

HERBERT OLSSON

Idén om ett kristet samhälle¹

I

I den om ett kristet samhälle har ju ofta mött kritik. Man har därvid menat att det föreligger en motsättning mellan denna idé och Luthers kristendoms- och samhällssyn. Talet om ett kristet samhälle skulle alltså inte höra hemma i en evangelisk åskådning.

Härtill är nu först att säga: Ett sådant påstående kan inte alls åberopa sig på Luther. När Luther i sin skrift till den kristna adeln talar om *der christliche Körper*, menar han hela samhället såsom innefattat i den kyrkliga gemenskapen. Och när han talar om den kristna adeln så underförstår han att denna, och däribland inte minst ämbetsmännen, de adliga ämbetsmännen och borgmästarna i städerna, skola utföra sin funktion inom ramen för kyrkan. Luther har därmed givit upphov till vad man sedan ofta kallat treståndsläran, och denna utmärker ju hela den äldre lutherdomen ända fram till 1800-talet.

Denna treståndslära innebär som bekant att varje stånd har sin särskilda funktion inom den kyrkliga enheten. I Sverige talar man under 1600-talet, t. ex. i 1695 års psalmbok, om »Guds församling». Men vad avser man med denna Guds församling? Med Guds församling menar man inte som nu en mindre krets av troende kristna utan hela det svenska folket i dess olika stånd, vilka betraktas som delar i den organiska kyrkliga enheten.

Om vi talar om ett »kristet samhälle», så innebär inte detta att vi skulle äga någon objektiv måttstock med vilken ett samhälles kristlighet kunde mätas. Vi kan här tänka på vissa calvinska samhällen, som ofta har utmärkts av en strikt kyrklig observans. Man kunde ju då tänka sig att dessa vore i särskilt hög grad kristliga. Men det har visat sig att mitt under denna kyrkliga observans har det ofta funnits en motvillighet hos människorna. Det har t. o. m. varit med en viss fientlighet som man har fogat sig i det kyrkliga beteendet. Den skenbara lyd-naden gentemot kyrkan har på detta sätt lidit av ett inre ont, en inre sot, som i många fall har verkat förgiftande på människorna.

Ett motsvarande exempel finner vi i Spanien i slutet av 1500-talet och under 1600-talet. Betraktar man detta Spanien utifrån, så utmärks det visserligen av en sluten kyrklig enhet. Men också här finns det människor som endast av yttre

¹ Sammandrag av föreläsningar, hållna av Prof. Herbert Olsson vid Åbo teologiska fakultets 40-årsjubileum, oktober 1964. Sammandraget har gjorts av Teol. Lic. John Vikström, Åbo.

hänsyn, med inre motvillighet, ja direkt fientlighet, underkastar sig den kyrkliga observansen. De judar som stannade kvar i Spanien är ett utmärkt exempel på detta. De accepterade den katolska tron för att få stanna i sitt hemland. De iakttog vissa katolska ceremonier, de gick till bikt och nattvard. Men mitt under allt detta bibehöll de sin mosaiska tro och var fientliga mot den kyrka som de måste underkasta sig av yttre hänsyn. Detta har verkat förgiftande på dessa judiska kretsar. Det är påfallande att en stor del av de mest utpräglade spanska kulturradikalerna under de senaste mansåldrarna har härstammat från dessa judefamiljer.

Detta betyder nu att man inte äger en objektiv måttstock med vilken man kunde mäta om ett samhälle är kristet eller ej. Vad man däremot kan göra är att fråga: Vilka faktorer måste vara verksamma i ett samhälle för att detta i någon mening skall kunna betecknas som ett kristet samhälle? I det följande skall tre viktiga krav nämnas, vilka måste uppfyllas för att det skall kunna bli tal om ett kristet samhälle.

ORD OCH SAKRAMENT

Det första kravet rör ordet och sakramenten. Man har ju inom den evangeliska teologien och de evangeliska kyrkorna ständigt på nytt framhävt att det är ordet och sakramenten som konstituerar kyrkan. Detta betyder samtidigt att ett samhälle, där varken ordet förkunnas eller sakramenten utdelas, inte i någon som helst mening kan betecknas som ett kristet samhälle. Som exempel kan nämnas Kuwait, Saudi-Arabien och andra arabstater, som inte i någon mening kan betecknas som kristna samhällen.

När det nu gäller ordet, har man emellertid ofta en abstrakt och verklighetsfrämmande uppfattning av detta. Man har inte alltid klart för sig det konkreta och levande sammanhang i vilket ordet är inställt. Guds ord till människan förnimmes av henne inte endast i tankar och föreställningar. Det är ju så att en människas tankar ofta tar sig uttryck i yttre förnimbara tecken. Man kan här använda det augustinska begreppet signum, som just avser att beteckna yttre tecken. Sådana tecken är t. ex. den kristna människans gärningar, ty de är uttryck för hennes föreställningar och tankar. Och det finns en mångfald andra sådana tecken, människans gester, tonfallet i hennes röst, hennes ansiktsuttryck o. s. v. Hos evangelisten Lukas berättas det om Jesus, när Petrus hade förnekat honom: Då vände sig Herren om och såg på Petrus. Det säges inte att Jesus i detta sammanhang riktar något ord till Petrus. Men det förutsattes att denna Jesu blick är lika talande, ja kanske ännu mera talande än ett talat ord.

Det är visserligen sant att ordet intar en särställning när det gäller männi-

skan. Det sammanhänger därmed att människan är en förnuftig varelse. Men samtidigt är människan också kroppslig och det betyder att ordet kan bli levande och verksamt i den konkreta och levande verklighet där det är tillstädes. Denna fråga står hos Augustinus under rubriken Verbum ett signa och det är under denna rubrik som den sedan har behandlats inom teologin, både inom den skolastiskt-katolska och den reformatoriska.

För att innebörden av det ovan sagda skall bli klar måste också något sägas om den kyrkliga seden. Ty den innebär att det andliga på ett visst konstant sätt blir närvarande och verksamt i det naturliga livet. Som exempel på detta kan man anföra morgon- och aftonbönen. Morgonbönen när en ny dag börjar erinrar människan om hur nådatiden för henne utsträcker. Aftonbönen vid dagens slut erinrar henne om nådatidens korthet. På samma sätt förhåller det sig med de kyrkliga förrättningarna, som utföres i samband med händelser som djupt ingriper i människornas naturliga liv. Det ord som förkunnas vid dessa förrättningar har på grund av den omedelbara anknytningen till det naturliga livet möjlighet att göra ett betydligt starkare intryck än många och långa predikningar.

Ett ytterligare exempel på hur det yttre och konkreta kan bli bärare av ordet är klockringningen. Den betyder nämligen att ett yttre skeende ger människan associationer till ordet och överhuvudtaget till det andliga. Klockringningen för människans tankar i en bestämd riktning och kan så bli en bärare av ordet och kan bidra till att ordet är verksamt och hålles levande hos en människa. En liknande funktion har också högmässans liturgi. Om nämligen ordet endast vore en abstrakt storhet med adress endast till människans intellekt, vore ju liturgi och dylikt överflödigt, och det räckte med att människorna läste Bibeln och allehanda skrifter.

TRO OCH KÄRLEK

Det är visserligen sant att det är ordet och sakramenten som konstituerar kyrkan. Detta är utan tvivel en äkta reformatorisk åskådning, men endast under den förutsättningen att man fattar ordet i den vidare mening som i det föregående antytts: ordet såsom innefattande även alla de yttre signa, genom vilka det är verksamt. Det är emellertid en sak som här måste tilläggas och poängteras. Det räcker inte med att blott framhäva att kyrkan konstitueras av ordets och sakramentens verksamhet hos människorna. Man har ju ofta med hänvisning till Luther sagt, att det som det kommer an på är att ordet är i svang. Men då bör man samtidigt komma ihåg att kyrkan mitt under allt detta är de heligas samfund som det heter i tredje trosartikeln.

Kyrkan är *communio sanctorum*. Det vill säga: Kyrkan innebär att det finns människor som lever i tro och kärlek. Utan detta existerar ingen kyrka. Därmed är ingenting sagt om hur många dessa människor är. Här kommer det inte an på antalet utan på detta som är konstitutivt: *att* det finns människor som lever i tro och kärlek, ty *utan detta existerar ingen kyrka*. Och detta innebär nu att om det inte finns människor som lever i tro och kärlek, kan man inte i någon som helst mening tala om ett kristet samhälle.

DEN NATURLIGA LAGEN

Det är ytterligare en fråga som måste beaktas när man undersöker betingelserna för ett kristet samhälle, nämligen frågan om lagen. Enligt Skriften har människan i och med skapelsen, i och med att hon är skapad av Gud, en viss kunskap om lagen. I romarbrevets andra kapitel talar Paulus om hedningarna, som inte har lagen, d. v. s. den mosaiska lagen, men som likväl har en lag, nämligen den som de förnimmer i sina samveten. Vi kunde alltså säga att människan enligt Skriften har ett visst sedligt medvetande och detta har ju i den teologiska traditionen kallats den naturliga lagen, *lex naturae*.

Ett exempel må här utvisa vilka rent praktiska konsekvenser denna syn på lagen för med sig och vad följderna blir när man inte har denna sak klar för sig. För några år sedan sände de svenska biskoparna ut ett herdabrev rörande sexualfrågan, »vårt folks livsfråga». Det som ur teologisk synpunkt är anmärkningsvärt i detta brev är att man här talar om *evangeliets* tillämpning på sexuallivets område. I detta innesligger en mycket viktig teoretisk problematik men också en ur kyrklig synpunkt praktisk fråga som är mycket väsentlig. För att förstå den problematik som här gör sig gällande har vi skäl att lyssna på den kritik som mötte det biskopliga brevet. Från radikalt håll riktades ju en mycket skarp kritik mot brevet och man resonerade ungefär på följande sätt: Det är gott och väl att biskoparna och de andra kristna vill vara moraliska på sitt sätt. Men av oss, som inte är kristna och inte vill vara kristna, har de ingen rätt att kräva att vi skall följa deras specifika åsikter. När de nu likväl gör detta är det uttryck för en bestämd kristen attityd, som består däri att de kristna ställer sig på en hög piedestal och vill därifrån betrakta och bedöma andra människor.

Vad skall vi nu säga om detta? Allra först måste framhåvas att det här inte, såsom de svenska biskoparna tycks tro, är fråga om *evangeliets* tillämpning på sexuallivets område, utan det är fråga om *lagen* i vad angår sexuallivets område. Och här gäller det att fastslå att det finns vissa bud, ett visst sätt att förhålla sig till sexuallivet, som gäller i och med skapelsen. Det är med andra ord

fråga om något som gäller för människan i och med att hon existerar såsom människa vare sig hon är kristen eller icke-kristen. Här kan hänvisas till det bekanta ställe i evangelierna där fariséer och skriftlärdade kom till Jesus och ställde en fråga rörande skilsmässa. Jesu svar är en direkt hänvisning till den i och med skapelsen givna lagen, till det som gäller för människan i och med att hon är skapad av Gud: Så var det icke från begynnelsen. Till man och kvinna skapade han dem.¹ Och denna hänvisning till skapelsen har den innebörden att det som säges gäller varje människa vare sig hon är kristen eller ej.

Om människan förbryter sig på sexuallivets område, förbryter hon sig följaktligen mot Guds skapelse. Och om människan bryter mot Guds skapelse, medför detta olycka och fördärv för människan, för henne själv och ofta också för hennes medmänniskor. Det är ju detta som är grundtanken i romarbrevets åttonde kapitel, där det i ett avsnitt som hör till de viktigaste i Nya testamentet säges att skapelsen genom synden blivit underkastad förgängligheten. Samma innebörd har de ställen i Skriften där det talas om sambandet mellan lagen å ena sidan och lön och straff å den andra, ty straffet är en följd av att människan bryter mot lagen. Detta är ju en genomgående tankegång i Skriften och hur betydelsefull den anses vara, det framgår bäst av att Luther till och med i sin lilla katekes har ett mindre avsnitt rörande lön och straff.

Men denna tankegång gör sig gällande också utanför den bibliska uppenbarelse. Vi kan tänka på den grekiska tragedien. Författarna av de grekiska tragedierna hade ju inte mött någon biblisk uppenbarelse. Men en grundtanke hos dem är att överträdelsen, brytandet av lagen, leder människan in i en ständigt stegrad serie av olyckor.

Detta är ju synnerligen påtagliga ting. Och frågan om lagen får inte betraktas enbart som en subtil teologisk fråga utan som en fråga med mycket konkret innebörd. Och det som är viktigt att beakta är att denna fråga har stor pedagogisk betydelse. Den säger nämligen människan vad som blir följderna när hon handlar på det ena eller det andra sättet. Denna viktiga pedagogiska fråga har emellertid inte beaktats i det svenska biskopsbrevet. Och detta står som sagt i samband med att man med undanskjutande av lagen har velat förankra sexualfrågan i evangeliet. Därmed har brevets undertecknare också utsatt sig för den kritik som ovan antytts.

Denna fråga om lagen har ett intimt samband med idén om ett kristet samhälle. Då den kristna människan lever enligt den naturliga lagen, skulle ett kristet samhälle innebära att människorna där i större eller mindre utsträckning

¹ Vad Jesus här säger är sålunda en utläggning av den i och med skapelsen givna lagen, men det är här ej fråga om en ny lag utöver den i skapelsen givna. Det är dessa frågor, som de svenska biskoparna förbisett i sitt tal om »evangeliets tillämpning på sexuallivets område».

lever efter den naturliga lagen. Detta betyder nu visserligen inte att icke-kristna människor inte i någon mån skulle kunna leva i överensstämmelse med den naturliga lagen. Det gjorde t. ex. en Cicero, som i detta avseende ofta anföres av reformatörerna, och många andra hedningar har gjort och gör det alltjämt. Men det betyder *negativt* att om människorna i ett samhälle mera allmänt bryter mot den naturliga lagen, så står detta i motsats till idén om ett kristet samhälle. Ty i denna idé måste ligga att människorna i ett sådant samhälle i större eller mindre utsträckning lever enligt den naturliga lagen.

De krav som måste uppfyllas för att det skall kunna bli tal om ett kristet samhälle är alltså följande.

För det första: Om ett kristet samhälle kan det vara tal endast om ordet och sakramenten där verka, varvid det är fråga inte endast om det talade ordet utan också om de yttre tecken, signa, genom vilka ordet är verksamt.

För det andra: Om ett kristet samhälle kan det inte vara tal, om inte där finnes människor, som lever i tro och kärlek — människor som lever i tro på ordet och på innebörden av de tecken genom vilka ordet är verksamt.

För det tredje: Då den kristne lever enligt den naturliga lagen, så skulle ett kristet samhälle innebära att människorna där i större eller mindre utsträckning lever i enlighet med den naturliga lagen.

II

KYRKANS FÖRÄNDRADE SITUATION

Om vi betraktar kyrkans nuvarande situation, så utmärkes den av en genomgripande förändring jämfört med de föregående århundradena. Men hur skall vi nu förstå denna förändring och de faktorer som därvid har varit verksamma?

När det blir tal om denna förändring, framhåller man gärna förändringen i människornas åskådningar och föreställningar. Detta är naturligtvis i och för sig riktigt. Men man har ofta en abstrakt och verklighetsfrämmande uppfattning av detta. Man framställer den nya situationen som om där vore fråga endast om »de moderna åskådningarna» och man talar om »idéernas kamp», som bestämmer historien. Men dylika tankegångar ger endast en abstrakt och otillfredsställande bild av människans situation. Helt visst är människan och hennes tillvaro på ett avgörande sätt bestämd av föreställningar, vilket är givet därmed att människan är en förnuftig varelse, en tänkande varelse. Men samtidigt är hon också kroppslig och därför också bestämd av den yttre verklighet i vilken hon lever. Och denna yttre verklighet kan nu disponera henne för en viss ideologi eller också för en negativ inställning till en ideologi. Ett par exempel må belysa detta.

Om vi tänker på det gamla samhället, så utmärktes det ju av ett visst traditionalistiskt drag. Människan övertog från fäderna sina levnadsvanor och arbetsformer. I den miljö där hon föddes var hon förutbestämd att leva sitt liv och till den hörde också kyrkan. Allt detta var för henne självklart och hon hade ingen tanke på att bryta sig ut ur detta sammanhang, vare sig kyrkan eller den naturliga gemenskapen. Lika litet hade hon någon tanke på att metodiskt förändra denna miljö. Men i och med att människan accepterade den situation som var henne given var det också för henne relativt lätt att acceptera den kristna guds- och försynstron – den tron att hon av Gud var inställd i detta sammanhang.

Under det senaste århundradet har ju denna yttre miljö förändrats, men därmed också människans disposition för olika åskådningar och föreställningar. Vi kan tänka på det liberala borgerskapet som i den nya situationen eftersträvade politiskt och socialt stigande och som härvid leddes till att tro på människans egna inneboende möjligheter. I den åskådning som det liberala borgerskapet kom att företräda blev därför utvecklings- och framstegstron utmärkande drag. Visserligen kom denna utvecklingstro ställvis att ingå förening med den kristna försyns- och skapelsetron men den representerar dock en åskådning som är en annan än den kristna.

Detta samband mellan människans yttre livsvillkor och hennes åskådningar framstår ännu tydligare beträffande industriarbetarklassen. Utmärkande för denna befolkningsgrupp var ju bland annat en social mindervärdeskänsla. Denna mindervärdeskänsla har ett samband med bl. a. industriarbetets speciella förhållanden. Industriarbetaren är underkastad arbetsdisciplin med olika slag av övervakning och kontroll, han är underställd ett arbetsbefäl, han har så gott som ingen kontakt med den högsta ledningen o. s. v. Detta och mycket annat har skapat ett mindervärdesmedvetande hos industriarbetaren. Han känner sig ofta tillhöra en socialt underlägsen klass. Men samtidigt med detta vill han hävda sitt människovärde. Han hävdar med eftertryck att han som människa är lika god som borgaren.

Mot denna bakgrund blir det förståeligt varför man på arbetarhåll har haft svårt att omfatta den kristna försynstron, vilken skulle innebära att man av Gud är inställd på denna plats. Ett omfattande av denna tro skulle, har man menat, betyda att man antog tillvaron av ett högsta väsen som sanktionerade de förhållanden som man avskydde och kämpade emot.

I denna situation kommer marxismen och förklarar att arbetaren faktiskt är socialt underlägsen och måste vara det på grund av vissa givna ekonomiska lagar i historien. Men samtidigt säger marxismen att arbetaren är den sanna människan, bäraren av det kommande framtidssamhället. Så finnes det i marxis-

men en parallell till den kristna läran om lag och evangelium. Marxismen slår först ner människan genom att säga att hon är undertryckt och inte kan vara annat än undertryckt, och därefter förkunnar den »evangelium» genom att tala om arbetaren som bäraren av det kommande framtidssamhället, där alla de orättfärdigheter som råder i det nuvarande samhället är övervunna.

Orsaken till att dessa marxistiska idéer har omfattats av så många arbetare är inte enbart idéerna själva. De skulle inte ha haft någon framgång ett århundrade tidigare. Men nu föreföll det industriarbetaren att dessa idéer på ett fullkomligt riktigt sätt beskrev den situation i vilken han befann sig. Att marxismen kunde slå igenom berodde alltså på att dess idéer var verksamma i och med de yttre samhällsförhållanden under vilka industriarbetaren levde. Detta måste sägas gentemot det mycket gängse talet om ideologiernas kamp och dylikt.

Ett liknande samband mellan idéernas genomslagskraft och de yttre sociala förhållandena finner vi på familje- och sexualmoralens område. Vi vet ju att familjen har genomgått en genomgripande förändring som social institution. I det gamla samhället hade ju familjen ett långt mera omfattande innehåll än idag. Den var inte blott en personlig gemenskap. Familjen och hushållet var också arbetsplats, omhändertog undervisning och yrkesutbildning och var i ekonomiskt avseende mera omfattande än dagens familj. Sålunda var familjens ställning starkare och mera självklar än vad den nu är. Den förändring som har skett med familjen innebär nu att man mycket lättare anammar olika idéer gällande familje- och sexualmoralen. Att man accepterar dessa idéer beror alltså inte bara på idéernas egen styrka utan på att de kan anknyta till och stödjas av hela den förändring i familjens situation som har skett.

ANSTÖT OCH ANKNYTNING

Det som utmärker industriarbetarens inställning och åskådning, särskilt hans mindervärdes känsla, får några konsekvenser som här skall antydast. Man reagerar nämligen på arbetarhåll inte endast mot den kristna skapelse- och försynstron utan också mot kyrkans förkunnelse av lagen. Eftersom man är ömtålig om människovärdet är man lätt benägen att reagera mot förkunnelsen av lagen såsom något som gör intrång på detta värde. En liknande reaktion möter förkunnelsen om synden. Predikan om synden uppfattas nämligen som ett krav på att människan bör känna ett mindervärde. Kyrkans tal om synden uppfattas som ett extra tillägg till den mindervärdes känsla som man också eljest måste kämpa emot.

Med detta sammanhänger problem som den praktiskt verkande prästen ofta

ställes inför. Vad skall prästen säga till exempel vid ett dop, där industriarbetare är med? Han kan säga att barndopet är en konsekvens av att kyrkan riktar sig till alla människor. Han kan säga att barndopet är en konsekvens av alla människors likhet inför Gud. Sålunda ges här en dold anknytning till arbetarnas uppfattning av människovärdet. Men detta är endast den ena sidan av barndopets motivering. Till barndopets bakgrund hör ju detta, att människosläktet fallit i synd och därför behöver döpas. Detta är en relativt otillgänglig tankegång för en arbetare. Det ligger alltså ivartannat detta som är anknytning och anstöt för dessa människor. Och det gör naturligtvis att prästen här liksom i andra kyrkliga sammanhang måste uppträda med mycket stor människokännedom, med förstånd och vishet, överhuvud med inlevelse i människornas situation.

Så skulle man kunna fortsätta med andra frågor, t. ex. frågan om Kristus, där man inom industriarbetarbefolkningen, i varje fall bland de manliga industriarbetarna, inte har mycket till övers för den gängse sentimentala Kristus-bilden. Vad skall då här sägas om Kristus?

Jag menar, att när det gäller Kristi verk är det en sak som bör framhävas och som ofta är glömd. Det är sambandet mellan yttre ont och inre ont, yttre ont och andligt ont. En illustration av detta har vi ju i berättelsen om Jesu frestelser. Han fastar i fyrtio dagar och fyrtio nätter och därefter blir han hungrig berättas det. Då kommer frestaren fram och säger: Säg att dessa stenar bliva bröd. Frestelsen ligger alltså däri, att vad Kristus har utstått i yttre lekamtligt avseende innebär en frestelse också när det gäller hans förhållande till Gud. Och det är ju detta som särskilt inskärpes sedan i vad som säges om Kristi lidande och död.

KYRKAN OCH DE NATURLIGA GEMENSKAPSFORMERNA

Det som ovan sagts om den betydelse som tillkommer den yttre verklighet i vilken människan lever blir ytterst aktuellt när det blir tal om kyrkans verksamhet i den nya samhällssituationen. H. Thielicke frågar i ett sammanhang varför den moderna människan är så obenägen att gå i kyrkan och höra Guds ord. Han svarar att denna obenägenhet är ett uttryck för den moderna människans ovilja att tro på Gud, ett uttryck för hennes superbia. Naturligtvis ligger det något riktigt i detta. Men samtidigt måste vi säga att detta inte är hela sanningen. Vi kan tänka oss en storstadsmänniska som tillfälligt besöker en gudstjänst och känner en viss religiös dragning. Vad skall hon göra? Prästen vill hon inte besvära och någon annan att vända sig till har hon inte heller.

Vad människan behöver är en kyrklig gemenskap som hon kan möta även

i sitt konkreta naturliga liv. Då skulle hon på ett konkret sätt möta kyrkan. Detta var ju fallet förr då den kyrkliga gemenskapen och den naturliga borgerliga gemenskapen utgjorde en enhet. Det var denna enhet av kyrklig och naturlig gemenskap som var innebörden i det lutherska uttrycket *der christliche Körper*.

När frågan ses på detta sätt — och så måste den ses — ställes det i nutiden en hel rad problem för kyrkan. Det gäller helt enkelt för kyrkan att bli levande i de nya naturliga gemenskapsformer som det senaste århundradet har skapat. Endast så kan kyrkan bli levande i människornas naturliga liv. Här ligger naturligtvis många praktiska problem, som prästerna har att brottas med. Men samtidigt ligger i detta också teologiska problem: frågorna om vad kyrkan är och i vilka former kyrkan kan eller skall yttra sig och vara verksam. Det är just denna enhet av praktiska problem och det teologiska genomtänkandet och mediterandet över detta som utgör en uppgift för den närvarande generationen. Här skall endast ges några korta antydningar beträffande frågans praktiska sida.

