

HAMPUS LYTTKENS

På vilka sätt kan man argumentera för en etisk ståndpunkt?

Det är allmänt bekant, att s. k. etiska termer är vaga och mångtydiga. Det gäller också om rubriken för detta inledningsföredrag.¹ Jag vill därför börja med några ord om det sätt, varpå jag fattat min uppgift. Frågan »*på vilka sätt?*» fattas gärna som krav på ett fullständigt besvarande av den ställda frågan. Av flera skäl kan jag emellertid ej fylla ett dylikt krav. För det första räcker inte tiden till för annat än en viss exemplifiering. För det andra har den moderna moralifilosofiska diskussionen alltmer kommit till insikt om hur mångfacetterat det etiska språket är. Man har tidigare alltför ofta begått det felet att analysen av etiska termer utgått från några enstaka konkreta exempel. Men därmed har man täckt endast en liten del av området för sin undersökning. Tiden är ännu ej mogen för en fullständig överblick över hela området. Man har inte heller nått fram till en sådan överblick att mångfalden skulle kunna sammanföras i vissa övergripande klasser. Det vore ju annars tänkbart att besvara frågan om »vilka sätt» genom att ange de generella klasserna och typerna av argumentering. Men då en dylik klassificering ännu ej är möjlig att göra, får jag nöja mig med att — utan krav på fullständighet — anföra några i modern moralfilosofi diskuterade användningar av de etiska termerna.

Termen »kan» ger vår frågeställning en modal karaktär. Man skiljer bl. a. på logisk och fysisk nödvändighet och möjlighet. Vad termen »kan» egentligen innebär för slags modalitet i etiskt sammanhang är inte utan vidare klart. Jag är närmast böjd att tolka den som avseende psykologisk möjlighet. Termen »kan» betecknar en förmåga och dess extension framgår då ej utan vidare genom en analys av språkbruket.

Professor von Wright skiljer i arbetet »Norm and action» (s. 48 ff) mellan en rad olika betydelser hos termen »kan». En betydelse hos »kan» är att veta, hur man skall utföra en enstaka handling. Är handlingen komplicerad får termen innebörden »att behärska en särskild teknik». Från denna betydelse hos termen »kan» skiljer v. Wright förmåga att utöva en viss aktivitet, t. ex. att springa, gå eller tala. Termen »kan göra» har därtill olika innebörd när den refererar till en individuell, enstaka handling och när den refererar till en handlingskategori. V. Wright gör intet anspråk på att uttömma alla betydelser hos termen »kan». Om vi tillämpar hans analys på den term vi här skall utgå från, skulle jag vilja hävda, att termen »kan» i rubriken refererar till en viss sorts aktivitet. Aktiviteten

¹ Föredrag hållet vid nordisk systematikerkonferens jan. 1964.

kan sägas innebära ett sätt att försöka övertyga någon om riktigheten i en etisk ståndpunkt. Termen »kan» betecknar därför, som jag vill fatta den, argument som framföres med en viss psykologisk verkningsförmåga.

Vi har därmed kommit in på frågan om vad som avses med argument i en etisk debatt. Stevenson skiljer mellan skäl för vad han kallar »beliefs», d. v. s. försanthållanden och skäl för attityder. Etiska skäl hör enligt Stevenson till den sista gruppen. Orsaken är det sätt varpå han fattar de etiska termerna. Då satser som utgör moraliska omdömen inte kan betraktas som empiriska påståenden utan i stället ger uttryck åt attityder eller uppmaningar, kan inte heller de skäl som vi framför till stöd för våra etiska ståndpunktstaganden likställas med de skäl vi anför för olika empiriska och deskriptiva påståenden.

Stevensons distinktion är emellertid endast tillämplig om man begränsar etiska skäl till att enbart avse principiella ståndpunktstaganden. Det är givet att t. ex. deduktiva skäl kan uppträda i de etiska resonemang där ett specialfall subsumeras under en generell norm. Vid s. k. praktiska syllogismer uppträder i premisserna en normativ och en faktisk premiss och en normativ slutsats. Jfr följande exempel: all stöld bör straffas, handlingen är stöld, alltså bör handlingen bestraffas. Ett annat fall som inte heller ingår i Stevensons distinktion är när man motiverar en handling som medel att uppnå ett visst mål. Vi rör oss då med vad v. Wright kallar en praktisk nödvändighet. Om x önskar p , kan det vara nödvändigt att göra q för att få p . (The Varieties of Goodness, s. 161).

Stephen Toulmin fattar i arbetet »The Place of Reasons in Ethics» »reasons» såsom de skäl vilka påverkar vårt val av handling. Man kan säga, att han ger etiska argument en fenomenologisk, pragmatisk innebörd. Etiska skäl är skäl som förmår påverka en människas uppträdande och val av handling. Emellertid visar ett ögonblicks eftertanke att denna bestämning är mångtydig. Med skäl som påverkar vårt val av handling kan dels avses de psykologiska orsakerna till vårt etiska uppträdande och beteende, dels de skäl varmed vi motiverar vårt handlande. Ingendera behöver sammanfalla med de skäl som vi anför, när vi inte skall förklara eller motivera vårt eget handlande utan i stället söka övertyga en annan person om hur han bör handla.

Man kan också fråga sig om samma typ av argumentering föres, när två personer är oeniga om vad som bör göras, och när någon är osäker om vilken handling som bör företagas. I senare fallet tar argumenteringen ofta formen av ett additionsbevis eller av ett vägande av olika för- och nackdelar mot varandra. Professor Sören Halldén, har i en uppsats, Logik och moraliskt ställningstagande,² närmare belyst detta problem.

² S. Halldén, Logik och moraliskt ställningstagande. Filosofi- och psykologilärarnas Förenings Skriftserie nr 4. 1962.

Vid en diskussion om etisk argumentering bör man även ha klart för sig skillnaden mellan argumentering för ett visst beteende eller en viss handling i ett konkret individuellt fall och argumentering till förmån för vissa generella regler. Det är inte givet att argumenteringen ser likadan ut i båda dessa fall.

Detta leder oss över till frågan vad som skall avses med en etisk ståndpunkt. Därmed kan man t. ex. åsyfta en diskussion av olika teorier om de etiska termernas innebörd. Man kan då diskutera för- och nackdelar med egoistiska, deontologiska eller teleologiska etiska teorier. Man kan emellertid också ge »etisk ståndpunkt» en mera konkret innebörd. Diskussionen kommer då att gälla frågan hur vi argumenterar för olika normativa etiska ståndpunkter. När det talas om etisk argumentering är det vanligen detta sista som åsyftas.

Här uppkommer emellertid den svåra frågan hur moraliska handlingar och beteenden skiljer sig från andra icke-moraliska. Det finns en tendens att ge termen »etisk» en mycket vid mening. Stevenson betraktar varje beslut som etiskt, vilket innebär en förändring i ens uppförande (Fact and Values, s. 60). John Wilson hävdar att den skillnad vi gör mellan moraliska och non-moraliska handlingar inte kan sägas vila på någon säker logisk grundval. Wilson är närmast av den uppfattningen att frågan om vad som skall räknas som etiska spörsmål beror på sociologiska förhållanden. Om något faller under etikens område beror på hur den uppfattas inom ett visst samhälle (Reason and Morals, s. 71 f). G. H. von Wright studerar i arbetet *The Varieties of Goodness* användningen av termen »god» i allmänhet och går från denna allmänna analys till frågan om den etiska termens innebörd. På liknande sätt analyserar han i *Norm and Action* först innebörden och användningen av ordet »norm» och ordet »handling». V. Wright representerar en tendens att söka förstå de etiska termerna genom att undersöka dem i deras allmänna, icke-direkt etiska användning.

Ovanstående skiss visar hur komplex frågan om etiska termers innebörd och därmed frågan om etisk argumentering är. Inom detta begränsade utrymme får jag begränsa mig till några typfall valda ur litteraturen.

Jag skall inledningsvis uppställa några teser. Den första innebär, att tolkningen av argumentering i etiska frågor hänger intimt samman med tolkningen av de etiska symbolerna överhuvud. Den andra går ut på, att i de fall då vittgående överensstämmelse råder i ett samhälle om vissa etiska grundnormer, dessa ej alls diskuteras, utan diskussionen då begränsas att gälla dessa normers tillämpning i konkreta fall. En följd av den första tesen är, att ju mer förfinad och fullständig analysen blir av etiska satser, dess mera komplex blir argumentanalysen. En följd av den andra tesen är, att ju längre människorna når i enighet om verifikationskriterierna för etiska påståenden, desto mer kommer den etiska diskussionen att inriktas på praktiska överväganden. Om å andra sidan stor

värdesplittring råder inom ett samhälle kommer den etiska debatten att inriktas på principiella frågor med häftigt engagemang från ömse sidor. En tredje tes går ut på att hänvisning till fakta spelar en relativt stor roll så fort det gäller att med en argumentering ge skäl för en etisk ståndpunkt. Även om en persons etiska ståndpunkt vilar på icke-empiriska t. ex. auktoritära grunder, söker han oftast empiriska stöd, när han skall motivera sin etiska hållning.

I. *Två varianter av den emotiva teorien*

I. Ayers emotiva teori.

Jag skall utgå från Ayers emotiva teori.³ Jag väljer den, därför att den kan sägas stå som en av pionjärinsatserna i modern moralfilosofi och därför att Ayer direkt behandlar frågan om den etiska argumenteringens innebörd.

Med emotiv mening hos en symbol, avser Ayer något icke-cognitivt. Med symbolen beskrives inte någonting, varken någon yttre verklighet eller något psykologiskt skeende. De normativa etiska symbolerna utgör språkliga uttryck för en känsla. Däremot påstå de inte något om en föreliggande känsla.

De metoder och analysmodeller med vars hjälp Ayer kommer till denna slutsats, skall jag inte i detalj redovisa här. Det skulle medföra en undersökning av de skäl med vars hjälp han avvisar objektivistiska, subjektiva och intuitionistiska teorier. Så mycket kan sägas, att hans resonemang lider av uppenbara svagheter, särskilt när han avvisar två former av naturalistisk etik, subjektivism och utilism. Hans tes är emellertid den att påståenden om ett etiskt värde ej kan översättas till påståenden om empiriska fakta (s. 91). Det bör framhållas, att Ayer gör detta påstående endast om vad han kallar normativa etiska symboler. Han är medveten om att samma språkliga uttryck t. ex. »x är orätt» både kan uttrycka ett moraliskt ogillande av något och utgöra ett påstående om en förefintlig moralisk reaktion. I det senare fallet tjänstgör symbolen »orätt» som en deskriptiv symbol. Vidare framhåller Ayer att hans analysresultat avser etiska omdömen i egentlig mening, d. v. s. påståenden om etiskt värde. Från dessa måste man skilja tre andra typer av etiska uttryck, nämligen definitioner av etiska termer, utsagor som beskriver s. k. moralisk erfarenhet och etiska imperativer.

Ayers ståndpunkt framträder klarast om man stannar inför ett av hans exempel. Förekomsten av en etisk symbol i en sats lägger enligt Ayer intet till dess egentliga innehåll. Satsen: »Du handlade orätt, när Du stal dessa pengar» innehåller ej mera än påståendet »du stal dessa pengar». Genom den normativa

³ A. J. Ayer, *Språk, sanning, logik*. Stockholm 1953.

symbolen säger man intet ytterligare om handlingen. Man visar endast sitt moraliska ogillande av den. Det man visar är, att uttalandet »Du stal dessa pengar» åtföljes av vissa känslor hos talaren.

Önskar man ytterligare fullfölja denna Ayers analys och dela upp satsen »du gjorde orätt, när du stal dessa pengar» i dels en faktiskt beskrivande, dels en emotiv komponent, måste också ordet »stjäla» översättas till ett icke-värderande uttryck. Som visats i en uppsats av Justus Hartnack i festskriften till Gunnar Aspelin (*Moral rules and Tautologies*) utgör satsen »Det är orätt att stjäla» en tautologi. Redan satsen: »Du stal dessa pengar» uttrycker ett moraliskt ogillande.

Ayer uppräknar nu två olika typer av satser i vilka normativa etiska symboler förekommer. Dels förekommer de i satser som beskriver vissa empiriska förhållanden och har då en symptomatisk funktion att uttrycka känslor gentemot dessa fakta. Dels uppträder de i satser som uttrycker en etisk känsla mot ett visst handlingssätt utan att göra något påstående om fakta. (De här två typerna av satser synes mig närmast motsvara von Wrights distinktion mellan »individual and generic propositions» (*Norm and Action*, s. 23 f).

Utifrån sin emotiva teori drar Ayer slutsatsen att det är omöjligt att diskutera värdefrågor. Då satser som »sparsamhet är en dygd» och »sparsamhet är en last» inte uttrycker några utsagor, d. v. s. satser i logisk mening, kan de inte heller vara logiskt oförenliga. De är inte sanna eller falska.

När människor engagerar sig i diskussioner som rör värdefrågor, berör diskussionen egentligen inte värdefrågor utan frågor om fakta. Endast så länge oenigheten avser en oenighet i uppfattningen om fakta, d. v. s. vad Stevenson kallar en oenighet i belief, försiggår diskussion. Diskussionen förutsätter att det mellan parterna råder enighet i fråga om värdering. Det *diskussionen då enligt Ayer avser är, hur en viss händelse eller handling skall klassificeras i etiskt avseende*. Därvid är det två frågor som man söker utreda: dels den logiska innebörden i den etiska värdering om vilken man tror sig vara överens, dels vilka de faktiska förhållandena är. *Om två personer t. ex. är överens om att ogilla handlingar av klassen t, kan den ene få den andre att ogilla en handling av typen u genom att visa att den faller in i klassen t*. För att t. ex. avgöra om en handling skall kallas stöld, bör man dels göra klart vad man menar med stöld, dels undersöka om handlingen i fråga uppvisar sådana drag, att den faller in under extensionen för begreppet stöld.

Om det åter vid den etiska diskussionen skulle visa sig att parterna *dels* är överens om den logiska innebörden i sina termer, och *dels* är överens i beskrivningen av fakta, men ändå ge uttryck åt olika värdering, då har man enligt Ayer nått en punkt där möjligheten till diskussion upphör. I stället inträder

försök till övertalning, antingen genom att man pekar på av motparten förbjudna fakta eller genom att man använder sig av emotiva uttryck (jfr s. 166).

Kritik av Ayer:

Mot Ayer's analysresultat kan mycken kritik riktas. 1) För det första lyckas han med sin analysmodell endast visa, att normativa etiska symboler skiljer sig från symboler som beskriver yttre sakförhållanden. Däremot kvarstår möjligheten att tolka dem autobiografiskt, d. v. s. som beskrivning av känslor, eller sociologiskt, d. v. s. som hänvisande till förefintliga värdenormer eller handlingsregler.

2) han gör intet försök att klargöra skillnaden mellan emotiv som uttryckande känsla och emotiv som uttryckande önskningar och det torde vara så, att i etiska satser ingår ett element vars närmaste motsvarighet är imperativer. Men om så är fallet är det möjligt att tala om motsägelse mellan etiska normer.

3) Man kan fråga om inte de etiskt normativa symbolerna på en gång uttrycker känslor och vissa deskriptioner. Det har t. ex. av professor Gyllenkrok påpekats att rena interjektioner språkligt fungerar både som känslouttryck och som rapporter för omvärlden om vissa känslor. Det kan göras gällande att i de etiska symbolerna ingår ett sammansatt komplex av olika element, känslor, önskningar, beskrivningar av känslor och av normer och hänvisning till fakta. Det som skiljer olika normativa satser, är relationen mellan dessa olika element.

4) Det kan ifrågasättas, om Ayer har rätt när han påstår att det inte råder någon motsägelse mellan normativa etiska satser. Det är t. ex. uppenbart att språket brukar negationer i detta sammanhang. Det finns normer i form av förbud, t. ex. icke-stjåla. Två normer kan föreskriva motsatta handlingssätt o. s. v. Frågan om negationens innebörd i normativt språk är ännu ej utredd. Ett första försök därtill görs av v. Wright i hans senaste bok, när han diskuterar innebörden i negationen av en norm. Själva det faktum att en dylik analys anses möjlig är en antydning om att Ayers analys innebär en förenkling. I varje fall synes bruket av negationen både i satser med värdepredikat och med normativa predikat kräva en förklaring som Ayer ej gett. Som H. D. Aiken framhållit kan man inte från det förhållandet att det inte kan råda en logisk motsägelse mellan individuella attityder dra slutsatsen att det inte kan råda logisk motsägelse mellan satser som uttrycka dylika attityder. (Reason and Conduct, s. 96).

5) Ayers beskrivning av hur en etisk diskussion går till har endast begränsad giltighet. Han förbiser de fall där värdering ingår i själva sättet att tolka och presentera fakta. I sådana fall går det inte att urskilja en faktisk argumentering från en värderande. Vidare blir det med hans analys ej möjligt att diskutera generella etiska normer, vilka ej kan subsumeras under en primär norm. Om man

som Ayer fattar diskussion som en diskussion om etisk klassificering, och klassificeringen avser vad som är gott eller riktigt, blir själva klassificeringen beroende på hur man värderar. Ayer förbiser även, att många primära etiska ståndpunkter, vilka enligt honom är rent emotiva och därför ej kan diskuteras, vilar på faktiska överväganden och därför kan diskuteras via hänvisning till fakta, t. ex. hänvisning till konsekvenser. Felet med Ayers analys, är att den inte lyckas finna någon relation mellan etiska omdömen och de skäl vi kan ha för en etisk ståndpunkt. Skälen avser endast klassificering under en given etiskt värderad klass. Ayer räknar ej med skäl för ett primärt etiskt omdöme.

Enligt Ayer tillhör etiska värdeutsagor och etisk diskussion två skilda sfärer. Det gives ingen möjlighet att diskutera ett normativt etiskt omdöme.

2. Stevensons icke-kognitiva attitydteori

Charles L. Stevensons mest kända arbete är *Ethics and Language* som kom 1944. Emellertid har han 1963 utkommit med ett nytt arbete, *Facts and Values*, utgörande en rad uppsatser från skilda år. Han har där vidare utvecklat och modifierat en del av sina tidigare teorier. Jag skall i första hand hålla mig till detta senaste arbete.

Den stora skillnaden mellan Stevenson och Ayer och det i vårt sammanhang intressanta är *den organiska förbindelse som Stevensons etiska teori skapar mellan argument och det etiska omdömet*. Detta sker fastän Stevenson liksom Ayer anser att etiska normativa symboler ha emotiv mening. Jag skall samla min framställning angående Stevensons uppfattning om den etiska argumenteringens natur i fem punkter. Jag vill förutskicka att Stevenson själv framhåller att hans analys ej gör anspråk på att utreda det etiska språkbruket i alla dess former. Vad han vill är att ange de väsentliga dragen i etisk argumentering. Dessa är enligt Stevenson (s. 54) den emotiva betydelsen av etiska termer, deras dynamiska användning, oenigheten i intresse och den roll som den empiriska metoden spelar.

a) *Emotiv mening*. Vad inlägger då Stevenson i termen »emotiv mening»? Stevenson avser med mening en pragmatisk aspekt hos språket nämligen en tendens hos ord att framkalla eller uttrycka vissa själstillstånd hos dem som brukar orden (s. 20). När dessa själstillstånd är kognitiva, kallas meningen deskriptiv, när de är känslor och attityder, kallas meningen emotiv. Emotiv mening hos ett ord eller en fras innebär en genom språkbruket konstant tendens hos ett ord att direkt uttrycka känslor eller attityder och likaså en tendens att kvasi-imperativt framkalla motsvarande känslor och attityder hos mottagaren. Emotiv betydelse hos ett ord, gör att vi kan beteckna det som berömmande eller

förklenande, vidare uttryckande skräck, glädje, förvåning m. m. (s. 20 f). Det är alltså att märka att Stevenson i emotiv mening inräknar både tendensen att uttrycka och tendensen att framkalla en känsla. Han inräknar i uttrycket både en symptomatisk och en signalerande funktion.

För att ej Stevenson skall missförstås måste man ge akt på hans speciella terminologi. Han skiljer mellan den deskriptiva meningen hos ett tecken och det som tecknet står för. Den förra abstraherar det pragmatiska elementet och skiljer det från tecknets relation till det betecknade. På motsvarande sätt gör han skillnad mellan vad en sats känslomässigt tenderar att uttrycka och det satsen handlar om. Det satsen handlar om, dess innehåll är ju dess mening i vanlig logisk betydelse. Det är givetvis intet som hindrar att en sats handlar om det en annan sats tenderar att uttrycka. En sats kan uttrycka en önskan eller omtala att jag har en önskan. Som Gyllenkrok⁴ påpekat införes i denna definition ett nytt moment i bestämningen av emotiv mening, nämligen inriktningen på ett objekt. Attityd har till skillnad från känslan ett objekt på vilken den inriktas. Utifrån dessa betraktelser har Stevenson senare gjort en ny, mera speciell definition av emotiv betydelse, avpassat för etiska termer. Han utgår då från att våra ord på en gång ha en symbolisk teckenfunktion för ett objekt och inriktar våra känslor mot detta objekt. Det kan visserligen hända att vissa ord i en fras uttrycka känslan och andra riktar den mot föremålet, men hela frasen har både en teckenfunktion och en emotiv funktion. Stevenson föreslår därför *följande kvalifikation av emotiv mening*: ingenting kan sägas ha emotiv mening om det ej samtidigt är ett tecken för något annat och om ej de attityder som det tenderar att uttrycka och väcka är riktade mot det som så betecknas (s. 165). Termen »emotiv mening» ges därmed en vidare innebörd än den vanliga. Den betecknar ej endast relationen mellan ett ord och en person utan också relationen ord—objekt.

Det viktiga är Stevensons betoning av att *etiska attityder är riktade mot empiriska objekt*. Detta är nämligen förutsättningen för hans analys av den etiska argumenteringens natur. Vidare är att märka att samma ord både kan ha en symbolisk teckenfunktion och en emotiv funktion. En rad etiska uttryck både beskriver vissa empiriska förhållanden och uttrycker en attityd gentemot dem. Som exempel kan nämnas satsen: »Han är modig.» Den betecknar dels ett visst konstant uppträdande hos en person inför farofyllda situationer, dels att detta är berömvärt. Att avgöra om de förstnämnda empiriska faktorerna är för handen, är en empirisk fråga som får avgöras med vanliga empiriska metoder. Stevenson återger termen modig med frasen »han håller vanligen stånd mot faror på ett

⁴ Systematisk teologi och vetenskaplig metod. UUA 1959. s. 59.

sätt som är berömvärt» (s. 221). Skall man analysera innebörden av ordet »modig» finner man att det dels har en viktig faktisk (factual) komponent, dels en värderande. Den värderande uttrycker beundran för ett visst handlingsätt. I satsen »han är modig» ingår det empiriskt beskrivande elementet, det faktiska, i själva satsen. För att avgöra om vi skall kalla en person modig, får vi först undersöka om han håller stånd i farofyllda situationer. Därefter återstår frågan om han gör det på ett berömvärt sätt. I sista fallet uppträder den speciellt etiska argumenteringen.

b) *Den dynamiska användningen av etiska termer*

Dynamisk användning av språket avser de fall då vi brukar språket i avsikt att uttrycka känslor eller för att skapa sinnesstämningar (poesi) eller för att egga människor till handlingar eller till intagande av attityder (s. 18). Samma språkliga sats kan ha både deskriptiv innebörd och olika slag av dynamisk användning. Satsen »Jag är överansträngd» kan dels bara konstatera faktum, dels uttrycka en känsla eller vädja om medlidande (s. 21). Man måste nu i allmänhet skilja mellan ett ords mening och dess dynamiska användning. I fråga om emotiv mening råder emellertid en intim relation till den dynamiska användningen av språket. Jag kan inte säga att Stevenson helt klart använder uttrycket »dynamiskt språk». Vad jag skulle vilja fästa uppmärksamheten vid är *en* aspekt av den dynamiska användningen av etiska termer. Denna framgår om vi stannar inför Stevensons första analyschema. Satsen »*detta är gott*» har enligt Stevenson något som liknar meningen: »jag gillar detta, gör likadant!» Stevenson tolkar alltså den första satsen så, att den dels innefattar ett autobiografiskt element, omtalar att jag är en känsla av gillande, dels innefattar ett slags uppmaning. Det vore emellertid inadekvat att kalla denna uppmaning en imperativ i vanlig mening. Stevenson själv framhåller att uppmaningen skall förstås *kvasiimperativt*. Den är snarast att fatta som en suggestion. Den inriktar åhörarens uppmärksamhet inte på hans egna intressen utan på föremålet för hans intresse. Därigenom underlättas suggestionen (s. 25). Denna Stevensons betoning av det kvasiimperativa i etiska uttryck spelar enligt min mening en viktig roll, för hans uppfattning om etisk argumentering.

För *det första* gör den det möjligt att förklara den betydelse som s. k. skäl har för etiska ståndpunkter. Stevenson framhåller att en etisk normativ utsaga som framställs utan skäl, på något sätt kännes naken. Att den gör detta intryck, torde bero på det kvasiimperativa draget. En imperativ mötes gärna av frågan varför, isynnerhet när den riktas till någon som har motsatta intressen. Om etiska uttryck enbart vore uttryck för känslor och saknade denna uppmanade karaktär skulle de ej på detta sätt antyda behov av stödande skäl.

För *det andra* är det den kvasiimperativa innebörden i etiska uttryck som gör det möjligt för dem att fungera som medel att omdirigera attityder och intressen hos åhöraren. Den kvasiimperativa betydelsen belyser en aspekt som följer med och präglar etisk argumentering.

