Därvid skulle vi starkare än Gerhardsson vilja betona det positiva sambandet mellan Torah och det som förkunnas i NT, både i traditionen om Jesu ord och gärningar och i Pauli teologi. Torah hade att tjäna Guds rättfärdighet; och Skriften sågs alltid såsom helig; i Johannesevangeliet sades Moses tala om Kristus (Joh. 5: 46). Under syndens villkor kunde lagen inte frambringa rättfärdighet, den kunde inte ge det liv, som hörde samman därmed. Den fick då tjäna rättfärdigheten genom att döma orättfärdigheten. Denna blev avslöjad och framdriven i ljuset av lagen. Så tjänade denna indirekt, på ett negativt sätt, den rättfärdighet som skulle fullbordas och komma till människorna genom Kristus.

Lagens djupaste, före Kristus fördolda mening och syfte (jfr 2 Kor. 3) blev enligt Paulus avhöljda först i och genom Kristus. Bakom lagens ord har Paulus ständigt sett den Gud, som nu uppenbarat och sänt sin rättfärdighet genom Kristus. Man skulle kunna beskriva stora delar av Pauli teologi som en ny förklaring av GT och den däri inneslutna lagen. Genom Kristus hade han fått nyckeln till lagens rätta förståelse, och Kristus var slutmålet och höjdpunkten för lagens tjänande av Guds rättfärdighet, vilken nu gavs positivt och inte var fördömande, därför att Kristus tagit domen på sig.

I stället för att säga att Torah blev relativiserad för de kristna skulle vi därför vilja uttrycka ställningen till lagen så, att denna visserligen i en mening blev avvisad (i den fariseiska tolkningen av den såsom ledande till rättfärdighet genom lagiakttagelser), i annan fullbordad, då dess uppgift (att hålla i förvar till Kristus) fullgjorts, i en tredje upphävd (dess dömande, då Kristus tagit dess dom på sig, och då de i tron med honom förenade var fria från dom). Däremot står emellertid att lagen i helt annan mening — såsom på fördolt sätt talande om Kristus — blev hävdad med en konsekvens och klarhet som aldrig förr. Ty det finns ett positivt samband mellan Torah och Kristus — denne var den sanna, fullbordade lagen. Därför blev också GT de första kristnas bibel, och blev detta utan reservation eller förbehåll. Den företrädde en gudomlig sanning, som skulle förkunnas.

Pauli avvisande av omskärelsen ses väl stundom som uttryck för en rent negativ inställning till lagen. Men hur han positivt tolkar den — resp. omtolkar den — framgår ju t. ex. av Rom. 2: 28 f.; 4: 9 ff.; 3: 1 ff.; Fil. 3: 2 ff.; Kol. 2: 11. Omskärelsen är ju, som sagt, den punkt, där allra mest den negativa ställningen till lagen kommer fram (särskilt i Galaterbrevet, t. ex. 5: 2 f.; 5: 12 f.; 6: 12). Av de negativa uttrycken har man ibland felaktigt dragit den slutsatsen att Paulus velat depreciera lagen i GT; man har också misstänkt att ett gnostiskt inflytande

föreligger vid avvisandet av lagen (t. ex. i Gal. 3: 19). Men det är inte tillfälliga yttranden, då Paulus säger att lagen är helig, rättfärdig och god (Rom. 7: 12). Att den måste helt avvisas i den fariseiska förståelsen, alltså såsom grund till rättfärdighet, är tydligt. Den judaistiska synen på omskärnelsen kunde inte förenas med synen på Guds handlande och regerande genom att sända sin rättfärdighet i Kristi gärning. Kristi döds betydelse blev ointetgjord, om rättfärdighet skulle ha omskärelse och lag såsom förutsättning och medel (jfr Gal. 2: 21). Och om de myndigheter som skulle handha lagens tillämpning satte sig emot Guds i Kristi död och uppståndelse uppenbarade vilja och gärning, hade de tydligen kommit bort från att rätt företräda det Guds regerande, som uttrycktes i lagen. Uppfattningen av lagen hade splittrats upp i den »statiska» synen, alltså myndigheternas, teologiskt utarbetad genom fariseerna, och den »dynamiska», som såg lagens rätta gestalt i det Guds regerande, som nu fortsatts genom Kristi död och uppståndelse. Att lydnessplikten då gick till Guds uppenbarade regerande, varigenom också Skriften fick sin rätta tydning, är klart. En annan sak är, att Gud i sitt regerande kunde begagna även en myndighet som missförstod och missbrukade sin ställning, såsom myndigheterna i fråga om Jesu dom och död, och vidare att man i princip hade att vara myndigheterna lydiga, då inte en konflikt på antytt sätt förelåg. Men just Guds gärning i Kristus var för de första kristna det av Gud själv uppenbarade och fullföljda regerandet i lagen. Så stod emot vartannat en av Gud genom Kristi uppståndelse betygd tolkning och fullbordan av lagen och en missförstådd, av människor gjord tolkning och tillämpning, en tradition som kommit in på falska banor, vilken inte kunde följas, då den kom i strid med vad Gud själv visat vara rätt. Pauli omvändelse vid Damaskus kan ses som den plötsliga övergången från den falska lagsynen till en, som på ett honom först chockerande sätt genom mötet med den uppståndne visade sig som riktig, en tolkning som han sedan teologiskt utarbetade under ett nytt förklarande av Skriften.¹⁵ Under detta visade det sig, att lagens rätta uppgift varit att avslöja synden och att genom fördömelse och död förbereda och »hålla i förvar» (Gal. 3: 23 f.) till Kristus. Men att Torah hade att tjäna Guds rättfärdighet torde Paulus aldrig ha tvekat om, och hans negativa uttalanden gäller minst av allt Torah i dess (av Kristus avslöjade) rätta mening utan den falska lagförståelsen, enligt vilken lagen, i stället för att vara ett medel i Guds hand att döma och förbereda Kristus, gjordes till ett medel i människans hand att uppbygga en »egen rättfärdighet» (Rom. 10: 3), vilket var motsatsen till ett underordnande under den Guds rättfärdighet, som Torah hade att vittna om och tjäna.

Just tanken på Guds regerande i och genom sin lag torde alltså kunna vara ett gott hjälpmedel att förstå Pauli syn på lagen, både i dess positiva och dess

¹⁵ Jfr min artikel *Det levande Ordet* (STK 1960, sid. 166 ff., 175 f.).

negativa sida, både i hans syn på lagens helighet och godhet och i dess dömande funktion. Därigenom förstås också hans avvisande av »lagrättfärdighet». Man kan så också få en utgångspunkt att förstå, att lagen kan ha fått en tidligt begränsad uppgift; den »tillades efteråt» (Gal. 3: 19, jfr Rom. 5: 20), den skulle gälla tills Kristus kommit, samtidigt som den ständigt utgör något som är bärare av Guds vilja. Lagen är Guds uppenbarelse, men uppenbarelsen är inte tänkt på »statiskt» sätt,¹⁶ utan lagen är uttryck för Guds regerande och får då inte komma i strid med den rättfärdighet och kärlek som från begynnelsen framkommit såsom Guds vilja (jfr Mark. 7: 6—13 et par.); gör den detta, visar det att människor tillämpat den orätt. Guds bud relativiseras inte utan hävdas just genom att de inte ses såsom regler, som människor kan begagna för att hävda sig såsom rättfärdiga, och inte heller som identiska med myndigheters utläggning och tillämpning av dem.

Somliga exegeter har, som nämnades, tolkat Pauli tal om att lagen hade en begränsad giltighetstid så, att han ville depreciera lagen, eller så, att han vore beroende av gnostiska tankar och ville skjuta dem åt sidan (t. ex. i Gal. 3: 19 f.). Så vitt vi kan se är detta inte fallet.¹⁷ Paulus kan som bekant kalla lagen en »paidagogos», en fångvaktare eller övervakare, vars tjänst upphörde, sedan Kristus kommit och den »myndiga åldern» ersatt förberedelsestiden. Men man får inte förbise, att »övervakarens» hårdhänta stränghet stod i tjänst åt det som skulle komma, och att alltså dennes befallningar, avslöjade med hänsyn till sitt syftemål, förberedde den rättfärdighet som skulle uppenbaras genom Kristus.¹⁸

Ehuru lagens tid i en mening är begränsad och ehuru dess fördömelse inte mer gäller för dem som är »i Kristus» (Rom. 8: 1), är den alltså inte obsolet eller ogiltigförklarad på det sättet, som en mänsklig lag kan bli. Den kan inte skjutas åt sidan, som hade den inte mer något att säga. Paulus utlägger den; lagens bok var de första kristnas bibel och Paulus undervisade om dess rätta innebörd i de judiska synagogorna, nästan vart han kom. Hur mycket man kan tala om Pauli juridiska syn på lagen, måste man minnas, att denna syn inte är helt densamma som vad vi menar med ett juridiskt betraktelsesätt. Lagen var inte en mänsklig lag, den var en Guds uppenbarelse, och dess djupare betydelse var något levande och sant, som talade till de kristna.

Då Paulus i Rom. 6 talar om att vi är begravna med Kristus genom dopet till

¹⁶ Jfr A. Nygren, *Uppenbarelsen och Skriften* (En bok om Bibeln, 1947, sid. 85 ff.) och min artikel *Bibeln och uppenbarelsen* (STK 1946, sid. 319 ff.).

¹⁷ Vi hoppas senare få gå in på den frågan i tidskriften *Kerygma und Dogma*.

¹⁸ Detta betyder inte, att vi tror att den lutherska teologiens bruk av Gal. 3: 23 f. och på lagen som »en uppfostrare till Kristus» är exegetiskt riktig, då den förstås så, att individen drives till Kristus genom att förskräckas och erfara sin vanmakt inför lagen. Paulus tänker i Gal. 3: 23 f. inte på individen utan frälsningshistoriskt.

döden och i Rom. 7 om att denna död gör lagen ogiltig för den kristne, är denna ogiltighet dock av annat slag än en ogiltighetsförklaring av en vanlig mänsklig lag. Den kristne är »död» för lagens fördömelse och fri från stadgarna. Men lagen syftade hän mot den rättfärdighet, som kommit genom Kristus. Därför kan GT användas typologiskt eller rent av allegoriskt, vilket dock inte betyder godtyckligt. Ty man hade en klar visshet att utgå från, en orienteringspunkt, utifrån vilken Skriftens och lagens djupaste mening kunde förstås, nämligen allt som kommit genom Kristus. Därför är evangeliet om Kristus väl något nytt, och likväl kan det inte förstås utan GT; och GT är inte bara en religionshistorisk bakgrund för NT; Paulus ser det inte som något förgånget, så som man i ett modernt utvecklingstänkande ofta ser på tidigare religioner, utan GT var en levande makt, ett levande vittnesbörd om samme Gud som uppenbarat sig i Kristus. Och denne Gud talade i lagen, fast vad han syftat till och hur den helt kan förstås först blev uppenbart genom Kristus. Därför är det kristna livet inte oberoende av lagen, av Torah, utan i alla bud i NT, ofta givna som förmaningar i en konkret situation och i den mening tidsbestämda, talar samme rättfärdighetens och kärlekens Gud, som regerade genom Torah, fast nu allt fått ny form genom att Kristus kommit, är verksam i Kyrkan och ger den enskilde delaktighet av sin död och uppståndelse.

I en följande artikel hoppas vi få beröra kärleksbudets innebörd i NT, buden och sakramenten samt lagens ställning till Jesu död.

PER ERIK PERSSON

Vaticanum secundum - ett ekklesiologiens koncilium

När andra Vatikankonciliet avslutades den 8 december 1965 kunde i det närmaste 2.500 kardinaler och biskopar efter fyra höstsessioner av intensivt arbete i Rom återvända till sina kongregationer och stift och de reguljära uppgifterna där. Till dessa uppgifter hör emellertid nu också att omsätta konciliet beslut i handling och praxis. Den högtidliga avslutningsakten på Petersplatsen innebar samtidigt begynnelsen av en ny, av skeendet vid detta koncilium präglad epok i den romersk-katolska kyrkans historia. Utifrån vad som hänt under dessa fyra år, sedan konciliet första gången samlades den 11 oktober 1962, kan man tveklöst karakterisera det som ett utpräglat reformkoncilium. Men samtidigt gäller att en klar och någorlunda slutgiltig bild av vad det därmed påbörjade reformarbetet egentligen innebär först kan tecknas efter något decennium, sedan konciliet resultat förts ut i praxis och utkristalliserats i ett mera skönjbart mönster.

Därmed har jag också berört vad som utgör den primära svårigheten vid tolkningen av de dokument av skilda slag, som nu föreligger såsom ett preliminärt resultat av konciliet arbete. I och med att de fastställts av påven anger dessa texter riktningen för den kommande utvecklingen inom kyrkan. Men här möter det för tolkningen försvärande faktum, som utgöres av att konciliatedekreten av naturliga skäl ofta utgör kompromissformler, där olika ståndpunkter och intressen måst tillgodoses. Detta betyder samtidigt, att deras framtida betydelse i mycket stor utsträckning blir beroende av den tillämpning dessa texter kommer att få inom kyrkan själv, och frågan om vilken riktning utvecklingen här kommer att följa kan ännu icke besvaras. Dörrar öppnas så att säga åt skilda håll, olika möjligheter är givna och den vid konciliet självt påbörjade diskussionen om framtidens vägval kommer säkerligen att fortgå med oförminskad intensitet under lång tid framåt.

Själva den slutgiltiga fixeringen av dessa texter innebär ju dock att vissa möjligheter uteslutits. Utgångspunkten måste från och med nu bli icke vad man inom vissa grupper inom kyrkan skulle önska, utan vad som faktiskt sagts av konciliet. Därav kommer dessa dokument för framtiden avgörande betydelse. Varje tolkning, vare sig den göres inom den romersk-katolska kyrkan själv eller av den som står utanför, måste ta sin utgångspunkt i själva den föreliggande ordalydelsen och de tankegångar som därmed kommer till uttryck. Men också här möter tolkaren en just nu speciellt förnimbar svårighet. En verklig förståelse

av de nu publicerade texterna är möjlig först mot bakgrunden av förhandlingarna under konciliets fyra sessioner såväl som det i maj 1959 inledda förberedelsearbetet. För att fullt ut förstå en föreliggande texts innebörd behöver man också känna till vad de under förberedelseperioden till ifrågavarande tema inlämnade önskemålen gick ut på, vidare hur texten sett ut i sina tidigare versioner, vilka önskemål om ändringar som inlämnats av konciliesfäderna, vilka av dessa önskemål som tillgodosetts eller icke beaktats vid omredigeringarna o. s. v. Därtill kommer så allt det material, som utgöres av diskussionerna i såväl plenum som utskott. När man betänker, att blott de av alla katolska biskopar och universitet under förberedelseperioden inlämnade önskemålen omfattar 15 band i folio på tillsammans ungefär 10.000 sidor och därtill lägger det oerhörda material, som utgöres av själva koncilieakterna och som ännu icke är tillgängligt, får man en föreställning om vilket arbete som förestår innan forskningen nått fram till en bild av vad som verkligen skett efter det att Johannes XXIII den 25 januari 1959 till allas överraskning tillkännagav sin avsikt att inkalla ett ekumeniskt koncilium. Även om den till att börja med så gott som fullständiga sekretessen kring förhandlingarna efter hand betydligt lättats kvarstår det som ett för interpretationen besvärande förhållande att material av detta slag blott är tillgängligt i synnerligen fragmentariskt skick.¹

I

Trots dessa inledningsvis berörda reservationer torde det dock vara möjligt att vid en analys av de föreliggande texterna åtminstone preliminärt se vad de innebär och därmed ge en bild av det efterkonciliära interkonfessionella debattläget. Trots deras kompromisskaraktär med därav följande oklarheter och glidningar avtecknar de sig dock som något nytt och ganska klart konturerat mot den bakgrund, som utgöres av den föregående utvecklingen inom romersk-katolsk lärotradition och teologi såväl som den inom andra kyrkor och inte minst inom den ekumeniska rörelsen pågående teologiska diskussionen. Men innan jag ur denna synvinkel i det följande framför allt tar upp några av de viktigaste konciledokumenterna till analys kan det vara lämpligt att först ge en allmän översikt över

¹ Utöver de löpande informationerna om förhandlingarnas gång i tidskrifter som *Herder-Korrespondenz*, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts*, *Documentation catholique* eller *Informations catholiques internationales* må här hänvisas till två publikationer av primärt intresse: Från den viktiga andra sessionen har 51 tal (främst från den s. k. progressiva falangen) utgivits under titeln »Konzilsreden» av *Y. M.-J. Congar — H. Küng — D. O'Hanlon*, Köln/Einsiedeln 1964. I den av *J. Chr. Hampe* samma år (Stuttgart/Berlin) utgivna »Ende der Gegenreformation? Das Konzil — Dokumente und Deutung» återfinnes utdrag ur påvliga dokument kring konciliet, tal av biskoparna, reaktioner från romersk-katolska och evangeliska teologer o. s. v. En andra del, omfattande dokument från de två sista sessionerna samt återblickande kommentarer på konciliet som helhet är under utgivning.

dessa texter, som för framtiden kommer att framstå såsom resultatet av Andra Vatikankoncilietts hektiska arbetsperiod.