Vilka gemenskapsformer är det här fråga om? Första och främst har vi naturligtvis familjen, vars nuvarande situation kräver ett grundligt genomtänkande med hänsyn såväl till familje- och sexualmoralens problem som till den kyrkliga verksamhetens konkreta anknytning till familjen. Vidare har vi kvarteret och hyreshuset, som ju är en viss motsvarighet till byn i det gamla samhället. Ett försök att levandegöra kyrkan i denna miljö är ju småkyrkorörelsen.

En av de allra viktigaste naturliga gemenskapsformerna är arbetsplatsens gemenskap. Kyrkans levandegörande i denna gemenskap hänger intimt samman med frågan hur predikan om arbetet och kallelsen skall utformas. I svensk teologisk litteratur har vi ju två arbeten om kallelsen, Einar Billings *Vår kallelse* och Gustaf Wingrens *Luthers lära om kallelsen*. Men ingetdera av dessa ger en tillfredsställande behandling av denna fråga. Vad skulle en arbetare säga om han t. ex. erhöle det nakna beskedet, att arbetet skall korsfästa och döda människan? Han skulle bli mycket uppbragt och fråga om arbetarna är större syndare än de yrkesgrupper som har lättare eller intressantare arbete eller som ekonomiskt och socialt är mer välställda. Det problem som aktualiseras i detta sammanhang är helt enkelt frågan om lag och evangelium. Denna fråga måste konfronteras med det faktum att människan dels har ett behov av att vara aktiv och därför finner en glädje i arbetet och dels upplever arbetet som en ansträngning och möda. Dessa två drag hos arbetet hör ihop. Ibland överväger det ena, ibland det andra. Men den inbördes enheten, med vilken frågan om lag och evangelium sammanhänger, bör komma till sin rätt i förkunnelsen om arbetet.

Vad det för kyrkan gäller är att bli levande i varje miljö. Men för att detta skall bli möjligt måste man tänka igenom vad som utmärker denna naturliga

miljö och på vilket sätt den kyrkliga förkunnelsen här skall utformas. Denna strävan var en grundtanke i den äldre lutherdomen. Därför hade man hustavlan i katekeserna, där det som ankommer på varje yrke och stånd särskilt angavs. Nu är vår värld väsentligen en annan. Därför står vi nu inte endast inför en praktisk uppgift utan också inför den ofrånkomliga teologiska uppgiften att tänka över, meditera över på vad sätt ordet skall förkunnas och vad kyrkan har att säga människan just i denna nya situation, i den generation i vilken vi lever.

BENGT HÄGGLUND

Kristologi och historia

Wolfhart Pannenberg's Grundzüge der Christologie,¹ som utkom förra året, betecknar på många sätt en nyansats i den tyska debatten om kerygmat och den historiske Jesus. I det följande skisseras först några drag i denna debatt, varefter en del grundtankar i Pannenberg's arbete diskuteras, hela tiden med begränsning till frågan om kristologi och historia.

I Rudolf Bultmanns sedermera så berömda skrift från 1941, *Das Neue Testament und die Mythologie*,² möter bl. a. följande uttalande: »Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage (sc. nach der Auferstehung Jesu) nicht interessiert» (s. 67). Sammanhanget visar, att yttrandet inte är ett tillspetsat uttryck i förbigående, ungefär av innebörden: »Den kristna tron är en så överväldigande upplevelse av något här och nu förhandenvarande, att den inte bryr sig om några historiska undersökningar»; det framstår fastmer som ett konsekvent uttryck för det kerygmatiske reformprogram, vars främste uttolkare Bultmann är.

Huvudtanken är att »talet om uppståndelsen» inte står för ett historiskt faktum utan endast är en (symbolisk) tolkning av den principiella innebörden i korsdöden, som antas vara en historisk händelse. Vad man historiskt har att räkna med är en uppståndelseetro hos lärjungarna, tänkt som en utväg att övervinna den kris, vari korsfästelsen försatt de Kristus-trogna. Sedan kan man bakom »talet om uppståndelsen» även förutsätta visioner hos lärjungarna. De talrika spörsmål av historisk och psykologisk art som en sådan hypotes borde föranleda utredes emellertid inte närmare, vilket är fullt konsekvent såtillvida som de betraktas som »ointressanta» för tron.

Så mycket är nämligen klart enligt Bultmanns teori, att den nu förhandenvarande tron *endast* hänför sig till ett aktuellt kerygma (med ett för åhörarens existens avgörande innehåll) och inte till någon historisk person eller händelse. Den i kerygmat närvarande Kristus (som alltså tron riktar sig till) är — med Bultmanns eget uttryck — inte en historisk gestalt och kan redan av detta skäl inte vara densamme som den historiske Jesus, vilken en gång uppträdde i Palestina och dödades av romarna.

Hur radikalt avståndstagandet från historien är hos Bultmann själv framgår

¹ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. 431 sid. Gerd Mohn, Gütersloh 1964.

² Ingår i ett större arbete, *Offenbarung und Heilsgeschehen* (Beiträge zur evang. Theologie, Band 7) München 1941; även i: *Kerygma und Mythos I* (utg. av H.-W. Bartsch) Hamburg 1948.

av ett utlåtande, som han framlagt 1960,³ alltså nära 20 år efter den ovannämnda programskriften, och vari han tar upp de invändningar, som på denna punkt riktats mot hans teologi.

Man hade sagt, att om kerygmats Kristus inte är identisk med den historiska gestalt, som evangelierna berättar om, skulle det betyda, att man grundade kerygmat på en myt. Detta är en konsekvens som Bultmann emellertid inte vill dra av sitt program, varför han förklarar sig på följande sätt:

Det finns en bestämd historisk kontinuitet mellan den historiske Jesus och kerygmat, såtillvida som kerygmat har sitt ursprung i Jesu uppträdande och förutsätter, att han levat och dött. Kerygmat är ett historiskt fenomen, och det hänger inte i luften; det går tillbaka på ett annat historiskt fenomen, den historiske Jesus.

Detta betyder emellertid inte, att kerygmats innehåll skulle gå tillbaka till Jesu förkunnelse. Den Kristus, som kerygmat förkunnar, kan inte stå i någon historisk relation till Jesus själv, eftersom kerygmats Kristus överhuvud inte är en historisk person. När kerygmat påstår, att den historiske Jesus blivit till den upphöjde Kristus, beskriver Bultmann detta som en paradox, och man kan nog tillägga — såsom N. A. Dahl gör⁴ — att det är en innehållstom paradox. I kerygmats påståenden ser Bultmann en mytisering, men kerygmat är dock inte en ren myt utan »förutsätter den historiske Jesus».⁵

Detta uttryck är flertydigt: Bultmann menar därmed att kerygmat förutsätter Jesu existens. Däremot menar han inte, att det förutsätter de fakta, som evangelierna berättar om Jesus. Därför kan tron vara likgiltig för historien och likväl på något sätt undgå att vara en ren myt.

Bultmann begrundar denna tes bl. a. med att Paulus nästan inte återger något av evangeliernas detaljer om Jesu person. Han vill »inte veta av något annat än Kristus och honom såsom korsfäst». Detta tolkas så, att Paulus i sin förkunnelse inte ville förutsätta något annat än Jesu existens och hans korsdöd. Endast »das Dass» men icke »das Wie» i fråga om den historiske Jesus har betydelse för kerygmat.

Såsom Gerhard Ebeling påpekat,⁶ är det ur historiska synpunkter orimligt

³ Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1960: 3) Heidelberg 1960. Innehåller litteraturförteckning till den föregående debatten. Citeras i det följande: Bultmann 1960.

⁴ N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, Kerygma und Dogma 1, 1955, s. 126.

⁵ Bultmann 1960, s. 8.

⁶ Theologie und Verkündigung (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 1) Tübingen 1962, s. 26 ff.; 68 f.

att på detta sätt skilja mellan ett »att» och ett »huru» i evangelierna. Hur kan man tänka sig att en person existerar utan att existera på ett bestämt sätt? Det är f. ö. också så, att även kerygmaticern förutsätter ett »huru». Han räknar t. ex. med att Jesus varit en förkunnare.

Vad hänvisningen till Paulus beträffar, kan man mot den uppenbarligen invända: 1) Paulus förutsätter i sin predikan åtminstone också Jesu uppståndelse, vilken Bultmann inte räknar till historien. 2) Tystnaden i Pauli brev om historiska detaljer ur evangelierna behöver inte betyda, att han i sin förkunnelse är likgiltig för dem. Den kan också – som sker i nyare exegetik – tolkas så, att Paulus medvetet förutsätter just evangelietraditionerna om Jesus och därför undviker att i sina brev anföra dem.⁷

Bakom Bultmanns argument står emellertid inte i första hand en exegetisk analys utan bestämda systematiska premisser.

Att det råder en klyfta mellan Jesu historiska gärning och det urkristna Kristus-kerygmat är för Bultmann ett givet resultat av den historisk-kritiska forskningen. Man kan betvivla riktigheten av denna förutsättning. Vi står här inför en rent historisk, exegetisk fråga, som exegeterna har att avgöra. En hel rad av Bultmanns egna lärjungar har här delvis lämnat hans position och betonar starkare kontinuiteten mellan Jesu förkunnelse och kerygmat. Man återfinner det senare åtminstone i sina grunddrag redan i evangeliernas berättelser om Jesus. Man menar, att den historiske Jesus eller den historiska forskningen över Jesu person därigenom återvinner sin rättmätiga plats i trons sammanhang. Kerygmat finns med redan i det ursprungliga historiska skeendet, och detta skeende finns åtminstone delvis med i kerygmat. Man söker sålunda inom kerygma-teologins ram vinna ett större utrymme åt historien.

Det är lärorikt att se, hur Bultmann svarar dessa sina kritiker. Han låter sig ingalunda förledas av deras kompromissförsök till att överge sin ursprungliga position. Vad man ofta förbisett är, att det historiska argumentet endast utgör en del – och knappast den viktigaste – av Bultmanns motivering för sitt program. Vad han vill göra gällande är inte det urkristna kerygmat gentemot den historiske Jesus utan en tolkning av bådadera, som ligger i förlängningen av kerygmat och såtillvida står detta närmare, men i och för sig är möjlig att tillämpa även på evangeliets historiska berättelser, nämligen den existentiella interpretationen.

Även om ett nytt släkte av bultmannianer skulle komma fram till att kerygmat var ursprungligt och inrymde alla de historiska detaljerna i Jesu liv, skulle Bultmanns krav på en existentiell interpretation inte därigenom altereras. Det är

⁷ H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, London 1957, second impression 1961, s. 19 f.; Ds., *Evangelietraditionens ursprung*, STK 1958, s. 254.

denna del av programmet som är dess hjärtpunkt. Exegeterna (och systematikerna) må fortsätta hur länge som helst att diskutera ämnet kerygma och historia. De träffar därmed inte Bultmanns grundposition. Vad hans program går ut på är att ersätta den historisk-kritiska betraktelsen med en existential interpretation. Det är därför han inte följer med i fluktuationerna i den pågående debatten. Det är denna principiella ståndpunkt som gör att han säger detsamma 1960 som han sade 1941 (och delvis redan i Jesus-boken 1926).

Det är den existentiala interpretationen, som dikterar inställningen till historien, men den bestämmer också uppfattningen av kerygmat. Historien tolkas inte som objektivt föreliggande fakta, utan dess innehåll, vare sig det är fakta eller uttalanden, »läropunkter», tänkes ha en aktuell betydelse genom att modifiera människans uppfattning om sig själv (Selbstverständnis) och ställa henne (dvs. tolkaren, åhöraren) inför en avgörelse. Tolkningen förutsätter därför ett »existentiellt möte med historien».⁸

En sådan existential tolkning anser Bultmann vara förebildad i kerygmat, som framställer Kristus som världsdomaren, inför vilken en tidsåldrarnas växling med en åtföljande avgörelse sker. Men ingenting hindrar att den historiske Jesus, dvs. den bild av Jesus som den historisk-kritiska forskningen kommer fram till, direkt av den nutida interpreten tolkas existentially. Hans tolkning kommer då att motsvara och ligga i linje med den som en gång utfördes i det urkristna kerygmat.

Man måste här också tillfoga, att kerygmat för att förstås existentially måste undergå en betydande omtolkning, nämligen en »Entmythologisierung», dvs. allt det som kerygmat framställer som historiska fakta (trots att det enligt Bultmanns mening är »mytiskt») måste tolkas som symboler, vilka har avseende på människans existens och är klagörande för hennes existensförståelse.

Det finns sålunda en gemensam nämnare för Jesu historiska gärning och kerygmat, nämligen att båda bildar utgångspunkt för en ny existensförståelse. Den existentiala interpretationen förbinder de båda med varandra. Eller som Bultmann – syftande på en av sina trognaste lärjungar, Herbert Braun – uttrycker det: »So gelingt es ihm in der Tat, die sachliche Einheit des Christus-Kerygmas mit der Verkündigung Jesu zu erweisen. Die Konstante ist das Selbstverständnis des Glaubenden; die Christologie ist das Variable.»⁹ Tron, den existentiella självförståelsen, är sålunda i grunden ointresserad både av den historiske Jesus och av den kristologi, som finns i det urkristna kerygmat. I båda fallen gäller det att ersätta den historiska förståelsen av en existential interpretation.

⁸ Bultmann 1960, s. 18.

⁹ Ibid., s. 22.

Den viktiga frågan i vårt sammanhang är inte hur Bultmann ser på det urkristna kerygmat i relation till den historiske Jesus. Där har exegetiken i allmänhet för länge sedan lämnat hans position. Det avgörande är, hur den existentiala interpretationen förhåller sig till det historiska.

Det är inte tillräckligt eller träffande att säga, att den förhåller sig tämligen likgiltig till det historiska. (Det går ju lika bra att existentially tolka en myt som ett historiskt faktum, kanske i regel bättre). Den innebär nämligen en medveten omtolkning av historien, som utesluter den gängse historiska, — med Bultmanns term — »objektiverande» uppfattningen.

Historien såsom den kontinuerliga räckan av skeenden saknar i och för sig betydelse. Den får betydelse blott i den mån den levererar symboler för den nutida tolkarens bättre förståelse av sin existens. Föreställningen om objektiva fakta ersättes med kategorier, som hör hemma på persontillvarons eller »existensens» plan. Det är denna filosofiska förutsättning, detta tolkningsprogram, inte historiska övertåganden, som ligger till grund för det yttrande vi utgick ifrån: »Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert.» — Slutorden i nyssnämnda utlåtande av 1960 ter sig som en direkt kommentar till detta ord: Om det förhåller sig så, att Jesus är närvarande i kerygmat, »so werden alle Spekulationen über die Seinsweise des Auferstandenen, alle Erzählungen vom leeren Grabe und alle Osterlegenden, welche Momente an historischen Fakten sie auch enthalten mögen, und so wahr sie in ihrem symbolischen Gehalt sein mögen, gleichgültig. An den im Kerygma präsenten Christus glauben, ist der Sinn des Osterglaubens.»

Relationen till det historiska blir klarare, om vi särskiljer två tankelinjer, som hos Bultmann, liksom hos många andra nutida teologer, är sammanförda till ett, den existentiala interpretationen och kerygmateologin:

Den existentiala interpretationen är som vi sett en medveten omtolkning av historien, avsedd att ersätta den objektiverande historieuppfattningen. Till historien hör ej blott fakta i det förflutna utan även interpreten själv, och först då det förflutna tolkas som symboler för den egna existensförståelsen anses det få någon mening. Ett förflutet faktum tänkes alltså vara ett med sin framtid, och till denna framtid hör den applicering, som sker i den existentiala interpretationen. Skillnaden mellan ett objektivt förflutet och interpreten som subjekt upphäves, och den egna existensen tänkes som det »Woraufhin», varpå historien syftar. Blott i det »existentiella mötet med historien» framträder historiens mening. En upplösning av det historiska till förmån för en aktuell existensförståelse tycks vara den medvetet valda konsekvensen av detta tolkningsprogram.

Den andra, närliggande tankelinjen, kerygmateologins grundtanke, är i motsats

till den nu angivna en rent teologisk konception. När det gäller relationen till historien är kerygmateologin ambivalent, medan som vi sett den existenciala interpretationen erbjuder en i och för sig entydig lösning.

»Kerygma» är en nytestamentlig term, avseende själva evangelieförkunnelsen, men den får i nutida teologi en generell betydelse, så att det tänkes omfatta alla trosutsagor. Innebörden är att Ordet sättes i centrum och därvid uppfattas som ett aktuellt skeende. »Förkunnelsen» är ett tilltal, som hos åhöraren syftar till en avgörelse, en uppfordran till tro eller till ett personligt engagemang. Gerhard Ebelings definition torde vara representativ: »Das Kerygma ist als Wort ein Geschehen am Hörenden, das es zur Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben und eben damit zur Entscheidung über das Selbstverständnis kommen lässt.»¹⁰

Kerygmat ställes gärna i motsats till läromeddelelse men även till ordet som meddelande om fakta. En negativ inställning till det historiska kunde alltså ligga nära till hands för kerygmateologin och har väl också i många fall kännetecknat denna. Men man kunde inte komma förbi det förhållandet, att det nytestamentliga kerygmat lägger mycket stor vikt vid historiska fakta. Redan Paulus säger ju: »Om icke Kristus uppstått är vår predikan (kérygma) fåfång» (1 Kor. 15, 14). Till kerygmat räknade man för övrigt även evangelierna, där intresset att omvittna fakta är ofrånkomligt.

Därför har man inom kerygmateologins ram alltmer kommit att betona det historiska såsom något omistligt. Man kan inte — menar man — som Bultmann nöja sig med Jesu blotta existens utan måste låta kerygmat baseras på den konkreta historien i evangeliets detaljer (om än långt ifrån alla betraktas som historiska).

Utmärkande för kerygmateologin är dock att historien betraktas som något sekundärt, givetvis inte rent genetiskt sett, men i fråga om dess betydelse för tron. Det är predikans tilltal och den därur härflytande existentiella avgörelsen, som är det primära. Endast genom accepterande av kerygmats trosuppfordran kommer man till de historiska fakta. De tänkas vara fakta i en specifik mening (ett slags »överhistoria») eller i varje fall fakta, som ej uppfattas på ett riktigt sätt annat än i den existentiella trosavgörelsen. Kerygmat är fundamentet för tron, och att gå bakom kerygmat till ett historiskt förlopp anses vara något som inte är sakmässigt.

Redan härav framgår, att medan den existenciala interpretationen — om den renodlas — leder till ett principiellt avståndstagande från det historiska, så är relationen till det historiska inom kerygmateologin en öppen fråga. Man kan inom denna teologis ram lägga större eller mindre vikt vid kristendomens histo-

¹⁰ Theologie und Verkündigung, s. 36.

riska grundfakta utan att lämna det systematiska schemat. Utmärkande för detta schema är dock att det historiska måste framstå som något sekundärt. Tron grundar sig inte på historia, menar man, utan på den uppenbarelse, som äger rum i nuet, i det förhandenvarande kerygmat.

Det säger sig självt, att frågan om Nya Testamentets historiska fakta med en sådan grundposition måste utgöra ett problem. Bultmanns egen ståndpunkt är entydigare: den innebär, att man av rent historiskt intresse kan utforska kristendomens ursprung – men någon som helst betydelse för tron har inte detta. De flesta företrädare för kerygmateologin stannar vid ett mindre radikalt program: deras utgångspunkt är den aktuella förkunnelsen, men de vill samtidigt göra gällande, att de historiska händelser, som ligger bakom Nya Testamentet har något mer än en rent historisk-genetisk betydelse för kerygmat.

Bultmanns invändning på denna punkt är värd att beakta: om nu tron står fast oberoende av det historiska, nämligen genom kerygmat, varför behövs då ytterligare någon legitimation genom hänvisning till historien?

Det är mot denna bakgrund man har att se och bedöma den nyansats på det systematiska området, som utgått från Mainz-professorn Wolfhart Pannenberg och den arbetsgrupp av systematiker och exegeter, som han tillhör. Deras framträdande har tidigare skett i en mängd tidskriftsartiklar och i den för några år sedan utgivna uppsatssamlingen *Offenbarung als Geschichte*.¹¹ (Den kallas vanligen riktningens programskrift, men programmet finns klarare framlagt i tidigare bidrag, framför allt i Pannenbergs uppsats *Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma* 1959).

I Pannenbergs nyutkomna, omfattande lärobok i kristologi tillämpas det nya programmet på dogmatikens mest centrala tema. Det säger sig självt, att frågan om det historiska hela tiden står i förgrunden i denna framställning. Den får ett svar som fundamentalt avviker både från den existentiella interpretationens och från kerygmateologins.

Vad Pannenberg förutsätter är »dass die Geschichte Jesu ihren Sinn in sich selber trägt» (s. 10). För att förstå betydelsen av detta till synes helt oskyldiga påstående måste man se det mot den bakgrund som i det föregående skisserats. Det finns en kompakt tradition inom tysk teologi, som anser att betydelsen av Jesu historia kommer till först genom kerygmat eller genom den existentiella interpretationen. Konsekvensen härav blir att man antar en oöverstiglig klyfta mellan den Jesus som den historiska bibelvetenskapen kommer fram till och den traditionella kristologin. Medan man i den liberala teologin betraktade

¹¹ (*Kerygma und Dogma, Beiheft 1*) Göttingen 1961, 2. uppl. 1963.

kristologin som ohistorisk spekulaton, som uttryck för en subjektiv trosfabulering, har man inom kerygmateologin sett Jesu historia som ett för tron likgiltigt förflutet.

Om det förhåller sig så, att den kristologiska läroutvecklingen organiskt framgått ur den ursprungliga kristusbekännelsen, och denna till sitt innehåll går tillbaka på Jesu egen undervisning, måste emellertid en sådan klyfta mellan den historiske Jesus och kristologin på något sätt bero på en feltolkning. Detta är också Pannenberg's mening. Han skisserar i förordet ett traditionshistoriskt forskningsprogram, där uppgiften vore att steg för steg uppvisa hur den kristologiska lärobildningen utgör en utläggning av Jesu egen historia. Hans egen framställning vill vara ett bidrag till en sådan tolkning, som på en gång blir en nytolkning av traditionen och av Jesu historia.

Det finns åtskilliga avsnitt i Pannenberg's bok, som behandlar den traditionella kristologin, men huvudvikten faller på de nytestamentliga avsnitten, dvs. på uppgiften att visa, vad som är innebörden i Jesu historia.

Satsen »dass die Geschichte Jesu ihren Sinn in sich selber trägt» betyder ett upphävande av den skarpa gränsdragningen mellan kerygmats Kristus och den historiske Jesus. Det har varit vanligt att skilja mellan historiska fakta och den trosbetydelse dessa fakta får, t. ex. i förkunnelsen. Nu finns, menar Pannenberg, alltsammans i historien, även uppenbarelseinnehållet. Kristi gudom eller hans döds frälsande betydelse är inte något som i förkunnelsen eller i den subjektiva troserfarenheten (godtyckligt) adderas till de nakna fakta utan är en sakenlig beskrivning av dessa fakta. »Gerade auch die Tatsache, dass Gott im Geschick Jesu von Nazareth offenbar ist, eignet diesem Geschehen selbst und wird nicht etwa erst durch den Glauben in die Ereignisse hineingesehen. Nur wenn die Offenbarungsbedeutung in den Begebenheiten selbst beschlossen ist, wird man hier von Inkarnation, von einem Eingehen Gottes in unsere Daseinsweise reden dürfen.»¹²

Kristologi blir med denna utgångspunkt ingenting annat än en utläggning av Jesu historia, av det han gjorde och av de öden han genomgick (Pannenberg talar om »Auftreten und Geschick Jesu»). Därmed avvisas en hel rad förutsättningar, som möter i gängse teologisk tradition. Inom kerygmateologin grundades kristologiska utsagor på »den förkunnade Kristus», dvs. den upphöjde Kristus som nu möter den enskilde i förkunnelsen (eller i kyrkan, i gudstjänsten). I sak betyder detta, att utgångspunkten tas i den aktuella kristna troserfarenheten, vilket i sin tur betyder att denna teologiska linje kan anknyta till en mäktig tradition ända från Schleiermacher och 1800-talets erfarenhetsteologi.

¹² W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma* 5, 1959, s. 275.

Gemensamt för dessa tankelinjer är förutsättningen att tron inte kan grunda sig på historiska fakta. Den uppenbarelse, som knytes till Jesu person, måste vara något som går utöver det historiska, något som man söker på det personliga planet eller i kerygmats tilltal. Ibland talar man mera obestämt om »die Begegnung mit Christus» som det grundfaktum kristologin har att utgå ifrån. Hos Bultmann, som företräder kerygmateologin i en radikal form, definieras Kristus-tron helt enkelt som en tro på att Jesus Kristus är närvarande i kerygmat.

