

BIRGER GERHARDSSON

Lag och lagar i bibeln

Bakom sådana ord som »lag» och »lagar» ligger en omfattande och skiftande begreppsvärld. »Lagar» av olika slag spelar ju så många och så olikartade roller i den tillvaro vi människor upplever. Det kan konstateras också i de bibliska skrifterna. Om man nu skall behandla ett så stort och komplicerat tema som »Lag och lagar i bibeln», måste man begränsa sig. Med tanke på den praktiska funktion min framställning skall fylla, har jag fixerat min uppgift på följande sätt:¹

Jag skall här *icke* sysselsätta mig med det lutherska kungstemat »lag och evangelium». Inte heller skall jag ut från våra konfessionella utgångspunkter gå in i de bibliska skrifterna med ett på förhand fixerat lagbegrepp i syftet att reda ut vilka olika »bruk» den så fattade »lagen» har. I stället skall jag behandla mitt ämne idéhistoriskt och bibelteologiskt. Jag skall först och främst se på de bibliska dokumenten som en idéhistoriker gör. Jag skall ta dem som *gamla* källor: källor som visar hur den fromme medlemmen av det Gamla resp. Nya förbundet i biblisk tid betraktade de lagar och ordningar som han fann i sin värld och som han i uppenbarelsens ljus satte i samband med Guds herravälde över världen.² Jag tror nämligen att kyrka och teologi ständigt måste söka sig ned till de bibliska skrifterna i deras *ursprunglighet*. Genom att respektera den historiska distansen och genom att söka lösgöra oss från vissa fastlåsta tankeschemata kan vi uppfatta mycket av det som vi annars inte uppfattar.

Jag vill också klart och tydligt ange, att jag i detta föredrag huvudsakligen

¹ Ovanstående bidrag är en dubbelföreläsning, vars karaktär är betingad av att den är utarbetad för ett bestämt sammanhang. Lutherska Världsförbundets studiearbete har sommaren 1965 samlat sig kring temat »Guds lag och människors lagar». Vid de studiekonferenser som hållits, har ämnet belysts från exegetiska, systematisk-teologiska, juridiska och praktisk-teologiska synpunkter. Min framställning har varit den exegetiska stämman i denna kvartett. Föreläsningen har i något förkortad form hållits vid sommarens konferenser i Hothorpe Hall (England), Östberlin, Västberlin, Loccum (vid Hannover) och Reykiavik, i sin helhet vid konferensen i Stavanger.

² Det kan synas djärvt att i ett historiskt arbete använda de olikartade bibliska skrifterna så *syntetiskt* som jag här gör. Sjäva *ämnet* rättfärdigar dock — enligt min mening — förfarings-sättet. Jag inriktar mig här på så existentiella och allmänna ting, som upplevelsen av ordningen i naturen, staten och samfundet. I sådana stycken kan man redan a priori vänta en viss kontinuitet och konsistens inom den historiska sfär och de traditionsströmmar, som de bibliska skrifterna alla härrör ifrån.

skall sysselsätta mig med lagens/lagarnas *positiva, regulativa* funktioner. De *negativa* funktionerna — lagen som fördärvmakt — skall jag här inte närmare gå in på.

I. ORDNINGEN I NATUREN

1. I dokumenten från den klassiska antiken möter vi på många ställen en djupt genomreflekterad naturbetraktelse. Människan hade i denna miljö fäst sig vid den regelmässighet, som präglar naturens skeenden. Hon hade här funnit *lagar*, som bildar ett system, och dessa lagar tedde sig meningsfulla och förnuftiga. Med populärt, mytologiskt språkbruk sade man att gudarna givit dessa lagar. Filosoferna föredrog att säga att ett gudomligt förnuft (*nous*) ligger i fenomenen, är verksamt under den synliga världens brokiga yta.

Går vi över till de gammaltestamentliga skrifterna påträffar vi där många texter som visar, att också de fromma hebreerna upplevde naturens ordning som någonting gott och från himlen kommet.³ Här var betraktaren visserligen inte inställd på att finna en underliggande förnuftsenslig lag (*nomos*), men han hade dock lagt märke till regelmässigheten och ordningen, och han såg häri lysande tecken på att *världsalltet styrs av en konung, som har makten och kraften att effektivt driva sin vilja igenom*. På många sidor i Gamla Testamentet kan vi läsa en vidunderligt skön naturpoesi. Men när vi närmare tänker över det vi läser märker vi, att det inte är fråga om naturpoesi utan om lovsång, lovsång till en härskare, vars befallningar och lagar inte bara är visa och goda utan också fungerar: drivs igenom uppifrån, efterlevs nedifrån.

Den fromme israeliten (i G. T.) upplever med omedelbar friskhet världen som Guds värld: Gud har skapat den, han äger den och härskar över den, och detta *faktiskt, effektivt*. Han har givit skapelsens döda ting och levande varelser deras uppgifter, satt dem till att göra vad de gör och sagt sitt »du skall» och »du skall icke» till dem. Inte bara i skapelseberättelsen i 1 Mos. 1 utan även i en mängd andra texter möter vi denna tro på Guds mening med och effektiva herravälde över skapelsen. Solen har fått uppgiften att härskas över dagen, och månen har fått natten på sin lott. Haven har fått sina gränser att verka inom, marken har fått sina order, årstiderna sin ordningsföljd. Ett fångslande tema i den gammaltestamentliga lovsången är hänvisningen till naturens villighet och lydnad, när det gäller att följa Guds befallningar.⁴ I Ps. 148 talas t. ex. om solens, månens,

³ Jfr E. Billing, *De etiska tankarna i urkristendomen* (2 uppl. 1936), s. 253–290, samt H. Kleinknecht–W. Gutbrod, art. *Nomos* etc. i *Theol. Wörterb. z. N. T.*, vol. 4 (1942), s. 1016–1050. I båda arbetena berörs såväl det judiska som det hellenistiska synsättet.

⁴ Sin rätta konkretion får sådana utsagor för oss först när vi erinrar oss, att sol, måne, stjärnor, hav etc. dyrkades som *gudar* i Israels omvärld.

stjärnornas och himlarnas lovsång till Gud. Och det heter om dem: »Han bjöd, och de blev skapade. Han gav dem en lag (*choq*) och ingen överträder den» (v. 5 f.). I en annan psalm över samma tema talas det om hur solen »fröjdar sig som en hjälte åt att löpa sin bana» (19: 6). Även djurens självklara lydnad för Guds befallningar till dem omtalas — människan till blygsel och till undervisning. Hägern och tranan, turturduvan och svalan känner och iakttar de tider de fått att respektera, men Guds folk känner inte sin Guds rätt (*mishpat*), Jer. 8: 7. Med glans och konkretion är Guds effektiva härskande över sin värld skildrat i sådana texter som Jobsboken (passim) och Psaltaren (t. ex. Ps. 104).⁵ När den kosmiske konungen härskar ger han liv och driver samtidigt igenom sina befallningar, förordningar, lagar.

Gud står bakom naturens regelbundna förlopp. Ibland befaller han också sina tjänare i naturen att handla på ett annat sätt. Det är ingen principskillnad mellan det regelbundna och det underbara. I båda fallen utförs Guds vilja. Det ena som det andra har Gud befallt. Hans möjligheter är obeskrivna: »Är då något så underbart att icke Herren skulle förmå det?» (1 Mos. 18: 14; jfr Jer. 32: 17).

Undantagen från den normala ordningen kan ha karaktären av positiva frälsningsingripanden. Men de kan också vara av annat slag: bestraffning för människans olydnad mot sin Gud. För människans synds skull får kaosmakterna ibland bryta in i den ordnade världen. Särskilt gäller detta den del av skapelsen, som människan är mest förbunden med: jorden. Att marken är lagd under förbannelsen, är för människans skull, 1 Mos. 3: 17 ff. När regnet uteblir och skördeveckorna dras in, är det för den mänskliga syndens skull: »Edra missgärningar har fört dessa i olag, edra synder har förhållit er detta goda», säger Jeremia till ett syndigt folk (5: 24 f.). De fördärvbringande störningarna i den goda ordningen är m. a. o. — från en synpunkt sett — orsakade av den som är insatt som vasallhärskare över jorden: människan.⁶

Utvecklingen fram genom Gamla Testamentet och judendomen in i Nya Testamentet är naturligtvis inte enhetlig och inte enkel. Olika judiska kretsar tänkte olika. Men med en försvarlig förenkling kan en typisk tendens utpekas. Den intellektuella medvetenheten ökar, reflexionen blir mer systematisk. Härvid har väl miljön inte kunnat undgå att spela en viss roll. Judarna var dock omramade av hellenistisk kultur, ja de hade denna kultur inom Palestinas egna gränser.

⁵ Det finns slående paralleller till dessa temata i vissa andra främreorientalska religiösa texter, t. ex. den s. k. Echnatons hymn. Se kommentarlitt.

⁶ Omvänt tänkes också människan genom rättfärdigt leverne, genom bot och kulthandlingar kunna återställa den störda ordningen i naturen. — Jfr trostanken, att i den kommande messianska tiden människans frälsning skall föra med sig, att naturens ordning blir fullkomligt positiv och god (se t. ex. Rom. 8: 19 ff.).

De senjudiska tankarna om Guds verkande i naturen — särskilt i den form vi möter dem i den mera helleniserade judendomens litteratur — visar en tilltagande likhet med de grekiska idéerna om naturens lag och lagar. Dock bör skillnaden i förhållande till det gamla judiska arvet inte överdrivas. Den klassiska gammaltestamentliga synen ligger fortfarande till grund. Detta är ju inte heller att undra på; de gammaltestamentliga böckerna hade ju en så grundläggande roll inte bara som heliga skrifter utan också som universallärobok i den judiska undervisningen.

2. I Nya Testamentet får vi många glimtar av en omedelbar och dramatisk syn på Guds sätt att härska över naturens värld och göra sin vilja gällande i den. Vi tänker dock kanske inte så mycket på detta. De nytestamentliga författarna är ju så absorberade av sitt aktuella ärende — frälsningen genom Jesus Kristus — att många viktiga delar av deras religiösa helhetssyn blir berörda endast i förbigående. Men en människas *aktuella* ärende får inte uppfattas som hennes *enda* ärende, hennes *enda* tro, hennes *enda* tanke. Analyserar vi närmare den nytestamentliga helhetssynen, finner vi att många viktiga moment helt enkelt *förutsätts*, förutsätts som redan självklara. Att konstatera det är inte något teologiskt knep utan en enkel hänvisning till ett grunddatum i den urkristna tron: Jesus och apostlarna ville fullborda och uppfylla något som de menade att Gud hade påbörjat för länge sedan. Det nya budskapet bygger hela tiden på den gamla förbundsideo­logien och på de gamla Skrifterna. Nya Testamentet förutsätter det Gamla.⁷

Visserligen är det nytestamentliga gudsfolket medvetet om att det befinner sig i en kaostid, i den epok av nöd och oordning som skall föregå den kommande slutliga frälsningstiden, när Guds herravälde skall fungera i fullständig harmoni.⁸ Man upplever starkt tillvarons kaos och demoni: Satan och hans anhang tyranniserar Guds värld. Ibland kan den övergripande monismen tendera att bli dualism: »Hela världen är i den Ondes våld» (1 Joh. 5: 19). Men den starka förvissningen om Guds makt sätter en gräns för dessa tendenser. Även den Paulus, som talar om hur naturen är ställd under förbannelsen för människans skull (Rom. 8), räknar med att Guds osynliga väsen, eviga makt och gudomshärlighet är synliga, förståeliga i Guds skapade verk: i naturen (Rom.

⁷ G. Wingren har i flera sammanhang påpekat, hur den moderna exegetiska teologien vanligen orienterar sig ensidigt ut från *Nya Testamentet* och vilka konsekvenser detta får: den eskatologiskt bestämda frälsnings- och kyrkosynen hotar att förlora sin förankring i en grundläggande tro på Gud som världens skapare och härskare. Detta synes mig vara väsentliga påpekanden.

⁸ Se särskilt — mot bakgrunden av Dan. 10–12 — Matt. 24, Mark. 13, Luk. 21 och komment. till dessa kap.

1: 18 ff.).⁹ Och i de synoptiska Jesusorden talar en man, vilkens ögon ser Gud bakom solens uppgång och regnets fall, bakom liljans utsökta klädsel och fågelns oförtjänta försörjning (Matt. 5: 25–34, 45). Naturens liv förråder att världen ägs, försörjs och styrs av en härskare som inte bara är god utan också har makt att driva igenom sin vilja.

3. Jag behöver i detta sammanhang inte göra något försök att *mera ingående* redogöra för den bibliska uppfattningen av naturen och Guds sätt att genomföra sin ordnande vilja där. Jag skall endast låta det bibliska tema som här har berörts mynna ut i en ovetenskaplig men angelägen fråga till dagens kyrka.

Den första artikeln i kyrkans credo är inte främst en kosmogonisk teori. Det är en bekännelse till en Gud, som erkänns som världens skapare, rätte ägare och herre, till en som ger den liv och gestalt, ordnar och styr. Hur konkret denna tro var i sin bibliska form, har jag i det föregående sökt antyda. Den fromme i bibelns värld kunde se, uppleva att skapelsen som helhet, både tingen och det levande, var Guds värld och vittnade om Gud. Men denne fromme hade en mycket bristfällig kännedom om naturens väsen och funktionssätt. Nu går frågan till den kyrka, som fortfarande bekänner sin tro på första artikeln Gud: kan vi med vår kännedom om naturens processer och skeenden tolka den yttre verklighet vi möter religiöst (dvs. kristet)? Kan dagens kyrka se Guds härskande över och verkande i den värld biokemister, atomfysiker och astronomer söker beskriva för oss? Det är inte något slags »naturlig teologi», jag efterlyser. Det är religiös verklighetstolkning.¹⁰

Denna fråga synes mig vara en vital själavårdsfråga med brännande aktualitet. Den är av vikt först och främst för de många moderna naturvetenskapsmän som famlar efter Gud. Men den är också av vikt för hela den generation, som nu fostras att tolka sin tillvaro i naturvetenskapliga kategorier. Kan kyrkan hjälpa dagens människor att tolka verkligheten *också på ett annat sätt*, nämligen religiöst, kristet? Av många orsaker har teologien och förkunnelsen länge koncentrerat sig på »det centrala». »Syndernas förlåtelse», »kerygma», »avgörelse» är med skäl viktiga paroller i modern teologi och modernt kyrkoliv. Men vårt teologiska arbete får inte stanna där. De tre artiklarnas gudstro kan inte upprätthållas, om inte *hela* verkligheten ses i relation till Gud. Frågan går alltså till kyrkans teologer och präster och kanske i ännu högre grad till profeter och

⁹ Till frågan huruvida hellenistiska, populärfilosofiska tankar om *lex naturae* ligger bakom vissa nytestamentliga texter, se kommentarlitt. till Apg. 17 och Rom. 1–2.

¹⁰ En religiös verklighetstolkning måste naturligtvis också innesluta en religiös *historiesyn*. Att uppgiften är oerhört svår och vansklig – inbjuder till naiv filosofi och diletantisk historietolkning – borde inte få driva oss att uppges varje *försök* i denna riktning.

visionärer, som kan dela med sig av sin förmåga att se vad vi vanliga dödliga har så svårt att se.

II. LAGARNA I STAT OCH SAMHÄLLE

1. I de gammaltestamentliga skapelseexterna nämns också människan. Hon är skapad av Gud, liksom allt annat, men hon är skapad till hans avbild och satt som ett slags vasallkonung över skapelsen i övrigt. *Människan* är här tänkt som art, som kollektiv, och sedd i förhållande till Gud och till den övriga skapelsen, 1 Mos. 1–2, Ps. 8 etc. I sådana texter finns det underlag för senare tolkningar av vad som är skapelsegivna funktioner och plikter etc. – och det ligger nära till hands att pressa dem och överinterpretiera dem. Mera konkreta och bättre gripbara föreställningar får vi emellertid i de otaliga texter som handlar om *människorna*, dvs. om de enskilda människorna inom ramen för den organiserade mänskliga gemenskap de tillhör. Här får vi den nyttiga påminnelsen om att man i bibeln inte tänker sig människan främst som en individ utan som en del av en gemenskap.

I de hellenistiska filosofskolorna fälldes många goda repliker om att människan är en gemenskapsvarelse, som behöver andra människor och behöver få sina relationer till dem organiserade. Ett ordnat samhälle, sammanhållet av en överindividuell auktoritet och en normerande lag, sågs som något fundamentalt gott. Den ideala staten var ett ofta diskuterat tema, och ett religiöst sådant. Vi kan följa detta tema långt tillbaka i den genuina grekiska filosofiska traditionen.¹¹ Men det är ganska intressant att notera, att de inhemska tankegångarna tydligen influerats av urgammal orientalisk statsideologi och härskarmytologi. Redan i gamla mesopotamiska texter finner vi tanken att konungen är en vice-gud och den effektivt fungerande jordiska härskarmakten en återspeglning av den gudomliga världsstyrelsen. Vad konungen är och har att ge, har han fått ovanifrån.¹²

De gammaltestamentliga skrifterna innehåller många fragment, som avspeglar en ganska likartad syn på härskaren och hans roll.¹³ Det är nöd, det är förbannelse och kaos, när folkgemenskapen och samhällsordningen har fallit sönder, när folket liknar en skingrad hjord, som inte har någon herde. Just herdemotivet – som ju så ofta används – ger oss en talande bild av den gammaltestamentliga

¹¹ Se W. Jaeger, *Paideia* 1–3 (eng. uppl. 1939–1945), passim, A. Verdross, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie* (2 uppl. 1948), R. Stanka, *Die politische Philosophie des Altertums* (1951) samt A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* 1–2 (1959) med P. Beskows rec. i Sv. Exeg. Årsbok 26 (1961), s. 147 ff.

¹² Se R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté Assyro-babylonienne* (1939).

¹³ För en orientering i den omfattande forskningen kring detta föreställningskomplex, behandlat inte minst av skandinaviska forskare (G. Widengren, I. Engnell m. fl.), se litt. under art. Konung i Sv. Bibl. Uppslagsv. vol. 1 (2 uppl. 1962).

synen på människornas fundamentala behov av en härskare, som leder, försörjer och skyddar dem. Den rätte herden är Gud själv. Men han har på jorden insatt underherdar. De legitima jordiska härskarna (och myndighetspersonerna) regerar med hans nåde och utför hans härskaruppgift. Starka uttryck finns för den jordiske härskarens ställning. Han kan rent av kallas för »gud» (Ps. 45: 7 f.) eller »Guds son» (2 Sam. 7: 14, jfr Ps. 2: 7, 89: 27 f.), han kan liknas vid en Guds ängel (2 Sam. 14: 17, 20), han sägs sitta på Guds tron (1 Krön. 29: 23), han härskar och dömer å Guds vägnar. Särskilt stod ju konung Salomo som förebildlig i fråga om härskar- och domarvishet (1 Kon. 3—4 och passim), men han var i detta stycke endast *förmer* än de övriga konungarna; det hörde till själva härskarideologien att konungen inte bara hade ett formalt uppdrag utan även hade fått den gudomliga vishet och kraft som fordrades för uppdraget att härska och döma å Guds vägnar (jfr t. ex. Ordspr. 8: 15, 16: 10).

Denna syn på härskarens, ledarens, auktoritetspersonens ställning och roll är inte bara en *härskarideologi*. Det är samtidigt en *auktoritets-* och en *samfundsideologi*.¹⁴ Det är tankar om hur överindividuell auktoritet och samhällelig ordning fungerar som moment i den gudomliga världsstyrelsen. Vi kan här inte gå in på hur auktoritetspersoner av mycket olika slag — inte bara konungar utan även Mose, Josua, präster, profetkollegier, domare och domstolar etc. — tillskrivs en auktoritet som tänkes ha gudomligt ursprung och sanktion.¹⁵ Det kan vara på sin plats med en påminnelse om den bredd och mångfald denna auktoritetsideologi har i den gammaltestamentliga och senjudiska litteraturen. Grundidéen är dock en och densamma: *bakom härskaren, bakom samhällsauktoriteten står Gud själv.*

Mötet med andra folk hade medfört att man kände till att också dessa hyste en likartad tro om sin härskare. I viss mån kunde man acceptera detta. Folkens gudar var i så fall bara underlydande till den store allhärskaren, Israels Gud (jfr den numera restaurerade hebr. texten i 5 Mos. 32: 8 ff.). Men vi ser den typiska tendensen att ytterligare deklassera folkens gudar: till överkliga skengudar eller till demoner. Samtidigt skärps tanken att det är Israels Gud, all världens Gud, som i sista hand står bakom även de andra folkens jordiska herrar och härskare (jfr t. ex. Ps. 47). Tron att Israels Gud även kan låta hednafolkens härskare gå hans ärenden, är därför föga förvånande (Jes. 45: 1 ff., Jer. 27: 6 ff. o. a.). I Daniels bok ser vi hur vida perspektiven kan vara. Daniel påminner den babiloniske konungen Nebukadnessar om att vishet och makt hör himmelens

¹⁴ Denna aspekt synes mig ha blivit försummad i den aktuella debatten om den s. k. kungaideologien i det gamla Främre orienten.

¹⁵ Se t. ex. 4 Mos. 11: 16 f., 24 f., 27: 15—23, 5 Mos. 17: 10—12, 34: 9, Jos. 1: 5—9, 16—18, 2 Krön. 19: 5 f., Mal. 2: 7.

Gud till. »Han låter tider och stunder skifta, han avsätter konungar och tillsätter konungar» etc. (2: 20 f.). Och går vi till en sådan skrift som Vishetens bok, får vi lyssna till uppmaningen: »Hören nu, ni jordens konungar, och kom till förstånd, ta emot lärdom, ni som dömer jordens ändar . . . Av Herren är makten eder given, och väldet av den Högste» (6: 1 ff.; jfr Syr. 10: 4 f., Aristeas 224).

Idéen att härskaren — eller envar som har att råda över andra — har del i Guds världsstyre och därför en medelbar gudomlig auktoritet, är inte tänkt som en inblanco-fullmakt för självrådighet och tyranni. Så enkel och abstrakt är inte den bibliska idéen om överhetens auktoritet. Tanken är att den mänskliga härskaren själv är underordnad i förhållande till Gud, har ett uppdrag och är bunden av det. Hans ställning är representantens, ståthållarens, förvaltarens. Därför är härskaren bunden av ideal, och av regler och gällande lag, som samme Gud tänkes stå bakom. Att de äldsta konungarna i Israel härvidlag haft större personlig frihet, på ett helt annat sätt *förkroppsligat lagen i sin person*, än vad som var möjligt för konungarna längre fram, torde vara klart, men redan i den gamla berättelsen om Sauls smörjelse talas om en »kungadörets rätt», 1 Sam. 10: 25. Hur de senare konungarna i praktiken kringgärdas av rådgivning, prästerlig undervisning, profetiska budskap och dyl. ser vi i skildringarna, och fullt konsekvent blir konungen i Deut. 17: 14–20 underordnad den israelitiska grundlagen, Mose lag. Men även de andra folkens kungar tänkes stå under vissa regler för sitt regerande. De skall härska och döma »med rätt och rättfärdighet». Deras överträdelser mot dessa krav utsätts för de israelitiska profeternas kritik. Mest belysande är kanske åter Danielsbokens kritik mot Nebukadnessar (säkert också med aktuell tendens vid tiden för bokens tillkomst, Mackabéertiden). Jag har nyss citerat Vish. 6. Och för att gå ytterligare ett steg: I Aristeasbrevet 187–300 undervisar judiska lärde den egyptiske konungen om hur varje konung skall handla — nämligen efter principen *imitatio Dei!*¹⁶

Kungadömet var omstritt i det gamla Israel och inom judendomen. I somliga kretsar — främst vissa prästerliga och profetiska grupper — såg man med djup misstro på denna samhällsform. Dess införande sågs som ett avfall (1 Sam. 8: 4–9 och annorstädes), och många konungar bedömdes med hård kritik för att de inte svarade mot de höga kraven. I dessa kretsar hyllade man ett teokratiskt samhällsideal: den ende rätte konungen är Gud själv; han ensam fyller de fordringar man ställer på konungen (se t. ex. Ps. 146: 3–10). Guds herravälde över Israel skulle omhändertaras av andra jordiska auktoriteter än konungar. Hur djupt

¹⁶ Stället utgör en mycket intressant syntes av judiska och hellenistiska tankegångar. Rörande motivet *imitatio Dei* i hellenistiskt tänkande, se W. P. de Boer, *The Imitation of Paul* (1962), s. 24–28, i gammaltestamentligt och senjudiskt tänkande, *ibid.*, s. 29–50, och J. Jervell, *Imago Dei* (1960), s. 92–96 — i båda arbetena med ytterl. litt.

tanken på ett sakralt kungadöme dock rotat sig i Israels föreställningsvärld ser vi i messianismen. Den kommande frälsningstid som profeterna siar om är ett välsignat *kungadöme*: Gud skall härska – men genom sin smorde, idealkonungen av Davids ätt (Hes. 34 och annorstädes).¹⁷

Tanken på en kommande messiansk konung lever kvar i senjudisk tid. Den nationelle, konunglige Messias var ju den vanligaste Messiasbilden bland judarna vid vår tideräknings början. Men just om vi ser på hans förhållande till Torah (Lagen), ser vi vad som skett. Även det kommande frälsningstillståndet skall präglas av Lagen.¹⁸ Det kommande Messiasväldet (kristokratien) är därför samtidigt ett Torahvälde (en nomokrati). Detta visar hur starkt Lagens ställning stärkts under Israels många kungalösa århundraden.

2. Den skisserade synen på samhälls auktoriteterna är viktig för förståelsen av den gammaltestamentliga och judiska synen på Torah, Lagen.¹⁹ Man betraktade ju alla lagar, stadgar och regler inom förbundet som en enhet. Distinktioner som vi gör – t. ex. mellan religiös och profan rätt, mellan etik och borgerlig lag, eller mellan moraliska och ceremoniella bud – gjordes inte. Hela detta gällande lagkomplex var en enhet. Det var givet av olika, av Gud insatta auktoriteter, individuella eller kollektiva auktoriteter. Bakom allt såg man den samlande lagförmedlaren Mose och i sista hand Gud. De olika lagarna inom förbundet är både var för sig och tillsammans Guds lag; »alla är gåvor från en och samma herde», brukade rabbinerna längre fram säga (med en fras, lånad från Pred. 12: 11).

De gammaltestamentliga lagsamlingarnas förhistoria är ett komplicerat kapitel, som vi här inte behöver gå in på. Vi kan nöja oss med att betrakta sakerna i det tillbakablickande perspektiv som redan de slutgiltigt redigerade gammaltestamentliga böckerna antyder, och som sedan skärps. Pentateucken fick ställning som Israels grundlag. I den finns en kärna: dekalogen, vars karaktär av rena gudomliga kärnord starkt framhävs i texterna själva. Men Gud sägs i dessa böcker ge Mose också många andra lagar att förmedla till Guds folk. Allt vad Mose bjuder har därför karaktären av Guds lag, det må gälla etik, kult, civilrätt, straffrätt eller vad som helst. Om vi sedan hoppar över århundradena fram till vår tideräknings början, möter vi där en avklarnad bild, särskilt inom fari-seismen, som redan på Jesu tid hade ledande ställning och sedan kom att växa

¹⁷ Jfr Engnell, art. Messias 1. i Sv. Bibl. Uppslagsv. vol. 2 (2 uppl. 1963).