Som bekant förelåg vid konciliets början ett 70-tal »schemata», förslag till konciliedekret beträffande de mest skiftande ämnen. De utgjorde resultatet av en lång rad förberedande kommissioners skiktning av den närmast ööverskådliga mängden inkomna önskemål. Konciliets långsamma arbetstakt (den första sessionen förmådde ej färdigställa en enda text) och den stundom förintande kritik som mötte de framlagda förslagen tvang fram en intensiv reduktion och sammanslagning av dessa »schemata». Därtill kom att nya och tidigare ej förutsedda temata togs upp genom initiativ under förhandlingarnas gång. Denna invecklade procedur, som även rent sakligt är av största intresse då den visar var de avgörande accenterna kommit att läggas måste här förbigås. Kvar står nu efter konciliets avslutning följande efter sin innehållsliga karaktär översiktligt ordnade 16 dokument:²

I *Två rent läromässiga, »dogmatiska», texter:*

Den dogmatiska konstitutionen »Om kyrkan», efter inledningsorden oftast benämnd »Lumen gentium» (1964)

Den dogmatiska konstitutionen »Om den gudomliga uppenbarelsen» eller »Dei Verbum» (1965)

II *En text rörande reform av gudstjänsten:*

Konstitutionen »Om den heliga liturgien» (1963)³

III *En rad texter, som berör reformer av inomkyrklig karaktär:*

A. Texter av mera omfattande och allmän art:

Dekretet om biskoparnas herdeämbete (1965)

Dekretet om kyrkans missionsuppgifter (1965)

Dekretet om lekmannaapostolatet (1965)

Dekretet om prästernas liv och ämbete (1965)

Dekretet om de unierade österländska kyrkorna (1964)

B. Texter som berör reformer på mera begränsade områden:

Dekretet om ordnarnas förnyelse och anpassning (1965)

Dekretet om prästutbildningen (1965)

² Jag följer här i huvudsak den utmärkta översikten av *H. Sailer* i *Katolsk informationstjänst* 14/12 1965.

³ Till detta dokument, som utförligt behandlats i denna tidskrift av *V. Vajta* (40, 1964, s. 229 ff.) bör fogas även den 1964 utfärdade »*Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*». Denna instruktion är visserligen ej ett konciliedokument i egentlig mening, men är oundgänglig för att förstå vad de mera allmänna utsagorna i liturgi-konstitutionen innebär när de skall omsättas i praxis.

IV *Texter, som berör kyrkans förhållande till omvärlden:*

A. Texter, som avser kyrkans relationer till andra kristna samfund och andra religioner:

Dekretet om ekumeniken (1964)⁴

Deklarationen om kyrkans förhållande till de icke-kristna religionerna (1965)

B. Texter, som avser kyrkans förhållande till »världen»:

Pastoralkonstitutionen »Kyrkan i världen av i dag» eller »Gaudium et spes» (1965)

Deklarationen om religionsfrihet (1965)

Deklarationen om den kristna uppfostran (1965)

Dekretet om de moderna massmedia (1963)

Texterna från 1963 och 1964 är redan tillgängliga i en rad goda upplagor, de som promulgerats först vid den senaste sessionen 1965 torde inom kort vara tillgängliga på samma sätt. Den latinska originaltexten har ständigt i direkt anslutning till det påvliga fastställandet (utan vilket intet konciledokument har någon för kyrkan förpliktande karaktär) publicerats i »Osservatore Romano».⁵

Denna snabba överblick, som tyvärr icke förmår förmedla något intryck av dessa texters synnerligen varierande art i fråga om såväl omfång som betydelse, ger dock klart vid handen att konciliets primära intresse så att säga gällt kyrkan själv. Vad som framför allt behandlats är kyrkans väsen och uppgift, dess uttrycksformer och relationer till omvärlden. Andra Vatikankonciliet tyngdpunkt

⁴ Ett ännu ej publicerat »Directorium», utarbetat av sekretariatet för de kristnas enhet, kommer att komplettera detta dekret.

⁵ Bland mängden av mer eller mindre mönstergilla textutgåvor med såväl latinsk originaltext som översättning och kommentar må hänvisas till dem som utges av de tyska förlagen Herder, Freiburg i. Br., och Aschendorff, Münster Westf. Ett »Ergänzungsband» till den nu slutförda andra upplagan av »Lexikon für Theologie und Kirche» kommer att innehålla samtliga konciliertexter med kommentar. — I svensk översättning föreligger, när denna artikel skrives, »Det Andra Vatikankonciliet konstitution Om den heliga liturgien», utgiven i stencilerad form av Katolsk informationstjänst, Uppsala. Inom en snar framtid kan ytterligare en rad av de viktigare dokumenten väntas utkomma på motsvarande sätt. Av dekretet om ekumeniken finns en tyvärr ganska otillfredsställande översättning i tidskriften Credo 1965, s. 89–100.

Litteraturen kring konciliet är redan oöverskådlig. Som ett representativt uttryck för reaktionerna från lutherskt håll må hänvisas till de av Lutherska världsförbundets konfessionsforskningsinstitut i Strasbourg utgivna samlbanden »Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil», Göttingen 1962, och »Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil», Göttingen 1965. Ett tredje band med titeln »Herausforderung und Antwort» beräknas utkomma 1966. Här kan man — utöver en mängd upplysningar om konciliets förhistoria och förhandlingsgång — ta del av ställningstagandena från de lutherska kyrkomas observatörer vid konciliet, tyvärr dock med undantag för biskop Sven Silén.

har varit förlagd till ekklesiologien, och det blir därför naturligt att vi i den följande – av utrymmesskäl alltför knapphändiga – analysen framför allt uppehåller oss vid den grundläggande dogmatiska konstitutionen om kyrkan eller »Lumen gentium» samt dekretet om ekumeniken.

II

När konciliet öppnades i oktober 1962 tydde ännu intet på att just de ekklesiologiska problemen skulle komma att utgöra själva centrum i det kommande arbetet. Det av den förberedande teologiska kommissionen framlagda schemat »De Ecclesia» var blott ett i den stora mängden. I det betydelsefulla öppningstal, där Johannes XXIII skisserade sin syn på konciliets uppgift, framhövdes icke heller någon bestämd läropunkt framför de andra. Tvärtom hette det: »Es ist nicht unsere Sache, gleichsam in erster Linie einige Hauptpunkte der kirchlichen Lehre zu behandeln und die Lehre der Väter wie der alten und neueren Theologen weitläufig zu wiederholen . . . Denn für solche Disputation musste man kein Ökumenisches Konzil einberufen». Det som i stället är av nöden säges vara, att »die gesamte christliche Lehre ohne Abstrich in der heutigen Zeit von allen durch ein neues Bemühen angenommen werde». Därför måste, heter det vidare, t. ex. »die überlieferten Aussagen, die aus den Akten des Tridentinums und des I. Vatikanums hervorgehen, daraufhin genau geprüft und interpretiert werden». »Ja, diese sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, muss so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt».⁶ Detta krav på en förnyelse över hela linjen av kyrkans förkunnelse anger vad Johannes XXIII avsåg med sitt med sikte på konciliets uppgift ofta upprepade programmatiska tal om »aggiornamento», en »anpassning», som innebar att kyrkans undervisning fördes »à jour», att det en gång givna och ärvda nu måste sägas på ett sådant sätt, att det av nuets människor uppfattades såsom något för dem relevant och meningsfullt.⁷

Det nyss citerade avsnittet av öppningstalet följes omedelbart av ett konsta-

⁶ Talet återges enligt den tyska översättningen i *J. Chr. Hampe*, *Ende der Gegenreformation?* 1964, s. 39.

⁷ En karakteristisk kommentar till påvetalet ges i *Herder-Korrespondenz XVII*, 1963, s. 334 »Man wird diese Direktiven an das Konzil nicht anders verstehen können, als das der Heilige Vater ihm eine eminent kerygmatische Aufgabe gestellt hat». Jfr även *ibidem XVII*, 1962, s. 106, där kommentatorn söker uttrycka »was der Papst vom Konzil erwartet»: »Es soll vor allem der Seelsorge dienen und sie den Bedürfnissen unserer Zeit anpassen. Es soll diese Aufgabe in erster Linie dadurch zu erfüllen suchen, dass es die Botschaft Christi ungeschmälert und unverfälscht, nichtdestoweniger aber neu und nicht in weitläufigen Wiederholungen bekannter theologischen Formeln und Spekulationen verkündigt, damit die Menschheit aufhorche.»

terande, som i all sin enkelhet skulle komma att få avgörande betydelse för den öppenhet och frihet, som kom att känneteckna diskussionen vid detta koncilium: »Denn etwas anderes ist der Schatz des Glaubens oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung».⁸ Johannes XXIII var som bekant ej tyngd av ett alltför stort intresse för teologi i vedertagen mening. Men han såg klart, att kyrkan för att fylla sin uppgift i nuets situation måste ut ur den ghetto-tillvaro, där man i ängslan för tillvarons alla onda makter primärt sysslade med att oförkränt bevara de anförtrödda punden. Inriktningen på samtidens problem, som ju aldrig är desamma som föregående generationers, möjliggjorde ett uppbrott från den tidigare gängse attityden med färdiga svar på alla frågor. Om de traditionella svaren mitt i all riktighet eller rent av ofelbarhet dock icke var de enda möjliga och icke heller det enda adekvata sättet att uttrycka Sanningen, eftersom de icke var svar på nuets frågor, då stod konciliets inför en uppgift som var annorlunda än tidigare konciliets. Primärt kunde det inte bli fråga om att negativt avgränsa sig emot heresier och fördöma irrläror.⁹ Det som ställdes i förgrunden var en positiv uppgift, att söka efter svar som icke förelåg färdiga – och därmed öppnades dörrarna för de teologer, som under ängslig bevakning från Rom redan börjat arbeta i denna riktning – det var dem man nu måste lyssna till. Den teologiska förnyelsen, sådan den kommit till uttryck i bibelrörelsen och exegetiken, den liturgiska förnyelsen och i okonventionella teologiska grepp på problemen, men som var tämligen okänd i de centrala instanserna i Rom annat än som en potentiell fara, blev nu något som konciliets fäder främst behövde ta del av för att kunna lösa sin uppgift. Och så kom framför allt de första sessionerna att präglas av en egendomlig företeelse, tidigare misstänksamt påpassade enskilda teologer fick fungera som lärare för skaror av biskopar, som troget samlades till långa föreläsningar för att sätta sig in i allt detta nya. Spänningen mellan detta inflytande och den traditionella, på ett oförändrat bevarande inriktade attityden präglade konciliets diskussioner och kan också avläsas i dokumenten.

⁸ *Hampe* 1964, s. 39. Den officiella latinska texten lyder: »Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continetur, aliud modus, quo eadem enuntiat, eodem tamen sensu eademque sententia.» Med tydlig allusion på detta påvetal möter samma tankegång i dekretet om ekumeniken, där det (§ 6) understrykes att man måste skilja mellan »ipsum depositum fidei» och »modus doctrinae enuntiandae».

⁹ Jfr följande passus i öppningstalet: »Die Kirche hat Irrtümern zu allen Zeiten widerstanden, oft hat sie sie auch verurteilt, manchmal mit grosser Strenge. Heute dagegen möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen» (*Hampe* 1964, s. 39).

Detta gäller icke minst ekklesiologien, det område som snart visade sig komma att utgöra själva centrum i konciliets arbete. Många faktorer bidrog till att utvecklingen gick i denna riktning. Konciliet utgjorde på ett eller annat sätt förlängningen på Första Vatikankonciliet, som på sin tid framför allt arbetade just med ett utkast till en dogmatisk konstitution »De Ecclesia».¹⁰ Före det brådskande uppbrottet hann man dock blott med att slutföra det korta avsnitt, som behandlade påvens jurisdiktionsprimat och ofelbarhet. Frågan om relationen mellan påven och episkopatet i övrigt kvarstod såsom ett olöst problem.

En annan faktor av största betydelse torde ha varit den nye påvens, Paulus VI, intresse just för de ekklesiologiska problemen. Redan vid den första sessionen, där han annars var oväntat återhållsam i debatterna, höll han som kardinal Montini ett starkt uppmärksammat tal i samband med återförvisandet av det framlagda schemat om kyrkan till ny omarbetning. Redan här mötte tanken på kyrkan såsom konciliets centrala tema, något som sedan går igen i hans öppningstal vid början av andra sessionen,¹¹ ytterligare fördjupas i hans första encyklika, »Ecclesiam suam» (6 aug. 1964)¹² och återkommer i talet vid öppnandet av den tredje sessionen.¹³ Över hela linjen möter här samma genomgående grundtankar: kyrkans och därmed också konciliets primära uppgift i nusetationen är att komma fram till en djupare kunskap om sig själv och sitt eget väsen. Genom en sådan självprovning kommer den för kyrkan nödvändiga förnyelsen till stånd och utifrån denna har man att föra den likaledes nödvändiga dialogen med de andra. Och dessa »andra» ses i den nämnda encyklikan »nach Art konzentrischer Kreise, in deren Mitte uns Gott gestellt hat»:¹⁴ Den yttre cirkeln utgöres av mänskligheten i dess helhet, därpå följer »de som tillbedjer den ende och högste Guden», vidare »de som stå oss närmast och äro kristna» och slutligen »barnen i Guds hus, den heliga, katolska och apostoliska kyrkan». Det hela ses utifrån det cent-

¹⁰ Texten till detta utkast finnes bekvämt tillgängligt i *H. Roos — O. Lund Pallesen*, Kirkebegrebet på det første Vatikankoncil (Dialoger 2), København 1964.

¹¹ Se *Hampe* 1964, s. 65 ff. För den fullständiga texten, se t. ex. *Herder-Korrespondenz XVIII*, 1693, s. 76–83.

¹² *Osservatore Romano* 11/8 1964. En tysk översättning ges i *Herder-Korrespondenz XVIII*, 1964, s. 567–583.

¹³ Jfr *Herder-Korrespondenz XVIII*, 1963, s. 91 »Die Lehre von der Kirche, wenn auch nicht als ganze, so doch in einigen wesentlichen Teilen zum zentralen Thema des Konzils zu machen, war der Wunsch der überwiegenden Mehrheit der Väter am Ende der ersten Session. Dieser Wunsch entsprach vor allem dem Willen Papst Pauls VI. Er hatte sich ihn bereits als Erzbischof von Mailand zu eigen gemacht und war am Ende der ersten Session in einer vielbeachteten Intervention nachdrücklich für eine Konzentrierung der Thematik des Konzils auf die Lehre von der Kirche eingetreten. Er hat diese Willensäußerung in seiner Eröffnungssprache zur Zweiten Session unzweideutig wiederholt und bestätigt». Talet vid den tredje sessionens början återges i *Herder-Korrespondenz XIX*, 1964, s. 42–47.

¹⁴ *Herder-Korrespondenz XVIII*, 1964, s. 580.

rum, som utgöres av den romersk-katolska kyrkan själv. Här möter en tydlig tendens att mäta »de andra» med »det egna» såsom måttstock — en tendens som icke utan vidare överensstämmer med viljan till självprövning. Ty den senare innebär att på ett eller annat sätt just »det egna» sättes ifråga såsom ofullkomligt och i behov av förnyelse, medan tendensen att bedöma andra utifrån vad man själv äger gärna leder till att just de framstår såsom ofullkomliga i jämförelse med den egna fullkomligheten. Brytningen mellan dessa tendenser kännetecknar också koncilietts ekklesiologiska texter.

III

»Lumen gentium» är ett märkligt aktstycke. Först och främst därför att det är första gången någon kyrka i ett auktoritativt dokument sökt ge en sammanfattande och utförlig framställning — jag hade så när sagt »utredning» — om vad Kristi kyrka är. Helt saknas icke motsvarigheter i den romersk-katolska kyrkans tidigare tradition, men det är första gången något sådant möter i en konciliertext. Närmast jämförbara dokument är alla från det senaste århundradet, man skulle kunna hänvisa till Leo XIII:s encyklika »Satis cognitum» 1896 eller Pius XII:s encyklika från 1943, »Mystici corporis Christi», vilka båda haft den största betydelse såsom riktninggivare för t. ex. dogmatiska arbeten.