Jag bör kanske i detta sammanhang påpeka att Stevenson i sin senaste bok på en viktig punkt ändrat sitt första analyschema. Detta innebar ju att satsen: »detta är gott» skulle motsvara: »jag gillar detta, gör likadant.» Den första satsen är autobiografisk och talar om att personen som yttrar »detta är gott» har en känsla av gillande mot något. Stevenson har nu uppgivit denna deskriptiva betydelse av ordet god i satsen »detta är gott» och enbart behållit den emotiva. Skälen är bl. a. följande. Liksom man måste skilja mellan satser som beskriver empiriska fakta och satser som uttrycker tro på ett sakförhållande, måste man beträffande värdesatser skilja mellan satser som beskriver attityder och satser som enbart uttrycker dem (s. 210 ff). Om man, som Stevenson gör, hävdar att termen »god» har en emotiv mening, kan man inte samtidigt översätta satsen: »detta är gott» med en deskriptiv sats.

c) *Disagreement in attitude, oenighet i attityd*

Sedan Stevenson klarlagt innebörden av emotiv mening och dynamisk användning, ägnar han sitt huvudintresse åt vad han kallar *disagreement in attitude*, oenighet i attityd. Med en *attityd* menar han en *psykologisk disposition att vara för eller emot något*. Han skiljer vidare mellan oenighet i »belief» d. v. s. försänt-hållande och oenighet i attityd. Därpå ställer Stevenson frågan: när två människor är oeniga i en etisk fråga, har de då någon möjlighet att nå enighet genom empiriska undersökningar? (s. 27). Stevensons svar är ja. Hans bejakande är inte generellt, men han anser att i ett mycket stort antal fall, beror oenigheten i attityd på olika uppfattning om vilka fakta som är relevanta i sammanhanget. Man kan då genom en penetration och uppräknig av relevanta fakta t. ex. genom att peka på en handlings konsekvenser na fram till enighet. Förutsättningen för denna enighet är att båda parter har samma attityd till fakta, och att de, när de väl är överens om fakta, har nått enighet. Skälet till att denna empiriska metod är av betydelse för etiska resonemang är det förhållandet att vår *kunskap* om världen och om oss själva, liksom de föreställningar vi gör oss om dessa, är faktorer som bestämmer våra intressen (s. 28). Den *empiriska metoden går ut på att man ändrar attityder genom att ändra en människas bedömning av faktiska förhållanden*. Ofta, menar Stevenson, är människor oeniga i en etisk fråga, därför att de tar sikte på olika fakta och dessa fakta är i sin tur föremål för attityder. Man kunde försöka belysa Stevensons resonemang med hjälp av en modell:

Två personer A och B intar motsatt attityd till en faktor F. A gillar, B ogillar F.

Om då A kan visa att faktorn F för med sig en rad konsekvenser, till vilka B:s attityd är positiv, *eller* om han kan visa att B felbedömt den verkliga naturen hos faktorn F, resp. det sammanhang vari faktorn F ingår, då har han möjlighet att få B att ändra sin attityd från ogillande till gillande.

Stevenson understryker att man måste skilja de skäl som anföres för gillande av något och för försanthållande av något. Skäl för vad S. kallar »beliefs» studerar vi i den induktiva och deduktiva logiken. Skälen för gillande resp. ogillande fungerar däremot så, att man pekar på fakta till vilka man kan anta att motparten intar en gillande resp. ogillande attityd. Man visar t. ex. att föremålet för ens gillande är förbundet med andra föremål för gillande. Skälen har till syfte att låta olika attityder samverka. Stevenson anser att hans icke-kognitiva etiska teori bäst förklarar relationen mellan etiska argument och det etiska omdöme de stöder (s. 82 ff). Relationen mellan skälen för ett etiskt omdöme och omdömet är av icke-logisk natur. Den är i stället psykologiskt-kausalt. Skälen utgörs av fakta och attityden gentemot dessa fakta har en psykologiskt-kausalt relation till den attityd som uttryckes i det etiska omdöme som man argumenterar för. Relationen kan liknas vid den mellan imperativ och det skäl som anföres för att motivera imperativens befallning. Om någon säger: »Stäng fönstret!» kan som skäl anföras: »Annars blir du förkyld.»

Hur detta går till har Stevenson närmare beskrivit. Han menar att det sker genom tankar och föreställningar. Vårt gillande av något förstärkes, resp. försvagas om vi gilla resp. ogilla dess konsekvenser. Vi föreställer oss hur vi skulle reagera gentemot olika faktorer. Det är enligt min mening detta förhållande som förklarar den empiriska metodens användbarhet. Vissa av våra föreställningar kan vara felaktiga. Vi är då oeniga i »beliefs». Det råder framhåller S. en intim relation mellan en människas tankar och hennes attityder. Däri är han på gammal psykologisk mark. Jag kan endast erinra om satsen, *Ignoti nulla cupido* och den antika psykologiens tes att föreställningar om ett tings godhet eller ondska påverkar våra känslor. Det kognitiva i ett etiskt resonemang består däri, att en person tankemässigt fastställer den kausala relationen mellan två företeelser X och Y. Orsaken till att detta stärker hans attityd gentemot X är inte i och för sig *sanningen i påståendet att Y följer på X*. Det är däremot det förhållandet, att också Y är föremål för hans gillande. Det kognitiva elementet kan nu enligt Stevenson vara av de mest olika slag ekonomiska, politiska, sociologiska, fysiska.

Det kognitiva elementet i etisk argumentering tas enligt S. tillvara av skälen för och emot ett etiskt omdöme. Dessa skäl förbli vanliga kognitiva satsar, vilkas sanning kan prövas på gängse sätt. Det etiska omdömet självt är icke-kognitivt och uttrycker enligt S. en attityd mot ett objekt. Det etiska omdömet innehåller både ett empiriskt och ett värderande element. Det är på grund av

förekomsten av det empiriska elementet som den empiriska metoden att lösa etiska tvistefrågor ofta är en gångbar väg.

Beträffande problemet *vilka argument som bli relevanta i en etisk argumentering*, säger S. att det är *attityderna som avgör vilka skäl som är relevanta*. Fakta inför vilka man är helt indifferent är t. ex. ej relevanta (s. 57). S. hävdar vidare att fråga om vilka argument som är relevanta eller ej i en etisk diskussion själv utgör en värdefråga (s. 69). När vi alltså påstår att ett faktiskt skäl, R., ifall det är sant, rättfärdigar den värderande satsen E, gör vi i själva verket ytterligare en värdeutsaga E'. Jag anser nog att Naess uttryckt saken klarare. Naess hävdar i sin lilla skrift, *Empirisk semantik* (s. 91 f) att om ett påstående är normativt, så har ett proargument P större relevans, ju större värde P har eller ju bättre det är att P förverkligas. Argumentet förutsättes då säga något om konsekvenserna av att godtaga den normativa satsen.

d) *Enighet i försanthållande och oenighet i attityd*

Stevenson räknar ej med att den empiriska metoden kan lösa alla etiska tvistefrågor. Den utgången är tänkbar att parterna bli ense om alla fakta, uppnå enighet i belief, men förbli oeniga i attityd. Den empiriska metoden är inte alltid ensam tillräcklig att uppnå enighet. När den slår slint finns det ingen rationell metod att uppnå enighet. I stället uppträder olika slag av övertalning. En viktig roll spelar i detta sammanhang s. k. övertalningsdefinitioner, på vilka jag ej här kan ingå. Likaså kan man söka argumentera från vissa av motpartens intressen. Kvar står också möjligheten att upptäcka några nya konsekvenser, vilka kunna spela in i sammanhanget.

e) *Osäkerhet i etiska frågor*

Stevenson betonar i sin senaste bok, att han tidigare lagt för stor vikt vid den roll direkt oenighet i attityder spelar för etisk argumentering. En betydande roll spelar även fall av osäkerhet i etiskt avseende. Denna kan nu vara av flera slag. 1) Den kan bestå däri att man överhuvud ej vet vilken attityd man vill inta och därför först behöver skaffa sig saklig information om de objekt man skall ta ställning till. 2) Den kan bestå i en konflikt mellan två attityder hos samma person. Om attityderna båda riktar sig mot objekt och är på samma plan kan frågan lösas genom den empiriska metoden. Om däremot konflikten består mellan en attityd mot vissa objekt och en attityd mot ens egna attityder, då måste ens skäl också beröra attityderna själva och deras konsekvenser för ens personlighet. Vi måste säga att det är en riktig iakttagelse att det finns attityder mot attityder hos en människa. Det är lika klart att detta faktum komplicerar den etiska argumenteringen.

Diskussion av Stevenson

Jag anser att Stevenson i sin analys av den empiriska metoden på ett fruktbart sätt berikat den etiska analysen. Emellertid återstår som han själv framhåller många frågor olösta, t. ex. frågan om etisk generalisering och frågan om de sociala faktorernas roll. Jag skall här peka på några ej tillräckligt beaktade sidor i hans analys.

1) För det första kräves det ett klarare angivande av vad man menar med konsekvenser av en handling. V. Wright har påpekat att språket i detta fall är oklart och ej skiljer resultat och konsekvens. Ofta förväxlar vi en handlings resultat med dess konsekvenser, d. v. s. de andra skeenden som blir en följd av att en handling resulterat i ett visst sakernas tillstånd.

2) För det andra har Stevenson ej uppmärksammat att argument för en etisk ståndpunkt ofta utgör hela knippen av skäl, varvid både hänvisning till faktiska förhållande och hänvisning till i samhället gällande normer tas med i argumenteringen. Vi få vad Sören Halldén i ovan nämnda uppsats om Logik och moraliskt ställningstagande kallar additionsbevis. Denna typ av argumentering blir ofta använd just i de fall då man står inför tillämpningen av en mera allmän princip på konkreta fall. Vidare kan det bli nödvändigt att i knippet av argument ta med både plus- och minusfaktorer, d. v. s. sammansätta argumenteringen av pro och contraargument.

3) Detta för över till det tredje. Stevenson har inte tillräckligt undersökt den roll som *godtagna normer och samhällsmiljön spelar för vår argumentering* och inte heller de slags resonemang som vi för när vi skall söka tillämpa en dylik norm i praktiken. Hur förhåller sig normer till attityder och till skäl för attityder? Här föreligger en rad frågor som skulle behöva utredas: a) påverkar (i samhället eller i en grupp förhärskande) normer attityder och spelar detta en roll vid etisk argumentering? b) Kan åberopande av en norm fungera som skäl i en etisk argumentering därför att det föreligger attityder ej endast mot fakta utan också mot normer i samhället? Jag får i detta sammanhang hänvisa till Nowell-Smiths analys enligt vilken en viktig del av våra etiska utsagor, det som logiskt utgör omdömen i tredje person, helt enkelt betyder hänvisning till gällande värderingsnormer och handlingsregler. Det skulle med denna utgångspunkt finnas etiska förklaringar som till sin typ liknar dem när vi förklarar ett enstaka empiriskt skeende genom hänvisning till en naturlag. Det bör emellertid inte glömmas att det kan finnas både positiva och negativa attityder till en norm och att det kan finnas både radikala och konservativa normer.

4) S. utgår ifrån att attityder är relativt fixa. Han berör endast hur en intresse-

konflikt skall lösas. Han tar inte upp frågan, hur attityder uppkommer eller förändras och vilka faktorer som då är avgörande.

5) Liksom beträffande Ayer kan man fråga om det i alla situationer är möjligt att hålla isär fakta och värderingar. Man kan t. ex. tänka på en *lönekonflikt* där resp. parter bedömer affärsresultat olika utgående från sina olika intressen. I dylika fall kommer i vad Stevenson kallar empirisk metod att ingå värderande element. Värderingen kan framträda i sättet att presentera fakta.

När det gäller etisk argumentering anser jag att Stevensons emotiva teori har en avgjord fördel före s. k. subjektivistiska teorier. Enligt dessa utgör etiska omdömen utsagor om att en person som har känslor av gillande eller ogillande. Skälen för en dylik sats måste ju då avse om det är sant, att dessa känslor av ogillande eller gillande föreligger. Skall man ge skäl för den etiska ståndpunkten, måste man däremot ange skäl för dessa känslor. Den subjektivistiska teorien betyder därför en onödigt komplikation vid analysen av etisk argumentering.

En faktor som Stevenson inte tillräckligt uppmärksammat är emellertid svårigheten att skilja fakta och värdering. Svårigheten att särskilja normer och fakta beror ju på det förhållandet att normativa uttalanden ofta maskeras på olika sätt. Sören Halldén nämner i sin förut omnämnda uppsats tre olika slag av dylik maskering.

1) *Försakligande*. Det normativa göms undan i den sakliga beskrivningen. Man väljer t. ex. fakta så att de pekar åt ett bestämt håll.

2) *Omdefinition*. Särskilt spelar övertalningsdefinitioner roll. Man väljer en ny för den egna värderingen fördelaktig beteckning för den sak man talar för. »Säga ja till livet» brukas t. ex. som uppmaning till både sexuell stramhet och till vitalism.

3) *Trivialisering*. Man söker göra sin moraliska rekommendation så lite anstötlig som möjligt och låter den framträda i den logiska självklarhetens form. t. ex. lagom är bäst.

II. Wilsons faktualistiska ståndpunkt

Både Ayer och Stevenson räknar med möjligheten av en direkt värdekonflikt, en situation då rationell argumentering upphör. Kännetecknande för John Wilson är att han i princip räknar med att även dylika fall skall kunna avgöras genom kunskap om fakta. Att många etiska konflikter för närvarande inte kan lösas på detta sätt, beror på att tillräcklig kunskap om fakta ännu ej står till vårt förfogande.

Wilson har framfört dessa synpunkter i ett arbete kallat *Reason and Morals*, utkommet 1961. Wilson menar att fastän ingen moralisk sats logiskt kan följa från en betraktelse av empiriska fakta, kan den likväl följa rationellt (s. 15).

Därmed tycks han mena att filosofin genom klargörande av begrepp och genom intellektuella resonemang kan hjälpa människor till ökad etisk insikt. Han skiljer vidare mellan vad han kallar moralism och faktualism. *Moralism* har att göra med sådant som plikt, skyldighet, *faktualism* med vår erfarenhet av känslor och önskningar. Distinktionen anser han vara besläktad, fast ej identisk med den mellan deontologisk och teleologisk etik. Moralisten försvarar sin ståndpunkt genom hänvisning till en moralisk regel eller norm. Faktualisten undersöker fakta och sociala konsekvenser. Moralisten försvarar moral som moral. Faktualisten betraktar moralreglerna som andra regler, nämligen som nyttiga vägvisare för att uppnå vissa mål. För honom är moralregler något konventionellt. Moralisten utgår från reglernas relation till någon yttre auktoritet, faktualisten studerar dem med hänsyn till deras relation till den mänskliga naturen och karaktären av det mänskliga samhället (s. 38 ff). Faktualisten är primärt sysselsatt med frågan om tillfredsställelse och med fakta om den mänskliga naturen, inte med människans relation till vissa normer. Det är beträffande moralism och faktualism snarast fråga om två olika sätt att närma sig problemet än två olika uppfattningar (s. 41). Wilson betonar att den faktualistiska uppfattningen för med sig en speciell syn på att människans natur är möjlig att förklara kausalt, att också där råder relationen mellan orsak och verkan.

Jag kan här inte ingå på hur Wilson utifrån den kausala antropologin analyserar moralistiska begrepp som frihet och tvång, rättvisa m. m. Jag vill blott framhålla att han som ovan nämnts hävdar att det inte råder någon säker logisk grund att skilja mellan handlingar som är moraliska och som icke är det (s. 71 f). Om en handling skall anses falla inom eller utom ramen för moralisk värdering beror på sociologiska kriterier, d. v. s. vad ett samhälle finner viktigt (s. 79 ff). Detta är en empirisk fråga enligt Wilson. Han framhåller även, att det inte är fullt adekvat, när ord som stjäla, mörda etc. anses ha både deskriptiv och emotiv mening. Det värderande elementet finns endast implicerat och ingår ej i ordens mening. Den värderande implikationen kan förnekas, såsom t. ex. när vi talar om en vit lögn (s. 87).

När Wilson söker att ytterligare stödja sin faktualistiska tolkning diskuterar han nyttan av etiska kriterier. Han framhåller, att vi accepterar dem av samma skäl som vi accepterar kriterier på andra områden. Detta har skett därför att människan funnit dem nyttiga och användbara för sina syften. Ingen kan emellertid på logiska grunder tvinga någon att acceptera t. ex. våra vanliga verifikationskriterier. Detsamma gäller om etiska kriterier. Skillnaden är endast den att etiska kriterier till skillnad från en mängd andra inte är allmänt accepterade. När människan väljer vissa kriterier och använder dem, är det för att de tjänar som medel att uppnå vissa syften. Om vi t. ex. vill kunna förutsäga vissa händelser,

bör vi acceptera vissa sanningskriterier (s. 148). Det som hindrar oss att allmänt ansluta oss till etiska kriterier är att vi ännu ej samlat tillräckligt med fakta. Den nuvarande oklarheten i *sexualetik* t. ex. beror på att vi ännu ej ha tillräcklig kunskap om fakta och om vår attityd till dessa fakta (s. 149). Vi saknar möjlighet till jämförelse, därför att det är svårt att tänka sig hur vi skulle reagera i helt olika miljöer. Emellertid, påpekar Wilson, *går utvecklingen mot allt större enighet i etiska frågor*. Vissa etiska kriterier ha fått allmän anslutning t. ex. ogillande av stöld, mord, krig. De moraliska frågor där vi ännu är oeniga är de där vi ännu sakna erfarenhet. Vi vet vad som händer när människor stjäla och går ut i krig, inte vad som händer när människor är okyska (s. 151). Wilson anser, att det förhållandet att vi i intressekonflikter fortsätter att anse att den ena parten har rätt och den andra fel, och detta trots all subjektivism i modern filosofi, visar att vi fortfarande tror på en möjlighet att lösa tvistefrågan. Han anser att i denna tro ligger uppfattningen, att om vi kände tillräckligt många psykologiska fakta och om vi kunde betrakta dem utan förutfattad mening, så skulle vi ej behöva ha motstridande etiska uppfattningar (s. 158). Wilson hävdar, att fastän det inte finns logiskt tvingande skäl att härleda våra yttersta etiska principer från kunskapen om empiriska fakta, så gör vi det ändå i praktiken (s. 153). Han visar på en analogi med ordet hälsa. Ju mer vi lär känna vår kropp och dess villkor, dess bättre kan vi fastslå vad som är hälsoidealet. Det är visserligen logiskt möjligt att säga att jag inte bryr mig om min hälsa, men flertalet människor gör det och följer därför de regler som säkrar målet, en bättre hälsa (s. 153). Wilsons exempel kan kompletteras med de följder för vår diet den moderna medicinens upptäckt om fetters skadlighet har fått. Detta exempel tjänar alltså visa, hur kunskap om fakta jämte föreliggande önskningar leder till ett visst handlande.

Människor strävar efter vissa mål och moralen tjänar mänskliga syften (s. 160). För att acceptera kriterier måste vi känna den mänskliga naturen och mänskliga syften. Den lämpliga attityden till moral är den rationella, hävdar Wilson (s. 164). Det betyder bl. a. insikten om att alla kriterier, som ej härletts ur fakta, är doktrinära. Det är t. ex. farligt att utan vidare uppställa universella etiska kriterier, utan att företa någon prövning. Det finns en mängd moraliska principer som allmänt gillas t. ex. rättvisa, jämlikhet etc. Deras auktoritet vilar inte på ett studium av fakta. *De viktigaste fakta vi måste lära oss är fakta om oss själva*. Utan denna kunskap kan vi inte välja rationellt. Utan kunskap om oss själva och våra motiv och lättet att förfalska våra motiv, kan vi inte sakligt studera yttre fakta. Självkänedom är en nödvändig metodisk förutsättning för var och en som önskar rationell visshet i moraliska frågor (s. 169). Att studera fakta, betyder att vi måste möta moraliska problem mera som uppfostrare och psykologer än som

domare och polismän (s. 170). Det betyder att de krav som ställes på etikern snarast liknar dem som ställes på vetenskapsmän, nämligen tålmod, ärlighet mot sig själv, ödmjukhet och lugnt, allvarligt angripande av etiska problem (s. 172). Studiet av mänskliga naturen och mänskliga syften skulle avslöja vilka drag som är viktiga och det blir framförallt de drag som ha stor kausal betydelse. Om det t. ex. visar sig att det sätt varpå föräldrar straffar barn, har en stor effekt på deras liv, kommer detta att betraktas som en viktig fråga och inte överlämnas åt föräldrarnas eget avgörande (s. 173).

Wilson är medveten om att invändningar kan riktas mot hans faktualistiska metod. Han utgår från den förutsättningen att mänskliga behov på avgörande punkter uppvisar en enhet och att de ej behöver komma i en olöslig konflikt med varandra. Svårigheten i en rad konflikter uppkommer ju genom intressekonflikter mellan olika grupper i samhället eller mellan olika nationer. Hur skall Wilson kunna göra gällande att t. ex. i en arbetskonflikt båda parter intressen skulle kunna visas förenliga? Hos samma person kan motsatta intressen kämpa med varandra. Wilson tvingas här till spekulativa förhoppningar. Han säger att om den kristna kärleksmoralen skulle kunna visas vara den mest tillfredsställande för alla människor, då skulle målet vara nått. Som emellertid flera etikere, bl. a. W. Frankena (Ethics s. 33) påpekat, räcker det inte med att uppställa kravet på största tillfredsställelse. Det är möjligt att fördelningen av detta goda kan vara ojämn. Utilismen kräver som komplement en deontologisk regel om rättvisa. Wilsons argument bygger vidare på en analys av det etiska medvetandet. Han påstår att när vi i en etisk konflikt vidhåller att en uppfattning är rätt betyder detta en förhoppning att ökad kännedom om *fakta* skulle ge oss rätt. Hur vet han att det är kännedom om fakta som vi saknar? Wilson kan emellertid i sin analys få ett visst stöd av Frankena. Denne framhåller att i det etiska omdömet kräves ett instämmande av andra. Detta krav på instämmande behöver ej avse en aktuell consensus. Kravet innebär att till slut – en tidpunkt, som kanske först inträffar vid yttersta domen eller som aldrig inträffar – kommer ett instämmande att erhållas av dem som klart kan studera fakta ur moralisk synpunkt (Ethics s. 96).

Frankenas uppfattning är intressant också ur religionsfilosofisk synpunkt. Hans analys tillskriver de etiska omdömena ett ineliggande krav på en framtida – event. eskatologisk – verifiering. S. k. eskatologisk verifiering anses av många religionsfilosofer även karakterisera de religiösa Gudsutsagorna. (Jfr t. ex. John Hick, *Philosophy of Religion*, 1962, s. 100).

III. Stephen Toulmin

Toulmin har i arbetet *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1953)

närmare behandlat frågan om vilka skäl som skall anses relevanta i en etisk debatt. Han anser att vi i det långa loppet bättre kan förstå innebörden av de moraliska omdömena genom att studera vilka skäl som anses relevanta än genom att direkt fråga efter innebörden i de etiska termerna (s. 67). Toulmin betonar, att när en person frågar om en viss handling är riktig, åsyftar han inte någon bestämd egenskap (som de etiska objektivisterna tror) utan han vill få ett skäl för att handla på ett visst sätt. Subjektivistiska etiska teorier lyckas inte göra rättvisa åt det förhållandet att argument i en etisk diskussion är något annat än bara skäl för ett subjektivt gillande. Inte heller kan Toulmin utan vidare acceptera tolkningen av etiska satsar som imperativer (jfr Stevenson). I vanliga befallningar är argument och skäl logiskt irrelevanta. Men i etiska omdömen kan man alltid ställa frågan varför de bör åtlydas av oss.

Positivt hävdar Toulmin att nyckeln till att förstå logiken i etisk argumentering finnes i det sätt varpå vi låter olika skäl påverka vårt val av handling. Han utgår från att det i etiken är fråga om en harmonisk tillfredsställelse av önskningsar och intressen. Etiska skäl är skäl som förmår att påverka val av handling. Toulmin skiljer därvid mellan de skäl vi anför för en enskild handling och de skäl vi anför vid plikt-kollisioner eller när rättmätigheten av en norm diskuteras. I förra fallet anföres som skäl en accepterad moralisk norm i det samhälle inom vilket diskussionen föres. I det senare fallet utgöres skälen av argument som pekar på att den omdiskuterade handlingen eller normen medför eller icke medför resp. undviker skadliga konsekvenser. Toulmin betraktar en allmän etisk norm som ett slags allmänt tillämpad social praxis. Han kan också säga, att en generell norm, liksom en naturvetenskaplig lag, utgör en summering av en rad erfarenheter. Frågar man efter skäl till en enstaka etisk handling, blir besvarandet analogt med naturvetenskapliga förklaringar. I dessa förklarar man en enstaka händelse genom att subsumera den under en vetenskaplig lag och sedan förklarar man denna lag genom att subsumera den under en generellare lag (jfr R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1960, s. 350 ff). Längre än till de mest generella vetenskapliga lagarna kan vi inte komma. På motsvarande sätt kan en enstaka handling etiskt motiveras genom en partiell etisk norm och denna norm i sin tur motiveras genom en allmännare norm. Slutstadiet vid en etisk »förklaring» utgör en accepterad social praxis (s. 146).

Toulmin betonar på ett annat sätt än Wilson den betydelse som hänvisningen till generella normer spelar i etisk argumentering. De är dock annars överens om att fakta om önskningsar och konsekvenser av handlingar fungerar som skäl för etiska omdömen. Även om satsen: »Denna handling medför minsta möjliga intressekonflikt under förhandenvarande omständigheter» ej betyder »detta är den rätta handlingen» och även om satsen »detta slags liv ger mera harmonisk tillfreds-

ställelse» ej betyder detsamma som »detta är bättre», fungerar de förra satserna som skäl för de senare och som goda skäl (s. 224).

*

En linje i min framställning har varit att påvisa den allt ökade betydelse som *hänsynen till fakta* spelar för uppfattningen om etisk argumentering. Ayer framhåller att värdeutsagor inte kan diskuteras, men att etiska diskussioner vanligen inte är diskussioner om värden utan om fakta. Stevenson betonar att *även oenighet i värdefrågor ofta löses genom diskussioner om fakta*. Både *Wilson och Toulmin* hävdar, att faktiska påståenden om psykologiska förhållanden och om handlingars konsekvenser *fungerar* som skäl för etiska ståndpunkter. Wilson betonar att oenighet i värdefrågor ytterst beror på bristande kunskap, särskilt om psykologiska fakta. Den rationella metoden förenad med krav på fördomsfrihet förordas som medel att nå etisk enighet.