¹⁸ Om Lagens (Torahs) ställning i den kommande frälsningstiden, se W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (1952), och idem, *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964), s. 446–450.

¹⁹ För litt. rörande olika judiska gruppers syn på Lagen, se mitt arbete *Memory and Manuscript* (1961, 2 uppl. 1964), s. 19 f.

ut till den helt dominerande rabbinismen. I motsats till sadducéerna – som menade att endast skriven lag kunde ha fullt normativ ställning – ansåg fari-séerna att *alla* de från fäderna komna lagarna och stadgarna hade förpliktande normativitet, vare sig de förmedlats skriftligt eller muntligt. Arvet från Israels legala auktoriteter var i sin helhet förpliktande gudomlig lag.

För rabbinerna – om vi för klargörandets skull får gå fram ett kort stycke i historien – var det av vikt att upprätthålla förvissningen att *hela* Torah var från himlen, att icke en prick, icke en utsaga var av blott mänsklig auktoritet. Man kunde här dels hänvisa till *Lagens härkomst*: via traditionen gick den tillbaka till Sinai, himlen, Gud. I Pentateucken var allt givet i embryonal form; vad som senare tillkommit betraktades som härledning eller återupptäckt. Med ibland mycket ekvilibristiska resonemang sökte man uppvisa att varje ny stadga var antydd i den gamla skrivna Lagen. Dessutom hänvisade man till den muntliga tradition, som enligt rabbinernas mening gick tillbaka till vad Gud hade lärt Mose på Sinai. Men dels kunde man också hänvisa till de legala *auktoriteternas behörighet*: Gud hade givit lagens bärare och handhavare i Israel myndighet, gudomlig auktoritet. När Israels lag tillämpades, satt domarna på Mose stol och bakom Mose var Gud.²⁰

I det system vi här har betraktat är Guds lag till Israel en enhet. Det betyder att den borgerliga lagen här har i princip samma förkrossande definitiva auktoritet som de etiska buden. Visserligen gjorde rabbinerna graderingar inom Lagen, värderade buden efter omfång och tyngd, skilde mellan stora och små bud, mellan tunga bud och lätta, men i princip var *allt* enligt deras åskådning Guds lag och skulle allt därför hållas med en och samma nödvändighet: den som syndar mot ett syndar mot allt.²¹ När man såg framåt mot den kommande frälsningstiden, kunde man tänka sig att vissa lagar skulle förlora sitt berättigande, och att Lagens ställning därmed skulle förändras, men att Messias skulle avskaffa Lagen eller radikalt omtolka den, var inte på tal. Skriftställen som Jer. 31: 31 ff. tolkades inte av de lagfromma judarna så radikalt som vi är vana att göra. Ytterst betecknande är skildringarna av den kommande Messias' domsutövning och härskande i sådana texter som t. ex. Sal. Ps. 17. Omutligt upprätthåller Messias rättsordningen. Någon konflikt mellan honom och Lagen föreligger inte. De två hör samman. *Den väntade kristokratien är en nomokrati. Harmonien mellan tro, etik och samhällslagar är fullständig. »Kyrka» och stat sammanfaller.*

²⁰ Märk redan i Moseböckerna tendensen att antyda, hur Moses arvtagare i Israel är bärare av hans auktoritet: 4 Mos. 27: 15–23, 5 Mos. 31: 14–29, 34: 9 (se även Jos. 1: 1–18). Jfr också 4 Mos. 11: 24–30 (Stora Rådets legitimationstext).

²¹ Jak. 2: 10 uttrycker sålunda en typisk rabbinsk tankegång.

3. Denna relativt utförliga skiss av bakgrunden har varit nödvändig för den följande belysningen av de fragmentariska *nytestamentliga* utsagorna rörande vår tematik.

Jesu inställning till lagarna och de legala instanserna i det judiska samhället och romerska världsväldet får vi lätt en skev bild av. Åtskilliga uppgörelser med olika meningsmotståndare skildras i evangelierna, men de flesta av dessa är av typen skolkontroverser. Att delade meningar fanns var vanligt och tillåtet; lagtolkarnas debattklingor blixtrade ofta i Palestina vid denna tid. Mera talande är den bild vi får av Jesus inför rätta — så som detta är bevarat i den urkristna traditionen, som jag här kan hålla mig till.²² Jesus böjer sig utan motstånd för den dom som fälls, både för det utslag som ges från Mose stol och det som avkunnas från kejsarens domarsäte. I den johanneiska skildringen betonas t. o. m. uttryckligt, att Pilatus har fått sin domarmyndighet (*exousia*) ovanifrån, dvs. från Gud (Joh. 19: 11). Enligt den matteiska traditionen har Jesus dessutom uttryckligen förordat lydnad för den officiella judiska jurisdiktionen och lagutläggningen. Jesu lärjungar skall »göra och bevara» allt vad »de skriftlärde och fariséerna» säger, av det skälet att dessa »sitter på Mose stol» (Matt. 23: 2 f.). Denna utsaga innebär eo ipso underordning även under den muntliga lagtraditionen, som ju fariséerna upprätthöll och tillämpade. I berättelsen om den kejsarliga skattepenningen uttalar Jesus sig för en principiell lydnad för den romerska överhetens rättsliga ordningar och krav: ge kejsaren vad kejsaren tillhör (Mark. 12: 13–17 med par.).

Detta är emellertid blott den ena sidan av saken; det finns också en annan sida. Trots att vi inte möter någon programmatisk, teoretiskt utförd uppgörelse med Lagen och lagarna, finner vi i Jesustraditionen dock en rad element som vittnar om att de lagar, som i den judiska miljön presenterades som Guds allomfattande Torah (lag), inte hade en onyanserad och absolut auktoritet i Jesu ögon. (Jag talar fortfarande om den urkristna traditionens Jesus.) Först och främst riktas öppen kritik mot auktoriteterna och överhetspersonerna (Mark. 10: 42 med par., Luk. 13: 32, Matt. 23 etc.). Detta behöver dock inte säga så mycket. Men för det andra dömer Jesus ut de muntligt traderade lagstadgarna (»de äldstes tradition») som *människobud*, i det fall att dessa strider mot Guds egna direkta bud i de heliga Skrifterna, Mark. 7: 5–13 med par. Och om vi får tro den urkristna traditionen har Jesus för det tredje även graderat innehållet i Skrifterna, så att t. ex. den gudomliga urviljan i den heliga skapelsetexten ges företräde framför vissa punkter i den senare givna sinaitiska lagen, därest en motsättning finns, Matt. 19: 3–9. Jesu sätt att framställa kärleksbudet eller kär-

²² Jag avstår m. a. o. fullt medvetet i detta sammanhang från att skilja mellan primära och sekundära element i Jesustraditionen.

leksbuden som de första och största buden i lagen betyder visserligen inte att han betecknar dem som *de enda giltiga* buden i lagen men är säkert mycket radikalare tänkt än rabbinernas utsagor om hur Lagen kan sammanfattas på olika sätt (Mark. 12: 28–34 med par.).²³ Kärleksbudet får därför också en kraftigare dominans inom urkristendomen än inom de judiska riktningarna.

Trots att Jesus ser Gud bakom överheten, auktoriteterna, lagarna, är synen i hans fall relativiserad. Ett gudsförhållande föreligger, som innesluter en principiell konflikt-möjlighet med de lagar och auktoriteter Jesus möter. Detta framträder tydligt i de två traditionerna om skattepenningarna. I berättelsen om den kejsarliga skattepenningen (Mark. 12 med par.) relativiseras lydnapplikten mot kejsaren: *ge kejsaren vad kejsaren tillhör och – framför allt – ge Gud vad Gud tillhör!* Det finns sålunda gränser för vad kejsaren kan fordra av den som är trogen mot den sanne världshärskaren, Gud. En annan typ av reservation finner vi i den matteiska berättelsen om den judiska tempelskatteuppbörden, Matt. 17: 24–27. Jesu utslag är att han och huvudlärjungen Petrus skall betala tempelskatten för att undvika anstöt. Men i princip är de fria från skyldigheten att betala den. »Guds söner» är fria i Guds värld på samma sätt som kungasönerna är fria från skatteplikt till konungen.

Enligt den urkristna traditionen har Jesus sålunda inte tillmätt lagarna, samhället, överheten någon *absolut och onyanserad* gudomlig auktoritet. Överheten är insatt av Gud. Dess lagar är givna med Guds sanktion. Lydnadsplikt föreligger. Men all jordisk överhet delar den fallna existensens villkor: den kan fela och försynda sig. Därför är dess auktoritet inte absolut och lydnapplikten mot den inte absolut. Problemet är då, hur Guds vilja skall inhämtas, om den inte med tillförlitlighet kommer från överheten, samhället, lagarna.²⁴ Jag skall strax återkomma till detta.

4. Om vi från evangelierna går till de apostoliska breven, finner vi där en *topos*, ett lärostycke, som återkommer med vissa variationer i Rom. 13: 1–7, 1 Tim. 2: 1–3, Tit. 3: 1–3, 1 Petr. 2: 13–17. På goda grunder har man antagit, att vi här skymtar ett fast stycke ur den urkristna katekesen.²⁵ Det rör sig alltså

²³ Om hur rabbinerna kunde sammanfatta Lagens många bud i vissa övergripande principer eller satsar, se D. Daube, *The N. T. and Rabbinic Judaism* (1956), s. 63 ff. och 247 ff. Se vidare min art. Yppersta budet i Sv. Bibl. Uppslagsv. vol. 2 (2 uppl.).

²⁴ *Psykologiskt* sett är det här fråga om samma klassiska konflikt som den som framställs t. ex. i Sofokles' berömda drama *Antigone*. Psykologiskt – men inte teologiskt – kan man också jämföra den med de solidaritetskollisioner som skildras i flera judiska skrifter, t. ex. i Mackabéerböckerna.

²⁵ Så E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (1952), s. 384–439, särskilt 426–429 (se även s. 86–90 och 171–175). – För en orientering i den vitt förgrenade debatten kring Rom. 13: 1–7 med »par.», se E. Käsemann, *Römer 13, 1–7 in unserer Generation*, i *Zeitschr. f.*

om förmaningar, som inte är riktade till överheten — det förtjänar att understrykas — utan till de kristna församlingarna, praktiska förmaningar. Men i motiveringarna för dessa förmaningar får vi dyrbara antydningar om den urkristna synen på överhetens ställning och uppgifter och om den kristna människans förpliktelser mot den. Det behöver kanske påpekas, att med överhet icke blott »staten» menas, utan även andra myndigheter och myndighetspersoner.

Huvudtesen är att all överhet är insatt av Gud. »Icke finns någon överhet, som inte är av Gud; de som finns är förordnade av Gud», skriver Paulus till invånare i kejsar Neros huvudstad (Rom. 13: 1). Vår egen spontana benägenhet att omedelbart fråga efter vilken överhet som är legitim, hur legitimiteten motiveras osv., röjer att vi förmodligen har en mera negativ principinställning till staten än vad apostlakyrkan hade. Jag understryker därför än en gång själva grundidén: all överhet är insatt av Gud. Tanken torde framstå som klar mot bakgrund av vad som utförts här ovan: jordisk myndighet och auktoritet är mottagen från den sfär, där majestät, myndighet och makt finns, den gudomliga världen, i sista hand från Gud själv. Härskaren är Guds representant och ståthållare. Paulus kallar honom för Guds tjänare (*diakonos, leitourgos*),²⁶ Rom. 13: 4, 6.

Överhetens funktioner antyds också, stiliserat och symboliskt. Den skall vara positiv mot det goda och negativ mot det onda, straffa vad ont är, skydda och befordra (»lovsjunga») vad gott är. Här förutsätts att styrelsen skall upprätthålla lag och rätt. Det är väl knappast tänkt enbart på effektiv rättskipning utan också på en viss samhällelig fostran av medborgarna: *paideia*. I vilken utsträckning talet om överhetens svärd också åsyftar försvar utåt, mot yttre fiender, är svårt att säga. Svårt är också att avgöra i vilken utsträckning tankarna i just dessa texter går till onskans makter utanför människornas sfär. Detta problem kan jag lämna därhän i detta sammanhang.²⁷

Den kristna människans plikt mot den av Gud givna överheten betecknas i regel med verbet *hypotassesthai*. Det betyder »underordna sig» men har också bibetydelsen av »inordna sig på sin plats i helheten», »solidarisera sig med» etc. Den kristne uppmanas alltså att underordna sig denna överhet och lydigt ställa

Theol. u. Kirche 56 (1959), s. 316–376, samt F. Neugebauer, Zur Auslegung von Röm. 13, 1–7, i Kerygma u. Dogma 8 (1962), s. 151–172, samt G. Dellling, Römer 13, 1–7 innerhalb der Briefe des N. T.:s (1962). — Om den gammalkyrkliga utläggningen, se K. H. Schelkle, Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Rm 13, 1–7, i Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 44 (1952/53), s. 223–236, samt V. Zsifkovits, Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm. 13, 1–7 (1964), passim. — Rörande den nytestamentliga synen på staten, se även W. Böld, Obrigkeit von Gott? (1962).

²⁶ Till terminologien, se A. Strobel's viktiga uppsats Zum Verständnis von Rm 13, i Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 47 (1956), s. 67–93.

²⁷ Rörande diskussionen kring O. Cullmanns »demonologiska» tolkning av *exousia*-termerna i Rom. 13, se Zsifkovits, op. cit., s. 57 ff., och Strobel, op. cit., s. 67 ff.

sig under dess auktoritet. Upproriskhet och olydnad betecknas som motvård mot vad Gud förordnat (Rom. 13: 1). Sådant sägs skola få sitt straff: tanken är att överhetens bestraffning därvid är legitim och riktig. Att utsagor av detta slag inte klingade ljuvligt i sådanas öron, som sympatiserade med zelotismen, säger sig självt. Men den officiella urkristna ståndpunkten var inte zelotisk.²⁸

Viktigt är det också att anteckna den term, som Paulus i detta sammanhang använder för att antyda undersåtarnas förpliktelser gentemot överheten: det rör sig om *ofeilæ*, »skuld, plikt, skyldighet». Överheten har sålunda legitima krav att ställa, undersåten är *pliktig, skyldig* att uppfylla dessa krav. Med en viss poetisk utförlighet skriver aposteln: »Fullgör åt alla edra förpliktelser: ge skatt åt den som har krav på skatt, tull åt den som har krav på tull, fruktan åt den som har krav på fruktan, ära åt den som har krav på ära» (Rom. 13: 7). Eftersom hela kontexten är så full av anspelningar på Jesusord, är det troligt att aposteln här har det traderade Jesusordet i tankarna: »Betala kejsaren vad som tillkommer kejsaren och Gud vad som tillkommer Gud.»

Lydnaden mot överheten är sålunda *en plikt*, men inte en motvillig, kompromissbetonad eftergift åt den starke, inte en slav-lott, utan en plikt för fria män. Detta uttalas uttryckligen i versionen i 1 Petr. 2: 15 f. Plikten skall fyllas för samvetets skull, Rom. 13: 5, ja, för Herrens (Kristi) skull, 1 Petr. 2: 13. Om detta är sagt med tanke på Jesu förebildliga hållning i allmänhet, med tanke på det uttryckliga Jesusordet om skattepenningen eller med tanke på något annat Jesusord, är svårt att avgöra. I varje fall märker vi att det från judendomen övertagna lydnadstemat härmed har fått en uttrycklig motivering och en »kristologisk» sådan. Ett särskilt omnämnande fordrar också Paulus' sammanfattande avslutningsord, när han utfört vårt tema: »*Var inte skyldiga någon någonting*» (Rom. 13: 8). Detta är ett typiskt uttryck för den generositet, det överdåd, som ofta betonas i Jesu och apostlarnas undervisning om den rätta pliktuppfyllelsen: måttet skall vara väl packat, skakat och överflödande. Förpliktelserna skall fyllas villigt och generöst. Ja, man skall rent av kunna avstå från sin egen rätt, sina egna rättigheter (jfr t. ex. Matt. 5: 38–42, 1 Kor. 6: 7).²⁹

5. Å andra sidan möter vi i den apostoliska litteraturen en stark medvetenhet om hur *relativ* alla jordiska lagars och myndigheters auktoritet är — trots att den är given av Gud. Denna relativisering är inte något marginalfenomen, den utgår från själva centrum i urkristendomens trosupplevelser och trosåskådning. *Både teologiskt, historiskt och psykologiskt förs vi nu till den urkristna vissheten om Kristi död och uppståndelse. Här hade de legitima jordiska myndigheterna i*

²⁸ Till problemet, se M. Hengel, *Die Zeloten* (1961).

²⁹ Se härom L. Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von 1. Kor. 6: 1–11* (1955).

lagens namn — både i den judiska och i den romerska lagens namn — *funnit Jesus från Nasaret skyldig till döden*. Men genom sina »möten» med den uppståndne hade urkristendomen — och här spelar apostlarna en speciell roll som »ögonvittnen» — fått *Guds eget utslag i frågan: ett friande utslag*. Genom att uppväcka Jesus från de döda hade Gud »rättfärdiggjort» honom, dvs. fällt frikännande dom och därmed givit honom rätt i hans messianska anspråk (jfr den gamla formuleringen i 1 Tim. 3: 16). »Denne Jesus, som ni har korsfäst, honom har Gud gjort till både Herre och Messias», lyder ett berömt ord i ett av Petrus-talen i Apg. (2:36; jfr 3: 15, 5: 30–32 etc.). Här kunde en hel rad viktiga ställen ur N. T. anföras (se t. ex. Rom. 1: 3 f.).

Någon gång tar den urkristna tanken formen av en anklagelse, att domen över Jesus var ett justitiemord (jfr 1 Tess. 2: 14 f., Apg. 2: 23) men detta är en utglidning. Förvisningen att världen styrs av en rättfärdig Gud, som genomför en meningsfull plan, var för stark för att en sådan lösning skulle framstå som rimlig. Därför blir den normala tanken den, att dödsdomen över Jesus fälldes i enlighet med Guds plan och med Guds sanktion (jfr t. ex. Luk. 24: 27, 44, Apg. 2: 23, 3: 18, 4: 28 osv.) men att de handlande myndigheterna — både de överjordiska änglamyndigheterna och de jordiska myndighetspersoner, som var deras synliga redskap — handlade i okunnighet, ovetande om vad de egentligen gjorde (1 Kor. 2: 6–8 o. a.), en okunnighet som i viss mening också gör deras handlingssätt förlåtligt (jfr 1 Tim. 1: 13, Luk. 23: 34, Apg. 3: 17, 13: 27). Hos Paulus har okunnighetsmotivet blivit brett utarbetat. Hela den officiella judiska laguppfattningen och lagtillämpningen är enligt honom baserad på okunnighet och missförstånd. Judarna menar sig i Torah ha det adekvata uttrycket för den definitiva gudomliga kunskapen och sanningen, men de missförstår Torah (Rom. 2: 17 ff., 10: 1 ff., 2 Kor. 3: 14 ff.).

I viss mån kan man här ta Paulus som en paradigmatiske person. Han var från barnsben en utpräglad laglydig och lagfrom jude. Han nitälskade för Torah, för Guds lag i alla dess aspekter och funktionssätt, och i dess faktiska giltighet inte blott i hjärtana utan även i samhället. Men just i denna egenskap förföljde han Jesu anhängare, Jesu sak, Jesus själv (Gal. 1: 13 f., Fil. 3: 6; jfr Apg. 9: 1 ff. med par.). Och vad han får uppleva vid mötet med den uppståndne är, att han förföljer Kristus, Guds son (Gal. 1: 15 f.; jfr Apg. 9: 5 med par.). Den skarpa konflikten mellan den föreliggande, gällande lagens och rådande myndighetens auktoritet och å andra sidan *Kristus*, var därmed blottad på ett sätt som inte gick att sudda ut. Och att denna konflikt skulle kunna bero på olyckliga omständigheter, på historiska tillfälligheter, var uteslutet för en man som hade Pauli tro på att världen ägs och styrs av en Gud, som inte bara har herraväldet över vad som händer utan även är rättfärdig i sina planer och domar.

6. Pauli principiella uppgörelse med lagen och lagarna är inriktad på Torah: på Guds heliga lag, sådan den var given i förbundet med det utvalda folket. Visserligen var Paulus romersk medborgare och som sådan solidarisk med den romerska rättsordningen (jfr Apg. 25: 10 f. och annorstädes), men han var hebré av hebréer, från barndomen helt absorberad av det *judiska* folkets heliga lag (Gal. 1: 13 f., Fil. 3: 5 f. etc.).³⁰ Hans uppgörelse med lagen är därför en uppgörelse med Torah, även om den i princip träffar också alla andra lagsystem utanför Kristus. Först om vi betänker detta förstår vi, vilken delikat och känslig sak Pauli uppgörelse med lagen var. Han sysslade här inte bara med teoretiska spekulationer, och inte heller med sådant som blott var hjärtats tro och ideal, utan han talade om den lag som intog ställningen som (a) gällande lag även ute i samhällslivet och (b) Guds heliga uppenbarelse.

Pauli lösning av lagproblemet kan kort skisseras på följande sätt.³¹ Guds lag är visserligen helig, rättfärdig och god (Rom. 7: 12, 14, 16), men den går ut i en värld där synden finns och den kan därför inte fungera som frälsningsväg, kan inte ge (evigt) liv. Om den kunnat det, om denna möjlighet funnits, skulle Kristus inte ha behövt lida döden, säger han (Gal. 2: 21). Frälsningen ges utan lag, den ges genom Kristus och beror på tron (passim).³² Den nya fråga Paulus därmed måste besvara lyder: Vad tjänade då Torah till (den gavs ju inte som frälsningsväg)? Gal. 3: 19. Hans nya svar har två huvudaspekter. Dels gavs Torah för att under tiden mellan Mose och Kristus tjäna som uppfostrare och bevakare; Israel jämförs med en arvinge som behöver en uppfostrare under sin omyndiga tid (Gal. 3: 19—4: 7). Dels fick Torah komma in för att blotta synden, ge kännedom om synden, ja provocera och öka synden som en förberedelse till Kristus (Rom. 5: 12—21, Gal. 3: 10—4: 7; jfr Rom. 3: 20 och 7: 7). Detta gäller om Mose lag, den på Sinai givna Lagen: det är om den det kan sägas att den fick »komma in», att den »efteråt blev tillfogad» (Rom. 5: 20, Gal. 3: 19). I viss utsträckning parallellställer Paulus säkert Torah med andra former av jordisk lag, både med försinaitiska bud och främmande folks lagar. (Parallellställningen är dock knappast så enkel och total, som lutherska systematici vanligen synes utgå från att den är. Särskilt tveksamt är det om man har rätt att utan vidare överföra Pauli ord om Torahs negativa funktioner på *alla* andra regler och bud, t. ex. Kristi och apostlarnas.)

³⁰ Vissa judars dubbla medborgarskap (det judiska resp. det romerska) hade både positiva aspekter (förmåner!) och negativa (pliktkollisioner), som vore värda en närmare undersökning.

³¹ Här vill förf. särskilt betyga sin tacksamhetsskuld till O. Lintons fina art. Den paulinska forskningens båda huvudproblem, i Sv. Teol. Kvartalskr. 11 (1935), s. 115—141, Paulus och juridiken, ibid. 21 (1945), s. 173—192, samt Lag 2. i Sv. Bibl. Uppslagsv. vol. 1.

³² Se O. Kuss, Der Römerbrief (1957 ff.), s. 115—154.

På denna punkt skulle en utredning av Pauli *negativa* utsagor om lagen vara på sin plats — lagen som dömande och dödande fördärvsmakt — men detta skall jag inte gå närmare in på denna gång.

Ytterst viktigt är det att observera, med vilken noggrannhet Paulus uppvisar, att rättfärdiggörelsen genom tron är lagenlig, Torahenlig. I Rom. 4 möter vi ett rabbinskt, juridiskt bevisningsmönster,³³ med vilket Paulus bevisar, att Kristus-uppenbarelsen inte har gått vid sidan om eller emot Lagen (Torah): gjort Lagen om intet (3: 31). Han visar att trosrättfärdigheten är den rätta rättfärdigheten både för omskurna och oomskurna och att detta är utsagt av Torah själv. Att Torahs fostrande uppgift upphör i Kristus, är inte lagvidrigt utan *lagenligt*; det är så stipulerat i Torah själv (jfr även Gal. 3). Paulus resonerar aldrig så strängt juridiskt som när han skall uppvisa att Lagen fått sin ände (Linton).³⁴ Skulle godtycke och lagvidrighet kunna finnas hos Gud? Bort det!

Torah har alltså fått sin ände i Kristus enligt Paulus (Rom. 10: 4). Kristi död är naturligt nog den avgörande punkten. Hur kommer sedan den enskilda människan ut ur Lagens välde och in i Kristi? Paulus såg mycket strängt på den omskurnes skyldighet att hålla Lagen. Den var lagbjuden, förpliktande. Genom omskärelseriten upptogs man i förbundet och ställdes under Torah, under lagen (jfr f. ö. Gal. 5: 2). Hur kom man ut ur denna förpliktelse? Endast genom döden. *Den som är död* är befriad från lagen och dess förpliktelser: lagen råder inte över död man (Rom. 6: 7, 7: 1). Nu fanns det emellertid inom urkristendomen en »symbolisk»³⁵ död: dopet. Detta har enligt Paulus innebörden av en (rituell) död med Kristus (Rom. 6). Och Paulus fattar det som en giltig död ut från Lagens (Torahs) område. Lagen förlorar sålunda sitt objekt, den döpte är (symboliskt sett) död och därmed friad från lagen (Rom. 7: 4, 6, Gal. 2: 19). På detta sätt befrias alltså den omskurne vid sitt dop från Torahs välde och övervakning och övergår till Kristi välde. Analogt ser Paulus den omskurne hedningens död i dopet. Han dör bort från det område där »världens makter» och deras lagssystem härskar, och uppstår i Kristi rike (Kol. 2: 20 f.).

Detta synsätt innebär, att en kristen enligt Paulus djupast sett är helt fri från allt vad lag heter — utanför den andliga kristussfären. Han är som kristen en fri man, ett Guds barn utrustad med Guds ande (jfr särskilt Rom. 6). Icke desto mindre uppmanar Paulus denne kristne att underordna sig lagen och lagarna i samhället, all jordisk överhet, eftersom den är förordnad av Gud. Här finns sålunda en egendomlig dubbelhet: en principiell frihet »i anden» i förhållande

³³ J. Jeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, i *Studia Paulina* in honorem J. de Zwaan (1953), s. 149 ff.

³⁴ Paulus och juridiken, s. 179–187.

³⁵ Med en »symbolisk» död menas här »en i Guds ögon giltig» död.

till all lag – utanför Kristus – och å andra sidan en ålagd underordning under all överhet och dess lagar, motiverad med att dessa är insatta av Gud.