En annan motsättning, som i någon mån berör det nu anförda, är den som brukar betecknas med uttrycken »Christologie von oben» och »Christologie von unten». Karl Barth och de som hör till hans skola bedriver en kristologi av det förra slaget, dvs. skildrar med utgångspunkt i treenighetsläran Guds nedstigande i mänsklig gestalt. Kristi gudom bildar den självklara utgångspunkten, och vad man har att motivera och argumentera för är hur Gud kunnat anta mänsklig gestalt. — I en »Christologie von unten» utgår man däremot från den jordiske Jesus och skildrar hans mänskliga drag för att sedan på ena eller andra sättet nå fram till utsagorna om och argumenten för Kristi gudom. Det är uppenbart, att Pannenberg i utpräglad grad följer den senare metoden. Den är hos honom principiellt betingad. Det är i Jesu verkliga historia, sådan den är oss tillgänglig genom vanlig historisk metod, vi finner hela trossanningen om Kristus, dvs. både Kristi gudom och hans frälsningsbetydelse för oss.

Det har varit en utbredd tendens i sentida teologi att reducera kristologin till soteriologi, dvs. låta Kristi gudomlighet uppgå i den frälsningsbetydelse, som tillskrives hans verk och som tillägnas i den enskildes troserfarenhet. Det som Luther säger om »Christus pro me» eller Melanchthon om »beneficia Christi» misstolkas i den riktningen, att det bara blir fråga om Kristi »betydelse» för oss, en Kristus-princip utan förankring i historien. Jesu historiska framträdande eller Jesu person betraktas som *enbart* ett historiskt förflutet. En kyrklig kristologi måste därför ta sin utgångspunkt i något annat, nämligen i den aktuella Kristus-förkunnelsen med dess soteriologiska innehåll.

Gentemot sådana tendenser betonar Pannenberg: 1) Kristi gudom uppgår inte i hans »Bedeutsamkeit» såsom frälsare utan bildar förutsättning därför. 2) Den frälsande betydelsen innefattas just i den jordiska gärningen och måste förstås utifrån denna. Den traditionella kristologin måste prövas »i ljuset av den dåvarande Jesu historiska verklighet». Här tillämpas alltså den ovannämnda regeln, att Jesu historia innehåller sin mening i sig själv, eller med en utförligare formulering: »Die damalige Wirklichkeit Jesu besteht nicht aus »bruta facta» im Sinne des Positivismus, zu denen dann willkürlich Deutungen, eine so gut wie die andere, hinzutreten können — — — So findet christologische Forschung in der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu das Kriterium zur Beurteilung der

christologischen Überlieferung und auch der verschiedenen soteriologischen Interessen, welche die christologischen Darstellungen bestimmt haben» (s. 43).

Om kristologin — med dess centrala föreställning om Jesu gudom — ingenting annat är än en utläggning av Jesu historia, måste förutsättas att Jesu uppståndelse från de döda, som framför allt bevisar hans gudom, är en historisk händelse. Denna fråga intar en central plats i Pannenberg's kristologi, och hans framställning på denna punkt hör väl till det som kommer att väcka störst intresse.

Ordet i Rom. 1, 4 om att Jesus är med kraft bevisad vara Guds Son, alltifrån uppståndelsen från de döda, kunde sättas som motto över Pannenberg's kristologi. Det är inte Messiasanspråket eller självmedvetandet hos den jordiske Jesus utan först uppväckelsen från döden, som är utgångspunkten för tron på hans gudom. Uppståndelsen bekräftar att Kristus är Guds Son, och utan denna bekräftelse vore det tidigare anspråket innehållstomt. Gentemot t. ex. Kunneth, som menar att Kristus först i och med uppståndelsen är Guds Son, betonas, att det endast är fråga om den avgörande bekräftelsen. Uppståndelsen kastar ljus över det föregående och ger det dess rätta mening. Medvetandet om Jesu gudom skulle alltså ej ha varit för handen hos lärjungarna (eller ens hos Jesus själv) före uppståndelsen. Hur man med denna tolkning kommer till rätta med Petrusbekännelsen (Matt. 16) utredes inte. Även tolkningen av lidandesförutsägelseerna och av de s. k. »höghetstitlarna» blir en svårighet. I dessa fall tar Pannenberg utförligt ställning till problemet, men i anslutning till en exegetik, som knappast torde vara oomstridd (med bl. a. den numera övergivna eller modifierade tolkningen av lidandesförutsägelseerna som *vaticinia post eventu*).

Att Pannenberg så starkt betonar uppståndelsen som grund för Jesu enhet med Gud beror emellertid inte endast på exegetiska överväganden. Däri avspeglar sig också hela hans historietolkning. En grundidé i denna är, att historien får sin mening först i och med dess slut och fullbordan. Man kunde härav — som Bultmann gör — dra slutsatsen, att vi inte kan säga något om historiens mening, eftersom vi ingenting vet om dess slut. Pannenberg hänvisar i stället till följande: I Jesu förkunnelse om Guds rike och i hans uppståndelse har historiens fullbordan föregripits. Bl. a. är Jesu uppståndelse en förebild och en motsvarighet till de dödas uppståndelse. Därför förklarar Jesu historia historien i dess helhet. Att Jesus på detta sätt sammanfattar universalhistorien och ger den mening är en del av innebörden i hans gudom och ger motiveringen till att uppenbarelse betecknas som »historia».¹³

¹³ Jfr Pannenberg's bidrag i *Offenbarung als Geschichte*.

Också Bultmann ansåg från sina utgångspunkter, att historien nått sin fullbordan i Nya Testamentet. Men därmed menade han, att den nått sitt slut. NT:s händelser var »eskatologiska», vilket betydde att de inte längre hade med historien att skaffa. De var s. a. s. evigt närvarande »Ereignisse», som måste lyftas ut ur historien in i kerygmats existentiella situation för att tolkas riktigt. — Pannenberg drar som synes rakt motsatta konklusioner ur idén om det eskatologiska. Nya Testamentet är genom sitt föregripande av de yttersta tingen nyckeln till att förstå historien. Därför måste det också tolkas i historiens kategorier, som den universellt avgörande historien.

Denna — här blott skisserade — idé om universalhistorien torde komma att bli en av de mest omstridda punkterna i Pannenbergs teologiska program.¹⁴ Oavsett svårigheten att överhuvud arbeta med systematiska idéer av detta slag är den dock genom sina konsekvenser ett beaktansvärt alternativ i den nutida diskussionen. Den är ett försök att genombryta den materialistiska historieuppfattning, som spelat en så dominerande roll i nutida teologi, ej minst i Bultmanns reformprogram.

En följd av Pannenbergs historietolkning blir att motsättningen mellan »Historia» och »Geschichte», som så länge vållat förvirring i den tyska debatten, blir överflödigt. En annan, ännu mer vittgående konsekvens tycks vara, att dualismen mellan en historia sacra och en allmän, profan historia elimineras till förmån för en enhetlig syn. Alla föreställningar om frälsningshistorien som ett slags »Übergeschichte» eller om en speciell teologisk verklighetsuppfattning, som blev nödvändiga som komplement till en materialistisk teori om historien, uppslukas av idén om universalhistorien, sådan den utformas av Pannenberg. Den träffar sålunda problematiken i den nutida teologiska debatten på några av de mest kritiska punkterna.

För att återvända till tanken på uppståndelsen som ett föregripande av historiens fulländning, ligger det i linje med denna idé att uppståndelsen betraktas som förklaringen till hela Jesu historia, bekräftelsen på Jesu enhet med Gud. För att acceptera uppståndelsen som historiskt faktum förutsättes ej blott ett annat historiebegrepp än det positivistiska utan även en allmän föreställning om de dödas uppståndelse, såsom den förefanns t. ex. i den judiska apokalyptiken.

När det gäller att närmare förstå vad Jesu uppväckelse från döden innebär,

¹⁴ Till kritiken av grundteserna se James Barr, *Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology* (Interpretation: A Journal of Bible and Theology, april 1963, även i: *New Theology*, No. 1, New York 1964) samt Günter Klein, *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte* (Beiträge zur evang. Theologie, Band 37) München 1964.

tar Pannenberg till hjälp Pauli beskrivning av de dödas uppståndelse som ett iklädande av en härlighetskropp (1 Kor. 15, 35 ff.). Den uppståndne framträdde i en annan gestalt än före korsfästelsen, ehuru under bevarande av identiteten.

I anslutning till vissa exegeter skiljer Pannenberg mellan berättelserna om den uppståndnes uppenbarelser och berättelserna om den tomma graven som två olika traditionslinjer. Den förra anser han tillförlitligast och räknar hit även Paulus' utsaga om att den uppståndne »visat sig» för honom (1 Kor. 15, 8). Han utgår från att uppenbarelsen för Paulus vid Damaskus var en parallell till den uppståndnes framträdanden för lärjungarna före himmelfärden. Både i det ena och i det andra fallen talar Pannenberg i likhet med många exegeter om »visioner». Därmed menar han dock inte visioner i detta ords vanliga, psykiatriska mening utan fullt reella — icke psykogena — företeelser, ungefär vad somliga exegeter kallar »objektiva visioner».

I det sammanhanget hänvisas till den parapsykologiska forskningen, sådan den bedrivs vid Duke-universitetet i USA. Att det finns visioner och telepatiska fenomen, som inte är enbart projektioner av subjektiva upplevelser utan har ett objektivt underlag har här visats på rent experimentell väg. Som Pannenberg medger, har man givetvis inte möjlighet att dra några direkta slutsatser utifrån detta angående uppståndelsens art. Hänvisningen till denna rent empiriska forskning är närmast av intresse ur den synpunkten, att den är ett kriterium på att den historiska frågan tas på allvar. Det bör också tillfogas, att de parapsykiska fenomenen har relevans i detta sammanhang, endast under förutsättning att visionshypotesen i någon form tillämpas.

Den s. k. subjektiva visionshypotesen (Strauss, Bultmann) avvisas såsom orimlig både av psykologiska och exegetiska skäl. Hur kan man t. ex. föreställa sig, att »mer än femhundra bröder på en gång» upplever en vision som följd av en entusiastisk troserfarenhet? När det därtill i flera fall framgår, att de som mötte den Uppståndne inte trodde och inte strax kände igen honom?

Ej blott gentemot sådana teorier men också gentemot en utbredd idé om det historiska som oförenligt med tron betonar Pannenberg, att Jesu uppväckelse från döden (ej blott lärjungarnas tro) är ett historiskt faktum (ein historisches Ereignis). Om man med vanliga historiska metoder rekonstruerar händelseförloppet, kommer man till denna slutsats. Gängse idéer om att vi här har att göra med ett skeende som spränger gränserna för historien bygger på dogmatiska förutsättningar, som knappast är hållbara, bl. a. på en distinktion mellan fakta och deras betydelse, som är förknippad med en positivistisk historiesyn. Till detta anmärker Pannenberg: »Wenn aber die Historie sich für ausserstande erklärt, festzustellen, was zu Ostern 'eigentlich' geschehen ist, dann vermag der Glaube das erst recht nicht; denn der Glaube kann nichts Sicheres über

Ereignisse der Vergangenheit ermitteln, was dem Historiker etwa unzugänglich wäre» (s. 107).

En annan, utbredd föreställning, som Pannenberg gör upp med, är att tron måste vara ett vågspel (Wagnis) och att den inte får stödja sig på »historiska» bevis. I ett bekant arbete om uppståndelseberättelserna förekommer t. ex. följande fabulösa argument: Kunde man stringent bevisa den tomma gravens faktum, kunde man också nästan ge ett historiskt bevis för uppståndelsen. Men detta är enligt Guds vilja inte möjligt. Ty den måste förbli något oerhört, som inte kan nås av mänskliga bevis. — Det ligger nära till hands att explicera ett sådant argument på följande sätt: Historikern håller på att hitta bevis för en »trossanning». Men så vet han (hur?) att det är Guds vilja, att det inte får finnas sådana bevis. Vad har han då att göra? Bortförklara bevisen, för att inte beröva tron dess möjlighet att tro utan bevis? — Frånsett sådana förirringar är det emellertid en ganska vanlig tanke att tron inte kan bygga på historisk sanning, och därför menar man också att uppståndelsen inte är ett historiskt faktum men likväl en verklighet, ehuru av annat slag.

Pannbergs position är klar på denna punkt: Om man inte här kan tala om ett historiskt faktum, kan man överhuvud inte påstå, att Jesu uppväckelse från döden ägt rum i denna vår värld, vid en bestämd tid. Inte tron utan endast den historiska insikten kan ge oss visshet om huruvida en bestämd händelse för två tusen år sedan ägt rum eller inte, såvida det överhuvud går att få visshet därom (s. 96).

På denna punkt i diskussionen vore det på sin plats att närmare bestämma, vad man menar med termen »historisk». Det skulle föra för långt att här utförligt gå in på detta, men vi kan utgå från att »historisk» i en enkel och tämligen vid mening betyder: det som ingår i den kontinuerliga räckan av händelser och fakta. Vanligen uttrycker man därmed också vad man anser vara sant, vad som verkligen hänt. Det tycks vara i denna enkla mening Pannenberg talar om »historiskt faktum». För att precisera hans påstående torde man därför kunna omskriva det på följande sätt: Jesu uppståndelse ingår i räckan av händelser vid en viss tidpunkt (låt oss säga mellan år 29 och 33) i vår historia. Att så är fallet kan konstateras med vanliga historiska och exegetiska metoder. Om det icke kan konstateras utifrån exegetiska och historiska översväganden, kan man inte heller på annan väg (t. ex. intuitivt eller genom ett slags högre trosinsikt) komma till visshet därom.

Man kunde kanske vänta sig, att Pannbergs för åtskillig nutida teologi så chockerande slutsatser skulle härröra från en konservativ eller rentav en för-

kritisk bibeltolkning. Det kunde också ligga nära till hands att utifrån vad han säger om en traditionshistorisk metod vänta sig, att han stannade vid en analys av det urkristna kerygmats tolkning av Jesu historia (så som t. ex. K. H. Rengstorf gör i sin bok om uppståndelsen). Så är emellertid inte fallet. Pannenberg utnyttjar den kritiska exegetiken, även i dess radikala utformningar. Även om han ofta finner anledning till modifikationer, stannar han ofta själv vid en ganska långtgående radikal kritik av de nytestamentliga texterna.

Slutsatsen om uppståndelsens historicitet menar han vara möjlig att nå fram till enbart på grundval av utsagorna om den uppståndnes framträdanden (Erscheinungen) med bortseende från berättelserna om den tomma graven. Dessa anser han delvis »legendariska» men ansluter sig till dem som på grundval av historiska undersökningar betraktar vittnesbörden om den tomma graven som i huvudsak historiskt tillförlitliga. De ger — särskilt om de betraktas som en självständig traditionslinje — ett kraftigt stöd åt sannolikheten av Jesu uppväckelses fakticitet (s. 103).

Vi har tidigare sett, att Pannenberg ansluter sig till teorin om »objektiva visioner» som en förklaring till den uppståndnes framträdanden. Det ter sig som diskutabelt, huruvida denna teori är tillfredsställande, om man samtidigt håller fast vid den tomma gravens faktum. Det som evangelierna starkt understryker, den uppståndnes kroppsliga närvaro, blir ett problem, som inte får någon nöjaktig förklaring. På ett ställe (s. 188) framskyntar en tankegång som är väsentlig i detta sammanhang: Vi skulle ha att göra med »absoluta metaforer», dvs. med företeelser som inte kan fullt adekvat beskrivas, eftersom de representerar en realitet som vi eljest är obekanta med. Uttrycken är därför metaforiska, och eftersom symbolerna inte kan utbytas mot andra är de »absoluta metaforer». Därmed skulle avvisas, att det är fråga om mytologiska föreställningar. Hur detta stämmer med visionshypotesen är ej fullt klart. Vi står här inför en grundfråga, som man överhuvud kan rikta till Panneborgs historieteologi: I vad mån kan vi rekonstruera historiska fakta på grundval av texterna, och i vad mån har vi att nöja oss med ett förstående av de språkliga vittnesbörden som symboler, om man så vill »absoluta metaforer»? Utsagorna om Jesu kroppsliga närvaro under de 40 dagarna efter påsken är ett exempel, där denna fråga blir akut, ej minst därför att Pannenberg fasthåller vid den tomma gravens faktum.

Ett annat exempel är berättelsen om jungfrufödelsen, som emellertid betraktas som entydigt legendär, och därför i Panneborgs framställning inte erbjuder samma problematik. »Sie ist mit hoher Wahrscheinlichkeit als historisch gegenstandslos zu beurteilen» (s. 148). — En brist i argumenteringen på detta och andra liknande ställen är att kriterierna för distinktionen mellan det legendära

och det icke-legendära aldrig anges, något som förmodligen inte heller sker hos de exegeter Pannenberg återoppar.

Det är ej blott i de sista decenniernas teologiska diskussion i Tyskland som temat kristologi och historia har stått i centrum. Under 1800-talet utgjorde det likaledes ett huvudproblem. Inom den s. k. kenotiska kristologin tänkte man sig att Logos vid människoblivandet utblottat sig på sina gudomliga egenskaper; på det sättet sökte man förena klassisk kristologi med den nya, historiska synen på Jesu mänsklighet. Den dubiösa tolkning av Fil. 2, 6 f., som ligger bakom denna tanke, har levat kvar ännu i våra dagar, ehuru kenotiken som systematisk idé numera hör till det förgångna. Problemet – att kunna förena Jesu gudom med hans verkliga mänsklighet – står givetvis kvar för varje tids kristologiska reflexion.

Pannbergs grundtanke på denna punkt är att Jesu enhet med Gud var förborgad för alla, även för honom själv, under hans jordeliv. Först genom uppståndelsen »avgjordes» hans enhet med Fadern. Vi kan sedan liksom den första församlingen tolka hans jordeliv i ljuset av uppståndelsen, men det råder inget tvivel om att det var en verklig, jordisk människas levnad. Inte heller var det fråga om att Logos utblottade sig själv på sin gudom. Kristi »utblottelse» bestod i hans lydnad, hans »Selbsthingabe an Gott», fullbordad geomn korsdöden (s. 350).

Vad som uppenbarades vid uppståndelsen var att just denna människa, Jesus, var Gud. Gudomen var inte något som lades till hans mänsklighet, ty det gudomliga är inte en substans, som kan tänkas förenad med det mänskliga eller kan jämföras därmed på samma plan. Det gudomliga är förhanden i själva Jesu historia. »Als dieser Mensch ist Jesus Gott» (s. 291).

Tesen att först uppståndelsen skulle bekräfta Jesu enhet med Fadern bygger på den exegetiska hypotesen, att alla titlar och övriga utsagor, som tillskriver Jesus Gudssonskap eller messianitet eller enhet med Fadern skulle vara lagda i Jesu mun i efterhand, inom den första församlingen. Detta är en omstridd punkt, och man kan fråga sig om det är försvarbart att bygga en så dominerande systematisk grundtanke på en exegetisk teori, som i så hög grad som denna är ställd under debatt.

Pannbergs framställning bygger i enlighet med hans program i mycket hög grad på exegetiska undersökningar och resultat hämtade från nutida (mestadels tyska) exegeter. I princip är detta givetvis riktigt, men man frågar sig, om inte Pannenberg ofta följer exegetiska teorier, som bygger på en helt annan historicsyn än den han själv företräder, och därmed råkar in i motsägelser. Vi har ovan sett exempel på detta i tolkningen av uppståndelseberättelserna. I fråga om det

numera högst angelägna samarbetet mellan systematisk och exegetisk teologi betecknar hans arbete emellertid en insats av rang.

Tanken på kristologin som en utläggning av Jesu historia är inte helt ny. Den har i nästan samma form uttalats av Oscar Cullman¹⁵ och antyddes av Werner Elert i dennes posthuma arbete om den fornkyrkliga kristologin. Men den blir hos Pannenberg starkare systematiserad och infogas hos honom i ett omfattande historieteologiskt program, som på många sätt ter sig som en adekvat reaktion mot en sedan länge dominerande tendens i den teologiska diskussionen. Det systematiska programmet föranleder också kritiska frågor, av vilka här blott en skall till sist beröras: Vad betyder det — teologiskt och forskningsmässigt — att gå »bakom texterna» till historien själv (s. 18)? Blir inte risken den, att man med ett sådant syfte ånyo hamnar i en historiesyn, som är främmande för texterna själva? Kan vi komma längre än till dessa texter, dvs. till den tradition, som vittnar om historiska fakta men också innehåller utsagor av annat slag? — Men detta är en fråga som inställer sig inte blott inför Panneberts program utan inför all teologi, som ställer sig en historisk uppgift.

¹⁵ Die Christologie des Neuen Testament, Tübingen 1957. Jfr rec. av G. Aulén i denna tidskrift, årg. 1958, s. 50–55. Cullmans uppgörelse med Bultmann-skolan i det just utkomna arbetet Heil als Geschichte kommer säkerligen att kasta nytt ljus över det problem vi här tagit upp. Jfr även hans uppsats Unzeitgemässe Bemerkungen zum »historischen Jesus» der Bultmannschule, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (utg. av H. Ristow och K. Matthiac), Berlin 1960, s. 266–280.

TEOLOGISK LITTERATUR

GUSTAF AULÉN: *Dramat och symbolerna*, 309 sid. Diakonistyrelsen, 1965. Pris hft. 35: —.

En ny bok av Gustaf Aulén är alltid en teologisk händelse av vikt. Vid hög ålder brukar många författare servera mer eller mindre gammalt gods. Aulén skulle ju i sitt stora författarskap verkligen ha något att ösa ur. Men fast han kunnat beteckna sin bok som andra delen av hans verk om gudsbilden från 1920-talet, är det en bok, full av den friskhet som en ny eller på nytt genomtänkt konception har. Den utvisar en häpnadsväckande beläsenhet och rörlighet i intellektet. Helt nya områden har penetrerats — Pär Lagerkvist, Martinsons Anlara och Gullbergs dikter behandlas, för att omnämna vad som ligger utanför teologien — och inom teologien har mycket av det nya tagits upp. Boken förbinder ungdomlig friskhet med ålderns visdom.

Här skall emellertid inte de sidor i Auléns bok diskuteras som tar upp litterärt material. De verkar nog för många som de mest uppseendeväckande, eftersom det är ovanligt — alltför ovanligt! — att teologer tar upp skönlitteratur till behandling. Att diskutera Auléns tolkning av dessa verk får emellertid ske i annat sammanhang. Vi stannar vid att uttrycka vår glädje, att sådana verk äntligen behandlas också teologiskt. Och därtill vill vi uttrycka förhoppningen, att Aulén snart får tillfälle att mer utförligt behandla Hammarskjölds »Vägmärken», vilket verk han här blott hastigt berör. Detta kunde vara av det största intresse, då redan det som Aulén nu säger inger känslan av att han vore i stånd att belysa denna bok på ett särskilt fruktbart sätt.

Medan alltså analysen av de litterära verken lämnas till dem det vederbör, håller vi oss här till det *teologiska* materialet. Framställningen av detta kunde sägas innebära en analys av den kristna gudsbilden. Förmågan att tolka denna förutsätter inte bara stor teologisk kunnighet utan även en särskild inlevelseförmåga. En sådan är delvis besläktad med en konstnärlig verksamhet. Konstnärlig intuition kan vara en hjälp för vetenskapen — nämligen då konstnären söker intuitivt fatta och återge verkligheten. Han kan då inspirera vetenskapsmannen och belysa sidor av livet, som annars vore fördolda för denne. Konstnären kan vara en hjälp för den vetenskaplige iakttagaren, allrahelst, då objektet är av den art, att det kräves stor inlevelseförmåga för att förstå det rätt. Man har ibland velat göra en principiell skillnad mellan vetenskap och konstnärlig intuition och talat om att vetenskapen förvandlar det omedelbara till något reflekterat och medelbart. I annan form föreligger en därmed besläktad syn så, att man tänker sig vetenskapen som ett nät, kastat över tillvaron. Så ser Aulén *inte* på vetenskapen — den gör inte verkligheten annorlunda än den är — dess uppgift är just att återge verkligheten sådan som den *är*, också då denna är av en annan art än den som t. ex. naturvetenskapen har att återge. Men i försöket att tränga in i, att förstå och återgiva kan en konstnärlig inspiration och intuition vara ett utomordentligt hjälpmedel.