Det kan med viss fog sägas, att den typ av etiska teorier som representeras av Stevenson, Wilson och Toulmin ytterst låter etiska argument bli argument ad hominem. Det avgörande blir att skälen vädjar till våra attityder, behov och önsningar. Med ett teologiskt uttryck skulle man kunna säga att etiken blir antropocentrisk.

Det kan då frågas, om det inte måste bli en konflikt mellan en dylik syn på etisk argumentering och den kristna etiken. Frågan kan ej besvaras med ett enkelt ja eller nej. Wilson förutsätter, som vi såg, att den kristna kärleksetiken skulle kunna visa sig vara det för människor mest tillfredsställande. Han kan också sägas anknyta till ett drag i den Lutherska etiken, när han framhåller vikten av att fråga efter varje människas behov i stället för att utifrån påtvinga henne en norm. Det är emellertid uppenbart att den kristna etiken inte utan vidare kan inordnas i det här refererade schemat. För det första räknar den med andra fakta än den profana etiken. Det finns flera exempel i Nya Testamentet på resonemang som formellt följer det gängse moralfilosofiska schemat i det avseendet att man argumenterar från en handlings konsekvenser. De konsekvenser som anföres är dock oftast av s. a. s. religiös natur. En människas handlande får konsekvenser för hennes gudsförhållande eller konsekvenser i form av straff och belöning. Domen efter gärningar utgör ett etiskt motiv. För det andra är den kristna etiken ofta auktoritär och naturalisk. Etikens innehåll bestäms av Guds vilja. Jesus ger i N. T. en rad direkta befallningar: »Men jag säger eder.» Det blir därvid fråga om en etik av vad Wilson kallar moralistisk typ. De skäl som anföres får karaktären av hänvisning till av den kristna kyrkan accepterade normer.

Den kristna etiken befinner sig så vitt jag kan se i ett dilemma. Om den med

fog vill rikta sina anspråk på alla människor och därmed framträda som en autonom etik, tvingas den argumentera med hjälp av olika empiriska argument. Den kan då ej undkomma en empirisk omprövning av sina teser. Om den åter ortodox vill tradera den bibliska etiken (med all mångtydighet som detta innebär), begränsas dess argumentering till att gälla enbart de personer som accepterar den kristna etikens s. k. fakta. Det faller emellertid utanför min uppgift att här närmare ingå på problematiken mellan kristen och profan etik.

Frågeställningar inom nytestamentlig tysk teologi av idag

Vid sammankomsten i Sagorsk i oktober 1963 mellan företrädare för den ryska ortodoxa kyrkan och den evangeliska kyrkan i Tyskland höll professorn i systematisk teologi *Ernst Wolf* från Göttingen ett föredrag, som skulle skissera den evangeliska teologiens nuvarande situation i Tyskland.¹ Om Wolf, när han där talar om »nyorienteringen i teologien», betraktar denna som identisk med den dialektiska teologiens framträdande efter första världskriget, kan man endast med visst förbehåll instämma däri; ty denna nyorientering grep inte in på teologiens och kyrkans hela område, utan den utgör endast en anspråkslös början till ett nytt sätt att teologiskt uttrycka sig, vilket i synnerhet ansluter sig till förkunnelsens ord. Om man vill ta den nytestamentliga exegesen i betraktande, vilken metodiskt knutits till en hermeneutisk princip, nämligen till avmytologiseringen eller den existentiella interpretationens form, måste man där emot utgå från vissa teologers nytänkande efter första världskriget. Det vore emellertid felaktigt att antaga, att den nytestamentliga forskningen *endast* följer dessa linjer. Vi beskriver alltså bara detta *ena* tillvägagångssätt i nytestamentlig exeges, det som nu på ett differentierat sätt bedrivs i Tyskland av män som *Ernst Käsemann*, *Ernst Fuchs* och *Herbert Braun*.²

Tidens andliga utveckling fram till första världskriget stod under speciellt inflytande av positivismen och historicismen. *Karl Barths* »Römerbrief» (1919) får anses som symptom på den tidens andliga kris, vilken ej enbart inskränker sig till teologien. En frukt, som den burit, är inriktningen på förståendets problem, *det hermeneutiska problemet*. I förordet till första upplagan av »Romarbrevet» har Barth tydligt framhållit detta. Den historisk-kritiska bibelforskningens berättigande vill han inte bestrida, ty den är ej överflödigt. Den är förarbete. Den egentliga uppgiften ligger emellertid i det rätta förståndet, så att

¹ E. Wolf, Zur gegenwärtigen Lage der evangelischen Theologie in Deutschland. Vom Wirken des Heiligen Geistes, Studienheft 4, utg. av Aussenamt der Ev. Kirche in Deutschland, Witten 1964, sid. 87–108.

² Av två orsaker har vi begränsat översikten till de mest betydande Bultmannlärjungarnas krets. 1. Det vore för mycket begärt att i en kort översikt beskriva den nytestamentliga forskningens alla riktningar och grupperingar. (Namnen Joachim Jeremias, Ethelbert Stauffer eller Oscar Cullman är ju inte okända i Sverige). 2. Studenterna vid de teologiska fakulteterna är synnerligen uppfyllda av denna art av nytestamentlig exeges, som här skall beskrivas. Det visar t. ex. det stora antalet åhörare av föreläsningarna. I alla händelser kan ingen i dagens Tyskland uraktlåta att befatta sig med denna art av teologisk forskning.

vid utläggningen av Romarbrevet våra frågor är Pauli frågor och Pauli svar blir våra svar. — Enligt Barth får en allmän hermeneutik inte inverka på det teologiska arbetet, så att dess metodologi överföres på den metodiska utformningen av det teologiska arbetet. Trots detta är »Romarbrevet» av 1919 (2:a uppl. 1922) en utgångspunkt för beskrivningen av dagens utforskande och dagens förstående av nytestamentliga texter.

Såsom ett arv från den liberala teologien har den *historisk-kritiska metoden* bibehållits. I enlighet med den liberala teologiens grundsatser har denna metod angivits som en nödvändig förutsättning för det rätta förståndet av texterna. *Rudolf Bultmann* har medvetet tagit upp denna konsekvens av den liberala teologien och kallar den historisk-kritiska metoden en ofrånkomlig förutsättning för textundersökningen.³

Två frågeställningar, som i stor utsträckning bestämmer utforskandet av de nytestamentliga texterna, är:

- 1) Den formhistoriska undersökningen inom ramen för den historisk-kritiska metoden.
- 2) Frågan om det rätta förståndet, det hermeneutiska problemet.

Ad 1): Den som någon gång haft Bultmanns Kommentar till Johannesevangeliet (17:e uppl. Göttingen 1962) i sin hand har säkerligen lagt märke till exegesens starka förankring vid de religionshistoriska och filologiska iakttagelserna. Man får ett intryck av att här bedrivs historisk-kritisk exeges. — *Hermann Gunkel* hade redan omkring 1910 uppställt frågan om »der Sitz im Leben» i den gammaltestamentliga exegesen. Denna frågeställning tog *Martin Dibelius* upp. I sin »Formhistoria»⁴ vill han spåra upp de små enheter, som de synoptiska evangelierna består av. Därvid fastställer han olika arter (»Gattungen»): t. ex. legenden (jfr Luk. 2, 41 ff., berättelsen om den tolvårige Jesus) eller paradigmat (jfr Mark. 12, 13 ff., skattepenningen). Arterna är för honom huvudbeståndsdelarna i den urkristna församlingspredikan. Denna sätter in efter Jesu död. Dess mål är missionen. Författarna av evangelierna har i egenskap av tradenter, samlare och redaktörer förenat dessa muntliga predikotraditioner i evangelierna. Förutom ovannämnda verk av Dibelius har även *Karl Ludwig Schmidts* och *Rudolf Bultmanns* verk varit epokgörande.⁵ Bultmanns bok tar även medvetet fasta på litterärkritiken (Wrede) och skapar därmed en syntes mellan litterärkritik och formhistorisk undersökning. Kanske är det detta, som

³ R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* Glauben und Verstehen Bd. 3, Tübingen 1960, sid. 143.

⁴ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1:a uppl. 1919, 2:a uppl. 1933, 4:e uppl. Tübingen 1961 (utg. av G. Bornkamm, slutord av G. Iber).

⁵ K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1:a uppl. 1921, 6:e uppl. Göttingen 1964.

utgör det viktigaste framsteget utöver den rent formhistoriska metoden hos Dibelius.

Den historisk-kritiska metoden betraktar de nytestamentliga texterna som historiska dokument. Den använder samma måttstockar visavi dem som visavi andra historiska källor, t. ex. en Aristotelestext. Den skapar först möjligheten att förstå en text. Den översätter. Detta är den profana historievetenskapens metod. Det vore emellertid felaktigt att tillmäta den en absolut giltighet. Såsom varande i sig ett historiskt fenomen hör även den till historien. Den är ej förutsättningslös. Fastmer är den bunden till nutidens andliga grundstruktur.⁶ Den är beroende av det vetenskapliga framåtskridandet. Den förutsätter en vetenskaplig bild. Det betyder, att varje enskild historieforskare utifrån sina givna historiska villkor och sitt historiska utgångsläge uppnår en kontakt med den text, vilken han vill interpretera. Detta betecknar Bultmann med termen »existentielle Begegnung».⁷ Förståelsen av en nytestamentlig text garanteras emellertid inte, även om den i sin helhet interpreteras med *formell* tillämpning av den historisk-kritiska metoden. Texten kan vara till fullo undersökt med hjälp av ett lexikon, en grammatik och en konkordans och under tillämpning av textkritik, litterärkritik och formhistorisk metod utan att den därför kan förstås. Här hjälper den historisk-kritiska metoden inte vidare. Det skulle i så fall vara därigenom att den själv ifrågasättes, dvs. att man frågar efter dess egna stillatigande förutsättningar. Det sker i den existentiella analysen och den därpå följande interpretationen.

Ad 2): De nytestamentliga texterna kan endast förstås rätt, om exegeten vet, hur han är inbegripen i sin tids levnadsförhållanden och hur även den text, som möter honom, är bunden till sin tid. Martin Heideggers existensfilosofi ger människan en möjlighet till självförståelse. Därvid gäller det frågan: Hur uppfattar människan sig själv? (Icke: Vad är människan?) Vad känner hon sig självklart bunden till i sin existens? Denna fråga är nödvändig, emedan den nytestamentliga texten ju innebär *en uppmaning* och *en kallelse till ett avgörande*, varvid människans hittillsvarande uppfattning av sig själv ifrågasättes. Av denna det Nya Testamentets budskapskaraktär ger sig den existentiella interpretationens slutsats. Den vill aktualisera anspråket på nutidens människa, ty Nya Testamentet vill ej bli betraktat, utan vill självt tilltala och uttyda människan.⁸ Om nu

⁶ Jfr G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode*. Wort und Glaube, Tübingen 1960, sid. 32 f.

⁷ R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* sid. 147.

⁸ Det vill inte endast svara. En människa, som i sin nöd hämtar ett svar ur bibeln utan att diskutera den sanning, som är hennes, bedriver *existentiell* interpretation (jfr E. Fuchs, *Hermeneutik*, 3:e uppl. Bad Cannstatt 1963, sid. 141). Skillnaden mellan *existentiell* och *existential* interpretation måste alltid noga beaktas. Den senare kan betraktas som en »meta-tolkning» i förhållande till den förra.

den nytestamentliga texten talar ett mytologiskt språk, måste den existentiella interpretationen avmytologisera. »Om det alltså i Nya Testamentet är tal om demoniska makter, som behärskar världen, och vilka människan är hemfallen åt, — visar sig i sådant tal en uppfattning om mänsklig existens, som också idag erbjuder den mytologiskt tänkande människan en möjlighet till självförståelse? . . . Och detta är det fråga om, nämligen om Nya Testamentet skänker människan en självförståelse, som för henne innebär en äkta och avgörande fråga.»⁹ Därav följer att avmytologiseringen inte är en interpretationsmetod utan interpretationens *uppgift*.¹⁰

Det vore ett missförstånd, om de båda ovan nämnda metoderna uppfattas som från varandra så avvikande tillvägagångssätt, att man i exegesen klart kan urskilja en historisk del och en teologisk del. Om den historisk-kritiska metoden inte från början betraktas som en teologisk uppgift, då kan det uppstå en illegitim tvåspårighet. *Eberhard Jüngel* beskriver möjligheten därtill med en träffande bild. Liksom en tunnelbyggare driver den historiska exegeten in en stoll i ett berg, och från den andra sidan driver den teologiska exegeten in sin stoll. Om de båda gruvgångarna möts på mitten, då har utläggningen lyckats. Men vad händer om de går förbi varandra?¹¹

Efter dessa inledande anmärkningar övergår vi till att åskådliggöra problem-läget med ett exempel. Vi väljer då bäst frågan om den »historiske Jesus», vilken sedan femtitalet åter starkt kommit i centrum för den teologiska debatten.

I diskussioner mellan de liberala och de dialektiska teologerna har det även förhandlats om, huruvida och i vad mån det kan anses berättigat att uppställa frågan om den historiske Jesus. Barth har med bestämdhet avböjt »die Leben-Jesu-Forschung». Däri stämmer han överens med Bultmann. De dialektiska teologerna menade, att vetenskapen inte kunde nå »Kristus efter köttet» (jfr 2 Kor. 5: 16). Som denne Kristus efter köttet räknar Bultmann Jesu personlighet, sådan den yttrat sig t. ex. i hans inre liv och i hans messiasmedvetande. Det är heller inte fråga om att psykologiskt klarlägga Jesu personlighet. »Jesus Kristus möter människan uteslutande i kerygmat.»¹² Kerygmat bildar gräns för undersökningarna. Denna gräns får ej överskridas, ty »Kristus efter köttet» har ingen relevans. Den uppståndne, den predikade Kristus är Herren. Bultmann talar i inledningen till sin Jesusbok — där han yttrat sig programmatiskt angående

⁹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Kerygma und Mythos I*, utg. av H. W. Bartsch, 2:a uppl. Hamburg 1951, sid. 26 f.

¹⁰ Jfr E. Fuchs, *Hermeneutik*, sid. 166.

¹¹ E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1962, sid. 82.

¹² R. Bultmann, *Die Bedeutung des geschichtlichen Christus für die Theologie des Paulus, Glauben und Verstehen Bd. 1*, Tübingen 1933, sid. 208.

sitt arbetssätt — om Jesu lära och tankar i deras rörelse, dvs. i deras funktion att tala till människan; det gäller för honom icke läran i dess förstelning, läran som lämnas i arv såsom fast tradition, och som människan genom argument först måste bringas till insikt om. »När det således är tal om *Jesu lära* eller Jesu tankar, så ligger ej till grund härför föreställningen om ett allmängiltigt, idealt tanke-system, som kan göras klart för var och en. Utan tankarna äro att förstå såsom det de äro i den konkreta situation, vari en i tiden levande människa står: såsom utläggningen av den egna . . . existensen.»¹³ De formhistoriska undersökningarna bekräftar allt starkare avböjandet av »die Leben-Jesu-Forschung», eftersom den ständigt till sist bara leder till former av församlingspredikan, till kerygmat, vilket Jesu förkunnelse smält samman med. Som egentlig bärare av evangeliet kunde gång på gång endast församlingens *påsktro* fastställas.¹⁴

Det såg alltså ut, som om diskussionen om den »historiske Jesus» vore uttömd i alla riktningar och därmed också vore avslutad.

Med ett föredrag över »Problemet om den historiske Jesus» gav *Ernst Käsemann* 1953 signal till ny debatt om den historiske Jesus. I en uppgörelse med sin lärare Bultmann anser han sig böra hävda kontinuiteten mellan den historiske Jesus från Nasaret och den upphöjde, den uppståndne Kristus. Han befarar annars, att Kristi betydelse urvattnas och blir jämställd med en mytologisk Herres. Den eskatologiska händelsen är knuten till människan Jesus från Nasaret. Det styrker Käsemann genom att hänvisa till det sätt, på vilket evangelierna antyder Guds uppenbarelse i Jesu *historia*. Den konkreta historien bildar den nödvändiga ramen för Guds handlande. Ur ἐφ' ἅπασι med betydelsen »en gång» uppstår efter påsken ἐφ' ἅπαντας med betydelsen »en gång för alla». Käsemann skiljer noggrannt mellan det sätt, på vilket de enskilda evangelierna löser detta problem. Det skulle leda för långt att på detta ställe gå in därpå. Det förenande består likväl i evangeliernas gemensamma åskådning, »att Jesu historia är konstitutiv för tron, emedan den jordiske och den upphöjde Herren är identiska. Påsktron har grundlagt det kristliga kerygmat, men den har inte först och utslutande givit det dess innehåll».¹⁵ Käsemann finner den historiske Jesus i evangelierna, när »en tradition av något skäl, vilket det nu vara må, varken kan

¹³ R. Bultmann, *Jesus* (svensk översättning), Stockholm 1928, sid. 15. Tyvärr förbigås denna inledning ofta av läsaren. Den ger emellertid på få sidor en översikt av Bultmanns arbetsmetod och är därför mycket instruktiv.

¹⁴ Indelningen av Bultmanns nytestamentliga teologi skänker klar insikt om detta. Jesu förkunnelse avhandlas på 34 sidor och tjänar endast som förutsättning för en nytestamentlig teologi, sådan den sedan utvecklades av Paulus och Johannes (denna skildras på 240 sidor). R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 4:e uppl., Tübingen 1961.

¹⁵ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus. Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd. 1, Göttingen 1960, sid. 203.

härledas från judendomen eller tillskrivas urkristenheten».¹⁶ Antiteserna i Bergspredikan t. ex. (särskilt den första, andra och fjärde), som av samtlig forskning betraktas som autentiska Jesusord, framvisar oerhört höga anspråk, vilka den historiske Jesus uppställt. Han vänder sig av egen auktoritet mot Mose auktoritet. —

Det är intressant att iaktta, hur Käsemann såsom Bultmannlärjunge vill undvika faran att resignera inför den historisk-kritiska metodens resultat, som ledde till ett negligierande av den historiske Jesu betydelse. Därvid tar han medvetet upp uppenbarelsekeendets »extra nos». Det är naturligtvis en indirekt kritik av hans lärare Bultmann. Men denna kritik är motiverad av evangeliernas helhetsbild och det faktum, att äkta Jesusord kan påvisas i den synoptiska traditionen. Karakteristiska drag ur den historiske Jesu förkunnelse har förenats med urkristenhetens förkunnelse. »Det legitima i frågan om den historiske Jesus är frågan om evangeliets kontinuitet i tidernas diskontinuitet och i kerygmats variation.»¹⁷

Ernst Fuchs, professor för NT-exegetik vid Marburgs Universitet, utgår från Käsemanns frågeställning. Också han frågar efter kontinuiteten mellan den historiske Jesus och den förkunnade Kristus, eller med andra ord, efter det som förenar Jesu budskap med urförsamlingens förkunnelse. Han undersöker emellertid dessa frågor under en bestämd aspekt. Fuchs menar, att Jesu budskap icke får abstraheras från hans handlande. Ja, det tycks honom vara säkert, att man inte kan urskilja en sammanhängande Jesu predikan och därför ej heller får förutsätta en sådan; ty det finns ju endast enstaka sentenser och parabler bevarade från honom.¹⁸ Fastmer undersöker Fuchs *Jesu uppträdande* såsom hans förkunnelses ram. Han frågar därför: *Vad har Jesus gjort?* I den citerade uppsatsen utgår Fuchs från parabeln om den förlorade sonen (Luk. 15). Däri försvarar Jesus sitt uppträdande. Det består nämligen däri att ge syndarna företräde framför de rättfärdiga. Jesus tar emot syndarna. I denna gärning handlar Jesus i Guds ställe. Genom denna gärning förklarar Jesus Guds vilja. »Jesus vågar göra Guds vilja gällande, såsom om han själv stode i Guds ställe.»¹⁹ Det gör han icke såsom den dömande Guden. En människa kan inte överta Guds dömande funktion. Utan han handlar i den älskande Gudens ställe, ty en människa kan

¹⁶ A. a., sid. 205.

¹⁷ A. a., sid. 213.

¹⁸ Jfr E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus. Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1960, sid. 156: »Strängt taget kan man inte ens tala om en Jesu predikan. Vad vi finner förutom parabler eller liknelser är enstaka sentenser. De återger bäst Jesu uppträdande». Jfr även E. Fuchs, *Hermeneutik, o. a. a.*, sid. 249: »Jesus har inte predikat, utan såsom en profet ropat ut Guds ord bland folket.»

¹⁹ E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, sid. 154.

på sin höjd förlåta som Gud. — Gemenskapen med publikaner och syndare ger tydligt uttryck härför. Jesus förverkligar denna gemenskap i den gemensamma måltiden med syndarna. Åtandet och drickandet tillsammans med de förtappade är för Fuchs det huvudsakliga kännetecknet på Jesu förlåtande gärning. Hans gudsuppfattning skiljer sig därför ej nödvändigtvis från det sätt, på vilket den fromma israelitiska omvärlden föreställer sig Gud. »Men Jesus *vågar* inte bara förkunna eller hota med Guds ankomst utan även utmärka och utskilja de människor, till vilka Gud skall komma, i det att han sluter sig samman med dem, så snart de allvarligt lyssnar till honom.»²⁰ I den gemensamma måltiden visar sig alltså Jesu uppfattning av sig själv, vilken också fasthölls i den urkristna uppfattningen av nattvarden.²¹ Kontinuiteten mellan den historiske Jesus, som handlade i Guds ställe, såsom hans ställföreträdare, och dagens predikan är bevarad i tron på den uppståndne. Tron, vilken den historiske Jesus uppväckte genom att han med sitt handlande bragte människorna till ett avgörande visavi sig själv, är samma tro, som »Christus praesens» dvs. predikan idag kräver vårt svar på.

Herbert Braun har i en utförlig monografi undersökt förhållandet mellan den essenska Qumransekten och den synoptiske Jesu predikan.²² För övrigt menar sig Braun i den synoptiske Jesu predikan snarast kunna finna brottstycken ur den historiske Jesu predikan.²³ Det gemensamma mellan Qumransekten och Jesus består i *Thoraskärpningen*. Såväl Jesus som essenerna från Qumran radikaliserar de gamla judiska lagkraven. Denna radikalisering av den ursprungligen fordrade Thoralydnaden finner Braun hos Jesus bl. a. i Bergspredikans antiteser.²⁴ Till skillnad från Thoraskärpningen hos Qumransekten har den historiske Jesus större frihet visavi de gamla lagarna, så att det i vissa fall kan stå »Thoraord mot Thoraord i argumentationen»,²⁵ när han därvid kan åberopa sig på ett ord i skriften. Härvid ställer Braun frågan om kristologien i centrum för intresset. Han vänder sig mot Käsemann och bestrider, att Jesus medvetet och i egen messiasauktoritet vänt sig mot Mose auktoritet. Han håller antitesernas »Men jag säger eder» för evangelistens sekundära redaktionsarbete. Fastmer hävdar

²⁰ E. Fuchs, *Jesus und der Glaube. Zur Frage nach dem historischen Jesus*, sid. 253.

²¹ Jfr E. Fuchs, *Das urchristliche Sakramentsverständnis. Schriftenreihe der kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg*, Heft 8, Bad Canstatt 1958, sid. 37–41 (särskilt sid. 40 f.).

²² H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, 2 band, Tübingen 1957.

²³ Jfr H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, sid. 325.

²⁴ Se ovan problemet hos Käsemann.

²⁵ H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer ... Radikalismus*. Bd. 2, sid. 6.

Braun, att det hos den historiske Jesus inte kan vara tal om en explicit kristologi. Först kristenheten efter påsk, dvs. Kristi uppståndelse, har överfört de olika kristologiska titlarna på den historiske Jesus. Braun återoppar sig på Boussets undersökningar.²⁶ Jesus har alltså enligt Brauns åsikt predikat lagen i en tillspetsad form (jfr t. ex. hans inställning till skilsmässan eller hans bud om kärleken till ovännerna). I hans predikan finns krav på lydnad. I hans predikan ligger en uppmaning till människorna, vilka böjer sig för hans anspråk. Å andra sidan kommer även Guds radikala nåd till uttryck i den historiske Jesu predikan, t. ex. i Luk. 15. Hos den historiske Jesus förekommer alltså sida vid sida en paradoxal Thoraskärpning och en radikal nåd. Om nu Johannes eller Paulus har utvecklat helt olika kristologier, så beror det på den historiske Jesu person, i vilkens predikan en kristologi endast förekommer implicit. Av denna orsak talar Braun hos den historiske Jesus om »kristologien som uppmaning». »Kort sagt: det äldsta skiktet av synoptikerna, vilka trognast återspeglar åskådningarna från den historiske Jesu period saknar en explicit kristologi.»²⁷ Konstanten mellan den historiske Jesus och urförsamlingen ser Braun i människans uppfattning av sig själv (»Selbstverständnis») inför Gud. Jesu existensuppfattning och de urkristna förkunnarnas är nämligen samma sak. Däremot är kristologien för Braun en föränderlig storhet.

Ett utmärkande drag för det sätt, på vilket skilda nytestamentliga forskare ur Rudolf Bultmanns skola uppfattar sin uppgift som teologer, är den nytestamentliga exegesens starka anknytning till frågor ur den systematiska teologien. Dit hör framför allt frågor ur kristologien och läran om skriften. Vidare är att urskilja ett medvetet upptagande av problem, som ställts av Luther och reformationen.²⁸

Om det nu lyckats att förmedla ett litet intryck av några frågeställningar, som inom det tyska teologiska arbetet delvis står i brännpunkten för diskussionen, får denna korta redogörelse anses ha fyllt sin uppgift. Här gällde det ej att frambesvärja en inkquisition gentemot ovana tankegångar och dela ut kättarhuvor. Det bör man överlåta åt dem, som anse sig ha fullmakt därtill. Framställningen vill endast bidra till att möjliggöra en ömsesidig förståelse i äkta ekumenisk samarbetsanda och detta just på teologiens område. Ett praktiskt kristligt samarbete, varvid de ömsesidiga teologiska positionerna ej klarlägges, kan icke i längden vara tillfredsställande.