Jag skall strax återkomma till denna dubbelhet. Men först skall jag sammanfatta det som hittills sagts om den kristna människan och samhällets lagar enligt N. T. *Överhetens auktoritet, dess lagar och påbud är legitima: det rör sig om en ordning insatt av Gud. Men auktoriteten är relativiserad. Dess bristfälliga karaktär är blottad främst genom domen över Jesus. Därför är också lydndsplikten relativiserad.*

7. Det rätta perspektivet över detta får vi – så vitt jag kan se – först om vi respekterar urkristendomens eskatologiska helhetssyn. Överheten och dess lagar hör till den fallna existensen, den gamla tidsålder som går mot sitt slut. Den är insatt av Gud men den delar det jordiskas bristfullhet, svaghet, okunnighet och syndfullhet. Den bär förgängelsens tecken på sin panna. Jordens lagar, auktoriteter, riken och härskare skall förgå. Deras tid är begränsad och deras ordning relativ och provisorisk. En liknande begränsning vidlåder även de överjordiska, angeliska myndigheter, som står bakom de jordiska myndigheterna (1 Kor. 2: 6), ett fångslände tema, som jag inte kan gå närmare in på i detta sammanhang (se Fil. 2: 9 f., Ef. 1: 17–2: 3, Kol. 1: 14–23, o. a.).³⁶

Trots sin bristfällighet har alltså dessa jordiska myndigheter och lagar sin legitimitet. Förbindelsen med Gud är nämligen inte avklippt. Guds kontroll över världen – nu gående via den upphöjde Kristus³⁷ – är inte bruten. De dualistiska tendenserna i tänkandet spränger inte den allt övergripande monismen. Hur stark tron på Guds herravälde över världen är, visar Uppenbarelseboken. Där har man sett kejsarens och den romerska statens demoni träda fram i ohöljd skepnad. Där fälls obevekliga domsord över den överhet, som förvandlats till en fiende mot Gud och mot »de heliga».³⁸ Men t. o. m. detta vilddjur har sin makt ovanifrån och är kontrollerat av Gud. Märk i 13: 7 hur vilddjuret får *exousia*, tillstånd, makt – nämligen från Gud – att utföra sitt sataniska verk.

III. DET KOMMANDE GUDSRIKETS LIVSFORMER OCH LIVSNORMER: »KRISTUSNORMERNA»³⁹

1. De gamla profetiorna om en kommande guldålder, ett evigt rike, där den smorde konungen av Davids ätt skall härska i Guds fulla kraft, fick under år-

³⁶ Jfr härtill H. Schlier, *Mächte und Gewalten im N. T.* (3 uppl. 1963). Detta tema kommer att belysas på ett nytt sätt i en snart kommande tysk dissertation av G. Munderlein.

³⁷ Det förtjänar påpekas, att föreställningen om den upphöjde Kristus' kungavälde över världen dock inte hunnit bli ett brett utvecklat och ofta använt tema i nytestamentlig tid.

³⁸ Jfr Zsifkovits, *op. cit.*, s. 115 ff. Jfr min art. De kristologiska utsagorna i sändebreven i Uppenbarelseboken (kap. 2–3), i Sv. Exeg. Årsbok 30 (1965).

³⁹ Det har varit svårt att här finna en på en gång adekvat och någorlunda behändig termino-

hundraåren efter exilen en kraftig apokalyptisk tillspetsning. Danielsboken är ett talande exempel. I denna bok, tillkommen på 160-talet före Kr., möter vi visionerna om hur de jordiska världsriken störtas, det ena efter det andra, för att till sist avlösas av Guds rike, en evig, helig kristokrati. Med bjärta färger tecknas i andra apokalyptiska texter, t. ex. Sal. Ps. 17, hur Messias samlar Guds folk, bekämpar alla fiender och sedan härskar med rätt och rättfärdighet över Guds folk. Någon egentlig konflikt mellan Messias och Lagen (Torah) skymtar här icke.

Också inom urkristendomen ser man framåt mot den dag, då Kristus skall komma på skyarna, samla Guds folk, härska och döma – och detta med Guds rättfärdighet. Men nu har perspektiven förskjutits och viktiga förändringar framträder. Enligt urkyrkans tro har Riket visserligen inte kommit, *men det har kommit så nära att det på ett påtagligt sätt har börjat göra sig gällande i denna världen*. Och dess verkningar är sådana, att lag och ordning i det rådande samhällslivet ställs i kritisk dager. En konflikt har blivit uppenbar mellan det kommande Riket och den nuvarande världsordningen, inklusive de rådande lagarna, ja inklusive Torahs lagar och ordningar, fattade på gängse sätt. Jag har redan pekat på den mest flagranta punkten: dödsdomen över Jesus. Det kommande Rikets härskare har blivit drabbad av lagen och lagarna. Om Jesus var en legitim representant för det kommande Riket – och det var urkristendomen övertygad om – då har hans ord och gärningar, men framför allt hans död och uppståndelse visat, att det kommande Riket inte problemfritt harmonierar med på jorden gällande Torah-utläggning, lagtolkning, samhällsordning. Ja, *förhållandet mellan Messias och Lagen är inte längre harmoniskt och oproblemiskt*.

I Johannesevangeliets version av passionshistorien ställs frågan om arten av Jesu konungslighet och kungavälde. Jesus förnekar inte att han är en konung. Men det heter att hans rike icke är av denna världen. Hans konungsliga uppgift består i att företräda den gudomliga »sanningen», *alætheia* (dvs. den gudomliga verkligheten i dess sanna gestalt). Detta som Jesus står för, är emellertid inte harmlöst när det träder in i den fallna världen med dess auktoriteter och lagar, går inte vid sidan om de realiteter som dessa bevakar. De som handhar den judiska lagen finner honom skyldig till döden (19: 7). Och den som bevakar kejsarens intressen och dömer efter hans lag, faller samma fördömsedom (19: 12–16).

Konflikten mellan det kommande Riket och de nuvarande rikena drabbar inte

logi. Vad jag åsyftar är det nya »normsystem» urkristendomen hade i och genom sin förvisning att Jesus från Nasaret var Messias, representant för det kommande Gudsriket. Detta »normsystem» kunde naturligtvis inte erkännas av dem som inte accepterade Jesus som Messias.

enbart Jesus. Även i Jesu anhängares liv skall det kommande Rikets väsen och livsformer göra sig gällande på ett påtagligt sätt. Därmed kommer en konflikt att uppstå också i deras fall: mellan å ena sidan lydningen mot ordningarna i den jordiska staten — som är förgänglig men dock fortfarande består — och å andra sidan konformiteten med livsformerna i det kommande Gudsriket. I icke ringa grad beror detta på att *Jesus icke blott proklamerar ett budskap*, som skall gömmas i hjärtana, *utan kallar till efterföljd och därmed också till ordnad gemenskap*. Han inskränker inte sin verksamhet till att ställa människor inför avgörelsen. Han »insamlar» dem till en konkret gudsfolksgemenskap och ger dem nya ideal, som normerar och strukturerar.⁴⁰

När Jesu »samlande» aktivitet skildras i evangelierna, används mäktiga bilder ur profetiornas messianska metaforskatt: Guds folk är som en uppriven hjord, som inte har någon herde; Kristus förbarmar sig över dem, samlar och räddar. Noten kastas i havet för att samla in fiskarnas väldiga mängd. Lien går för att meja skörden, som skall insamlas i ladan etc. Och härvid är Jesus inte ensam. Han utser lärjungar (apostlar) till auktoriserade medhjälpare i herdeverksamheten, fisket, skördearbetet. De handlar med hans fullmakt (*exousia*), utför hans uppgifter. Kring Jesus tar sålunda en konkret mänsklig gemenskap form: kyrkan.⁴¹ Vilka normer får denna gemenskap nu att hålla sig till? Månne enbart rådet att lyssna till dem som sitter på Mose stol och att troget ge kejsaren vad kejsaren tillhör? Nej. Jesus undervisar konkret om »den vandel som behagar Gud», konkret om privatliv och gemenskapsliv. Han tecknar med påtagliga exempel hur lärjungarna skall föra sin vandel, och inskärper vikten av att inte endast höra utan också sätta det hörda i verket, *göra* efter hans undervisning (Matt. 7: 13—27 med par., 25: 31—46 o. a.).

Vi noterar faktum: Riket har icke kommit, men det gör sig i och genom Jesus gällande här i tiden på ett sådant sätt, att det blir formande livsideal för icke blott den enskilde troende utan också den av Jesus kallade gemenskapen av troende: för »Israel efter anden», för kyrkan.

Den konflikt som därmed är given — mellan den gamla och den nya livsfor-

⁴⁰ En grupp tyska protestantiska exegeter tenderar att generellt döma ut alla sådana drag i Jesustraditionen som sekundära, som »Frühkatholizismus». Detta synsätt har en kärna av historisk sanning i sig (kyrkan konsoliderade sig i nytestamentlig tid och detta har avsatt vissa spår i materialet) och det bärs upp av en viktig teologisk intention (viljan att hålla evangeliet rent). Men i materialets och den historiska verklighetens namn måste man opponera sig mot att slagordet »Frühkatholizismus» används alltför lättvindigt som kritisk utsöndringsprincip vid materialbedömningen. Vissa »frükatholische Tendenzen» fanns av allt att döma redan hos Jesus själv.

⁴¹ Se avsnittet Kyrkan i N. T. i En bok om kyrkan av svenska teologer (1943), s. 11—165, samt H. Riesefelds art. Ämbetet i N. T., i En bok om kyrkans ämbete, utg. av H. Lindroth (1951), s. 17—69.

men — ses i många Jesusord som mycket skarp. Jesus förutsäger lidande och martyrium för sina anhängare (Matt. 10: 16—28 med par. och passim). Lärjungens lott skall komma att likna Mästarens. Mothållet drabbar lärjungarna för Kristi och det kommande Rikets skull (märk t. ex. Matt. 5: 11, 10: 18—23, 24: 9, Mark. 13: 13, Joh. 15: 18 ff. osv.).⁴²

2. Också hos Paulus finner vi tanken på de kristnas medborgarskap i ett kommande, himmelskt kungavälde: »Vi har vårt medborgarskap i himlen, och därifrån väntar vi också Herren Jesus Kristus som frälsare . . .» (Fil. 3: 20 f.). Detta kommande Rike gör sig också enligt Paulus gällande redan här i tiden. Paulus talar — som vi alla vet — mycket starkt om den kristna människans frihet, skildrar henne som Guds fria barn, driven av Guds ande (Gal. 4 och passim), men samme apostel betraktar den kristne som lem i »Kristi kropp», som *kyrko-medlem*. Aposteln arbetar själv i Guds stora byggnadsföretag i världen, han arbetar på att bygga upp och bygga ut det andliga templet, Kristi kyrka i världen (1 Kor. 1: 10, 3: 9—17, 2 Kor. 10: 8, 13: 10 etc.). Vi ser i hans brev hur kyrkoorganisationen är under framväxt: bud och befallningar om hur de kristna skall »föra sin vandel och behaga Gud» traderas (1 Tess. 2: 11 ff., 4: 1 ff., 1 Kor. 4: 17, 11: 1 o. a.), en enhetlig kyrklig praxis och sed eftersträvas i »alla de heligas församlingar» (1 Kor. 7: 17, 11: 16, 14: 33 ff.), en strikt församlingstukt organiseras (1 Kor. 5, 2 Tess. 3: 6 f.), en särskild inomkyrklig rättskipning tillrådes (1 Kor. 6), en i första hand på traderade Jesusord baserad kyrklig äktenskapssyn och äkten-skapsordning (*halaka*) fastläggs (1 Kor. 7, jfr de synoptiska parall.), osv. Jag behöver inte vara uttömmande här.⁴³ Jag nämner detta bara för att påminna om att t. o. m. det lagfria evangeliets apostel räknar med att det kommande Rikets liv, Andens liv, redan nu får bestämda konsekvenser för den kristnes livsföring och även för kyrkans livsformer, ordningar och organisation. De kristna är sålunda inte en formlös skara av isolerade individer. De är en organiserad gemenskap. Och denna gemenskap är inte en sekundär sammanslutning. De kristna hör med nödvändighet samman. De utgör tillsammans »Kristi kropp», en enhet inom vilken den enskilde är beroende av de andra, av gemenskapens struktur och av den givna funktionsfördelningen (Rom. 12, 1 Kor. 12 och passim).

Enligt Paulus skall den kristne såväl som kyrkan leva i Kristi efterföljd, praktisera *imitatio Christi*. När Paulus ställer fram Kristus som förebild och upp-

⁴² Efterföljelsetankens sociala aspekter är starkt accentuerade av A. Fridrichsen, i hans betydelsefulla art. Ordet om »å bære sit kors», i Gamle spor og nye veier (Festskr. L. Brun, 1922, s. 17—34), Ålska, hata, förneka (försaka), i Sv. Exeg. Årsbok 5 (1940), s. 152—162, samt art. Lidande 2. i Sv. Bibl. Uppslagsv. vol. 1.

⁴³ Mekanismerna i den urkristna traditionsbildningen, särskilt vad normerna för etik, praxis och sed beträffar, har jag försökt beskriva i min bok *Memory and Manuscript*.

manar de kristna att efterlikna honom, är detta först och främst en uppmaning till lydnad mot Gud och självutgivande, tjänande kärlek, kärlek intill döden (Fil. 2: 1–11, 1 Kor. 10: 33–11: 1).⁴⁴ Men uppmaningen är i regel konkretare än så. I praktiken rör det sig om att utforma sitt liv efter Jesu föredöme och undervisning. Och detta innesluter också att följa apostlarnas föredöme och undervisning, ja, de kristna församlingarnas förebildliga existensform. Uppgiften blir sålunda att gestalta sitt liv i enlighet med de ideal och normer, de traditioner och seder som gäller »i Kristus», dvs. inom kyrkan (se t. ex. 1 Kor. 11: 1 f., 4: 16 f., Gal. 4: 8 f., 12, Fil. 3: 17–4: 1, 1 Tess. 1: 6–8, 2: 14, 2 Tess. 2: 15, 3: 6–9). *Imitatio Christi* innebär sålunda i praktiken också *imitatio Pauli*, *imitatio apostolorum*, ja, *imitatio ecclesiarum Christi!*⁴⁵

I och för sig kan det synas något egendomligt, att Paulus *både* kan tala mycket generellt om den kristnes frihet från all lag *och* betrakta honom som ställd under »Kristi lag» och som medlem av en normerad gemenskap, kyrkogemenskapen. Normerna i Kristus är ju så förpliktande, att kyrkotukt skall övas mot den broder som inte lever efter dem (2 Tess. 3: 6). Här skulle jag behöva utreda tre viktiga frågor: (a) Av vilken art är de förpliktande »Kristusnormerna»? (b) Hur är den kristnes bundenhet vid dem tänkt? (c) Är det någon skillnad mellan de individuella (etiska) buden och de kollektiva (kyrkoordningsföreskrifterna)? Men utrymmet medger inte att jag går in på detta. Jag nöjer mig alltså med att konstatera, att enligt Paulus den kristna människan lika väl som kyrkan står under *vissa* bestämda normer. Vi kan i brist på bättre termer kalla dem för »Kristusnormer» eller »det kommande Rikets normer». Och jag understryker vidare, att dessa regler inte är enkla härledningar från kristendomens soteriologiska centrum eller från det stora budet i Lagen. Urkristendomen löste inte etiska och kyrkoordningsmässiga problem så enkelt som genom att i varje enskilt fall göra en tillfällig härledning ur rättfärdiggörelsen eller kärleksbudet.⁴⁶ Man hade en uppenbarelseskälla som hade bredd, omfång och konkret innehåll. Urkristendomen fick de forande mönstren för sin tillvaro *icke blott* från central-

⁴⁴ Jfr i de johanneiska skrifterna: Joh. 13: 12–15, 34, 15: 12–17, 1 Joh. 2: 3–11, 3: 16 f., 4: 7–12.

⁴⁵ Se vidare Memory and Manuscript, s. 291–294 (mot bakgrund av s. 181–189). – Motivet *imitatio Pauli* uppmärksammades på ett klarsynt sätt av E. Eidem, *Imitatio Pauli*, i Teologiska studier tillägnade E. Stave (1922), s. 67–85, *Det kristna livet enligt Paulus* (1927), s. 270 ff. Se senast W. P. de Boer, *The Imitation of Paul* (1962). – För en bred, konkret och klar helhetsframställning av hur Kristus på olika sätt framställs som förebild i de paulinska skrifterna, se E. Larssons avhandling *Christus als Vorbild* (1962).

⁴⁶ Den teologiska intentionen bakom tesen att urkristendomens konkreta bud och regler i själva verket var härledningar (gjorda från fall till fall) av kärleksbudet, är inte svår att förstå. Men tesen stämmer inte med historien: materialet visar att verkligheten var mycket mer komplicerad än vad denna tes förutsätter att den var.

händelserna på Golgata utan från hela traditionen om vad Jesus Kristus var, vad han sade och vad han gjorde, så som detta traderades och uttolkades av »apostlarna». Den lysande ledstjärnan var inte en abstrakt princip. Ledstjärnan var Jesus Kristus, kyrkans Kristus.

Därmed har jag också sagt, att urkristendomen hade ett normsystem ovanför alla andra lagar: ovanför naturens, samhällets, statens lagar — också ovanför Torah. Trosupptäckten var denna: det är i *Kristus* — inte i *Torah* — som vishetens och kunskapens alla skatter är förborgade (jfr Kol. 2: 3, 6). I och med detta var en konfliktmöjlighet för handen: mellan lojaliteten mot överheten och samhällets lagar å ena sidan och å andra sidan lydningen mot dessa höga uppenbarelsenormer. Konflikterna var i många fall möjliga att praktiskt lösa i ödmjukhetens och den självutgivande generositetens tecken.⁴⁷ Men på vissa punkter var en skarp kollision ofrånkomlig. Visserligen skulle man vara sin överhet och de gällande lagarna underdånig (Rom. 13: 1 o. a.), men man måste dock *lyda Gud mer än människor* (Apg. 5: 29). Därför ser vi t. ex. i Apg. hur apostlarna stundom handlar i *öppen olydnad* mot överhetens (Stora Rådets) påbud (märk särskilt 4: 19 f. och 5: 28 f.). I detta fall hade överheten förbjudit apostlarna att förkunna och undervisa »i Kristi namn» och då var lydning inte möjlig. Då måste apostlarna följa de överordnade Kristusnormerna — och ta konsekvenserna av sin olydnad mot den jordiska överheten. — Frågan var konflikt kunde undvikas och var oundviklig, är mera invecklad än den ser ut. Jag skall här inte försöka lösa den med någon enkel formel, utan nöjer mig med att antyda den.

3. Det som här ovan sagts om urkristendomens översta normkomplex skulle behöva kompletteras ytterligare. Framför allt skulle följande frågor kräva en detaljerad analys; här kan jag dock endast ställa dem: *Hur förhåller sig vid närmare betraktande det kommande Rikets normer (Kristusnormerna) till:*

(a) *kärnbuden och de grundläggande rättfärdighetskraven i G. T.?* Trots att Paulus med övertygelse slår fast, att Torah har fått sin ände i Kristus, behåller han den ändå som »Guds ord», »helig Skrift», och hämtar frimodigt därur gudomlig undervisning (jfr t. ex. Rom. 4: 23 f., 15: 4, 1 Kor. 9: 10, 10: 11, 2 Tim. 3: 16 f., och passim). En *viss* korrelation föreligger sålunda mellan vad som är givet i Gamla förbundets uppenbarade, skrivna lag och det kommande Rikets rättfärdighet. Urkyrkan använde G. T. Vårt problem är: efter vilka principer gjorde man bruk av G. T.?

(b) *de fundamentala, »naturliga» rättsnormerna i Israels lag* (Torah i denna mening) *liksom i andra samhällsliga rättssystem?*⁴⁸ Också här föreligger en *viss*

⁴⁷ Jfr Pauli maxim att för Kristi skull vara en jude för judarna och en grek för grekerna, 1 Kor. 9: 19–23.

korrelation. Jag har i det föregående erinrat om att folkens härskare inte blott tänkes ha fått makt av Gud utan en innehållsbestämd härskaruppgift, nämligen att härska med rätt och rättfärdighet. Här förutsätts att den jordiska överheten och dess lagar åtminstone i princip är något gott (se ovan). Frågan är då, hur de vid närmare betraktande förhåller sig till det kommande Rikets livsnormer.

(c) *ordningarna i naturen, i skapelsen sådan den fungerar*⁹ Trots sin syn på skapelsens fördärv efter fallet, dess bristfullhet, förgänglighet, köttslighet och syndighet, räknar ju Paulus med att skapelsens vittnesbörd om Gud inte har helt förstummats (Rom. 1: 19–32). Han kan också beteckna vissa handlingar som grov ogudaktighet, därför att de är »mot naturen» (Rom. 1: 26 ff., 1 Kor. 6: 9). Vissa regler för människans handlande betraktas som grundade i skapelsens ordning (Ef. 5: 31 f., 1 Kor. 11: 3–15 o. a.), osv. En viss korrelation föreligger sålunda mellan naturens ordningar och den sanna rättfärdigheten.

Dessa korrelationer – som alltså behöver utredas i detalj – beror naturligtvis på den allt övergripande gudstron och skapelsetron: Gud är hela världens skapare och herre. För syndens skull har mycket blivit skadat och förstört, men en grundläggande enhet präglar dock den värld, som den evige Guden är herre över. Därför präglas också hans befallningar och lagar av en viss, grundläggande enhet.

Men jag har här ansett mig kunna tala endast om *vissa* korrelationer mellan de olika normkomplex jag här berört (ordningen i naturen, staternas lagar, kärnbuden i G. T. och å andra sidan det kommande Rikets normer). Det finns också olikheter mellan dem. För en exeget är det naturligt att fästa uppmärksamheten på dessa olikheter. Ty de faller ofta bort i aktuellt lutherskt systematiskt tänkande. De faller nämligen bort, om man arbetar med ett *enkelt*, principiellt lagbegrepp. Om man t. ex. sammanfattar alla Guds krav och befallningar till en enhetlig princip: *lex naturae* eller *lex creationis*, då får allt vad norm heter en och samma karaktär. Och då förleds man att utan vidare ta Pauli ord om Torahs fördömande, ja, demoniska funktioner och utan vidare överföra dem på *alla* normer, även på det kommande Rikets bud och förordningar. Kristi bud – *mandata Christi* – ställs därmed på samma nivå som alla andra bud och lagar. Så vitt jag kan se är detta en mycket problematisk punkt i åtskilligt lutherskt tänkande över lagens problem. Om man förenar sådant som N. T. åtskiljer, *faller* man lätt sådant som N. T. upprätthåller.

NÅGRA AVSLUTANDE SYNPUNKTER

Jag har i det föregående nästan uteslutande uppehållit mig i förfluten tid: i bibelns värld med huvudvikten lagd på Nya Testamentets. Den uppgift jag ställt mig var att utarbета en idéhistorisk och samtidigt bibelteologisk skiss över

temat »Lag och lagar i bibeln». Det vore klokt att stanna här och omedelbart överlåta den fortsatta behandlingen av vår problematik åt mina ärade systematiska och praktisk-teologiska kolleger, men jag skall försöka underlätta broslagningen mellan exeges och systematik genom att till det sagda foga några praktiskt orienterade synpunkter.

(1) Till frågan om den principiella synen på staten, samhället och dess lagar. Bibeln innehåller ingen direkt, brett utvecklad samhällslära med omedelbara direktiv för överhet och lagstiftare. Men vi finner i den konturerna till en principiell syn på stat och samhälle och många utsagor om den Guds-troende samhällsmedborgarens förhållande till dem. Härvid är den nytestamentliga synen på staten och dess lagar mera pessimistisk än den gammaltestamentliga och judiska synen. Urkyrkan drömde inte om någon gudsstat i denna världen — före Kristi tillkommelse. Detta torde vara av principiell vikt också idag.

När vi skall konfrontera bibelns utsagor om stat och samhälle med nuet, måste vi naturligtvis beakta de historiskt betingade olikheterna mellan de bibliska och de moderna samhällstyperna.⁴⁸ Ett par exempel. (1) I de moderna demokratierna finns gränserna mellan överhet och undersåtar i viss mening fortfarande kvar, men de är utsuddade. Medborgarna är på ett sätt delaktiga i överhetens ställning och ansvar. (2) I det kristna västerlandet har kristna idéer och normer länge format idealbildning, etik och rättsuppfattning. Därmed är i sådana frågor gränserna mellan kristna och icke-kristna utsuddade. Vi bevittnar idag hur bekväma ateister kan ivra för sådana lagar och samhällsinsatser som vård om gamla, sjuka och handikappade. När urkristendomen mötte hedniska samhällen, var gränsdragningen mellan kristna och icke-kristna betydligt lättare att göra än i vår miljö.

(2) Till frågan om de kristnas förhållande till den samhälleliga »överheten» och samhällets lagar.

(a) Lydnadsplikten och dess gränser. Att den kristne i ett demokratiskt samhälle är förpliktad till en grundläggande solidaritet och laglydnad, torde stå högt över all diskussion. Men fortfarande måste frågan om förpliktelsens *gränser* ställas. Den kristne skall ju »lyda Gud mer än människor» och ta sig till vara för att »skicka sig efter denna tidsålders väsende» (Rom. 12: 2). Han får m. a. o. inte hämningslöst solidarisera sig med vilka åsikter och seder som helst. Han måste fortfarande låta »det kommande Rikets normer» (»Kristusnormerna») stå som översta normkomplex. Det praktiska problemet blir då: var går gränsen för

⁴⁸ Detta blir speciellt nödvändigt i ett fall som detta, dvs. när exegeten hela tiden har upprätthållit den historiska distansen till bibelns värld.

den kristnes solidaritetsplikt mot dagens samhälle? Kan några allmänna regler och riktlinjer uppställas?

(b) De kristna och samhällets lagar. Vad kan de kristna fordra av samhällets lagar? Och hurdana lagar vill vi ha? I ett demokratiskt samhälle, där de kristna är många till antalet, kanske rent av i majoritet, har de goda möjligheter att påverka lagstiftningen, kan kanske rent av utöva ett avgörande inflytande på den. Frågan blir då, efter vilka normer vi menar att samhällslagarna skall stiftas. Med vilket innehåll vill vi fylla dessa lagar?

Dessa båda delproblem — (a) och (b) — för oss direkt till frågan om vår syn på »Guds lag» och indirekt till frågan om *bibelns auktoritet* när det gäller sådant som faller inom »lagens» område. Hur tänker vi här? Den enes uppfattning är kanske denna: Vi har endast *ett* gudomligt bud: kärleksbudet. De konkreta bud, regler och anvisningar vi finner i bibeln är att betrakta som härledning, avsedda för den tidens människor, i de konkreta livsförhållanden de befann sig. Vår uppgift i nuet är att i en ny tids nya och olikartade förhållanden dra nya praktiska konsekvenser av kärleksbudet. Den andres mening är kanske — som min — denna: I N. T. framställs visserligen kärleksbudet — Kristustolkat — som det *främsta* budet men icke som det *enda*. Den kristne lika väl som kyrkan hyllar där ett helt komplex av Kristusnormer, grupperade kring kärleksbudet och organiskt sammanhängande med det. När vi brottas med nuets problem kan vi därför inte enkelt och simpelt utgå från kärleksbudet. Vi måste också ta full hänsyn till Jesu och apostlarnas konkreta undervisning och befallningar i N. T. — utan att glömma skillnaderna mellan bibelns värld och vår. Det säger sig självt, att man ut från två så olikartade synsätt måste komma till helt olika uppfattning i frågorna om relationerna mellan Guds lag och människors lagar och om den kristnes uppgifter i det moderna samhället.