Aulén använder gärna uttrycket »tron» på ett personifierat sätt (»tron ser», »trons perspektiv», »för tron» etc.). Bakom dessa uttryck ligger, kunde man säga, en vision av den tro som kommit till uttryck i bibeln och som senare under alla kontro-

verser kan skönjas såsom ett tämligen enhetligt sätt att förstå Gud och människans förhållande till honom. Något väsentligt för all kristen tro har sammanskådande klarlagts däremot. Grunden till detta är inte någon empirisk eller statistisk sammanställning av hur de flesta kristna eller vissa kristna trott eller tror. Utan snarare har förf., efter sina mångåriga ingående studier i bibeln och skilda dokument, som vittnar om olika kristna tänkesätt, intuitivt vunnit en konception av något väsentligt, som sedan kunnat prövas på det material som föreligger i bibel, bekännelseskrifter och kristen idéhistoria (»dogmhistoria» i vidsträckt mening) ända in i kyrkornas och de kristnas religiösa liv i nutiden. Hans konception har visat sig kunna förklara mycket i detta material, göra det hela bättre förståeligt och dessutom erbjuda en gångbar väg genom en rad svårigheter och konflikter, som vållat stridigheter kristna grupper emellan.

Aulén talar i företalet om att hans bok bjuder ett särskilt perspektiv på vad kristen tro är. Han har under sin mellan sextio och sjuttio år långa studietid som teolog allt klarare tyckt sig se ett drag i den kristna gudsbilden, vilket han med både historisk kunnighet och konstnärlig förmåga återger: det dramatiska perspektivet. Gud framstår enligt detta som en levande, handlande, kämpande makt.

Denna syn har — inte minst genom Auléns egna tidigare teologiska insatser — blivit vanlig inom svensk teologi. Den är anstötlig för en sådan gudsuppfattning som ser Gud som en allsmäktigt verkande kraft eller en filosofiskt bestämd storhet eller princip. Aulén har också alltid vänt sig emot en idealistisk filosofi med dess gudstanke — t. ex. mot svensk idealistisk filosofi i Boströms gestalt. I stället har han tagit fasta på ett drag i bibeln och kristen tradition som går ut på att Gud alltid har ett motstånd att övervinna. Det

är ju uppenbart att denna syn inte är lätt att förvandla till en entydig vy av Gud som världshärskare. Men en sådan företrädare inte heller Aulén. Tron på Guds makt innebär närmast tron på hans *seger* — på att den kärlek han representerar utgör den i sista hand segerrika makten, om än den segern måste gå genom nederlag och lidanden. Denna makt är för tron tillvarons djupaste makt; genom den segern blir människan vad hon skapats till. Man kan fråga sig om synen på Gud som den kämpande innebär en principiell dualism. Blir konsekvensen, att tillvaron ses som en kamplats mellan en god och en ond andemakt, en kamp mellan en ljusets och en mörkrets furste? Så är dock inte fallet. Aulén undviker helt ordet »dualism» i detta arbete. Han vill inte låta motsättningen mellan Gud och de mot dennes skapelse destruktiva makterna få en bakgrund i någon som helst ontologi. Liksom vi vid empiriska iakttagelser kan bli nödgade att stanna vid ett konstaterande av hur företeelser framträder för närvarande utan att kunna veta något om deras sista grund, avvisar Aulén regelbundet alla försök att göra kristen syn på Gud till en filosofisk godtagbar världsvy, även om nu en sådan kunde presenteras. Han är vaksam mot alla frestelser att anknyta till en världsbild, som man kan tänka sig ha vetenskapligt fog för sig och som skulle kunna te sig möjlig att anknyta till från kristen synpunkt. Så är han skeptisk mot sådana förhoppningar som av den nutida fysiken väntar en för kristen syn användbar världsbild. Han inser att kristendomen inte är beroende av en världsbild, även om denna utges som vetenskaplig och om den, bättre än den Newton-Darwinska, skulle ge plats för en kristen syn. Auléns ord vittnar här om hans visdom. Om tanken att den moderna naturvetenskapen ger andra möjligheter än den Newton-Darwinska världsbild med

vilken teologien tidigare brottats säger han: »Detta låter sig sägas, men i så fall inte därför att den nutida naturvetenskapen skulle ha utformat en fixerad världsbild, utan snarare därför att den i detta stycke är ytterst återhållsam, därför att den – i motsats till det föregående skedet naturforskning – avstår från att rita upp en världsbild av metafysisk struktur» (s. 145). Det tillhör ju vetenskapen att ständigt gå vidare och ge nya resultat – något som den allmänhet, som gör »vetenskapen» till en gud och absolutifierar nutida, kanske tillfälliga resultat, lätt förbiser.

Sin utgångspunkt tar Aulén i ett yttrande vid Lutherska världsförbundets möte i Helsingfors 1963: »Människan av i dag frågar inte längre: huru skall jag finna en nådig Gud? Hennes fråga är mycket mer radikal och elementär. Hon frågar: Gud, var är du? Hon lider inte av Guds vrede utan av känslan av hans frånvaro, inte under sin synd utan under sin tillvaros meningslöshet. Hon frågar inte efter en nådig Gud utan om Gud verkligen finns.»

Detta yttrande kan ju sägas återge mångas tänkesätt. Men detta betyder i så fall inte, att vi i vår tid tänker klarare i religiösa frågor än Luther. Att fråga efter om Gud *existerar* betyder att överföra den religiösa frågan till ett allmänt världsåskådningsplan. Luthers fråga låg ju mycket djupare.

Aulén ser att hela diskussionen om Guds existens är ytterst konfus och virrig. Man talar om Gud, som om tanken på honom vore en enhetlig idé, och man skiljer inte mellan olika gudsföreställningar. Ibland vill man ha hans existens bevisad, såsom om han vore en storhet bland andra i vår värld. Minsta eftertanke kan ju dock säga att Gud inte kan göras till ett ting bland andra i rum och tid. Då vore han inte Gud. Om »kulturradikalismen» anser »gudstron» som en kvarlevande rest från

en förgången tid, blir frågan vad det är för en gudstro som man anser böra försvinna. Om denna betyder ett antagande att det finns en underlig storhet som en rymdforskare skulle upptäcka vid sina färder, behövs knappast en »kultur-radikalism» för att kritisera detta, och om Gud föreställs såsom en i människans tjänst ställd makt, som skall rätta sig efter hur vi tycker han borde uppföra sig för att han skall få nådigt tillstånd att föra en, visserligen tillbakadragen tillvaro, då behövs knappt stora ansträngningar för att avlägsna denna gudstanke.

Om »kultur-radikalismen» inte så segt höll kvar vid gamla fördomar, skulle den kunna fråga vad det kan bero på att religionen, som den tecknar som en gången tids vidskepelse, inte försvinner som en rök. Då kunde man ledas fram till frågan, om bakom alla till synes naiva tankar inte döljer sig för hela vår tillvaro väsentliga realiteter, vilka symboliskt uttryckts på ett skenbart naivt sätt. Och frågan kommer då upp om innebörden av ett symboliskt uttryckssätt som inte betyder att man »bara» framställer några subjektiva symboler, utan att man har att göra med verkligheter av ett slag som inte kan fattas annat än medels symboler.

Det är ett gammalt problem, hur religionens satsar förhåller sig till vetenskapens. Därmed sammanhänger frågan om den systematiska teologiens uppgift och metod. Aulén tar inte upp problemet i hela dess religionsfilosofiska vidd. Men han bereder väg för en förståelse av den symboliska arten av trosutsagorna genom sin nämnda analys av verk av Pär Lagerkvist, Martinson's Aniara och Gullbergs dikter. Bättre än genom en religionsfilosofisk inledning blir läsaren nu införd i det symboliska språkets funktioner och ledes fram mot att förstå vad Aulén menar, då han talar om »trons sätt att se» och om trons symboler.

Detta grepp gör det också naturligt, att Aulén från det första kapitlet »*Vilken Gud*» kan övergå till »*Trons Gud*». En utförlig religionsfilosofisk inledning skulle först nödgas reda ut, på vilket plan religiösa utsagor överhuvud ligger och så inordna den kristna religionen som en särskild religion, skild från andra religioner, i religionernas sammanhang. Det Aulén vill ge är dock inte en slutgiltig lösning av problemet tro—vetande. Utan han leder direkt in frågorna till den *kristna* gudsbilden och vill belysa denna. Därför talar han om »tron» — tron och Gud hör samman. Den Gud det är fråga om är den kristna trons Gud, inte någon allmän gudsföreställning, vare sig av filosofisk eller utom-kristen art.

Den kristna gudsbilden är ingen önske-dröm, inte heller uttryck för en fruktan eller ångest i det omedvetna eller medvetna själslivet. Aulén erinrar om, att Luther givit en långt radikalare kritik av en sådan gudstro som är en avspeglning av själens omedvetna önskan eller fruktan, än vad Feuerbach trehundra år senare givit — den på vilken Marx bygger. Luther har klart sett att den mesta tro som människor anser vara verklig gudstro är en avspeglning av deras egna önsksningar och deras egen fruktan. Men en rätt gudstro skiljer han från denna. Den förstnämnda, falska tron gör Gud till människans tjänare. Den rätta tron ser Gud som Herren — men inte som en despot och tyrann.

Här kan man se, hur den populära frågan om Guds existens får en ny innebörd. Den kommer att gälla, *vilken* Gud vi tror på eller vilken Gud som är bibelns Gud. Denne är inte en bild av det egna oroliga samvetet eller av en ångest i det inre. Gud är den som genom Kristus försonar oss med sig själv och som engagerar människan i sitt verk. Då blir inte tron en åsikt som man kan lägga sig till med

eller som man kan frigöra sig från. Den blir en livsfråga som har att göra med hela människans inställning. Denna kan behandlas utan att man fördenskull behöver förirra sig in i tysk existensfilosofi.

Det finns många kriterier, genom vilka man kan skilja en teoretisk inställning från den tro som Aulén talar om. Tron innebär ett personligt engagemang. Trons bild av Gud är inte ett abstrakt begrepp om ett »högsta väsen» som kan fixeras filofiskt; man står inför en makt som är levande och kämpande. Denna makt står i relation till oss. I den tron kommer på en gång alla tempora till användning, både presens, perfektum och futurum.

Samverkan av alla tempora skiljer det religiösa språket från ett rationellt. Synen på Guds handlande sammansluter det gångna, det närvarande och det kommande till en enhet. Gud *har* skapat men skapar alltjämt, och han *skall* fullborda skapelsen. Det gångna och det kommande blir närvarande, så att presens blir det mest typiska tempus för tron.

På så vis är föremålet för trons syn inte något, som är begränsat till en bestämd tid, utan snarare ett skeende, ett handlande, vars mål ligger i en kommande tidsålder. Detta innebär emellertid inte bara, att man ser på Guds handlande som en historia som förlöper från en tidigare tidpunkt till en senare. Det innebär också, att den som står i trons relation till Gud står i förbindelse både med en gången och en kommande tid, eller rättare, att det gångna och det kommande för honom är ett närvarande *nu*. Att Gud skapat världen innebär att Gud *nu* lever som en oss upprätthållande makt, som skapar i det närvarande. Och det innesluter också vissheten att den uppehållelse och nyskapelse som nu sker, en gång skall fullbordas och att den nuvarande skapelsen i sig har något som förbinder den med dess fullbordan i en ny tid.

Om detta ligger i trons perspektiv, är det tydligt, att med »tro» inte menas blott en individuell förtröstan på en frälsande makt eller ett känsloläge hos vissa individer, som sammansluter dem såsom »troende» och skiljer dem från andra. Själva trons perspektiv innesluter en syn på världen och andra människor, vari inte någon är undantagen från Guds verkande.

Därför innebär trons syn inte isolering utan ett universellt perspektiv. Frågan om trons isolering eller universalitet döljer egentligen två skilda frågor. Den ena är, hur kristen tro, såsom representerande en religiös inställning, förhåller sig till en sådan som vetenskapen företräder. Aulén vidrör frågan om trons legitimitet från religionsfilosofisk synpunkt utan att dock närmare utföra den. Han talar om trons särart och åskådliggör denna genom att klarlägga att »tro» innebär engagemang och att trons perspektiv måste uttryckas symboliskt. Trons typiska tempus är som sagt det närvarande. Aulén pekar också på trons »*meningssammanhang*»; Nygren har i sina senare skrifter behandlat frågan om olika meningssammanhang.

En annan synpunkt på isolering och universalitet är emellertid att en kristen tro inte leder till isolering genom att skilja den troende från den icke troende. »Tron» har ett bestämt innehåll såsom just *kristen* tro, vilket Aulén utvecklar på grundval av bibeln och den kristna idé-historien. Denna betyder emellertid inte att den troende känner sig tillhöra en krets, som kan se ner på andra, en krets »frälsta» troende, som har sitt på det torra. I trons syn på Gud är denne på en gång domare och frälsare, och varje egocentriskt drag omintetgöres genom upplevelsen av domen över det egna jaget.

Att tron har ett universellt perspektiv, är inte något nytt påstående. I olika former har under kristenhetens historia detta gjorts gällande. Det har under de senare

århundradena legat bakom t. ex. talet om en »*naturlig religion*». Bakom den termen har legat både den religionsfilosofiskt orienterade tanken, att tro och andra former av mänskligt andeliv (vetande, moral etc.) hör samman i en enhet, och den praktiskt kristna tanken, att det i uppenbarelse givna tillhör alla människor och att därför kristen tro och etik ej blott utgör en oemotsäglich grund för allt kulturliv, utan att vissa tankar däri i sista hand tillämpas av varje tillräcklig mognad och utveckling kommen människa. Rätten grundades på en »naturlig» rätt, moralen på det »naturligt» goda, o. s. v. Den form tanken på naturrätt och naturlig religion fått genom upplysningstidens tänkesätt har hårt kritiserats av filosofien, och inom teologien har t. ex. Barth vänt sig emot all »naturlig» teologi, utan att tillräckligt ha sinne för eller undersöka vad som ligger därbakom. Lätt kan man kasta ut barnet med badvattnet och låta kritiken av »den naturliga teologien» bli väl billig. För kristen tro är det ju ofrånkomligt, att den genom Kristus frälsande Guden också alltid förstås som den *skapare*, som står bakom allt och som allttjämt skapar. Därför har Gud inte bara med kristna att göra. Alla människor står under hans skapande makt. Livet självt sätter dem i relation till varandra, och i själva livet och naturen ligger ett rättesnöre för handlandet. Då man talat om den »naturliga lagen» har man haft detta på känn.

För Aulén, som särskilt betonar trons tempus som presens, ligger följaktligen vikten på att Gud skapar nu. Han har då med alla, inte bara med kristna, att göra. Aulén går inte närmare in på alla de invecklade problem, som t. ex. Luther rör vid i sin *De servo arbitrio*, där den allverkande Guden kan pådriva också det onda, sedan en gång ett fall skett. Auléns grundsyn är ju att Gud kämpar mot det onda. Den motsats mellan Gud och en

ond makt som då närmast återger trons syn tecknas med åskådlig kraft. Samtidigt pekar Aulén emellertid på den för kristen tro avgörande frågan om *lagen* och dess olika bruk. I det »första bruket» har Gud med alla människor att göra. Han driver fram det goda genom krav som livet självt och däri givna relationer mellan människor ställer. Kravet är här det som uppbygger, contra det som nedbryter och är förstörande, det som står i skapelsens tjänst och fullföljer detta, contra det som skadar den. Aulén vidrör den av Løgstrup formulerade tesen: »Vor tilværelse er allerede moralsk og umoralsk i dens egne muligheder og bliver det ikke først takket være principper.» — Aulén är minst av allt legalistisk och han står fjärran från den pietistiska tendens till kristendomens isolering, som t. ex. genom Barths och tidigare reformert teologis inflytande hotat att inifrån förstöra lutherdomen. »Den gudstro, för vilken Guds skapelseverk fortgår i allt som tjänar uppbyggandet och som stävjar de destruktiva krafternas framfart, har ingenting till övers för en förment monopolställning och därmed inte heller för de prestigetrynkpunkter som är förbundna med en sådan föreställning», skriver Aulén (s. 143).

Gentemot de destruktiva krafter vi möter i nutiden visar Aulén på den »lag», vari Gud motverkar sådana krafter, en lag som inte är en utifrån pålagd norm utan något som tvingar sig fram genom de krav som utgår från den mänskliga sammanlevnaden.

Övervinnandet av den isolering, som består däri, att vissa »troende» människor kan isolera sig från andra, är som sagt ej detsamma som att *teologien* kan bli isolerad. Aulén vidrör båda formerna av isolering och visar vägar ut ur dessa.

Det är teologiens uppgift att undersöka tron och dess perspektiv. Teologien är

alltså, i en mening, en empirisk vetenskap. Aulén är välgörande fri från moderna tendenser att låta teologien övertaga eller ersätta trons funktion. Hans uppgörelse med Emil Brunners metafysik är klagörande — kanske kunde någon önska en än mer ingående kritik, men Auléns ord är tillräckliga. Teologien har som vetenskap ett bestämt objekt, och den fogar sig därigenom in i raden av andra historiska vetenskaper; »historisk» innebär inte bara en blick på något förflutet utan innesluter en undersökning av aktuella, nu levande företeelser. Den syn på teologien, som Aulén framför, är ägnad att frigöra den från den isolering varav den lidit.

Då Aulén i tredje kapitlet direkt går in på det symboliska språket som »trons modersmål», är han medveten om att han bara kan beröra *några* av de problem som ger sig då frågan om symbolerna kommer upp. Han vet att en rad religionsfilosofiska svårigheter uppkommer genom trosutsagornas symboliska art. Man kan ju fråga, i vad mån de kan översättas till ett annat språk och i vad mån en sådan översättning förvanskar trosutsagornas mening. Det är inte bara den filosofiska tendensen att rationalisera trosutsagorna som avvisas. Teologien har ej sällan sökt på olika sätt rationalisera dem. Den har, påpekar Aulén, att undersöka symbolerna men kan inte gå utöver dessa, t. ex. genom att yttra sig om »Guds väsen». Att Aulén skilt mellan gudsbild och gudsbegrepp innebär inte bara en termskillnad, inte heller att termen »gudsbild» skulle vara mindre exakt; utan bakom skillnaden ligger tvenne helt olika uppfattningar av teologiens uppgift. Den ena uppfattningen innebär att teologien skall bestämma Guds väsen, den andra, att det är *tron* som skall undersökas. Därmed måste de bilder av Gud som växer fram undersökas. — Man får behandla de symboler, som tala om Gud utan att fördenskull uttrycka ett rationellt

begripande och behärskande av det som hör den gudomliga världen till; detta skulle innebära en rationalisering av trons uttryck. Då teologien fattas som en slags filosofisk spekulering — av Aulén åskådliggjord genom Emil Brunner och Paul Tillich's tänkande — blir gudsbegreppet, vare sig man vill det eller ej, rationaliserat.

Vad Aulén avser är just att, emot alla olika former av trons rationalisering, låta dess språk behålla sin egenart och förstå dess sätt att tala om Gud med symboler utan att överföra dessa till ett sådant rationellt plan, där symbolerna måste förvanskas. Om man utgår från den förutfattade meningen att alla yttringar av mänskligt andeliv *måste* kunna återföras på rent rationella tänkesätt och att man därför inte *kan* räkna med att uttryck kan förstås i andra sammanhang än sådana som t. ex. en naturvetenskapsman är van vid, då måste man ju anse, att symbolerna blir meningslösa, om de inte kan rationaliseras. Aulén förutsätter att de har en begriplig mening i sitt eget sammanhang. Utan att närmare diskutera giltigheten av trons perspektiv söker som sagt Aulén åskådliggöra särarten av det symboliska språk, vari det i bibeln talas om Gud. Detta gäller både symbolerna från människolivets och naturens värld. Man kan inte bestämma vad Gud är i och för sig — det vore att göra sig till herre över något som människan inte råår över. Gud uppleves av den kristne som en outgrundlig, över oss rådande makt. Vi kan stå med respekt inför tillvaron, man kan känna vördnad inför naturens väldighet och tacksamhet inför den — allt känslor som kan föra över till gudstro. Inför naturen står vi iakttagande. Men inför Gud står man inför en outgrundlig personlig makt, vilkens väsen är »agape». Teologien kan undersöka tron, och den troende människan kan tänka i bibliska symboler och

genom dem känna sig gripen av en henne övermäktigt makt, i sista hand outrannsaklig och fördold men samtidigt uppenbar som en sådan självutgivande kärlek, som Kristus visat i lidande, i död och i hans övervinnande av dödens makt, då han i solidaritet med dem, som stod under döden, förintelsen och domen själv tog på sig allt detta. Men den frälsande Gudens verk kan aldrig rationellt bestämmas så, att t. ex. nu alla människor *har* fått döden övervunnen och kommer att få evigt liv. Frälsningen uppleves som ett skeende i nuet, med risk och faror; den är vunnen som genom ett under, och den mottages av den troende som något som går emot känslan av vad som vore rimligt och som han känner sig vara värd.

Det symboliska språket kan alltså sägas vara trons modersmål. Men detta innebär inte att *allt* symboliskt språk tillhör trons område. Det symboliska språket har ett långt vidare omfång. Det kan användas även t. ex. i matematiken, men framförallt i konst och litteratur. På olikheten i användningen av symboler går Aulén inte närmare in. Han hänvisar närmast till den skapande konstens språk som ett, som är nära släkt med religionens. Att det symboliska språket kan kallas trons modersmål sammanhänger med att symbolspråket mera tränger sig fram som desto mer ofrånkomligt uttrycksmedel ju djupare dimensioner det är fråga om (s. 190). Andliga realiteter kan ofta inte uttryckas annat än genom symbolspråk, och detta framställer bättre dessa än andra uttrycksformer. Det symboliska språket har en rik förmåga att uttrycka religiösa väsentligheter. Detta språk måste särskilt vara föremål för teologiens uppmärksamhet — den har att undersöka det språk *tron* talar. Och från trons synpunkt blir detta språk det medel, varmed Gud gör sig känd. Liksom Kristus framförde uppenbarelsens sanningar genom liknelser, så meddelas

för den troende i det symboliska språkets form Ordet från Gud (s. 191).

Viktigt är då att rätt bestämma *teologiens* innebörd. Denna är inte något försök att höja upp detta språk i någon högre filosofisk form (så som t. ex. E. Brunner gjort gällande). Teologien har nämligen inte till uppgift att upphöja tron till något slags högre dignitet eller till någon filosofisk spekulation, lika litet som den har att försöka bevisa trons sanning. Den har till sitt objekt den faktiska tron och har att klarlägga dess perspektiv, dess synsätt, såsom detta på ett grundläggande sätt föreligger i bibeln. Teologien har inte att omtolka, bara att tolka, att förstå och återgiva på historiskt analytiskt sätt (s. 195).

Här är inte minst sambandet mellan exegetik och systematisk teologi viktigt, ett samarbete där bibelteologi har ett rikt fält genom att förstå och utlägga de associationer, som uppfattades omedelbart av dem som först hörde de nytestamentliga ord, vilka i dag inte förstås utan förklaring. Det gäller också att förstå Jesu symbolhandlingar och då inte minst Nya testamentets tolkning och omformning av äldre Messias-tankar. Den systematiska och idéhistoriskt inriktade teologien stannar emellertid inte vid att bara analysera enskilda symboler eller liknelser. Det är alltid *sammanhanget* som är det avgörande. Symbolerna står där inte som isolerade uttryck utan bildar ett stort sammanhang, möjligt att förstå om man får de rätta utgångspunkterna och överblickarna. Teologien måste också följa det kristna livet med dess genom tiderna skiftande språk och uttryckssätt och iakttaga huru symbolerna förvandlats, stundom på ett riskfullt eller förvanskande sätt, stundom så att man i nya situationer givit nytt liv åt det som blivit svårförståeligt eller förlorat sin slagkraft, då en ny tid fått nya problem. Bibliska symboler har själva senare kunnat återkomma med förnyad

kraft. *En* generation fattar aldrig hela det kristna budskapet; vi se alltid »endels», och det tron sträcker sig mot kan framstå som dunkelt och fragmentariskt. Inom bibeln själv måste man observera den uppenbarelsehistoria som har sin höjdpunkt i Kristus. Om man utgår från förkunnelsen av honom och om honom får också det *Gamla* testamentet en ny belysning. För tron framstår det *Nya* testamentet som dess fullbordan. Djupast sett får vi blott genom Kristus den rätta kristna gudsbilden. Tar man fragment av gudsbilden i Gamla testamentet utan att ta hänsyn till dess fullbordan i Nya testamentet blir den kristna synen på Gud ensidig eller felaktig.