²⁶ H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, Gesammelte Studien . . ., sid. 246. Braun hänvisar där till W. Bousset, *Kyrios Christos*, 4:e uppl., sid. 33–80.

²⁷ H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, sid. 247.

²⁸ Här kan särskilt hänvisas till Gerhard Ebelings verk.

TEOLOGISK LITTERATUR

HELMER RINGGREN: *Israelitische Religion (Die Religionen der Menschheit, herausgegeben von Christel Matthias Schröder, Band 26)*. 328 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963. Pris DM 34.—.

Det första problem som möter den som vill skildra Israels religion är frågan, huruvida framställningen bör göras historisk eller systematisk. Arbeten över detta ämne kan i allmänhet hänföras antingen till typen »Israels religionshistoria», varvid den religiösa utvecklingen skildras från patriarkernas dagar ned till den intertestamentala perioden, eller till typen »Gammaltestamentlig teologi», varvid olika läropunkter behandlas systematiskt: G. T.:s lära om Gud, om människan, om förhållandet mellan Gud och människan o. s. v. Helmer Ringgren har i sin nya stora översikt över den israelitiska religionen icke utan framgång sökt förena dessa båda framställningssätt. Boken består av tre huvuddelar: den första behandlar tiden före David, den andra kungatiden och den tredje exilen och tiden därefter. Men inom denna kronologiska disposition är stoffet i stor utsträckning ordnat efter systematiska principer, framför allt i den mellersta huvuddelen, som omfattar mer än två tredjedelar av hela boken. Några kapitelrubriker ur detta avsnitt anger tydligt uppläggningsen: »Gott», »Der Mensch», »Der Mensch vor Gott», »Der Kult». Boken kan karakteriseras som en deskriptiv gammaltestamentlig teologi med tonvikten lagd vid kungatiden, inramad av historiskt orienterade avsnitt om de föregående och efterföljande epokenas religion.

Det kan synas äventyrligt att så kombinera två metoder, men fördelarna är

uppenbara. Författaren kan på detta sätt göra rättvisa både åt den historiska utvecklingen, som ju inte kan förbises, eftersom källorna omspannar ett årtusende, och åt det faktum att Israels religion genom alla växlingar dock i sina grunddrag uppvisar en enhetlighet, som motiverar en systematisk framställning. Det vanskliga i att inte hålla sig strikt till ett framställningssätt skymtar väl ibland i vissa dispositionssvårigheter. Indelningen blir inte alldeles logisk. Sidoordnat med de nämnda avsnitten »Gott» och »Der Mensch» finner man t. ex. i andra delen också ett stycke som heter »Die Schriftpropheten», vilket uppenbarligen förutsätter en helt annan indelningsgrund. Ställen ur dessa skriftprofeter har naturligtvis också anförts redan när det gällde att belysa t. ex. gudsbilden och människouppfattningen under kungatiden. Men i praktiken visar sig författarens uppläggning vara ändamålsenlig, och de kritiska funderingar, som dispositionen rent principiellt skulle kunna ge anledning till, försvinner ganska snabbt vid läsningen av boken.

I en kort inledning diskuteras först uppgift, metoder och källor. Redan här röjs — särskilt i de metodiska synpunkterna — det säkra och balanserade omdöme som i så hög grad präglar hela boken. Här talar ingen fanatisk anhängare av någon viss skolriktning utan en forskare, som är beredd att sakligt pröva alla teser, från vilket håll de än må komma. Det är alltså ingalunda fråga om en av den s. k. Uppsala-skolans idéer präglad framställning. Sitt förhållande till denna riktning har författaren i förordet icke utan finurlighet formulerat så: han vet sig vara »mit der sog. Uppsala-Schule befreundet». De antydda personliga rela-

tionerna har lyckligtvis inte hindrat honom från att på viktiga punkter kritisera representanter för denna skola. Det förtjänar att kraftigt understrykas, att boken verkligen ger full täckning åt författarens i förordet uttalade anspråk på att inte ensidigt företräda en bestämd forskningsriktning. Den är en omdömesgill, klar och värorienterad framställning av vad vi vet och inte vet om Israels religion. Inte minst viktigt och välgörande är att man så klart får angivet också vad vi *inte* vet. En avgjord fördel är också att de gammaltestamentliga texterna själva i så stor utsträckning får komma till tals i form av direkta citat. Desto beklagligare är det att ett ställregister saknas.

Att författaren på ett föredömligt sätt förstår att hålla i sär fakta och hypoteser märks kanske särskilt tydligt i den första huvuddelen, som behandlar Israels religion i fördavidisk tid. För denna epok är ju källmaterialet ytterst sprött och har fått bilda underlag för starkt divergerande teorier. Ringgren iakttar här en klok återhållsamhet. Skulle man anmärka något, vore det snarast att framställningen ibland rentav är i knappaste laget. Är det t. ex. inte möjligt att trots allt ge en något fylligare bild av patriarktidens religion? Jag tänker framför allt på Albrecht Alts lysande undersökningar i »Der Gott der Väter», som nu bara skymtar i förbigående men som i mitt tycke kunde ha fått prägla framställningen mer än vad som skett. De svåra frågorna om Mose-traditionernas tillförlitlighet och Moses betydelse för Israels religion behandlas ganska kortfattat. Författaren intar här — liksom ofta — en förmedlande ståndpunkt: han är kritisk mot Noths orimliga reducering av Moses historiska roll men hävdar samtidigt, att källornas art gör det omöjligt att i detalj bestämma den.

Avsnittet om kungatidens religion utgör som nämnts tyngdpunkten i boken. Fram-

ställningen är klar och pedagogisk, motstridiga teorier presenteras med oväld och det slutliga ställningstagandet sker med försiktighet och sunt omdöme. Goda exempel på detta är den korta men föredömliga diskussionen av psalmerna som källor till kunskap om Israels kult eller avsnittet om frälsningsprofetior hos domsprofeterna, där alla ytliga generaliseringar avvisas. Särskilt när det gäller dylika omstridda problem anlägger författaren gärna metodiska synpunkter, som kanske inte är särskilt originella men som i sin klarhet välgörande kontrasterar mot åtskilliga av de refererade hypotesernas löslighet och bildar en fast grund för författarens egen ståndpunkt. Det viktiga med en metod är ju till sist inte att den är ny utan att den är hållbar. Härmed är också sagt, att man endast sällan finner anledning att opponera mot den sobra framställningen. Men naturligtvis kan man, när det gäller så många och svåra problem som Israels religion ställer oss inför, på enstaka punkter komma med invändningar. Ringgren uppfattar t. ex. Genesis-traditionernas tal om ett förbund med Abraham och de övriga patriarkerna som en retrojicering av Sinaiförbundet och lutar åt åsikten, att också löftena till patriarkerna traditionshistoriskt är av sent datum. Albrecht Alt har dock i sitt nyssnämnda arbete om patriarkernas gudstro visat, att det finns goda skäl för uppfattningen att förbundstanken och löftena är ursprungliga element i traditionen. I varje fall borde denna möjlighet nog ha nämnts. — När författaren betonar, att Guds helighet primärt icke är etiskt uppfattad, så är väl detta ett välbehövligt korrektiv mot tidigare forskares ensidiga betonande av den moraliska aspekten, men det kan kanske diskuteras, om just Jes. 6, som tas upp i sammanhanget, är ett alldeles lyckat exempel. Mot Ringgrens tes att Jesajas reaktion framför allt skulle ha att göra med mot-

satsen mellan Guds majestät och människans otillräcklighet talar väl dock scenen med serafen, som vidrör profetens läppar med kolet från altaret och därvid uttryckligen säger »din synd är försonad». Klarrare kan den etiska aspekten knappast markeras. Fråga är väl också om inte redan det av författaren brukade uttrycket »otillräcklighet» (Unzulänglichkeit) måste uppfattas som ett moraliskt begrepp. — Utsagorna om människan i Ps. 8 påstås utgöra ett svårlost problem. Å ena sidan tyder överensstämmelserna med skapelseberättelsen i Gen. 1 på att det är människan i allmänhet som åsyftas; å andra sidan anger enligt Ringgren orden »kröna», »ära» (*kābōd*) och »härlighet» (*hādār*) i v. 6 att det här är fråga om konungen. Men problemet är säkert ett skenproblem: alternativet uppkommer först om de nämnda orden används exklusivt om konungen, men så är ingalunda fallet. »Kröna» förekommer ytterligare två gånger i Psaltaren, och i intetdera fallet är det tal om konungen, utan ordet används i överförd bemärkelse (»du kröner året med ditt goda»; »kröner dig med nåd och barmhärtighet»). »Ära» förekommer t. ex. om både Josef och Efraim, »härlighet» om de fromma i Psaltaren och om den idoga hustrun i Ordspråksboken. Det finns alltså ingen anledning anta, att Ps. 8 handlar om något annat än människan. Den hypotes författaren tillgriper för att lösa »svårigheten», tanken att konungen i kulten skall ha spelat urmänniskans roll, är alltså inte bara utan stöd i källorna — den är också överflödigt. Eljest är emellertid kapitlet om kungadömet i Israel präglad av besinning och sunt omdöme. Ringgrens försiktiga formulering torde de flesta kunna skriva under: »Der israelitische König ist nicht göttlich; wohl aber hat er sakrale Aufgaben und Pflichten». I detta sammanhang skymtar också en synpunkt, som har varit förbisedd i de häftiga

kontroverserna om konungens ställning i Israel: att man knappast kan tala om en enda kungaideologi i G. T. utan måste räkna med ganska stora variationer i uppfattningen hos olika kretsar.

Författarens breda religionshistoriska orientering märks överallt och utnyttjas på ett förtjänstfullt sätt för att ge relief åt det genuint israelitiska. Överhuvud bestäms Israels religiösa egenart sakligt och välgrundat. Så betonas t. ex. de inom-israelitiska förutsättningarna för den uppståndelse, som kan beläggas i några av de yngsta gammaltestamentliga texterna. I detta sammanhang observerar man förresten med tillfredsställelse, att Ringgren ansluter sig till den kritiska forskningens konsensus och betraktar Jesajaapokalypsen som efterexilisk, i motsats till Engnells svärmotiverade hävdande av dess jesajanska ursprung i SBU. Mera tveksam kan man bli inför påståendet, att uppståndelse-tron också hänger samman med kanaaneiska föreställningar om den döende och återuppstående fruktbarhetsguden. De båda föreställningarna har dock inte stort mer än ordet »uppståndelse» gemensamt: i det ena fallet är det fråga om en gud, som i ett evigt kretslopp dör och återuppstår som en symbol för växtlighetens årliga rytm, i det andra fallet har vi att göra med en engångshändelse i den yttersta tiden, då enskilda människors kroppar åter skall få liv. Hur det idéhistoriska sammanhanget mellan dessa föreställningar i så fall skall tänkas blir icke klart; hänvisningen till »gewisse Formen des Neujahrsfestes» som »Bindeglied» är i vagaste laget.

Den tredje huvudavdelningen är, liksom den första, ganska kortfattad, och på åtskilliga punkter hade man gärna sett en något utförligare framställning. Men frånsatt att ett och annat alltså blir en smula för kompendieartat, förtjänar avsnittet om Israels religion under exilen

och tiden därefter samma lovord som boken i övrigt.

Litteraturhänvisningarna i noterna är kanske värda ett särskilt omnämmande. De är föredömliga. Författaren har dels en mycket god litteraturkännedom, dels behärskar han den svåra konsten att sovra materialet. Det är endast i sällsynta fall man saknar något arbete, såsom t. ex. C. R. Norths »The Suffering Servant in Deutero-Isaiah» (1948, 2. uppl. 1956), som väl borde ha nämnts vid avsnittet om Herrens tjänare. I några fall hänvisas till sekundära källor. Att verbet i nionde och tionde buden inte bara anger ett inre begär utan också åsyftar konkreta åtgärder för att tillägna sig något står visserligen att läsa i Noths Exoduskommentar från 1959, men tesen är J. Herrmanns, som utförligt motiverat den i Sellin-festskriften 1927. För utläggningen av bildförbudet anför von Rads »Theologie des Alten Testaments» som källa; bättre hade kanske varit att nämna K.-H. Bernhardtts undersökning »Gott und Bild» (1956), som von Rad här bygger på. Inte heller bör Noth få äran av att ha observerat, att Sinaiberättelserna inte nämns i de äldsta credo-artade sammanfattningsarna av frälsningshistorien utan hör hemma i ett annat kultiskt sammanhang än uttågstraditionerna: upptäckten är von Rads i »Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch» (1938), som Noth också mycket riktigt hänvisar till.

Men sådant är obetydliga undantag från regeln. Jag tror knappast det är överord att påstå, att någon bättre översikt över Israels religion än Ringgrens icke existerar.

BERTIL ALBREKTSON

ARVID S. KAPELRUD: *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament.* Translated by G. W. Anderson. 91 sid.

University of Oklahoma Press, Norman 1963. Pris \$ 3.75.

Professor Arvid S. Kapelrud i Oslo gav år 1953 ut en översikt över fynden från Ugarit och deras betydelse för den exegetiska forskningen, »Ras Sjamra-funnene og det Gamle Testament». Boken har nu med några smärre kompletteringar översatts till engelska och utkommit både i en engelsk upplaga hos Blackwells i Oxford 1962 och följande år i den amerikanska version, som här anmäls.

Det är fråga om en ganska kortfattad framställning – mindre än 100 spatiöst satta sidor – av i god mening populär natur, begriplig också för den intresserade lekmannen. Avsikten har inte varit att ge något nytt bidrag till forskningen på området utan att kort och klart sammanfatta, vad man vet om Ras Schamra-fynden och vad de betyder för förståelsen av G. T. Man märker dock, att det är en fackman som fört pennen; författaren har ju tidigare publicerat en specialundersökning på detta fält, »Baal in the Ras Shamra Texts» (1952). Vi får här ett nytt exempel på att de bästa populärvetenskapliga arbetena ofta skrivs av folk som har förstahandskännedom om forskningsläget. Professor G. W. Anderson i Edinburgh har utfört den engelska översättningen, vilket borgar för dess höga kvalitet.

De två första kapitlen har inledande karaktär. I dem behandlas fynden av lertavlorna och utgrävningsarbetena, och författaren diskuterar texterna och deras tolkning i form av en översikt av forskningen och den viktigaste litteraturen i ämnet. Också det tredje kapitlet är av förberedande natur: det har titeln »Method and Approach». Rubriken är lovande, och vad som sägs är förnuftigt, men man blir kanske ändå en smula besviken: avsnittet är så kort (drygt två sidor) och så ytterligt allmänt hållet, att endast självklarheter

kommer med. Men kanske försvarar det ändå sin plats med tanke på att boken är avsedd i främsta rummet för icke-speciellister.

Tyngdpunkten utgöres av kapitlen 4–5, som tillsammans omfattar mer än halva boken. I dem behandlas den kanaaneiska gudaläran och kulten under ständiga och lärrika jämförelser med gammaltestamentligt material. Framställningen är livfull och klar och slutsatserna som regel väl underbyggda. Författarens sunda omdöme märks kanske framför allt i avsnittet om Baal och Jhwh, där han lyckas göra full rättvisa åt både det uppenbara kanaaneiska inflytandet och den lika tydliga israelitiska egenarten. Med rätta betonas, att Jhwh, i motsats till Baal, aldrig i G. T. uppfattas som en gud som dör och återuppstår, liksom han heller aldrig har en gudinna vid sin sida.

De båda sista kapitlen är, liksom kapitel 3, möjligen i magraste laget. Avsnittet om språk och terminologi i Ras Schamra-texterna omfattar två och en halv sida, en avslutande »Conclusion» endast en halv. Utan att spränga ramen hade det nog varit möjligt att ge en något fylligare framställning. — Man noterar tacksamt, att boken avslutas med ett ganska utförligt sak- och personregister. Tyvärr saknas dock ett ställregister.

Det finns naturligtvis enstaka punkter, där man kan göra vissa invändningar mot Kapelruds framställning eller åtminstone sätta frågetecken. Förhållandet mellan Sapan och Sion är en smula missvisande uttryckt på s. 39: det sägs att gudaberget i norr »ersattes av Sion, som övertog den roll Sapan spelat» (jfr också s. 53). Den gammaltestamentliga tanken är knappast att Sion ersätter Sapan utan att Sion är Sapan, d. v. s. gudaberget i norr (se Ps. 48: 3). Sapan är ju inte i första hand ett geografiskt begrepp utan betecknar gudomens boning; en avlägsen parallell är

vårt sätt att tala om Olympen. — På s. 59 f. och 78 tycks författaren utan vidare förutsätta, att Jerobeams gyllene tjurkalvar var menade som gudabilder. Som bekant är detta ingalunda säkert: det finns beaktansvärda argument för åsikten att guldkalvarna i stället uppfattades som postament för guden, som tänktes trona osynlig på dem. Att denna teori ingalunda är obekant för författaren framgår bl. a. av hans bok »Israel fra de eldste tider til Jesu fødsel» (1960), där den är välvilligt omnämnd på s. 69 f.

Några detaljer, som kan behöva observeras i en eventuell senare upplaga: F. F. Hvidbergs »Graad og Latter i det Gamle Testamente» bör här hellre citeras i den engelska översättning som utkom 1962; en konsonant (r) har bortfallit i transkriptionen av ett hebreiskt ord på s. 39, så att likheten med den ugaritiska frasen inte framgår klart; de gammaltestamentliga citaten på s. 43 bör förses med ställhänvisningar (Ps. 74: 12 ff.; Jes. 51: 9 f.); på sid. 63 står ett meningslöst *description*, där man kan våga konjekturen att översättarens manuskript haft *disruption*; Mo-winckels »Offersang og sangoffer» publicerades ingalunda 1929 (s. 69) utan 1951, och den engelska upplagan kom 1962; på s. 78 har en rad bortfallit och ersatts av en annan, som så förekommer två gånger på samma sida.

Det är ingen tvekan om att Kapelruds vederhäftiga och lättillgängliga översikt över Ras Schamra-fynden och deras betydelse fyller ett behov, och det är glädjande, att den nu genom denna engelska översättning gjorts tillgänglig för andra än skandinaviska läsare.

BERTIL ALBREKTSON

BENEDIKT OTZEN: *Studien über Deuterosepharja (Acta Theologica Danica VI)*.

276 sidor plus 27 sidor register. Munksgaard, Köpenhamn 1964. Pris 60 dkr.

Sakarja 9–14 har varit föremål för ganska skiftande uttolkningar. Otzens avhandling börjar med ett forskningshistoriskt avsnitt, där dessa olika lösningsförsök utförligt presenteras. Även 1600- och 1700-talens forskning på detta område ägnas tillbörlig uppmärksamhet. Under 1800-talet förlades »Deuterosakarja» (= kap. 9–11) till 730-talet och »Tritosakarja» (= kap. 12–14) till slutet av 600-talet. Modernare forskning har varit benägen att förlägga alla sex kapitlen till senare, efterexilisk tid. Författarens lösningsförsök, som till viss del betyder en återgång till äldre uppfattning, innebär att kap. 9–10 förlägges till slutet av Josiaepoken, kap. 11 till tiden omedelbart före Juda rikes fall, kap. 12–13 till tiden för babyloniska fångenskapen och kap. 14 till sen, efterexilisk tid.

En förutsättning för dessa ganska preciserade dateringar är givetvis att profetexten klart anknyter till den historisk-politiska situationen. Att så är fallet visar författaren under utförlig diskussion och med anförande av en myckenhet historiskt material. Så visas t. ex. att »Javans söner» i 9: 13 – vilket alltsedan Stade på 1880-talet varit ett av huvudargumenten för en sen datering – syftar på de egyptiska legotrupporna, där inte minst greker ingick. Mindre möda vållar i gengäld omnämmandet av Assyrien och Egypten 10: 10–11, då ju kap. 9–10 dateras till just den tid, då dessa båda stormakter utgjorde politiska realiteter. Författaren finner det även sannolikt med en judisk diaspora i Egypten redan på 600-talet – detta som förklaring till utsagan i 10: 10.

Men inte blott historiska utan även kultiska uttolkningar tages till hjälp. Så anknytes »den genomborrade» i kap. 12 till den lidande konungen i liturgien, och

i kap. 14 återfinnes gammalt kultiskt stoff vid sidan av eskatologi och sådant som pekar på apokalyptiken.

Efter detta avhandlingens huvudparti, där de fyra delarna av Sakarja 9–14 fått sin förankring i Israels religiösa och politiska situation, anmäler sig frågan i vad mån resultaten beträffande datering m. m. är beroende av den företagna uppdelningen i just dessa fyra enheter. Ett svar härpå gives i avhandlingens nästa del, »Struktur und Tradition». I anslutning till och under diskussion med Lamarche och Ed. Nielsen utför författaren en strukturanalys av de olika enheterna. Därvid uppvisar särskilt kap. 9–10 ett förbluffande exakt mönster. Varje led i första hälften (9: 1–10: 1) har sin motsvarighet i andra hälften (10: 2–12). Bakom ett sådant spegelvänt mönster måste ligga en medveten avsikt. Författaren menar att mönstret med säkerhet måste vara lånat från en kultisk-liturgisk form.

Avhandlingens sista del innehåller textkritiska och exegetiska anmärkningar till Sakarja 9–14. Här motiveras i enskilda detaljer den förståelse av texten varpå den föregående framställningen vilar. Författarens syn på textproblemen kännetecknas av respekt för den masoretiska texten. I stor utsträckning kan författaren bygga på ett arbete av Jansma 1949. Författaren har emellertid en del kritik att rikta mot detta arbete. Så anser t. ex. Jansma att den masoretiska texten ofta uppvisar »conflations», d. v. s. fall, där två eller tre textformer avsiktligt kombinerats till en. Mot detta ställer sig Otzen på goda grunder något tveksam.

Otzens arbete kännetecknas av både bredd och djup. Olika möjligheter kommer till tals och överväges, innan författaren – ofta med försiktiga formuleringar – stannar för ett lösningsförsök. Även den som inte känner sig övertygad i varje detalj är säkert villig att erkänna, att vi

här har fått ett arbete, som utgör den självklara utgångspunkten för ett studium av Sakarja 9–14 i dag.

Bo JOHNSON

Rembrandts Handzeichnungen und Radierungen zur Bibel. Herausgeber: Hans-Martin Rotermund. Verlag Ernst Kaufmann, Lahr/Schwarzwald, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1963.

När 1956 300-årsminnet av Rembrandts födelse firades i Holland, ägde två utställningar där rum, den ena med hans tavlor i Rijksmuseum i Amsterdam, den andra med hans handteckningar och etsningar i Museum Boymans i Rotterdam. Man visste väl förut, att konstnären i ovanligt stor utsträckning ägnat sig åt bibliska motiv men att efter beräkning en tredjedel av hela hans konstnärliga produktion skulle bestå av bibelillustrationer kom som en överraskning även för Rembrandtsspecialister. Bara av handteckningar är omkring 700 med bibliska motiv bevarade. En eller ett par generationer före Rembrandt hade väl en sådan proportion av bibliska och profana motiv i en konstnärs kvarlåtenskap inte varit något märkligt, men när man erinrar sig den kyrkohistoriska situationen i Holland i början av 1600-talet blir man onekligen överraskad. Genom reformationens införande i Holland och landets anslutning till kalvinismen hade den medeltida kyrkliga bildtraditionen abrupt avbrutits och genom en hyperbiblicistisk tolkning av spridda utsagor i Gamla Testamentet (framför allt 2 Mos. 20: 4: Du skall icke göra dig något beläte eller någon bild) hade i stället för konstnärligt rikt utsmyckade kyrkor trätt torftiga kalvinska kyrkor i svart och vitt. Detta måste i sin tur leda till, att de samtida konstnärerna i Holland — och andra kalvinska länder — till föremål för

konstnärlig framställning huvudsakligen valde profana motiv och målade, tecknade och skulpterade porträtt, stilleben, jaktscener, historiska händelser och dyl., om de ville räkna med den stora allmänhetens intresse och köplust. Det visar sig också, att av det väldiga antalet av bibliska handteckningar endast ett litet fåtal har vidare utförts till färdiga målningar eller etsningar. Rembrandt måste sålunda haft en annan drivfjäder än yrkesintresset till att han så mycket sysslade med att illustrera Bibeln, och kan det tilläggas, han måste härvid ha känt sig fri från alla hänsyn till eventuella beställare eller köpare. Man kan med andra ord räkna med att det är Rembrandts egen uppfattning om Bibelns berättelser och hans egen personliga tro, som kommer till uttryck i hans bibelillustrationer.

Den här behandlade bildsamlingens utgivare, professor H.-M. Rotermund, är kyrkohistoriker till facket men ådagalägger också en överlägsen kompetens som bibeltolkare vid interpretationen av bilderna. Han har naturligtvis klart för sig, att man på frågan, varför Rembrandt i så stor utsträckning, som han gjort, ägnat sig åt bibliska motiv, kan ge mer än ett svar. Man kan svara, att konstnärens fantasi var så stark, att den utlöste sig i skisser, som han inte annat än undantagsvis skulle komma att vidare utföra i färdiga konstverk. Men ett annat svar är också möjligt och sannolikt riktigare och det skall här återges med utgivarens egna ord:

»Så innerligt var Rembrandts förhållande till de bibliska berättelserna, att det ständigt tvang honom att ge ett konstnärligt uttryck av vad han läst i dessa. Dessa hans skisser har en omedelbar dagboksartad karaktär. Bibelläsaren Rembrandt liksom för sig själv i marginalen till sin Bibel antecknar, hur det vid det ena eller andra tillfället kan ha gått till. De är självvittnesbörd och bekännelser av den kristne

Rembrandt, dokument — fromfethisthohskt sett — av samma rang som Pascals Pensées och Kierkegaards dagböcker.»