BENKT-ERIK BENKTSON

Religionens övervinnande

Några synpunkter på förhållandet mellan Bonhoeffer och Tillich

För att förstå den teologiska problematiken i Bonhoeffers fångelsebrev måste man komma till klarhet om innebörden av bedömningen i Motstånd och underkastelse av vissa kända teologer i samtiden. Lättast att komma till rätta med torde Bonhoeffers syn på *Bultmann* ha varit.¹ Också hans i och för sig mera komplicerade förhållande till *Barth* synes numera vara på väsentliga punkter klarlagt.² Mest omdiskuterad och väl också svårast att fixera är tvivelsutan relationen till *Tillich*.³ Robinsons sammankopplande av Bonhoeffer och Tillich⁴ har gett diskussionen om deras inbördes förhållande ökad omfattning men knappast större klarhet. Det är också uppenbart, att man har anledning att konfrontera dem med varandra alldeles oberoende av att Motstånd och underkastelse innehåller en passage, som näppeligen gör rättvisa åt Tillichs intentioner,⁵ och att *Honest to God* bygger på »die merkwürdige und vielfach Verwirrung stiftende Verbindung von Tillich, Bonhoeffer und Bultmann».⁶ Det finns i Bonhoeffers och i Tillichs tänkande så mycket av affinitet men också så mycket av divergens, att en undersökning av deras inbördes förhållande lovar att ge mer förståelse av den nutida teologiska situationen än sådana jämförelser, som endast resulterar i uppvisandet av en relativt klar överensstämmelse eller lika klar brist på överensstämmelse.

I inledningen till sitt »Bonhoeffer Auswahl» drar Richard Grunow upp konturerna till det komplex av frågor, som en jämförelse mellan Bonhoeffer och Tillich får brottas med. Båda har handen på tidens puls, Tillich med något

¹ Jfr Harbsmeier, Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe» bei Bonhoeffer und die Entmythologisierung, Die mündige Welt (= MW), II.

² Jfr Prenter, Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus, MW, III, Benktson, Kristus och den myndigvordna världen, STK 1964. I annat sammanhang skall jag återkomma med nya synpunkter på förhållandet mellan Bonhoeffer och Barth.

³ »Ein Vergleich wäre schwierig, aber verlockend». Grunow, Dietrich Bonhoeffer. Vita — Theologia — Martyria, inledning till Grunows Bonhoeffer-Auswahl, s. 53.

⁴ Gud är annorlunda, ss. 21 ff.

⁵ I brevet den 8 juni 1944, där Tillich inrangeras bland dem, vilkas teologi går ut på att »reservera ett rum för religionen (einen Raum für Religion) i världen eller gentemot världen». Ingemar Lindstams övers., i forts. förk. WE, s. 167.

⁶ Strijd, Mit Robinson im Gespräch, Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders, herausgegeben von Hermann Walther Augustin (= Augustin, Disk.), s. 99. Strijd är inte ensam om att karakterisera John A. T. Robinson som eklektiker.

större distans än Bonhoeffer och Bonhoeffer med något större engagemang än Tillich. Båda är stora tänkare, Tillich mera systematisk än Bonhoeffer, Bonhoeffer mera explosiv än Tillich. Båda har ett utpräglat sociologiskt intresse men rör sig i olika riktning: Tillich kommer från en prästgård på landet och har en socialistisk utgångspunkt, varifrån han försöker rehabilitera teologien i filosofiens ögon och filosofien i teologiens. Bonhoeffer var en aristokrat från borgerlig miljö, som med kyrkosociologi som bakgrund upptäckte och upplevde teologiens slutenhet och öppenhet i kyrkokamp och motstånd. Bonhoeffer skulle ej ha delat Tillichs förkärlek för existentialismen i diktning och filosofi; Tillich skulle kanske ge sitt erkännande åt Bonhoeffers uppskattning av Stifter och Gotthelf men inte anse den vara tidsenlig. I livskänslan är Tillich den mer moderne, Bonhoeffer den mer konservative. Menar Tillich — kan man fråga — med »modet att vara till» detsamma som Bonhoeffer med »att vara jorden trogen»? Är avsikten densamma, när Tillich kallar the being Gud, och när Bonhoeffer tar tillvaron i anspråk för Gud? I sin religionskritik kommer båda mången gång varandra nära men skulle sannolikt för att tala med Tillichs första boktitel bedöma »die religiöse Lage der Gegenwart» olika. Vad skulle Bonhoeffer ha sagt om Tillichs komprimerade formel: »det som obetingat angår oss»? Och vilken är Tillichs mening om Bonhoeffers lika enkla formel: »att vara till för andra»? Skulle Bonhoeffer ha betraktat Barths »uppenbarelsepositivism» som övervunnen genom Tillichs tanke på en korrelation mellan uppenbarelse och värld? Och skulle han ha betraktat Tillich såsom en medkämpe i en förnyad brottnings med »liberalen Anfragen»? Frågor sådana som de nämnda är det, menar Grunow med rätta, vår generations uppgift att arbeta igenom.⁷

I fortsättningen skall förhållandet mellan Bonhoeffer och Tillich studeras ur en bestämd synpunkt: religionsbegreppet. Både för de kommentatorer, som betonar likheterna och de, som framhäver olikheterna mellan de båda teologerna är självfallet frågan om religionsbegreppet avgörande. Till de senare hör Wilhelm Andersen, som ifrågasätter, om Tillich »så utan vidare som i Honest to God låter sig förbinda med Bonhoeffers syften»,⁸ och Heinrich Fries, som hos Tillich finner utkast till en såsom något äkta uppfattad religion.⁹ Dit hör också Wolf-Dieter Marsch, som hävdar, att Tillichs grundläggande åskådning inte så problemfritt som hos Robinson kan förknippas med Bonhoeffers tanke på en icke-religiös tolkning av bibliska begrepp.¹⁰ Består alltså, frågar Hermann Walter Augustin, det som Bonhoeffer och Tillich har gemensamt, endast i något negativt, nämligen avvisandet av en supranaturalistiskt fattad transcendens?¹¹

⁷ Grunow, a. a. s. 53.

⁸ Augustin, Disk., s. 129.

⁹ a. a. s. 151.

¹⁰ a. a. s. 180.

¹¹ a. a. s. 20.

En av de bästa europeiska kännarna av Tillichs teologi, Christoph Rhein, är till skillnad från de nyssnämnda teologerna av den uppfattningen, att Tillichs intention är nära besläktad med Bonhoeffers icke-religiösa tolkning.¹² Av samma uppfattning är Grunow, som i förordet till *Die mündige Welt IV* lägger stor vikt vid, att Tillich »kan tala om religion helt i Bonhoeffers mening». Denna samstämmighet uppfattas såsom ett starkt motiv att fortsätta bearbetningen av Bonhoeffers teologiska testamente: »Tillich ist nicht Bonhoeffer. Aber was Bonhoeffer gemeint hat, das wird hier in einer anderen Sprache gesagt. Noch in vielen Sprachen und an vielen Orten. Das macht uns Mut, die Sache, um die es Bonhoeffer ging, weiter und weiter zu betreiben.»¹³

Sin åsikt att Tillich kan tala om religion »ganz im Sinne Bonhoeffers» stöder Grunow på en predikan av Tillich i *The New Being*,¹⁴ som skall exemplifiera, att det finns tal av honom, vilka kunde betecknas såsom ett direkt utförande av Bonhoeffers program. Tillich utlägger Gal. 5: 6 bl. a. med dessa ord: »Wäre das Christentum nur eine Religion, so hätte es keine wesentliche Bedeutung. Es stände dann auf einer Linie mit 'Beschneidung' und 'Unbeschnittensein'. . . Auch in der Gegenwart begegnet das Christentum verschiedenen Formen von 'Beschneidung' und 'Unbeschnittensein'. Den Ausdruck Beschneidung kann man heute für alles einsetzen, was sich Religion nennt, Unbeschnittensein für alles, was als säkular zu bezeichnen ist, aber dock Ansprüche stellt, die ins Religiöse hineinreichen.»¹⁵ Grunow sammanställer denna utläggning med de två ställen i Motstånd och underkastelse, där det paulinska peritomä sägs innebära frihet från religion.¹⁶ Eftersom *The New Being* utkom ett par år senare än fängelsebrevet, är det inte osannolikt, att Tillichs utläggning inspirerats av Bonhoeffer. Framställningens form – Religiöse Reden – gör det naturligt att ta upp impulser från andra utan namns nämnande. Tillich kallar så t. ex. en gång första budet den klippa, som teologien vilar på,¹⁷ och liknar en annan gång kyrkan vid Johannes Döparens pekfinger på Matthias Grünwalds altartavla¹⁸ utan att nämna Barth, som åtminstone i det senare fallet är obestridd upphovsman till liknelsen.¹⁹

Inte desto mindre måste man ställa sig frågande, när Grunow betecknar Tillichs utläggning av Gal. 5: 6 såsom ett direkt utförande av Bonhoeffers

¹² RGC³, VI, sp. 901.

¹³ MW, IV, ss. 15 f.

¹⁴ Tysk övers. *Das Neue Sein* (= NS), *Religiöse Reden*, 2. Folge.

¹⁵ NS, s. 24.

¹⁶ WE, s. 141. Jfr Ebeling, *Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*», MW, II.

¹⁷ I *The Shaking of the Foundations*, tysk övers. In der Tiefe ist Wahrheit (= TW), *Religiöse Reden*, 1. Folge, s. 122.

¹⁸ NS, s. 90.

¹⁹ Jfr NS, s. 78, där Barth dock nämns vid namn.

program — och detta inte blott av den anledningen, att talet om ett bonhoefferskt program, utläst ur Motstånd och underkastelse, på det hela taget vilar på så osäker grund. Att påstå att Tillich utför Bonhoeffers program förefaller oegentligt framför allt av den orsaken, att Tillich sedan gammalt har s. a. s. ett eget program just på religionsbegreppets område, ja, detta program kan sägas föreligga fixerat redan år 1912: »Religionsbegreppet måste avledas av gudsbegreppet, icke tvärtom.»²⁰ Tillichs konsekventa fasthållande vid denna tes genom åren ger, såsom vi skall finna, hans tänkande en starkt kontinuerlig prägel och låter honom framträda såsom en tänkare, som trots den stora lyhördheten för allt som rör sig i tiden mestadels är utomordentligt följdriktig.²¹ Detta förhållande i förening med det faktum att hans tänkande i stor utsträckning kretsar kring religionsbegreppet placerar honom bland dem, som i första hand skulle rådfrågas, om man vill ha klarhet i fråga om förutsättningarna för den pågående debatten om religionslöshet och sekularisering. Att han i denna debatt inte kommit att intaga den centrala plats, som är motiverad, har väl flera orsaker, några sammanhängande med bristande kännedom om hans författarskap,²² andra sammanhängande med den i religionsdebatten vanliga förkärleken för slagord, gärna tolkade i överensstämmelse med tendensen att uppfatta kärnan i nutida teologisk problematik såsom bästa sättet att undanröja antikverade gudsföreställningar.²³

John A. T. Robinson åberopar sig flitigt på Tillich men är ändå ett typiskt exempel på det allmänna negligierandet av den tysk-amerikanske tänkarens synpunkter på religionsbegreppet. I kapitel 2 i *Honest to God* får Tillich lämna material till diskussion av frågan: Måste kristendomen vara supranaturalistisk?, under det att frågorna: Måste kristendomen vara mytologisk? och Måste kristendomen vara »religiös»? baseras på Bultmann, resp. Bonhoeffer. Var och en av de nämnda teologerna får alltså — låt vara i Robinsons version — svara för sin beskärda del efter principen *cujus regio, eius religio*. Något försök att integrera de olika frågorna görs aldrig. Den eklektiska karaktären hos *Honest to God*²⁴ framstår särskilt klar, om man reflekterar över hur slagordet om religionslös kristendom blir Robinson en anledning att låta Bonhoeffer, sedd med Huxleys glasögon, bilda underlag för diskussion av frågan: Måste kristendomen vara

²⁰ Jfr Rhein, Paul Tillich. *Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken*, s. 60, 110.

²¹ Se min rec. av *Systematic Theology*, III i *Lutherische Rundschau* 1965.

²² Tillichs amerikanska produktion har först de senare åren översatts till tyska.

²³ Det är typiskt, att Robinson finner Julian Huxley skriva »i samma tongångar» som Bonhoeffer, när Huxley i *Religion without Revelation* profeterar, att det snart skall vara »lika omöjligt för en intelligent människa med högre skolutbildning att tro på en Gud som det nu är att tro att jorden är platt . . .» Gud är annorlunda, s. 35.

²⁴ Med Strijds ord »Robinsons eklektiska arbetssätt». Augustin, *Disk.*, s. 99.

»religiös»? , medan Bultmann och Tillich inte utnyttjas för denna fråga,²⁵ fastän de ju har åtskilligt att säga också beträffande den. Inte minst gäller det sistnämnda Tillich. I den skrift, som Robinson genomgående åberopar sig på när det gäller att taga ställning till supranaturalismen, *The Shaking of the Foundations*, finns en predikan om »*Religionens börda*», som Robinson inte tar upp, fastän den varit en nära till hands liggande och mera ändamålsenlig utgångspunkt för en diskussion av religionslöshet än Bonhoeffers »häpnadsväckande paradox om en 'icke-religiös' gudsuppfattning».²⁶ Denna predikan kommer in på samma frågor som den, som enligt Grunow kan sägas realisera Bonhoeffers program, men har till skillnad från den tillkommit före publicerandet av *Motstånd och underkastelse*. Vi skall närmast studera huvudtankarna i »*Religionens börda*» och i samband därmed skissera Tillichs syn på religionen, så som den kommer till uttryck i hans senare författarskap, framför allt i *Systematic Theology*, varifrån ämnet för denna artikel för övrigt hämtats, »*The Conquest of Religion*». Därefter skall uppmärksamheten riktas på den för förståelsen av Tillichs senare tänkande fundamentala avhandlingen i *Kant-studien 1922, Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*. Härvid ges tillfälle att belysa förhållandet mellan Tillich och Bonhoeffer; den centrala roll, som Barth spelar också i detta sammanhang, skall även beröras. Till sist återvänder vi till Bonhoeffers religionsbegrepp.²⁷ Vid studiet av Tillich går vi alltså via hans predikningar och meditationer från senare tid tillbaka till en tidig religionsfilosofisk studie. När Bonhoeffers religionsbegrepp tas upp på nytt, hämtas det övervägande materialet från predikningar i början av 30-talet. I båda fallen får man ett starkt intryck av att debatten om religionslösheten har en kort historia men ett långt förflutet.

Att dra in Tillichs predikningar i en undersökning av hans religionsbegrepp är både tillåtet och välbehövligt. Hans »religiösa tal» ger inte sällan pregnanta uttryck åt hans teologiskt-filosofiska grundåskådning. Det är också dessa tal, som i första hand fått leverera »bevismaterialet» i de lättfärdiga försöken att karakterisera hans åskådning såsom ateism i teologisk språkdräkt.²⁸ I och för sig kan givetvis en formulering som »religionens börda» ge associationer åt det välbekanta håll, där religionen uppfattas såsom en tyngande barlast, som ett upplyst släkte äntligen är i färd med att definitivt befria sig från. Tillichs tankar

²⁵ Så är inte heller fallet i Robinsons senare inlägg, »Samtalet går vidare», i *The Honest to God Debate*, resp. Augustin, Disk.

²⁶ Gud är annorlunda, s. 33.

²⁷ I detta sammanhang kommer frågan om förhållandet mellan Bonhoeffer och Barth att på nytt aktualiseras, något som emellertid faller utanför ramen för denna artikel.

²⁸ Jfr Mac Intyre, Gud och teologerna, *The Honest to God Debate*, s. 222, Augustin, Disk., s. 70.

går emellertid i en helt annan riktning. Texten för predikan om »religionens börda» är Matt. 11: 25—30. Detta bibelställe hade han en gång valt att läsa såsom konfirmand; ännu såsom mogen man brottades han med det.²⁹ Den börda, som Jesus vill taga ifrån människor, är varken det dagliga livets mödor eller synd och skuld; han vill raka motsatsen till att få människan att ta det lätt med synden eller blunda för allvaret i skulden. Bördan, som de betungade skall befrias från, är religionens börda, »lagens ok, som människorna på hans tid fick sig pålagt av prästerna, av 'de visa och kloka', såsom han i vårt ord kallar dem, fariséerna och de skriftlärd, såsom vi vanligen säger. De arbetande och betungade är de, som sucka under den religiösa lagens ok, och han vill giva dem makt att övervinna lagen».³⁰ Detta är bakgrunden till konstaterandet, att Jesus inte grundat en ny religion³¹ utan tvärtom innebär »das Ende der Religion» och befinner sig på andra sidan religion och irreligion, kristendom och ickekristendom.³² Jesus är så långt ifrån skaparen av en ny religion att han fasthellre är religionens besegrare.³³ Han befriar oss från religion — »er macht uns frei von der Religion».³⁴ Det är värt att notera, att Tillich uttryckligen talar om befrielse från religionen,³⁵ och att han gör det i detta sammanhang, där religion är det samma som lagiskhet, lagträldom. En »religionsbefriad värld» såsom ett idealt tillstånd föresvävar honom inte, detta inte redan på grund av att den religiösa lagens grepp är så hårt. Även om människor flyr undan den, när den möter i traditionell religiös form, och upphör att ställa sig kyrkans lära till efterrettelse, underkastar de sig »ett nytt ok utanför kyrkan». »De ansluter sig till politiska ideologier och propagerar för dem med religiös fanatism, eller de behandlar vetenskapliga teorier såsom en religiös dogm. De proklamerar utopiska förväntningar såsom medel och väg till världens förbättring, och de tvingar hela nationer under sitt ideologiska ok, som de upphöjer till rang av religion, under det att de föregiver sig vilja förinta religionen.»³⁶

Till dem, som på det ena eller andra sättet trälar under en lagisk religiositet, kommer Jesus med *sitt* ok och *sin* börda, som ej innebär nya krav, ny lära eller ny moral utan en ny verklighet, »the new being». Han kallar det ett *ok*, därför att det kommer över oss och griper oss med helande kraft, och han säger, att det är *lätt*, därför att det skänks oss, innan vi kan göra något för det. Detta evangelium förkunnas för människor i dag, när det sägs till dem: »Ingenting fordras av er, ingen gudsföreställning, inte att ni är goda, inte att ni är moraliska, inte

²⁹ TW, s. 90.

³⁰ TW, s. 91.

³¹ TW, s. 94.

³² TW, s. 97.

³³ ibm.

³⁴ TW, s. 94.

³⁵ Också för Bonhoeffer är »frihet från omskärslan ... frihet från religionen». WE, s. 141. Eljest talar han inte om någon »religionsbefrielse».

³⁶ TW, s. 93.

att ni är visa, inte att ni är kristna. Det som fordras av er, är endast att ni är öppna och vill mottaga det, som givs er, det nya varat, kärlekens, rättfärdighetens och sanningens vara, sådant som det kan ses hos Jesus, hos honom, vars ok är mildt och vars börda är lätt.»³⁷

Den religion, som Jesus besegrar, är inte religionen såsom sådan utan den religion, »som gör sig själv till lag».³⁸ Religion är inte blott något, som skall kämpas ner, utan något, vars förefintlighet i människolivet betraktas såsom något för detsamma typiskt och ingalunda under alla förhållanden anfäktbart. Tillich kan till skillnad från andra av de stora nutida teologiska religionskritikerna tala om »den religiösa erfarenheten» såsom en positiv instans.³⁹ Det finns »äkta religion»,⁴⁰ dess ideala form är den bibliska religionen⁴¹ med dess profetiska kärna.⁴² Om denna heter det: »Das sollten wir Religion nennen oder genauer, den religiösen Grund aller Religion.»⁴³ Religionens synd är däremot försöket att upphäva spänningen mellan det betingade och det obetingade,⁴⁴ att försöka förfoga över Gud och fördölja, att den grundläggande relationen till honom är att icke ha, icke se, icke veta.⁴⁵ Religionen förvandlas då till en rent mänsklig angelägenhet, och Gud blir ett objekt bland andra objekt i ändlighetens värld.⁴⁶ Detta betecknar Tillich såsom blasfemi, och det är något helt annat än protesten mot Gud, flykten bort från honom och önskan att han inte vore till, vilket allt betecknas som »äkta element av djup religiositet».⁴⁷ Den lagiskhet och den jagiskhet, som präglar religionen, när den dragit ner det obetingade i det betingades sfär, behärskar aldrig hela det religiösa fältet. Det finns alltid i religionen, sådan som Tillich ser den, ett motståndsnäste, som förfogandementaliteten inte blir herre över, en visshet om det obetingade, som gör det möjligt att se religionen — mitt i dess ändlighet — såsom ett uttryck för det oändliga. Segern över religionen blir därför religionens egen seger: »Religion ger den religiösa människan kraft att se också religionens tvivelaktighet utan att förskräckas.»⁴⁸

Vi skall nu se, hur de olika synpunkter på religionsbegreppet, som hittills mött, sammanhänger med Tillichs grundsyn, sådan den kommer till uttryck i hans Systematic Theology och förberetts i hans författarskap på 20-talet. Två huvudtankar uppbär den principiella synen på religionen i den Systematiska teologien. Den ena, som möter i början av första delen, består i att religion bestäms såsom

³⁷ TW, s. 97.

³⁸ TW, s. 171.

⁴¹ TW, ss. 84, 86, NS, s. 135.

⁴⁸ TW, s. 15.

⁴⁵ TW, s. 141.

⁴⁷ TW, s. 45.

³⁵ TW, s. 91.

⁴⁰ TW, s. 45.

⁴² NS, s. 82.

⁴⁴ TW, s. 49.

⁴⁶ NS, s. 149.

⁴⁸ NS, s. 27.

»the all-embracing function of man's spiritual life». ⁴⁹ Den andra tanken formuleras i avslutningen av tredje delen sålunda: »Religion is the consequence of the estrangement of man from the ground of his being and of his attempts to return to it.» ⁵⁰ Dessa två grundtankar ställer religionen i en dubbel belysning; den framstår å ena sidan såsom något positivt, såsom uttryck för människans samlade andliga aktivitet, å andra sidan såsom något negativt, såsom uttryck för människans främlingskap i tillvaron, eller för att ersätta Tillichs ontologiska termer med traditionellt teologiska: religion är både något, som tillhör människan såsom skapad varelse, och som bestäms av hennes i och genom synden givna villkor. Religion är ett utslag av »the highly dialectical structure of man's spirit». ⁵¹ Vi får i detta sammanhang gå förbi frågan, huruvida Tillichs konception är präglad av Schellings dialektik mellan det absoluta och det relativa. ⁵² Eftersom vårt intresse inte är genetiskt utan principiellt, utväljer vi ur Tillichs tidigare författarskap endast sådant, som kan bidra till förståelsen av de synpunkter på religionen, vilka via hans senare skrifter upptagits i den allmänna debatten. Medan *Systematic Theology* visserligen innehåller »implicit definitions of religion . . . in every part» ⁵³ men saknar en utförd religionsfilosofisk behandling av religionsbegreppets problematik, ⁵⁴ möter en sådan behandling, som bortsett från vissa smärre modifikationer överensstämmer med den principiella uppläggningsfrågan i de senaste decenniernas framställningar, i *Kant-Studien* 1922.

Den karakteristiska titeln på detta Tillichs tidiga bidrag till vårt problem lyder »Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie.» Dispositionen är följande: 1. Om religionens protest mot religionsbegreppet; 2. Om religionsbegreppets herravälde i religionsfilosofien; 3. Om övervinnandet av religionsbegreppet; 4. Om autonomiens dialektik. Tillichs grundtanke är, att religionsbegreppet har religionsförstörande följder. ⁵⁵ »'Religion' ist der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört wird.» ⁵⁶ Religionsbegreppet är likväl oundvikligt. Det gäller därför att använda det så, att det underordnas ett högre begrepp, som oskadliggör dess religionsförstörande kraft. Detta högre begrepp är det obetingades begrepp. Det obetingade måste vara det som begrundar, jaget åter det som blir begrundat. »Där det är annorlunda, där jaget

⁴⁹ *Syst. Theol.* I, s. 15.

⁵⁰ a. a. III, s. 403.

⁵¹ a. a. s. 94.

⁵² Jfr Tillichs eget uttalande: »Der Einfluss, den mein Schelling-Studium auf meine gesamte spätere Entwicklung gehabt hat, ist sehr stark.» *Ges. Werke* I, s. 9. Marsch, *Gott in der Tiefe — und Methode der Korrelation*, Augustin, Disk., s. 179.

⁵³ Se t. ex. upptakten i *Syst. Theol.*, I, ss. 10 och 15.

⁵⁴ *Syst. Theol.*, III, s. 94.

⁵⁵ *Kant-Studien* 27, 1922, s. 446 ff.

⁵⁶ Denna dialektiska syn på religionen behåller Tillich genom tiderna.

frigör sig, uppstår visserligen religion, men jaget förlorar med Gud till sist även sig självt.» Med vissheten om det *obetingade* förloras också dess *verklighet*. Religionen vilar då såsom en funktion av det betingade »in der Welt des Bedingten». Den utgår från denna betingade värld och söker med denna utgångspunkt nå fram till det obetingade, vare sig detta sker på panteistiskt eller deistiskt sätt. Gud blir därvid identisk med världen eller med en del av den: »Där begreppet värld koncipieras utan Gud, är Gud blott ett namn, som man uttalar för religionens skull, men som man även kan utelämnas, oavsett om universum kallas ande eller materia.»⁵⁷

Genom religionsbegreppet förintas inte blott gudsvisshet och gudsverklighet utan också religionen själv. Eftersom religionen är en funktion av det mänskliga andelivet, även om den uppfattas såsom en Guds skapelse i människan, uppstår frågan om dess förhållande till övriga funktioner. Historiskt sett är det enligt Tillich så, att religionen först förankras i en annan andlig funktion, nämligen den praktiska. Den autonoma etiken gör sig emellertid oberoende av religionen, som skickas vidare till den teoretiska funktionen. Inte heller den autonoma filosofien behöver religionen. Här placeras därför religionen såsom ett förstadium till filosofien, som i sinom tid skickar den vidare igen, nu till känslan. Eftersom känsla beledsagar varje funktion i andelivet, måste religionen förknippas med en viss känsla, t. ex. för universum. I och med detta är det dock icke längre funktionen utan föremålet, som bestämmer religionen. »So wird dem Heimatlosen eine eigne Stätte gesucht»: en provins i andelivet (Schleiermacher), ett religiöst apriori (Troeltsch), den högsta aktklassen (Scheler). Så uppfattas människan såsom etisk, vetenskaplig, estetisk, politisk och — *därjämte* — religiös. »Det obetingade står vid sidan av det betingade; men religionen tillåter icke, att man *också* är religiös, den tillåter över huvud icke, att man är 'religiös'.» Religionen är en förtärande eld gentemot alla autonoma andefunktioner. »Davon aber weiss der Religionsbegriff nichts.» De nu refererade synpunkterna från 1922 återkommer i Systematic Theology, både tanken på religionen såsom en allomfattande mänsklig funktion, problemet om förhållandet mellan kultur, moral och religion⁵⁸ och polemiken mot lokaliseringen av religionen till en provins i andelivet. När Schleiermachers efterföljare hänförde religionen till känslan såsom en psykologisk funktion bland andra, var detta »a symptom of religious weakness» och en missuppfattning; känslan av absolut beroende är för Schleiermacher inte en psykologisk funktion utan mera lik, vad Tillich kallar

⁵⁷ Jfr med denne »Gud», »den man . . . weglassen kann», »arbetshypotesen Gud» i WE.