Det erbjuder inga större svårigheter att i den nya dogmatiska konstitutionen om kyrkan återfinna en rad utsagor och tankegångar av traditionellt slag. Men man möter också åtskilligt i förhållande till t. ex. de ovan nämnda texterna helt nytt. Ofta är det svårt att direkt peka på vad detta nya består i, även om man givetvis här kan hänvisa till sådana kapitel som »Om Guds folk» eller »Om lek-männen», som saknar motsvarighet i tidigare för ekklesiologien grundläggande dokument. Jag skulle närmast vilja karakterisera det »nya» så att kyrkan icke här, som så ofta tidigare, betraktas såsom en i sig själv vilande storhet utan ses i sin relation till världen, vilket betyder att kyrkans uppgift och sändning i världen ställes i blickfältets centrum. Det sker redan i själva det med begynnelseorden givna anslaget: »Lumen gentium cum sit Christus» — Kristus såsom världens ljus — för övrigt just det samlande temat för Kyrkornas världsråds generalförsamling i New Delhi 1961. Och detta tal om Kristus följes omedelbart av en hänvisning till kyrkans med missionsbefallningen givna uppgift: »omni creaturae Evangelium annuntiando» (§ 1). Avsikten med denna konciliertext anges vara att klargöra just kyrkans väsen (»natura») och universala sändning (»missio universalis»).¹⁵

¹⁵ § 1 »Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam

Denna inriktning på kyrkans uppgift och sändning i världen – given redan i och med Johannes XXIII:s programmatiska öppningstal – gör att kyrkan icke framstår som en tidlös och fullkomlig storhet. Ett genomgående drag är accentueringen av den såsom en »Ecclesia peregrinans», ett folk på vandring, som ännu icke är framme, som har uppgifter framför sig och som ännu icke är fullgjorda och där fullkomningen ännu återstår.

I inledningskapitlet intar den tidigare för den motreformatoriska teologien så karakteristiska föreställningen om kyrkan såsom »societas perfecta» en ytterligt undanskymd plats – den motsvaras närmast av konstaterandet (i § 8) att den hierarkiskt organiserade kyrkan icke är något från Kristi kropps andliga gemenskap skilt. Startpunkten utgöres icke av den juridiskt-hierarkiska storhet, som så ofta tidigare utgjort den självklara ansatsen, utan av den treenige Gudens handlande till världens frälsning. Kyrkan ses såsom ett »mysterium», som återgår på Faderns frälsningsrådslut, sändandet av Sonen och Andens helgande verk (§§ 2–4). Sedan man talat om Guds rike, som med Kristus kommit till jorden, men icke är lika med kyrkan (§ 5) övergår man till att ta upp olika nytestamentliga bilder, som på olika sätt säger något om vad kyrkan är, fårahuset, vingården, byggnaden, templet, Lammets brud och slutligen Kristi kropp (§§ 6–7). Den sistnämnda bilden, som tidigare helt behärskat fältet och som primärt använts för att understryka kyrkans synlighet, blir nu blott en bland de många och i centrum för denna paragraf står den med dopet givna delaktighet i Kristus, som innebär en väg genom död till liv. Den avslutande paragrafen, där kyrkans synlighet understrykes, mynnar till sist ut i bilden av vandringen såsom en botens och förnyelsens väg, ty kyrkan är »sancta simul et semper purificanda», helig och dock samtidigt i behov av ständig rening.

Följdriktigt mynnar detta kapitel därför ut i det andra, som bär rubriken »Guds folk» och tecknar en bild av kyrkan som det vandrande gudsfolket. I den för årtiondena före konciliet för ekklesiologien bestämmande encyklikan »Mystici corporis Christi» spelade detta begrepp icke någon roll. I centrum stod föreställningen om kyrkan såsom »Kristi kropp», något som dels betydde att Gamla testamentet kom att sakna all betydelse för läran om kyrkan och dels att denna tenderade till en statisk, »frälsnings-biologisk» betraktelse. Kyrkan framstod som en tidlös, fullkomligt utformad organism, bestående av hierarkien såsom livskälla och det till denna hänvisade »folket». I »Lumen gentium» är däremot »folket» själva centralbegreppet, av vilket även den i tredje kapitlet behandlade hierarkien utgör en del. Också denna hör med till gudsfolket på dess vandring genom tiden och världen som Israel en gång var på väg från Egypten till det

universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit».

utlovade landet. Därmed vinnes inte bara en klar anknytning också till Gamla testamentet utan det betyder även att tiden, historien, en »frälsnings-historisk» betraktelse blir av avgörande vikt som ett komplement till det tidigare allena-rådande organistänkandet.¹⁶

Här behandlas utförligt det messianska folket, »ille populus messianicus», med tonvikt på det allmänna prästadömet, som dock skiljer sig icke blott till graden utan även till sitt väsen från det hierarkiska prästadömet.¹⁷ Mitt i »folket» går gränslinjen mellan »hierarki» och »lekmän» lika skarp som tidigare, på denna avgörande punkt har intet nytt inträffat. Det nya är att båda dessa grupper ställs samman under det vandrande gudsfolkets förtecken, det folk, vars bestämmelse är sändningens, missionens uppgift. Kapitlet ger, som riktigt påpekats av en romersk-katolsk kommentator,¹⁸ ett stycke »missionsteologi», som för övrigt går igen i dekretet om kyrkans missionsuppgifter.¹⁹ På grund av missionsbefallningen — som tidigare vanligen blott utlagts som handlande om hierarkiens ämbetsmakt²⁰ — heter det att kyrkan som det nya gudsfolket måste göra apostelns ord till sina: »ve mig, om jag icke förkunnar evangelium.»²¹

När *hela* kyrkan ses som bärare av uppgiften och sändningen gentemot världen kommer icke minst lekmännen in i bilden. När relationen till »världen» blir av central betydelse, då kan man ej längre tala om »kyrkan» och egentligen mena prästerskapet eller hierarkien — något som tidigare icke var ovanligt — utan då rycker den del av gudsfolket i förgrunden, som lever just i »världen». Därför

¹⁶ Den intressanta förhistorien till denna förskjutning kan studeras i *U. Valeske, Votum Ecclesiae. Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie*, München 1962, s. 239 ff.

¹⁷ § 10 »Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchium, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant».

¹⁸ *J. Ratzinger* i Inledningen till Aschendorffs latinsk-tyska utgåva av kyrkokonstitutionen, Münster 1965, s. 11.

¹⁹ I kapitlets första paragraf anges gudsfolkets mål och bestämmelse: »Populus ille messianicus . . . habet pro fine Regnum Dei, ab ipso Deo in terris inchoatum, ulterius dilatandum, donec in fine saeculorum ab Ipso etiam consummetur, cum Christus apparuit, vita nostra» (§ 9); jfr missionsdekretets § 1 (här citerad efter den tyska översättningen) »damit das Volk Gottes, auf dem Wege des Kreuzes dahingehend, das Reich Christi . . . ausbreite und seiner Ankunft die Wege bahne».

²⁰ Se mitt arbete *Kyrkans ämbete som Kristus-representation* 1961, s. 25, särskilt not 48.

²¹ När i kapitlets slutparagraf (§ 17) missionsbefallningen citerats fortsätter texten: »Quod solemne Christi mandatum annuntiandi veritatem salutarem Ecclesia ab Apostolis receipt adimplendum usque ad ultimum terrae. Unde sua facit verba Apostoli: 'Vae . . . mihi est si non evangelizavero!' (1 Cor. 9, 16).» Jfr missionsdekretets § 2 »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach 'missionarisch' (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes empfängt gemäss dem Plan Gottes des Vaters».

ägnas också i denna text ett helt kapitel, det fjärde, just åt lekmännens roll i kyrkan. Huvudsynpunkten är just deras delaktighet i hela kyrkans sändning, »pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent» (§ 31).²² Inte minst själva evangelisationen genom ord och gärning säges få en särskild verkningskraft, när den utföres av lekmännen mitt i människornas vanliga villkor.²³ Det hela följer sedan i huvudsak de riktlinjer, som en gång drogs upp av Yves M.-J. Congar i hans banbrytande arbete från 1953, sändningen beskrivs såsom en från hierarkiens delaktighet artskild del i Kristi trefaldiga ämbete såsom präst, profet och konung.²⁴

Också det utförliga tredje kapitlet, »Om kyrkans hierarkiska konstitution och i synnerhet biskopsämbetet», med dess i övrigt synnerligen traditionella innehåll präglas av den här antydda synen på kyrkans sändning. Detta kapitel har ju annars mest dragit uppmärksamheten till sig på grund av dess tal om »kollegialiteten» mellan påve och biskopar och det därmed sammanhängande försöket att så att säga uppvärdera biskopsämbetets roll i kyrkans sammanhang. *Ett* uttryck för detta är föreställningen om påven med biskoparna såsom en förlängning av »apostlakollegiet» med Petrus i spetsen. Denna säkerligen alltför problemlösa identifikation mellan apostlarna och biskoparna har emellertid också lett till att man vid bestämningen av biskoparnas uppgift i nuet vänt blicken till apostlarnas roll i urkyrkans situation. Och om något där är tydligt och klart, så är det apostolatets karaktär av missionerande ämbete, något som direkt hade med kyrkans tjänaruppgift gentemot världen att göra. Så understrykes också att kyrkans ämbete primärt är en tjänaruppgift, »ministerium» eller »diakonia».²⁵ Men man möter även en påfallande stark accentuering av förkunraruppgiftens prioritet. Hela föreställningen om biskopsämbetet såsom förlängningen av det apostoliska ämbetet kan rent av motiveras med att *evangeliet* genom alla tider utgör kyrkans livskälla — just därför att det förhåller sig så måste apostlarna

²² Jfr även § 33 »Apostolatus autem laicorum est participato ipsius salvificae missionis Ecclesiae, ad quam apostolatum omnes ab ipso Domino per baptismum et confirmationem deputantur».

²³ § 35 »Haec evangelizatio, nuntium Christi scilicet et testimonio vitae et verbo prolatum, notam quamdam specificam et peculiarem efficacitatem acquirit ex hoc, quod in communibus condicionibus saeculi completur».

²⁴ Y. M.-J. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat, Paris 1953; se vidare P. E. Persson, Kyrkans ämbete som Kristus-representation 1961, s. 97 ff.

²⁵ Så t. ex. § 18 »Christus Dominus, ad Populum Dei pascendum semperque augendum, in Ecclesia sua varia ministeria instituit, quae ad bonum totius Corporis tendunt. Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus sui inserviunt» eller § 24 »Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris Litteris 'diakonia' seu ministerium significanter nuncupatur (cf. Act. 1, 17 et 25; 21, 19; Rom. 11, 13; 1 Tim. 1, 12)».

insätta efterträdare åt sig.²⁶ Biskopens uppgift är bestämd av missionsbefallningen, det uppdrag han fått utgöres av »missio docendi omnes gentes et praedicandi Evangelium omni creaturae».²⁷ Hans *främsta* uppgift är därför just förkunnelsen av evangeliet: »Inter praecipua Episcoporum munera eminent praedicatio Evangelii» (§ 25).

IV

Det genomgående drag som i det föregående på en rad punkter exemplifierats leder till utsagor och formuleringar, som ter sig förbluffande lika vad vi känner från 1500-talets reformation. Vad som nyss anförts om biskopsämbetets primära uppgift låter nästan som ett eko av vad som t. ex. säges i Augsburgska bekännelsens art. 28 »der Gewalt der Bischofen sei, lauts des Evangeliums, ein Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen ... Dann Christus hat die Apostel mit diesem Befehle ausgesandt».²⁸

Men detta är inte det enda markanta draget i »Lumen gentium». En annan central tankegång i kapitlet om biskopsämbetet är ämbetsvigningens avgörande betydelse. Biskopsvigningen, som utgör »plenitudo sacramenti Ordinis» (§ 21 och 26), meddelar den helige Andes nåd och en outplånlig prägel på ett sådant sätt, att den vigde på ett synligt sätt företräder Kristus själv – och därför är Kristi närvaro bland de sina primärt en närvaro »in Episcopis» och deras röst är Kristi röst.²⁹ Så kan också biskopen, som sker i konstitutionen Om den heliga liturgien, betecknas såsom den källa, från vilken de troendes liv härrör och av vilken det beror.³⁰ Det ovan anförda ordet om evangeliets predikan såsom den primära biskopliga uppgiften leder omedelbart över till ett inskräpande av de troendes lydnadsplikt gentemot biskopen, som talar »nomine Christi» och texten fortsätter därpå med att klargöra att hans ofelbarhet beror av hans gemenskap

²⁶ § 20 »Missio ille divina, a Christo Apostolis concredita, ad finem saeculi erit duratura (cf. Mt. 28, 20), cum Evangelium, ab eis tradendum, sit in omne tempus pro Ecclesia totius vitae principium. Quapropter Apostoli, in hac societate hierarchice ordinata, de instituendis successoribus curam egerunt».

²⁷ §24, jfr även § 23 »Cura Evangelium ubique terrarum annuntiandi ad corpus Pastorum pertinet, quibus omnibus in commune Christus mandatum dedit imponendo commune officium».

²⁸ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. Aufl. Göttingen 1952, s. 121.

²⁹ § 21 »perspicuum est manuum impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti ita conferri et sacrum characterem ita imprimi, ut Episcopi, eminenti et adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant»; § 20 »Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores, quos qui audit, Christum audit»; § 21 »In Episcopis igitur, quibus presbyteri assistunt, adest in medio credentium Dominus Iesus Christus, Pontifex Summus».

³⁰ Constitutio de sacra liturgia § 41 »Episcopos ut sacerdos magnus sui gregis habendus est, a quo vita suorum fidelium in Christo quodammodo derivatur et pendet».

med den romerske biskopen, Petri efterföljare, varpå Första Vatikankonciliet beslut om den påvliga ofelbarheten återupprepas.³¹ Så anges också den romerske biskopen vara den synliga principen och grundvalen för kyrkans enhet³² och endast den är helt inlemmad i det nya gudsfolket som tillhör den av påven ledda synliga gemenskapen.³³ Det är denna som utgör den enda Kristi kyrka, som trosbekännelsen talar om, även om man också utanför den finner många element av helighet och sanning.³⁴

Enligt inledningsparagrafen avsåg konciliet att med denna dogmatiska konstitution klargöra Kristi kyrkas »natura» och »missio», dess *väsen* och dess *sändning*. Det är i brytningen mellan dessa två intentioner, som det verkligt intressanta med denna text möter.

När uppgiften, missionsuppdraget, ställs i centrum, då möter en rad utsagor, som står nära vad man känner igen som avgörande och väsentliga element i den evangeliska traditionen. Den hierarkiska frälsningsanstalten ses i det vandrande gudsfolkets perspektiv, lekmännens allmänna prästadöme kommer i förgrunden och det primära i ämbetets tjänaruppdrag blir förkunnelsen av evangeliet för »världen». Här kommer det hela i sista hand att stå under evangeliets förtecken, det är detta allt annat skall uttrycka och tjäna, men det betyder samtidigt ett krav på bot, förnyelse och reform.

När blicken däremot vänds in emot kyrkans natur och väsen, då träder andra drag i förgrunden, det för den romerska kyrkogemenskapen säregna, det som skiljer den från övriga kyrkor, framför allt primatet som i sin ofelbarhet utgör den irreformabla garantin för evangeliets sanning. Här möter en fullhet, som är undandragen kravet på bot och förnyelse — och det är denna spänning mellan det med *sändningen* givna kravet på förnyelse och reformation och den med

³¹ § 25 »Episcopi in communione cum Romano Pontifice docentes ab omnibus tamquam divinae et catholicae veritatis testes venerandi sunt; fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere, eique religioso animi obsequio adhaerere debent . . . Quare definitiones eius ex sese, et non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles merito dicuntur, quippe quae sub assistentia Spiritus Sancti, ipso in beato Petro promissa, prolatae sint, ideoque nulla indigeant aliorum approbatione, nec ullam ad aliud iudicium appellationem patiantur».

³² § 23 »Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis, tum Episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fundamentum». Texten utgör här direkt citat från Första Vatikankonciliet beslut, Sessio IV, 1870, se Denz. 1821.

³³ § 14 »Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur».

³⁴ § 8 »Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profitemur . . . Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compagine elementa plura santificationis et veritatis inveniantur».

kyrkans *väsen* givna fullhet, som ingen reform behöver, som utgör den inre dramatiken i »Lumen gentium».

V

Motsvarande iakttagelser kan göras i dekretet om ekumeniken, som vi här blott i största korthet kan ta upp till diskussion. Också här möter missionsbefallningen som drivande element i själva ansatsen. Kristus har grundat endast en kyrka — och dock framträder flera »christianae Communiones» med detta anspråk. En sådan splittring strider emot Kristi vilja, den är en stötesten för världen och till skada för den heliga uppgiften att förkunna evangelium för allt skapat.⁸⁵ Det är just uppgiften och sändningen gentemot världen, som gör kristenhetens splittring till ett brännande och oundvikligt problem — det som icke var något problem, så länge blicken primärt riktades på kyrkan själv och den där redan realiserade enheten.