Genom vad som utvecklats kan Aulén också belysa den debatt som alltjämt synes paralysera det teologiska diskussionsläget i Tyskland, nämligen om den s. k. avmytologiseringen. Denna ser skapelsetron som en myt, som en modern människa står fjärran ifrån och som skall ersättas av en existentiell filosofisk inställning. Aulén upplöser grunden till detta betraktelsesätt. Den kristna skapelsetron är inte alls en tro på en sådan skapelseakt en gång i förgången tid som skulle utgöra ett alternativ till en modern naturvetenskaplig betraktelse, utan den är ett uttryck för gudsrelationen. Den är given i och med livet självt; den är en gudsrelation som omsluter livet som totalitet. Också här gäller att trons tempus är presens – Gud skapar ständigt, och i tron förstås den egna personens ställning till Gud så som Kristus avgivit denna. Inriktningen på det religiöst väsentliga frigör oss samtidigt från att binda tron vid den antika världsbilden. Det gäller hela tiden att få fram den religiösa *mening* som döljer sig bakom den mytologiska dräkten (s. 204). Också här visar sig tanken på menings-sammanhang betydelsefull. Existensfilosofien visar sig i sista hand ofta innebära

en rationalisering av tron. Därför blir programmet för Aulén: *inte »avmytologisering» utan »avrationalisering».*

Både en rationell och irrationell metafysik måste »avrationaliseras». Tendensen att göra symbolerna till adekvata begrepp måste avvisas. På så sätt upplöses t. ex. den svårighet man hamnat i, då man velat förbinda en metafysisk allmaktstanke med föreställningen om en Gud som är kärleksfull. Om Gud fattas som allorsaklighet i rationell mening, blir problemet olösbart. Den avrationalisering som låter gudsbilden teckna den kämpande, lidande Guden utan att därmed göra anspråk på en sista förklaring *varför* Gud måste kämpa mot det onda och lida för att övervinna detta, utan som utgår från hur världen och tron på Gud i den är given, ställs inte inför problemet om allmakten såsom ett rationellt problem som i första hand måste lösas. Man kunde tillägga: förutsättningarna för att ta upp den frågan på fruktbart sätt är inte alls givna i en rationell betraktelse. Såsom Luther utvecklar saken ligger, kunde man tillägga, frågan t. o. m. utanför trons horisont, men tron kan enligt Luther — i motsats till ett övermodigt »förnuft» som vill kunna behärska och bedöma allt efter sina egna, som absoluta fattade måttstockar — inse sin begränsning. Den finner, att Guds fördoldhet är en given nödvändighet för livet under denna tidsålders villkor. Det är signifikativt att Jesus själv vid tal om Guds allmakt utgår från onskans fakticitet i världen. Han förutsätter kommande förföljelsetider för sina lärjungar (jfr Matt. 10: 21—31), men han manar dem att därunder ha tryggheten att den dolda Guden finns såsom den, som i sista hand skall visa sig ha makten. Att inse hur Guds makt och kärlek hör samman är inte trons »första steg», menar Luther, utan dess sista och högsta. Och om förståelsen av ordet »kärlek» tar sin utgångspunkt i mänsklig kär-

lek och överseende, måste begreppet fördjupas och egentligen förändras till något helt annat, till, som Nygren uttryckt det, Guds »omotiverade» kärlek, alltså till hans självutgivande agape, till Kristi i offergärning uppenbarade väg till människan. Denna kärlek bestämmes ej av människors olika värde utan *skapar* värde hos dem. Därför är det naturligt att en mindre djup kristendomstolkning ställer kärlek och rättfärdighet som motsatser. Men den rättfärdighet som är Guds *är* också kärlek, och hans kärlek är skapande rättfärdighet, *ger* rättfärdighet.

Vissa former av »försoningslära» utgår från alltför rationella, ytligt fattade kärleks- och rättfärdighetsbegrepp. Därav följer teorier som ligger ytligt och förbiser djupet av tanken att Gud genom Kristus försonar världen med sig själv. Aulén har tidigare skrivit ett arbete med titeln *Den kristna försoningstanken*, eller på engelska *Christus Victor*, vilket i de engelsktalande länderna blivit ofantligt spritt. En parentetisk sidoblick på detta arbete är motiverat, därför att detta får en bakgrund genom Auléns nya bok. Han refererar också själv till detta arbete och belyser dess mening.

Man skulle faktiskt kunna beteckna »*Dramat och symbolerna*» som en andra del av »*Den kristna försoningstanken*», snarare än av »*Den kristna gudsbilden*». Ty det är i mycket just de problem som presenteras i Auléns skrift om försoningen (vars exakta titel är »*Christus Victor*»), vilka åter tas upp. Vissa missförstånd av denna bok rättas nu till, och man får nu i större sammanhang klarlagt vad meningen med »*Den kristna försoningstanken*» varit.

För att förstå detta arbete rätt bör man göra klart för sig vad Aulén menar med »gudsbild» (i motsats till »gudsbegrepp»). Man bör vidare förstå arbetet som ett levandegörande av en syn på försoningen

som liksom kommit bort, dold av de olika försoningsteorierna, nämligen synen på den kämpande och segrande Guden som försonar oss genom att på lidandets väg övervinna de destruktiva makter som behärskar vår tillvaro, i Gamla kyrkan särskilt benämnda synden och döden. Bilden kan starkt varieras, och det kan talas om en lösepenning given åt Gud — ibland också åt fördärvmakterna — för att frigöra människan från dessa makter och upprätta det nya förbundet. Vore Auléns framställning av försoningen, vilken han återkommer till i denna nya bok, gjord med anspråk på att vara en *uttömmande* skildring av olika försoningsteorier, skulle den kunna sägas ha förbigått vissa motiv, inneslutna i den s. k. »latinska typen» (utpräglad först av Anselm av Canterbury och sedan i ny form lanserad av den lutherska ortodoxien). Aulén är medveten om att tankarna i hans tidigare bok kunde föras vidare och att man åt övervinnandet av *skulden* kunde ge utförligare uttryck, så som Luther fördjupat försoningstanken t. ex. genom tanken att Kristus nedstigit till helvetet, inte bara för att befria från ett Hades, där gamla tiders fromma väntade en förlossning (så som man ofta tänkte i Gamla kyrkans tid), utan för att genom att själv påtaga sig den skuld och synd som gör helvetet till helvete.

Men Aulén hade som sagt ej avsett en uttömmande skildring av försoningsteorierna utan velat öppna blicken för det dramatiska sätt att se på Kristi seger som skymts av vissa teorier av dennes försonande av Gud. Och den enorma spridning som »*Christus Victor*» fått i de engelskspråkiga länderna vittnar om att den verkligen *haft* ett ärende. Då nu tyska verk (såsom Alpers' bok om försoningen) vill kritisera arbetet, särskilt utifrån Althaus' syn, förbiser man *dels* innebörden av den dramatiska betraktelsen av Gud, vilken

syn i Auléns nu nyutkomna bok ytterligare belyses, dels dess uppgift att varna för att meritumtanken göres *dominerande* i den formen, att Kristus säges förvärva en förtjänst, som betalas till Gud. Luther kan tala om *Kristi* förtjänst i stället för *vår*, för att så visa bort från tanken på *människans* förtjänst. Gör man en rationell teori av Kristi »betalande», blir Gud lätt föreställd som en fordrande despot som måste ha sitt för att godta människan. Och Guds förlåtande och frigörande kärlek skymts då undan. Detta går också emot Luther som kompletterade talet om Kristi betalning med en rad andra bilder vilka visade innebörden i hans symboliska språk. Aulén har genom sitt tidigare arbete om försoningen öppnat blicken för en ytterst viktig aspekt på Guds eget försonande verk. Och i sitt nya arbete har han givit en allmän bakgrund till detta.

Man måste ha en riktig utgångspunkt för att förstå meningen med synen på Guds verk i Kristus, man måste förstå hela det sammanhang, vari de kristna trosvitnesbörden, utgående från bibelns förkunelse, är inställda. Om egenarten i det religiösa språket förstås, aktar man sig också här för att rationalisera det. Man kan lära sig förstå dess utgångspunkter och det helhetssammanhang vari enskilda »paradoxer» hör hemma. Dessa kan då bli naturliga och begripliga. Över huvud taget måste alla trosutsagor insättas i sitt rätta sammanhang för att deras mening skall kunna förstås. Detta gäller om allt tal om Gud. Ett vanligt fel, då man yttrar sig om Gud, om hans existens eller icke-existens, om hans makt eller vilja och kärlek, är att man inte gjort klart för sig i vilket sammanhang det kristna talet om Gud hör hemma. Därför reser Aulén med rätta frågan: »*Vilken Gud?*» — och därför är också frågan om trosutsagornas och över huvud om ett religiöst meningssammanhang betydelsefull.

Auléns arbete om Dramat och symbolerna mynnar till slut ut i en skildring av det dramatiska perspektiv som är utmärkande för bibelns framställning. Enligt denna är Gud en levande, handlande och lidande Gud. Och hela bibeln beskriver honom som kämpande mot ett motstånd, mot allt för hans skapelse destruktivt.

Det dramatiska perspektivet visar sig också fruktbart för flera detaljfrågor som vällat svårigheter, t. ex. för förhållandet mellan den historiske Jesus och det nytestamentliga trosvitnesbördet om Kristus, den uppståndne, Guds Son. Så kan också Bultmanns avmytologiseringsprogram belysas på fruktbart sätt och det *radikala evangeliet* tecknas. Detta är, påpekar Aulén, oupplösligt förbundet med den *radikala lagen*. Denna består *inte* i en rad bud som fixerats och måste uppfyllas. Det fria evangeliet om Guds kärlek får inte förvandlas till ett evangelium i konditionalis (s. 249). Man har bara alltför ofta sökt omgärda evangeliet med förment betryggande villkor.. Man vill gärna söka en rationell förklaring till den kärlek, vars omotiverade art man inte kan förstå och än mindre acceptera. »Tron» kan själv göras till en rationell betingelse för Guds kärlek; tron har då intellektualiserats och förvandlats till krav att acceptera en viss bekännelseform. Ett annat försök att göra människan kvalificerad för evangeliet är kravet att syndakänslan och syndabekännelsen skall vara tillräckligt stark och allvarlig – man tänker sig då gärna en viss ordning för att kunna mottaga nåden, och evangeliet föreställs inte kunna nå människan annat än om boten kommit först. Eller också lägges vikten på den förvandling som måste ske med människan, alltså på det hon *skall* komma att göra.

Rationaliseringen är ständigt motsatsen till den dramatiska syn, som Aulén för fram. På många punkter visar det sig, att

det dramatiska perspektivet kan lösa motsatser som ett rationaliserat betraktelsesätt gjort olösbara. Kristi lidande ses i Auléns framställning såsom uttryck för *Guds* eget lidande genom vilket han kämpar emot de destruktiva makterna och inifrån övervinner dem. Korset blir då framför allt *segerens* symbol, och den lidande kärlekens utmynnande i uppståndelsen blir helt naturlig. Såsom redan Einar Billing framhöll i sin alltjämt betydelsefulla fast svår-lästa skrift om försoningen, utgör kors och uppståndelse en enhet – de ingår som två sammanhörande gudsgärningar i det drama där Gud själv är den handlande. Man kan förvåna sig över hur mycket mer fruktbar denna syn är än den »uppenbarelsepositivism», som Barth fört fram och länge klavbundit somliga teologer med. Med rätta har Bonhoeffer, såsom Aulén påpekar, vänt sig mot Barths tanke att uppståndelsen inte bjuder på något problem utan »måste sväljas helt eller inte alls» (s. 269). Att Bultmanns recept inte är bättre synes också Bonhoeffer ha insett. Det är egentligen förunderligt att se, hur mycket klarare Aulén ser på dessa problem än många nutida teologier som fallit till föga antingen för Barth eller för Bultmann. Bonhoeffer har förstått att uppståndelsens problematik måste upptas till *ny behandling*. Aulén belyser problemet just genom att klargöra hur Jesu liv, död och uppståndelse hör samman i en enhet. Det utgör, kunde man här tillägga, fullbordandet av det gudshandlande, som de första lärjungarna fann omvitnat i *Gamla* testamentet. I Fil. 2 finns en sammanfattande formel som ser Guds gärning i och genom Kristus som ett enhetligt handlande. Samtidigt sammanföres där försoning och efterföljelse till en enhet. Detta ställe ger också ett exempel på den symboliska arten i de uttryck, varmed gudshandlandet framställs.

Det är helt konsekvent att Aulén, strax

innan han låter sin bok mynna ut i en sammanfattande framställning av Kristusdramat och gudsbilden, sätter in ett kapitel med rubriken »Under Andens lag». Han har tidigare mer i förbigående understrukit vad många teologer känt, nämligen att det är en angelägen uppgift för nutida teologi att behandla Nya testamentets syn på *Anden*. Livet i *Anden* är ett liv i Kristi kyrka, den ena allmänliga kyrka, vars enhet står klar för trons syn genom att den är grundad i och genom Kristi gärning. I denna är Kristus genom sin *Ande livgivaren*. Tron på Kyrkan betyder inte en blindhet för alla de misstag och synder, som de olika kyrkosamfundet gjort sig skyldiga till. Tron på Kyrkan riktar sig mot den Herre, som trots allt verkar i Kyrkan. Aulén påpekar att Kristus och *Anden* kan framstå som identiska i NT. Man kunde tillägga, att det ord i 2 Kor. 3 som Aulén hänvisar till (»Herren är *Anden*») också — såsom t. ex. Percy påvisat — kan översättas med: »Och *Anden*, det är Kristus». Likväl betyder detta inte ett rationellt identitetsförhållande. Joh.-evangeliet uttrycker mest ingående dubbelperspektivet; i det dynamiska perspektivet framstår enheten utan att betyda identitet i rationell mening. Talet om *Anden* pekar där framåt — Kristus visar fram mot *Andens* tid; denna fullbordar vad han själv sagt och gjort. Den verkar i samma riktning som han själv verkat — den ingår som ett senare led i det Guds handlande som uppenbarats i och genom Kristus. Ord och sakrament bygger vidare i den Kyrka, som Kristus grundat. *Anden* engagerar människan och insätter henne i gemenskap med Kyrkans Herre, vilken i Ord, Sakrament och såsom levande *Ande* fortsätter och fullföljer sitt jordiska verk. Också här framstår klart skillnaden mellan å ena sidan en syn på kristendomen som en lag och en lära av rationell art och å andra sidan som det radikala evangelium,

i vars tjänst både lag och lära kan stå, sedan dessa »avrationaliserats» och då de förstås genom *Andens* fortgående verk. Genom framställningen av tron på *Anden* blir också enheten mellan tempora, den förflutna, den närvarande och den kommande tiden, ytterligare belyst.

I Företalet skriver Aulén att det i grunden är en *vision* hans bok bjuder. En konstnärs *vision*, kunde man säga! Auléns konstnärliga förmåga inskränker sig inte till musiken, fast han just på det området är utövande konstnär. Hela hans tänkande har över sig något, vari han spårar konstnärens öga och öra. Det framhölls också i början av denna anmälan att det är sällsynt att äldre personer skriver med verklig kraft och friskhet. Gudsbilden har Aulén tidigare behandlat, men han belyser nu allt på ett nytt sätt. Dels prövar han nya vägar genom att gå in på ny teologisk och icke-teologisk litteratur, dels är själva greppet nytt och friskt, bl. a. genom att det orienterats kring temat »symbolerna» och genom att han diskuterar nu aktuella problemställningar.

»Dramat och symbolerna» behandlar en hel rad teologiska frågor som vållat splittning och oreda. Med sitt sällsynt goda omdöme och sin med åren djupnade vishet reder Aulén upp problem eller visar hur från en rätt vald utsiktspunkt flera som olösliga förekommande motsättningar helt enkelt faller bort. Ofta visar Aulén en sällsynt förmåga att röra vid frågor utan att förlora sig i en tidigare diskussions djungel och att samtidigt skilja snåren åt så att en framkomlig väg blir synlig och gångbar. Aulén gör intet anspråk på att *slutgiltigt* ha behandlat alla de frågor som han vidrör eller där han pekar på en framkomlig väg för en lösning eller en bättre förståelse. Snarare kunde man säga, att boken är ett program för *vidare forskning*. Denna måste ständigt fortsätta.

Hela raden av frågor presenteras där vidare detaljforskningar kan komplettera och utföra de givna anvisningarna. Boken är som helhet just uppfordrande till vidare arbete. Den har intet av den avslutande anspråksfullhet över sig som kommer en att säga att detta verk nu är framlagt och att det kan antas eller förkastas, men inte fortsättas. Auléns bok verkar just skriven för att fortsättas, av honom själv och av andra.

Att vid den ålder förf. uppnått på detta sätt *leva* i den teologiska forskningen är något som man inte kunnat vänta av någon. De problemställningar som behandlas och de anvisningar för en lösning som ges är, såsom framhållits, inte hämtade från en gången tid, såsom man kunde vänta av en 86-årig författare. De hör till nutiden, och de ger riktningvisare där många nutida teologer gått fel. Boken tillhör i bästa mening nutiden, och dess ärende är att föra forskningen vidare men också att hjälpa religiöst intresserade och engagerade människor i de svårigheter som föreligger i nu innevarande tid.

Samtidigt finns det förvisso ett sammanhang och en enhetlighet i Auléns hela författarskap, alltifrån detta sekels första decennier till nutiden. Den som personligen fått följa hans teologiska arbete och — så som undertecknad — stått honom nära från 1919, kan se enhetligheten i hans teologiska syn särskilt klart.

»Den allmänliga kristna tron» utkom 1923. Nu i år, 1965, blev Aulén efter avslutandet av »Dramat och Symbolerna» nödgad att göra en förnyad omarbetning av denna sin »dogmatik». En genomgång av de förändringar som de olika upplagorna undergått skulle kunna ge ämne inte bara åt en studie av svensk teologi under mer än 40 år med dess levande, nyskapande art, utan också åt dess enhetlighet och även åt dess självständighet i förhållande till utländsk teologi, mitt

under utbytet med denna. Att årets nya upplaga av Auléns »dogmatik» kommer att bli en *ny* bok, vari den konstnärliga visionen i »Dramat och symbolerna» visar sig avkasta rika frukter, torde man kunna vara säker på, samtidigt som kontinuiteten i grundsynen bevarats.

Auléns verk om dramat och symbolerna är i formen egentligen en anspråkslös bok, särskilt om man beaktar vad boken kan ge. Aulén har snarast blivit alltmer modest i sitt uttryckssätt, alltmer öppen för andras meningar, alltmer villig att erkänna det goda, som kan ligga bakom åsikter, motsatta hans egen. I många avseende är boken, som här anmäles, också i detta avseende föredömlig — den framträder inte med stora anspråk, den vänder sig aldrig överlägset mot andra, men den väger tungt genom sin saklighet. Den begär inte att vara det definitiva ordet i olika frågor, och den ordar inte högt vare sig om sin vetenskaplighet eller sin rätt *emot* annan vetenskap. Men den vädjar stilla till dem, som *vill* tänka och som inte redan är bundna av förutfattade meningar, att tänka och vandra vidare, och den kan därvid hjälpa mången en god bit på vägen. Den visar på de avvägar man ofta råkar in på och söker finna en framkomlig väg för förstående av kristen tro i *gammal* och *ny* tid.

År 1925, för fyrtio år sedan, startade Gustaf Aulén denna tidskrift. Han har alla dessa fyrtio år tillhört tidskriftens redaktion och på olika sätt verkat för dess bästa. Då han nu utgivit den ovan anmälda nya boken, är det för redaktionens övriga medlemmar ett tillfälle att framföra ett tack för hans teologiska arbete decennierna igenom, till fromma för denna tidskrift liksom för den teologiska forskningen i övrigt.

April 1965
RAGNAR BRING

ETIENNE TROCMÉ: *La formation de l'Évangile selon Marc. (Études d'histoire et de philosophie religieuses 57)*. Paris 1963. 233s. 18 fr.

Förf. till denna undersökning är professor vid Strasbourgs-universitetets protestantiska teologiska fakultet. Han har även tidigare ägnat sin uppmärksamhet åt de historiska förhållandena i urkyrkan, bl. a. i boken »Le 'Livre des Actes' et l'histoire» (1957). F. n. är han sysselsatt med att skriva kommentaren till Markus' evangelium i serien *Commentaire du Nouveau Testament*. Det föreliggande arbetet utgör en specialundersökning av Markusevangeliets tillkomst och därmed sammanhängande frågor.

Metodiskt går förf. så till väga, att han söker bestämma evangelistens andliga hemort i urkyrkan för att så därav dra slutsatser beträffande Markusevangeliets tillkomst. I detta syfte analyserar han först evangeliets »antipatier» mot såväl icke kristna som vissa kategorier av kristna. De drag, som han finner positive framhävda i evangeliet, behandlar han så under rubrikerna »Jésus, porteur de l'Évangile», »Jésus, chef de l'Église» och »La mission en marche». Förf. kommer till det resultatet, att evangeliet i dess äldsta form framgått ur kretsen av »de sju», som omtalas i Apg. 6: 3 ff. och 21: 8.

Detta gäller således evangeliet i dess äldsta form. Bl. a. på basis av jämförelser med de övriga synoptiska evangelierna hävdar nämligen förf., att det från början förelegat ett proto-Mark., som väsentligen omfattat Mark. 1–13. Luk. skall ha använt sig av Markusevangeliet i denna dess urform, medan Matt. skall ha haft tillgång till evangeliet i dess kanoniska gestalt. Det är detta proto-Mark., som enligt förf. härrör från den ovannämnda kretsen. Det skall vara tillkommet i det palestinsiska

Cesarea omkr. år 50 och möjligen vara skrivet av Filippus.

Detta proto-Mark. har enligt förf. sedan övertagits och samarbetats med ett annat dokument, som omfattat passionshistorien och uppståndelseberättelsen och tillskrivits Markus. Denna slutliga redigering av vårt nuvarande Markusevangelium skall ha skett i Rom någon gång mellan åren 75 och 85 och utförts av en anonym hand.

Naturligtvis är det vanskligt att med det spröda material, som står till buds, styrka riktigheten av en tes som denna. Förf. har emellertid lämnat ett självständigt och i flera avseenden intressant bidrag till den ständigt fortgående diskussionen kring de synoptiska problemen. Hans framställning är klar, och han har gjort åtskilliga iakttagelser och påpekanden, som förtjänar beaktande.

EVALD LÖVESTAM

PIERRE BONNARD: *L'Évangile selon Saint Matthieu. (Commentaire du Nouveau Testament I)*. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1963. 423 s.

Bland utgivarna av kommentarserien *Commentaire du Nouveau Testament* märkes bl. a. O. Cullmann och H. Riesenfeld. I denna serie har tidigare publicerats kommentarer till de flesta paulinska brev och till Hebreerbrevet. Med P. Bonnards ovannämnda arbete är den första evangeliekomentaren kommen.

P. Bonnard är professor vid den evangeliska teologiska fakulteten i Lausanne. Det principiella syftet med kommentaren anger han vara varken att ge en rekonstruktion av Jesu liv med hjälp av det första evangeliet eller att ge en hypotetisk beskrivning av Matteus-textens tillkomst och utveckling fram till dess slutliga fixering, ej heller att framföra teologiska eller filosofiska reflexioner på basis av texten eller att andraga en mängd parallellmaterial

från den omgivande miljön. Förf:s avsikt har varit att förstå — och förhjälpa läsarna att förstå — det första evangeliets text, sådan den föreligger i gängse kritiska editioner.

För att nå en sådan förståelse måste de tids- och miljöförhållanden beaktas, i vilka evangeliet tillkommit. Bonnard utgår ifrån att evangeliet härrör från tiden 80—100. Han anser det givet, att Matt. har använt Mark. och att Mark. således icke omvänt har känt och utnyttjat ett arameiskt proto-Matt. Han betonar emellertid, at Matt. just *använt* Mark, och icke slaviskt skrivit av; »il s'agit en fait d'une véritable réinterprétation de la tradition de Mc. par Mat.» (s. 8).

När det gäller att närmare bestämma Matteusevangeliets tillkomstmiljö, anknyter förf. till LEONHARD GOPPELTS synpunkter (*Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954, ss. 178—185). Bonnard konstaterar bl. a., att evangeliet vänder sig till kristna och judar, för vilka palestinensiska seder och bruk är förtrogna och ej behöver förklaras. Med Goppelt tar han fasta på den polemiska inställning till judendomen, representerad av fariséismen, som han finner utmärka evangeliet. Han menar, att i evangeliets framställning härvidlag möter ett eko av en häftig och smärtsam diskussion med det judiska rabbinatet i Syrien vid den aktuella tidpunkten. Matteusevangeliet innehåller svar på judisk propaganda emot Jesus Messias och hans lärjungar. Möjligen kan dess författare vara en till kristendomen omvänd judisk rabbi.

Under sådana omständigheter blir frågan om den historiska miljöns inflytande på evangeliets framställning och dess betydelse för tolkningen komplicerad. Bonnard citerar i detta avseende Goppelt: »Certains éléments de l'évangile ne sont compréhensibles que comme des souvenirs

ou des échos de la vie de Jésus elle-même, d'autres sont manifestement issus de cet affrontement de la chrétienté palestinienne avec son milieu juif» (s. 9 f.).

Med de här antydda förutsättningarna är Bonnards Matteus-kommentar utarbetad. I detaljexegesen utmärker den sig för klarhet och reda och balans i omdömena. På en del punkter skulle väl ett djupare inträngande i texterna ha kunnat öppna nya perspektiv och givit andra resultat. Som helhet betraktad är emellertid Bonnards kommentar ett mycket förtjänstfullt arbete, som utgör ett betydelsefullt tillskott till den vetenskapliga kommentarlitteraturen på området.