⁵⁸ Frågan om relationen mellan teologisk och filosofisk etik är för Tillich en del av frågan om förhållandet mellan religion och moral.

»ultimate concern about the ground and meaning of our being».⁵⁹ Vad Bonhoeffer i ett av sina brev kallar den liberala teologiens svaghet, »att den medgav världen rätt att anvisa Kristus hans plats i världen»,⁶⁰ saknar inte beröring med Tillichs bedömning: »The banishment of religion into the nonrational corner of subjective emotions in order to have the realms of thought and action free from religious interference was an easy way of escaping the conflicts between religious tradition and modern thought. But this was a death sentence against religion, and religion did not and could not accept it.»⁶¹

Alldeles som religionsbegreppet upplöser trons obetingade natur i de andliga funktionernas relativitet, upplöser det, skriver Tillich i Kant-Studien, uppenbarelsens absolutet (Unbedingtheit) i religions- och kulturhistoriens växlande gestalter. »Tron ger predikatet 'religion' på sin höjd till den religion, som icke förmedlar frälsning, till den falska religionen. Det är ett nedsättande ord och betecknar det mindervärdiga i religionen, att den fastnar i subjektet, att den blott och bart är intention åt Gud till, att den icke har Gud, därför att Gud icke har givit sig i den.»⁶² Vi skall återkomma till orsakerna till att ordet religion enligt detta vittnesbörd från det tidiga tjugotalet är minusladdat och här nöja oss med att notera, att förkastelsesdomen konfirmeras i Systematic Theology: »When contemporary theology rejects the name 'religion' for Christianity, it is in the line of New Testament thought. The coming of Christ is not the foundation of a new religion but the transformation of the old state of things.»⁶³

Sammanfattningsvis kan »religionens protest mot religionsbegreppet» sägas gå ut på att begreppet religion gör för det första gudsmedvetandet relativt i förhållande till jagmedvetandet, för det andra Gud relativt i förhållande till världen, för det tredje religionen relativt i förhållande till kulturen och för det fjärde uppenbarelsen relativt i förhållande till religionshistorien. »Insgesamt: Durch ihn /den Religionsbegriff/ wird das Unbedingte gegründet auf das Bedingte, es wird selbs bedingt, d. h. zerstört.»⁶⁴

På denna religionsbegreppets förödande inverkan på religionen har den tidigare religionsfilosofien enligt Tillich inte kunnat råda bot, varken den rationella, den kritiska eller den intuitiva. Felet har varit, att religionsbegreppet, som under de olika perioderna behärskat religionsfilosofien, alltid utgår från religionen i stället för från Gud. Religionsfilosofien måste inse, »dass nicht die Religion

⁵⁹ Syst. Theol. I, ss. 41 f.

⁶⁰ WE, s. 166.

⁶¹ Syst. Theol., I, s. 15.

⁶² Kant-St. 27, s. 450.

⁶³ Syst. Theol., III, s. 243. Jfr med fortsättningen WE, s. 144: »I religionens ställe står nu kyrkan . . .»

⁶⁴ Kant-St. 27, s. 448.

der Anfang und das Ende und die Mitte in allem ist, sondern Gott». ⁶⁵ Annars sätter sig religionen på Guds plats. ⁶⁶

Vi fann förut, att Tillich i *Das neue Sein* tillskriver religionen en förmåga att se »die Fragwürdigkeit der Religion» i ögonen. ⁶⁷ Den tanken utförs i avhandlingen om religionsbegreppets övervinnande så, att det hos varje levande religion finns en ständig opposition mot det religiösa inom den. »Protesten mot objektiveringen (die Vergegenständlichung) är religionens pulslag. Först när den fattas, finns det icke längre något absolut i religionen, den har helt och hållet blivit religion, helt och hållet något mänskligt.» Under religionsbegreppets värde grundar sig uppenbarelsen på det autonoma andelivet och relativiseras härigenom. »Religionen vill emellertid icke religion, icke heller absolut religion, utan den vill förlösning, uppenbarelse, frälsning, pånyttfödelse, liv, fulländning, den vill det obetingat verkliga, den vill Gud.» »Und sie nennt wahre Religion die, in welcher Gott sich gibt, und falsche die, in welcher er vergeblich gesucht wird.» ⁶⁸ I *Systematic Theology* opererar Tillich inte längre med den gamla distinktionen mellan vera et falsa religio, men grundsynen från Kant-Studien är kvar: »A philosophy of religion which does not begin with something unconditional never reaches God.» Härtill fogas en kommentar, som kastar ljus över den nutida religionsdebatten: »Modern secularism is rooted largely in the fact that the unconditional element in the structure of reason and reality no longer was seen and that therefore the idea of God was imposed on the mind as a 'strange body'.» ⁶⁹

Utgår man från ett religionsbegrepp, som betraktar religionen såsom en partiell funktion av ett andeliv med egna lagar, leder tydligen utvecklingen fram till ett läge, där Gud blir en Fremdkörper i människans föreställningsvärld. En sådan utveckling kan emellertid undvikas — och då övervinns religionsbegreppet inom religionsfilosofien —, om man bevarar den *dialektik*, som präglar den religiösa problematiken. Till sin kunskapssida består denna dialektik i att det religiösa tänkandet är ett tänkande, som på en gång använder och spränger sönder tänkandets autonoma former. I närvaron av det obetingade är kunskap detsamma som inspiration, skådandet mysterium, handlandet nåd, gemenskapen Guds rike. Det rör sig här om paradoxala begrepp, som förlorar sin mening, om de görs objektiva. »Die paradoxe Sprache der Religion enthüllt» — kan Tillich långt senare säga — »den Weg zur Wahrheit als einen Weg zur Tiefe und daher als einen Weg des Leidens und des Opfers. Nur wer bereit ist, diesen Weg zu gehen, dem erschliessen sich die Paradoxe der Religion.» ⁷⁰ Eftersom Julian Huxleys

⁶⁵ a. a. s. 469.

⁶⁷ Ovan s. 225.

⁶⁹ Syst. Theol., I, s. 208.

⁶⁶ a. a. s. 464.

⁶⁸ a. a. s. 463.

⁷⁰ TW, s. 61.

omdöme om Tillichs språk fått stor spridning, »semantic cheating, and so vague as to be effectively meaningless»,⁷¹ är det lämpligt att göra klart, vad Tillich menar med »religionens paradoxer». Den *doxa*, som motsägs, är »the opinion which is based on the whole of ordinary human experience, including the empirical and the rational». Historiskt och systematiskt är allt i kristendomen »a corroboration of the simple assertion that Jesus is the Christ. This is neither irrational nor absurd, and it is neither reflectively nor dialectically rational; but it is paradoxical, that is, against man's self-understanding and expectation. The paradox is a new reality and not a logical riddle».⁷²

Tillich talar i sin Systematiska teologi om den förvirring, som inträder, när Bibelns paradoxer »are brought down to the level of genuine logical contradictions and people are asked to sacrifice reason in order to accept senseless combinations of words as divine wisdom».⁷³ Då förvandlas Jesu milda ok till religionens börda.⁷⁴ I Kant-Studien ger Tillich exempel på sådana förvanskade paradoxer: inspiration, uppfattad såsom ett övernaturligt slag av kunskapsförmedling, är en ren motsägelse; mysterium i betydelsen av en materiellt-reell närvaro, det obetingade i det betingade, är en meningslöshet; nåden såsom övernaturlig kraftmeddelelse är »ett etiskt nonsens» och Guds rike såsom en lokalisierbar storhet »en det mekanistiska tänkandets utopi». I paradoxens ställe har här trätt supranaturalismen, d. v. s. försöket att göra något betingat obetingat. Supranaturalismen motsvaras alltid av naturalismen, försöket att över huvud utmönstra det obetingade. Religionen måste likväl i överensstämmelse med sin dialektiska grundförutsättning — »life itself is dialectical»⁷⁵ — använda sig av begrepp sådana som mysterium, inspiration, nåd, Guds rike. »Sie muss vergegenständlichen, um aussagen zu können.» Tillich tillägger: »dass sie aussagen will, ist ihre Heiligkeit; dass sie gegenständlich aussagen muss, ist ihre Profanheit. Gerechtfertigt ist sie nur da, wo sie diese ihre Dialektik durchschaut und dem Unbedingten allein die Ehre gibt.»⁷⁶

Tillichs behandling av religionsbegreppet i Kant-Studien 1922 överensstämmer med hans tes tio år tidigare: »Religionsbegreppet måste avledas av gudsbegreppet, icke tvärtom.»⁷⁷ Det är uppenbart, att denna position i flera avseenden befinner sig nära Barths. Detta gäller inte minst Tillichs åsikt, att till religionsbegreppets dialektik hör, att religionen kan »sätta sig i Guds ställe»,⁷⁸ vidare

⁷¹ The Honest to God Debate, s. 131.

⁷² Syst. Theol., II, ss. 90 ff. Jfr Auléns kritik av den teologi, »där det 'paradoxala', som onekligen hör med till trons värld, förvandlats till det logiskt motsägelserfulla». Dramat och symbolerna, s. 205.

⁷³ Syst. Theol., I, s. 57.

⁷⁴ TW, s. 92.

⁷⁵ Syst. Theol., II, s. 90.

⁷⁶ Kant-St. 27, s. 462.

⁷⁷ Jfr ovan not 20.

⁷⁸ a. a. s. 464.

hans tal om »falsk religion», som är »religion blott och bart»,⁷⁹ och att religionen såsom religion rätt och slätt är »något helt och hållet mänskligt»,⁸⁰ »Gott-ferne Religion» och »Götzendienst»,⁸¹ allt förhållanden, som motiverar karakteristiken av ordet religion såsom »ett nedsättande ord». ⁸² När han sedermera ansluter sig till tendensen att förkasta termen religion såsom beteckning för kristendomen och förklara den vara i linje med NT, ligger utan tvivel i hänvisningen till »contemporary theology»,⁸³ framför allt en referens till Barth. I Kant-Studien hänvisar han inledningsvis till »die geistige Gemeinschaft . . . , in der ich mich in den folgenden Gedanken mit Männern des religiösen Wortes, wie Barth und Gogarten befinde». Han tillfogar: »Det var överraskande för mig att se, hur utan ömsesidig påverkan det obetingade 'jaet' till det obetingade i det religionsfilosofiska såväl som det religiösa tänkandet fört till principiellt samma inställning.» Till detta gör Tillich en inte oviktig randanmärkning: tankegångarna måste förstås »ganz aus sich heraus»; »de äro filosofi och skola inte vara annat än filosofi». ⁸⁴ Ville man travestera dessa ord, så att de passade på Barth, bleve lydelsen: teologi och intet annat än teologi. Den »underjordiska arbetsgemenskapen» mellan båda avbryts också snart.⁸⁵ Tillich tycker sig i Barths fortsatta tänkande möta supranaturalismen; i Religiöse Verwirklichung betecknar han den barthska dogmatiken såsom »den dialektiska rörelsens supranaturalistiska slutstadium». ⁸⁶ Tillich karakteriserar sedermera Barths insats såsom ett försök »att reducera teologiens totalitet till en utvidgad lära om 'Guds Ord'»⁸⁷ och kritiserar, att han startar sina Prolegomena med något, som snarare är Postlegomena, läran om treenigheten, som i hans teologi faller från himmelen, »en oförmedlad biblisk och kyrklig auktoritets himmel». ⁸⁸ Framför allt är det Barths avvisande av den naturliga teologien, som i Tillichs ögon avslöjar det skeva i hans teologiska grundritning. Barth framstår såsom ett led i utvecklingen från den klassiska teologiens, skolastikens och ortodoxiens diskussion om den ömsesidiga påverkan

⁷⁹ a. a. ss. 465, 467.

⁸⁰ a. a. s. 463.

⁸¹ a. a. s. 465.

⁸² Jfr med Tillichs ungdomstes: »Religionsbegreppet måste avledas av gudsbegreppet, icke tvärtom», Barths analys av religionsproblematiken i § 17 i K. D.; felet är att religionen inte ses ut från uppenbarelsen utan uppenbarelsen från religionen. Det är ingen tillfällighet, att bakom enigheten om att religionen är det avledda finns skilda utgångspunkter, Tillichs i gudsbegreppet, Barths i uppenbarelsen. Endast med den förra utgångspunkten kan man operera med tanken på en »Gud ovan Gud».

⁸³ Syst. Theol., III, s. 243.

⁸⁴ Kant-St. 27, s. 447.

⁸⁵ Tillich, Was ist falsch in der 'dialektischen' Theologie?, Christl. Welt 1936, sp. 358.

⁸⁶ Religiöse Verwirklichung, s. 20.

⁸⁷ Systematic Theology, I, s. 87.

⁸⁸ a. a., III, s. 285.

mellan den naturliga teologiens substruktur och uppenbarelsens superstruktur. Alltifrån Schleiermacher har problemet vaknat till liv, när någon religionsfilosofi nyttjats såsom dörr in i det teologiska systemet; frågan har då gällt, i vilken utsträckning dörren bestämt husets arkitektur eller tvärtom. Inte heller anti-metafysiska ritschlianer undslapp problemet. »And the famous 'No' of Karl Barth against any kind of natural theology, even of man's ability to ask the question of God, in the last analysis is a self-deception, as the use of human language in speaking of revelation shows.»⁸⁹ Tillich försöker för sin del komma till rätta med problemet genom sin korrelationsmetod, som maximalt komprimerad kan sägas bestå av människan såsom fråga och Gud såsom svar.⁹⁰

Barths avståndstagande från Tillich är lika bestämt men avsevärt mindre nyanserat än Tillichs kritik av Barth.⁹¹ Barth inser snart efter den underjordiska arbetsgemenskapens upphörande, att när Tillich talar om att »giva det obetingade allena äran», menar han med sitt tal om något »Unbedingtes» och om »Seinsjenseits» inte utan vidare detsamma som Barth själv med sin syn på Guds ära såsom »die Ehre seiner Schöpfung, die Ehre des für ihn geschaffenen und bestimmten Menschen und so seine eigene Ehre» och på »Guds utvalda församling» såsom »den ort, där Guds ära bor».⁹² Tillich är för Barth »den oföbätterlige idéhistorikern», som har så mycket liberalteologiskt ressentiment mot kyrkan, att han konstant förväxlar frågorna om vad Gud kan *in se*, och om vad kyrkan fått i uppdrag att förkunna. Denna förväxling gör Tillichs lära »djupast ointressant som bidrag till det teologiska arbetet».⁹³ Hur många människor har Tillich omvänt med sina filosofiska argument? frågar Barth vid ett av sina engelskspråkiga kollokvier;⁹⁴ vid ett annat slår han fast, att om någon korrelation mellan filosofiska frågor och teologiska svar kan det vara tal endast »under förutsättning att Gud är, vad Platon eller vännen Tillich kallar Gud».⁹⁵

Vi har nu kommit så långt, att vi kan börja ta upp frågan om förhållandet mellan Tillichs tänkande och Bonhoeffers. Barth har på de närmast föregående sidorna framträtt som en referenspunkt vid utredningen av den nämnda frågan. Det har fallit sig naturligt att se Bonhoeffers relation till Tillich ut från Barth. De omnämns tillsammans i ett av de mest omdiskuterade ställena i *Motstånd och underkastelse*, där vi närmast skall försöka komma till rätta med kritiken av

⁸⁹ a. a., II, s. 14.

⁹⁰ a. a., I, 59 ff.

⁹¹ Jfr *Systematic Theology*, I, ss. 5 f. och *Kirchliche Dogmatik I/1*, s. 55.

⁹² KD, II/2, s. 133.

⁹³ a. a. s. 226.

⁹⁴ Karl Barth's Table Talk, recorded and edited by John D. Godsey — dansk övers. Karl Barth i krydsförhör, s. 89.

⁹⁵ a. a. s. 46 f. Barth säger sig här beundra Tillich utan att kunna medge, att denne skriver en kristen teologi.

Tillich. Kritiken av Barth, som jag tidigare belyst,⁹⁶ är förbunden med hög uppskattning. En sådan talar också ur Bonhoeffers brev till Barth.⁹⁷ Man kan ge Ernst Wolf rätt i att de visar en Bonhoeffer, som visste, vart han hörde, »wenn er an der Sache bleiben wollte, um die es auch nach seiner Erkenntnis in der Theologie geht, nämlich irgendwie an die Seite der 'Kirchlichen Dogmatik'».⁹⁸ Man kan alltså vänta, att Bonhoeffers inställning till Tillich på avgörande punkter skall överensstämma med Barths. När vi nu skall studera bedömningen av Tillich i brevet av den 8 juni 1944, får vi tillfälle att fullborda analysen av dennes religionsbegrepp.

Bonhoeffers kritik av Tillich i Motstånd och underkastelse är för att tala med John A. Phillips »weder sehr präzise, noch völlig klar»; denne författares benämning på det ifrågavarande partiet i ett personligt präglad brev: »*angrepp* på Tillichs teologi» får däremot stå för hans egen räkning, liksom generaliseringen av omdömet om Tillich-kritiken till att gälla de flesta kritiska betraktelser, som Bonhoeffer anställer rörande sina samtida.⁹⁹ Texten i Motstånd och underkastelse lyder: »Tillich tog sig före att — mot världens vilja — tolka världens utveckling religiöst, låta religionen förläna den dess gestalt. Det var tappert gjort, men världen kastade honom ur sadeln och sprang sin väg; även han ville förstå världen bättre än den förstod sig själv, men den kände sig alldeles missförstådd och avvisade ett så orimligt anspråk. (Förvisso *måste* världen förstås bättre än den förstår sig själv, men just icke 'religiöst', som t. ex. de religiösa socialisterna ville!). Barth var den förste som såg felet med alla dessa försök däri, att de samtidigt går ut på att reservera rum för religionen i världen eller gentemot världen (de seglade ju alla i den liberala teologins kölvatten utan att veta det).»¹

Om man tolkar Bonhoeffers »varken särskilt precisa eller klara ord» om Tillich så, att den senare skulle försöka göra religionen till en provinsial angelägenhet i tillvaron, innebär en sådan bedömning ett uppenbart misskännande av Tillichs intentioner.² Varken i den del av hans författarskap, som Bonhoeffer känt till, eller i hans senare skrifter finns någon sådan tendens. Tvärtom bestäms religionsbegreppet från första början på ett allt annat än partikularistiskt sätt. Tesen att religionsbegreppet måste avledas av gudsbegreppet och inte gudsbegreppet av religionsbegreppet, implicerar också tanken, att religion är något högst allmänskligt, eftersom Gud är, vad Tillich senare kallar tillvarons grund. Relationen till Gud, så fattad, kan omöjligen uppfattas såsom någon specialitet, och därför kan det inte heller bli fråga om »att reservera ett rum för religionen i världen

⁹⁶ Kristus och den myndigvordna världen, STK 1964, ss. 84 ff.

⁹⁷ MW, I, ss. 106 ff.

⁹⁸ Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, s. 173.

⁹⁹ MW, IV, s. 167.

¹ WE, s. 167.

² »Das Denken in zwei Räumen» (E 61 ff. (208 ff.)) är främmande för Tillich.

eller gentemot världen». Också tankegången i framställningen av religionsbegreppets övervinnande i religionsfilosofien bestyrker detta. Gud måste vara något annat och mer än »blott ett namn, som man uttalar för religionens skull, men som man också kan låta fara». Resultatet av religionsbegreppets herravälde i den rationella periodens religionsfilosofi anger Tillich så: »Man erkennt die Welt – und auch Gott; man hat den Staat – und auch die Kirche, man hat die Kunst – und auch den Kultus. Die Religion ist noch überall, aber sie ist überall ein Teil, und hat ihre Allgegenwart verloren.»³ Denna tanke att religionen, rätt förstådd, är allestädes närvarande – och ingalunda tillfinnandes i ett reservat, är en huvudtanke också i den senare Tillichs teologi. Den möter inte blott i definitionen av religionen såsom »the all-embracing function of man's spiritual life»⁴ utan också i Tillichs framställning av det kristna trosinnehållet. Genom en radikal och universell tolkning av rättfärdiggörelsen genom tron⁵ vill han visa, att »ingen sfär i livet kan bestå utan relation till något absolut, till något, som absolut angår människan. Religionen är i likhet med Gud allestädes närvarande, dess närvaro kan, såsom Guds närvaro glömmas, försummas, förnekas. Men den är alltid verksam, förlänar livet outtömligt djup och varje kulturellt skapande outtömlig mening».⁶

När man begrundar Tillichs grundsyn, sådan den möter i en komprimerad sammanfattning som den nu återgivna, anmäler sig vissa frågor, som på ett eller annat sätt hänger ihop med hans religionsbegrepp. Det är ingen tillfällighet, att Bonhoeffer slår ned just på hans »religiösa tolkning av världens utveckling». Man frågar sig framför allt: hur går hans syn på religionen såsom en allomfattande funktion, som »förlänar livet outtömligt djup», ihop med hans tanke på religionens övervinnande? Beaktar man, att den senare tanken – bortsett från avhandlingen i Kant-Studien, som ju mycket väl kan ha undgått Bonhoeffer – först efter slutet på 40-talet, i de Religiösa talen och sista bandet av Systematisk teologi, utförs på ett mera tillspetsat sätt, ter det sig ju inte förvånande, att Bonhoeffer i Motstånd och underkastelse tar fasta på Tillichs absolutifierande framställning av religionen och inte på den negativt värderande. Barth framstår då i Bonhoeffers ögon såsom den, som ensam fört »Jesu Kristi Gud i fält mot religionen»,⁷ och Tillich inrangeras bland dem, som är för religionen, d. v. s. en trång och insnörd och i sig inkrökt religion, vilket ju är allt annat än typiskt för Tillich.

Hur går nu Tillichs tanke på religionens *övervinnande* ihop med hans syn på

³ Kant-St. 27, s. 452.

⁴ Systematic Theology, I, s. 15.

⁵ Jfr Lindner, Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft, s. 24.

⁶ Horst Bürkle i den av L. Reinisch redigerade serien Theologen unserer Zeit, s. 85.

⁷ WE, s. 167.

religionen såsom en allomfattande, *positiv* faktor i människolivet? Tillichs svar skulle bli, att båda tankarna är uttryck för den dialektik, som är oskiljaktig från den religiösa problematiken. Denna dialektik, som i Kant-Studien 1922 uttryckligen sägs vara lösningen av problemet med religionsbegreppets övervinnande,⁸ är också förutsättning för problematiken i Systematic Theology, där frågeställningen så tillvida förändrats, som det inte längre är fråga om en motsättning mellan ett religionsbegrepp och den levande realitet, som begreppet hänför sig till, utan om två olika religionsbegrepp, ett vidare och ett trängre. Det är det senare, som skall övervinnas; det förra är själva förutsättningen för »Andens seger över religionen»,⁹ religion då taget i den snävare betydelsen.¹⁰

När Tillich i sista bandet av Systematic Theology utreder »The Conquest of Religion by the Spiritual Presence and the Protestant Principle», heter det att Anden »conquers religion as a *particular* function of the human spirit». Det är lätt att glida förbi attributet »particular», som inte är kursiverat i Tillichs text, men det är i själva verket av avgörande betydelse. Det, som skall övervinnas, är inte religionen såsom sådan utan religionen såsom en partiell mänsklig angelägenhet, religionen uppfattad såsom »en del» och inte »det hela», för att anknyta till Kant-Studien. I Systematic Theology är sammanhanget i stora drag detta: Trogen sin gamla tes att religionsbegreppet måste avledas av guds-begreppet bygger Tillich upp sitt teologiska system så, att gudsfrågan är given med själva existensen; den impliceras i »människans ändlighet och ändligheten över huvud». Svaret på frågan är Gud.¹¹ Dogmatikens första huvuddel blir i överensstämmelse med detta »Being and God». Nästa del i systemet — Tillich bejakar denna beteckning på sin teologi — ägnas åt »Existence and Christ», där *frågan* konstitueras av tillvarons destruktiva inslag och *svaret* heter Kristus. Tredje delen »Life and the Spirit» ställer människan i sammanhang med livet i stort, liv då uppfattat ontologiskt såsom »the actuality of being». Tre aspekter läggs på livets självförverkligande (self-actualization): med Tillichs egna termer self-integration, self-creativity och self-transcendence. Religionen är ett uttryck för den sistnämnda formen av självförverkligande och definieras som »the self-transcendence of life under the dimension of spirit» och har del i livets »ambiguities» i stort. På detta område visar sig dessa i att enheten av kultur, moral och religion faller sönder, och det uppstår separata former, t. ex. »separated religion». »According to the definition of religion as the self-transcendence of life, there should be no religion, individual or organized, as a particular function of the spirit. Every act of life should in itself point beyond itself, and no realm

⁸ Se ovan s. 223.

¹⁰ a. a. ss. 157, 260.

⁹ Systematic Theology, III, s. 245.

¹¹ a. a. I, s. 66.

of particular acts should be necessary.»¹² Såsom sär-skild, från kultur och moral avgränsad företeelse faller religionen offer för profanisering eller demonisering,¹³ under det att moral och kultur i sin existentiella skilsmässa från religionen sekulariseras.¹⁴ Religionens övervinnande är inte identiskt med sekularisering utan betyder att klyftan mellan det religiösa och det sekulära avlägsnas.¹⁵ Poängen i Tillichs tal om religionens övervinnande har en påfallande affinitet till Bonhoeffers kamp mot det falska rumstänkande, som Tillich i *Motstånd och underkastelse* får representera.

Att Bonhoeffer inte varit medveten om att Tillich just i fråga om sekulariseringsproblemet på en viktig, ja, kanske avgörande punkt delade hans egen position, är naturligt, och när man gör klart för sig, vilken av Tillichs skrifter, som han i Berlin-Tegel har i tankarna, nära nog självklart. Att det är *Religiöse Verwirklichung*, synes framgå av hans eget förtydligande av formuleringen: Tillich tog sig före att ... tolka världens utveckling religiöst, d. v. s. *låta religionen förläna den dess gestalt*. Närmast skall vi utgå från Bonhoeffers kommentar till Tillichs försök till religiös tolkning: »Det var tappert gjort, men världen kastade honom ur sadeln och sprang sin väg...» I dessa ord synes ligga, att Tillich försökt men inte lyckats komma till rätta med sekulariseringsproblemet. En sak är också enligt Bonhoeffer gemensam för Tillich och honom själv, ja, för alla teologer i samtiden, det ofrånkomliga arbetet med sekulariseringsproblemet.

I sin behandling av religionsbegreppet i *Kant-Studien 1922* gör Tillich — många decennier före den stora sekulariseringsdebatten — sekulariseringen till föremål för en inträngande analys. En följd av vad Barth skulle kalla nyprotestantismen — såsom filosof talar Tillich om försöket att härleda religionen ur kulturen, »entweder als einzelne Kulturfunktion oder als Synthesis der Kulturfunktionen» — är att religionen upplöses. Hos vissa av Hegel beroende tänkare och i den av Hegel—Marx bestämda arbetarrörelsen intar vetenskapen religionens plats, i etiskt-borgerliga kretsar utfyller moralen luckan och i de högsta bildnings-skikten konsten. »Försöken att rädda en särfunktion åt religionen misslyckades, eftersom dess absolutitet inte tål att relativiseras, eftersom den postulerade (geforderte) religiösa funktionen måste slå över i kultur på samma sätt som den postulerade deistiske guden måste slå över i värld.»¹⁶ Tillich nöjer sig inte med detta konstaterande utan ger i avhandlingens sista del, »Die Dialektik der Autonomi», en kort men klar utredning av sekulariseringen såsom ett led i den kamp mellan teonomi och autonomi, som han säger vara idéhistoriens tema.¹⁷ Denna utredning har sakligt sett flera beröringspunkter med Bonhoeffers mera

¹² a. a., III, s. 97.