Om den ekumeniska rörelsen heter det, att den är ett verk av den helige Ande och bäres av människor, som åkallar den treenige Guden och bekänner Jesus såsom sin Herre och Frälsare (en direkt allusion på Kyrkornas Världsråds basis). I de skilda grupper som de kallar sin och Guds kyrka hör de evangeliet och strävar, låt vara på olika sätt, emot det mål som utgöres av *en* synlig Guds kyrka, som i sanning är universell och sänd till hela världen för att den skall vända sig till evangelium och så vinna frälsning (§ 1).

Enhetens tecken är dopet, »missions»-sakramentet framför andra. De från den katolska kyrkan skilda bröderna rättfärdiggöres av tro i dopet och inlemmas så i Kristus, varför de med rätta bär kristennamnet och av den katolska kyrkans söner erkännes såsom bröder i Herren (§ 3). Dopet skapar alltså enhetens sakramentala band mellan alla dem som är födda på nytt, men dopet är blott en början och en utgångspunkt och syftar till fullheten i det liv som ges i Kristus (§ 22). Och denna fullhet finnes endast inom den kyrka som ledes av apostlalkollegiet med Petrus i spetsen (§ 3) »Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest (§ 3).

Vad detta innebär åskådliggöres på två punkter. Med hänvisning till Rom. 1, 16, ordet om evangeliet som en Guds kraft till frälsning för var och en som tror, talas om den vördnad för och kärlek till den heliga Skrift, som möter bland

⁸⁵ Decretum de oecumenismo, § 1 »Una enim atque unica a Christo Domino condita est Ecclesia, plures tamen christianae Communiones sese ut Iesu Christi veram haereditatem hominibus proponunt; discipulos quidem Domini omnes se esse profitentur at diversa sentiunt et per diversas ambulat vias, ac si Christus Ipse divisus sit. Quae sane divisio et aperte voluntati Christi contradicit, et scandalo est mundo atque sanctissimae causae praedicandi Evangelium omni creaturae affert detrimentum».

de avskilda bröderna. Under *åkallan* av den Helige Ande *söker* de i den heliga Skrift Gud, såsom han talar till dem i Kristus, det för oss inkarnerade Ordet.³⁶ Här skedde genom ingripande »från högsta ort» i tredje sessionens slutskede en markant förändring av texten. Den av konciliet redan i princip godtagna lydelsen före ändringen var: »*Drivna* av den helige Ande *finner* de i den heliga Skrift Gud, som talar till dem i Kristus . . .». Ändringen innebär att man med säkerhet finner Gud blott om man också erkänner kyrkans läroämbete.³⁷

Den andra punkten gäller nattvarden. Om de »*communitates ecclesiales*» som i samband med reformationen skildes från Rom heter det att de på grund av sin »defekt» i fråga om prästvigningens sakrament icke bevarat det eukaristiska mysteriets ursprungliga och fullständiga »substans».³⁸ Också här är det avgörande det rätta ämbetet — blott där detta föreligger kan man tala om en fullkomlig gemenskap med Kristus.

I sista hand räcker emellertid ej heller detta. Om de ortodoxa kyrkorna heter det att de äger sanna sakrament och i kraft av den apostoliska successionen såväl rätt prästämbete som eukaristi.³⁹ Trots detta är de »*seiunctae*», skilda från den frälsningens fullhet, som är given i den enda sanna kyrkan, återigen är det primatet som utgör det centrum från vilket »de andra» ses. Här möter åter den för Paulus VI:s encyklika »*Ecclesiam suam*» karakteristiska föreställningen om de koncentriska cirkelarna med Rom såsom centrum, där enheten växer med likheten med Rom och där den fullkomliga enhet som Kristus avsett uppnås när de andra når fram till den där redan givna fullheten. Ur denna synvinkel ter sig övriga »*Ecclesiae et communitates ecclesiales*» såsom blott potentiellt fullkomliga.

Och dock är detta icke det sista och yttersta i detta dekret. Trots allt framstår enheten såsom något på något sätt ännu icke förverkligat, något som också från den romersk-katolska kyrkan själv kräver ansträngning för att det skall uppnås. Även om denna kyrka fått hela den uppenbarade sanningen och alla nådens

³⁶ § 21 »*Spiritum Sanctum invocantes, in ipsis Sacris Scripturis Deum inquirunt quasi sibi loquentem in Christo, a prophetis praenuntiato, Verbo Dei pro nobis incarnato*».

³⁷ Före ändringen löd denna text: »*Spiritu Sancto movente, in ipsis Sacris Scripturis Deum inveniunt sibi loquentem in Christo*» (citerat efter Dialog unterwegs 1965, s. 105). Jfr kommentaren till denna ändring i Herder-Korrespondenz XIX, 1965, s. 314 »*Die Änderung hat demnach sagen wollen, Gott werde in der Heiligen Schrift nur dann wirklich gefunden, wenn auch das Lehramt der Kirche erkannt wird*».

³⁸ § 22 »*credamus illas, praesertim propter Sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse*».

³⁹ § 15 »*illae Ecclesiae, quamvis seiunctae, vera sacramenta habeant, praecipue vero, vi successionis apostolicae, Sacerdotium et Eucharistiam*»; jfr bestämmelsen om konverterade ortodoxa präster i Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis, § 25 »*Et cum apud eos sacerdotium validum servatum sit, clericis orientalibus, in unitatem catholicam convenientibus, facultas est proprium Ordinem exercendi, iuxta normas a competenti Auctoritate statutas*».

medel av Gud kommer detta dock icke till uttryck så som det borde i alla dess lemmar (§ 4). Därför är en förnyelse något nödvändigt. Men en sådan förnyelse består framför allt i en ökad trohet emot kyrkans kallelse, emot den uppgift som blivit henne given. På sin pilgrimsväg kallas därför kyrkan av Kristus till en ständig reformation.⁴⁰ En ekumenik som är värd sitt namn kräver en inre omvändelse, självförnekelse och ett kärlekens fria utgivande – i sammanhanget hänvisas till Kristi egen sändning, hans »missio» bestod i att han kom »icke för att låta tjäna sig utan för att tjäna» (§ 7). Den kallelse till tjänst som leder till förnyelse leder också till bot och syndabekännelse: »Ödmjukt beder vi därför Gud och de från oss skilda bröderna om förlåtelse, såsom ock vi förlåta dem oss skyldiga äro».⁴¹

VI

Båda de här i korthet diskuterade och för de framtida interkonfessionella relationerna avgörande konciledokumenterna präglas av samma outjämnade spänning. Dess innebörd kan måhända klargöras utifrån den bild av »vandringen», som på ett säreget sätt som ledmotiv genomgår den i dessa texter mötande sammanställningen av stundom disparata tankelinjer.

När utgångspunkten utgöres av det för den egna traditionen säregna och blicken primärt går till relationerna mellan kyrkosamfunden träder det fullkomliga man själv äger in i centrum som den måttstock efter vilken de andra mätes. Kristi kyrkas enhet är redan på ett synligt och konkret sätt realiserad och vandringen blir primärt *de andras* vandring och växande in emot detta centrum. Den egna rörelseriktningen är densamma, här gäller vandringen uppgiften att allt bättre och fullkomligare ta i besittning och tillgodogöra sig den frälsningens fullhet och rikedom man redan äger.

⁴⁰ § 6 »Cum omnis renovatio Ecclesiae essentialiter in aucta fidelitate erga vocationem eius constat, ea procul dubio ratio est cur motus versus unitatem contendat. Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget»; jfr vad som i § 4 säges om »opus renovationis nec non reformationis».

⁴¹ § 7 »De culpis etiam adversus unitatem valet testimonium S. Ioannis: 'Si dixerimus quoniam non peccavimus: mandacem facimus eum, et verbum eius non est in nobis' (1 Jo. 1, 10). Humili igitur prece veniam petimus a Deo et a fratribus seiunctis, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris». Här bör också erinras om Paulus VI:s ord i öppningstalet till den andra sessionen 1963: »Wenn uns eine Schuld an dieser Trennung zuzuschreiben ist, so bitten wir demütig Gott um Verzeihung und bitten auch die Brüder um Vergebung, wenn sie sich von uns verletzt fühlen. Was uns betrifft, sind wir bereit, der Kirche zugefügtes Unrecht zu verzeihen und den grossen Schmerz ob der langen Zwietracht und Trennung zu vergessen» (Herder-Korrespondenz XVIII, 1963, s. 81). Den konditionala form, »Om det är så att skuld kan tillskrivas oss . . .», som här tar bort något av bekännelsens udd har icke någon svarighet i ekumenikdekretet.

När utgångspunkten utgöres av sändningen och uppgiften och blicken primärt går till relationen mellan kyrkan och världen, då träder något annat in i centrum, en befallning, missionsbefallningen om evangeliet, som skall förkunnas för allt skapat. Här blir det primärt inte fråga om ägande utan om något som skall göras, något som skall ges ut och skänkas bort. Inför befallningen står man ej som fullkomlig utan i behov av bot, förnyelse och reformation, på vandring emot ett mål, där fullkomligheten är av eskatologisk karaktär.⁴² Kyrkan är icke sänd till sig själv utan till »världen», kallelsen innebär en vandring bort från sig själv i gemenskap med honom, som utblottade sig själv och genom döden gick till livet.

Från denna utgångspunkt blir också förhållandet till de andra kyrkosamfundet annorlunda. Också de står under samma befallning, samma nåd och samma krav på bot, förnyelse och reformation, de blir i sista hand medvandrare på samma väg, där troheten emot det givna uppdraget och icke de egna företrädena blir det avgörande. Jag skulle här vilja anknyta till en passus i det tal som professor K. E. Skydsgaard på de samlade observatörernas vägnar höll till Paulus VI vid mottagningen i samband med den andra sessionen: »wir befinden uns gemeinsam auf einem Wege, aber dieser Weg wird über uns hinausführen zu den Menschen, unseren Brüdern. Papst Johannes XXIII., sagt man, wünschte sich von diesem Konzil einen Übergang von dem 'In-sich' zu dem 'Für die Menschen'. Gibt es einen besseren Weg, uns gegenseitig zu begegnen, als aus uns selbst herauszutreten, in der Zusicherung der Vergebung unserer Sünden, ohne auf unsere Vorrechte und Verdienste bedacht zu sein, um in der Welt und mit den Menschen zu leben. So werden wir wahre Jünger Christi sein, der nicht für sich, sondern einzig für die Welt da sein wollte».⁴³

Det är icke någon tillfällighet att nuets ekumeniska rörelse leder sitt ursprung till en missionskonferens, Edinburgh 1910. Kyrkans uppgift gentemot världen drev samman Stockholmsmötet 1925. En konsekvens av detta att Kristi kyrka till sitt väsen är »sänd» i världen och därför primärt bestämd av denna sin »missio»

⁴² Till det vid en jämförelse med tidigare auktoritativa ekklesiologiska dokument nya i »Lumen gentium», som icke kunnat beröras i det föregående, hör det tidigare tämligen okända talet om kyrkans »eskatologiska karaktär», se särskilt kap. I och VII. Jfr kommentaren av *J. Ratzinger* i den tidigare nämnda Aschendorffska textutgåvan 1965, s. 15 f. »Das vieldeutige Wort 'eschatologisch' will hier sagen, dass Kirche 'schon' Anwesenheit des Endgültigen und doch 'noch nicht' dessen Fülle ist . . . Es will sagen, dass Kirche immer schon aus der Endgültigkeit der in Christus erschienenen wirksam und unwiderruflichen Gnade Gottes lebt, dass sie aber auch immer noch durch die Sünde und das Versagen des Menschen geprägt ist und so immer neu im Widerschein von Gericht und Erbarmen steht. Von da aus wird das 'Eschatologische' zugleich zu einem Hinweis auf die stete Erneuerungsbedürftigkeit der Kirche, auf die man das Wort des heiligen Paulus über den Christenmenschen anzuwenden versucht ist: 'Wenn auch unser äusserer Mensch zerrieben wird so wird doch unser innerer erneuert Tag um Tag' (2 Kor. 4, 16)».

⁴³ Skydsgaards tal citeras här efter Herder-Korrespondenz XVIII, 1963, s. 150.

drogs när Internationella Missionsrådet »integrerades» med Kyrkornas Världsråd i New Delhi 1961. Det är säkerligen icke heller blott en tillfällighet att de här diskuterade konciledokumenterna med vad de trots allt innebär av förnyelse av de ekumeniska relationerna båda börjar med en hänvisning just till missionsbefallningen.

Insikten att kyrkan icke är till för sig själv utan för »världen», att hennes väg — om hon vill vara trogen sin Herre — är vetekornets väg, hör samman med evangeliet självt. Till det som vi har lärt av 1500-talets reformation hör att evangeliets makt visar sig däri att det bryter sönder människors inkrökthet i sig själva och tar dem »ut ur sin egen åsyn». Det gäller också för kyrkor, också de kallas ut ur sin själv tillräcklighet och sin själv rättfärdighet för att leva »för de andra». Det gäller icke minst reformationens kyrkor, för vilka talet om att kyrkan ständigt behöver reformeras så ofta blivit till ett slagord utan täckning.

När sändningen och uppdraget blir den plågsamt brännande huvudfrågan, då blir också förhållandet kyrkorna emellan förändrat. Trots allt som skiljer dem i fråga om under isoleringens tid framväxta och varandra uteslutande formuleringar kan man plötsligt finna sig stå på samma väg med något av samma villrådighet angående nästa steg som måste tagas. När de ärvda och traditionella formlerna icke räcker eller visar sig inadekvata inför nuets frågor, då står i sista hand alla inför en gemensam arbetsuppgift. Här öppnar sig möjligheten till en verklig dialog på jämställd fot, »par cum pari»,⁴⁴ ty här står alla tvärs igenom alla sin särtraditioner även på ekklesiologiens kontroversiella område på ett och samma plan, under samma dom och samma obegripligt oförtjänta nåd. »Så beredes» — för att tala med dekretet om ekumeniken — »den väg, där *alla* i broderlig tävlan drives till en djupare insikt i och en klarare framställning av Kristi out-rannsakliga rikedomar».⁴⁵ Denna trots allt tydliga vilja till samtal under vandringsen om den *gemensamma* skatt, som är given med budskapet om Kristus och som är till för att delas ut till alla, är det för den efterkonciliära perioden löfterika i Andra Vatikankonciliets ekklesiologiska texter.

Vad det ytterst gäller, är frågan om vad »evangelium» *nu* innebär i en sig snabbt förändrande värld. Den frågan är viktigare än allt annat, ty kyrkan är sänd att vara bärare av evangeliet i dess renhet och allt som i kyrkan läres och göres måste vara uttryck för detta evangelium. Just den frågan var en gång det pådrivande i 1500-talets reformation. Nu ställes den icke endast inom reformationens kyrkor och det är redan mycket att vara ense i själva frågandet.

⁴⁴ Decretum de oecumenismo § 9 »Ad id assequendum multum iuvant ex utraque parte con-ventus ad theologicas praesertim quaestiones tractandas, ubi unusquisque par cum pari agat».

⁴⁵ § 11 »Sic via sternetur qua per fraternam hanc aemulationem omnes incitentur ad profundiorum cognitionem et clariorem manifestationem investigabilium divitiarum Christi».

TEOLOGISK LITTERATUR

JEAN DANIELOU och HENRI MARROU: *Des origines à saint Grégoire le Grand* (= *Nouvelle histoire de l'église*, bd 1). 615 sid. Editions du Seuil, Paris 1963.

Ända till de senaste åren bedrevs den kyrkohistoriska undervisningen på flera världsspråk med hjälp av läroböcker som härstammade från trettio-talet. Den av A. Fliche et V. Martin 1941 grundlagda och ännu oavslutade *Histoire de l'église des origines jusqu'à nos jours* är i många avseenden för stor för studenter, medan arbeten som K. D. Schmidts *Grundriss der Kirchengeschichte* (första uppl. 1949) i de flesta fall erbjuder alltför litet stoff. Tydligt har detta sedermera blivit alltmer kännbart; samtidigt har också många efterkrigsarbetens ensidigt konfessionella inställning gjort dem mindre lämpliga på universitetsnivå. Kanske kan detta förklara att tre olika, medelstora kyrkohistoriska handböcker nu ser ljuset mer eller mindre samtidigt.

K. D. Schmidt och E. Wolf utger en sådan enbart på tyska — *Die Kirche in ihrer Geschichte*, sammansatt av fyrtiofyra från olika författare härstammande häften. Många författare medarbeta också i den av H. Jedin utgivna *Handbuch der Kirchengeschichte*, som utkommer samtidigt på flera språk. Detsamma gäller också för *Nouvelle histoire de l'église*. Verket är beräknat på fem band, där M. D. Knowles (Cambridge) skall behandla medeltiden (600–1500), H. Tüchle (München) Reformationen och Motreformationen (intill 1715), L. J. Rogier (Nijmegen) och G. de Bertier de Sauvigny (Paris) Upplivnings- och Revolutionstiden, samt R. Aubert (Louvain) och L. J. Rogier tiden efter 1848. Första bandet, som

här recenseas, har utkommit också i följande översättningar: *The First Six Hundred Years*, London 1964; *Von der Gründung der Kirche bis Gregor den Grossen*, Einsiedeln 1963; *Desde los origines a San Gregorio Magno*, Madrid 1964; samt i två delar som *Geschiedenis van de kerk* I och II, Hilversum 1964.