Rembrandt åskådliggör också genom själva urvalet av motiv den stora skillnaden i människors sätt att läsa Bibeln på 1600—1700-talen och i våra dagar. Hans bibelillustrationer visar — liksom hos oss Dalmålningarna — hur i gamla dagar människor intimt levde med Bibelns människor och var förtrogna med dem. Både Rembrandt och folkkonsten har det gemensamt, att de uteslutande hämtar sitt stoff från de berättande böckerna i Bibeln och i stort sett går förbi de profetiska böckerna (utom naturligtvis de berättande partierna i dessa, såsom t. ex. profeten Jona), de apostoliska breven och Johannes uppenbarelse. Härav följer, att man inte kan tala om en Rembrandtbibel i den meningen, att man skulle kunna illustrera hela Bibeln med teckningar av hans hand. Men vid enskild bibelläsning hoppade man förr inte över några hela bibelböcker eller större partier utan läste allt i följd, även folkräkningar och dyl., och i sitt sammanhang. En svensk erinrar sig på tal härom de vanliga anteckningarna i gamla familjebiblar med upplysning om hur många gånger ägaren genomläst Bibeln i sin helhet, eller berättelser om detta i likpredikningar och dylika dokument, t. ex. att landshövdingen i Växjö Adam Johan Raab (1703—76) genomläst hela Bibeln 150 gånger på 50 år, alltså 3 gånger årligen (Biogr. lexikon 12, 1846, s. 2). För Rembrandts del medför detta, att den moderne betraktaren av hans bibelillustrationer ofta föres till böcker, som numera sällan torde läsas. Rembrandt illustrerade, i förbigående anmärkt, också Gamla Testamentets apokryfer, men de är inte medtagna i den nu utgivna samlingen av kostnadsskäl och med hänsyn till att Württembergische Bibelanstalt för några år sedan utgav handteckningarna och ets-

ningarna till Tobias bok (Einführung s. 7 not).

Att Rembrandt tidigt blivit förtrogen med Bibeln och, liksom många av hans tids människor, varit en flitig bibelläsare, är obestriddigt. Det är därför naturligt, att utgivaren försöker att finna ett svar på den pockande frågan, varifrån Rembrandt i första hand fått impulsen till ett träget studium av Bibeln. Hans svar förefaller övertygande. Han hänvisar till att det i Rijksmuseum i Amsterdam finns två porträtt av Rembrandts mor, det ena utfört av sonen omkring 1630, det andra av hennes lärjunge och förtrogne vän G. Dou. Båda återger bilden av en gammal kvinna, förandligad och präglad av det dagliga umgänget med Bibeln. På Dous tavla har man t. o. m. kunnat identifiera den andaktsbok hon håller i handen, en vanlig med träsnitt prydd perikopbok, innehållande gudstjänstårets evangelier. Några av träsnitten i denna bok visar slående likheter, både ifråga om motiven och deras komposition med motsvarande handteckningar av Rembrandt på äldre dagar. Man behöver naturligtvis inte förutsätta någon medveten efterbildning men kan säkert anta, att den åldrande konstnären hade i minnet bevarat och levande sin barndoms- och ungdoms bildvärld. En svensk kommer osökt att tänka på Viktor Rydbergs dikt Träsnittet i Psalmboken. Både Rembrandts bibelillustrationer och Rydbergs dikt är sålunda också vittnesbörd om deras mödrar.

Men Rembrandts innerliga förhållande till Bibeln är inte uttömt med denna hänvisning till antydda barndomsintryck. Hans bibelillustrationer återspeglar i många fall också hans egna erfarenheter och levnadsöden. Det har påvisats, att i flera fall ett visst samband råder mellan hans egna levnadsöden och de bibelmotiv han valt och dessas konstnärliga gestaltning. I yngre år framträder detta samband på ett

yttre, på äldre dagar på ett mera förinnerligat och fördjupat sätt. När han som ung målar Simson, som vredgad förföljer svärfadern, så ger han Simson sina egna drag, och man tar nog inte miste på att den unge konstnären i denna scen lagt in något av sin harmsna inställning till första hustruns, Saskia van Uylenburghs familj, den patriciska borgmästarfamiljen, som inte var vidare trakterad av att till svärson få den enkle mjölnarsonen och ännu föga kände konstnären. En innerligare kombination av det egna levnadsödet och det bibliska motivet kommer fram i Rembrandts med påtaglig inlevelse gjorda framställning av liknelsen om den förlorade sonen, i en svit handteckningar, i etsning och i målning. Särskilt det sista momentet i denna liknelse, en tavla nu i Leningrad, tillkommen 1668, ett år före konstnärens död, och därför i Rembrandtlitteraturen kallad »Rembrandts sista ord», synes på ett gripande sätt återge den gamle konstnärens ödmjuka tacksamhet att efter felsteg och irrfärder slutas i en förlåtande famn. Utgivaren kommenterar med all rätt: »Rembrandt bekänner sig här till kärnan (das Herzstück) i evangeliet: den förlorades hemkomst.» (s. 185).

Det är inalles 256 handteckningar och etsningar av Rembrandt, som upptagits i den nu utgivna samlingen. Endast undantagsvis har kopior medtagits, där något original inte finns bevarat, eller någon teckning, som man inte med säkerhet kan attribuera till honom men till någon lärjunge eller konstnär av hans skola. I så fall påpekas detta samvetsgrant i bildtexterna. I dessa identifierar utgivaren det bibelställe, som illustreras, och interpreterar bilderna ur teologisk synpunkt, i knapp och saklig form, som på ett lyckligt sätt harmonierar med realismen i bilderna, och meddelar allt vad som kan vara av intresse för läsaren att veta. Samlingen har därigenom adress både till konsthisto-

rikern och teologen och den intresserade lekmannen. Det lönar sig verkligen att inte ha alltför bråttom vid genomläsningen av dessa bildtexter.

Själv har Rembrandt aldrig på en *handteckning* angett, vilket bibelställe han avser att illustrera. När det på handteckningar någon gång förekommer, att ett bibelställe, personer eller situationer anges, är det fråga om senare museianteckningar. Frånvaron av texthänvisningar eller bildunderskrifter av Rembrandt själv är emellertid inte särskilt kännbar. Såsom utgivaren framhåller, kan man i de flesta fall nästan vid första ögonkastet se och avgöra vilket moment i den bibliska berättelsen konstnären tänkt på. Särskilt när det är fråga om bestämda Jesusord kan den bästa bildunderskriften bli ett återgivande av detta eller en del därav. I alla förekommande fall har utgivaren (i *bildunderskrifterna*) omsorgsfullt angivit både kapitel och vers. Att uppfattningarna om vad en bild framställer under tidernas lopp kunnat växla, framgår till fyllest av de i detta fall utförliga utredningarna och motiveringarna för en till synes riktigare mening. Här endast ett par exempel. Nr 137 antogs länge skola föreställa kyrkofadern Hieronymus, men har nu slutgiltigt bestämts som en bild av profeten Jona framför Nineves murar. Man trodde också, att nr 209 hörde till berättelsen om den sjuke vid dammen i Betesda, av skäl som är svåra att förstå. Utgivaren visar nu, att illustrationen återger ett moment i berättelsen om den samaritiska kvinnan vid Sykars brunn (Joh. 4; 29).

Endast sällan har Rembrandt signerat och daterat handteckningarna men i de flesta fall kan man på inre grunder komma till en tillnärmelsevis riktig datering. Alldeles riktig är väl inte utgivarens uppgift i kommentaren till 188, att det är den enda gången som Rembrandt daterat en *handteckning*. Även på nr 20 och nr 43

har konstnären egenhändigt satt sitt namn och årtalet. Teckningarnas storlek har tacknämligt angetts i *bildregistret*. Det påpekas i detta sammanhang, att ett O uppe till höger efter numret i *bildunderskriften* (t. ex. 1°) betyder i *originalets storlek* (se not s. 8).

Rembrandt allegoriserar inte och inte heller symboliserar han. Han har inte illustrerat hjorten, som ropar efter vatten, eller herden, som söker det förlorade fåret, ytterst vanliga bildmotiv i orientalisk konst, i Bibeln och gammalkristen konst. Det har här i det föregående framhållits, att han med konkreta och realistiska drag återger de bibliska berättelserna. När han avviker från texten, kan man förmoda, att det beror på att han inte i regel haft Bibeln liggande framför sig på bordet eller bredvid staffliet, när han arbetat, utan litat till minnet av det han förut läst eller hört uppläsa. Endast undantagsvis synes han ha påverkats av medeltida legendariska utsmyckningar av bibeltexterna. Ett sådant fall förekommer i en svit teckningar till historien om de vise männen, där de vise männen framställles som konungar, ehuru därom inte nämnes något i texten (Matt. 2: 1 ff.). Konungarnas tillbedjan var ju ett älskat medeltida motiv.

Rembrandt avstår också från renässans- och barockmålarnas traditionella paradscener och hos honom finner man t. ex. varken en framställning av syndaflodsberättelsen eller det betlehemitiska barnamordet. Med någon tillspetsning skulle man kunna säga, att detta sammanhänger med en påtaglig tendens hos Rembrandt att åskådliggöra den enskilda människans möte med en allsmäktig och ofrånkomlig Gud, detta inte förlagt i ett dunkelt gränsland, eller i ett massuppstånd, där den enskilde försvinner, utan i det jordiska vardagsliv, där han är satt att leva. Det förekommer naturligtvis bilder med samlingar av människor, men påfallande ofta

med en eller ett fåtal personer, och nästan alltid är handlingen koncentrerad på den enskilde individen. Lärorik är i detta fall illustrationerna till liknelsen om den förlorade sonen, som Rembrandt under sitt liv kommit tillbaka till vid vitt skilda tidpunkter. Med rätta har man antagit att konstnären i denna bildsvit lagt in mycket av sina egna öden och erfarenheter. Den förlorade sonens hela levnad rullas upp från det han stolt och förhoppningsfullt kvitterar ut sitt arv i fadershemmet, förlösar sitt arv på krogen med fala kvinnor, tills man återfinner honom, förfallen och utmärglad mitt ibland en välfödd svinahjord, en scen av isande kyla och övergivenhet – men inte den sista, ty den målade Rembrandt året före sin död, såsom nyss nämndes. Det säger sig självt, att det inte finns den ringaste anledning att i konstnärens liv söka påvisa några konkreta motsvarigheter till händelseförloppet i liknelsen, vilket av konstnären gestaltats strikt efter ordalagen (Luk. 15: 11 ff.).

Det torde av dessa antydningar ha framgått, att Rembrandt med särskild inlevelse skildrat förkomna och misslyckade, fattiga och föraktade (bl. a. den barmhärtige samariten). Det vore naturligtvis en oförlätlig anakronism att däri utläsa någon tendens till klasskamp, likaså litet som man i Rembrandts ömma och sympatifyllda teckning av kvinnan får se annat än uttrycket för hans tro på alla människors jämställdhet: hon har, sådan hon framträder i hans bibelillustrationer, inget företräde framför mannen, men inte heller något mindrevärde. Så kan man säga, att Rembrandts bibelillustrationer blir en värtalig predikan om allas likhet inför Gud, alla beroende av hans allmakt och alla föremål för hans nåd.

Förlagen och utgivaren är alltså ute i ett angeläget ärende, och det behöver inte särskilt understrykas, att det vördnads-

värda bibelsällskapet Württembergische Bibelanstalt har handlat i full överensstämmelse med sin historiska uppgift, när det ställt sig som medförlag. Om man, såsom utgivaren gör, måste konstatera, utan att därför bli betraktad som en bildstormare, att en hel del av äldre och även av den moderna kyrkokonsten inte har mycket att säga vår tids människor, så måste man med glädje hälsa detta rikhaltiga urval av en konstnärs produktion, som med sin djärva realism måste tilltala den teologiska strömning, »den troende realism» (gläubiger Realismus), som går genom tiden. Måhända kan samlingen också förtjäna att studeras av konstnärer och dem som hava att befatta sig med våra kyrkors prydnade. När det i tid och otid upprepas, att den enda konstart, inom vilken prostentatismen varit banbrytande och fruktbarande, är kyrkomusiken (främst naturligtvis med tanke på Sebastian Bach), så har man i någon mån glömt Rembrandt. Men han blev ju, måste man tyvärr säga, på grund av materialets beskaffenhet som bibelkonstnär alltför sent upptäckt.

Till slut fästes svenska läsares uppmärksamhet på att mycket av det här behandlade bildmaterialet finns medtaget i *Bibel eller den Heliga skrift. Med bilder av Rembrandt* (Sthlm, Norstedt 1954).

BROR OLSSON

KARL BRINKEL: *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe* (Theologische Arbeiten Band VII). Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1958. 136 sid.

Det är en känd sak att dopet börjat tilldra sig ett allt större intresse i dagens kyrkliga och teologiska debatt. Denna internationella och interkonfessionella diskussion har delvis inspirerats av praktiska problem, såsom nödvändigheten att klar-

göra dopets innebörd och dess betydelse för den kyrkliga undervisningen i en situation som är präglad av radikal avkristning. Vanligen har denna diskussion samtidigt drivits fram av rent teologiska frågeställningar. Ofta är det också dolda teologiska förutsättningar som gjort att dopet eller en viss doppraxis blivit problem i särskild mening.

Särskilt livlig har dopdiskussionen varit på tyskt språkområde. Delvis får detta nog tillskrivas det angrepp som Karl Barth riktat mot den lutherska dopläran och mot barndopet. Men ur en annan synpunkt sett ligger orsakerna djupare och man kan fråga sig om Barths framträdande inte snarare är verkan än orsak. Hela dagens tyska diskussion torde sammanhånga med att en teologi som är orienterad antingen i riktning mot tysk idealism eller också i riktning mot existentialism med nödvändighet kommer att stöta på många problem genom konfrontationen med luthersk dopsyn och doppraxis.

Ett inlägg i dagens dopdiskussion och en uppgörelse med många positioner som tysk teologi intagit i denna fråga gjordes 1958 av Karl Brinkel, då rektor för ett Predigerseminar i Eisenach, död 1965 efter att två terminer ha varit professor i praktisk teologi i Rostock. Hans utgångspunkt är emellertid i hög grad begränsad och speciell, något som också framgår av titeln på hans bok: *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe*. Detta hindrar emellertid inte att det han har att säga är av stort intresse också i vidare sammanhang.

Brinkels uppgift har dels varit historisk och dels systematisk. I ett inledande kapitel (A) skildras utförligt hur den tidigare lutherforskningen alltifrån Karl von Hase till vår egen tid sett på problemet fides infantium. Det visar sig att frågan ofta berörts men att dess behandling skett på basen av ett mycket begränsat material,

som sällan prövats eller utökats. Man får ett intryck av att ett begränsat antal luthercitat har gått från avhandling till avhandling. Allt detta har sedan resulterat i en del missförstånd. Här finns en brist som Brinkel velat avhjälpa.

Brinkel har föresatt sig att genomgå alla de ställen där Luther talar om fides infantium vid barndopet. Detta sker i arbetets viktigaste kapitel (B Darstellung) där dessa uttalande behandlas, grupperade kronologiskt. Författaren analyserar här Luthers uttalanden i frågan historiskt, utgående från sammanhanget och utgående från Luthers växlande situation och polemikläge.

Undersökningens resultat är intressant. Författaren visar att Luther inte under någon period förnekat eller övergivit läran om fides infantium vid barndopet. Tvärtom är kontinuiteten stor på denna punkt och det finns inte heller några större förändringar i hans sätt att utgestalta denna lära.

Visserligen är det riktigt att Luther 1528 (i Von der Wiedertaufe an zwei Pfarherren och i Stora katekesen) inte, såsom stundom tidigare, motiverar barndopets rätt med läran om fides infantium utan i stället hänvisar till instiftelsen och till dopet såsom ett Guds verk. Poängen är i dessa skrifter att barndopet vore riktigt också om barnen inte trodde. Även här menar Luther att Gud i dopet skapar tro i barnen, det framgår av texterna, men såsom aktuellt problem och argument i dopläran träder fides infantium nu tillbaka. Orsaken härtill finner Brinkel däri att den yttre situationen förändrats och att Luther nu har andra motståndare än tidigare. 1528 har Luther redan konfronterats med vederdöparna som lägger upp problemet något annorlunda än Karlstadt och Zwickausvärmarna. Sådana som tidigare döpts som barn döps nu om. Genom vederdöparnas argumentering blir huvudprob-

lemet för Luther om barndopet alls är ett bindande dop. Tidigare, under början av 1520-talet, hade frågan om fides infantium stått mera i centrum av diskussionen emedan Zwickausvärmarna börjat inställa barndopet och motiverat detta just genom att kritisera fides infantium. Härtill kom att fides infantium under början av 1520-talet kom i centrum i Luthers polemik därför att han i denna fråga var beroende av motsättningen till Rom och till de böhmiska bröderna.

Brinkel har även genomgått Luthers uttalanden om fides infantium under tiden från 1529 framåt. Dessa har tidigare så gott som helt försumrats av dem som behandlat frågan, så att den vanliga uppfattningen varit att Luther på gamla dar helt skulle ha lämnat läran om fides infantium.

För denna historiska del har Brinkel rätt allmänt vunnit erkännande. Så har även skett i en recension av Paul Althaus, vilken själv blivit kritiserad bl. a. i denna del av Brinkels arbete.

Emellertid nöjer sig Brinkel inte med att på detta sätt med kronologisk gruppering genomgå Luthers utsagor om fides infantium och sammanfatta resultatet. Han vill också behandla problemet ur systematisk synpunkt, dels genom att granska denna läras förhållande till några viktiga sidor i Luthers teologi och dels genom att diskutera dess betydelse för teologin idag.

I ett kapitel (C Erörterung) undersöks hur läran om fides infantium vid barndopet förhåller sig till Luthers trosbegrepp, till hans dopuppfattning och till hans kyrkouppfattning. Här vill Brinkel visa att fides infantium-tanken hos Luther sakligt ansluter sig till hans uppfattningar i nyss nämnda teologiska frågor. Luthers syn på tro, dop och kyrka får alltså en bekräftelse i läran om fides infantium.

Ett därpå följande kapitel (D Bestätigung und Auseinandersetzung) innehåll-

ler, förutom en kort behandling av problemet fides puerorum, Brinkels egen uppgörelse med teologer som förkastar Luthers lära om fides infantium i barndopet. Författaren tar alltså själv ställning i den moderna diskussionen och tar parti för Luther mot flertalet moderna lutherska teologer.

Ett avgörande problem vid behandlingen av frågan om fides infantium är naturligt nog själva trosbegreppet. Mot fides infantium invände på sin tid redan Luthers motståndare i olika läger att barnen ej kan tro då de inte har förnuft. Beträffande de moderna invändningarna mot fides infantium så är det enligt Brinkel viktigt att se från vilka teologiska motiv de utgår. Det gäller att se vad som skiljer Luthers åskådning från de moderna kritikernas åskådning. Luthers uppfattning interpreteras av Brinkel (s 94–95) på följande sätt:

»Die Ansprechbarkeit des Menschen für Gottes Wort liegt also in Gottes Tun allein. Gott wirkt in dieser Anrede den Glauben im Menschen und schafft ihn dadurch zu einem neuen Menschen vor sich. Die Beziehung von Glaube und Wort ist nicht eine Beziehung, die vom Subjekt des Menschen auf das Wort geht. Sie geht ausschliesslich vom Wort auf den Menschen. So wenig nach Luther der Glaube des Menschen mit einer vom Menschen ausgehenden Willensentscheidung zu tun hat, ebensowenig erfordert er auf Seiten des Menschen subjektive psychologische Voraussetzungen. Spielt also nach Luther das 'bewusste Hören' des Wortes für den Glauben gar keine Rolle? Man wird im Sinne Luthers sagen können: es spielt keine Rolle, sofern der von Gott Angeredete noch kein Bewusstsein hat wie eben das kleine Kind. Wenn andererseits der 'seiner selbst bewusste' Mensch selbstverständlich auch Gottes Wort 'bewusst' hört, so liegt aber auch in diesem bewussten Hören in gar keiner Weise eine Beziehung des Subjektes auf Gottes Wort vor. Dieses bewusste Hören hat nicht die Bedeutung einer psychologischen Voraussetzung für den Glauben.»

Enligt Brinkel (s 95) bygger de moderna invändningarna mot fides infantium på idealistiskt-humanistiska förutsättningar. Humanism och idealism har i människans medvetna ande sett det egentligt mänskliga. Detta är särskilt framträdande hos Schleiermacher, vars trosuppfattning är bestämd härav. Tron är då en det mänskliga subjektets inriktning på Gud. Under 1800-talet var det vanliga att Luthers lära om fides infantium uppfattades som en medeltida rest hos honom, såsom en parallell till opus operatum-tanken och som ett tecken på att Luther stannat kvar i katolicismen. (S 9 ff.) — En skandinavisk läsare kommer här att tänka på Gustaf Ljunggrens behandling av Luthers lära om dopet och om fides infantium. — Vad man kan fråga sig är om inte just det ovan anförda visar skillnaden mellan människo- och trosuppfattning hos å ena sidan Luther och hos å andra sidan Schleiermacher och 1800-talet.

Inför Brinkels framställning kan man inte komma ifrån intrycket att det som det ytterst rör sig om och som kritiken av fides infantium bygger på är en inom kantiansk och idealistisk tradition vanlig motsättning mellan det »fysiska» och det »etiskt-personliga». I så fall har vi här stött på samma tankekomplex som också ligger till grund för den moderna protestantismens kritik av luthersk sakramentsuppfattning.

Såsom det framgår av citatet ovan menar Brinkel att fides infantium fungerar som ett skydd mot falsk psykologisering av tron. En risk som annars är latent blir här uppenbar inför problemet fides infantium.

Kanske skulle man i anslutning till Brinkel fritt kunna formulera en springande punkt i diskussionen på följande sätt. Hur förhåller det sig ur kristen synpunkt med det samband som vi normalt och såsom självklart räknar med mellan tro och förnuftigt medvetande? Är detta samband

något *nödvändigt* givet för alla former av mänskligt liv eller är det något som är *faktiskt* givet för den vuxne, därför att han är en person med förnuft och själsliv? Med andra ord, består detta samband bara därför att den vuxne är vuxen? Om så är ter sig fides infantium inte som något orimligt. Vi kan ju tänka oss att ett spädbarn kan bli en lem i Kristi kropp och kan inympas i det sanna vinträdet. Ett spädbarn kan ju vara både människa och, genom Guds gärningar, ny människa. Mot denna bakgrund får man förstå Luthers uppfattning att Gud i dopet skapar tro hos det lilla barnet. Låt sedan vara att denna tro inte är medveten, och givetvis inte kan ta sig sådana uttryck som hos vuxna människor vilka har förnuft och medvetande.

I en koncentrerad form med drygt hundra sidor text samt därtill apparat och litteraturhänvisningar ger boken uttryck åt författarens syn. Men fram för allt har Brinkel sakligt och korrekt tagit fram materialet till diskussionen om fides infantium. Förutom detaljanalysen av Luther-texterna har han rikligt med referat från och litteraturhänvisningar till den aktuella diskussionen. Också invändningarna mot läran om fides infantium, från 1500-talet och från modern tid, skildras utförligt och sakligt. Därigenom har boken, som inte bara inskränker sig till historisk Lutherinterpretation, goda möjligheter att bli ett incitament till diskussion såväl om fides infantium som om dopuppfattningen och trosbegreppet.

LORENZ GRÖNVIK

CARL HEINZ RATSCHOW: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Teil 1. 152 sid. Gerd Mohn, Gütersloh 1964. Pris DM 16.80.*

Ratschows nya arbete avser att ersätta Heinrich Schmidts bekanta Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (även

översatt till svenska), som hittilldags varit det mest använda kompendiet över 1600-talets teologi. Det är inte fråga om en bearbetad nyutgåva av Schmidts arbete utan en helt ny framställning efter helt andra principer.

Schmid gav en klar och lättfattlig — men tyvärr också en missvisande bild av den lutherska ortodoxins teologi. Man kan säga, att man i hans kompendium mera får stifta bekantskap med 1800-talets version av denna ortodoxi än med den ursprungliga. Hela epoken från 1560 till 1720 betraktas problemfritt som enhetlig. Den filosofiska bakgrunden utelämnas helt. Ratschow visar i sin inledning, att den bristfälliga behandlingen av filosofin hos Schmid medför att en del viktiga grundtermer även i teologin blivit missförstådda, liksom också t. ex. den för dåtida vetenskaplig framställning fundamentala distinktionsmetoden. — I det sammanhanget påtalar Ratschow den skada Schmidts arbete vållat genom att den fått prägla bilden av hela den äldre lutherska traditionen hos många generationer av teologer, bland dem också många framstående kritiker. T. o. m. Ritschls angrepp på den naturliga teologin går enligt Ratschow väsentligen tillbaka på Schmidts förgrovade framställning.

Ratschows nya förfaringssätt är följande: Inom varje avsnitt finns två avdelningar, A och B. Under A meddelas in extenso J. Fr. Königs framställning i hans *Theologia positiva 1664*, jämte bifogade kommentarer. Avdelning B ger dels citat från olika auktorer alltifrån Melanchthon (*Loci 1559*) till Buddeus (*Institutiones theol. dogm. 1723*), dels kommentarer och förklaringar till belysning av utvecklingen under nämnda tidsavsnitt.

Fördelarna med denna uppläggning är uppenbara: En av de dåtida dogmatikerna publiceras in extenso och får därigenom också bestämma indelningsgrunden i stort.

De bifogade kommentarerna och citaten kan ange differenser och utvecklingslinjer. Därigenom ger de både ett bidrag till de dogmatiska frågornas belysning och till teologihistorien under en i stort sett outforskad epok.

Nackdelarna är väl närmast att uppgiften blir enorm, och verket måste få ansevärd dimensioner innan det är färdigt. Den del som nu utgivits omfattar endast Prolegomena och läran om Gudsordet (jämte ett kort avsnitt om Trosartiklarna).

I inledningen ger förf. en kort men intressant översikt av utvecklingsstadierna under den epok han behandlar, och som han inte vill kalla varken »gammallutherdom» eller »luthersk ortodoxi» utan endast beteckna som barockens eller 1600-talets teologi, eftersom det inte går att i en enda term beskriva dess egenart.