¹⁴ a. a. s. 97.

¹⁶ Kant-St. 27, ss. 453 f.

¹³ a. a. ss. 98 ff.

¹⁵ a. a. s. 243.

¹⁷ Se särskilt s. 469.

allmänna skiss av den »stora utvecklingslinje, som leder till världens autonomi.»¹⁸ En jämförelse bekräftar, att det på djupet av bådas teologi finns något gemensamt.¹⁹

Teonomt kallar Tillich ett tidsläge, då alla det andliga livets former är uttryck för det obetingades genombrott.²⁰ Eftersom det gäller former eller lagar, talar han om *teonomi*, och eftersom formernas mening inte ligger i dem själva utan formerna är »Gesetze, die alles Gesetz durchbrechende fassen», talar han om *teonomi*. Teonomien är segerrik, så länge den är »levande genombrott» och paradoxen upplevs såsom paradox, vilket sker när den autonoma formen på en gång bejakas och förnekas.²¹ I vissa perioder av exempelvis medeltiden var teonomien nära nog förverkligad.²² Så snart en teonom period lider mot sitt slut, försöker den konservera de former, som en gång var ett adekvat uttryck för dess innehåll. Om dessa former, som blivit tomma, upprätthålls med våld, inträder ett tillstånd av heteronomi. »Heteronomi utgår alltid från den religion, som har förlorat Gud och blivit blosse Religion.» Autonomien växer fram såsom en motsats till heteronomien. »Autonomi är alltid återslaget mot den blotta religionens autonomi, som vill bringa all kultur under sin heteronomi. Religionens autonomi gentemot Gud skapar kulturens autonomi gentemot religionen.» Utgången av medeltiden är typisk för denna utveckling. Den autonoma kulturen har rätt i förhållande till religionen; »det är den logiska formens rätt mot en tidigare paradoxal, sedermera på sin mening utblottad form, som nu såsom ren orimlighet vill göra våld på det logiska. Här är den autonoma formens seger från början avgjord, på det logiska området, såväl som på det estetiska, det rättsliga såväl som det etiska. Och denna seger betyder insikt i tingens objektiva form, betyder exakt kunskap, betyder tekniskt-rationellt världsherravälde». Segern är emellertid dyrköpt. Autonomiens rätt mot heteronomien blir orätt mot teonomien, ty den autonoma formen är lag, och med lagen kan man »technisieren und rationalisieren», men under lagen kan man inte leva. Där det obetingade inte fattas på annat sätt än i den logiska, etiska eller estetiska formens obetingade giltighet, dödar det livet. Det blir då domaren, som dömer varje enskild form, eftersom den inte uppfyller lagen. Därför måste varje autonom period brista sönder. »Sie kann mit ihrer formalen Unbedingtheit alles Lebendige töten und rationali-

¹⁸ WE, ss. 182 f.

¹⁹ Herrmann Walter Augustins fråga i Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders måste besvaras nekande: »Besteht also die Gemeinsamkeit zwischen Bonhoeffer und Tillich nur im Negativen, in der Ablehnung einer supranatural verstandenen Transzendenz?» (s. 20).

²⁰ »Ausdruck des in ihnen durchbrechenden Unbedingt-Wirklichen.» S. 467.

²¹ a. a. s. 462.

²² Bonhoeffers uppfattning om medeltiden är — i brevens komprimerade form — mindre nyanserad: »Medeltidens princip är heteronomi i form av klerikalism» (WE, s. 183).

sieren; aber sie kann nicht einen einzigen Lebensinhalt schaffen.» Formerna blir utan innehåll, och all förtvivlad kamp för att fylla dem med innehåll är uttryck för autonomiens tragik. Autonomien brister sönder i nomism och anti-nomism.²³

Den refererade tankegången är ett tidigt belägg för en tendens, som vi förut mötte i Tillichs »Religiösa tal», hans försök att belysa det andliga läget med tillhjälp av frågeställningen lag—evangelium. Det sker inte blott i Kant-Studien 1922 utan också — samma år — i Theologische Blätter, där Tillich skriver till hundraårsminnet av Albrecht Ritschls födelse. Romantiken sägs här vara det geniala försöket att på den autonoma kulturutvecklingens mark återvinna den medeltida teonoma inställningen. Inriktningen på det obetingade uppträder i romantiken endast såsom logiskt, etiskt eller estetiskt ideal. Kants filosofi är i detta avseende typisk. Den är lika fjärran från det obetingades innehåll i betydelsen av något omedelbart närvarande som förverkligandet av ett ideal från idealet självt. Den är »lag», som förblir ouppfylld, i motsats till »nåden», som är närvarande trots den oändliga spänningen mellan ideal och verklighet.²⁴

Det har sitt intresse att se, vilken ställning Tillich tillskriver Ritschl i utvecklingen till sekularisering eller med Tillichs egna ord från en den blotta religionens heteronomi till autonomi. Bakgrunden är redan delvis tecknad: i romantikens filosofi uppgick gudsbegreppet i begreppet värld, sedan det genom rationalismen gjorts till korrelerat till det senare. I båda fallen avleddes Gud från världen, det obetingade från det betingade. Strauss och Feuerbach uppenbarade konsekvenserna av detta, och Ritschl drog för teologiens vidkommande konsekvensen, att gudsmedvetandet måste lösgöras från världsmedvetandet. Han gjorde emellertid ett undantag: på en punkt förblir »das Weltbewusstsein» fundament för »das Gottesbewusstsein», på etikens område. Med detta överensstämmer Ritschls gudsbegrepp: Gud är kärleken. Därmed är enligt Tillich gudsbegreppets teoretiska sida prisgiven. Satsen att Gud är kärleken, har någon mening, endast om den inte är en definition av Gud utan en utsaga om Gud och det teoretiska elementet alltså redan är förutsatt. I annat fall återstår endast en etisk idé såsom sådan och den är lag och inte kärlek. Vad som genom Ritschl förlorades, är möjligheten att göra Guds majestät gällande såsom det obetingat-verkliga på alla livets områden, »in allem Seienden, in allem Geschehen und in allem Bewusstsein». »Man måste fara till en ö för att finna Gud; den övriga verklighetens hav överläts åt profaniseringens och det kaotiskas oväder, varvid

²³ Kant-St. 27, s. 468.

²⁴ Senare tillämnar Tillich resonemanget på naturrätten. Jfr Theologen unserer Zeit, ss. 91 f.

den kanske allra svåraste förlusten är bortfallet av den augustinska tanken, att Gud är sanningen.»²⁵

Med dessa synpunkter från Tillichs tidigare författarskap kan sammanställas hans framställning i en av hans senaste skrifter, *Theology of Culture*, som får tjäna såsom en sammanfattning av hans religionsbegrepp och samtidigt bilda upptakten till en konfrontation med Bonhoeffers åskådning. Om religionen finns med i alla det andliga livets funktioner, kan man fråga sig, varför mänskligheten utvecklat religionen såsom en särskild sfär, i myt, kult, andaktsövningar och kyrkliga institutioner. Orsaken är det tragiska främlingskapet i människans andliga liv från dess egen urgrund och djup. I det himmelska Jerusalem skall det varken finnas någon religiös eller värdslig sfär. »Religionen kommer åter att bli vad den till sitt väsen är, den allt bestämmande grunden och substansen i människans andliga liv.»²⁶ Religionen öppnar djup i människans andliga liv, som vanligen är täckta av vardagslivets damm och larmet av våra vardagsverk, och ger oss upplevelsen av det heliga, av något, som är oberörbart, som inger oss bavan och vördnad, en högsta mening, mod att vara till. Detta är det ärofulla hos vad vi kallar religion; vid sidan av dess ära står dess skam: »Den upphöjer sig själv till det slutgiltiga och föraktar den världsliga sfären. Den gör sina myter och läror, riter och lagar till det absoluta och förföljer dem, som inte underkastar sig dem. Den glömmet, att dess egen existens är en följd av människans tragiska främlingskap för sin egen sanna grund. Den glömmet, att den själv har karaktären av en nödfallsutväg (its own emergency character).» I denna framställning återkommer de båda grundtankarna i *Systematic Theology*, tanken på religionen såsom »the all-embracing function of man's spiritual life» och tanken på religionen såsom »the consequence of the estrangement of man from the ground of his being and of his attempts to return to it».²⁷ Fortsättningen av framställningen i *Theology of Culture* skildrar, hur — med terminologien från Kant-Studien — religionen förlorar sin teonoma karaktär och genom sin heteronomi framkallar en autonom reaktion: »Detta (religionens blindhet för dess karaktär av nödfallsutväg) är orsaken till den sekulariserade världens lidelsefulla reaktion mot religionen, en reaktion, som har tragiska konsekvenser för den världsliga sfären själv.»

Det är i avvisandet av det heteronoma föraktet för den världsliga sfären, som Tillich och Bonhoeffer kommer varandra nära. Bonhoeffer angriper det, när han kritiserar »tänkandet i två rum», ett religiöst och ett profant,²⁸ och den därmed sammanhängande reaktion på sekulariseringen, som lämnar världen åt sig själv

²⁵ *Theologische Blätter* 1922, sp. 52.

²⁶ *Theology of Culture*, ss. 8 f., jfr *Systematic Theology*, III, s. 158.

²⁷ Se ovan s. 225 f.

²⁸ E ss. 61 ff. (208 ff.).

och nöjer sig med en »religiös avrundning av en profan världsbild».²⁹ Han inskräper, att religionen inte är något partiellt, proviinsliellt, insulärt. Guds verklighet kan aldrig erfaras utan världens och världens. aldrig utan Guds.³⁰ Det är samma religiösa förträngningsfenomen, som Tillich avser med talet om »den religiösa ön» »im Meer der übrigen Wirklichkeit» och Bonhoeffer med sin syn på »gudsverklighetens odelbara totalitet»,³¹ som gör det så meningslöst att ängsligt reservera rum för Gud i världen.³² På denna punkt råder hel samstämmighet mellan båda. Man måste inte fara till en ö för att finna Gud, ty Kristus söker människan mitt i hennes liv,³³ ja, »blott mitt i världen är Kristus Kristus»,³⁴ för att använda Bonhoeffers formuleringar, som ju dock röjer en annan orientering än Tillichs religionsuniversalistiska — i stället för religionens allestädesnärvaro Kristus såsom pantokrator.

Också i synen på själva sekulariseringsprocessen föreligger markanta fall av överensstämmelse mellan Tillich och Bonhoeffer.³⁵ Den autonoma kulturen har enligt Tillich rätt gentemot den religiösa heteronomien. Betoningen av statens »Eigengesetzlichkeit» har enligt Bonhoeffer »ihren Sinn gegenüber einer Heteronomie kirchlicher Theokratie».³⁶ »Das Recht der Autonomie gegenüber der Heteronomie wird zum Unrecht gegenüber der Theonomie», heter det hos Tillich, och hos Bonhoeffer: »vor Gott aber gibt es keine Eigengesetzlichkeit, sondern das Gesetz des in Jesus Christus offenbarten Gottes ist das Gesetz aller irdischen Ordnungen.» Bonhoeffers kristocentricitet ger också här ett utslag: den högre enhet, i vilken motsatsen mellan autonomi och heteronomi övervunnits, betecknar han inte med Tillich teonomi utan kristonomi.³⁷

Tillichs teologi har betecknats såsom »det absolut nödvändiga försöket att skapa förutsättningar för att man skall kunna förstå och tro budskapet om Jesus såsom Kristus. På ena sidan står kyrkor, som nöjer sig med recitation av färdiga dogmatiska satsar, på andra sidan en värld, som blivit världslig (welthaft), som kräver pseudosvar på de mest angelägna existensproblemen, därför att Guds svar inte är tillgängligt för dem. Tillich är alarmerad av denna motsättning och från första början lidelsefullt inbegripen i försöket att överbrygga den».³⁸ Denna kortfattade men riktiga beskrivning av det rådande teologiska läget pekar på en teologisk problematik, i vilken både Tillich och Bonhoeffer är engagerade. Den ger också ett perspektiv på bådas kritik av Barth.

²⁹ E s. 56 (201).

³⁰ E s. 61 (208).

³¹ E s. 60 (206).

³² WE 167.

³³ WE 173.

³⁴ E 69 (219).

³⁵ Här bör erinras om Bethges påpekande, att Bonhoeffer kom att undvika *ordet* sekularisering. MW, I, s. 21.

³⁶ E s. 282 (384). Med tanke på den situation, i vilken Bonhoeffer säger detta, väger hans ord tungt. Han kände ju också en diabolisk politisk »Eigengesetzlichkeit».

³⁷ E s. 232 (316).

³⁸ Theologen unserer Zeit, ss. 94 f.

Tillich kritiserar Barth för supranaturalism och Bonhoeffer kritiserar honom för uppenbarelsepositivism. Man skulle kunna säga, att denna dubbla kritik bland annat riktar sig mot en »recitation av färdiga dogmatiska satsar».³⁹ Barths lovande kritik av religionen har enligt Motstånd och underkastelse efterträts av en positivistisk uppenbarelselära, där jungfrufödelsen, treenigheten eller vad det vara må, anses såsom »ett likvärdigt och nödvändigt stycke av det hela, som antingen måste sväljas helt eller inte alls».⁴⁰ När Tillich två decennier tidigare, redan året efter deklarationen i Kant-Studien om andlig gemenskap med Barth och Gogarten, menar sig kunna skönja en supranaturalistisk inställning hos dessa, grundar han sin iakttagelse på tendenser till en positiv och odialektisk uppenbarelselära. »Jag fruktar, att det sätt, varpå han /Barth/ och Gogarten använder dialektiken, oavsiktligt överför den dialektiska positionen till en mycket positiv och i hög grad odialektisk supranaturalism, att det av det ja och nej i förhållandet mellan Gud och värld, som är väsentligt för varje dialektik, blir ett enkelt nej gentemot världen, vars öde naturligtvis alltid är att förbli ogenomförbart och att på en punkt oförmodat slå över i ett ännu positivare, odialektiskt ja.»⁴¹ Hur nära Tillich och Bonhoeffer i denna fråga står varandra, framgår ytterligare, om man med de citerade orden av Tillich i Theologische Blätter 1923 jämför en tes av Bonhoeffer i hans Ethik: »Jeder Versuch, der Welt auszuweichen, muss früher oder später mit einem sündigen Verfall an die Welt bezahlt werden».⁴² På samma sätt som Bonhoeffer vänder sig emot »das Denken in zwei Räumen», bekämpar Tillich från första början »den Dualismus zwischen profaner und heiliger Sphäre».⁴³ Bonhoeffers kritik av uppenbarelsepositivismen i brevet av den 5 maj 1944 blir i ljuset av Tillichs skisserade dialektiska syn på världen motsägelsefri och meningsfull. Såsom en reaktion mot uppenbarelsepositivismen har man på ett odialektiskt sätt bejakat världen; därför måste en arkandisciplin återinföras för att skydda den kristna trons hemligheter mot profanisering. Uppenbarelsepositivismen har ställt kyrkan på religionens plats — »det är i och för sig bibliskt» — men världen har därvid ställts utanför och överlämnats åt sig själv; det vill med Tillichs terminologi säga, att världen på ett odialektiskt sätt förnekats.

³⁹ Kritiken träffar i varje fall inte Barths avsikter, sådana de framträder i exempelvis *How my mind has changed*: »Meine neue Aufgabe war, alles vorher Gesagte noch einmal ganz anders . . . durchzudenken und auszusprechen.» »Ich konnte mich auf keinem der genannten Gebiete einfach an eine gegebene Kirchenlehre und theologische Tradition anschliessen, sondern musste von der von mir für richtig gehaltenen Mitte (dem alt- und neutestamentlichen Zeugnis von der Person und dem Werk Jesu Christi) aus alles neu durchdenken und entfalten.» »Der Götze wackelt», ss. 186, resp. 199.

⁴⁰ WE 143.

⁴¹ Theologische Blätter 1923, sp. 298.

⁴² E s. 65 (213).

⁴³ Theol. Bl. 1923, sp. 298 f.

Den åt sig själv överlämnade världen är för Bonhoeffer sekulariseringsproblemet innersida, som man måste komma till rätta med, kosta vad det kosta vill. »Kyrkans rum är icke till för att konkurrera med en del av världens område utan just för att betyga för världen, att den är och förblir värld, nämligen den av Gud älskade och försonade världen.»⁴⁴ Kyrkan får inte bli »ett religions-sällskap, som kämpar i egen sak och därmed upphör att vara Guds och världens kyrka.»⁴⁵ Starkare kan näppeligen kyrkans solidaritet med världen uttryckas än med orden, att hon är »Kirche Gottes *und* der Welt». Också för Barth är en sådan solidaritet självklar. Hans uppfattning på denna punkt har med rätta kunnat sammanfattas så: »Det bibliska skeendet med Kristus i mitten är ett skeende i denna världen. Detta skeende och dess tolkning tillhör allmänheten och inte en sluten grupp.»⁴⁶ För denna hans grundsyn ger inte minst en av de sista paragraferna i Kirchliche Dogmatik ett otal belägg, § 72: 2, »Die Gemeinde für die Welt». Också för Barth är det »entscheidend. wichtig . . . , die Beziehung der Offenbarung zum Leben des Menschen in der Welt herzustellen.»⁴⁷ Men Bonhoeffers samordning av kyrka och värld är en för Barth främmande tanke, inte bara därför att den samordnande konjunktionen »och» – en metodisk hörsten i Tillichs system – redan i allmänhet är suspekt för honom. Och hur mycket Bonhoeffer än lärt av den unge Barth om den bibliska linjens öppna världslighet,⁴⁸ har han i Kirchliche Dogmatik saknat ett effektivt samband mellan uppenbarelsen och livet i den myndiga världen.⁴⁹ Det finns förhållanden, som talar för att den enligt Bonhoeffers mening i Kyrkliga Dogmatiken befintliga bristfälliga relationen mellan uppenbarelsen och människolivet skulle böttna i ett otillräckligt engagemang i sekulariseringsproblemet. Hellmaut Traub omvittnar, att redan något decennium före fängelsebrevet kretsen kring Bonhoeffer kände till att denne hade »vissa teologiska hämningar i förhållande till Karl Barth».⁵⁰ Redan från början av 30-talet synes Bonhoeffer också ha yttrat sig i en ton, som förebådar den kommande kritiken: »Barth kommit nicht aus dem Schützen-graben, sondern von einer kleinen Schweitzer Dorfkanzeln.»⁵¹ Några vittgående slutsatser av detta yttrande kan naturligtvis inte dras, men det kan kanske ändå vara värt att belysa det med några ord av W. Trillhaas. Med reservation mot »romantiska missförstånd» vill denne kalla »die Dorfgemeinde den Prototyp der christlichen Gemeinde». Genom att prästen i den lilla församlingen delar allas liv, skyddas han för varje illusion, men han bevaras framför allt för otro och

⁴⁴ E s. 66 (215).

⁴⁵ ibm.

⁴⁶ Gustaf Wingren i Sydsvenska Dagbladet den 15 maj 1965.

⁴⁷ Prenter i MW, III, s. 35.

⁴⁸ Benktson, Kristus och den myndigvordna världen, STK 1964, ss. 94 ff.

⁴⁹ Prenter, Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus, MW, III, ss. 11 ff.

⁵⁰ Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, s. 124.

⁵¹ MW, II, s. 200.

förtvivlan.⁵² Den som i dag vill vara Guds ords tjänare, måste enligt Bonhoeffer leva utan varje sådant skydd, i ständig närkamp med otro och förtvivlan. Ut från »en liten schweizisk landspredikstol» kan man ännu inte »tala 'icke-religiöst' om Gud» på ett sådant sätt, »att världens gudlöshet inte fördöljs genom detta, utan tvärtom blir fullt uppenbar, så att just därigenom ett överraskande ljus faller över världen».⁵³ Också religionslöshetens problem är inneslutet i Bonhoeffers ord till sin gudson: »Byn, sådan den fanns för trettio år sedan, existerar nu lika litet som den idylliska söderhavssön.»⁵⁴

»It is from /his/ deep understanding of God's love and involvement in the world – skriver Godsey – that Bonhoeffer speaks of 'worldliness', and not from desire to compromise the Christian Gospel.»⁵⁵ Orden kan tjäna som ett korrektiv av en vanlig missuppfattning av Bonhoeffer. De kan också gälla Tillich. Vad kyrkan framför allt har att göra i sekulariseringen är enligt båda att förkunna Guds kärlek i Kristus. Såsom en riktpunkt för hur detta skall ske, står för båda Mark. 15: 34. Tillichs bok om modet slutar med dessa ord: »Modet att vara till har sina rötter i den Gud som framträder då Gud har försvunnit i tvivlets ångest.» Uppgiften att visa detta tillkommer »kyrkan under korset», »den kyrka, som förkunnar den Korsfäste, som ropade till Gud, som förblev hans Gud, sedan den Gud han förtröstade på hade övergivit honom i tvivlets och meningslöshetens mörker».⁵⁶ Härmed må jämföras Bonhoeffers ord: »Den Gud som är med oss, är samme Gud som överger oss (Mark. 15: 34)!»⁵⁷ Den avgörande skillnaden mellan den kristna tron, så fattad, och alla religioner är, heter det i fortsättningen, att människans religiositet i nöden hänvisar henne till Guds makt i världen, medan Bibeln hänvisar henne till Guds vanmakt och lidande. Tanken på bibelns Gud, »som vinner makt och rum i världen genom sin vanmakt», är den punkt, på vilken den »världsliga interpretationen» får sätta in.

Prenter har på ett övertygande sätt visat, hur denna Bonhoeffers korsteologi bär en omisskännligt luthersk prägel.⁵⁸ Bonhoeffer menar inte, att man skulle undvika den religiösa avgudatjänsten genom att inte mer komma till Gud i sin nöd och alltså ersätta den med en irreligiös ateism, t. ex. i form av en kultlös, rent dennasidig, endast etisk kristendom. »So etwas wäre auf keinen Fall eine theologia crucis, sondern irreligiöse, atheistische theologia gloriae. Nein! 'So tun sie alle, Christen und Heiden.' Sie gehen alle zu Gott – zu irgendeinem Gott – in ihrer Not und flehen um Hilfe. Sie tun das, weil sie Menschen sind.» Den

⁵² W. Trillhaas, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, s. 11, cit. efter M. Mezger, *Die Amtshandlungen der Kirche*, I, ss. 120 f. ⁵³ WE 187. ⁵⁴ WE 155.

⁵⁵ Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, s. 270. ⁵⁶ Modet att vara till, s. 178.

⁵⁷ WE 183.

⁵⁸ Bonhoeffer und der junge Luther, MW, IV, ss. 33 ff.

sanne Guden är den korsfäste, som inte såsom avguden står vid den mänskliga existensens gräns, där den mänskliga makten slår om i vanmakt, utan såsom livets träd i paradiset i världens mitt. »Gewiss ist die göttliche Hilfe eine Hilfe für den Menschen. Sie ist aber nicht eine Hilfe, die nur als Ergänzung der menschlichen Ohnmacht auf den Plan tritt, um sich in menschliche Macht umzuformen. Die göttliche Hilfe ist das tägliche Brot für den Leib und die Seele und die Vergebung. Dabei ist es ganz deutlich dass die Vergebung wie das Brot 'nichtreligiös' verstanden ist. Sie ist keine psychoterapeutische Kur für besonders schuldbeladene Neurotiker, sondern wie das Brot eine Lebensbedingung für alle Menschen. Sie ist das Lebendürfen, sie befreit von dem Lebenmüssen.» Tanken på den myndiga världen och den icke-religiösa tolkningen ingår alltså i en *theologia crucis*, som har sin udd mot religiositetens *theologia gloriae*, och som är på det närmaste besläktad med den unge Luthers korsteologi. Redan i »Nachfolge» möter denna förening av Ordets och korsets teologi med fronten mot företrädarna för en pseudolutherdom, som ville stödja sig på en förment reformatorisk »*Theologie des Wortes*» utan det nödvändiga sambandet med *theologia crucis* och därför blev den »billiga nådens» falska profeter.

Man skulle önska, att Prenters studie om Bonhoeffer och den unge Luther kunde nå alla dem världen över, som inte genomskådat MacIntyres Bonhoefferkarikatyr i *The Honest to God Debate*. Enligt denne filosof skulle sanningen om Motstånd och underkastelse vara den, att här »ikläds vanliga liberala livsformer en katakombvokabulärs romantiska överklighet». Man får, menar MacIntyre, ingen klar bild i Bonhoeffers skrifter av vad han skulle rekommendera för handlande år 1963 — det år, då MacIntyre avfärdar »*God and the Theologians*». Man får däremot en mycket klar bild av hans mening, om man ser hans framställning »in the context out of which he wrote». Ty i Nazi-Tyskland och i Europa på trettioalet var den kristnes roll blott det lidande vittnets. »The Nazi regress to gods of race made relevant a Christian regress to a witness of the catacombs and of the martyrs.» Därmed var en enkel form given, i vilken man kunde återuppliva Kristi lidande. »Bonhoeffer lived it. And in all situations where nothing else remains for Christians this remains».⁵⁹ Denna MacIntyres lättvindiga historieskrivning faller redan genom påpekandet, att Bonhoeffers fängelsebrev inte är skrivna på trettioalet utan mot mitten på fyrtioalet, då Nazi-Tyskland ligger i dödsryckningarna. Icke martyrium utan återuppbyggnad står för dörren. Att maktens demoni skulle möta i ny gestalt, stod emellertid klart för den eftertänksamme.⁶⁰ Därför är MacIntyres avslutande fråga i samband med hans raljanta behandling av Bonhoeffer relevant, även om hans svar avslöjar, hur flyktigt han stannat vid de frågor, som Motstånd och underkastelse inne-

⁵⁹ *The Honest to God Debate*, ss. 221 f.

⁶⁰ Jfr *STK* 1964, ss. 112 f.

håller: »But what has this Christianity to say not of powerlessness, but of the handling of power? Nothing; and hence the oddity of trying to reissue Bonhoeffer's message in our world.» Hade MacIntyre fortsatt att läsa i Utkast till ett arbete efter citatet från andra kapitlet, skulle han ha träffat på vad författaren kallar »konsekvenserna», utkastet till det tredje kapitlet, som börjar med tesen, att kyrkan endast är kyrka, när den är till för andra, och som en av kyrkans främsta uppgifter räknar att »träda upp mot hybrislasterna, dyrkan av kraften, avundsjukan och illusionerna, såsom roten till allt ont».⁶¹ I de två närmast följande breven ställs detta program in i sitt stora sammanhang: »Gud själv låter sig tjänas av oss i det mänskliga. Allt annat ligger mycket nära hybris.» — »För övrigt sitter Gud nu som förr vid väldet.»⁶² Detta »Im übrigen sitzt nach wie vor Gott im Regiment» är förutsättningen för allt, som sägs. Att ta ställning till Bonhoeffer utan hänsyn till denna grundläggande förutsättning är som att bedöma en symfoni efter endast en av dess satser.