Detta första band inledes med en *Introduction générale* (s. 7–26) av Roger Aubert, som förkastar alla teorier om en dubbel, teologisk och historisk, sanning, samt definierar kyrkohistoriens egenart utifrån kyrkans beskaffenhet som ett av Gud instiftat samfund. Är det således först och främst den romersk-katolska partikular-kyrkans historia som här åsyftas, så är dock synpunkten helt ekumenisk (s. 19 ff.): de från Rom skilda kyrkorna skall ej glömmas bort, inte heller skall deras kyrkliga betydelse bestridas. Lika viktig är förf:s påminnelse om att man måste vänja sig av med att betrakta södra Europa, särskilt »fyrkanten Wien-Brüssel-Cadix-Neapel» som kyrkohistoriens viktigaste mark. (En motsvarande förmaning om att inte betrakta nordvästra eller mellersta Europa som kristendomens förlovade land torde kanske även behöva riktas till en del av bokens läsare.)

Jean Daniélou S. J., författare till bokens första del (s. 29–257) *Des origines à la fin du troisième siècle*, har blivit berömd som forskare i fornkyrkans historia och särskilt dess icke-hellenistiska bakgrund. Således återspeglar framställningen både författarens intresse för »judekristendomen» och hans ofantligt stora kunskaper t. ex. på ett område som *l'Église primitive* (kap. I), där den senaste tiden har skaffat fram så mycket nytt. Även den i notapparaten anförda litteraturen motsva-

rar undantagslöst den nyaste forskningen och tar itu med den. Stoffets hela anordning är ny: medan den kronologiska ordningen och de däri insatta biografierna utgör de konventionella läroböckernas ryggrad, har förf. här som oftast givit oss regionala översikter över de olika kyrkorna, samt deras teologiska och kyrkliga tendenser under en viss tid (se t. ex. s. 238 ff. om 200-talets slut).

Överallt finns det intressanta iakttagelser och omdömen som inbjuder till vidare forskning eller debatt. Så t. ex. härledes montanismen (s. 133 ff.) ej, som det ibland har skett, från mindre-asiatiskt, hedniskt inflytande (eller som Ph. Carrington: *The Early Christian Church*, bd 2, s. 186 har gjort, från i kyrkan alltid verksamma sekteriska tendenser) utan ur en för Asien typisk, ensidigt johanneisk kristendom, som för övrigt inte visar några kätterska kännetecken. Mycket tilldragande är parallellen mellan den gammalkristna symboliska konsten (s. 164, jfr s. 198 ff.) och Klemens Alexandrinus' exegetiska metod. Ibland är framställningen mycket detaljerad, t. ex. när förf. försvarar Hippolytus' identitet samt hans skrifter och den kända bildstoden mot tvivel på deras äkthet (s. 176 f.; förresten tror förf. inte att Hippolytus var någon skismatisk påve utan bara Calixtus' personlige ovän, s. 183). En ständigt återkommande tes är, att det är de intellektuella som ser kyrkan som något ovärldsligt, som helt naturligt står i konflikt med världen, under det att biskoparnas ideal är en kyrka, som anpassar sig efter världen tillräckligt mycket för att kunna rymma alla människor (t. ex. s. 234 m. hänsyn t. Novatianismen). Med detta kunde jämföras tesen att kristendomens funktion gentemot de gängse sederna inte var att avkläda dem deras sakrala karaktär men att omdana just den i kristen anda (s. 214).

Förf. har i syntesen infört en större del av det som han tidigare utarbetat, särskilt i sin *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, bd I: *Théologie du Judéo-christianisme* (Paris 1958). Judekristendomen anges sålunda som förklaring till vissa mot dess överdrifter riktade drag i Ignatius' brev, samt till den betydelse denne tillskriver det monarkiska biskopsämbetet (s. 75); likaledes ger den en bättre förklaring än vad man tidigare funnit av fenomenen som jungfrulighetens tidiga höga uppskattning (s. 153) eller gnosticisismen (s. 166). Ibland frågar man sig dock vilka särskilda drag judekristendomen ännu har kvar, när *allt* är judekristet: i kap. 6, s. 99 ff. är det hela fornkyrkans liturgiska och intellektuella liv (där inget hellenistiskt inflytande medges); annorstädes är det den allra första kristna generationen (s. 37); Gamla Testamentets betydelse i Klemensbrevet (s. 84): den inom synagogans ram levande kyrkan (s. 89). På s. 106 kallas först den specifikt judaiska kyrkan judekristen, sedan den i Didaché avsedda församlingen; sedan åter den specifikt judaiska, som bevarar sabbaten och omskärelsen; där-efter »les premiers chrétiens»; sedermera »les communautés judéo-chrétiennes proprement dites»; och till sist Kvartodecimanerna! Jfr ock s. 109 f. där först den judekristna gnosis, sedan den nytestamentliga tanken att änglarna ej begrep inkarnationen och sist Irenæus' kors-spekulationer kallas för judekristna företeelser.

Även andra frågor må kanske ställas: t. ex. tycker förf. att Tatianus' *Tal* är helt annorlunda beskaffad än Justinus' apologetik (s. 123. Jfr dock t. ex. G. E. Hawthorne: *Tatian and His Discourse to the Greeks*, i: *Harvard Theol. Review*, bd 57, nr 3, Juli 1964, som syns recensenten ha bevisat motsatsen); *Martyrium Polycarpi*, kap. 18 berättar att P:s ben tycktes den

kristna församlingen värdefullare än juveler eller guld, att de begrovs på ett passande ställe och att det där skulle firas P:s äminnelse, men ingalunda att »ses ossements sont objet (!) de culte» (s. 155). Ibland står tolkningarna den senare kyrkliga konventionen kanske litet för nära: Calixtus var ej modalist, bara därför att hans ovänner omtalar det (s. 182); när Hyppolitus likställer confessores och presbyterer åsyftar han bara äran, ej ämbetet (s. 195, enl. Dom Botte).

Förf. till bokens andra del, *De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand*, Henri Irenée Marrou, lika berömd som Augustinus-specialist som Daniélou på sitt område, har valt för sin framställning en mera konventionell metod, som ock väl lämpar sig för denna tid. Denna del blir på detta sätt också lättare att läsa. Periodiseringsproblemet har tydligen ej oroad förf. vars kapitel *La fin de l'ère patristique en Occident* (s. 472 ff.) är praktiskt taget en översikt över hela den västerländska kyrkans organisation och struktur långt före detta »slut», dvs. redan på 400-talet. Här och där åsidosattes den kronologiska ordningen till förmån för en tematisk sådan. Så lyckas det förf. t. ex. att framställa (s. 298) det utomordentligt invecklade läget efter Nicea genom att hålla sig helt till idéhistorien och inordna händelserna i den. Intressant och klagörande är här analysen av semiarianismen som i grund och botten en anti-sabelliansk front. Lika försiktig med sina dogmatiska omdömen är förf. också när det gäller att ange vad priscillianismen bestod i (s. 334). Ja t. o. m. när det gäller den stora kristologiska splittringen på 400-talet är förf. mycket tveksam: motsatsen mellan den kalcedonensiska ortodoxien och den historiska monofysitismen »se réduit à une tendance» som inte är farlig i sig själv (s. 405); schismat åter speglar i större utsträckning personlig

omedgörlighet och partianda. Även de monofysitiska och nestorianska tendenserna i öster, t. ex. den persiska kyrkans nestorianism, uttrycker »moins une hérésie explicitement professé qu'une volonté de schisme» (s. 415). Man får kanske fråga sig om dessa tolkningar sammanhänger med att *Tomas Leonis* ses i yttersta närhet till Cyrillus' teologi (s. 395 f.) samt att monofysitismen, dess inflytande på hela den dåvarande kristendomens liturgiska liv o. s. v. uppskattas mycket positivt (s. 399 ff.). Fast andra moderna historiker likaledes har försökt att rätta till en äldre tids överdrivna skildring av kristologiska motsatser (se t. ex. J. N. D. Kelly: *Early Christian Doctrines*, London 1958, s. 337 ff., jfr dock B. Hägglund: *Teologins historia*, 2. uppl. Lund 1963, s. 77 ff.), får läsaren lätt känslan, att problemen har förskjutits för mycket från dåtidens kristologiska till det i vår egen tid så viktiga kyrkliga planet, samt att vissa motsättningar inom kyrkohistorien utslätas allt för mycket (såsom också är fallet i första delen, t. ex. med hänsyn till Origenismen och anti-origenismen, s. 215 ff.).

Jämfört med förf:s utomordentliga populärframställning av Augustinus (i serien *Les maîtres spirituels*) behandlas A:s gärning här mera på det litterära planet; i synnerhet är det frappant i kapitlet om pelagianismen. Förresten tror förf. i motsats till många andra romersk-katolska författare inte att kyrkan (dvs. den romerska) någonsin helt har följt A:s antipelagianska nådesteologi (s. 455).

Ett mycket viktigt tema är stats- och samhällsformerna: åter och åter understrykes det, att kyrkan inträdde i ett redan under de sista hedniska kejsarna utformat »totalitär» system, som den bara i vissa avseenden lyckades humanisera (t. ex. s. 363–367). Ett annat ämne, som eljest ofta behandlas bara i förbigående,

men här ägnas stor uppmärksamhet, är kristendomens spridande utanför riksgrensarna. Med det första temat sammanhänger den mycket behövliga, ibland rentav apologetiska framställningen av den tidiga bysantinska epokens teologi och kultur (s. 433 ff.); med det andra den mycket intressanta avslutande översikten över den iriska kyrkan och den irländska missionens början.

Boken i sin helhet är tydligen inte avsedd för lekmän. Fastän grekiska ord (endast i första delen!) omskrivits med latinska bokstäver och notapparaten (tyvärr!) förvisats till bokens slut, finns det dock allt för mycket tekniskt för icke-teologer; inte ens uttryck som »kérygme, hellénistes, gnosticisme, ébionites, le canon de Muratori, consignation, philonisme, sylloukianistes, traducianisme» (s. 36, 82, 128, 160, 292 f., 452) förklaras. Å andra sidan är boken ypperligt utstyrd med kronologiska tabeller, kartor och diagram samt bibliografier och ett mycket detaljerat alfabetiskt register. Således torde den väl visa sig vara lämplig för undervisning på universitetsnivå och för prästernas fortsatta enskilda studium. Vid en nyupplaga och vid översättningar skulle dock vissa småfel utgallras, särskilt i rättskrivningen av främmande ord, som här är lika katastrofala som i de flesta franska böcker (t. ex. s. 531, anm. 6; utom *The Heretics combated (!) by Ignatius von Antiochien*, s. 523 anm. 17, finns där, s. 526 anm. 46, t. o. m. en *Svensk Exegetisk Arbösk*). På s. 77 har anm. 27 och 28 förbytts.

PIERRE FRAENKEL

EINAR MOLLAND: *Latinske lesestykker for teologer. 1. Tekster. 2. Kommentar. 135 + 107 sid. (Scandinavian University Books) Universitetsforlaget, Oslo 1963.*

Att den kristna kyrkans och den kristna teologins historia i hög grad är förbunden med det latinska språket får man en påtaglig påminnelse om, då man öppnar prof. Mollands antologi av läsestycken för teologer. Prosatexterna omfattar tidrymden från Tacitus' skildring (2)¹ ur Annales XV av den lokala förföljelsen av kristna i samband med Roms brand år 64 under kejsar Nero fram till Pius XII:s encyklika mot nutida villfarelser, *Humani generis* (3–4).

Inom ramen av cirka 100 textsidor har utgivaren lyckats med den utomordentligt svåra uppgiften att låta 1900 års händelserika och mångskiftande kyrkohistoria och teologi få representativa och illustrerande nedslag.

Förföljelserna speglas av ovannämnda Tacitustext men även av det berömda brevet till kejsaren från Plinius d. y. (2), vilken som ståthållare i Bithynien i M. Asien ställdes inför uppgiften att praktiskt tillämpa »institutum Neronianum», Neros lag mot de kristna, vars text ej finns bevarad men vars innehåll Tertullianus sammanfattar med orden »non licet esse Christianos». Kejsar Trajanus' korta svarsbrev (2) upphäver inte lagen men ger en mild tolkning av den: ingen hänsyn, skriver han, bör tagas till anonyma anklagelser, ty »det är ett synnerligen dåligt föredöme och inte värdigt vår tid». Ur en annan aspekt ses förföljelserna genom de tre första kapitlen av Tertullianus' skrift *Apologeticum* (4), där de kristnas rättslöshet belyses med fränt skicklig satir.

I den här givna texten möter inte Tertullianus' berömda utrop »Vad har alltså Aten med Jerusalem att skaffa, vad aka-

¹ Jag har tagit mig friheten att efter personlig uppfattning gruppera texterna efter svårighetsgrad från 1 (lätt eller mycket lätt) till 4 (svår) genom att inom parentes sätta en siffra efter angiven text.

demin med kyrkan . . .?» Men dilemmat, den bildade och av grekisk-romersk bildning beroende kyrkofaderns kamp mot icke-kristen på grekisk och romersk teologi och filosofi tillbakagående livsåskådning och trosuppfattning, framstår klart genom en annan text, Hieronymus' dröm (3), i vilken han ställd inför rätta och tillfrågad om sin hållning (*conditio*) svarar att han är kristen men av domaren möts av orden: *Mentiris, Ciceronianus es, non Christianus: ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum* (Mt 6: 21). Dessa båda kyrkofaderns avvisande hållning till »klassisk bildning», en bildning som dock lyser fram på varje sida i deras skrifter, blir inte den tongivande. Det är i stället Hieronymus' samtida Augustinus' förmedlande och sammanbyggande inställning som blir den starkare. Frågan om förhållandet mellan »klassiskt» och »bibliskt» har – det måste här nämnas – fått en värdefull belysning i prof. Albert Wifstrands till formatet lilla men till innehållet omfattande och klagörande skrift *Klassiskt och bibliskt* (i serien *Ordet och Kyrkan*, Gleerups 1962).

Två bidrag av Augustinus' hand finns medtagna, hans brev om prästgärningens ansvar (3) till biskop Valerius med bön om uppskov att tillträda prästämbetet, vilket han motvilligt låtit sig övertalas till, samt ett utdrag ur bok 11 av *Confessiones* (2), där han diskuterar tidsbegreppet, intressant även för tjugonde århundradets teologer och filosofer inte minst på grund av den medvetet semantiska infallsvinkeln.

Exegetiken representeras av bok I av Cyprianus' synnerligen lättlästa och av bibelcitater och -allusioner fyllda testimoniesamling (1), där intresset fångas av hans klart typologiska tolkning av patriarkberättelserna (Isak, men även Josef, typ för Kristus, Lea för synagogan, Rakel för kyrkan exempelvis, s. 37). Till exegetiken hör även Petrus Abelards tolkning

av Fader Vår (1) på ett för att vara av hans hand ovanligt lättförståeligt latin, som alla teologiska olikheter till trots här mer än en gång för tankarna till Luthers formuleringar och utläggningar.

Om den latinska texten till Fader Vår möter insprängd i Abelards utläggning, står alla tre gammalkyrkliga symbola separerat redovisade. En så lång bekännelse-skrift som *Confessio Augustana* kan i ett sammanhang som detta ej redovisas i sin helhet. Här har valts företalet (2) samt dess sista artikel XXVIII om det andliga regementet jämte skriftens avslutning (2). I detta sammanhang skulle jag personligen velat se även den jämförelsevis korta *Professio fidei Tridentina* återgiven, emedan den är lätt men främst därför att den med av *Vaticanum I* orsakade tillägg användes som konvertitbekännelse.

Rent historiska framställningar möter i *Beda Venerabilis'* skildring av Gregorius' den stores Englandsmission (2) samt i Luthers framställning om sin utveckling till reformator (2).

Thomas a Kempis får med två kapitel ur *De imitatione Christi* (2) företräda mystiken, medan Thomas ab Aquino på åtta sidor diskuterar om krig och deltagande i krig (1). För den som blott känner komedidiktaren Ludvig Holberg kan det tyckas som *curiositetsjakt mer än allvarlig planering* att ett brev, det tredje, av hans hand om fromheten (2) här fått en plats. Men läsningen av dessa sidor kullkastar eventuell förutfattad mening. Brevet kan ses som den av upplysningen påverkades satiriska reaktion mot pietismen – det är dess historiska plats –, men också i vidgat perspektiv som en ej tidsbunden dom över vanekristendom och religiöst hyckleri, som inte saknar förebilder i evangelierna.