Utgångspunkten tas i den i Melancthons anda bedrivna teologin under andra hälften av 1500-talet (I den följande framställningen tas också hänsyn till Wigand och Judex, som representerar en annan linje). Därefter följer ett återvändande till Luther hos Hutter och Hunnius och i nära anslutning till dem Mentzer och Gerhard. En väsentlig nyansats föreligger i den senare Jenateologin, representerad av Musäus och Baier. På de nu nämnda teologerna bygger de stora systembyggarna under andra hälften av 1600-talet, Calovius, Quenstedt och senare Hollazius, hos vilka formaliseringen genomförts även i enskildheter och med större variationer än tidigare. — Buddeus stora dogmatik från 1723 (förf. skriver 1724; kanske trycktes I. upplagan under mer än ett år?) representerar övergången till upplysningstiden och har upptagit nya filosofiska tankegångar, från Cartesius och Thomassius.

Viktigt är att även de tongivande filosofiska arbetena kommer till tals och ut-

nyttjas för bestämning av viktiga grundbegrepp och för belysning av metodproblemen. För hela vår förståelse av denna teologi är t. ex. det som anföres om »distinktion», »princip» och liknande termer av stor betydelse.

Om själva genomförandet av programmet är att säga, att vi får en grundlig och säkerligen rättvisande utredning av de punkter som berörs av Königs framställning. Förf. drar sig inte ens för att i utförliga tabeller ge förtydligande översikter, där distinktionshärvan tett sig alltför komplicerad att utreda på annat sätt.

Det är också av stort värde att förf. hela tiden har uppmärksamheten riktad på förskjutningar och nyansförändringar under den långa utveckling han skildrar. Här blir dock framställningen ibland alltför komprimerad för att läsaren skall kunna få en klar uppfattning av vad det rör sig om. Förf.'s egen terminologi är tyvärr inte alltid lättare utan ibland snarare mera svårforcerad än 1600-talets. Men det är likväl en viktig insats förf. gjort genom att i varje fall antyda, skissera och ibland också ge en utförligare deskription av idéförändringar och utvecklingslinjer, som förut alls inte beaktats.

Av stort intresse är t. ex. hans skiss av religionsbegreppets omvandling under denna epok. I det sammanhanget frågar man sig, om inte Calovius' roll varit större än vad som framgår av Ratschows undersökning. Det vore i varje fall av intresse att se, om inte den allmänna förändring av det andliga läget, som äger rum vid århundradets mitt, också sätter sina spår i de stora systemen. Calovius är t. ex. den förste som har en utförlig locus de religione i dogmatikens början. Här liksom på de flesta punkter saknas emellertid de grundläggande detaljundersökningar som skulle behövas för att ge en tillförlitlig bild av utvecklingen.

Med tanke på den långa tidrymd, som

denna synopsis skall täcka, frågar man sig om inte en begränsning t. ex. till det tidiga eller till det senare 1600-talet hade kunnat ge en överskådligare bild och därför varit att föredra.

Ratschows Lutherische Dogmatik är till anläggningen det största försöket hittills under vårt århundrade att levandegöra 1600-talets mäktiga teologiska tradition. De stora nyutgåvornas tid dröjer än, trots begynnande försök, bl. a. i Amerika. Men under tiden och även vid sidan av eventuella nyutgåvor kan denna handbok vara till stort gagn, ej minst för de impulser den kan ge till nya undersökningar.

BENGT HÄGGLUND

OSCAR CULLMANN: *La foi et le culte de l'église primitive. Bibliothèque théologique. 223 sid. Éditions Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1963.*

I detta arbete utges på nytt — i fransk språkdräkt — sex arbeten av Cullmann, som publicerats på olika språk och för ganska lång tid sedan. Bl. a. återfinner man här de båda kända arbetena »Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.» och skriften om de första kristna trosbekännelserna. De båda andra större bidragen är »Le culte dans l'église primitive» och »Les sacrements dans l'Évangile johannique». Slutligen ingår två mindre studier, en om urkyrkan och civilisationen och en om betydelsen av begreppet »salt» i Jesu liknelse.

När dessa arbeten nu samlas och ges ut på nytt sker det inte bara för att göra en del intressanta och värdefulla studier lättare tillgängliga, utan samtidigt också som ett inlägg i den debatt, där Cullmann med skärpa understrukt den frälsningshistoriska aspekten på fornkyrkans be-kännelse gentemot Bultmann-skolans ohistoriska interpretationsprogram.

I ett kort men innehållsrikt förord talar

förf. om dem som betraktar historien som en »kyrkogård» eller ett »ruinfält», vars genomforskande på sin höjd har arkeologiskt intresse. (Kanske syftar han bl. a. på Stecks arbete, *Die Idee der Heilsgeschichte*, där det faktiskt talas om historien som »Gräber- und Totenfeld», s. 53). Gentemot detta betonar han, att den tro på historiska händelser och ett historiskt sammanhang, som utmärker den ursprungliga kristna tron, inte är en »mythos», som först måste omtolkas i existencialistisk riktning för att bli av värde utan kan direkt tillämpas på de frågor som kyrkorna i dag har att besvara. En rent exegetisk beskrivning — och det är endast en sådan Cullmann vill ge — av de första kristnas syn på frälsningshistorien och sin egen plats i denna kan därför vara av aktuellt värde, rent av förmedla något av den glädje och entusiasm som utmärkte de första församlingarna.

Förordet är en koncis programförklaring och förhöjer bokens värde. Eftersom de ursprungliga uppsatserna nu hunnit bli svårtillgängliga förtjänar denna nyutgåva att uppmärksammas. Ett angivande av utgivningsår och andra data beträffande de olika bidragen (t. ex. ursprunglig paginering) hade ytterligare ökat bokens användbarhet.

BENGT HÄGGLUND

Theologische Literaturzeitung. Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft. Begründet von Emil Schürer und Adolf von Harnack. Herausgegeben von Ernst Sommerlath. 87. Jahrgang. Ev. Verlagsanstalt G. m. b. H., Berlin 1962.

Under rubriken »Ur tidskrifterna» ges ibland på denna recensensavdelning en översikt över särskilt läsvärda bidrag i den till det teologiska och religionsvetenskapliga området hörande periodiska litte-

raturen. Att uppmärksamheten riktas på en hel årgång av en viss publikation hör inte till det vanliga. Så sker väl i allmänhet endast, när tidskriften ifråga är ny och behöver en introduktion. Detta är förvisso inte fallet med Th L. Den är sedan gammalt känd och välkänd inom »das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft». Detta hindrar inte, att den borde vara vanligare än den är på skandinaviska institutioner och bibliotek. En genomgång av den — när detta skrivs — senast fullbordade årgången av Th L bekräftar att tidskriften inte blott är värdefull utan oundgänglig.

De i Th L 1962 anmälda arbetena uppgår till ett halvt tusental; däribland befinner sig 24 maskinskrivna dissertationer. Huvudparten av den behandlade litteraturen är av kontinentalt ursprung, men också angloamerikansk och nordisk teologi är företrädd. En av de 26 uppsatserna är skriven av L. Pinomaa, *Die Heiligkeit in Luthers Theologie*; såsom recensenter medverkar bl. a. Thorleif Boman (Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*), Holsten Fagerberg (Bárczay, G., *Ecclesia semper reformanda. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts*), Lauri Haikola (Rogge, J., *Johann Agricolae Lutherverständnis*), Gottfried Hornig (Erling, B., *Nature and History*), Arvid S. Kapelrud (Wagner, S., *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*), Joh. Lindblom (Wolff, H. W., *Dodekapropheten, Hosea*), Poul Nepper-Christensen (Filson, F. V., *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew*), Per Erik Persson (Lafont, Gh., *Structures et méthode dans la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*), Olof Sundby (Forck, G., *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*), N. H. Sjøe (Hirschbring, E., *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit*

der Jahrhundertwende, Schrey, H.-H., *Christliche Daseinsgestaltung* och Elert, W., *Das christliche Ethos*, 2. uppl.) samt Gustaf Wingren (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. uppl., bd 3—4). Bland den anmälda litteraturen märks Gillis Gerleman, Ruth, Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie* (av Walther von Loewenich), A. Johnson, Eivind Berggrav, Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 2. uppl., Per Erik Persson, *Evangelisch und römisch-katholisch*, K. E. Skydsgaard (utgivare), *Konzil und Evangelium*, V. Vajta (utgivare), Luther und Melanchthon och G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*. Dessutom anmäls årgångarna 1960 och 1961 av Svenskt kyrkoliv i Finland. Julbok för Borgå stift. Ernst Kähler berör i sin anmälan av *Gedenkschrift für Werner Elert* bl. a. bidragen av Ragnar Bring, *Der Glaube und das Recht bei Luther*, Holsten Fagerberg, *Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513—1515*, Lennart Pinomaa, *Die profectio bei Luther*, Regis Prenter, *Die Realpräsenz als die Mitte des christlichen Gottesdienstes*, Osmo Tiililä, *Über die heilsgeschichtliche Schriftauslegung*, Vilmos Vajta, *Die verborgene Heiligkeit der Kirche samt Leiv Aalen*, *Die Theologie des Grafen von Zinzendorf*. Många av årgångens artiklar har karaktären av samlingsrecensioner. Sådana »Sammelberichte» är Bardtke, *Qumran-Probleme im Licht einiger neueren Veröffentlichungen*, Frör, *Unterweisung und Erziehung in den Kirchen der Gegenwart*, Konrad, *Neuere Predigtliteratur*, Lohse, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung*, Schneider, *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neutestamentlichen Forschung*, Stupperich, *Das Melanchthon-Gedenkjahr 1960 und sein wissenschaftlicher Ertrag*

samt Uhsadel, Zur Erneuerung der Lehre von der Seelsorge. Några uppsatser är ägnade enstaka teologiska eller filosofiska insatser. Althaus tar sålunda under rubriken Offenbarung als Geschichte und Glaube ställning till Pannenburgs uppenbarelsebegrepp, Bultmann har (Zur Interpretation des Johannesevangeliums) en uppgörelse med Wilhelm Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium och David Earl Holwerda, The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John, Fascher refererar och diskuterar Cullmanns Christologie des NT: Christologie oder Theologie? och Gloege anmäler under rubriken Karl Löwiths Kritik der geschichtlichen Existenz Löwiths Gesammelte Abhandlungen.

Man behöver inte söka länge för att finna ett påfallande drag i den innevarande teologiska situationen, sådan den återspeglas i de 960 spalterna i Th L 1962. Det är frapperande, hur nära förkunnelse och teologi ryckt varandra. Ett symptom på den kerygmatiske teologiens dominans är frånvaron av artiklar i religionsfilosofiska ämnen, ett annat det förhållandet, att en uppsats som Konrads om nyare predikolitteratur ger mer än en homiletisk översikt, nämligen ett tvärsnitt genom hela det nutida teologiska läget på den europeiska kontinenten. Avståndet mellan predikstolar och akademiska katedrar framstår i Konrads uppsats såsom ringa, kanske mindre än det i verkligheten är, beroende på att flertalet av de anmälda predikningarna är »Professorenpredigten», bland dessa samlade predikningar av Barth (Den Gefangenen Befreiung), Gogarten (Der Schatz in irdenen Gefässen), och Köberle (Christus als Seelsorger). Det stora antalet predikningar av universitetsteologer är, menar Konrad, i och för sig ett gott tecken. Det omvittnar »att på de teologiska katedrarna ansvaret för förkunnelsen på predikstolen fortfarande är va-

ket, och att man där allvarligt och lidelsefullt är intresserad av att gå före på den i dag så svåra vägen från den historisk-kritiska exegesen till en predikan med tillämpning på nutiden och att praktiskt bevisa halten i den egna teologien». Bristen på goda samlingar av tryckta »Pastorenpredigten» är däremot »det mindre goda tecknet på en märkbar förskjutning i fråga om tyngdpunkten i riktning mot 'skrifflärdom', övervägande reflexion och teologiskt kultiverad tankemässighet». Situationen är enligt Konrad denna: »Man predikar mycket klokt, är ytterst mån om exegetisk och dogmatisk korrekthet men i sin strävan att övervinna motstånd från eventuell kritik har predikningarna på samma gång förlorat i fråga om omedelbar kraft att ut över de kristliga kretsar, som hyser ett tillräckligt intresse för problemerna, nå fram dit, där de i vår tids livsstil dolda kollektiva motstånden ligger förborgade med sitt halvt omedvetna avståndstagande och sin slöhet. Med allt bemödande om existentiell hållning: man sätter trosintellektet i rörelse men inte tillräckligt hjärtat, för att inte tala om viljan, i vår tid». Är alltså avståndet mellan kateder och predikstol glädjande ringa, så är däremot avståndet mellan predikstolen och människolivet i dess helhet skrämmande stort. »Med allt erkännande av principiellt hänsynstagande till världen, så fattas det dock ofta klarhet och kraft att lämna den rena predikstolskretsen och draga ut linjerna dit, där Ordet skulle ha att på ett ingripande sätt realisera sig i vårt moderna samhällsliv. Predikorummets distans till livet sådant det faktiskt lever och måste levas och därmed faran för Ordets privatisering och isolering är trots alla här och var lyckade genombrott ännu inte upphävd.»

»Predikorummets distans» har man sökt övervinna genom »nya arbetsformer», t. ex. »Telefonseelsorge» (sp. 487), och

teologiska överväganden. Såsom exempel på de senare kan anföras behandlingen av frågan om förhållandet mellan tro och moral, vilket genom olika bidrag i Th L 1962 belyses på olika nivåer. Kurt Frör tar i sin översikt över aktuell pedagogisk litteratur upp en handbok för katekesundervisningen i konfirmandklasser, Walter Grundmann och Helmut Kramer, Du gehörst Gott, och påvisar de svårigheter, som uppstår, när läroutvecklingen byggs på den traditionella anordningen av huvudstyckena. När dekalogen får bli utgångspunkt, måste dess förhållande till det följande trinitariskt-kristologiska credo bestämmas. Detta sker genom »Bestätigung, Ergänzung und Überhöhung der Schöpfungstheologie und der Sinaioffenbarung durch Christus» (sp. 663 f.), något som Frör skarpt kritiserar. Det var enligt Frör inte Luthers mening, att huvudstyckenas ordningsföljd skulle bestämma troslärans systematiska uppbyggnad. Frör förordar, att katekesundervisningen börjar – inte med dekalogen utan – med credo eller dopet, »för att sedan foga in dekalogen i betydelsen av nytestamentlig parenes, där den har sin ändamålsenliga plats». Katekesundervisningen i andra kyrkor har, understryker Frör, för länge sedan tagit sig frihet att behandla dekalogen först efter läran om kyrkan och sakramenten under synpunkten: vårt svar på den mottagna nåden.

Problemet möter inte blott på katekesundervisningens elementära plan utan också på en högre nivå såsom en fråga om dispositionen av den teologiska etiken. Heinz-Dietrich Wendland arbetar med denna fråga i sin studie Über Ort und Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Sozialethik (sp. 175 ff.). Mot en lång rad av etiska framställningar (av Althaus, Brunner, Elert, Dedo Müller, Sjøe, van Oyen, P. Jacobs och Trillhaas), där kyrkan behandlas på slutet bland andra »Ord-

nungen» eller »Gemeinschaften», ställer Wendland framför allt Barths »dogmatiskt omslutna etik» och hävdar för sin del, att kyrkans ort är i början av etiken. Kyrkan är »geschichtliche und gegenwärtige Bedingung und Grundbestimmung der Ethik» (sp. 182).

I Pannenberg's tillträdesföreläsning i Mainz den 20 juli 1961, Die Krise des Ethischen und die Theologie, diskuteras frågan på högsta nivå: problemet gäller förhållandet mellan dogmatik och etik. Pannenberg menar sig hos Fuchs och än mer hos Ebeling finna en förnyelse av den ritschlska skolans etiska grundläggning av teologien. Denna grundläggning skulle via väckelse-teologien och dess pietistiska arv gå tillbaka till den reformatoriska dialektiken mellan lag och evangelium. En förutsättning för denna vore emellertid en odiskutabel giltighet hos de bibliska utsagorna om Guds handlande. I vår tid har »die Wirklichkeit Gottes selbst» satts i fråga, och de problem, som detta förhållande framkallat, får inte på grund av en falsk auktoritetskänsla angripas ut från frågeställningen lag—evangelium. »Frågan om verkligheten och dess uppenbarelse måste ställas för sig, just också i etikens eget intresse. Blott när Guds och hans uppenbarelses sanning står fast i och för sig, är det möjligt att föra ett liv i överensstämmelse därmed.» Pannenberg's framställning mynnar ut i tesen, att teologien inte kan bemästra vår tids nya frågor med grundbegrepp från 1500-talet. I detta sammanhang påtalas »försöket att yxa till den moderna problematiken i fråga om Guds och den av Bibeln betygade uppenbarelsehistoriens verklighet efter ett etiskt-existentialt schema i analogi med lag och evangelium» (sp. 16). Mot Ebeling och Løgstrup hävdar Pannenberg, att först kärlekens skapande fantasi upptäcker ett hjälpbehov i nästans situation. »Situations element är blotta medel för kärleken

att ge gestalt åt något, som icke fanns förut.» Med direkt adress till Løgstrup skriver Pannenberg: »En radikal fordran kan man icke finna i situationen, icke i eller bakom medmänniskan, som jag umgås med, utan på sin höjd i kärlekens egen förefintlighet försåvitt däri ligger fordran att ge kärleken rum och att söka efter tillfällen, där den kan verka: gå du och gör sammalunda! För den kärleksfulla människan lära situationerna, som hon råkar in i, te sig såsom tillfällen till kärlekens bevisning; henne kommer kärlekens ljus att lysa emot ur hennes livs situationer, att locka och uppkalla henne att bevisa den kärlek, som är i henne. Men därvid är alltid redan förutsatt, att man är uppfylld av kärlek.»

Tanken på den kärleksfulla människan, som ger den etiskt indifferent situationen dess mening, är en så självklar förutsättning för Pannenberg, att han är ur stånd att sätta sig in i Løgstrups grundläggande resonemang. När Løgstrup karakteriserar den etiska fordran såsom tyst (tavs, i tysk övers. stumm) till skillnad från de sociala normerna och andra uttalade önsknings- och förväntningar, förefaller detta Pannenberg självmötsägande. »Är stumhet förenlig med begreppet fordran? Borde icke situationens stumhet tvärtom betyda, att vad människan gör av situationen beror på hennes skapande gärning? Att stumheten alls icke har karaktär av fordran?»

Pannenberg avvisar tanken på det etiskas evidens (Ebeling) och den etiska fordran (Løgstrup) och gör gällande, att den kristna etiken inte har att utgå från situationens krav utan från kärlekens skapande egenart. Motiveringen härför är, såsom vi sett, bland annat, att lösningen av vår tids speciella frågor kräver andra kategorier än 1500-talet förfogade över. Pannenberg har emellertid fallit offer för en optisk villa, då han finner »1500-talets grundbegrepp» hos Ebeling, Løgstrup och andra men inte

hos sig själv. Man har större anledning att tillerkänna de av honom kritiserade teologerna förmåga att pröva »neuartige Wege und Lösungen». Utan någon som helst förändrad problemuppläggning följer han för egen del den tradition, som låter dekalogens giltighet betingas av befrielsen ur Egypten. När han menar, att »Guds självuppenbarelse i den historiska ledningen av Israel . . . är den gudomliga rättens grundval», befinner han sig i överensstämmelse med de teologer i samtiden, vilka är förespråkare för en teokratisk eller kristokratisk kyrkorättslära till skillnad från dem, som utgår från Luthers regementslära. I sitt av Grundmann (Dialektisches Kirchenrecht auf ökumenischer Basis, sp. 329 ff.) anmälda arbete *Ordnung der Kirche* vill Erik Wolf med varandra systematiskt förbinda lutherska och reformerta element. I praktiken domineras emellertid, såsom Grundmann påpekar, hans kyrkorättslära av en reformert syn. Detta är ju inte ägnat att förväna, eftersom Wolf är klart influerad av Barth, för vars rättsteologiska utredningar i § 67 av *Kirchliche Dogmatik* Wolf i sin tur varit av stor betydelse. När det i dagens diskussion om etiska och kyrkorättsliga principfrågor argumenteras både för teokratiska ideal och för en på skillnaden mellan lag och evangelium uppbyggd grundsyn, är båda synsätten lika nära och lika fjärran från 1500-talet. Det ena är inte mer »geistesgeschichtlich überholt» än det andra. För den reformatoriska tematiken lag–evangelium talar, att i denna den gudomliga lagens universalism inte kommer till korta på det sätt, som sker hos Pannenberg och hos Frör i hans bedömning av Grundmann-Kramer, *Du gehörst Gott*. Det är emellertid beaktansvärt, att Frör under sin fortsatta konfrontation med kateketisk och allmänt pedagogisk litteratur kommer till insikt om att det fordras ett mera universellt perspektiv på lagen än det, som är

givet med behandlingen av dekalogen under synpunkten: vårt svar på den mottagna nåden. Hos Schaller, *Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht* talas om »der stille Anspruch des Seins». Frör finner, att den filosofiska pedagogiken genom sitt registrerande av ett sådant »varats anspråk» »wirklich das Handeln Gottes unter dem Gesetz anvisiert». På något sätt måste – det blir Frørs slutsats – teologien räkna med en lag, som finns »innerhalb eines natürlichen Selbstverständnisses, das vom Evangelium nichts weiss». Frör tillägger: »Det torde vara tänkbart, att läran om den naturliga och den uppenbarade lagen, såsom den nyligen har utvecklats av Wingren (jfr Gustaf Wingren, *Schöpfung und Gesetz*, Göttingen 1960) skulle på detta ställe kunna föra samtalet mellan teologi och pedagogik ett steg vidare» (sp. 670).

Frørs behandling av dels Grundmann-Kramer, dels Schaller belyser på ett intressant sätt resonemang av Pannenbergstyp, i vilka frågeställningen lag—evangelium påstås vara förlegad. Måttstocken anses därvid vara hämtad från teologiens senaste landvinningar, men en enkel analys avslöjar, hur den avsedda frågeställningen ter sig »geistesgeschichtlich überholt», därför att man själv är beroende av – andra – nedärvda synsätt. I ljuset av icke-teologiska nutidsdokument, sådana

som Schaller refererar, framstår faktiskt dialektiken mellan lag och evangelium såsom högeligen aktuell. Den är inte en förlegad teologisk frågeställning från 1500-talet utan ryms inom den moderna människans erfarenhet av livets börda och lyckan att leva, tillvarons krav och behovet av tröst.

Samtidigt som uppsatser och recensioner i *Th L* ger en verklighetstrogen bild av ett teologiskt läge, som i många avseenden präglas av följdföreteelser till den dialektiska teologien, kristomonism, avmytologisering, »Geschichtlichkeitsmetafysik», sekulariseringsteologi och kerygmatiske teologi, saknas inte kritiska synpunkter på de nämnda företeelsernas dominans. Tidskriftens outhärlighet beror inte minst på att den inte nöjer sig med att föra läsaren in i »das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft», sådant som detta område är från år utvidgas genom nya vetenskapliga insatser. Redan denna insats av tidskriften är makt-påliggande nog. *Th L* ger emellertid inte blott en vederhäftig information om den årliga tillväxten utan också en mångsidig belysning och en kritisk värdering av densamma. Sitt grundmurade anseende har tidskriften fått genom att vara både kring-synt och kritisk.

BENKT-ERIK BENKTSO

DISKUSSIONSINLÄGG

»SÅSOM I ALLA DE HELIGAS FÖR-
SAMLINGAR»

Svar till lektor Harald Sahlin

1.

I sin tolkning av 1 Kor. 14: 34–38 (STK 1963, s. 227–245) hävdar professor Jacob Jervell att det föreligger ett totalförbud för kvinnan att tala vid gudstjänsten. »*Hva* som forbys kvinnene er enkelt nok å svare på. Det er overhøvet å tale under menighetens gudstjeneste. Ingen form for tale, heller ikke det å stille spørsmål, er henne tillatt under menighetens gudstjeneste» (s. 241 f.). Det Herrens ord aposteln åberopar är enligt Jervell icke något Jesusord i traditionen. »Det er tydelig at Herrens bud 14,37 har vært sett som en apostolsk formaning, talt i den opphøyede herres navn» (s. 234). Motsägelsen mellan totalförbudet att yttra sig vid gudstjänsten i kap. 14 och den tillåtelse för kvinnan att där bedja och profetera som kap. 11 förutsätter säger sig Jervell icke kunna förklara. »Forholdet mellom 1 Kor 11 og 14 er og forblir en gåte» (s. 245).

Enligt den tolkning som Harald Sahlin framlägger i sitt diskussionsinlägg i STK (1964, s. 270–285) föreligger icke, såsom Jervell menar, ett totalförbud för kvinnan att tala utan endast ett förbud att *störa* gudstjänsten genom att ställa frågor, vilket enligt Paulus bör sparas till en mera privat situation (s. 283). Förbudet har helt och hållet sin grund i apostelns önskan att ta hänsyn till de judekristna i Jerusalem och församlingarna däromkring. »Herrens bud» i v. 37 är ingenting annat än den

s. k. gyllene regeln i Matt. 7: 12: »Allt vad I viljen att människorna skola göra eder, det skolen I ock göra dem».

Detta korta referat visar tydligt, hur olika Jervells och Sahlins tolkningar äro. På avgörande punkter stå de i sådant motsatsförhållande till varandra att båda under inga förhållanden kunna vara riktiga. Minst en av dem måste vara oriktig. Att man påträffar helt olika uppfattningar vid tolkningen av bibelställen är ej ägnat att förvåna. Källmaterialets natur gör detta helt naturligt. Var och en som sysslat med antika texter vet att varandra motsägande tolkningar äro mycket vanliga, både då det gäller bibliskt och icke-bibliskt material. Strängt taget överallt ställa källorna endast fragment till forskningens förfogande, och det gäller för denna att insätta fragmenten i den helhetsbild de en gång tillhört. Det är självklart att man i detta forskningsarbete ofta måste vara oense.