Vi återgår till jämförelsen mellan Bonhoeffer och Tillich. I två avseenden överensstämmer den förres världsliga, icke-religiösa tolkning av bibliska begrepp med en viktig punkt i den senares teologi. Det är i fråga om den existentiella utgångspunkten och den anti-individualistiska inriktningen. Bonhoeffer skriver: »... bara när man älskar livet och jorden så, att allt tycks slut och förlorat för en när det är slut, har man rätt att tro de dödas uppståndelse och en ny värld; blott när man låter Guds lag gälla sitt liv, kan man också våga tala om nåden ...»⁶³ Hos Tillich heter det: »Blott den människa, som har erfarit förgängelsens skakande verklighet, ångesten, som gör henne viss om sin förgängelse, hotet från icke-varat, kan förstå, vad gudstanken innebär.»⁶⁴

Enligt Tillich kretsade »den tidiga protestantismens intresse» alltför mycket »um die individuelle Rechtfertigung».⁶⁵ Också Bonhoeffer vänder sig mot en individualistisk kristendomssyn. Kristendomen är inte »Erlösungsreligion»: »Är inte rättfärdigheten och Guds rike på jorden alltings medelpunkt?»⁶⁶ Jämförelsen mellan Tillich och Bonhoeffer har med denna fråga fört oss fram till en viktig punkt i fråga om Bonhoeffers religionsbegrepp. Det är nämligen just i detta sammanhang, som Bonhoeffer fixerar, vad han menar med att »tolka religiöst»: »Det betyder ... att tala å ena sidan metafysiskt, å den andra individualistiskt.»⁶⁷

⁶¹ WE 198.

⁶² WE 199.

⁶³ WE 91.

⁶⁴ Theologen unserer Zeit, s. 94.

⁶⁵ a. a. s. 87.

⁶⁶ WE 143. I den idéhistoriska bedömningen avviker Bonhoeffer från Tillich. För den förre är det snarare den senare protestantismen — och inte den tidigare — som är individualistisk. Detta sammanhänger förmodligen med att Bonhoeffer har klar blick för vad som är pseudo-lutherdom.

⁶⁷ WE 143.

Bethge har i fem punkter sammanställt det för fångelsebrevens religionsbegrepp karakteristiska: det metafysiska och det individualistiska draget, partialiteten och det därmed sammanhängande tänkandet i två rum, privilegiekaraktären och synen på Gud såsom *Deus ex machina*.⁶⁸ De tre senare kännetecknen torde höra nära samman med de karakteristika, som Bonhoeffer själv anger, privilegiekaraktären med individualismen, den partikularistiska synen och *Deus ex machina*-tanken med en för den kristna tron lika främmande metafysik. Åtskilligt av det, som Bonhoeffer vill avvisa såsom metafysiskt, är också föremål för Tillichs kritik. Båda kan sägas vända sig mot vad Tillich 1922 kallar »Gud under Gud»: »Der Gott, der die Welt ergänzen soll, ist Welt und nicht Gott».⁶⁹ Denna »Gud» är »arbetshypotesen Gud»,⁷⁰ »der Lückenbüßer», »the stopgap for the incompleteness of our knowledge»,⁷¹ »ett stycke prölongerad värld».⁷² Både Tillich och Bonhoeffer avvisar med skärpa tanken på »a God of the gaps».⁷³

Om alltså både Bonhoeffer och Tillich avvisar föreställningen om en »Gud under Gud», så går vägarna i sär, när det blir fråga om en »Gud ovan Gud» — en tankegång, som Tillich är inne på i Modet att vara till.⁷⁴ Det är en angelägen uppgift att uppvisa detta, eftersom man har velat göra gällande, att Bonhoeffers »religionslösa kristendom» är den praktiska motsvarigheten till Tillichs teori, att Gud under vissa teologiska förutsättningar kan lämna den kristna trons Gud bakom sig och bestämmas såsom »Gud ovan Gud».⁷⁵ Tillich har i *Systematic Theology* reserverat sig mot alltför långt gående tolkningar av den nämnda tanken i Modet att vara till.⁷⁶ En närmare granskning av frågan måste ske i annat sammanhang.⁷⁷ Så mycket är tydligt, att både Bonhoeffers religionslösa kristendom och Tillichs absoluta tro avser att övervinna sådan religiositet, som förvränger synen på gudsförhållandets natur och villkor.

⁶⁸ R. Grunow, Dietrich Bonhoeffer. *Via — theologia — martyria*. Bonhoeffer-Auswahl, ss. 45 f.

⁶⁹ Kant-St. 27, s. 452. Jfr Modet att vara till, s. 175, där det heter, att den teologiska teismens Gud är en varelse jämte andra och såsom sådan en del av verkligheten i dess helhet.

⁷⁰ WE 165, 182 f.

⁷¹ WE 161 med det tyska originalets (s. 210) och den engelska översättningens (s. 142) termer.

⁷² WE 196.

⁷³ Termen från Coulson, *Science and Christian Belief*, s. 7, där en av Bonhoeffer inspirerad kamp förs mot tanken på Gud såsom »Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis».

⁷⁴ S. 176 ff.

⁷⁵ Daniel Jenkins, *Beyond Religion*. Jfr MW, IV, ss. 157 f.

⁷⁶ *Systematic Theology*, II, s. 12, där det sägs, att talet om Gud ovan Gud inte är »en dogmatisk utsaga av en panteistisk eller mystisk karaktär» utan »an apologetic statement», »the answer to those who ask for the message in the nothingness of their situation and at the end of their courage to be».

⁷⁷ En mera omfattande framställning är under utarbetande och avses utkomma i serien *Arbeiten zur Theologie* herausgegeben mit Alfred Jepsen und Otto Michel von Theodor Schlatter (Calwer Verlag, Stuttgart).

TEOLOGISK LITTERATUR

HANS WALTER WOLFF: *Dodekapropheton: Joel (Biblischer Kommentar Altes Testament, XIV/5)*. 104 sid. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GMBH, Neukirchen-Vluyn 1963. Pris häft. DM 8.75.

I den stora kommentar till G. T., som utges av Martin Noth med medarbetare från Tyskland och Norden, svarar H. W. Wolff för Tolvprofetboken. År 1961 förelåg utläggningen av Hosea; den motsvarade till omfånget en normal kommentar till samtliga mindre profeter. Samma grundliga behandling har nu kommit Joel till del. Wolffs arbete utmärker sig emellertid ingalunda endast kvantitativt. Hoseakommentaren är ett värdefullt verk, som motogs med lovord av kritikerna, och dess fortsättning visar samma höga kvalitet.

I dateringsfrågan ansluter sig Wolff till den uppfattning som man finner företrädd i de flesta moderna kommentarer, nämligen att Joel hör hemma i tiden efter den babyloniska fångenskapen. Författaren menar sig kunna närmare precisera detta: profeten har verkat under århundradet mellan åren 445 och 343 f. Kr. och troligen under senare hälften av denna tidrymd, alltså under 300-talets förra hälft. De antydningar om den historiska situationen som finns i boken är visserligen inte entydiga, och de religiöms- och litteraturhistoriska argumenten för dateringen kan naturligtvis aldrig bli absolut bindande, men Wolffs uppfattning synes vara den mest välgrundade och sannolika – trots Kapelruds intressanta försök att förlägga Joels verksamhet till tiden omkring år 600 (Joel Studies, 1948).

Inte bara bokens datering; utan också dess enhet har varit omstridd, och flera kommentatorer har delat upp boken i två

delar med olika tillkomsttid. På senare tid har dock allt fler röster höjts för åsikten att boken utgör ett enhetligt verk, och till denna uppfattning ansluter sig Wolff. Han visar, att boken är symmetriskt uppbyggd i två delar, varvid det andra avsnittet börjar med 2: 18, och att man på förhand avskär sig från möjligheten att förstå den, om man tillskriver dess båda huvuddelar olika författare. Det torde efter Wolffs grundliga och övertygande analys av detta problem bli svårt att hävda en motsatt uppfattning.

Detta utesluter naturligtvis inte, att det kan finnas sekundära tillägg i Joels bok. Frånsett några obetydligare inskott räknar Wolff i anslutning till åtskilliga tidigare forskare framför allt 4: 4–8 som ett sådant tillägg, som det synes på goda grunder. Mindre övertygande är kanske försöket att visa, att också 4: 18–21 är ett »Nachtrag»; författaren antyder också själv möjligheten att stycket är av Joels egen hand.

I motsats till Kapelrud, som räknar med att Joels profetia under århundraden traderats muntligt, menar Wolff, att den redan från början nedskrivits: boken är »von Haus aus Literatur» (s. 9). Joel är en verklig skriftprofet »im strengsten Sinne, sofern er prophetisches Schrifttum liest und selbst Prophetie schreibt» (s. 12); här möter »gelehrte Prophetie» (ibid.). Joels språk är sålunda enligt författaren i stor utsträckning påverkat av hans föregångare bland profeterna, och kommentaren registrerar en mängd detaljöverensstämmelser mellan Joels bok och äldre gammaltestamentliga skrifter. Här förefaller det, som om Wolff i alltför stor utsträckning vore benägen att betrakta sådana överensstämmelser som citat och litterärt beroende. Visserligen finns det en

brasklapp: efter påståendet att kap. 4 visar, att Joel haft »profeterna Amos', Jesajas och Obadjas böcker till hands», antyds alternativet att han kanske i stället varit förtrogen med »die dort belegte Kultsprache» (s. 91). Men frågan är om inte författaren i långt fler fall på allvar hade bort räkna med den senare möjligheten. Den sammanfattande formuleringen »Im einzelnen ist die Sprache Joels von den älteren Propheten bestimmt» (s. 10) tar i varje fall knappast tillräcklig hänsyn till alternativet att de likartade formuleringarna är nedslag av ett gemensamt arv av kultraditioner snarare än litterära lån.

Vad detaljexegesen beträffar noterar man först med tillfredsställelse, att de textkritiska avsniten är ganska grundliga och innehåller en del välbehövliga korrigeringar och kompletteringar av apparaten i Kittels Biblia Hebraica. Formhistoriska analyser intar en framträdande plats i kommentaren. Stundom förefaller dessa avsnitt en smula överarbetade. Någon gång gränsar väl också den oerhört detaljerade utläggningen till överinterpretation, men för det mesta är grundligheten utan ringaste tvivel en förtjänst.

Särskilt intressant är utläggningen av andra kapitlet. Vanligen fattas också detta som en skildring av de gräshoppor, som första kapitlet handlar om. Wolffs tes är att det i kap. 2 icke är fråga om samma eller ens en liknande nöd som i kap. 1. »Nicht eine Parallele, sondern eine Steigerung der vorläufigen Not zum Endgültigen hin liegt vor.» (s. 49). Vad som beskrivs i kap. 2 är icke gräshoppor härjningar utan ett angrepp av en apokalyptisk här. Wolffs argument för denna tolkning är beaktansvärda, även om saken kanske inte är fullt så klar, som han vill göra gällande. Ett av hans huvudargument bygger på 2: 17. Men även om man följer hans förslag att med versionerna

översätta »så att hedningar härskar över dem» i stället för det gängse »så att hedningar bespotta dem», »till ett ordspråk bland hedningarna» (så bl. a. vår kyrkobibel), är detta icke något avgörande bevis för att nöden vållas av en eskatologisk fiendes anfall. Man kan nämligen inte bortse från möjligheten att Joel här citerar en klagoliturgi — det är rentav sannolikt att det förhåller sig så. I så fall kan man inte argumentera utifrån en detalj i detta formulär: varje enskilt uttryck i ett botritual behöver ju inte nödvändigtvis vara tillämpligt i det aktuella nödläget. Vidare tycks författaren ta litet för lätt på det faktum att gräshopporna direkt kallas »den stora här som jag (d. v. s. Herren) sände ut mot eder» i 2: 25. Med Wolffs syn på bokens litterära enhet måste detta ju ändå vara ett starkt argument för den traditionella uppfattningen att den anfallande hären tidigare i kap. 2 är en bild för gräshoppsvärmor. Wolffs förklaring av detta ställe blir något skruvad: »Ähnlich wie in 1: 6 sind die Vorboten schon mit dem Terminus belegt, der in 2: 11 a^a die eschatologische Kriegsmacht Jahwes bezeichnet hat.» (s. 76). Han tvingas också att anta, att gräshopporernas framträngande fått låna drag åt skildringen av den apokalyptiska hären. — Men även om författaren inte till fullo bevisat sin tes, har han i varje fall lagt fram ett aktningvärt och intressant tolkningsalternativ, som förtjänar att uppmärksammas.

I »Biblischer Kommentar» avslutas ju den egentliga exegesen av varje textparti med ett avsnitt betitlat »Ziel». Här dras linjerna fram till N. T. och uppenbarelsen i Kristus. Dessa utläggningar är främst avsedda för dem som ha att predika över gammaltestamentliga texter. Man kan ha olika mening om det lämpliga i att så kombinera historisk-kritisk exegetik med homiletiska anvisningar. Wolff skiljer dock på ett föredömligt sätt mellan profetens

ursprungliga mening och den nytestamentliga uppfyllelsen, och hans »Ziel»-avsnitt ger ofta en god sammanfattning av textens grundtankar. Tillämpningen gör ibland ett mera blandat intryck, åtminstone på en läsare, som står en smula skeptisk inför tysk teologisk jargong. Och kyrkotanken tycks inte ha någon plats i den teologi som präglat utläggningen i dessa avsnitt.

Allt som allt: en grundlig, självständig och intressant kommentar till Joels bok, en värdig fortsättning på arbetet om Hosea. Wolffs kommentar till Tolvprofetboken lovar att bli ett standardverk.

BERTIL ALBREKTSON

OLE MODALSLI: *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 13). 246 sid. Diss. Oslo 1965. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.*

Om rättfärdiggörelsen sker sola fide, hur skall man då förstå det nytestamentliga talet, t. ex. i Matt. 25: 31–42 om att den yttersta domen skall ske efter gärningar?

Frågan är inte ny. Den har varit levande praktiskt taget under hela kyrkans historia. Kanske blev den särskilt aktuell i och med reformationens polemik mot det romerska meritumtänkande, för vilket det inte blir så svårt att systematiskt förena frälsningstanken med domstanken. Hos reformatörerna och kanske särskilt Luther spelas ju tro och gärningar på ett påfallande sätt ut mot varandra. Detta ledde också till att man ibland kom att tappa gärningarna ur sikte och de med dem förbundna tankemotiven i Nya testamentet.

Gärningens eller lagens problematik upplever idag sin renässans, kanske mest beroende på att det ekumeniska klimatet undergått en sådan påtaglig förbättring

på sistone, att samtal mellan katoliker och protestanter på nytt blivit meningsfulla. När man nu på ömse håll håller på att frigöra sig från gamla formler för att lyssna in mot Bibelns egen speciella kategorivärld för att där finna formuleringarna för den allmänliga kristna tron, upptäcker man plötsligt att gamla frontställningar inte längre behöver upprätthållas. De rasar av sig själva. Medan den romerska teologien håller på att försiktigt lösgöra sig från den thomistiska kategorivärlden har man inom lutherdomen sakta börjat flytta tyngdpunkten från Luther som systembyggare till Luther som bibelutläggare. Denna dubbla rörelse bort från de teologiska auktoriteterna som systembyggare till frågan om deras bibelutläggning kommer utan tvivel en dag plötsligt att visa sig som den väg, på vilken ekumeniken snabbare kommer till resultat än vad tidigare var möjligt.

Dessa reflexioner ger sig osökt vid studiet av Ole Modalslis gradualavhandling *Das Gericht nach den Werken*, försvarad den 30 februari 1965 i Oslo och utgiven på tyskt förlag 1963. Ur idéhistorisk, bibelteologisk och hermeneutisk synpunkt får här problemet om dom efter gärningar en mycket intressant belysning. Boken består till allra största delen av en redogörelse för Luthers syn, och jag kommer här huvudsakligen att behandla denna del av avhandlingen.

Framställningen sönderfaller i tre huvudavdelningar. Först behandlas rättfärdiggörelsen sola fide hos Luther i relation till hans uttalanden om dom efter gärningar. Förf. påvisar, att reformatorn (huvudsakligast i predikningar efter 1530) om inte ofta så dock genomgående har på ett realistiskt sätt sökt ta tillvara detta nytestamentliga motiv. Författarens tes är att Luther skiljer mellan locus iustificationis och locus iudicii operum. Han betonar starkt den integrala aspekten på den

kristne såsom troende och såsom handlande subjekt. I yttersta domen skall dessa båda sidor i deras inbördes samband framträda. Tron får då sin bedömning, gärningarna sin. Hos Luther är trons suveränitet *in loco iustificationis* starkt framträdande men, underordnad denna synpunkt, förekommer också den andra: domen skall ske efter gärningarna *extra locum iustificationis*.

Karl Holls lösningsförsök avvisas här ganska övertygande. Rättfärdiggörelsen är icke ett analytiskt omdöme om människans en gång förverkligade reala fromhet, den är ej ett föregripande av domen efter gärningar, människan blir inte rättfärdigförklarad på grund av de förutsedda goda gärningarna. Det finnes hos Luther, menar förf., en skarp åtskillnad mellan rättfärdiggörelsen och domen. Men både tro och gärningar blir i domen föremål för omdöme. Frågan blir då hur sambandet mellan tro och gärningar, mellan rättfärdiggörelsedomen och yttersta domen, skall förstås.

I andra huvudavdelningen belyses problemet ur den »existentiella» upplevelsens synpunkt, ur synpunkten »das Gericht nach den Werken als aktuelle Erfahrung und als ethischer Anspruch». Luther uppfattade den yttersta domen som nära förestående. Men hela hans teologiska tänkande, kanske särskilt hans *theologia crucis*, måste förstås som existentiell upplevelse av Guds dom, domen är här och nu en föregripande realuppenbarelse av den eskatologiska domen. Lagen blir då fattad som en existentiell aktualisering av domen, och evangeliet, resp. »das Glaubensgebot» som ett etiskt imperativ med krav på tro. Kristus är både *rex* och *iudex*. Luther skiljer emellertid mellan lagen (*Gesetz*) *extra locum iustificationis* och budet om tro (*das Glaubensgebot*) resp. *evangelium in loco iustificationis*. Här skulle man ha önskat en analys av vad

förf. egentligen menar med ordet »*locus*». Ibland användes uttrycket liktydigt med »synpunkt», ibland får det karaktären av två olika sidor i Guds väsen, ungefär lika med vedergällning *contra* nåd.

Under anknytning till W. Joests arbete »*Gesetz und Freiheit*» (1951) behandlar förf. på ett mycket intressant och delvis revolutionerande sätt trons relation till gärningen. Joest fastställer som bekant två olika tankelinjer hos Luther: å ena sidan har han frälsning av tro allena, å den andra sidan talar han också om en fortskridande helgelse. Här kommer de lutherska begreppen *simul iustus et peccator* och frågan om *tertius usus legis* in i bilden. På grund av synden står även den kristna människan kvar under lagen, samma lag, som gäller för alla människor. Samtidigt är hon emellertid genom tron fri från all lag. Gärningarna blir enligt Joest ej villkor för frikännandet i den yttersta domen, ty gärningarna i domen gäller här, liksom överhuvudtaget, endast *coram hominibus*. På detta sätt räddas trons suveränitet. Tron bakom gärningarna blir enligt Joest avgörande för domens utfall.

Förf. söker nu föra Joests tolkning av Luther vidare. Ansatspunkten finner han i de två aspekterna hos Luther på rättfärdiggörelsen såsom dels ett *iustum reputari*, dels *fides incarnata*. Eftersom tron visserligen är en gåva och frälsningssvisheten vilar på Guds frikännande dom över syndaren, men det ändock finnes ett visst samband mellan tron och gärningen — tron »inkarnerar sig» i gärningar, tar gestalt i yttre gärningar — blir det inte så svårt att finna det systematiska sambandet mellan rättfärdiggörelsen *sola fide* och domen efter gärningar. Den goda handlingen uppfattas ju också ibland av Luther som en grund för frälsningssvisheten! Sambandet mellan de två aspekterna uppnås alltså genom följande resonemang: de

goda gärningar, som bedömes som goda, kommer alltid av tron.

Utifrån tanken om trons inkarnerande i gärningar finner förf. det angeläget att framhäva en annan tanke hos Luther: det finnes ett särskilt evangeliskt bud till rättesnöre för den kristne, ett bud som uppfylles genom tron. Det betyder nu inte, att förf. hos Luther funnit belägg för läran om lagens tredje bruk. Men han har i linje med H. Ivarsson (1956) och G. Heintze (1958) genom en analys av Luthers predikan upptäckt vilken stor plats den etiska förmaningen har i reformatorns förkunnelse. Kanske är det just denna aspekt på Luthers teologi förf. velat ytterligare belysa och berika med nya argument. Den etiska förmaningens svaga ställning i mycken nutida luthersk predikan avses utan tvekan här få sitt korrektiv.

I den avslutande tredje delen av boken gör förf. också ett försök att formulerat ett antal teser över vad som med hänsyn till Luthers samstämmighet med den heliga skrift måste anses som principiellt viktigt i predikantens behandling av lagens och domens problematik.

Tyvärr är författarens framsättning inte så lättläst och lättfattlig som man skulle önskat med hänsyn till innehållets brännande aktualitet. Men var och en som vill underkasta sig mödan av ett studium har i Modalslis digra avhandling en god vägledning i ett mycket angeläget ärende.

Slutligen en reflexion i anledning av Modalslis lösningsförsök. I Luthers etiska förmaningar spelas aldrig kristen etik ut mot annan, utomkristen etik. Tvärtom kan han i sin predikan över Matt. 25: 31–42 framhäva turkarna som exempel för de kristna ifråga om hjälpsamhet och hänsynsfullhet. Kärlekens lag är sålunda icke något, som kan lokaliseras enbart till kristna människor, den är universell. Sambandet mellan tro och gärningar uppfattas

visserligen av Luther ungefär så som förf. tecknar det, men sambandet är dock faktiskt mer komplicerat än vad förf. tycks tro.

För det första är tro inte ett så entydigt ord, som förf. tycks utgå ifrån. Tro är på en gång rättfärdigförklarande och rättfärdiggörelse, på en gång restitutio och nyskapelse. Det saknas i avhandlingen ingalunda material för en fortsatt analys av Luthers tros-begrepp, en analys, som kanske skulle göra sambandet mellan tro och gärningar samt mellan rättfärdiggörelse och dom tydligare.

Ett motiv hos Luther, som därvid skulle kunna visa vägen är föreställningen om frälsningen som ett skeende analogt med skapelsen. Frälsningen beskrives ju av Luther ofta som just nyskapelse, och även uppståndelsen och det eviga livet kan tecknas som en nyskapelse. Men dessa skeenden ligger inte på helt samma plan. I båda fallen innebär nyskapelsen något nytt i förhållande till den första skapelsen. Uppgiften blir då att bestämma detta nya och se efter, om det utan vidare går att systematiskt förena de olika planen med varandra. Rättfärdiggörelsen sola fide hör hemma på frälsningens plan och är såsom sådan en ny skapelse. Uppståndelsen och det eviga livet hör hemma på fullkomningens plan och är också den i förhållande till de andra två en *ny* skapelse. I alla planen kommer Guds suveräna nåd till uttryck. Guds nåd antages alltså ej taga slut med den yttersta domen, men när vi *nu* ställs inför förkunnelsen om Guds dom måste vi på en gång röra oss med de kategorier, som är givna med lagen och skapelsen och de, som är givna med frälsningen och evangeliet. Enheten mellan skapelse och frälsning är given först i tron på Kristus. Predikans uppgift är det då att söka realisera denna enhet i tron. Men tron är ju för Luther både ett *iustum reputari* och *fides incar-*

nata. Och så länge vi lever i tro och ej i skådande, består dialektiken mellan gåva och krav, mellan lag och evangelium, mellan dom och nåd. Tro är då definierad som förtröstan på, ett föregripande av Guds nådiga domsslut på den yttersta dagen, då *hela* människan, hennes tro och gärningar, skall få sin slutliga bedömning. Domen efter gärningar kan sålunda sägas vara ett motiv, som står på vakt mot ett falskt förlitande på tron som ett iustum reputari utan samband med tron som fides incarnata, på samma sätt som ju hos Luther rättfärdiggörelsen sola fide är ett motiv som står på vakt mot drivandet av gärningar utan samband med förlåtelsen och nåden i Kristus.

DAVID LÖFGREN

HJALMAR LINDROTH: *Filosofiska och teologiska essayer*. Almqvist & Wiksell/Gebers 1965. Pris kr. 24:—.

Hjalmar Lindroths långa professorstid (1936–1960) representerar något av en epok inom uppsaliensisk systematisk teologi. Hans filosofiska och teologiska tänkande äger en omisskännlig »uppsaliensisk» prägel, sammanhängande med relationen till tre äldre uppsaliensare: Einar Billing, Anton Fridrichsen och Axel Hägerström. För hans positiva dogmatiska tänkande har de båda förstnämnda haft stor betydelse: Billing som portalfigur till den svenska lutherrenässansen, Fridrichsen som grundläggare av programmet »realistisk bibelutläggning» — Lindroth har alltid eftersträvat en levande syntes mellan det lutherska arvet och den moderna bibelforskningens resultat. Att ateisten Hägerström kunnat utöva någon positiv influens, kan i förstone synas mera förvånande. Men Lindroth har varit Hägerströms personlige elev, och hans vetenskapliga grundläggning av dogmatiken kan inte förstås annat än mot bakgrund

av Hägerströms kritik av metafysikbegreppet. Lindroths förtrogenhet med Uppsala filosofien har f. ö. varit en stor tillgång under en period, då kritiska frågor just från detta håll ofta riktats mot teologien.

De uppsatser som Lindroth nu samlat och utgivit under rubriken »Filosofiska och teologiska essayer» spänner över en ganska stor tidsrymd: ett bidrag härrör sig från 1936, flera från slutet av 40-talet, de flesta dock från den senaste 10-årsperioden. De flesta har ursprungligen hållits som föredrag eller diskussionsinledningar men har nu översatts. Många olika ämnen behandlas, men en viss genomgående linje finnes, så tillvida som författaren i den inledande filosofiska avdelningen ställer frågorna om vetenskaplighetens innebörd, om relationen tro—vetande och om möjligheten att vetenskapligt behandla teologiska ämnen, medan han i den teologiska avdelningen på konkret dogmatiskt material genomför och tillämpar sina metodologiska grundsatser. Boken har stort intresse vad gäller såväl vetenskapsdiskussionen som en rad enskilda dogmatiska spörsmål, vare sig man delar förf:s ståndpunkter eller ej.

Samlingen inleds elegant med förf:s promotionsföreläsning avgångsåret 1960: en analys av devisen i Uppsala universitets sigill »gratiæ veritas naturæ». Den lärda utredningen om medeltida och lutherska teologers syn på relationen mellan »nådens» och »naturens» sanning rullar upp mycket av den tro—vetande-problematik, som behandlas i de följande uppsatserna; och förf. låter den utnytna i en aktuell tolkning av devisen som en appell till forskare på skilda områden att ständigt hålla den »högst nödvändiga frågan levande vad vetenskaplig sanning, ja, vad själva vetenskapligheten i strikt och sträng mening innebär».