Poesidelen omfattar 14 hymner, från en morgonhymn av Ambrosius (3), *Veni creator Spiritus* (2) möjligen författad av

Hrabanus Maurus, Abelards vackra *O quanta qualia* (2), Thomas av Celanos' som nr 609 i *Sv Ps upptagna Dies irae* (1), Thomas ab Aquinos *Lauda, Sion, Salvatorem* (2), *Olavssekvensen* (2) från omkring år 1200, *Stabat mater dolorosa* (1) fram till 1600- eller 1700-talshymnen *Adeste fideles* (1).

Den språkliga och sakliga kommentaren, som omfattar andra delens mer än 100 sidor, är klar och enkel, för svårare partier frikostig med översättningar, fylig genom talrika belysande sidoblickar, kort sagt föredömlig. Vad jag för andra upplagan — en som jag tror inte alls utopisk förhoppning — skulle önska vore att i kommentaren mer än tvåstaviga latinska ords betoning angives. Ej blott mindre vana latinläsare sluppe då att kontrollslå ords betoning, där möjlighet till det finns, vilket för det sena latinet inte alltid är fallet. En kort inledning om kyrkolatin och annat efterklassiskt latin samt om metrik och stilistiska medel i kristen poesi fullständig bilden. Läsare av mycket skilda språkliga förutsättningar kan därför med behållning studera denna synnerligen välkomna antologi.

GÖRAN MALMESTRÖM

ALBRECHT PETERS: *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 5.)* 211 sid. *Lutherisches Verlagshaus, Berlin* 1960. *Pris DM 15.80.*

Ett utomordentligt bidrag till förståelsen av Luthers omdiskuterade nattvardslära har Heidelberg-docenten Albrecht Peters givit med denna undersökning. Titeln är träffande, eftersom Kristi verkliga men ofattbara närvaro otvivelaktigt utgör centrum för Luthers nattvardsuppfattning. Inte minst C. Fr. Wisløff har tidigare visat, att detta var fallet även under Luthers pole-

mik mot den romerska mässan. Samtidigt måste det sägas, att termen *realpresens* inte är Luthers egen och att den lätt kan ge felaktiga associationer.

Peters' metod är i många hänseenden föredömlig. Först ges en översikt över den tidigare forskningen ända från 1800-talets början. Forskarna sammanförs i grupper och för varje grupp noteras, vilka problem som den funnit i Luthers nattvardslära samt vilka frågor som gruppens tolkning i sin tur väcker. Till sist i inledningen sammanställs de frågor som avhandlingen vill ge ett svar på.

Från kalvinskt håll har ofta den anmärkningen riktats mot Luther, att han i sin nattvardslära inte givit någon plats åt den helige Ande. Peters visar med hjälp bl. a. av Regin Prenters undersökning »*Spiritus Creator*», att denna kritik saknar varje grund. Nattvarden är för Luther självfallet ett led i Andens verk. Det är inte möjligt att isolera nattvarden från någon av gudomspersonerna, eftersom dessa för Luther utgör en ouplöslig enhet. Ord och sakrament är Guds väg till människorna. Genom tron förenas de med Kristus och därigenom med den treenige Guden.

I fortsättningen uppvisar Peters, att i konsekvens härmed Kristi närvaro i nattvarden inte får ses som ett isolerat fenomen. Gud själv möter oss i människan Jesus. Gudomligt och mänskligt är ouplösligt förenade i Kristus och det även efter upphöjelsen. Kristus är alltid totus Christus och därför är Kristi kropp allestädesnärvarande likaväl som Gud. Peters betonar genomgående i anknytning särskilt till Erwin Metzke, att Luther spränger alla gängse rums- och tidsföreställningar. Visserligen kan Luther föreslå olika tanke-möjligheter för Guds närvaro, men det är aldrig meningen, att dessa skall förstås som adekvata uttryck för denna närvaro utan som övningar avsedda att föra män-

niskorna till insikt om och tillbedjan inför Guds ofattbara storhet. Peters talar om »dieser fast unmenschlichen Spannweite des Denkens und Redens» (s. 86).

Denna spännvidd framträder särskilt i Luthers sätt att behandla nattvardens mysterium. Ubiquitetsläran innebär inte en *inclusio localis*. Först genom Kristi ord blir närvaron till en närvaro för oss. Peters ansluter sig här till Vilmos Vajtas tolkning av Luthers konsekrationssuppfattning. Kristus binder sig själv vid elementen. I nattvarden råder det därför en oupplöslig enhet mellan Kristi lekamen och blod samt brödet och vinet. Varje försök att skilja dem åt innebär ett hot mot själva mysteriet. Samtidigt betonar emellertid Luther, att det inte är fråga om en rumslig närvaro. Inga prepositioner förmår att ge uttryck åt denna närvaro i elementen. Kristus är verkligen reall närvarande i dessa men på ett för förnuftet ofattbart sätt.

I denna närvaro framträder både Kristi förnedring och hans suveränitet. Kristus är närvarande endast i kraft av sin egen vilja och stiftelse. Luther lägger därför stor vikt vid att nattvarden verkligen firas i enlighet med instiftelseorden. Där detta inte sker, såsom i privatmässorna och i svärmarnas nattvardsfirning, vid vilken Kristi närvaro förnekas, där är Kristus inte att finna.

Flera forskare av olika teologiska riktningar har tidigare hävdad, att Luther skiljer mellan Kristi närvaro och hans lekamen och blods närvaro. Med tiden skulle han alltmer ha lagt tonvikten vid den sistnämnda. Peters menar, att detta är fel. Ingenstans säger Luther, att vi i nattvarden inte skulle möta *totus Christus* utan blott hans lekamen och blod. Tvärtom är det karakteristiskt för honom att alltid tänka Kristus som *totus Christus*. Kristi kropp kan aldrig skiljas från Kristus själv. Och där Kristus är där är också alla de gåvor som han i sin kropp förvärvat.

För att rätt förstå Luthers lära om Kristi närvaro i nattvarden är det nödvändigt att komma ihåg, att Luther talar om ett ätande och drickande av Kristi lekamen och blod också utanför nattvarden. I anknytning till Joh. 6, som enligt Luthers mening inte handlar om nattvarden, beskriver han tron som ett verkligt ätande av Kristi kropp. Genom tron förenas den kristne så med Kristus att de blir en kropp. I kommunionen mottar hjärtat liksom munnen *totus Christus*. Ordet för det med sig som det lovar.

Detta betyder vidare enligt Peters, att ordet är det överordnade även i nattvarden. Endast där det kroppsliga mottagandet är förenat med trons blir det till välsignelse. Luther lär konsekvent *manducatio impiorum*. Att motta Kristus endast med öronen eller med munnen leder till dom. Egendomligt nog bereder emellertid denna läropunkt Peters åtskilligt bekymmer i hans framställning.

Många forskare, i nutiden framför allt Ernst Sommerlath, har hävdad, att Luther lär en särskild närvaro och en särskild gåva i nattvarden, nattvardens »*proprium*». Peters avvisar bestämt denna tanke. Luther talar aldrig om något sådant »*proprium*», inte heller visar han något speciellt intresse för det kroppsliga. Hans inställning framträder klart i orden: »*Wo ich Christus auch ergreife, sei es in der Taufe oder im Abendmahl oder in der Predigt, da empfangen ich ihn in seiner ganzen Person mit Fleisch und Blut*». Nattvardens »*proprium*» ligger endast i det särskilda sätt på vilket Kristus där skänker sig själv.

Luther talar emellertid tydligt också om en kroppslig verkan av nattvarden. Detta har varit en stötesten för många forskare. Peters menar, att syndaförlåtelsen kommit att uppfattas på ett för Luther främmande sätt. Det centrala för denne är den troendes förening med Kristus.

Även det kroppsliga är indraget i syndaförlåtelsen. Kristus kommer till hela människan för att härskas över henne och föräna henne med sig. Nu är detta fördolt i tron, uppenbart blir det först på den yttersta dagen.

Peters tar också upp frågan om Luthers nattvardslära främst är dogmatiskt eller exegetiskt begrundad. Svaret blir, att Luther bygger på textorden men att dessa inte läsas isolerade utan i samband med hela läran om Gud och Kristus. Förf. påpekar, att han omöjligt kan behandla Luthers nattvardsexeges fullständigt utan blott vill framställa några huvudpunkter. Det sätt på vilket Peters här har dragit in nutida exegetiska problem har inte bidragit till att göra framställningen klarare. Här kan man säkert nå fram till en bättre förståelse för Luthers position. En annan väsentlig punkt i Luthers nattvardslära som Peters gått alltför snabbt förbi är uppfattningen av konsekrationen. Man skulle här ha önskat, att förf. tagit upp Jürgen Diestelmans kritik av Vajta till diskussion. Kanske har detta inte kunnat ske på grund av tidsskäl. Även Diestelmans undersökning publicerades 1960. Tydligt är att en studie av Luthers syn på konsekrationen skulle kasta ytterligare ljus över förhållandet ord – sakrament.

I en sista avdelning sammanfattar Peters undersökningens resultat och kritiserar utifrån dem Arnoldshainer-teserna. Avhandlingen framstår därmed, liksom flera av sina betydande tyska föregångare, som ett inlägg också i den aktuella nattvardsdiskussionen. Genom sin kortfattade men grundliga forskningsöversikt, genom sin skarpa problemfixering och framförallt genom sin djupt inträngande framställning av Luthers nattvardssyn under ständig uppgörelse med tidigare forskare av olika riktningar är den dock främst en tungt vägande insats i lutherforskningen.

BO AHLBERG

HELGE BRATTGÅRD: *Goda förvaltare*. 316 sid. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1964. Pris häft. kr 20:—, inb. 25:—.

Under senare år har frågan om en regelrätt fortbildning blivit alltmer brännande inom en rad yrkeskårer. Då det gäller prästerskapet, har stiftsledningen eller olika riksorgan inom kyrkan sett som sin uppgift att ordna enstaka kurser och konferenser kring rent teologiska ämnen eller kring teologiska frågeställningar med direkt anknytning till uppgifterna i församlingsarbetet. Vid dessa kurser klagas ofta deltagarna över att deras många arbetsuppgifter ej gör det möjligt för dem att ägna sig åt teologiska studier eller följa med i den teologiska litteraturen i den omfattning som de en gång tänkt sig, då de lämnade universitetsstaden.

Då den svenska sektionen inom Lutherska världsförbundet för ett par år sedan inrättade en teologisk avdelning, togs ett viktigt steg för att erbjuda prästerna hjälp med fortsatta teologiska studier. En av avdelningens främsta uppgifter skulle vara att i samråd med stiftsledningarna lägga upp ett fortlöpande studiearbete för prästerna i de olika stifteten. Till avdelningens föreståndare kallades dåvarande komministern, nuvarande domprosten, teol. dr Helge Brattgård. Under hans ledning organiserades också efter hand ett sådant studiearbete i de flesta stifteten och hittills har omkring 500 präster mer eller mindre regelbundet deltagit i arbetet.

Studiegrupperna har huvudsakligen sysslat med två stora ämnesområden. Det ena har varit rättfärdiggörelselärens problematik, som behandlades vid LVF:s generalförsamling i Helsingfors 1963, där f. ö. Brattgård höll ett av huvudföredragen. Det andra har varit förvaltartanken och då främst med utgångspunkt från Brattgårds bok *Goda förvaltare*.

Sedan lång tid tillbaka har den s. k. stewardshiptanken spelat en stor roll inom den amerikanska protestantismen. Efter hand har den väckt ett allt större intresse inom en rad olika kyrkor. Inte minst har detta intresse varit ständigt tilltagande inom LVF. Då dess kommission för förvaltarskap och församlingsliv hade sitt första sammanträde i Göteborg 1958, framfördes ett önskemål om en grundlig teologisk lärobok om förvaltartanken och dess funktion i församlinglivet närmast avsedd för präster och teologiskt bildade lekmän. Uppdraget att utreda förvaltartanken ur exegetisk, systematisk och praktisk synpunkt samt att författa läroboken kom att ges åt en svensk, nämligen Helge Brattgård, och hans arbete föreligger sedan något år i boken *Goda förvaltare*, i engelsk upplaga *God's Stewards*, i tysk utgåva *Im Haushalt Gottes*.

Boken är indelad i fyra kapitel. I det första tecknar förf. förvaltartankens väg från den amerikanska protestantismen till såväl de europeiska kyrkorna som till de unga kyrkorna i Asien och Afrika. Naturligt nog läggs därvid huvudvikten på den teologiska bearbetning och den praktiska utformning, som tanken fått inom LVF. Två viktiga frågor presenteras i detta kapitel. Den ena gäller översättningen av det grekiska ordet *oikonomia* resp. *oikonomos*. Den engelska bibelöversättningen talar här om *stewardship* resp. *steward*. Den tyska bibeln återger grundtextens båda ord med *Haushalterschaft* resp. *Haushalter*. Såväl på engelskspråkigt som tyskspråkigt område har man hittills förgäves sökt få fram bättre termer. Samma problem med den adekvata översättningen möter i de nordiska kyrkorna.

Den andra frågan — och den betydligt viktigare — gäller definitionen av det begrepp, som behandlas. I Amerika har *stewardship* framför allt betraktats som

»a system of voluntary giving», en definition som ger uttryck åt de amerikanska kyrkornas krav på sina församlingsmedlemmars aktiva insatser och offer. Ofta har det ekonomiska ansvaret här fått träda i förgrunden. Efter hand har dock begreppet vidgats och man har stannat inför följande formulering: »Christian Stewardship is the practice of systematic and proportionate giving of time, abilities and material possessions, based upon the conviction that these are trusts from God to be used in his service for the benefit of all mankind in grateful acknowledgement of Christ's redeeming love» (sid. 15). Risken med denna definition är att den kan stanna vid »giving» och därmed ej ge uttryck åt förvaltartankens totalkaraktär. Som Brattgård ofta påpekar får förvaltarskapet ej bara betraktas som en de kristnas aktivitet i församlingen. Vad saken först och sist gäller är ett helt nytt sätt att leva.

Det andra kapitlet, som är det längsta och mest innehållsrika, ger den bibel-teologiska framställningen av förvaltartanken. Förf. startar här med en analys av termerna *oikos*, *oikodome*, *oikonomia* och *oikonomos*, vilka alla ägnas var sitt avsnitt. Huvudordet är *oikos*, »huset», som kan betyda tre saker nämligen familjegemenskapen, gudstjänstrummet och den kristna församlingen. *Oikodome*, »uppbyggelsen», har i vårt språkbruk kommit att betyda den känslomässiga upplevelsen i individens religiösa liv. Den bibliska texten menar emellertid med detta begrepp något helt annat. Det är fråga om att den enskilde kristne som en »levande sten» fogas in i det Guds hus som församlingen är. Ordet *oikonomia* har tre grundbetydelser nämligen förvaltaruppdraget som sådant och själva förvaltningen, Guds frälsningsplan eller frälsningsordning och den fostran i helgelse, som hör med till trons liv. Dessa bety-

delsor går i varandra men den övergripande aspekten blir den om Guds frälsningsplan, som människan har att inordna sig under. Som oikonomos, »förvaltare», tar den kristne på sig sitt ansvar i det sammanhang där han är ställd. I den bibliska framställningen av en rättsinnig förvaltare är det tre drag, som blir särskilt markanta, nämligen troheten, klokheten och inriktningen på räkenskapens dag.

Under rubriken »vem är en Guds förvaltare» går Brattgård mycket bestämt till rätta med den vanliga utläggningen av förvalterskapet, att detta skulle gälla främst lekmännen och deras uppgifter i församlingen. Enligt N. T. är det i första hand fråga om prästerskapet och då inte bara beträffande uppgiften att »förvalta Ord och sakrament». Det rör sig hela tiden om en totaldimension. Dit hör att vara vaken och öppen för nya situationer i församlingen och för nya vägar för evangeliet. »Vad man åtminstone kan begära av församlingens föreståndare såsom förvaltare är en beredvillighet att vilja se församlingens problematik och inte slå sig till ro med lugnande tankar om att allt är som det borde vara» (sid. 69). Med utgångspunkt från Hebr. 3 tecknas i detta avsnitt också förvaltartankens kristologiska innebörd. Kristus som den trogne förvaltaren är de kristnas förebild.

I nästa avsnitt reses frågan vad förvaltningen omfattar. Svaret blir att det gäller alla Guds gåvor, både dem som gives genom *skapelsen* och dem som gives genom *frälsningen*. Det är viktigt att hålla fast, att förvalterskapet omfattar dessa två slag av gåvor. De båda hör nära samman. Förvalterskapet får å ena sidan ej begränsas till s. k. kyrkligt arbete. Å andra sidan får ej den vardagliga förvaltningen i det naturliga mänskliga livet isoleras från det församlingens gudstjänstliv, som skall vara kraftkällan i allt. De skapelsens gåvor, som människan fått att

förvalta, betraktas under följande tre huvudbegrepp: naturlig utrustning, tid och ägodelar, eller med den engelskspråkiga litteraturens mer slående termer: Talent, Time and Treasure. Den största gåvan, som människan fått att förvalta, är dock evangeliet. Guds förvaltare har ett stort ansvar att föra ut den gåvan till alla folk.