Det som förvånar i Sahlins debattinlägg är emellertid att han, då det gäller motsättningen mellan mig och Jervell, kan säga sig helt stå på den senares sida. Lika förvånande är det att han kan säga sig från helt andra utgångspunkter ha kommit till i allt väsentligt samma resultat som Jervell. Det verkar, som om det för honom betydelsefulla vore att man har en annan mening än jag, och att frågan huruvida denna andra mening stämmer med hans egen eller icke vore av underordnad vikt. Om Sahlin sagt att han gärna skulle uppge sin egen tolkning till förmån för Jervells, blott min bleve vederlagd, skulle jag kunna finna någon mening i hans ord. Nu saknar jag all möjlighet att förstå honom på denna punkt.

2.

Innan jag går in på en kritisk granskning av Sahlins egen tolkning av 1 Kor. 14: 34–38, skall jag i korthet bemöta vad han skriver om de synpunkter jag framlagt. Det är emellertid med en viss tvekan jag gör detta. Hans polemik har nämligen mindre prägel av lugn och saklig debatt än ett animerat urgerande av hans egna tycken och meningar och av applåder till Jervell.

Verbet *laléin* betyder å vårt ställe enligt Sahlin att störa gudstjänsten genom att ställa i och för sig kanhända helt naturliga men vid tillfället onödiga frågor.

Denna tolkning finner jag högst problematisk eller snarare omöjlig. Jag har aldrig sökt föreskriva Paulus vilket uttryck han borde ha använt, såsom Sahlin påstår. Mitt resonemang har blott gått ut på att visa, vilka ord jag anser skulle ha varit naturligare än de som nu användas, ifall aposteln avsett störningar av gudstjänsten. Jag måste bestämt hävda att intet av de argument jag anfört mot en tolkning i stil med Sahlins har rubbats genom den framkomna kritiken. Om apostelns syn på mannens och kvinnans ställning i skapelse- och frälsningsordningen eller hans hänsyn till den judiska uppfattning som församlingen i Jerusalem hade ej hindrade honom från att låta kvinnan både bedja och profetera i den gudstjänstfirande församlingen, kan man då rimligtvis antaga att nämnda uppfattning och hänsyn skulle ha föranlett honom att med den största iver ingripa mot någonting teologiskt och principiellt betydelseöst, mot en störning av gudstjänsten genom onödiga frågor? Säkerligen inte. Om kvinnan fick både bedja och profetera i den gudstjänstfirande församlingen, hur kunde det då vara värre, om *hon* ställde frågor, som gärna kunde uppskjutas till ett mera privat tillfälle, än om *mannen* gjorde det? Eller förutsätter Paulus att så taktlöst handlar aldrig en

man? Kan man rimligtvis antaga att Paulus, för att få slut på ett teologiskt och principiellt betydelseöst ofog vid gudstjänsten, tillgriper alla de principiella och teologiska argument som stå till hans förfogande, seden i Kyrkan, den allmänna seden, lagen och Herrens bud? Säkerligen inte. Hans starka och ivriga argumentering blir förstäelig, endast om det är fråga om en angelägenhet med stor teologisk räckvidd. Någon annan rimlig förklaring av 1 Kor. 14: 34–38 än den som helt dominerat i Kyrkan ända sedan 1 Tim. 2: 12 skrevs och säkert också tidigare, nämligen att det gäller kvinnans rätt att uppträda som lärare i den gudstjänstfirande församlingen, har aldrig framkommit. Att uppträda som lärare vid gudstjänsten, det var för aposteln att utföra ett uppdrag som utgjorde en väsentlig del av Kyrkans ämbete, av de med apostolatet förbundna funktionerna.

När jag i samband med 1 Kor. 14: 34–38 talar om gnosos och andegåvor, betyder detta icke, såsom Sahlin påstår, att jag läser in i texten sådant som inte finns där. Sahlin kan blott läsa v. 37 för att finna att det står i texten. Och om han studerar sambandet mellan 1 Kor. 13 och 1 Kor. 14, ser han ännu klarare, att vad jag sagt är berättigat. Jag avvisar med bestämdhet hans påstående att jag rör mig med fria fantasier utan stöd i källmaterialet.

V. 38 omskriver Sahlin så, att den som icke inser att det här gäller en ordningsfråga, ett exempel på kristet hänsynstagande till andras åskådning, så är han utan förstånd. Om Sahlin har rätt i detta, så är det ett försvinnande litet antal som kunna ha haft förstånd före december 1964, då den riktiga tolkningen av Paulusstället för första gången publicerades.

Sahlin förvånas över att jag så litet tar hänsyn till Jervells kritik, som enligt hans mening är rent av förkrossande, då det gäller min argumentering för att läroföre-

draget vid gudstjänsten ofta eller kanhända som regel haft samtalsform. Jag finner fortfarande ej minsta skäl frångå min uppfattning att de tre anförda ställena Apg. 20: 7–12, Luk. 24: 13–35 och Luk. 2: 41–50 lämna stöd för mitt antagande. Med största lugn överlämnar jag prövningen av mina teser åt framtidens exegetiska forskning. Självfallet har jag aldrig gjort gällande att alla samtal som Jesus enligt evangelierna haft med en eller flera personer, i den utformning de fått i traditionen, återspegla Kyrkans gudstjänster. De flesta göra det säkerligen ej.

Att förvaltarbilderna både i evangelierna och i paulinerna – även i Luk. 12 – ha att göra med apostlarna och deras verksamhet är en övertygelse som jag ingalunda är ensam om. Den delas av åtskilliga moderna exegeter. Jag behöver blott hänvisa till Harald Riesenfelds artikel Ämbetet i Nya testamentet i En bok om Kyrkans ämbete.

3.

Grundvalen för Sahlins tolkning av 1 Kor. 14: 34–38 är den innebörd han ger termen »de heliga» i v. 34. Han anknyter här till en i forskningen ganska utbredd mening att *hoi hágioi* är en terminus technicus som användes utan närmare bestämning av aposteln om de kristna i Jerusalem eller i Jerusalem med omnejd. Översättningen av v. 34 skulle alltså kunna bli denna: »Såsom kvinnorna tiga vid alla de kristnas gudstjänster i Jerusalem, så må de ock tiga vid edra gudstjänster».

Då det i v. 36 tydligt anspelas på församlingen i Jerusalem, hade jag ursprungligen tänkt att i min uppsats om kvinnan och ämbetet i paulinerna beröra möjligheten av en tolkning i den riktning som Sahlins går. Men jag fann ganska snart att en sådan möjlighet måste anses utesluten.

Redan för ungefär ett halvsekel sedan framlade L. M. Koch i sin kommentar till 2 Kor. 8: 4 en utredning om termen *hoi hágioi* i korintierbrevens som icke vederlagts och knappast kunnat förbättras i senare arbeten. Koch skriver: »Ligesom i 1. Kor. 16,1 siges det icke udtryckelig, *hwilke »hellige»* der tænkes paa. Det ser man imidlertid af 1. Kor. 16,3, hvor Paulus siger, at han vil sende det indsamlede til Jerusalem, og af Rom. 15,26, hvor det hedder, at »Makedonien og Akaja» samlede deres Gave εις τους πρωχούς των άγιων των έν Ίερουσαλήμ. For saa vidt er Sagen altsaa klar nok. Men der er noget paafaldende i, at Jerusalems Menighed uden videre kan betegnes som »de hellige». Naar man læser Stedet her og Steder som 1. Kor. 16,1; 2. Kor. 9,1. 12, kommer man uvilkaarlig til at spørge, om οι άγιοι – foruden sin almindelige Brug om alle troende – ogsaa har været anvendt som et særligt Æresnavn for Modermenigheden. Heri behøvede ikke at ligge, at man tillagde den et Fortrin frem for andre Kristne – det vilde Paulus naturligtvis aldrig være gaaet med til. Men den var jo nu een Gang den ældste, oprindelige Kreds af hellige, og denne Kendsgerning kunde vel nok have bevirket, at Navnet uden nærmere Tilføjelse kunde bruges om den. Imidlertid maa det dog siges, at Sagen ikke behøver at forholde sig paa den Maade. For paa alle de nævnte Steder har Læserne haft Forudsætninger for at vide, hvem Paulus mente, selv om Udtrykket som saadant ikke sagde noget derom. I 1. Kor. 16,1 ser vi af Ordene περι δε της λογίας εις τους άγίους at Indsamlingen var en kendt Sag i Korinth, og 2. Kor. 8–9 har jo igen 1. Kor. 16,1 flg. til Forudsætning.»¹

Om de i citatet härovan nämnda ställena *icke nödvändigöora* antagandet att

¹ Citerat efter 2. Udgave, 1927.

hoi hágioi var en term som utan vidare förstods som syftande på de kristna i Jerusalem med omnejd, blir ett dylikt antagande sannolikt oriktigt, då man tar i beaktande alla de ställen i paulinerna där termen odiskutabelt betyder de kristna i allmänhet. Om *hoi hágioi* verkligen haft en sådan betydelse att det utan vidare förstods såsom syftande på församlingen i Jerusalem, och om aposteln förutsatt denna betydelse vara känd för de församlingar han skrev till, så skulle han säkert inte på flera ställen i sina brev, utan någon som helst förklaring, ha använt termen med syftning på alla kristna, oavsett om de voro judar eller förutvarande hedningar. Så är fallet bl. a. å de av Sahlin nämnda ställena Rom. 1: 1 och 1 Kor. 1: 1. Det är betecknande att när det i Rom. 15: 26 och 31 talas om insamlingen till de heliga, det uttryckligen säges ifrån att det gäller de heliga i Jerusalem. Atminstone i Rom. 15: 26 hade Jerusalem ej behövt nämnas, om termen *hoi hágioi* haft den innebörd som Sahlin — och flera med honom — hävdar. Sahlins antagande att *kletoi hágioi*, ett uttryck som troligen går tillbaka på det hebreiska *mikra kodesch*, i Rom. 1: 7 och 1 Kor. 1: 2 skulle läsas *kletoi kai hágioi* — alltså vara ett slags motsvarighet till det latinska *patres conscripti*, som enligt Livius 2: 1 egentligen har samma betydelse, som om det stått *patres et conscripti* — och betyda hednakristna och judekristna är ett rent hugskott, som genast vederlägges av apostelns bruk av det förstnämnda ordet. I Rom. 1: 1 använder han ordet *kletós* om sig själv, fastän han är jude, och i Rom. 1: 6 *kletoi* om Roms alla kristna, oavsett om de äro judar eller hedningar. Det sägs uttryckligen i 1 Kor. 1: 24 att *hoi kletoi* innesluter båda dessa kategorier: »men som för *tois kletois*, vare sig de äro judar eller greker, är en Kristus som är Guds kraft och Guds visdom».

Vad 1 Kor. 14: 34 beträffar, måste det sägas att Sahlins tolkning av termen *hoi hágioi* här är helt omöjlig. Det som gör den omöjlig är uttrycket *en pásais tais ekklesiáis ton hagion*. Ingen kan väl läsa detta ställe utan att genast förnimma, hur Paulus framhäver att Korints församling, genom att låta kvinnorna tala i den gudstjänstfirande församlingen, stod i motsats till alla andra församlingar, dessa må vara judekristna eller hednakristna. Att Korints församling stod ensam gentemot alla andra betonas ytterligare av v. 36, där aposteln åberopar ej blott den församling varifrån Guds ord utgått, d. v. s. Jerusalems, utan även dem som jämte Korint fått ta emot Guds ord, d. v. s. de övriga församlingarna ute i hednavärlden.

Naturligtvis finner jag liksom Sahlin en ny undersökning av termen *hoi hágioi* önskvärd. Men en sådan torde knappast behövas för att ge besked om hur den måste tolkas i 1 Kor. 14: 34.

4.

Sahlins tes att det paulinska förbudet för kvinnan att tala vid gudstjänsten beror på hänsynen till församlingen i Jerusalem bygger helt på hans tolkning av uttrycket *en pásais tais ekklesiáis ton hagion*. Då denna tolkning visar sig ohållbar, hänger hela hans övriga konstruktion i luften. Vi skola dock härnedan pröva, huruvida apostelns uttalanden i 1. Kor. 14: 34—38 under förutsättning att de heliga blott vore Jerusalems kristna, skulle kunna möjliggöra påståendet att hänsynen till dessa är hans motiv.

Även om Paulus i 14: 34 blott syftade på Jerusalem, skulle ingenting i vårt avsnitt tala om hänsyn till de judekristna. Det enda naturliga skulle då vara att i hänvisningen till nämnda stad, vars församling bättre än någon annan måste känna Kristi bud, se ett av de argument aposteln kunde åberopa.

Det som gör allt tal om att hänsynen till Jerusalem är motiv för talförbudet omöjligt är emellertid den omständigheten att Paulus utförligt lägger fram helt andra skäl. Han säger uttryckligen, vilka hans skäl äro. Vi skola här blott ta fram två av dessa, den gällande seden och lagen. Då aposteln säger att det är skamligt (*aischrón*) för en kvinna att tala i den gudstjänstfirande församlingen, säger han säkert detta, därför att det är hans övertygelse. Det är icke så, att han själv egentligen är av annan uppfattning men säger det av hänsyn till andra. Hur aposteln uttrycker sig, då han manar någon att av hänsynsfullhet ge efter för andras tycken, fast man icke delar dessa, kunna vi studera t. ex. i 1 Kor. 10: 25–33, där det talas om förtärandet av offerkött. Sahlins försök att vederlägga den tolkning som gått genom Kyrkans hela historia, nämligen att aposteln i v. 34 anspelar på Gen. 3: 16, och hans påstående att det i största allmänhet är fråga om lagens krav på disciplin är rent godtycke. Det är svårt att komma ifrån att det är just nämnda genesisställe som åsyftas, när Paulus skriver: »de må underordna sig, såsom lagen bjuder». Att en viktig handskrift, A, har tillagt orden *tois andrásin* efter *hypotasésthosan* visar, enligt Sahlin, att man tidigt missförstått texten. Säkert förhåller det sig i stället så att man förstått den alldeles rätt och velat förtydliga meningen.

5.

Endast mycket summariskt skall jag här behandla det kanske mest chockerande i Sahlins diskussionsinlägg, hans antagande att Herrens bud i v. 37 är den gyllene regeln. Alla de grundvalar varpå han byggt detta antagande äro ohållbara. Till det som redan sagts må blott fogas att när man sett hur Paulus i 1 Kor. 14: 34–38 bygger upp sin utförliga och energiska

motivering efter samma mönster som han bygger upp motiveringen i 1 Kor. 9 – att bevisschemat i de båda kapitlen är det-samma har tidigare påvisats av Erling Eidem –, blir det orimligt att här sätta in gyllene regeln.

För Sahlin är gyllene regeln en motsvarighet till Jesu bud om kärlek till nästan. »Det enklaste och tillika rimligaste är väl då att förutsätta att Paulus med »Herrens bud» åsyftar just »gyllene regeln» (Matt. 7: 12; Luk. 6: 31) eller mera allmänt Jesu bud om kärlek till nästan – alltså just vad Paulus på ett annat ställe, Gal. 6: 2, kallar Kristi lag» (s. 277). För att ytterligare belysa vad han menar hänvisar Sahlin till att Jesus ofta visade lojalitet gentemot judisk rättsskänsla.

I sin tolkning av gyllene regeln och av *agape* följer Sahlin moderna tankegångar, som ha bra litet med urkristen syn att göra. Liksom i det gamla förbundet är kärleksbudet, trots sitt i mycket helt nya innehåll, också i det nya en sammanfattning av hela lagen. Det är i Nya testamentet en sammanfattning av det nya gudsfolkets genom Människosonen givna lag med dess många konkreta bud. Men i stället för att låta det vara en sammanfattning av alla buden, något som lever blott i dessa och som ändras eller förtränges, så snart något av dessa konkreta bud åsidosättes, gör man det i våra dagar till en idé, som man använder till att spela ut mot en eller flera av Kristi befallningar. Utifrån moderna motiv och ideal omtolkar man det, så att det kommer att betyda *endast* tolerans, hänsyn till andras tro, humanitet. Genom detta förfaringsätt kan man kristet legitimera strängt taget vad som helst. Såväl den kristna etiken som den kristna tron och Kyrkans ordningar ha genom en dylik anakronism i fråga om kärleksbudet dragits in i tidens etiska och religiösa relativism. Kyrkan har i de protestantiska länderna av sina egna

teologer steg för steg letts in på antinotismens och gnostikernas väg.

Förbudet för kvinnan att uppträda som lärare i den gudstjänstfirande församlingen skulle, om det fanns, menar Sahlin, vara det enda direktiv Jesus givit angående Kyrkans administration. Det är ej helt klart vad han menar med administration, men om man ej tar ordet i allför snäv bemärkelse, kan man lätt visa att hans påstående är oriktigt. Många av Jesu ord till lärjungarna i de s. k. utsändningstalen och annorstädes äro av honom otvivelaktigt avsedda att vara ledtrådar för Kyrkan intill tidens ände. Detsamma kan sägas om hans befallningar till de tolv att fortsätta nattvardsfirandet till hans åminnelse (Luk. 22: 19), eller att missionera och döpa och om hans anvisningar i fråga om kyrkotukten (Matt. 18: 15–18).

Den glädje som plägar ligga i att få muntligen eller skriftligen debattera exegetiska problem dämpas i någon mån, då man inte åtminstone på vissa punkter kan dela sin meddebattörs åsikter. Debatten verkar på något sätt ofruktbar, när de debatterande ej alls kunna förstå varandra. Men avståndet mellan Sahlins och mina synpunkter synes vara för stort för att detta skall kunna bli möjligt. Man vill dock hoppas att vår debatt i någon liten mån skall kunna bidra till att skapa klarhet i Kyrkans just nu mest omstridda fråga.

NILS JOHANSSON

Slutreplik av lektor Harald Sahlin

Redaktionen har välvilligt berett mig tillfälle att taga del av ovanstående inlägg av Domprosten Johansson samt att i största korthet yttra mig däröver. Utrymmet tillåter mig alltså endast att beröra några få punkter.

Först får jag då konstatera, att Johanssons oförtrutet fortsätter i sina väl inkörda

hjulspår, i trygg förvisning att hans tolkningsväg är den enda rätta och utan att i minsta mån låta sig påverka av motargument. Min helt avvikande uppfattning av 1 Kor. 14: 33 ff. avfärdas som »tycken och meningar», genomgående helt »ohållbara», delvis »chockerande».

Johansson är angelägen framhålla att jag ingalunda är så ense med professor Jervell som jag påstått; tvärtom skulle vi stå i diametralt motsatsförhållande till varandra. Så vitt jag kan se är det egentligen på en enda, visserligen viktig punkt vi skiljer oss: Jervell finner i 1 Kor. 14 ett förbud för kvinnor att över huvud taget yttra sig vid gudstjänsten och tvingas konstatera en oförklarlig motsättning mellan kap. 14 och kap. 11. För min del finner jag i 1 Kor. 14 ett förbud enbart mot ett störande av gudstjänsten genom onödiga frågor, och någon motsättning mot 1 Kor. 11 föreligger sålunda icke. Även på denna punkt är dock Jervell och jag ense i vårt avvisande av uppfattningen att talförbudet skulle avse ett speciellt slags tal: läroföredraget.

Johansson betraktar det störande av gudstjänsten som jag förutsätter som bakgrund för Paulus' ord som »någonting teologiskt och principiellt betydelselöst». (Det citerade uttrycket återkommer till yttermera visso något längre fram.) Jag menar att Paulus verkligen varit ytterst angelägen om ordning och frid vid gudstjänsten. »Gud är ju icke oordningens Gud, utan fridens» (1 Kor. 14: 33). Det är därför Paulus också så kraftigt ingriper för att skapa ordning och frid vid nattvardsfirning (1 Kor. 11: 20–22), liksom han i 1 Kor. 14: 26–32 ser sig föranlåten att reglera tungomålstalandet och profeterandet »så, att det länder till uppbyggelse». I intet av dessa fall rör det sig om lärofrågor utan just om ordningen och därmed om förutsättningen för att gudstjänsten skall kunna lända till uppbyggelse.

Detta är för Paulus förvisso teologiskt och principiellt betydelsefullt.

Johansson fasthåller orubbligt vid att vad som avses i v. 34 f. är ett läroföredrag, bestående av frågor och svar. Men visar inte verbet *manthánō* i v. 34 ofrånkomligt, att det frågande som avses är ett frågande för att erhålla upplysning, ingalunda för att skänka uppbyggelse? Johansson är fortfarande svaret skyldig på frågan: kan det av honom förutsatta homiletiska läroföredraget karakteriseras som ett frågande för att erhålla upplysning? Paulus kräver att kvinnorna ska spara sina frågor tills de där hemma kan fråga sina män. Skulle alltså hans mening vara att kvinnorna gärna må hålla läroföredrag, men endast där hemma, inför sina män?

En för mig grundläggande fråga är betydelsen av *hoi hágioi* i v. 34. Min uppfattning att detta uttryck här avser Jerusalemsförsamlingen finner Johansson först »icke nödvändig», längre fram »sannolikt oriktig» och slutligen »helt omöjlig» eller »ohållbar». Den sistnämnda bedömningen motiveras med att Paulus ställer missförhållandet i Korint »i motsats till *alla* andra församlingar, dessa må vara judekristna eller hednakristna». Det är just denna uppfattning jag vänt mig emot. I grundtexten finns ingen motsvarighet till det »andra» som vår bibelöversättning (och i citatet här ovan Johansson) insmugglar i uttrycket »*alla* församlingar». (Motsvarande gäller det likartade stället 1 Kor. 11: 16.) Själva formuleringen visar enligt min mening att det inte kan vara fråga om alla kristna församlingar i hela världen utan om vissa bestämda församlingar, nämligen just »de heligas», d. v. s. Jerusalemsförsamlingarna. (Man bör tänka sig »de heligas» kursiverat.) På liknande sätt hänvisar Paulus, såsom jag framhållit, också på andra ställen till Jerusalemsförsamlingen såsom norm för andra församlingar.

Johansson avvisar med förakt det för-

slag jag i en not i förbigående framkastat att i den egenartade förbindelsen *klētēi hágioi* i Rom. 1: 7 och 1 Kor. 1: 2 se ett asyndetiskt uttryck för de hednakristna (såsom de till Kristus-gemenskap »inbjudna» utomstående) och de judekristna (såsom genom sin börd tillhörande det »heliga» gudsfolket). Kanske är detta uppslag förfelat. Jag kan dock icke finna att det skulle vara vederlagt redan därav att Paulus i Rom. 1: 1 kallar sig *klētós apóstolos* eller av att *klētoi* i *andra* sammanhang användes om alla kristna. Ordet *klētós*, som betyder kallad, inbjuden, kan givetvis användas i olika bemärkelser i olika textsammanhang, likaväl som exempelvis *apóstolos*. Paulus har ingen fixerad terminologi.

Johansson hävdar, att även *om* »de heliga» i 14: 34 verkligen skulle syfta på Jerusalemsförsamlingen dock »ingenting i vårt avsnitt (skulle) tala om hänsyn till de judekristna». Jo visst! Paulus hänvisar ju i så fall till förhållandena i Jerusalemsförsamlingen och kräver att vad som gäller där skall tillämpas även i Korint. Vad innebär detta om inte att Paulus kräver hänsynstagande till de judekristna i moderförsamlingen? Just sådant hänsynstagande kräver Paulus, såsom jag betonat, på andra ställen. F. ö. vidhåller jag att Paulus ofta verkligen lägger den gyllene regeln eller budet om kärlek till nästan till grund för sin argumentering.

Onekligen tycks Johansson och jag – för den delen även Johansson och Jervell – resonera så att säga på olika våglängd. Biskop Giertz har nyligen i ett föredrag betecknat det som »en angelägen och möjlig uppgift att man sakligt och utan lidelse» går igenom sådana punkter som just nu är omstridda i kyrkan. När det gäller tolkningen av bestämda bibelställen borde man, synes det mig, på det rent *filologiska* planet kunna komma till relativ klarhet, om exegeter och filologer av olika

»färg» ärligt, sakligt och utan fördomar samarbetade. Personligen skulle jag önska att något sådant kunde ske närmast betr. dessa två punkter: 1) Vad för sorts talande är det som Paulus i 1 Kor. 14: 34 förbjuder? 2) Hur bör uttrycket »såsom i de heligas församlingar» förstås? Vad som här behövs är ett slags exegetisk grundforskning.

HARALD SAHLIN

Slutreplik av domprost Nils Johansson

Sahlin säger att jag fortfarande är honom svaret skyldig på frågan, hur det av mig förutsatta läroföredraget i v. 35 (ej 34!) kan karakteriseras som ett frågande för att erhålla upplysning. Med stor tillfredsställelse ber jag få betala honom denna min skuld.

V. 35 a lyder: »Vilja de ha upplysningar om något, må de hemma fråga sina män.»

Denna konditionalsats visar oss icke alls vad stället 14: 34–38 egentligen handlar om. Den innehåller blott en tänkt invändning från en kvinna som deltagit i samtalet. Hon invänder kanhända att hon visst inte velat uppträda som lärare. Hon ville blott få veta någonting. En dylik tänkt invändning bemöter aposteln med att påpeka att dylikt ej borde ske vid gudstjänsten utan hemma.

En mycket nära och mycket belysande parallell till detta ha vi i avsnittet 1 Kor. 11: 17–34. Därför att man bildade kottier vid måltiden och ej väntade på varandra, kunde församlingens heliga kultmåltid ej hållas. Man bröt genom sitt handlingssätt mot de Herrensord och Herrens bud i Jesustraditionen som aposteln återger i v. 23–25. I v. 22 och i v. 34 bemöter han en tänkt invändning. Någon broder kan tänkas säga att han visst inte vill åsidosätta hänsynen till Kristi kropp, men han är hungrig och förmår ej vänta. Den som säger så hänvisas till att äta hemma i sitt hus:

»Haven I då icke edra hem, där I kunnen äta och dricka?» (v. 22 a).

»Om någon är hungrig, så må han äta hemma» (v. 34 a).