EVALD LÖVESTAM

BENGT HALLGREN: *Kyrkotuktsfrågan. En systematisk studie av kyrkotukten i svensk frikyrklighet och hos Martin Luther. 282 sid. Akademisk avhandling, Lund 1963 (även på Diakonistyrelsens bokförlag). Pris 23: — kr.*

Det svenska lutherska kyrkosystemet blev under 1800-talet föremål för stark kritik främst på grund av dess bristande nattvardstukt. Kritiken fick inspiration och kraft dels av en bestämd bibeltolkning, dels av ett energiskt åberopande av Luther, närmast ett kort uttalande i företalet till Deutsche Messe 1526. Därmed är det problem givet, som Bengt Hallgren har tagit upp till behandling i det arbete som här skall recenseras. Han vill undersöka hur kyrkotuktsfrågan har uppfattats inom de religiösa rörelser i Sverige, vilka under 1800-talet skred till frikyrkobildning och där kyrkotukten var en central angelägenhet. Då denna tämligen enhetliga fromhetsvärld gör gällande, att den företräder en riktigare tolkning av Luther än 1800-talets svenska kyrka, vill förf. skapa möjlighet att bedöma detta anspråk genom att

också undersöka Luthers syn på kyrkotuktsfrågan.

Förf. väljer att börja med *Luther*. Detta parti är bokens längsta, ca 80 sidor. Här granskas Luthers utsagor om kyrkotukten mot bakgrunden av en utförlig teckning av hans kyrkobegrepp. Utgångspunkten tas i det uttalande i Deutsche Messe's inledning, där Luther nämner om den tredje form av gudstjänst han gärna skulle se inrättad, nämligen för dem som på allvar vill vara kristna, och där bl. a. kyrkotukt kunde övas enligt Jesu ord i Matt. 18. Förf. menar att det inte går att få fram en klar lösning av frågan vad Luther egentligen avsåg med denna utsaga. I stället väljer förf. att ur luthermaterialet söka svar på frågan huruvida Luther hyllade tanken på egna församlingar av troende, vilka genom kyrkotukt kunde hållas rena. Resultatet blir att Luther inte kan ha menat att detta vore riktigt, emedan det inte går att förena med vad Luther obestriddigen lär om den kristna människan och kyrkan. Detta utesluter dock inte att allvarlig kristen tro kan skapa former av gemenskap i församlingen, som kunde främja en sund kristlig aktivitet.

För Luther är den bibliska grunden för kyrkotukten väsentlig och förpliktande, men han har inte menat att kyrkotukten som sådan vore en angelägenhet av central betydelse. Frågan om kyrkotukten hos Luther har inte heller i högre grad observerats i forskningen. Den juridiska form som kyrkotukten hade i den romerska kyrkans bot- och biktinstitution avvisades av Luther. Kyrkotukten finge inte fattas som ett system av straff och satisfaktioner, utan som själavårdande tjänst. Det ansvar för nästan, som det andliga prästadömet ålägger varje kristen, förpliktar till själavårdande kyrkotukt i de personliga relationerna och är ett uttryck för *communio sanctorum*. Såväl ordets tjänst som absolutionen i »nyckelmakten», vilka båda i

första hand tillkommer innehavaren av kyrkans ämbete, ankommer i dessa personliga relationer på varje kristen. Kyrkotukten, även när den är bestraffning, avser människans frälsning från synden och är sålunda »Heilszucht», men rymmer även »Ordnungszucht» gentemot råa och fräcka människor, mot vilka de fromma måste skyddas. Vilken roll den världsliga överheten borde spela i denna form av kyrkotukt var på Luthers tid inte klart avgränsat, men kyrkotukten föll i princip under det andliga regementet. Några bestämda former för kyrkotuktssystemet kunde inte anses normerande, och kyrkotukten kunde inte heller, såsom på reformert mark, räknas till kyrkans nödvändiga kännetecken.

Avdelningen om *baptismen* uppvisar att kyrkotukten — eller snarare församlingstukten — här är en central angelägenhet och hör till de nödvändiga kännetecknen på en rätt församling. De stränga kraven på inträde i församlingen i kombination med kyrkotuktsåtgärder mot falska församlingsmedlemmar skall garantera att församlingens anseende bevaras. Förf. visar hur baptismens teologiska antropologi leder till den församlingssyn som förutsätter en sådan kyrkotuktuppfattning och påpekar gång på gång att denna skiljer sig från Luthers åskådning.

Nästa avdelning gäller *methodismen*. Här visas på parallellen mellan den enskilde kristnes väg från den fria viljans avgörelse i omvändelsen och pånyttfödelsen till det för methodismen typiska helgelselivets växande mot relativ fullkomlighet å ena sidan och församlingens uppbyggnad å den andra: medlemskap i församlingen förvärfvas successivt, i det att dopet ger förberedande medlemskap och den personliga tron är förutsättning för fullt upptagande. Lika oumbärlig som helgelsen är för den enskilde, är kontrollen av hans liv i församlingen och i kyrkotuktssystemet överhuvud. Också här hör kyrkotukten till

de för kyrkan konstitutiva faktorerna, och den har en häremot svarande, i detalj reglerad utformning. Under jämförelser med Luther och baptismen vill förf. få dess särart att avteckna sig.

P. P. Waldenström och E. J. Ekman får i bokens sista del representera den fromhetstyp som skapade Svenska Missionsförbundet. Detta avsnitt kan såtillvida betraktas som det viktigaste, som hela undersökningens utgångspunkt enligt vad förf. anger närmast har varit Waldenströms och Ekman's egna påståenden att deras uppfattning i de här aktuella frågorna tillvaratog Luthers egentliga intentioner. Kritiken av Svenska kyrkans bristande kontroll över nattvardsgästerna leder här via nattvardsföreningar till friförsamlingar. Den nämnda kritiken drivs fram av en bestämd syn på den kristna människan, där omvändelsen och pånyttfödelsen måste leda till förändring av sinne och leverne och därmed till reell rättfärdighet, som måste kunna konstateras hos en rätt kristen. En rätt församling kan bestå bara av troende kristna, och det är oeftergivligt att församlingen gör allt vad den kan för att bevara sig ren. Liksom den enskilde skall församlingen sträva efter helgelse för att över huvud vara en kristen församling. Det är inte separatism att skilja sig från den lutherska kyrkans församlingar, då dessa varken är kristna församlingar enligt Skriften eller lutherska enligt reformatorns eget uttalande. — Kyrko- eller församlingstukten blir också här en konstitutiv faktor, men man ser en större omsorg om den person som är föremål för kyrkotukten: denna bestäms som frälsningsåtgärd, och uteslutning ur församlingen är nödfallsutväg och yttersta försök att rädda syndaren.

I avsnittet om Waldenström och Ekman intar jämförelserna med Luther, baptismen och metodismen ett betydande rum. Förf. noterar vissa likheter med Luther, men

han visar att Missionsförbundets ledande teologer i de i detta sammanhang avgörande frågorna följer samma reformert inspirerade linje som baptismen och metodismen.

*

Kyrkotuktsfrågan är ett försummat problem inom den systematiska teologin. Man läser därför Bengt Hallgrens undersökning med stora förväntningar. Till en god del infrias dessa. Teckningen av kyrkotuktsuppfattningen inom svensk baptism och metodism samt i all synnerhet hos de stora frikyrkoledarna Waldenström och Ekman är välgjord och bygger på ett noggrant källstudium och god litteraturkänedom. Här har förf. verkligen kunnat fylla en lucka i forskningen. Om resultaten inte ter sig särskilt märkliga, så beror det på att problemet är skäligen enkelt. Den biblicistiska grundhållningen, det individualistisk-eudaimonistiska fromhetsidealet och det spiritualistiska arvet har skapat en fast och enkel fromhetstyp, som är riktigt tecknad och där just kyrkotuktens problem är ett väsentligt moment.

Har man fått något, så vill man ju i regel ha mera. Här frågar man sig om förf. har gjort allt som kunde göras för att låta detta religiösa block i den svenska fromhetsvärlden framstå helt begripligt i sitt teologihistoriska sammanhang. Detta sammanhang är ju den reformerta traditionen. Nu har förf. i syfte att nå en skarp karakteristik jämfört sitt forskningsföremål med 1500-talsgestalten Martin Luther utan någon annan historisk förbindelse mellan de jämförda storheterna än den mycket spröda tråd som de svenska frikyrkomännens åberopande av företalet till Deutsche Messe utgör. I lutherpartiet väntar man sig att detta ställe skall klargöras med särskild omsorg och alla medel för dess tolkning anlitas. Men förf. anför inte

ens hela det relevanta stycket, och hans behandling av tidigare författares tolkningar är summarisk. Dessa tolkningar kan ha varit beroende av ett annat forskningsläge, men t. ex. Paul Drews anför dock historiska notiser som hade varit värda att beaktas.

Det metodiska greppet att ställa Luthers enskilda utsagor om kyrkotukten i relation till hans helhetsåskådning, speciellt hans kyrkouppfattning, motiverar den bredd och utförlighet som partiet om Luther har i boken. Genom denna utförlighet och den funktion Luthers åskådning har som den instans, med vilken övriga behandlade religiöst-etiska system konfronteras, kommer lutherpartiet i avhandlingen därtill att uppträda med anspråk på självständig teologisk betydelse.

Vad man närmast väntar sig få utrett genom penetreringen av luthertexter ur kyrkotuktens synpunkt är vilken roll kyrkotukt som ordnad institution i församlingen kunde tänkas spela enligt Luthers intentioner i motsats till den inbördes omsorg om den felande nästan, som i de personliga relationerna man och man emellan enligt lutherskt tänkesätt var en form av självavvärdande och upprättande tukt. Detta borde ha varit lutherdelens egentliga uppgift. Häri lyckas förf. dock inte skapa klarhet, och detta beror väsentligen på att han på en avgörande punkt inte har trängt bakom en i den populära diskussionen förhärskande uppfattning om Luthers mening. Det gäller Luthers syn på förhållandet mellan de kristnas allmänna eller andliga prästadöme och det evangeliskt fattade, kyrkliga nådemedelsämbetet. Här råder stor förvirring i teologin, men just den synpunkt som avhandlingen anlägger aktualiserar frågan på ett sätt som kräver ett noggrant studium av källorna och därför kunde bidra till att skapa ökad klarhet.

På ett sätt som röjer stor osäkerhet på

denna viktiga punkt försöker förf. komma ifrån ett ställningstagande till huvudfrågan. »Den livliga diskussionen kring frågan, huruvida Luther anser det särskilda ämbetet vara 'delegerat' ur det allmänna prästadömet eller ej, har vi ej anledning att här närmare gå in på» (s. 63). Vi kan förstå att diskussionen som sådan inte behöver rullas upp, men det hade varit viktigt att få fram dess väsentligaste alternativ och hur förf. ställer sig till dem. I sakfrågan krävs här klart besked. Att över huvud tala om ett delegerande i detta sammanhang visar att utgångspunkten är en fullständigt annan än den som bestämmer den lutherska ämbetssynen. Det är klar mening i att säga, att den romerske biskopen delegerar vissa av sina befogenheter på prästen, som därigenom får en del av den makt som tillhör just detta ämbete. Termen »delegera» i fråga om förhållandet mellan det allmänna prästadömet och det kyrkliga ämbetet för ofelbart tanken till att begreppet »ämbete» i den senare termen skulle ha samma innehåll som »prästadöme» i den förra. Förf. röjer också genom en annan terminologisk detalj, som han har gemensam med romersk-katolsk teologi, sin osäkerhet på denna punkt. Han skiljer mellan det allmänna prästadömet och det *särskilda* ämbetet. Att ställa »allmän» mot »särskild» i detta sammanhang har mening bara om »prästadöme» har samma betydelse som »ämbete». Prästadömet, sacerdotium, som är alla kristnas tillhörighet, vore då i princip detsamma som kyrkans ämbete, ministerium, eller skulle åtminstone ligga på samma linje som detta. I själva verket är detta ett utbrett populärt betraktelsesätt, men det stämmer illa med det material som förf. själv har anfört från Luther.

Det är skada att förf. inte har tagit den grundläggande lutherska distinktionen mellan person och ämbete till hjälp vid begreppsanalysen. Nu står riktiga påpe-

kanden vid sidan av oriktiga, saker som inte hör samman blir kombinerade och skapar oklarhet, därför att de inte ordnas upp i det sammanhang den nämnda distinktionen kunde ge. Ett exempel må belysa detta.

»Det allmänna prästadömet innebär icke, att alla i församlingen skall utföra samma uppgifter. Gud har insatt ett särskilt predikoämbete, som innehas av personer, vilka församlingen kallar till denna tjänst. Den som innehar detta ämbete skall offentligen utöva de funktioner, som i princip tillkommer alla kristna. Ingen får självmant utan församlingens kallelse rycka till sig detta ämbete. Offentligen får en kristen endast i vissa fall utöva sitt prästämbete utan särskild kallelse» (s. 162 f).

Här kan nästan varje sats motsägas. Det allmänna prästadömet i Luthers tolkning innebär absolut, att alla kristna skall utöva samma funktioner — nämligen de som hör det allmänna prästadömet till. Vad som åligger den kristne såsom införlivad med Kristus i de personliga relationerna till nästan, det *skall* han utföra. Detta är de rätta *prästerliga* funktionerna, och dem utövar man som enskild kristen person. Det av Gud insatta predikoämbetet kan aldrig verka inskränkande på *dessa* funktioner. Predikoämbetets innehavare skall ingalunda utöva funktioner som »i princip» tillkommer alla kristna; det är just denna feltolkning som leder till påståendet att det kyrkliga ämbetet är inrättat bara av vissa praktiska skäl. Sitt »prästämbete» utövar ingen kristen offentligt, och någon kallelse att utöva *detta* ämbete ger församlingen inte, eftersom det inte är fråga om ett ämbete utan om något som hör till personsfären. Sammanblandningen av allmänt prästadöme och kyrkligt ämbete är här långt driven. Luther själv talar dook ett tydligt språk. »Efter allt som har sagts tror jag det är bestyrkt, att de som

bland folket förvaltar ordet och sakramenten inte kan eller bör kallas präster (sacerdotes). Att de nu kallas präster kommer från hedniskt bruk som har bevarats bland judarna, men det har visat sig vålla den största olägenhet i kyrkan» (De institutionis ministris Ecclesiae, W.A. 12, 190). Själv citerar förf. i och för sig klara belägg på skillnaden mellan allmänt prästadöme, där det rör sig om befogenhet, skyldighet och förmåga som är given i och med att man är kristen, och kyrkligt ämbete, som är offentligt uppdrag och gäller tjänst (se t. ex. not 56, sid. 62, citat ur W.A. 41, 210, 22).

Sambandet mellan de två storheterna är lika reellt som skillnaden, men det kan inte riskfritt fås fram innan åtskillnaden är fixerad. Hela talet om *förmågan* att utföra ämbetets funktioner är ju beroende av romersk vigningssyn och behöver göras gällande bara mot den, kanske därtill mot vissa spiritualistiska uppfattningar.

Med distinktionen mellan person och ämbete korresponderar distinktionen mellan makt och tjänst, potestas och ministerium. Denna distinktion hade med fördel kunnat beaktas i det avsnitt som rubriceras »Nyckelmakten». Här har förf. visserligen stöd i ett populärt uttryckssätt, men inte i det luthermaterial han själv anför, när han betecknar *nyckelmakten* som en funktion hos kyrkans ämbete. Frågan om löse- och bindenyecklarnas funktion i församlingen är inte utredd i och med att man säger, att nyckelmakten inte har givits åt Petrus eller åt biskoparna utan åt hela kyrkan »och därmed också åt varje kristen» (s. 71). Det bör också klarläggas vad den nycklarnas *tjänst* innebär, som genom det offentliga ämbetet är inrättad i församlingen, och vad som kan sägas om förhållandet mellan denna tjänst och varje kristens rätt och plikt att straffa och trösta sin broder. Förf:s slutsatser är kanske riktiga, men det är de i så fall *trots* en rad

missuppfattningar av de anförda lutherstälлена. Och det är uppenbart, att den oklarhet som här kvarstår måste sträcka sina verkningar till den jämförelse med de i avhandlingens senare delar behandlade rörelserna, som framställningen av Luthers syn på kyrkotukten skulle möjliggöra.

Så t. ex. noteras i avsnittet om baptismenten att man inte gillar tanken på ett »särskilt andligt stånd» utan att alla kristna utgör ett allmänt prästerskap, och att därför hela församlingen har fått uppdraget att predika, döpa, bryta bröd, verkställa uteslutning, handha löse- och bindenyckeln etc. Men den verkliga problematiken i denna ämbetssyn, som i motsats till Luthers uppfattning leder till ämbetstankens upplösning, diskuteras inte närmare, och läsaren får inte veta hur »församlingen» i praktiken handhade de »prästerliga» uppgifterna.

Avhandlingens uppläggning för med sig att det parti som behandlar baptismen ter sig något magert. Bara Luther finns som jämförelsematerial, men mellan honom och baptismen finns ingen idéhistorisk förbindelse. Den reformerta traditionen, som skulle erbjuda konfrontationsmöjligheter, hålls ju utanför. Läget förändrar sig emellertid fördelaktigt efter hand som förf. kommer längre i sin behandling av den svenska frikyrkligheten. Redan i fråga om metodismen sträcker sig jämförelsen med Luther utöver påpekandet att han tänker annorlunda än metodisterna. Trycket från den historiskt orienterade forskningstraditionen har förmått förf. att ta mera hänsyn till det idéhistoriska sammanhang som gör metodismen som sådan begriplig. I själva verket är detta till gagn för det typologiska huvudintresset.

Behandlingen av den konkreta förbindelsen mellan Luther och de svenska metodisterna, åberopandet av förordet till Deutsche Messe, ger som väntat inte något större utbyte, då ju förf. hade svårig-

heter med att fixera innebörden i detta Luthers uttalande. Luthers dopsyn bör vara lättare att i huvuddrag klarlägga. Förf. redogör för metodisternas ställning till luthersk doptolkning, som de inte kan gilla. Det hade emellertid haft intresse just ur typbestämningens synpunkt att något närmare dryfta frågan varför metodisterna inte kan förstå Luthers doplära. Direkt vänder de sig inte mot Luther — metodisterna sysslade inte med luthersforskning — utan mot samtidens kyrkliga uppfattning av dopet, där t. ex. tanken på dopet som en livsomspannande sakramental realitet är borttappad. Men inte heller denna förkrympta doplära kunde de förstå, då den spiritualistiska grundsynen inte tillät dem att förstå själva sakraments-tanken. Nåden gavs ju på inre vägar, inte genom yttre tecken — inte heller ordet fattades i sista hand som nådemedel, utan som lag för levernet. Dessa väsentliga typskillnader framträder inte klart utan att det historiska sammanhanget beaktas, och då behövs det också en viss hänsyn till vad som har skett under tiden mellan Luther och 1800-talet, egentligen också under tiden mellan Nya testamentet och Luther. Ingen begär dylika dogmhistoriska utflykter i detta sammanhang, men man stärks inför förf:s framställning i övertygelsen, att principiellt och metodiskt en typologisk undersökning inte kan ställas som motsats till en idéhistorisk. Detta bevisar förf. på många punkter när han praktiskt genomför sin typologiskt ställda uppgift.

Det kunde kanske också bidra till fixeringen av metodismens teologiska typ att något mera understryka det faktum, att både dop och nattvard här egentligen blir problematiska. »Till och med den i nåden längst komne och heligaste» i metodistkyrkan är förpliktad att bruka nattvarden. Han skulle egentligen inte behöva den, men både dop och nattvard är befallda i ordet, och ordet skall åtlydas. Som

typ inom fromhetslivets historia behärskas alltså metodismen liksom baptismen av sin strävan att i allt lyda ordet som lag. Förf. ger andra exempel härpå och på de svårigheter man har t. ex. inför förbudet att äta blodmat.

Laglydnaden är helgelsens formel, och den står också bakom tankarna om kyrkotukten, vilket rätt klart kommer till synes i förf:s framställning.

För sitt sista avsnitt, det som gäller Waldenström och Ekman, har förf. haft mera förarbeten att tillgå än för baptismen och metodismen. Källorna är här rikliga och väl utnyttjade, och framställningen gör ett pålitligt intryck. Den inom avhandlingen märkbara, småningom skeende utvecklingen av arbetsmetoden är nu färdig. Här, men inte förr, uppträder den för typkaraktistiken viktiga fixeringen av förhållandet till de andra aktuella typerna öppet i rubrikerna; ett avsnitt i varje kapitel har överskriften: »Förhållandet till Luther, baptismen och metodismen». Teckningen av Svenska Missionsförbundets upphovsmän kommer därför att framstå som bokens mest fullgångna del. Jämförelserna är här också mest naturliga. Det är fråga om den mest nationella fraktionen av svensk frikyrklighet, skapad av präster med hög teologisk skolning i svenska kyrkan. De har hämtat sin religiösa väckelse utanför lutherdomen och står därför i den ström som väller fram i den tidigare presenterade frikyrklighetens fåra, men de står samtidigt under ett icke alldeles ringa inflytande av den lutherska fromhetstraditionen. Missionsförbundets stora teologiska lärare representerar därför en verkligt betydelsefull, i viktiga väsensdrag samstämmig typ i svenskt teologiskt och religiöst liv. Förf:s framställning visar, att denna typ med fördel kan fås att framträda när den belyses ur kyrkotuksfrågans synvinkel.

HELGE NYMAN

BERTIL WERKSTRÖM: *Bekännelse och avlösning. En typologisk undersökning av Luthers, Thurneysens och Buchmans biktuppfattningar (Studia Theologica Lundensia 24), Diss. Lund 1963, CWK Gleerup Lund, 300 s. Pris 24:—*

Om man skulle bedöma en teologisk avhandling enbart utifrån dess undersökningsobjekts aktualitet måste Bertil Werkströms gradualavhandling »Bekännelse och avlösning» betecknas som ett synnerligen välkommet bidrag av den lundensiska systematiska teologien till belysning av en mycket brännande praktisk teologisk fråga, nämligen själavårdens plats i en luthersk kyrka.

Genom att med varandra konfrontera tre i samtiden verksamma biktuppfattningar, nämligen Thurneysens, Buchmans och Luthers, har förf. gjort en nyttig inventering och intressant analys av tre vanliga själavårdsteorier på protestantisk mark.

Thurneysen får här representera den calvinsk-barthianska teologien i samtiden med tonvikt på avlösningsmomentet, Buchman representerar med sin betoning av bekännelsemomentet i bikten oxfordgrupprörelsen och Luther slutligen står för balansen mellan dessa två ytterligheter: i centrum för reformatorns biktuppfattning står både bekännelse- och avlösningsmomenten, vilket i sin tur medför att för honom bikten kan sägas vara något mera än bara bekännelse resp. syndaförlåtelse, den är ett sakrament med en specifik funktion.

De tre skilda typerna framträder sålunda i all önskvärd klarhet. Värdet i avhandlingen ligger onekligen just i konfrontationen mellan de tre typerna, som därigenom framstår i skarpare relief. Men värdet ligger lika mycket däri att här demonstreras en protestantismens egen

själavårdsteologi utan sidoblickar mot romersk tradition.

Nu skulle man kanske kunna invända, att åtminstone Luther svårligen låter sig förstås arnat än mot bakgrunden av den romerska biktsynen. Man skulle också kunna fråga, om det överhuvudtaget är metodiskt tillrådligt att med två nutids-teologier jämföra en femtonhundratals-teologi. Förf. har i inledningen sökt att besvara liknande invändningar. Huvudargumentet blir här dels behovet av en begränsning av stoffet dels urvalsprincipens demonstrativa värde.

Buchmans »delgivning», Thurneysens »förkunnelse för den enskilde» och Luthers »privatbikt» rymmer måhända vissa drag, som gör det berättigat att jämföra företeelserna under den gemensamma termen bikt, men risken föreligger hela tiden att man under ett och samma begrepp sammanför alltför oförenliga storheter för att jämförelsen alltid skall bli meningsfull.

Författaren har lyckats undvika de flesta av de fallgropar han med sin metod berett. Avhandlingen är i ovanligt hög grad klart och redigt skriven. Vad man emellertid saknar är ett djupareförande av analysen, åtminstone i fråga om Luthers biktuppfattning. Som exempel kan nämnas behandlingen av communicatio idiomatum, som i Luthers sakramentsuppfattning är ett nyckelbegrepp. Följden av detta förbiseende resulterar i att motsatsen gudomligt-mänskligt hos Luther fått en för reformatorn främmande modern prägel.

DAVID LÖFGREN

SVEN INGEBRAND: *Olavus Petris reformatoriska åskådning. (Acta Universitatis Upsaliensis. — Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 1.)* 384 sid. Gleerups, Lund 1964. Pris kr. 28.