Det sista avsnittet i det andra kapitlet bär rubriken »Guds förvaltare i Guds folk» och belyser förvaltartanken utifrån synen på Guds folk som ett pilgrimsfolk, ett utkorat folk och ett konungligt prästerskap. När de kristna betraktas som »Guds hus», läggs tonvikten vid kyrkans *samling*. När de betraktas som »Guds folk», ligger tonvikten på *sändningen*. I dessa båda funktioner har kyrkan sitt liv.

På såväl amerikanskt som tyskt område har förvaltartanken ibland presenterats i direkt anslutning till Luthers Lilla katekes. Man har menat, att allt väsentligt i förvaltartanken återfinnes i katekesen. Då Brattgård i det tredje kapitlet i sin bok ger en systematisk framställning av förvaltartankens plats i den lutherska beakännelsen, gör han detta utifrån de tre trosartiklarna och fäster därvid särskilt uppmärksamheten på Luthers förklaringar till dessa. Han får här anledning att återkomma till det nära samband mellan skapelsen och frälsningen, som han har varit inne på i det föregående kapitlet. Då den amerikanska stewardshiptanken i så hög grad kommit att förbindas med det direkta församlingsarbetet, blir Brattgårds framställning av den lutherska kallelse-läran och dess betydelse för synen på förvalterskapet i arbetslivet ett mycket väsentligt moment i boken. Därmed är dock inte sagt, att förf. låter församlingsarbetet träda tillbaka för det vardagliga kallelse-arbetet. Förhållandet mellan det andliga och det världsliga regementet får en väl-

balanserad framställning. Detsamma kan sägas om dialektiken mellan lag och evangelium. Det är sannerligen inte någon lätt uppgift att utifrån den enorma litteraturen på detta område ge en väl avvägd framställning av detta spänningsförhållande, som är så typiskt för den lutherska kristendomstolkningen. Inte minst de legalistiska och moralistiska drag, som på olika håll kommit till uttryck vid behandlingen av förvaltartanken, gör det angeläget för Brattgård att reda ut förhållandet mellan lag och evangelium.

Vid behandlingen av tredje artikeln kommer förf. in på en av vår tids mest brännande frågor i kyrkolivet. Det är skäl att notera hans ord. »Ett av de stora problemen för kyrkan i vår tid är ju just detta, att världen inte längre ställer några frågor till kyrkan och att kyrkan vanligtvis ger rätta svar på frågor som icke längre blir framställda. Det är väl därför som så mycket av kristen mission och förkunnelse inte är något annat än en deklamation utan gensvar» (sid. 224). För den kristna förvaltartanken fungera rätt, menar Brattgård, blir kyrkan mer vaken för sina angelägna uppgifter visavi de kyrkofrämmande.

I det fjärde och avslutande kapitlet sammanfattar Brattgård de resultat han kommit till i sin undersökning. Liksom han under hela den teologiska framställningen knutit an till de praktiska uppgifterna i församlinglivet, låter han också nu de principiella frågeställningarna mynna ut i kyrkans praktiska arbete. I början av boken pekar han på stimulerande arbetsuppgifter för den praktiska teologien, då han ställer frågan, hur förvaltartanken kan utnyttjas homiletiskt och vad den kan ge själavården. Nu återkommer han med frågor, som rör gudstjänstlivet, söndagskolan, konfirmandundervisningen och den kyrkorättsliga författningen.

På ett förnämligt sätt har Brattgård

lyckats ge en sammanfattande framställning av förvaltartanken. Brattgård är av facket systematiker men visar sig i detta arbete också vara en god exeget.

Det har under senare årtionden ofta framhållits, att man inom den svenska kyrkan alltmer börjat bedriva ett församlingsarbete, som påminner om de vägar och medel för evangelisation, som man sedan länge praktiserat i de svenska frikyrkorna. I det nutida församlingsarbetet inom svenska kyrkan har dock förebilderna ofta tagits från Amerika. Därifrån hämtade emellertid också de svenska frikyrkorna sina förebilder, när de växte fram under förra århundradet. Intressant är att se, hur många av de bibliska texter, som rör ansvaret i församlingen och församlingssynen och som ständigt citerades i den frikyrkliga litteraturen, nu åter aktualiseras i Brattgårds framställning. Tolkningen av vissa texter är hos honom en helt annan än inom frikyrkligheten men parallellen är ändå intressant. I båda fallen är det fråga om vissa bibeltexter, som i ett bestämt historiskt sammanhang aktualiseras och ges en särskild belysning. I båda fallen får dessa en stor betydelse för det praktiska församlingsarbetet. I båda fallen är det den amerikanska protestantismen, som finns i bakgrunden.

Allt eftersom förvaltartanken tagits upp till behandling i den ena kyrkan efter den andra, har allt fler aspekter kommit att läggas på ämnet. Fanns det å ena sidan i den tidigare amerikanska litteraturen en benägenhet att upptäcka förvaltartanken endast i texter, som rör ekonomiska ting, finns det numera å andra sidan på olika håll en tendens att lägga allt under förvaltaraspekten. Så pekar Brattgård t. ex. på den vikt, som den grekisk-ortodoxa kyrkan lägger vid »förvaltandet av kosmos» (sid. 104). Brattgård menar, att det är en synpunkt, som särskilt rymdålderns människor har anled-

ning att beakta. Själv nämner han som ett exempel på den konkreta tjänsten i förvaltarskapet anda den teologiska forskningen. Det ligger nära till hands för den som skall ge en totalkonception att lägga in för mycket i det begrepp man sysslar med. Brattgård har i viss mån fallit för den frestelsen. Så blir t. ex. för honom alla förmaningar till helgelse i bibeln också förmaningar till förvaltarskap (sid. 211). Och på ett ställe skriver han: »naturligtvis kan förvaltartanken belysas ur varje biblisk skrift, när man blott låter dennas totalsammanhang bestämma betraktelsen» (sid. 82). Roken är att den i och för sig så innehållsrika förvaltartanken förlorar sin udd, när den får en så vid omfattning som Brattgård ger den.

Det tredje kapitlet har rubriken Bekännelsen och i början av boken förutskickar förf., att där skall ges en systematisk framställning av förvaltartanken i närmaste anslutning till de bärande huvudtankarna i de olika lutherska bekännelseskriterierna. Man väntar sig då en rad hänvisningar till de olika bekännelseskriterierna. Tyvärr är de inte många. Med den förtrogenhet med bekännelseskriterierna, som förf. dokumenterat i andra sammanhang, hade det inte varit svårt för honom att här ge ett rikare stoff.

Inom den svenska kyrkan torde den frågan vara särskilt aktuell, hur förvaltartanken uppfattas av ledamöterna i kyrkoråd och kyrkofullmäktige. När Brattgård talar om det konungliga prästerskap, som varje kristen är delaktig i, säger han: »Att vara 'präst' i det konungliga prästerskapet har därför ingenting att göra med 'demokratiska rättigheter'» (sid. 163). På ett annat ställe heter det: »Det är icke de egna rättigheterna som skola stå i förgrunden utan de *uppgifter*, de krav, som läggas på en kristen såsom delaktig i det 'konungliga prästerskapet'» (sid. 288). Förhållandet mellan de demokratiska rät-

tigheterna och förvaltarskapets krav behövde utförligt analyseras. Den svenska debatten har kommit in i ett mycket känslomättat läge, där misstänksamheten tycks ha tagit alltför stora proportioner å ömse håll. Nu är visserligen Brattgård bok skriven med tanke på många andra kyrkor än den svenska. Den nämnda problematiken är emellertid aktuell långt utanför den svenska kyrkan. En utförligare principiell utredning i denna för det praktiska kyrkolivet så viktiga fråga skulle ha givit boken en ännu större aktualitet. Det är att hoppas att förf. i ett annat sammanhang återkommer till dessa frågor.

Rektor Ebbe Arvidsson och kyrkoadjunkt Gunnar Weman har skrivit en utförlig studieplan till Brattgård bok under titeln *Församlingliv — vardagsliv*. (127 sid. Studiebokförl., Sthm 1964, Pris kr. 15: 50.) Den gör Brattgård bok mer tillgänglig för en bredare publik och genom en rad goda arbetsuppgifter slår den ytterligare en brygga mellan det teologiska studiet och det praktiska arbetet i församlingen.

BENGT HALLGREN

PER ERIK GUSTAFSSON: *Hans Henrik von Essen och den nyevangeliska kolportörsverksamheten*. (*Acta Universitatis Upsaliensis Studia. Historico-Ecclesiastica Upsaliensia* 5.) Svenska Missionsförbundets förlag. Pris kr 36: —.

Till 1800-talets svenska kyrkohistoria lämnas glädjande nog allt fler bidrag. Ett av dessa utgör teol. dr Per Erik Gustafssons förra våren i Uppsala framlagda arbete med ovanstående titel. Avhandlingen redovisar den nyevangeliska fromhetstypens utgestaltning hos en man av rikets första stånd, friherren H. H. von Essen. I anknytning till denne behandlas

för fromhetsrörelsen typiska företeelser som kolportörsverksamhet och lekmannapredikan, verksamhetens organisation i regionala enheter, bildandet av nattvardsföreningar och friförsamlingar. Avhandlingens första huvudavsnitt behandlar von Essens väg till nyevangelismen med inblickar i den fromhet och övriga miljöförhållanden, som kännetecknade den adliga familjen, problem rörande omvändelsen etc. I ett andra avsnitt tas frågor i samband med det tryckta ordets mission upp till behandling. Huvudfrågan gällde kolportörernas kompetensområde, hurvida de skulle vara kolportörer i egentlig mening, dvs. skriftspridare eller — helt eller delvis — förkunnare. Saken belyses i anslutning till en debatt i ämnet inom Jönköpings traktatsällskap, senare Jönköpings missionsförening. Inom Evangeliska Fosterlandsstiftelsen fanns samma problematik och dr Gustafsson får här anledning att behandla Stiftelsens begynnelsekedje, bl. a. av den anledningen att v. Essen var en av de personer till vilka H. J. Lundborg sökte anknytning vid Stiftelsens start. Med de ledande männen inom Stiftelsens styrelse hade v. Essen nära personlig kontakt och det var här i stor utsträckning fråga om relationer mellan adelsfamiljer. Men inte bara dessa personrelationer är intressanta. Av stort intresse är också att få ta del av den litteratur, varur v. Essen för egen del hämtade sin uppbyggelse och som han spred i vänkretsen. Förutom den andaktslitteratur, som man väntar sig att finna i den nyevangeliska miljön, noterar man t. ex. A. Monods arbeten, som tydligen rönt stor uppskattning i här berörda adelskretsar.

Avhandlingens tredje huvuddel behandlar den nyevangeliska missionen genom det talade ordet. Här ges en stundom bred skildring av lekmannapredikanter, främst sådana som varit knutna till Jönköpings missionsförening. I första rummet står

C. J. Lindberg, den lekmannapredikant, som för v. Essen betytt mest. Men i undersökningen möter också många andra predikanter, vilkas namn är förtroga för den, som har kontakt med tiden och fromhetsriktningen. Sådana predikanter är t. ex. Swening Johansson och Sam. Johansson, Johannes Andersson (»Fjellstedt-Johannes»), August Pohl o. a. Till framställningen hör även en skildring av prästerna i Skara stift och deras ställning till väckelsen, liksom en utredning av v. Essens inställning till prästämbetet och kyrkan.

Stora delar av den nyevangeliska väckelsen mynnade ut i friförsamlingsbildning. En utlösande faktor utgjorde den waldenströmska försoningsstriden. Dr Gustafsson analyserar i ett fjärde avsnitt denna utveckling och klargör v. Essens ställning till nattvardsföreningarna, försoningsstriden och friförsamlingsbildningen. I en sista avdelning får vi slutligen ta del av författarens forskningar beträffande v. Essens verksamhet som predikant, förkunnelsens form, innehåll, periodicitet, predikoresornas utsträckning etc.

Med sitt arbete om högreståndsväckelsen inom nyevangelismen har dr Gustafsson givit ett väsentligt bidrag till 1800-talsforskningen. Det är en ny infallsvinkel, som presenteras. I den (enligt anmälares mening) olyckliga fixeringen vid socialskikt, som skett vid bedömningen av väckelsen, har fromhetsriktningen fått s. a. s. en social slagsida. Väckelsen har ibland tolkats som de obesuttnas opposition. Man förbiser härvid i alltför hög grad, att det primärt är fråga om religiöst liv och med det religiösa livets egenart. Dr Gustafsson betonar med rätta, att frälsningsfrågan stod i centrum och att väckelsen representerade en ny fromhetstyp och att denna nya fromhetstyp berörde alla stånd. Väckelsen förmådde såsom allt äkta fromhetsliv utplåna de sociala skrankorna och skapa en gemenskap oberoende av

ståndsbarriärer. En annan sak är, att detta gäller inom fromhetstypen. Gentemot andra former av fromhet skapade väckelsen nya barriärer, som ledde till avgränsningar mot andra väckelseriktningar och till kyrklig separation. Dr Gustafsson har givit en fördjupad och nyanserad bild av den nyevangeliska väckelsens relation till skilda socialskikt.

Bland de problem, som anmäler sig inför en avhandling som denna, är bl. a. det om resultatens allmängiltighet. Tveksamheten motiveras av ämnets avgränsning personellt, lokalt och beträffande den religiösa gemenskapsformen. Undersökningens objekt är i första hand H. H. von Essen. I vilken utsträckning kan en enskild person sägas vara representativ såsom i detta fallet dels för adeln och dels för den nyevangeliska väckelsen? Man kan inte värja sig för intrycket att författaren något pressar materialet. För att kunna tala om stånd eller samhällsklass behövs väl ett något bredare underlag. Dr Gustafsson talar t. ex. s. 166 om att »första och andra ståndet slöto upp kring lekmanaförkunnelsen». Här rörde det sig om ett par adelsmän och någon präst. Det rör sig som regel alltid vid tal om adeln om ental och det kan starkt ifrågasättas, om man såsom här sker har rätt att tala om adeln såsom stånd eller socialgrupp (så t. ex. s. 123, 132, 137, 139, 149).

Samma avgränsning gäller också lokalt. Forskningen är — för att använda författarens språkbruk — »Jönköpingscentre-rad». Lokalt berör undersökningen ett begränsat område kring södra Vättern. Jönköping och trakten kring södra Vättern har så kommit i centrum, att staden helt enkelt blivit »Vätterstaden» (s. 107, 227) och trakten däromkring blivit Vätterbygden (s. 198). Vadstenaborna kunde förslagsvis tänkas protestera! Med den skiftande utformning, som den nyevangeliska

väckelsen erhöll genom personlig insats eller på grund av lokala förhållanden synes det i varje fall värt att ställa frågan, om generella slutsatser berättigande.

En tredje avgränsning, som dr Gustafsson gör, gäller konventikelverksamheten. Det sägs uttryckligen ifrån, att »i denna undersökning är det den moderata konventikelverksamheten, som står i blickpunkten för intresset» s. 30. Avgränsningen sammanhänger väl med att arbetet i första hand har H. H. von Essen till riktpunkt. Man kan föreställa sig, att den gemenskap, som leddes av en adelsman eller där adelsmannen naturligt nog intog en tongivande ställning, skulle präglas av viss »moderation». Men i vilken utsträckning var denna »moderata konventikelverksamhet» representativ för nyevangelismen?

För att åskådliggöra den drivande kraften i lekmanapredikantens gärning inför dr Gustafsson termen »karisma». Termen är bekant men den är här — där den mycket ofta återkommer — både innehållsligt svårgripbar och framför allt oförståelig som motsats till ämbetet. Karisman definieras såsom en »religiöst betingad kraftförmimelse men likaväl utan som i förening med extatiska fenomen i religionspsykologisk mening» s. 32. Ett tillfälle att applicera begreppet anvisas, då det sägs om C. O. Rosenius och C. J. Lindberg s. 424, att båda varit på väg mot prästämbetet, men »den karismatiska begåvningen hade tagit överhanden över studierna.» Om man tar del av Rosenius' skildring av de omständigheter, som förmådde honom att ge upp förberedelserna till studentexamen, som skulle bereda möjlighet till teologiska studier, finner man intet av en »religiöst betingad kraftförmimelse». I stället berättar Rosenius, hur han ofta sjönk ner på sin soffa »i gråt och suckande över denna ställning med studierna». Han säger sig ha brukat

många medel för att komma ur svårigheterna, »först bön till Honom, som eljest alltid varit min tröst, mitt hopp, min hjälpare, men allt lika när». Det var så långt ifrån en »kraftförnimmelse» att det rörde sig om depression och religiös kris. Det vill således synas som om termen »karisma» inte lät sig lätt appliceras på det material, som det vill belysa.