Lika litet som man genom apostelns hänvisning till att äta hemma kan bortförklara frågan om kultmåltiden i 11: 17–34, kan man genom den hänvisning till att fråga hemma, som han ger kvinnorna, bortförklara den fråga om kvinnan och ämbetet som är det egentliga temat i 14: 34–38.

NILS JOHANSSON

Härmed är diskussionen mellan domprost Johansson och lektor Sahlin avslutad.

Red.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

OSMO TIILILÄS KYRKOKRITIK

Under våren 1964 inträffade inom nordiskt kyrkoliv en händelse, som väckt ganska stor uppmärksamhet. Professorn i systematisk teologi *Osmo Tiililä*, vilken några år tidigare lämnat sitt prästämbete, fullbordade sin protest mot den Finska kyrkan genom att utträda ur densamma. Ingen kan nu tveka om att han menat allvar med sin mångåriga kritik mot en kyrka, vilken han ansett i allt mindre utsträckning motsvara, vad en kristen kyrka borde vara.

Det skedda rymmer inte så litet av personlig tragik och svikna förhoppningar. Är det mer att säga härom? I vårt land upplever vi schismen inom kyrkan som någonting utomordentligt tragiskt, att inte säga ödesdigert, i ett läge då inte bara kristen undervisning och teologisk forskning har att vänta allt hårdare motstånd från kulturradikalt håll, utan också — samtidigt — behovet av svar på väsentliga livsfrågor ökar bland allt fler människor, som upplever hemlöshet och fruktan i sin egen tid.

Det är mig obekant, hur stor eller liten gruppen av meningsfränder kring prof. Tiililä kan vara. Ingen av dem tycks ha följt hans exempel. Vad han menar med sin kyrkokritik framgår emellertid klart av hans under år 1964 utgivna skrift »*Sata teesiä kirkosta*» (= »Hundra teser om kyrkan»). Sitt personliga ställningstagande berör han inte. Visst kan man från många synpunkter, både kyrkliga och teologiska, känna sig manad att angripa innehållet i dessa teser. Men man kan inte avfärda dem som bisarra och ointressanta. Det är en kunnig teolog, som med stilla intensitet och lidelse talar om

Kristi kyrka. Endast en illvillig läsare kan vilja dra några slutsatser av det faktum, att Tiililä åstadkommit fem teser fler än Martin Luther på sin tid. Stilen är sober och sakligt argumenterande. Därför måste man lyssna till vad han har att säga.

Det är välkänt att Osmo Tiililä känner en djup affinitet till den typiskt finska väckelsetraditionen med dess fyra stora riktningar, framför allt den finska pietismen. Som hans egentliga lärofäder kan man beteckna dels 1800-talsteologen *Johan Tobias Beck*, dels den finländske systematikern och kyrkomannen *Gustaf Johansson*. »Erfarenhetsteologi» och »bibelteologi» är väsentliga för Tiililäs teologiska metod.

Redan i den principiella delen av sin bok *Systemaattinen teologia I* (Kuopio 1951) fastslår han tron såsom förutsättning för teologisk forskning. Denna princip måste fasthållas, även om man varken kan eller får kräva ett visst slags tro som inträdesfordran för den som bedriver teologisk forskning. Det är resultatet, t. ex. den liberala teologins ringa förankring i biblisk kristendom, som visar om en forskare har saknat den nödvändiga metodiska förutsättningen (a. a. 47).

Tiililäs kritiska inställning gentemot samtida nordisk (inklusive avvikande finländsk) teologi ledde på sin tid till utgivandet av en särskild teologisk tidskrift, »*Teologia ja kirkko*». I denna framföres ofta kravet på att gentemot främmande teologiska inflytelser (»*Lundateologien*» nämnes ofta) slå vakt om den »finska kristendomens» särart. I »teserna» (vilka här citeras genom sidhänvisningar) uppröres han t. ex. av att »en hel grupp präster hävdade, att sökandet efter själens frälsning är själviskhet, i sak alltså stämplat

Frälsaren och apostlarna som villolärare» (80).

Tesernas ledmotiv är det enligt förf. nödvändiga särskiljandet mellan Kristi sanna kyrka, »ecclesia», vilken utgöres av summan av pånyttfödda, levande kristna, å ena sidan, och »kyrkoinstitutionen» (»laitoskirkko») å den andra. Det är uppenbart, att Tiililä mot sitt lands folkkyrka riktar den anklagelsen, att dess biskopar och präster i sin i och för sig riktiga strävan att bryta kyrkans isolering gentemot samhället, det profana kulturlivet och de sekulariserade namnkristna inte längre förmår tala ett rent och klart Guds ord. Man suddar ut gränserna mellan ecclesia och världen. Kyrkans ledning försummar att vaka över, att lagen predikas till bättring och evangelium till omvändelse. Man tolererar bibelfrämmande stämmingspredikan och ett tunt socialt evangelium. Ingen klandrar en präst, som på juldagen predikar om julstämning och god vilja i stället för inkarnationens mysterium. Kyrkan har inte på länge, säger förf. (91), utövat den kontroll över prästernas förkunnelse, som ändå är stadgad.

Tiililä menar, att en av förklaringarna till den haltlösa, obibliska predikan kan vara bristande tid till verklig fördjupning i Ordet. Det är kanske så, att prästerna talar och sysslar med alldeles för mycket på sidan om det centrala. Allvarligare är dock, att så många präster i Bultmansk anda försöker avmytologisera Ordet. Därigenom hamnar de långt på sidan om trons liv och borde avlägsnas.

Nu har, säger förf., förhållandet mellan ecclesia (de heligas samfund) och kyrkan som institution varit kyrkans och teologins stora problem ända från begynnelsen. Det kan te sig svårt att renodla de två slagen av »kyrka» även begreppsmässigt, men förf. stannar för att låta termen »ecclesia» betyda »Guds folk», de troende, heliga, levandegjorda, utvalda. Den

har en inre samhörighet, emedan den är född av Anden, vilket betyder mer än tillhörigheten till den eller den kyrkan. I ecclesian förverkligas Guds ändamål med skapelsen, vad människan beträffar (11). Ecclesia är »gäst och främling» i denna världen, men den är en i världen missionerande kyrka. Och det ämbetet är alla troende bärare av, inte bara Petrus och apostlarna.

När urkristendomens eskatologiska inriktning fördunklades, förvandlades kyrkan till en institution (15 f). Denna utveckling var historiskt nödvändig och behöver inte i och för sig innebära ett avfall, såvida den kvantitativa tillväxten inte försvagar ecclesians kvalitativa art. T. o. m. det monarkiska episkopatet anser Tiililä berättigat, såvida biskoparna är andliga personer och man inte tappar bort det allmänna prästadömet. Kyrkan måste nämligen leva i världen. Och den bör därvid inte försöka göra de världsliga makt-havarna sig underdåniga (18). Men lika ödesdigert blir det med en inomkyrklig hierarki och påven som kyrkans synliga huvud i stället för Kristus. Men ecclesian levde dock kvar, »dold i den stora hopen av ogudaktiga» (Apologin), trots att medeltiden genom läran om »gratia infusa» och sakramentsläran sammanblandade rättfärdiggörelse och helgelse, varigenom frälsningsvissheten äventyrades (23).

Att den institutionella kyrkan formulerade de gammalkyrkliga symbola, var nödvändigt för att kristenheten inte skulle sönderfalla. Men man måste beklaga den roll, som de världsliga makt-havarna spelade i detta sammanhang. Och kyrkans tvångsförfarande mot oliktankande är en förbrytelse, som Rom aldrig officiellt har tagit avstånd från (26 ff). Tiililä anser, att de ortodoxa kyrkorna i detta hänseende företer en ljusare bild (34), men han glömmer den ryska kyrkans ansvar för judepogromerna.

Tiililäs historiska överblickar har väl inte alltid något klart samband med tesernas egentliga ärende. Man kan diskutera, huruvida det är riktigt, att lutherdomen principiellt förkastade enheten mellan kyrka och ecclesia, eller att den senare enligt luthersk kyrkosyn skulle varit tänkt s. a. s. utifrån de troende människornas situation. Däremot är det riktigt att säga (38 f), att lutherdomen förkastar uppfattningen om kyrkans och clerus' nödvändighet för saligheten. Reformationen innebar lekännens stora frammarsch, och kyrkans fyra karakteristika, »en helig, katolsk och apostolisk», hänföres nu åter till ecclesia (40 f): »Ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere creditum». — »De onda tillhöra församlingen blott till namnet, inte i verkligheten.» — »Det är visst, att de ogudaktiga äro i djävulens våld och medlemmar i djävulens rike.» Dylika uttalanden i reformationens dokument (Aug. VII, Apol.) borde nog sysselsätta också våra tankar om kyrkan, menar Tiililä med en viss rätt, liksom också kyrkotuksfrågan.

Ortodoxin hade svårare att upprätthålla distinktionen mellan kyrka och ecclesia (45), vilket inte minst förföljelsen av pietismen visar. Man förstår kanske, varför Tiililä måste förkasta en kyrkosyn, som finner ecclesias »tecken» däri att evangeliet är »i svang». Ord och sakrament (Aug. VII) är nödvändiga för att bygga upp ecclesia, men den består av de sant troende. Förf. kan inte acceptera moderna uttalanden om att ingen människa är helt och hållet sant troende. Men han borde nog då ha försökt på nytt utreda innebörden av Luthers »simul iustus et peccator». Dock får man inte glömma, att Luther själv många gånger, t. ex. i inledningen till Deutsche Messe, talar om troende och ogudaktiga såsom olika grupper av människor.

Denna åtskillnad är viktig för Tiililä.

Han polemiserar mot *Nils Johanssons* benägenhet att betrakta alla döpta som medkristna, *Anders Nygrens* vägran att dra in människans religiösa upplevelser i betraktelsen och *Einar Billings* tal om kyrkan som syndernas förlåtelse (46 ff). Det är ju den enskilda människan, som skall lyssna till ordet och i personlig tro ta emot den i ord och sakrament erbjudna nåden. Här måste man enligt förf. också beklaga Luthers starka betonande av dopet, vilket inte passar särskilt väl ihop med hans grunduppfattning.

Genom Luthers brist på organisatorisk förmåga och genom den här antydda orienteringen av kyrkan utifrån ord och sakrament tycks lutherdomen inte ha förmått dra den nödvändiga gränsen mellan kyrka och ecclesia. Institutionalismen blev inte bättre av att Luther överlämnade kyrkans ledning i furstarnas händer. Detta borde klarläggas för människor. Däremot kan behovet av ett särskilt predikoämbete inte bestridas. Men de ledande inom kyrkan borde i alla viktiga avgöranden lyssna till »de andliga», hur nu denna grupp skall kunna särskiljas (53 ff).

I sin fortsatta kyrkokritik vill Tiililä inte nedvärdera den oerhörda betydelse hans egen kyrka haft som folkfostrare och väckare av det sociala samvetet, samtidigt som han ganska onyanserat kritiserar ortodoxin (»mycket dogmatik men litet av äkta tro», 56). Han anser dock, att man inte har rätt att döma efter den mänskliga svagheten men däremot efter vad kyrkan hävdar som sitt ideal. Bristen i statskyrkoorganisationen ligger emellertid i öppen dag. Då den allmänna lagen icke kan stadga någonting om kyrkans uppgift kan lätt osäkerhet uppstå om vad det är som är väsentligt. Staten stöder den Finska kyrkan genom att medgiva (konfessionell) kristendomsundervisning i skolorna och genom att avlöna biskopar och domkapitel. Den kan däremot inte ställa

några krav på prästernas tro, lika litet som beträffande lärarna. Men – vill man tillägga – prästerna är ju dock bundna av sitt prästlöfte.

Förf. anser, att det särskilda prästämbetet utgör ett ständigt problem. Dess validitet kan ju inte grundas på romerska tankar om *successio apostolica* eller en vid vinningen förlänad character indelebilis. Sådana tendenser på högkyrkligt håll måste bestämt avvisas såsom olutherska (63). Man får inte glömma, att det enligt luthersk syn inte föreligger något hinder för en troende lekman att utföra dop och utdela nattvarden. Också kvinnor får förrätta nöddop. Men om det inträffade i samband med ett »vanligt» dop, skulle det anses opassande. Här går, säger förf. med all rätt, teori och praktik ganska illa ihop.

När Tiililä så närmar sig uppgörelsen med sitt lands nuvarande kyrka finner han sammanblandningen mellan kyrka och ecclesia alltmer ödesdiger. Man kan t. ex. finna prov på den orimliga uppfattningen, att strykandet av en persons namn ur kyrkboken (som bekant har man i Finland ett civilregister för de utträdde) vore detsamma som ett avlägsnande ur Guds rike. Kyrkans öde hänger på om den i lära, liv och verksamhet strävar efter att, samtidigt som den principiella skillnaden mellan kyrka och ecclesia upprätthålles, den *faktiska* klyftan mellan dem blir så liten som möjligt (67 ff). Klyftan minskar ju kraftigare Augustanas krav på kyrkans funktion upprätthålles. Då ökar antalet levande kristna, som upplever Andens verk såsom ett inre skeende. Men klyftan ökar, om icke kyrkans sanna funktion får vara viktigare än alla andra uppgifter. Och det får, som vi hört, icke vara vilken förkunnelse som helst. Om Kristus bara blir vishetslärare och samhällsförnyare och inte förkunnas till personlig bättring och tro, då bjuder man människor stenar

i stället för bröd. Skillnaden ökar om kyrkans ledning inte ställer sig på deras sida, som förkunnar ett rent och klart evangelium. Kyrkans ögonsten är omsorgen om människors empiriska trosliv.

Sådana kyrkans tjänare, som inte accepterar dess bekännelse, borde inte få fortsätta med sin tjänst. Detta vore icke att binda samveten och kränka friheten. Ingen annan organisation tar i sin tjänst sådana, som icke vill acceptera dess ordningar (71 f). Att bara en ytterst liten del av det finska folket har utträtt ur kyrkan, är i och för sig glädjande. Men frågan om kyrkans handlande och förkunnelsens innehåll skall inte besvaras utifrån vad man tror, att de flesta väntar sig av kyrkan. *Evangelium* skall förkunnas för alla, ty Kristus har dött för alla människor. Men då får man inte stödja sådana kyrkans arbetare, som inte har en aning om evangeliet som en kraft, vilken förnyar människor invärtes. Sökande människor skall inte mötas på det sättet, att de får för sig, att kyrkan inte *har* svaret. Kyrkan själv får inte vara tvivlare. Den får inte heller inbilla människor, att sådant sökande och lyssnande kan ske endast inom statskyrkan. Visst finns det arbetare, som från det timliga livets synpunkt är nyttiga, drivna som de är av sitt etiska ansvar. Men de som ger sig in i den övermäktiga uppgiften att predika Guds ord, fastän de själva inte lever i tron, är beklagensvärda. Farliga är de, som tror att de vet, vad kristen tro är, men inte vet det. Förbannade är de, vars arbetsresultat blir, att människor sövs ner i en allt djupare andlig sömn och säkerhet (82 f).

En ecclesia utan tillgång till teologisk skolning har sina faror (77). Utan dylik kan man inte avgöra sådana svåra frågor som dem om kvinnliga präster och eldbegängelse. Men det krävs också andra kunskaper. Man får t. ex. inte lättvindigt hoppa över moderna människors brottnig

med intellektuella problem. Det kan inte bli någon framgångsrik kontakt med sekulariserade människor utan kunskap om de frågor, som hänger samman med vår förändrade världsbild.

Men ännu viktigare är det med en skärpt disciplin på den inre fronten. Befrielsen från den romerska hierarkiska kyrkotukten borde inte ha fått leda till att allt vad kyrkotukt heter småningom upphörde. Tiililä berör här väsentliga problem (88 f). Kyrkans arbetssituation i de stora städernas jätteförsamlingar är verkligen orimlig. Luther ansåg ju, som bekant, att man på vart 500-tal människor borde ha minst en präst eller diakon. Men hur skall man kunna hindra »Simon Magus' och Celsus' meningsfränder» från att delta i beslut om kyrkliga angelägenheter? Man erinrar sig här motionen till vårt eget kyrkomöte om lagstiftning, innebärande att endast sådana, som är kända för kristligt leverne, skulle kunna inväljas i kyrkans beslutande organ. Vem kan utfärda sådana betyg?

Om det skall bli en andlig väckelse på djupet inom kyrkan får dess ledning inte ställa sig likgiltig gentemot de troendes nöd och motarbeta dem, som just arbetar för en andlig förnyelse. Då blir klyftan mellan kyrka och ecclesia så stor, att frågan om utträde ur kyrkan kan bli en samvetssak (100). Om kyrkan, stödd av sin ledning, mer eller mindre framträder som en anti-ecclesia genom att handla och lära i strid mot Guds ord, då måste Guds folk protestera. Leder protesterna inte till resultat, har kyrkan redan i princip stött ifrån sig sina mest nödvändiga medlemmar.

Var och en som överväger att utträda måste dock minnas, att det inte går att här på jorden skapa rena församlingar. Och Tiililä betonar med all rätt, att ju mer de inre striderna inom kyrkan ökar, desto mer förlorar hon av arbetsmöjlig-

heter. Förmodligen har alltså prof. Tiililä avsett, att hans eget handlande skall tjäna som ett varningsrop. Han vill i sitt lands församlingar se allt fler grupper av levande kristna, bibelstudiegrupper, böencirklar m. m. i Speners anda (104). Kyrkan kan inte försvara sin oandlighet med att också en dålig mor är värd sina barns kärlek. Ty kyrkan är ingens andliga moder.

Svårigheten är blott, att majoriteten av de fromma utgöres av enkla, olärda människor, som inte alltid har sakkunskap att uttala domar över förhållanden, som de ej själva förmår att ändra (106). I vårt land tycks situationen vara den motsatta beträffande den riktning, som anser sig till skillnad från alla andra ha bevarat troheten mot Guds ord – antalet fromma lekmän är ganska ringa i förhållande till antalet präster. Det vore intressant att närmare undersöka orsakerna till denna olikhet mellan de båda länderna.

Kyrkor är till för att göra sig själva obehövlige, säger förf. Från den synpunkten skulle man kunna med glädje hälsa den ekumeniska rörelsen. Om det bara inte vore så fatalt, att de ekumeniska samtalen fördes mellan de institutionella kyrkornas ledare! Ecclesia är däremot redan en. Och ju närmare man kommer Kristus, desto närmare kommer man också varandra (109).

Tiililä slutar med att än en gång varna för den ödesdigra villfarelsen, att det gamla budskapet om Kristi försoning och uppståndelse skulle kunna ersättas med något slags modern världsförbättrarmoral. Tydligt är det en sådan utveckling han fruktar (113). En förändring till det bättre har dock utvecklingen medfört. Vi lever inte på 1600-talet, och tesernas författare slipper oroa sig för risken att bli avrättad eller landsförvisad!

Det anförda har i stort sett varit ett försök att referera en på sitt vis angelä-

gen skrift med väsentliga frågor inte bara till Finlands kyrka. Man finner inget klart definierat praktiskt reformprogram. Inte heller någon egentlig teologisk utredning av sådana begrepp som »levande tro», »Andens inre liv», »trohet mot Guds ord» m. fl. Man hade velat höra mer om hur förf. ser sin egen teologiska typ, pietismens, i förhållande till luthersk skapelse- och frälsningssyn.

Å andra sidan bör man nog erkänna, att det finns mycket i våra dagars lutherska kyrkoliv, som illa låter sig förenas med Luthers egen dröm om ett levande och slagkraftigt gudstjänst- och församlingliv. Därför går det inte att känna sig oberörd av Tiililäs teser. De är framprungna ur djup vända.

GUSTAF DAHLBÄCK

SIGMUND MOWINCKEL IN MEMORIAM

Sigmund Mowinckel är ett av de stora namnen inom den gammaltestamentliga forskningen. Han hörde till de lyckliga som för långa tider fått sitt namn förknippat med vetenskapliga idéer och uppslag som lett till avgörande framsteg i det vetenskapliga arbetet. Många forskare får nöja sig med att ha utfört ett redbart, nyttigt, kunskapsfrämjande arbete i forskningens tjänst; en och annan har fått gåvan att göra lyckokast, som med en gång förändrat den vetenskapliga situationen och satt i gång en diskussion som på ett fruktbarande sätt verkat vida i alla riktningar. När Mowinckel i början av 1920-talet utgav sina *Psalmenstudien* i sex delar, fäste han med ett slag hela den gammaltestamentliga forskarvärldens uppmärksamhet på sig och gav upphovet till en debatt som sedan dess icke tystnat och länge än kommer att väcka genljud i forskningen.

Mowinckels »upptäckt» av Jahves tron-

bestigningsfest, med andra ord hans tolkning av den gammalraelitiska höst- och nyårshögtiden som en kultisk fest i vilken förnyelsen av Jahves konungadöme i världen och i Israel var höjdpunkten, rönt genast mycket bifall, men efter hand också motsägelse. Hans och hans eftersägares tolkning av många psalmer och liknande texter såsom återspeglningar av tronbestigningsritualen har väckt kritik. Ser man sig i dag omkring, finner man en rad forskare som med själ och hjärta håller fast vid Mowinckels idéer, andra ställer sig avvisande, andra gör om Mowinckels tronbestigningsfest till annorlunda benämnda fester efter eget tycke, andra reducerar och modifierar, andra slutligen tvekar, försiktigt, men i regel aktningsfullt. Men Mowinckels idé är i alla händelser en levande idé, och det kan man ej säga om alla dristiga uppslag som sett dagen inom bibelvetenskapen, hur bestickande de än kunde te sig till en början. Tanken — för övrigt kanske den mindre lyckade — att den gammaltestamentliga eskatologin hade sitt ursprung i kulten, närmare bestämt sitt tronbestigningsfesten, betecknar Mowinckel någonstans som en plötslig »uppenbarelse», som skänkte honom en ousäglig lyckokänsla. Man får ofta vid läsningen av Mowinckels skrifter det intrycket att han visste vad det vetenskapliga arbetets glädje var. Glädjen var hos honom både en drivkraft och ett resultat i hans forskargärning. Han fick också erfara glädjen av mycket erkännande och av talrika hedersbetygelser av olika slag.

Redan före *Psalmenstudien* hade 32-åringen Mowinckel väckt uppseende genom skarpsinniga undersökningar över Esras och Nehemjas böcker och förhållandena i den efterexiliska judiska församlingen (*Statholderen Nehemia* och *Ezra den skriftlärde*). Jag minns så väl vilket intryck det gjorde på mig, när ungefär

vid den tiden Mowinckels lärare i Oslo professor S. Michelet, en forskare av helt annat kynne, i ett föredrag i Teologiska föreningen i Uppsala presenterade sin unge elev som en framtidens man inom den gammaltestamentliga forskningen, som vi borde lyssna till.

Trots alla olikheter värderades Michelet högt av sin rikt begåvade lärjunge, också sedan denne började gå sina egna vägar. Tillsammans med honom startade Mowinckel 1929 det stora norska bibelverket *Det Gamle Testamente, översatt av S. Michelet, S. Mowinckel og N. Messel*. Mowinckel hade då sedan 1922 varit e. o. professor i gammaltestamentlig exegetik (Michelets efterträdare blev han 1933). Om han också lärt mycket av den fine, fromme, samvetsgranne Michelet, var det dock andra lärde som blev hans egentliga idégivare, i första rummet Hermann Gunkel, Hugo Gressmann, Vilhelm Grönbech och Johannes Pedersen. Hos dessa finner man bl. a. de idéer om kulten som sedan återkommer hos Mowinckel: kultens centrala plats i religionen, kulten som drama, kultens väsen att göra det kosmiska och historiska skeendet i det förgångna aktuellt, närvarande och effektivt verksamt i nuet.

Mowinckel har arbetat på så gott som alla gammaltestamentliga forskningsområden. Hans arbetsförmåga var enorm, hans mångsidighet häpnadsväckande. Han har vid sidan om sina psalmstudier arbetat med pentatevkproblemen, historiska och religionshistoriska materier, profetismen, mycket speciella lexikaliska frågor, den hebreiska metriken osv. Det var en egenomlighet hos honom, att var han än satte in, så hade han friska synpunkter att komma med. Redan namnet Mowinckel gjorde att man intresserade sig också för till synes små och obetydliga studier, publicerade i all världens exegetiska tid-

skrifter. Han hade en förmåga att ge allt vad han skrev om »une note originale», som en recensent nyligen uttryckte det i en fransk tidskrift. Mowinckel var trots allt ingen ensidig kammarlörd. Han hyste stort intresse för i Norge såväl som hos oss brännande bibelöversättningsproblem och engagerade sig, särskilt tidvis, mycket personligt i aktuella trosfrågor.

Mowinckel återvände gärna till ämnen som han tidigare sysslat med. Så sent som förra året utgav han t. ex. ett par nya arbeten över pentatevk- resp. hexatevkproblemen och nya studier över Esra-Nehemja. Han drog sig ej för att själv justera sina teorier och rentav återkalla dem, när han funnit dem ohållbara. Det är betecknande för deras inre kraft, att de ibland segt levde kvar hos andra, också sedan upphovsmannen för länge sedan övergivit dem.

Det måste ha känts som ett stort glädjämne för Mowinckel, att han hann att få se ett par av sina stora sammanfattande arbeten utgivna på engelska. *Offersang og sangoffer* (1951) utkom i England 1962 med titeln *The Psalms in Israel's Worship I-II*. Boken *Han som kommer* (1951) med sin magistrala översikt över den gammaltestamentliga messiasidéns historia utkom med titeln *He That Cometh* 1956, tolkad av professor G. W. Anderson i Edinburgh, vilken gjort sig så högt förtjänt som skicklig översättare från skandinaviska språk och bekantgörare av nordisk exegetisk litteratur i den engelskspråkiga världen.

Mowinckel var född den 4 augusti 1884 och uppvuxen i ett fromt lutherskt prästhem vid kusten av det norska Nordlandet. Han fick en stilla död den 4 juni detta år mitt under middagsvilan. Han blev teologie hedersdoktor i Lund 1923.

JOH. LINDBLOM