Av mycket stort intresse är den därpå

följande studien över verklighetskonceptionen hos Axel Hägerström och Adolf Phalén. Förf. menar sig här kunna påvisa, att i Hägerströms behandling av verklighetsbegreppet föreligger »kärnan till en efterföljande utveckling i två skilda riktningar: en kritisk-analytisk, där begreppsanalysen står i centrum, och en metafysisk-syntetisk, som eftersträvar att framställa en universalåskådning med materialistisk innebörd och ateistisk konsekvens». Häremot framstår Phalén som konsekvent företrädare för den kritiskt-vetenskapliga metoden. När nämligen Hägerström i vissa sammanhang företar en identifikation av den i tid och rum givna verkligheten med verklighet över huvud, glider han enligt förf. in i en problemställning som från Phaléns utgångspunkter är att uppfatta som ovetenskaplig och metafysisk: en av Phaléns kritiska grundsatsar är nämligen den, att »verklighet aldrig kan och får identifieras med något visst verkligt».

De fyra följande uppsatserna sysslar alla med problematiken tro—vetande och teologi—vetenskap. Förf. har här bl. a. en rad träffande ting att säga i anledning av Ingemar Hedenius' bok »Tro och vetande» 1949 och av samme skribents Dagens Nyheter-artiklar om de teologiska fakulteterna. En och annan gång finner jag dock kritiken oklar eller mindre träffande. Så t. ex. när förf. instämmer i Hedenius' kritik av Anders Nygren för att denne ej gjort rättvisa åt försanthållandets betydelse i den kristna tron, men samtidigt tycks mena att Schleiermacher — som Nygren i detta hänseende påstås ha missstolkat — skall gå fri från en sådan kritik och att en aktuell anknytning till Schleiermachers distinktion mellan religion och metafysik därför trots allt skulle vara möjlig. Det synes mig dock helt klart, att det hos Schleiermacher aldrig kan bli tal om ett försanthållande av något »trons objekt

eller föremål» i egentlig bemärkelse, enär trosutsagor av honom konsekvent tolkas som subjektiva känslotillstånd, uttryckta i ord.

En uppsats om »livsåskådningen i framtiden» bildar så övergången till de teologiskt-dogmatiska essayerna. Dessa behandlar främst olika sidor av problemkomplexet kyrka—nådemedel och sluter sig, särskilt genom den omfattande avslutande studien över »teologi och eskatologi», vad grundsynen beträffar nära till förf:s tidigare essaysamling »Tankar om kyrkan och sakramenten» 1948. Det skulle föra för långt att utförligare gå in på innehållet i denna senare del. Med hänsyn till vetenskapsbegreppets framskjutna plats i denna essaysamling vill jag dock notera en egendomlighet i uppsatsen »Vad är liberal teologi?» Förf. ger här en på många sätt riktig och träffande kritik av den sammanblandning av tro och vetande, som förekommit hos en rad representanter för s. k. »liberal teologi». Emellertid hade det varit angeläget att här göra en klar distinktion mellan å ena sidan teologihistoriska forskningsresultat, å andra sidan aktuell kristendomstolkning respektive programmatisk systematisk teologi. När förf. låter »liberal» metod i den teologihistoriska analysen bli liktydig med metodologisk hållningslöshet i förhållande till det förelagda materialet, så följer ju inte härav att en aktuell kristendomstolkning av »liberal» snitt skulle vara vetenskapligt mindervärdig eller att en mer konservativ kristendomstolkning respektive systematisk teologi *eo ipso* skulle vara mera »vetenskaplig». Detta säger förf. naturligtvis inte heller, men vissa uttryckssätt — t. ex. det sätt på vilket kvinnopreströformerna sammanställes med företeelsen »liberal teologi» — kan lätt leda läsaren in i sådana tankebanor.

Förf. uttalar ganska försynt en förhoppning, att hans studier skall kunna »tjäna

en uppgift i den aktuella fortgående debatten om de frågor, som här behandlas» men överlåter åt läsaren att därom döma. Resultatet av en sådan bedömning kan inte gärna gå i mer än en riktning: åtskilliga av de frågor som behandlas äger en rykande aktualitet, och förf:s arbete med frågorna väcker respekt. Vare sig hans svar betraktas som definitiva eller inte, kan den fortgående debatten inte gärna undgå att taga ställning till dem.

R. HOLTE

MANNE ERIKSSON: *Ordet. Filologiska funderingar kring religion och vetenskap.* 295 (319) sid. Gummessons 1965. Pris kr. 35: — (inb. 42: —).

Filosofin har under de senaste decennierna blivit tekniskt alltmer svårtillgänglig. Den som i dag slår upp någon av de ledande facktidskrifterna inom (den analytiska) filosofin ser redan vid första anblicken, att detta är en sysselsättning för specialister. I vårt land borde det också vara enbart en tidsfråga, innan vi får de första professurerna i ämnet logik.

Man kunde mycket väl tänka sig att religionsfilosofin hängde med i dessa moderna svängar. Det finns stora problemområden också där, som med framgång kan behandlas med de förfinade metoder den moderna begrepps- och teckenarsenalen förser oss med. Men lika litet som den teoretiska filosofins ämnesområde kan begränsas till enbart logiken, lika litet har man uttömt religionsfilosofins fält genom att begränsa sig till de tekniskt högutvecklade specialundersökningarna. Det finns så pass mycket ogjort på detta fält, och det gränsar till så många andra fält, att många fundamentala filosofiska frågor här måste anses ha förtursrätt. Och eftersom också religionsfilosofin har att utgå från (ev. det religiösa) common-sense-

språket, finns det fortfarande mycket att göra också på det mera otekniska planet. (Vilket inte innebär att det får göras tekniskt oskickligt.)

Apologetiken är ju ett av dessa fält som ligger i anslutning till religionsfilosofin. Har man under några år tillfälle att följa den apologetiska litteratur som kommer ut i vårt land, så slår det en hur ojämn denna är. Det bedrivs apologetik också för de mest omöjliga ståndpunkter, och förlagen skulle mer än en gång behöva vara något restriktivare med utgivningen av sådana böcker. Medan det har blivit omöjligt att kvacka i den vetenskapliga filosofin därför att denna är så svår, tycks det inte finnas några hinder för vildvegetationen bland livsåskådningspropagandisterna. Eftersom det är så gott som omöjligt att säga något på livsåskådningsplanet, som inte har filosofiska konsekvenser, så innebär detta sakernas tillstånd dessutom, att det fortfarande finns många lekmannafilosofer, som har det gemensamt att de underskattar de filosofiska frågornas svårighetsgrad.

Dr Manne Eriksson är lekmannafilosof, men det finns många i det skräet, som det vore orättvist att jämföra honom med. Förutom allt annat han kan, har han också läst en hel del filosofi. Men han underskattar nog svårigheterna.

Läsaren bör inte låta sig förledas av arbetets underrubrik. Den är klart missvisande. Den som vill komma till bokens kärna måste dessutom ha rätt stort tålamod och skala bort mycket stoff av snarast ren handbokscharaktär. Det gäller t. ex. alfabetets uppkomst, och det gäller långa avsnitt teologi- och filosofihistoria. Förf. kunde ha gjort läsaren den tjänsten att han själv tagit bort en del av detta. Ur någorlunda strikt facksynpunkt hade boken blivit dubbelt så bra, om den varit hälften så tjock.

Den filosofiska röda tråden i arbetet

handlar om symbolvärldar och symbol-språk. Här visar sig förf:s omissstänksamhet. Man kan t. ex. inte utam vidare utgå från att de naturvetenskapsmän, som försöker utveckla konsekvenserna av sin vetenskaps verklighetssyn, att de inser de filosofiska alternativ man kan välja mellan, när det gäller att tolka vad de sagt. Man kan överhuvud inte — om man vill säga något som på ett avgörande sätt för samtalet framåt — i våra dagar skriva om symbolernas filosofiska problem med så ringa precision som Eriksson.

Det finns rätt många 'filosofiska' otympligheter i boken. Att säga »Kristen tro är medvetet dualistisk: den tror både på logiken och på Gud», förefaller mig t. ex. närmast vara nonsens. — »Religionen hävdar, att det föremål dess bekännelse talar om är det enda verkligt existerande . . .», det låter konstigt. Satsen kunde till nöds accepteras i predikospråket. — »Ingen vetenskap som räknar med människans medvetande och vilja, kan vara fullkomligt värdenutral», det är ju faktiskt inte sant. En sådan här förteckning kunde göras avsevärt längre.

Också i andra frågor än de filosofiska är förf. stundom oförsiktig; att säga att varje samfund i fråga om sitt religiösa språk utgör en sluten symbolmiljö, också tankemässigt, det har väl aldrig varit sant, och är det förvisso inte idag. Det låter som om det kom från en trött gammal ekumen, och som sådan har man inte lärt känna Eriksson.

Om en recension skall ge positivt eller negativt intryck beror ofta på var man lägger accenten. Här har jag velat se Erikssons arbete ur religionsfilosofisk facksynpunkt, och då finns det mycket att invända. Emellertid kommer det inte ut fler sådana här böcker i vårt land av någorlunda klass än att det är på sin plats att uppmärksamma dem också i fackkretsar. Jag kan också tänka mig flera sam-

manhang där Manne Erikssons magnum opus kan komma till nytta.

JARL HEMBERG

SØREN KIERKEGAARD: *Samlede Værker*, 3. Udg., Bind 1—20. Gyldendal, København 1962—1964.

SØREN KIERKEGAARD: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup*, Gyldendal, København 1962.

Under åren 1901—1906 färdigställdes den första utgåvan av Kierkegaards samlade skrifter. Utgivare var A. B. Drachmann, J. L. Heiberg och H. O. Lange. En andra utgåva skedde under åren 1920—1936 genom samma utgivare. Den trycktes i nära överensstämmelse med originalutgåvorna, sålunda också med frakturstil, och de sexton volymerna bands i de för 1800-talets förra hälft tidstypiska ljusblå pappbanden. Vad den textkritiska granskningen beträffar, återförde man i inte så få fall ordalydelsen till överensstämmelse med Kierkegaards manuskript, där man i första utgåvan hade hållit sig till originaltrycket. Anmärkningarna reviderades med utnyttjande av den nya utgåvan av Kierkegaards Papirer. Upplagan försågs därjämte med ett utomordentligt terminologiskt register, utarbetat av den framstående Kierkegaard-kännaren Jens Himmelstrup. Detta register sparar läsaren mycken möda, när det gäller att få en adekvat uppfattning om olika huvudbegrepps betydelse i Kierkegaards författarskap och deras filosofiska, respektive teologiska bakgrund.

Nu föreligger en tredje utgåva av Kierkegaards *Samlede Værker*, som av utgivaren Peter P. Rohde kallas för en »folkeudgave». Benämningen väcker riktiga idéassociationer, när det gäller de tjugo volymernas format, som närmar sig pocketböckernas. Priset är efter dansk modell

inte angivet, men man får hoppas, att benämningen »folkeudgave» inte i det avseendet sviker förväntningarna. När det gäller trycket, skiljer det sig på ett fördelaktigt sätt från många folkupplagor. Marginalerna är visserligen så små som möjligt, men stilen är utomordentligt vacker och lättläst. Texten är fullständig och granskad med samma tillförlitlighet som tidigare utgåvor, varför den med fördel kan användas även av forskare. Notapparatens med förklarande anmärkningar är utvidgad i förhållande till den andra utgåvan, varvid separatutgåvor av olika Kierkegaard-skrifter utnyttjats med kommentarer av danska forskare, inte minst av Søren Kierkegaard Selskabets sekreterare, Niels Thulstrup, som med sin grundliga lärdom har gjort Kierkegaardstudiet stora tjänster. Ett prov på hans flit och skicklighet som kommentator ges bl. a. i hans kommenterade utgåva av Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Kierkegaards förnämsta religionsfilosofiska verk. Även kommentarer i översättningar av Kierkegaards skrifter har utnyttjats, författade bl. a. av amerikanen Walter Lowrie och tysken Emanuel Hirsch.

Jens Himmelstrups terminologiska ordbok ingår i det sista bandet av den nya utgåvan, som avslutas med ett jämförande register, som gör det lätt att hitta motsvarande sida i första och andra upplagan och därmed också att med hjälp av sidhänvisningar i Kierkegaard-litteraturen finna det citerade stället i den nya utgåvan.

Thulstrups utgåva av Afsluttende Efterskrift omfattar två band. Det första är med sina 459 sidor helt ägnat åt en inledning, som ställer in Kierkegaards verk i sitt historiska sammanhang, samt grundliga textkommentarer och förklaringar. En rik guldgruva för studiet av Søren Kierkegaard.

VALTER LINDSTRÖM

PETER MARSTRANDER: *En bok om prekenen. Land og kirke* 1963. 271 s.

Det måste betecknas som en kännbar och allvarlig brist i vår praktiska prästutbildning, att vi nästan helt saknar läroböcker i homiletik. Visserligen har författarna till prästmötesavhandlingar ofta uppehållit sig vid homiletiska frågeställningar men dessa insatser har oftast varit av begränsad räckvidd. Vi behöver bara vända oss till Tyskland för att finna att situationen där är en helt annan. Den homiletiska debatten är ständigt pågående och en betydande och rikhaltig produktion föreligger här.

Det är därför något av en händelse när vi nu i Skandinavien fått en lärobok i homiletik. Den år 1963 utkomna »En bok om prekenen» är författad av Peter Marstrander. Den har utkommit med anledning av författarens 80-årsdag som en hyllning från en lång rad av landsmän, de flesta författarens f. d. elever vid Oslo universitets pastoralseminarium. Marstrander blev nämligen 1926 huvudlärare vid det praktiskt-teologiska seminariet vid universitetet och från 1937 dess rektor.

Boken är disponerad på så sätt att ungefär halva framställningen ägnas åt de mera principiella homiletiska frågeställningarna. Författaren behandlar här predikans väsen, predikans uppgift och predikan som Kristus-förkunnelse. Även om mycket viktiga ting här sägas har man det bestämda intrycket av att Marstrander i ringa utsträckning tagit hänsyn till den nyare teologiens landvinningar. Arbetet torde i dessa delar få betecknas som ett nedslag av det teologiska debattläge, som var rådande på 20-talet. Förkunnelse definieras som »budskap från Gud i det mänskliga vittnesbördets form». Förutsättningen för att förkunnelsen skall bli ett gudomligt budskap är att förkunnaren själv har mött Gud och mottagit budskapet från honom. »Förkunnaren är ett vittne

som bär fram sitt vittnesbörd utifrån sin personliga livshållning mot levande Gud, som har uppenbarat sig för honom i Jesus Kristus. . . Genom förkunnelsens vittnesbörd blir den levande Jesus Kristus som är Guds eviga budskap till människorna närvarande och verksamt aktuell för den församlade menigheten.» Även om Marstranders framställning är en välgörande korrigerande och kompletterande till den nuvarande tendensen att i alltför hög grad binda diskussionen vid det innehållsliga och objektiva är det uppenbart att en risk här föreligger. Ett budskap kan ju icke undanhållas församlingen bara av den anledningen att det just då icke säger predikanten något. De subjektiva förutsättningarna hos predikanten synas hos Marstrander alltför mycket ha skjutits i förgrunden.

Marstrander binder alltså predikans genomslagskraft helt till predikantens personliga Kristus-upplevelse: »Den förkunnare som är gripen av Kristus och känner honom som sin Herre och Frälsare behöver icke spekulera mycket över hur han skall bära sig åt att förkunna Kristus. Han behöver icke göra annat än vittna om det han har sett och hört och erfarit i denna personliga livsförbindelse med Jesus Kristus.» En konsekvens härav blir att författaren inte tar upp frågan, om det nuvarande samhället ställer andra krav på predikan än ett tidigare samhälle. Frågorna om predikans form, ordval och utformning blir därför sådant som faller utanför ramen. Just på dessa områden skulle det behövas en grundlig penetrering av problematiken.

Bundenheten vid tidigare teologiska frågeställningar lyser också igenom när det gäller problemet om Skriftens enhetlighet. Helhetssynen på Skriften saknas: »G.T. som vi har övertagit från judendomen kan överhuvud icke utan vidare räknas som Guds ord för oss kristna i det

nya förbundet. . . Det är N.T. som är kristendomens egentliga Bibel, GT kommer bara med som förutsättning och bakgrund för NT.»

De anförda anmärkningarna får dock icke undanskymma det faktum att Marstrander i bokens mera principiella avsnitt dock säger mycket viktiga saker värda att taga fasta på. Ett mycket värdefullt avsnitt behandlar predikan och församlingen. Här inskärpes, att predikanten har att se den gudstjänstfirande församlingen som en enhet och helhet. Han bör utgå ifrån att han talar till en kristen församling. Trots brister och tvivel bör församlingen betraktas som Guds församling. Predikanten skall ha en positiv syn på åhörarna: »Vi bör tro gott om våra åhörare. Tillit öppnar hjärtan, misstroende sluter dem.» Här rör författaren vid en mycket vital punkt. Det är ju nödvändigt att predikan hos åhöraren knyter an till det som kan bejaskas. Det är ofrånkomligt att vi inser att det finns sådana punkter också hos den åhörare som ofta betecknas som »den sekulariserade nutidsmänniskan».

Bokens andra del ägnas de mera praktiskt-teologiska frågorna i förhållande till predikan och dess förberedelse. Om predikans förhållande till texten har Marstrander värdefulla ting att säga även om man kanske är tveksam när han betecknar texten som »inledningen till predikan, mottot för den» och därav drar slutsatsen, att predikanten inte bör välja ett exempel eller en berättelse hämtad från annat håll som inledning till predikan. En utomordentlig genomgång ges av de olika textgrupperna: bergspredikan, liknelser och underberättelser. Här har författaren på ett förnämligt sätt berikat den homiletiska undervisningen. Predikan över undertexterna torde inte ha kunnat behandlas på ett bättre sätt än här: »Frågan är icke om Nya Testamentets underberättelser kan skapa tro på Kristus i dag utan om tron

på Jesus Kristus kan undvara underglorian som lyser omkring dem.»

Boken slutar med ett avsnitt om predikan på högtidsdagarna. Här ges inte bara en del historiska upplysningar om högtidernas ursprung utan också många goda anvisningar för predikanter. Särskilt stannar man inför vad som säges om julpredikans uppgift: »Julpredikan bör positivt utnyttja det allmänt-religiösa idealistisk-humanistiska som julen är fylld av som en väg för Kristus. Predikan bör söka styrka viljan till att vara god och bli barn på nytt.» De riktlinjer som ges för påskpredikan torde inte rimligen kunna motsägas: »Den tomma graven är väl omvittnad. Men även om den icke vore det, skulle dock icke tron på den levande Jesus Kristus och hans uppståndelse falla. Det är alltså tron på den levande Jesus Kristus som bär tron på Jesu Kristi kroppsliga uppståndelse.»

Slutligen kan nämnas att ett avsnitt i boken ägnas åt psykologiska moment i förkunnelsen. I en artikel i Vår Lösen har nyligen Ulf Söderlind pläderat för ett större livsrum i kyrkan för de kluvna och tveksamma. Dessa måste få känna att deras kluvenhet på något sätt är legitim och möjlig att leva med också innanför kyrkans murar. Marstrander för fram samma viktiga tanke. Den apologetiska läropredikan når inte fram. Kyrkan måste lämna rum åt den sökande, famlande och osäkra inställningen: »De tvivlande människorna är ofta de djupaste och allvarligaste.» En följd härav blir ett klart avståndstagande från den polemiska predikan som betecknas som i det närmaste oridderlig: »Den polemiska predikan går till angrepp mot tvivel och vantro men oftast är de motståndare predikanten tänker sig icke närvarande och har därför inte möjligheten att ingå i svaromål.»

I dagens debatt talas det ofta om att predikan måste ge en fast undervisning

och en klar kunskap. Redan Brilioth betonade i sin Predikans historia att en överbetoning av det undervisande momentet leder till att predikans ram spränges. Marstrander menar detsamma. Det läromässiga momentet hör mer hemma i undervisning och bibeltimmar än i predikan. Denna iakttagelse bör hållas fast när i predikan ibland det undervisande momentet får dominera så att predikan inte längre appellerar till känsla och vilja.

Sammanfattningsvis bör sägas, att Marstrandens bok om predikan är ett synnerligen värdefullt bidrag till den homiletiska undervisningen. Det är nu att hoppas att det icke är en engångsföreteelse att en lärare i homiletik delger en större krets sina erfarenheter och sin syn på predikans problem. Nästa gång bör vi få en lärobok i homiletik på svenska!

SVEN LINDEGÅRD

GOTTFRIED VOIGT: *Botschafter des Christus. Evangelische Verlagsanstalt. Berlin 1962. 145 s.*

Gottfried Voigt är en erfaren prästutbildare som under en lång följd av år haft sig uppgiften anförtrodd att undervisa blivande östtyska präster i predikandets konst. I förordet säger han, att han inte menar att arbetet skall betraktas som en lärobok i homiletik. Det rör sig snarast om ett antal uppsatser som är ett resultat av de diskussioner som förts mellan lärare och elever i samband med den homiletiska undervisningen vid de båda predikoseminarier där han varit lärare.

Boken innehåller 11 i förhållande till varandra fristående uppsatser, som alla behandlar för homiletiken fundamentala problem. Här kan nämnas det kapitel som behandlar predikan över gammaltestamentliga texter. Voigt betonar starkt Skriftens enhetlighet och sambandet mellan

Gamla Testamentet och Nya Testamentet. Det rör sig ju hela tiden om frälsningshistorien. Men Guds historia med människorna rör sig inte som ett urverk utan det uppstår ständigt nya situationer. Varje skede i frälsningshistorien har sin speciella egenart. I ett annat avsnitt tar förf. upp den mycket vitala frågan om man alljämt kan predika över rättfärdiggörelsen eller om en sådan predikan är inaktuell. Han summerar: »Den som håller rättfärdiggörelsepredikan antikverad och gör andra ting till centrum för budskapet går förbi inte bara Bibeln utan också nutidsmänniskans djupaste nöd.» I kapitlet »Guds oföränderliga bud i den förändrade historiska situationen» skyntar läsaren något av den östtyska kyrkans dagsaktuella problematik. Bibeln ger ingen anvisning för varje livssituation. Men den uppfordrar oss att förbli vakna och ständigt på nytt tänka igenom våra etiska uppgifter: »Unserem christlichen Gehorsam haben wir immer gerade da zu leisten wo wir stehen, in unserem Fall: in der sozialistischen Ordnung unseres Lebens.»

Det intressantaste avsnittet torde vara det som behandlar predikospråket, ett mycket försummat ämnesområde. Voigt antyder själv att frågor av detta slag i ytterst ringa utsträckning gjorts till föremål för behandling i skrift. Framställningen underbygges här med utdrag ur predikningar, både positivt och negativt. Predikan måste nödvändigtvis ta bilder och exempel i sin tjänst samtidigt som författaren varnar för den falska åskådlig-

het som inte förklarar utan snarare fördunklar. Voigt omtalar att han brukar uppmana sina prästkandidater att vid predikoförfattandet framför sig ha ett papper på vilket det enda ordet »Hur?» står skrivet. En predikant kan nämligen icke nöja sig med att säga att Kristus är vårt liv utan han måste tala om hur Kristus blir detta. Man kan inte nöja sig med att säga att syndaförlåtelsen medför befrielse utan man måste gå vidare och säga hur den verkar befriande. Vidare måste predikan läggas upp så att åhöraren i varje fas instämmande kan konstatera: »Precis så är det, precis sådan är jag, precis sådan är världen som det här säges.»

Avslutningsvis inskräper Voigt att varje predikan måste vilja något. Av den anledningen varnar han för historisering. Skall en text över t. ex. Deuterocesaja behandlas kan predikanten rimligen inte gå till väga så att han länge och utförligt klargör att folket befann sig i exil för att sedan utlägga textens detaljer och sedan till sist säga att situationen kan tillämpas också i nutiden. Vi skall, säger Voigt, hänvisa till det förgångna men endast av den anledningen att vår situation i dag står inställd i ett sammanhang som sträcker sig tillbaka.

Aven om Voigts bok till omfånget är ringa måste det sägas att den är ett av de mest betydelsefulla bidrag som vi under de senaste åren fått när det gäller litteraturen på homiletikens område.

SVEN LINDEGÅRD

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

ANGLO-SKANDINAVISK TEOLOGKONFERENS

Den fjortonde konferensen i denna serie hölls 17–24 augusti 1965, denna gång i Danmark. Vårdarna, Biskop W. Westergård Madsen (konferensledare), Professor Regin Prenter, Prosten Johs. Asmund, Assistent Uffe Sørensen samt Pastor Arne Thomsen (konferenssekreterare), kunde på Løgumskloster Refugium, modernt men mjukt uppbyggt kring en medeltida klosterkyrka, bjuda god miljö för samtal och samvaro.

Denna gång var temat 'Dopet'. Att just dopet blev ämnet när konferensen nu hölls i Danmark, hängde samman med den dominerande roll frågan om dopet kommit att inta i den danska kyrkliga debatten. Ämnena för samtalen framgår av rubrikerna på de åtta inledningsföredragen.

The Doctrine of Baptism — Professor G. W. H. Lampe.

Baptism in the early Church — Revd. Fr. Benedict Green, C. R.

(Infant) Baptism and Faith — Professor Reidar Hauge.

Baptism and the Body of Christ — Professor H. E. W. Turner.

Baptism in the National Church — Professor Regin Prenter (i stället för Biskop Henning Høirup som av sjukdom förhindrades delta i konferensen).

The Christian Family — Pastor Esko Rintala.

Infant Baptism in a Post-Christian Culture — Revd. John Toy (som också var anglikansk sekreterare).

Baptism and the Unity of the Church — Professor Ragnar Bring.

De diskussioner som fördes, icke minst de kring distinktionen barndop—vuxen-

dop, präglades av stor öppenhet. Det i de olika kyrkorna likartade förhållandet, att de vuxnas ansvar inför de döpta barnen i hög grad försumrades, riktade frågorna inåt, mot den egna positionen: är den andliga miljö, in i vilken vi idag döper våra barn, sådan att dopet — just i barndopets form — får vara det som dess Herre avsett med det. Särskilt föredragen om dopet i N. T. samt i den äldsta kyrkan drog härvid fram material som med hjälp av de analysverktyg aktuellt modelltänkande erbjuder kunde appliceras på den nuvarande situationen. Professor Ian T. Ramsay drog på denna punkt upp diskussionslinjerna. Professor Bring, som talade om Baptism and the Unity of the Church, påpekade att kyrkans enhet ligger i tron på den levande Kristus. Dopet betyder i N. T. att bli förenad med honom i hans död och uppståndelse. Barndopet, som hos Luther var den egentliga formen för dop, ligger i linje med Nya testamentets tänkande; i barndopets gestalt kommer dopets mening bäst fram.

Vid nästa konferens, som äger rum i Cambridge 1967, blir temat 'Kristen teologi och dess kultursituation'. Anglikansk ledare för konferensen blir då Professor Lampe, som nu efterträtt den tidigare ledaren av många anglo-skandinaviska konferenser, Biskop Leslie S. Hunter. (Ang. tidigare konferenser se STK 1961: 3 och 1963: 4.)

Förutom de redan nämnda deltog i konferensen: från England, Canon R. S. O. Stevens och Dr J. Nurser, från Norge Biskop Kaare Støylen samt från Sverige Biskop Olof Herrlin och undertecknad, som också tjänstgjorde som svensk sekreterare.

TORD SIMONSSON