Inte bättre ställda är vi, om vi försöker förbinda termen »karisma» med ett meningsfullt innehåll i motsatsen mellan karisma och ämbete. Dr Gustafsson skiljer mellan »predikoämbetets och karismans bärare» och talar om spänningen eller kontroversen mellan ämbetet och karisman (s. 46 not 13, s. 119, 236, 244). Man frågar sig, vad som hindrade en »ämbetets bärare» från att erfara en »religiöst betingad kraftförnimmelse», förslagsvis »utan extatiska fenomen i religionspsykologisk mening»? Att i en historisk framställning söka lokalisera »karisman» visar sig medföra oöverstigliga svårigheter. Det främjar klarheten att rubricera motsatsen till den ordinerade som icke-ordinerad, motsatsen till präst som lekman och motsatsen till inspirerad som oinspirerad. Och »karismatiskt inspirerade» liksom oinspirerade har funnits och finns — både med och utan ordination.

Dr Gustafsson har genom sitt arbete om H. H. von Essen och den nyevangeliska väckelsen givit oss en vidgad och fördjupad kunskap om hur just denna fromhetsriktning präglade människor också inom de högre stånden. Genom sådana arbeten kommer det med tiden att bli möjligt att ge en totalbild av svensk kyrkohistoria under 1800-talet — denna tid så fylld av skiftande religiösa och ideologiska ansatser och strömningar, förändringar och omdaningar.

SVEN GUSTAFSSON

BIRGIT LANGE: *Jordens sköldar. Diktsamling. Svenska kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1965. Pris kr. 12: —.*

Från debatten kring biskop Robinsons bok kunde man bl. a. hämta en dubbel lärdom: dels att vi dåligt lyckats översätta det kristna trosinnehållet för tidens människa, dels att hon själv föga sökt sig in mot ett aktuellt kristet tankeinnehåll. En befruktande »motström» av ärligt menade angrepp mot kyrkan och den kristna tron har väsentligen saknats.

Det är därför av stort värde att någon gång få möta försök till ärlig uppgörelse med kristna trossanningar, framlagd utan ressentiment mot kristendomen och präglad av en intill smärtsam kamp gränsande vilja att verkligen utvinna positiva värden ur dialogen. Detta sker märkligt nog i en diktsamling, *Jordens sköldar*, av Birgit Lange. En gång var hon pristagarinna i en större romanpristävling, men detta är veterligen första gången hon utger en samling vers.

Tidigt tog Birgit Lange intryck av Hägerström och det tänkande som kretsen kring honom anammade — förmedlat väl till Birgit Lange inte minst av hennes make, juristen Karl Olivecrona. Gärna kallar hon sig ateist och har utträtt ur kyrkan. Men sin diktbok tillägnar hon den »evangelisk-lutherska kyrkan i Sverige till vilken jag blivit döpt».

För ett par år sedan utkom en prosabok »Här möttes vi», som var en brevväxling mellan Birgit Lange och pseudonymen Catharina Ek, en kristet engagerad ung kvinna. I företalet till den boken skriver Sven Danell om hur Birgit Langes »logiska lidelse» tvingat henne att ta avstånd från kristendomens paradoxer, samtidigt som hon uppenbart älskar den kyrka, där hon inte anser sig höra hemma. »Säkert har hon också sina dogmer, och dit torde man få räkna negerandet av en

personlig Gud, något som för henne är en övertygelse utan logisk bevisning.»

Man kan tillägga, att Birgit Langes krav på vetenskaplighet också inför det hittills för forskningen ouppnådda, som ligger bortom livets gräns, har skänkt henne ett levande intresse för den parapsykiska forskningen, en vetenskap som hon menar kan väsentligen bidra till att ge stöd åt så centrala kristna sanningar som den om Kristi uppståndelse.

Av detta senare möter dock ingenting i diktsamlingen. Om dess litterära värde må andra döma. Måhända kommer man att finna den ojämn. Somligt har en omisskännlig psalmtön, annat – och dit hör främst den orimmade versen – förefaller att ha betydligt större poetiskt djup än de mer traditionella dikterna.

Men det som fascinerar är det hänsynslöst ärliga utlämnandet av sig själv, av en människa som verkligen vet, vad det är att brottas med Gud. Det är säreget att så placera sig själv utanför alla traditionella trossammanhang och ändå finna in till troslivets djupaste källor och ge så starka uttryck för detta:

Länge böjde jag knä vid korset
Åter och åter
när livet blir mig övermäktigt
skyndar jag till den platsen.

Även om de kristna orden och uttrycken inte har samma innebörd för Birgit Lange som i vanligt kristet språkbruk, visar hon här, hur den »ateist» som ärligt går i närkamp med kristna trossanningar, utvinna betydande rikedomar ur Bibel, bön och troslära. Helt naturligt kommer därvid Kristus-gestalten att bli centrum för sökarens intresse. Om honom ställer Birgit Lange frågan i en av diktverkens kapitelrubriker: »Vem är han?»

Låt mig höra, sade han.
Vem menar *du* att jag är?

Och åt honom vågade jag anförtro
min verkliga tanke.

Äkta är hennes ödmjukhet inför denna
brännande fråga:

Vem är du som ser mig och som
hör mig?
Bön och blindhet, intet mer är jag.
Men jag tror, Fördolde, att du
för mig
mot din klara, sköna segers dag.

»Bön och blindhet» – det är en typisk sammanställning för Birgit Lange. I sig själv är hon ingenting: »Jag är hindrad. Jag är bunden / och för tung i all min mätthet.» »Värdelös som lärjunge. / Herre, döm mig.» Men en väg känner hon, börens.

Hängivelse är bönen,
befriad, fruktbar ro.
Försoning föds ur bönen
och en okuvlig tro.

Det är icke en bön som väntar att bli hörd av Gud. Birgit Lange har svårt att finna den kristna Gudsbildens rätta art. Om och om igen upprepar hon i sina skrifter den ensidiga synen på »Skaparguden», den »Allsmäktige», som ingenting kan och som omöjlig kan ha danat en värld så full av ondska och motsägelser. Birgit Langes också i diktsamlingen varmt manifesterade medkänsla med allt lidande verkar här säkerligen lika starkt som hennes logiska sinne. Men hon når icke fram till den dramats Gudsbild, som Aulén så klart tecknat. För henne förorenas hela tiden Gud såsom kärleken av tanken på en blind Allmakt, en inbillad statisk gudom, alldeles omöjlig att acceptera ens för det enklaste sunda förnuft.

Men tillsammans med detta står alltså den Birgit Lange som kan be en bön, så djup och så varm att varje kristen bedjare kunde ta den i sin mun:

Till sanning omsider
skall vår väg föra.
Du ber om Hjälparen
som skall stanna hos oss
alltid sedan.

Då uppbygges rätten.
Hotets molnmassor
skingrar du äntligen.
Sol bryter in över
dödsskuggans dal.

Helige Ande,
du är min förtröstan.

Birgit Langes dikter visar en väg, som
icke får bli glömd igen: en väg där gamla,
förgätna ord som ädelhet, renhet, klarhet
på nytt lever i en människoandes möda
att finna sanningen.

SVEN-ÅKE ROSENBERG

LICENTIATAVHANDLINGAR 1965

Under förra året framlades vid de svenska
teologiska fakulteterna följande licentiat-
avhandlingar:

I Uppsala: Berta Millroth, st.: *A Comparative Study of the Concept of God in East Africa.*

Walter Mann, uppl.: *Ordningsuppfattningen — företrädesvis hos P. Althaus d. y.,*

*E. Brunner och A. Runestam — i den eku-
meniska diskussionen om »kyrka, folk och
stat».*

Olle Segerdahl, s-n.: *Naturrätt och teologi
i Hugo Grotius' åskådning.*

Ragnar Norrman, s-n.: *Prästerskapet som
social grupp. En studie av prästernas be-
fordringsförhållande under 1800-talet.*

Östen Larsson, norrl.: *Morgonbönspredi-
kans uppgift 1903–1942. En typologisk
undersökning av den kateketiska funktio-
nen i de predikosamlingar för morgon-
bönen, som utgivits av Natanel Beskow,
August Johansson, Emil Färnström samt
Hugo Rosén.*

I Lund: Sven-Erik Hagnerud, klm.:
*»Wirklichkeitschristentum». Grundtankar i
Georg Wünschs socialetik.*

Christer Hedin, vrml.: *PNEUMA ZOO-
POION. En studie till läran om den
helige Ande hos Gregorius av Nyssa.*

Folke Hyltén-Cavallius, sm.: *Frågan om
sockenstämmans delning 1817–1862.*

Hans-Göran Karlsson, ög.: *Människan i
Richard Rothes teologi.*

Henrik Svenungsson, gb.: *Studier i det en-
skilda skriftermålets historia i Sverige un-
der 1500-talet.*

Gunmar Wertelius, vg.: *Oratio continua.
Ett karaktäristiskt drag i Luthers lära om
bönen.*

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

NYTT MANDAT FÖR TEOLOGISKA FONDEN

Vid den internationella missionskonferensen i Ghana 1958 skapades en fond som skulle användas för att utveckla och stärka teologisk utbildning. I överensstämmelse med konferensens art kom helt naturligt ett kvalificerat attribut med. Man avsåg »inhemsk» teologi och ville stimulera till nyskapande tänkande inom teologin i de unga kyrkorna. Fem år senare, när fondens 20 miljoner i stort sett var förbrukade till båtnad för en väsentlig upprustning av en mängd teologiska seminarier i Afrika, Asien och Latinamerika hade attributet 'inhemsk' redan fått en förlegad smak av västerländsk förmyndaromsorg. Teologin är internationell. Den kanske borde stödjas i alla världsdelar. I varje fall är fondens nya mandat av intresse för alla teologins män och för den teologiska utbildningens företrädare överhuvudtaget. I direktivet säges också: »Eftersom rekrytering och lämplig utbildning för prästämbetet är problem som berör kyrkan i hela världen, så måste fondens arbetsprogram fullföljas i samråd med den universella kristenhetens tankar om ämbetet och förberedelsen till det.»

Fonden hade ursprungligen byggt på en stor donation från huset Rockefeller, men dess värde visade sig vara så stort att Kyrkornas Världsråd beslöt fortsätta fondens verksamhet ytterligare fem år och för ändamålet bland sina medlemskyrkor insamla nödvändiga medel. När den nya mandattiden började, stod 19 miljoner kronor till förfogande. Även Sverige bidrager genom Svenska Kyrkans missionsstyrelse och Svenska Missionsförbundet.

Det nya arbetsprogrammet skall följa sex linjer. Uppmärksamhet skall riktas på

- 1) det teologiska seminariet som en kristen församlingsenhet i ett gemensamt andaktsliv.
- 2) De teologiska fakulteterna skall förstärkas. Dess lärare skall ges möjlighet till högre studier och forskning. Härvid bör särskilt tagas hänsyn till den lokala kyrkans förhållande till landets språk och kultur och samhällets struktur.
- 3) Mycket angelägen är uppgiften att öka antalet och höja kvaliteten på dem som utbildar sig för prästämbetet.
- 4) Kursplanerna bör omarbetas, inte så mycket genom att lägga till nya ämnen som fastmer att omforma det traditionella kunskapsstoffet i ljuset av den miljö, i vilken kyrkan lever. Fakultetsmedlemmar måste själva fortsätta att vara studerande, och fältarbete bör uppmuntras.
- 5) Undervisningens media behöver förbättras. Boken är fortfarande ett oundgängligt redskap. I programmet ingår uppgiften att producera 50 teologiska grundböcker på 25 språk. Biblioteksväsendet måste förbättras.
- 6) Slutligen får prästen inte anse sin utbildning avslutad med en teologisk examen. Fortsättningskurser och kontinuerliga studier skall uppmuntras.

Med dessa instruktioner har Teologiska fonden börjat sin nya arbetsperiod med fyra sekreterare som reser inom var sitt område med kontor i New York och London. Kommissionen för fondens förvaltning, i vilken Skandinavien är representerat med en svensk, sammanträder en gång om året.

C. G. DIEHL

KONFERENS OM TEOLOGUTBILDNINGEN

Lunds teologiska fakultet utövade den 10–11 januari värdskapet vid en konferens, som i presskommentarerna betecknats som »historisk». Deltagarna utgjordes av de båda teologiska fakulteterna i Uppsala och Lund samt representanter för deras »avnämare», skolan och de svenska trossamfunden.

Ämnet för överläggningarna var »den teoretiska teologutbildningen». Frågan om hur denna skall se ut är ju lika gammal som de teologiska fakulteterna, men genom olika omständigheter har den de sista åren kommit i ett nytt läge, något som gjorde en konferens av denna art önskvärd och nyttig. Den nuvarande uppläggningsen av studiet för teol. kand.-examen med dess uppdelning i en första del (översiktskursen) med bunden studiegång och en andra del med studier av traditionell typ, motiverades, som framhölls av professor Åke Andrén, Uppsala, i konferensens inledande föreläsning, i stor utsträckning av skolans krav på en förkortning och effektivisering av utbildningen av lärare i kristendoms-kunskap. På grund av nya krav från skolan i en förändrad situation kommer lärarutbildningen inom en snar framtid att ytterligare förändras och efter allt att döma skäras ned. Redan 1960 års lärarutbildningssakkunnigas förslag, som framlades 1965, innebär en nedbantning i förening med en mera klart »målriktad» utbildning med koncentration på vad den blivande läraren i religionskunskap behöver för att kunna motsvara de fordringar som är givna med grundskolans högstadiums och det nya gymnasiet kursplaner. Statsmakternas slutgiltiga beslut torde komma att innebära en ytterligare nedskärning av tiden för lärarutbildningen. För »skolans krav och önskemål beträffande den teoretiska teologutbildningen» redogjorde Skolöverstyrelsens representant, skolkonsulenten John Ronnås.

När den nya lärarutbildningen kommer till stånd, måste detta på ett eller annat sätt leda till en omprövning av dels dess anknytning till den teologiska utbildningen i övrigt och dels den senares utformning över huvud taget. I denna situation var det önskvärt att fakulteterna fick ta del av de krav och önskemål beträffande den teoretiska teologutbildningen, som i nuvarande situation ställs av deras trots allt största och viktigaste avnämargrupp, de svenska trossamfunden. Sedan gammalt har ju fakulteterna utbildat Svenska kyrkans präster och man kunde sätta likhets-tecken mellan deras undervisning och »prästupbildningen». Också här har emellertid en förändring inträtt. I snabbt växande utsträckning tar också studerande från de frikyrkliga samfundens del i fakulteternas utbildning, ej blott med sikte på tjänst som lärare utan i vissa fall även med syfte att efter avlagd teol. kand.-examen gå in i pastorstjänst i det egna samfundet. De frikyrkliga samfundens egna utbildningsanstalter har genomgående lärare, som utbildats vid universitets-fakulteterna, och i Stockholm utnyttjar deras elever i ganska stor utsträckning den utbildning som ges vid Stockholms teologiska institut, som närmast utgör en »filial» till Uppsalafakulteten. Därmed ställs de teologiska fakulteterna i en situation som innebär att de med sin utbildning icke blott betjänar Svenska kyrkan utan också de frikyrkliga samfundet.

Det var därför av stor betydelse att såväl samfundsledningarna som de frikyrkliga utbildningsanstalterna var representerade vid denna konferens. Deras talan fördes av rektorn för Lidingö teologiska seminarium och medlemmen i Stat-kyrka-utredningen Olle Engström, vars klart positiva uppskattning av de teologiska fakulteterna i den följande debatten visade sig delas av övriga frikyrkliga representanter. Det blev tydligt, att här en stor förändring

skett från den misstänksamhet och det avståndstagande, som tidigare kännetecknat frikyrkornas attityd till fakulteterna. Svenska kyrkans krav och önskemål beträffande den teoretiska teologutbildningen framfördes av forskardocenten Arne Palmqvist, Uppsala, vilken som resultat av sitt försök att pejla opinionen på Svenska kyrkans håll bl. a. lade fram ett konkret förslag till nyorganisation av teol. kand.-examen.

Det för framtiden kanske viktigaste resultatet av denna »kontaktkonferens» var

beslutet att tillsätta en kommitté för fortsatt samråd. I denna arbetsgrupp kommer att ingå representanter för de båda teologiska fakulteterna, Svenska kyrkan, Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, Svenska Missionsförbundet, Svenska Baptistsamfundet, Metodistkyrkan och Skolöverstyrelsen. Därmed har ett forum skapats för fortsatt samtal och kontakt i frågor som rör det för alla gemensamma intresseområdet, den teologiska utbildningen vid universiteten.

PER ERIK PERSSON

Universitetsbiblioteket

18 APR 1965
LUND