Få gestalter i den svenska kyrkans

historia torde vara så allmänt kända som reformatorn Olavus Petri. Många är de folkskrifter som behandlat hans levnad. Men också forskningen har intresserat sig för hans insatser. Historiker, litteraturhistoriker, språkforskare och rättshistoriker för att inte tala om kyrkohistoriker och praktisk-teologer har ägnat Olavus betydande uppmärksamhet. Hans teologi har däremot behandlats endast i smärre studier. Denna brist har nu fyllts genom Sven Ingebrands avhandling »Olavus Petris reformatoriska åskådning», på vilken förf. disputerade i Uppsala våren 1964.

I inledningen ger Ingebrand först en kort översikt över den tidigare forskningens framställning av Olavus Petris åskådning. Han betonar därefter, att källornas karaktär av folkliga skrifter många gånger gör det svårt att fixera Olavus' teologi men att det enligt hans mening bakom de folkliga uttrycken ligger »en i sina huvuddrag fast och enhetlig syn» (s. 16). Som sin uppgift ser förf., att finna och framställa huvudlinjen i Olavus' åskådning samt att jämföra den med grundsynen hos de teologer som varit av betydelse för denne (s. 17).

Innan förf. går till denna huvuduppgift, börjar han med att i första kapitlet bestämna, vilka skrifter som kan användas för undersökningen och dessas eventuella förlagor. Ingebrand bygger här givetvis på den tidigare forskningen men har också själv nedlagt ett stort arbete på att spåra personer och aktstycken som kunnat påverka Olavus Petri. Den intressantaste nyheten är, att Martin Bucer, vilkens betydelse under reformationstiden framstår allt klarare i den nyare forskningen, visar sig ha utövat ett betydande inflytande också på den svenske reformatorn.

Liksom några av sina föregångare förefaller dock Ingebrand vara väl snabb att av smärre likheter dra slutsatser om lån och beroendeförhållande. Karakteristiskt

är att förf., efter Martin Lindström, tar en räkka bibelcitater, som framhäver att intet får läggas till eller tagas ifrån Guds ord, som belägg för Olavus' beroende av Nürnberger Ratschlag och dess författare Andreas Osiander (s. 34 f., 37, 46, 103, 105 f.). Av de nio bibelorden i NR möter endast tre hos Olavus i »Om Guds ord», vartill kommer två som ej återfinns i NR. Om man här till lägger, att liknande citaträckor enligt Ingebrand är vanliga i den dåtida litteraturen, så torde man snarare kunna påstå, att Olavus Petri inte hämtat dessa citat från NR.

Efter det första kapitlet om källorna tecknas Olavus Petris teologi i tre kapitel som behandlar Guds ord, Guds frälsningsordning och Guds kyrka. Genomgående ägnar förf. stort intresse och utrymme åt jämförelser med Luther, Melanchthon och de s. k. humanistreformatorerna. Här under dokumenterar han en mindre vanlig beläsenhet i reformatorernas skrifter. Läsaren får således också en framställning av väsentliga delar av Luthers teologi liksom av humanistreformatorernas åskådning.

I det viktiga kapitlet om Guds ord behandlas Olavus' syn på Skriften, på förhållandet mellan Skrift och tradition och på Skriftens tolkning. Ingebrand finner, att det centrala problemet för Olavus Petri är frågan om auktoriteten. Gentemot kyrkans auktoritet sätter han Skriftens. Mot människors bud och stadgar ställer han Guds ord. Men Guds ord är för honom identiskt med Skriften. I den medeltida kyrkan hade Bibeln försumrats, vilket lett till en rad villfarelser. Olavus vänder sig därför i sin kritik mot den romerska kyrkan inte så mycket mot dess meritoriska inställning som mot alla dess stadgar, ordningar och bud, vilka saknar stöd i Skriften eller rent av kan sägas stå i strid mot klara bud i denna.

Guds ord är således för Olavus Petri inte främst evangelium om syndernas för-

låtelse för Kristi skull utan en uppenbarelse av Guds vilja. Bibeln ger den rätta kunskapen. Denna hans inriktning på det kognitiva framträder också i hans sätt att uppfatta Kristus som Logos. Som »Guds ord» är Sonen den enda som har fullkomlig kunskap om Guds väsen och vilja och kan uppenbara dessa. Denna kunskap har han nedlagt i Skriften. Ingebrand finner också, att Olavus förvånansvärt ofta talar om bibelboken och läsning av denna. Det väsentliga i reformationen är därför för Olavus Petri, att Skriften fått tillbaka sin centrala plats. Självfallet konstaterar förf. efter denna teckning av Olavus' förhållande till Skriften, att denne i allt väsentligt överensstämmer med humanistreformatorerna medan han på viktiga punkter avviker från Luther.

Största delen av avhandlingen ägnas kapitlet om Guds frälsningsordning. Med förkärlek använder Olavus Petri en frälsningshistorisk framställningsmetod och skildrar människans skapelse, fall och uppriktelse. Häri följer han mer än som är brukligt bland reformatorerna den skolastiska traditionen. Skildringen av urtillståndet intar en viktig plats i framställningen. Det är nämligen med denna som förebild som människans rättfärdiggörelse skildras. I den ursprungliga skapelsen var allt ordnat i ett system av inbördes tjänande Gud till ära. Människan var utrustad med de fullkomligaste egenskaper och både kände och gjorde Guds vilja.

Med syndafallet inträdde en radikal förändring. Människan förvandlades från Guds till djävulens avbild. Liksom Luther betonar Olavus Petri på ett annat sätt än skolastikerna människans totala syndighet och fångenskap under djävulen. Men å andra sidan framträder synden i Olavus' framställning mera som bristande kunskap om Guds vilja och överträdelse av Guds bud än som hos Luther i otro och egenrättfärdighet.

Denna skillnad mellan de båda framträder än tydligare i deras sätt att framställa lagen och Guds vrede. Medan Luther ställer lagrättfärdighet emot trosrättfärdighet såsom den egoistiska människans försök att själv göra sig rättfärdig inför Gud, så ser Olavus tron som det varigenom människan blir i stånd att fylla lagens krav. Lagen som Guds vilja är enligt Olavus god och då den följs skänker den rättfärdighet. Egenrättfärdigheten består främst i att vilja göra självpåfunna gärningar som Gud inte befallt. Luthers starka betoning på lagens fordran och tvång återfinns inte hos Olavus. Lagen är för denne inte en fördärvsmakt, som måste besegras av evangelium.

När det gäller Guds vrede tänker Olavus Petri främst på syndafallet och domens dag och inte på dess framträdande i nuet. För Luther däremot är vreden en fruktansvärd realitet här och nu. Hela hans teologi kan sägas vara bestämd av anfäktelsen, som främst är en fruktan för Guds dom. Medan Luther ser den fallna människan i första hand som stående under Guds vrede, ser Olavus henne som till sin natur fördärvad.

Skillnaden mellan Olavus Petri och Luther kommer följdriktigt att framträda också i deras sätt att behandla kristologin och rättfärdiggörelsen. Om Kristi person finns mycket litet i Olavus' skrifter. Huvudsakligen talar han om Kristi gärningar. Det intensiva framhävandet av Kristi mänsklighet som möter hos Luther och som sammanhänger med behovet av tröst i anfäktelsen, återfinns inte på samma sätt hos Olavus. Denne talar däremot mer än Luther om Kristus som Logos, vilken ger den rätta kunskapen om Gud och hans vilja. Kristus är läraren och exemplet. Huvudaccenten ligger dock på hans död och uppståndelse. Olavus Petri skiljer mellan försoningen som skedde på korset och besegrandet av fördärvsmakterna som för-

bindes med uppståndelsen. Mot människans dubbla skada svarar Kristi dubbla verk. Även häri skiljer sig Olavus från Luther vilken håller samman död och uppståndelse så att Kristi verk blir ett och odelat. Denna differens sammanhänger med att dualismen, som hos båda är starkt framhävd, är olika tänkt. Medan Luther drar gränsen mellan Guds vrede och Guds kärlek, så drar Olavus den mellan Gud och hans goda vilja å ena sidan och djävulen å den andra. Till dessa olikheter kan läggas, att Olavus Petri inte på samma sätt som Luther ser Kristusgärningen som något nu pågående i vilket människan genom tron drages in, utan mer som något avslutat vars frukt nu delges människan genom Anden.

Rättfärdiggörelsen kan Olavus Petri framställa som människans förening med Kristus genom tron, varvid Kristus tager människans synd på sig och människan mottager Kristi rättfärdighet. Vanligare är dock att Olavus talar om rättfärdiggörelsen som ett rättfärdigförklarande. Ständigt är han emellertid angelägen att betona trons nödvändiga sammanhang med förnyelsen, och det är på denna som tonvikten ligger. Genom Anden sättes människan i stånd att göra de goda gärningar som lagen kräver. Så är rättfärdiggörelsen för Olavus Petri främst fattad som en återställelse av den genom syndafallet fördärvade människan.

Ingebrand konstaterar, att detta sätt att framställa rättfärdiggörelsen genom tron i väsentliga stycken skiljer sig från Luthers. Hos denne hålles rättfärdiggörelse och förnyelse samman i tron, som innebär att människan i en daglig död och uppståndelse göres konform med Kristus. Enheten med Kristus i död och uppståndelse är för Olavus Petri närmast detsamma som förnyelsen, dvs. den kristne har att döda resterna av den gamla människan inom sig. Olavus talar om den nya människans

gradvisa tillväxt. Han ser således människans främst under aspekten partimpartim, medan Luthers totus-homo-beaktelse nästan helt saknas i hans framställningar.

Givetvis överensstämmer Olavus Petri i sin rättfärdiggörelselära mer med Melanchthon. Men även denne betonar mer än Olavus lagens dödande verk, anfäktelsen och det oroliga samvetets behov av tröst. Däremot framstår likheterna med humanistreformatorerna som mycket markant, inte minst i den starka betoningen av den etiska förnyelsen.

Av det sagda är det klart, att Olavus Petri måste framställa den kristnes förhållande till lagen på ett helt annat sätt än Luther. Friheten från lagen betyder för Olavus framför allt frihet från mänskliga bud och stadgar. Däremot är det för honom självklart att Guds lag gäller som regel för den kristnes liv. Tron ger den förmåga att fylla lagens fordran som gått förlorad i syndafallet. Med Guds lag avser då Olavus Petri Guds i Skriften givna bud sammanfattade i dekalogen. Också häri överensstämmer han med humanistreformatorerna.

Någon förtjänst hos människan kan det dock inte vara tal om, eftersom det blott är genom den helige Ande som den kristne förmår fylla lagen. Vidare betonar Olavus Petri starkt Guds förutbestämmelse. Allt som skall ske är av evighet bestämt av Gud. Med förkärlek börjar Olavus framställningen av rättfärdiggörelsen med predestinationen. Häri skiljer han sig från Luther, även om hans syn på predestinationen väsentligen överensstämmer med Luthers i *De servo arbitrio*. Hur viktig predestinationen än är, så har den dock en mindre dominerande ställning hos Olavus än t. ex. hos Martin Bucer.

I det sista kapitlet behandlar Ingebrand Olavus Petris syn på Guds kyrka. Detta kapitel är mycket kortfattat jämfört med de båda föregående, men detta beror en-

ligt förf. (s. 18) på att materialet är obetydligt. Kyrkan är för Olavus inte en yttre, synlig institution utan ett andligt rike bestående av alla dem som Gud predestinerat till salighet. Genom ordet och sakramenten för Anden dem in i kyrkan. Förf. menar, att Olavus Petri genom att så starkt betona predestinationen och bortse från kyrkans synlighet liksom de flesta av humanistreformatorerna avviker från Luther.

Samma huvudsakliga överensstämmelse med humanistreformatorerna och avvikelser från Luther finner Ingebrand också i Olavus Petris syn på dopet, nattvarden och bikten. När det gäller dopet kan Olavus visserligen tala om detta som ett införlivande i Kristus och som en början till daglig bot och bättring, men det är mer karakteristiskt för honom att tala om de löften som människan givit Gud i dopet att hålla honom för sin Herre och leva efter hans bud.

Synen på nattvarden som ett offer avvisar Olavus Petri och framställer den i stället som en åminnelse- och gemenskapsmåltid. Det avgörande för honom är Kristi egna ord »gören detta till min åminnelse». Olavus räknar självfallet med Kristi lekamens och blods närvaro i elementen men lägger ingen särskild vikt vid den. Elementen blir tecken som påminner om och bekräftar det som skänkes genom ordet.

Bikten intar en mer undanskymd plats hos Olavus Petri än hos Luther, för vilken den framstår som ett hart när oundgängligt hjälpmedel i kampen mot anfäktelsen. Olavus, som inte på samma sätt som Luther lider under anfäktelsen, finner det vara tillräckligt med syndabekännelsen direkt inför Gud och vissheten om att Gud i enlighet med sitt löfte förlåter den som ångrar sig. Bikten får för honom i hög grad karaktären av andlig rådfrågan.

Sammanfattande kan sägas, att Olavus Petri enligt Ingebrand i allt väsentligt uppfattar det reformatoriska på samma

sätt som humanistreformatorerna. Den ingående jämförelsen med Luther visar, att Olavus däremot på väsentliga punkter avviker från denne. Förf. menar, att »olikheterna går tillbaka på en bestämd grundsyn» nämligen på sättet »att uppfatta förhållandet mellan lag och evangelium» (s. 345). Visserligen har man även tidigare varit medveten om Olavus Petris beroende inte blott av Luther utan även av humanisterna. Så karakteriserar t. ex. Hjalmar Holmquist Olavus Petri som »en evangeliskt pånyttfödd humanist och biblicist» (SKH 3: 1 s. 115). Men ingen har så starkt som förf. betonat avståndet mellan Olavus och Luther.

Ingebrands avhandling är alltigenom gedigen, grundlig och genomarbetad. Han nöjer sig inte med svepande formuleringar och generaliseringar utan strävar efter att låta nyanserna i Olavus Petris teologi komma fram och att i jämförelserna göra avvägningarna så noggranna som möjligt. Givetvis kan man här och var sätta frågetecken för t. ex. vissa nyanser i luthertolkningen. Viktigare är att man trots allt känner en viss tveksamhet inför den bild som förf. ger av Olavus' åskådning. Säkert har Ingebrand rätt i att tidigare forskare inläst alltför mycket av Luthers tankar i Olavus Petris skrifter. Själv har han emellertid knappast undgått att läsa Olavus Petri med hjälp av ett schema hämtat från humanistreformatorerna. I kapitlet »Guds ord» använder sålunda förf. med förkärlek termen »Skriften» även där Olavus Petri själv har det mer allmänna »Guds ord» (t. ex. s. 49–51). Visserligen brukar Olavus, som förf. påpekar (s. 49, not 1), de båda som synonymer, men i förf:s framställning ger terminologin ett mer begränsat och exakt intryck än i Olavus Petris egna skrifter.

Vidare finns det hos Ingebrand en tendens att framhäva de ställen hos Olavus Petri där det talas om ordet som kunskaps-

meddelande och som absolut auktoritet. Detta framträder inte minst i avsnittet »Guds ord som logos». Tanken på Ordet som Guds visdom och råd står här helt i förgrunden medan tanken på Ordet som ljus och liv och det enda varigenom människan får del av det eviga livet skjutits i bakgrunden.

Framför allt saknar man dock en behandling av Olavus Petris syn på predikan. Ingebrand är väl medveten om predikans stora betydelse för Olavus Petri (s. 51 f., 95, 138, 318), så mycket mer förvånansvärt är det därför, att han inte närmare gått in på den vare sig i kapitlet om Guds ord eller i kapitlet om kyrkan. I hela avhandlingen återfinns inte ordet predikan i någon av rubrikerna. Gärna skulle man också sett, att Ingebrand ägnat större uppmärksamhet åt regementsläran, eftersom Martin Lindström tidigare hävdade, att den är nyckeln till hela Olavus Petris teologi (STK 1941, s. 215) och eftersom förf. själv förmodar (s. 39, not 36), att Olavus här står betydligt närmare Luther än han står Bucer. Man kan f. ö. inte låta bli att fråga sig, om inte en utförligare diskussion med tidigare forskare, både sådana som nämns i boken och sådana som saknas i denna, i flera fall skulle ha lett till något andra resultat. Förf:s sympatiskt opolemiska ton behövs inte ha lagt hinder i vägen för ett dylikt meningsutbyte.

Ingebrand har tagit på sig en svår forskningsuppgift, som länge väntat på sin lösning. Säkert kommer hans avhandling att under många år förbli standardverket över Olavus Petris teologi, även om den kan komma att inspirera till fortsatta forskning i framtiden. Det borde vara självklart, att den finner många läsare.

BO AHLBERG

RAGNAR EKSTRÖM: *Gudsfolk och folkkyrka*. 405 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1963. Pris kr. 24.

Ragnar Ekströms avhandling till prästmötet i Lund 1963 är genom valet av ämne och behandlingen av detta både en idéhistorisk undersökning av problemet gudsfolk och folkkyrka och ett inlägg i den aktuella svenska kyrkodebatten.

Författaren behandlar i ett första kapitel problemets bakgrund i Skriften och reformationen. Tyngdpunkten i den idéhistoriska framställningen är förlagd till 1800-talet, ett århundrade som Ekström är mycket väl förtrogen med. I avhandlingens andra kapitel ger han en grundlig analys av folkkyrkotankens skiftande utgestaltningar i Tyskland och Danmark under denna period och fram till nutiden. Ett tredje kapitel behandlar folkkyrkotanken i Sverige från 1800-talets början. Här fångas läsarens intresse framförallt av framställningen av Einar Billings och den unglyrkliga rörelsens kyrkotanke. Den aktuella problemställningen i folkkyrkodebatten med den exegetiska och systematiska nyorienteringen av kyrkotanken och den demokratiska kyrkoupplfattningen behärskar det fjärde kapitlet. Folkkyrkans väsen diskuteras i det femte kapitlet. Författaren framhåller, att orienteringspunkten för bestämning av folkkyrkans väsen och uppgift måste vara kyrkobegreppet såsom sådant. Folkkyrkan måste, om hon skall kunna göra anspråk på att vara kyrka, stå i ett omedelbart förhållande till och ha sitt ursprung i den kyrka, som Jesus Kristus grundat genom ord och sakrament. I slutkapitlet ger författaren mot bakgrunden av en teckning av den folkkyrkliga verkligheten en utblick över folkkyrkans väg och möjlighet. Hans tes är här, att territorialförsamlingen är folkkyrkans främsta möjlighet, och att territorialförsamlingen blir folkkyrkans väg, när i

och genom henne Kristi kyrka framställes. Därför måste också gudstjänsten ställas i centrum, då Kristi kyrka fungerar i denna och gudsfolket konkretiseras i gudstjänstmenigheten.

Det är givetvis författarens egna bedömningar av de olika folkkyrkoupplfattningarna, som tilldrar sig läsarens största intresse. Ehuru Ekström är mycket försiktig och försynt i sin kritik, utgår han i sin bedömning från en klar upplfattning om kyrkans egenart enligt biblisk och reformatorisk tradition och registrerar känsligt varje avvikelse från denna.

Det synes anmälaaren, att arbetet såsom inlägg i den aktuella kyrkodebatten har sin största betydelse genom författarens uppgörelse med den demokratiska folkkyrkoupplfattningen. Hans försiktigt formulerade tes är, att den moderna demokratins principer icke utan vidare kan tillämpas på kyrkan. Med denna utgångspunkt diskuterar Ekström ingående kyrkans auktoritetsproblem. Det demokratiska folkkyrkobegreppet innebär, att kyrkliga lärofrågor avgöras genom majoritetsbeslut av de för kyrkan lagligen beslutande organen. Ekström utgår från nödvändigheten av en kyrkans lärobevarande, läroförklarande och läroutvecklande funktion på Skriftens grund. Denna funktion har de facto utövats av kyrkomötet tillsammans med riksdagen och kungl. maj:t. Dock har detta skett med kontinuitetstanken som den bestämda förutsättningen. Ekström tillerkänner kyrkomötet kompetens i lärofrågor under förutsättning av att lärobestämningen utövas i kontinuitet med Skriften och den av Skriften behärskade traditionen. Vidare måste läroarbetet ha en betydelsefull ställning vid avgörandet av lärofrågor. Slutligen måste kyrkomötet vid behandling av lärofrågor framträda som företrädare för Kristi församling. En från dessa förutsättningar lösgjord behandling av frågor av denna

karaktär med iakttagande av parlamentär metodik, kan icke vara tillfyllestgörande ur kyrkans synpunkt. Här anmäler sig problemet om kvalifikationerna för medlemskap i kyrkomötet.

Författaren har också en nödvändig och intressant uppgörelse med K.-M. Olsson. Vid bedömningen av dennes syn på förnuftets roll vid tillämpningen av lagens krav i den konkreta situationen framhåller Ekström risken, att normen för tillämpningen blir uppfattningen av nästankärligheten i den miljö, i vilken handlingen sker. Svagheten i Olssons uppfattning är, att förnuftet fattas som en rent mänsklig funktion och icke som det av gemenskapen med Kristus formade förnuftet, som *ratio christiana*.

Det skulle föra för långt, att inom ramen för denna anmälan ingå på alla de problem författaren diskuterar. Avslutningsvis bör framhållas, att Ekström genom att framlägga denna gedigna och om stor kunnsighet och om väl avvägd bedömningsförmåga vittnande undersökning har gjort den svenska kyrkdebatten en ovärderlig tjänst.

BENGT STRÖMBERG

Texte der Kirchenwäter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Band 1 och 2. 664 och 592 sid. Kösel-Verlag, München 1963. Pris per band DM 29.50, subscriptionspris DM 25: —.

»Perutile, imo necessarium est, ut ad lectionem Patrum accessurus habeat antea informatam in animo methodum et sciat: quid in singulis sit praecipuum et quasi emineat, ac ubi cavendi sint scopuli . . .». Detta citat ur Martin Chemnitz' *Oratio de lectione patrum*, som Johann Gerhard återger (jänte ett antal liknande texter av Hieronymus, Luther och Kardinalen Bellarmin !) i början av sin berömda *Patrologia* (Jena 1653), torde bäst be-

skriva den från reformatörerna själva här rörande gammallutherska traditionen, som innebar att en systematisk »lectio patrum» var en integral del av den teologiska utbildningen och prästernas fortsatta teologiska sysselsättning. Det är paradoxalt att denna tradition bröt samman samtidigt som de stora kritiska textutgåvor, på vilka det patristiska studiet till en stor del beror ännu idag, såg ljuset. Är det överdrivet att säga, att de flesta prästernas (för att inte tala om de kyrkligt aktiva lekmännens) bibliotek idag knappast någonsin innehåller ens de viktigaste kyrkofädernas skrifter? Vem, utom yrkesteologer, äger nuförtiden en större samling patristiska texter på originalspråken, eller ens den ena eller andra serien översättningar som *Ancient Christian Writers*, *Bibliothek der Kirchenwäter* eller *Sources chrétiennes* (vilken sistnämnda förresten innehåller ett större antal originaltexter)?

I denna situation kan en sådan antologi vara mycket värdefull: den kan hjälpa en stor läsekrets, icke bara lekmän, men också präster, att åter komma i kontakt med de äldsta kristna teologernas tankevärld, deras litteratur, teologi och förkunnelse.

Verket, som är beräknad på fyra band samt ett indexband, har sammanställts av ALFONS HEILMANN och HEINRICH KRAFT. Texterna återger till största delen den i *Bibliothek der Kirchenwäter* föreliggande översättningen, dock har denna då och då stilistiskt förbättrats. Somliga texter har övertagits även från modernare översättningar. Översättningarna är således genomgående mycket vällyckade, förvisso också lättlästa för dem som ej ha tyska språket til modersmål. Se t. ex. bd 1, s. 593 ingångsavsnittet ur Johannes Chrysostomus predikan över 2. Tim. 2: 20 f. eller jfr följande avsnitt ur Augustini *Bekännelser* V, 2 med översättningen bd 2, s. 362 f.: »Eant et fugiant a te inquieti iniqui, et tu vides eos et distinguis um-

bras, et ecce pulchra sunt cum eis omnia, et ipsi turpes sunt. et quid nocuerunt tibi ? aut in quo imperium tuum dehonestaverunt, a caelis usque in novissima iustum et integrum ? quo enim fugerunt, cum fugerent a facie tua ? aut ibi tu non invenis eos ? sed fugerunt, ut non viderent te videntem se, atque excaecati in te offenderent — quia non deseris aliquid eorum, quae fecisti — in te offenderent iniusti et iuste vexarentur, subtrahentes se lenitati tuae, et offendentes in rectitudinem tuam, et cadentes in asperitatem tuam.» — »Mögen sie laufen und vor dir fliehen, die Ruhelosen und Ruchlosen. Du siehst sie und zerteilst die Schatten, und siehe, rings um sie her ist alles schön, sie allein sind hässlich. Und was könnten sie dir schaden ? Oder wie hätten sie dein Reich schänden können, das gerecht und makellos ist von des Himmels Höhe bis zum tiefsten Punkt der Erde ? Denn wohin könnten sie fliehen, wenn sie vor deinem Angesichte fliehen ? Oder wo fändest du sie nicht ? Sie sind fortgelaufen, damit sie dich, den Allsehenden, nicht mehr sähen, und doch sind sie in ihrer Verblendung auf dich gestossen — denn du verlässt auch nicht das Geringste von dem, was du geschaffen hast —, in ihrer Ungerechtigkeit sind sie auf dich gestossen, damit sie gerechterweise gepeinigt würden. Deiner Milde wollten sie entlaufen, und sie sind auf deine Rechtllichkeit gestossen und deiner Strenge anheimgefallen.»

Antologien — som består mest av kortare stycken — är uppbyggd enligt den romersk-katolska dogmatikens konventionella mönster och handlar om Gud, Skapelsen, Människan, Frestelsen och Syndafallet, vidare om Nåden, Kristus och Helgelsen (d. v. s. frälsningen). Också inom de olika kapitlen kan spåras en liknande struktur: så t. ex. innehåller kapitlet om Kristus avsnitt om Kristi kärlek,

Kristi person, Kristi gärning — men ock om hans liv på jorden, om korset och till sist om Jungfrun Maria. Att kyrkofädernas tankar härmed har införts i en senare tids fasta (och kanske inte alltid lika lämpliga) ram, torde dock göra det lättare, även för evangeliska läsare, att tillämpa den av Chemnitz krävda »metoden».

Urvalet omfattar texter av såväl latinska som grekiska, samt även orientaliska teologer. Jämte Augustinus, som förekommer i varje kapitel och avsnitt, spelar utom Hieronymus och Ambrosius även Johannes Chrysostomus och Theodoret en stor roll — större syns det, än österländska dogmatiker som Athanasius eller de kappadociska fäderna. Författare som Pseudo-Dionysius eller Origenes har inte förbigåtts. I det stora hela kan det sägas att predikningar och bibliska kommentarer intar en större plats än teologiska monografier. Därmed är väl också antologiens huvudkaraktär angiven: den är inte något tyskspråkigt motstycke till Rouët de Journels *Enchiridion Patristicum*, d. v. s. inte först och främst en studiebok eller källsamlings utan en läsebok. Som en första vägledning i den fornkylkliga förkunnelsen kan den bli av största värde. Men just därför hade det varit önskvärt om den, för övrigt utmärkta *Inhaltsübersicht* som finns i slutet av varje band, hade angivit texternas källor på originalspråket (helst med hänvisning till den ena eller andra vetenskapliga upplagan) och inte bara i tysk översättning. Utan att belasta textdelen, kunde man ha gjort det lättare för läsarna att finna övergången från denna antologi till ett mera ingående studium av kyrkofäderna.

PIERRE FRAENKEL

JEAN COLSON: *Klemens von Rom, samt*
JEAN LOUIS VIAL: *Ignatius von Antiochien, Schwabenverlag, Stuttgart, 1962.*

De franska originalen är utgivna hos Les Éditions ouvrières, Paris. Det starka intresse för den patristiska litteraturen som utvecklats på kontinenten sätter även frukt i populära utgåvor, som är avsedda för den läsintresserade allmänheten. Även i Amerika märks ett liknande intresse. Vi har serien Ancient Christian Writers, där fader Kleists översättningar till de apostoliska fäderna nära nog blev epokgörande genom den förening av fri översättning och noggrant filologiskt arbete som där trädde fram.

Nu har ett tyskt förlag börjat överätta en rad franska utgåvor av kyrkofäder med synnerligen utförliga inledningar utan belastning av vetenskaplig apparat. De olika skrifterna sätts in i sitt tidshistoriska sammanhang, författaren skildras både i ljus av historia och legend o. s. v.

Vad själva översättningen beträffar, är den givetvis nybearbetad. I Klemensbrevet har den tyske bearbetaren lyckats rätt väl återge något av grundspråkets rytmiska kraft. Däremot har han inte haft samma framgång med att återge mera poetiska valörer i Ignatiusbrevet. Översättningen följer grundtexten betydligt närmare än vad t. ex. Kleist gör. Det torde väl även vara så, att engelskan ger rikare möjligheter till fria översättningar. Vinsten med en översättning som löper närmare grundtexten är bl. a. den att man inte fixerar en viss tolkning utan lämnar olika alternativ fria. Därmed görs också rättvisa åt den ursprungliga författarens intentioner.

Vad typografien beträffar, så möter rena stilar och vackra satsytor. Men man är dock förvånad över att texten inte är fortlöpande utan avdelas vers för vers med ny rad. Ofta sammanfaller vers och mening. Följden blir alltså att i regel varje ny mening börjar med ny rad och bildar en typografiskt avgränsad period.

En text kan stundom bli lättare att läsa på detta vis. Men i varje fall är det en brist att de poetiska citaten ur GT avbrutits av versindelningen i stället för de poetiska perioderna.

I denna serie väntas så småningom skrifter av kyrkofäder som inte är åtkomliga på svenska. Det vore verkligen önskvärt att sådana böcker även utkom i svensk upplaga.

OLOF ANDRÉN

HEINRICH VOGEL: *Das Nicaenische Glaubensbekenntnis, eine Doxologie, Lettner-Verlag, Berlin-Stuttgart 1963. Pris DM 19.50.*

Heinrich Vogel är professor i Östberlin i systematisk teologi och samtidigt komponist. Nu har han givit ut en förklaring till den nicenska trosbekännelsen. Denna har på senare år blivit alltmer aktuell och blivit allt flitigare använd vid gudstjänsten. Varje försök att förklara den för nutiden är därför välkommet.

Prof. Vogel säger uttryckligen i sitt förord, att han inte avser att ge en dogmhistorisk belysning av bekvännelsen utan »das Bekenntnis heute hörend nachsprechen». Han vill hjälpa läsaren till den glädje som väntar, där teologien till sitt väsen är en lovsång.

Anmälararen har själv mer än en gång funnit, att Nicenum möter moderna problemställningar. Som ett exempel på prof. Vogels framställning kan vi nämna utläggningen av »och på en enda Herre, Jesus Kristus». Först nämner han alla de anklagelser för intolerans som riktats mot kristendomen alltifrån Kelsos och till våra dagar. Därefter nämner han som en antites ett ord av Niemöller (f. ö. uttalat redan av Wilh. Herrmann) »Wäre Jesus nicht, so wäre ich Atheist». Detta ord står som ett nej till alla spekulationer om Gud. Därmed kommer en anknytning till

en frälsningshistorisk betraktelse: I Jesu Kristi framträdande blir det utsägbara namn, som Israel ärade genom att tåga, utsägbart i det namn, i vilket vi få bedja »Fader Vår». Tron på detta namn gör det vidare omöjligt att behandla trosut-sagor som »vetandesatser» om Kristus. Härmed berörs den aktuella frågan om vad man kan göra av en trosutsaga, d. v. s. om det är möjligt att behandla den som en byggsten i en logisk tankebyggnad. Trosutsagan står inte till vårt förfogande på ett dylikt sätt.

Det nämnda exemplet torde antyda, att

framställningen kräver rätt mycket av läsaren. Ideliga anspelningar på modernt tänkande möter, främst det som inspirerats från Kierkegaard, som f. ö. flitigt omnämnes. De nämnda anspelningarna förklaras ej, utan läsaren nödgas själv tänka efter vad förf. menat. På något sätt har boken ett tycke av modern poesi — detta trots att den ingalunda är ordknapp. Den bör läsas som en meditation, skriven av en nutida teolog inför ett av kristenhetens i sann mening klassiska dokument. Som meditation är den stimulerande.

OLOF ANDRÉN

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

ROMERSK FÖRNYELSE OCH EKUMENISK
BESINNING

En flod av skrifter, artiklar och böcker har med stor nyfikenhet och inte så litet av sensationslystnad behandlat det romersk-katolska koncilium, som år 1962 sammankallades av påven Johannes XXIII. Många skribenter har, förledda av det diplomatiska spelets kastningar, gett en ensidig, ibland överdrivet pessimistisk eller omotiverat optimistisk skildring av konciliets förlopp. Av tillfälliga, ofta taktiskt betingade uttalanden har man utläst tendenser i olika riktningar och därvid inte så sällan feltecknat den sakliga situationen. Mer omdömesgilla och tillförlitliga är väl då de vittnesbörd, som avges av de kunniga och i romersk teologi och kyrkoliv erfarna observatörer, som av konciliets inbjudits att ta del av förhandlingarna. Ett sådant huvudvittne är den välkände exegetikprofessorn i Basel och Paris, Oscar Cullmann, som i Sverige föreläst i Lund och Uppsala över ämnet »Die Erneuerung der katholischen Kirche durch das zweite Vatikanische Konzil».

Det heter ibland, att den romerska kyrkan aldrig förnyas sig. Men det är ett påstående, som i hög grad behöver modifieras. I *teorin* kan det visserligen hävdas, att kyrkan i Rom varken kan eller vill reformeras och förnyas, å andra sidan är det allmänt bekant hur denna kyrka på ett så flexibelt och smidigt sätt kan röra sig i världen och anpassa inte bara sina arbetsformer utan också sina lärosatser efter nya tider och miljöer — detta är inte minst märkbart i missionssituationen. Vid flera tillfällen har den romerska teologin tagit avstånd från moderna ideologier och

företeelser, som ansetts utgöra ett hot mot kyrkolärens fundamentala principer. Så skedde t. ex. genom Pius IX:s encyklika »Syllabus» 1864 och Pius X:s »Pascendi» 1907 och kanske främst genom Pius XII:s »Humani generis» 1950, som var skeptisk mot modernismen och ville bromsa förnyelsesträvandena. Även högt ansedda teologer fick stark kritik, t. ex. Yves Congar och hans bok »Vraie et fausse réforme dans l'Église».

Det som *nu* är det nya är att ställningstagandet till moderna företeelser från auktoritativt håll inte bara eller främst är negativt präglad eller fullt av försiktiga varningar utan framför allt kännetecknas av ett positivt och öppet prövande. Det var därför, också för mera skeptiska bedömare, redan från början fullt klart, att det andra vatikankonciliet skulle bli ett reformkoncilium. Johannes XXIII:s karakteristik av nyorienteringen — samtidigt något av en programförklaring för konciliets arbete — har blivit välbekant: substansen i kyrkans lära och liv är konstant och förblir tiderna igenom, men formerna förändras. Vill man formulera konciliets problem, som det har att brottas med i varje konkret diskussion, kan man i anslutning härtill fråga: vad är substans, »das Gleichwerdende», och vad är form, »das Wandelbare»? Detta är också hos oss protestanter ett svårt problem, som inte löses med slagord.

Man kan urskilja tre svårigheter för bedömningen av konciliets, dess innebörd och förblivande betydelse.

1. *Konciliets är ännu inte avslutat* — det följer i höst en fjärde session. Därför är inte perspektivet tydligt, det visar ännu bara delar och inte en helhet. Det kan ju

mycket väl komma fler överraskningar, fler oväntade inslag, som tvingar till ett förändrat omdöme, ett reviderat ställningstagande. Därför är det också så tveksamt om floden av böcker i ämnet har någon egentlig mening, så länge hela bilden inte har framträtt. Därtill kommer ju den redan antydda journalistiska ensidigheten: man snedvrider, över- och undervärderar, man åsidosätter fakta, som senare visar sig betydelsefulla, man renodlar sensationslystet vissa iögonfallande förhållanden, i den fasta förvisningen att *något* i alla fall håller på att hända i Rom. Men vad? För tolkningen är givetvis texterna det primärt viktiga. Därför kan man inte heller med säkerhet och noggrannhet säga något om innebörden i texterna, förrän dessa texter i sin helhet föreligger. Men med texterna förhåller det sig å andra sidan så, att de är försiktigt formulerade för att ge utrymme för olika tolkningsmöjligheter. Konciliefäderna ville nämligen inte från början läsa debatten genom textens ordalydelse. Texterna skall inte stänga några öppna dörrar utan bara ge riktlinjer och därför kan de ibland verka obestämda och oklara. Härav är det uppenbart, varför det är av så stort intresse att ta del i själva konciliet, inte bara läsa texterna. Andan i vilken en text tolkas är något som upplevs i den dagliga diskussionen och inte minst i inofficiella samtal man och man emellan. Det betydelsefulla i att andra konfessioner är representerade som åhörare ligger alltså inte däri att de observerar, läser vissa texter, utan däri att de är vittnen till händelser, att de får *uppleva* konciliet.

2. Den andra svårigheten är den viktigaste och överhuvud taget central för förståelsen av konciliet och den nutida katolicismen i stort. Den gäller fastställandet av *de oundvikliga gränserna för förnyelsen*. Från protestantiskt håll har

man ofta alltför lätt att slå fast dessa gränser med den biavsikten att påstå, att katolicismen är sig lik och att Rom dock alltid förblir Rom. Det ligger en djup fara i att så *sätta sig till domare över våra romerska bröder*. Man ifrågasätter då om någon förändring verkligen sker, om förnyelsen består i annat än utanverk, fraser och diplomati, man misstänker rentav, att Rom genom sin smidiga taktik bara blir »farligare» på grund av denna förmenta, men egentligen obefintliga förnyelse. Som tack för fina observatörsplatser gör vi alltför lätt fariseiska domslut, som om vi vore fullkomliga i vår protestantiska kristendom. Här måste vi i stället motsvara det förtroende Rom visat oss genom att så sakligt och fördomsfritt som möjligt och utan förutfattade meningar avlyssna och uppleva konciliet i alla dess stadier. Observatörerna får del av alla texter och alla förarbeten och de får inblick i alla de svårigheter, man menar sig ha att brottas med. Varje vecka bereds dem tillfälle till kontakt med konciliefäderna. De *uppmannas* till kritik och diskussion. Kritiska synpunkter upptas med allvar och saklighet och värderas i positiv ekumenisk anda, så också av påven själv. *Men*: förnyelsen måste få gälla oss alla, också oss protestanter, som på nära håll fått följa konciliet. Vi får inte sitta på upphöjda åskådareplatser, som vore vi särskilt utrustade med Anden. Det finns ingen förnyelse utan ekumenik och heller ingen verklig ekumenik utan ömsesidig förnyelse. I vetskap därom måste en observatör stanna i ödmjuk självbesinning och solidaritet inför det som nu händer i Rom.

3. Under tredje sessionen inträffade en kris, dels i samband med omröstningen om religionsfrihet, dels beträffande proklamationen av Maria som kyrkans moder, dels slutligen i fråga om vissa ändringar i schemat om ekumeniken, vilket allt skedde mot konciliets majoritet. Denna

kris är ännu olöst och svårigheten här består i att *rätt bedöma vidden och djupet av denna kris*. Det är lätt att underskatta dess betydelse, ty den är förmodligen allvarligare och mer djupgående än vad som officiellt kommer fram, men det är kanske ännu lättare att övervärdera den och använda den som argument för optimistiska resonemang om att något helt nytt och oerhört håller på att växa fram.

Alla dessa svårigheter bottenar i en gemensam grundsvårighet: att se vad som verkligen sker i det som synes ske, att urskilja vad som verkligen förändras och förnyas och vad som inte gör det och inte heller kan göra det. Huvudproblemet är därför det nyss antydda, nämligen att fastställa *gränserna för förnyelsen*. Det problemet måste man som observatör och bedömare av konciliet ständigt söka lösa, om man inte skall kastas från den ena illusionen och besvikelsen till den andra.

Det första som då måste sägas är att det finns gränser för förnyelsen, vilka *varje* reformsträvande måste beakta, också ett protestantiskt. Det finns extremism och radikalism, ytlig anpassningsteologi och svärmisk entusiasm, som saknar det inre sambandet med evangeliet och som därför nu avvisas i Rom — liksom det på 1500-talet fanns revolutionära rörelser, som reformatörerna tvangs ta avstånd ifrån. Det finns alltså gränser, som är dikterade av evangeliet självt.

Det andra som skall framhållas här är att det också finns gränser, som är *särskilt* givna just i Rom. Vi kan inte fordra, att den romerska kyrkan skall uppge sina dogmer, ty det vore att begära, att Rom inte skulle få vara sig självt troget. Men häri ligger ett stort problem med många komplikationer. Å ena sidan skall substansen bevaras konstant, nya dogmer skall inte uppställas, å andra sidan förändras formerna, d. v. s. *tolkningen* av dogmerna kan växla. Dogmats ordalydelse är oför-

änderlig, men det kan få ny belysning genom nya förklaringar. Och det är där som förnyelsen kommer in och får sin plats.

Förnyelsen kan alltså inte bara eller ens främst härledas ur bibeln, såsom fallet är enligt reformatorisk uppfattning, utan ur bibelns tolkning, med andra ord: ur *traditionen*. Det är traditionen, ämbetet, dogmerna, som ger den rätta förståelsen av bibelordet. Därmed är inte sagt, att en dogmatisk sats inte skulle behöva en komplettering, tvärtom är det just ett sådant kompletteringsförfarande, som enligt romersk uppfattning är karakteristiskt för läroämbetets funktion. Så är också texterna i regel uppbyggda. I schemat om ekumeniken talas t. ex. om en hierarki av läror och dogmer, en glidande skala av nyanseringar och tolkningar, vilka med nödvändighet blir mer eller mindre kompromissartade. Det kunde nu förefalla som om en sådan tolkningens och traditionens rörlighet skulle leda till, ja rentav tvinga fram en förnyad diskussion om hur man primärt har att förstå en text. Men därvidlag måste man också ständigt återvända till första vatikankonciliet och dess dogm om påvens primat och ofelbarhet. I enlighet med den kan ju påven utifrån sig själv fatta beslut om kyrkans lära, oberoende av andra kyrkliga instanser: »e sese et non e consensu ecclesiae». Här går en klar gräns tydligt i dagen.

Vad man på romerskt håll kan göra är således inte att riva upp lärosatsen om påvens primat o. d., men att söka nya formler för den biskopskollegialitet, som växt sig allt starkare, att alltså just komplettera en given dogm. Man måste — för att använda en paradoxal formulering — upprätta en demokrati, som ändå måste vara en absolut monarki. Man vill tillgodose kraven på decentralisering och ökad biskopsmakt och likväl får inte påvens primat och den centrala maktkon-

centrationen sättas i fråga eller begränsas. Det gamla *kan* inte omstörtas, men tillägg kan göras, det gamla kan preciseras och ges nya uttryck. Det motsägelsefulla i denna tankegång kommer ofta fram i medvetet paradoxala formuleringar, t. ex.: kyrkans makt utövas av biskoparna *med* påven, men den kan också utövas av påven *utan* biskoparna. Att man ibland velat hävda, att Johannes XXIII i sin öppenhet och liberalism syftade till att upphäva 1870 års dogm om primatet, är ett tecken på att man inte sett den här åsyftade givna och avgörande gränsen. Denna gräns ligger i själva ämbetet. Ty när man i Rom påstår, att bibeln är den enda källan för uppenbarelsen, eller att alla dogmer implicite finns i bibeln, är det det samma som att påstå, att läroämbetet står i bibelns tjänst, ty utan ämbetet skulle bibeln vara oförklarad och dess dogmer skulle enligt romersk uppfattning inte kunna dragas fram i ljuset.

Alltså: katolska kyrkan förändras och förnyas — det är ofrånkomligt och odiskutabelt — men det sker bara *inom* sina bestämda gränser, och kan inte rimligen mätas med protestantisk måttstock. Vi kan nu peka på några punkter, där förnyelsen håller på att bryta fram.

Under de tre koncilieåren har mycket skett, oväntat mycket har hänt, som man teoretiskt sett inte skulle tro vara möjligt. Vi hoppas väl som protestanter, att reformvännerna skall segra, men även om så sker, måste vi ha klart för oss, att vi i viktiga och avgörande frågor är och måste vara skilda från dem. Det är allmänt bekant, att Johannes XXIII:s profetiska gestalt har betytt mycket, och likväl måste man betona, att många förberedelser hade vidtagits, utan att man kanske för den skull syftade till något reformkoncilium. Det var t. ex. en av den omstridde Pius XII:s främsta insatser, att han gav starka impulser till ett intensifierat

bibelstudium, och detta har i sin tur utgjort en stark drivkraft för reformsträvandena och visat sig vara synnerligen fruktbarande för själva konciliet. Även om bibeln inte heller nu fungerar som utslagsgivande norm i alla frågor eller direkt tages som stöd för förnyelsen, har Pius XII genom sin uppmuntran av bibelstudiet likväl förberett reformivern, ofta på ett indirekt och kanske omedvetet sätt. Detta har fått en god formulering i schemat om uppenbarelsen: i den heliga Skrift möter Gud Fadern sina barn och träder i gemenskap med dem.

Bibelns ökade betydelse visar sig i en högst glädjande, uppriktigt vilja till nyansering, modifiering och komplettering av gamla lärosatser. Genom att dra fram nya synpunkter och se saker och ting från andra aspekter söker man s. a. s. försvaga vissa tidigare dogmer, som i sin kategoriska form kan te sig besvärande. De kan dock icke i sig själva ändras eller göras om intet, men det faktum, att reformteserna finns med i texterna, är ett hoppfullt tecken, ett symptom på den rörlighet, som nu gör sig gällande i Rom. Även om dessa teser inte skulle kunna genomföras — påven behöver ju inte alls följa dem — är deras blotta förekomst en glädjande företeelse. Den nuvarande påven är säkerligen en vän av reformer, trots de ändringar han på tredje sessionens sista dag företog i *De oecumenismo*.

Därför är det så viktigt att tesen om *biskopkollegialiteten* upptagits i texterna. Där närmar sig den katolska kyrkan till den gamla kyrkan och till bibeln. Den inslagna vägen måste också få en fortsättning efter konciliet, en fortsättning som kommer att visa sig också på lokalplanet, därigenom att den enskilda församlingen och prästen får ökat inflytande och större självständighet. Frågan om kollegialiteten utgör en första etapp på denna väg.

Också i schemat om *liturgin* framträ-

der de nya tendenserna, som ytterst kan härledas ur bibeln. De liturgia förkunnar Kristi närvaro i sakramenten och i bibeln och ställer in varje gudstjänstdeltagare i en aktiv gemenskap med Kristus. Men den liturgiska praxis, som ger församlingen en större roll och låter folkets eget språk komma till användning, har blivit föremål för stor kritik. Oppositionen kommer då sällan från teologiskt håll utan från lekmän: det brister i högtid och stämning, menar man, mysteriet förstöres och profaniseras. Men trots denna kritik sker i liturgin ett ständigt närmande till Nya testamentet och urkyrkans gudstjänstliv.

Att allt detta har sin stora vikt för *ekumeniken* och för Roms egen ställning till ekumeniken är utan vidare självklart. Därför är schemat *De oecumenismo* av så stort intresse. Det är, som Congar med rätta har sagt, inte bara en text utan en ekumenisk insats i sig själv, inte bara en viss formulering utan en händelse av historisk betydelse. Här betraktas protestanterna inte som omvändelseobjekt och det är inte längre fråga om »die grosse Rückkehr», det allmänna återvändandet till kyrkans famn i Rom. I stället talar man om olika *χαρίσματα* i olika kyrkor. I det sammanhanget är det viktigt att observera en ändring i den romerska synen på dogmat. Alla läropunkter anses nu inte lika viktiga, det är inte lika oundgängligt att hävda jungfru Marie himmelsfärd som Guds treenighet. Denna modifiering betecknar verkligen en förnyelse i förhållande till den av Pius XII framförda uppfattningen att alla dogmer står på samma plan. Här föreligger rentav en ny definition på begreppet kyrka, ty kyrka finns också *utanför* Rom.

Schemat om religionsfriheten, som skall fastställas i höst, är föremål för noggrant arbete, liksom helt frågan om kyrkans förhållande till världen. Här behövs starkare teologisk och biblisk begrundning,

texterna måste mera grundas på bibeln, men också här är *viljan* till förnyelse, ivern att arbeta med texterna, det positivt viktiga och anmärkningsvärda. Är den helige Ande med i Rom, så är det just i detta ivriga arbete, i överläggningarna i Peterskyrkan, snarare än i de taktiskt utformade kompromisstexterna eller i de partipolitiska omröstningarna.

Förnyelseverket går framåt även om entusiasmen har gått tillbaka. Mycket som från början tedde sig revolutionärt verkar nu naturligt och givet. Denna utveckling är ju märkbar redan i det yttre: protestanter — som förr kunde dömas till bålet som kättare — får sitta med och öppet följa allt, kvinnor tillåtes vara med som åhörare, lekmannarepresentanter deltar o. s. v. Vi skulle från protestantiskt håll mera betänka, att allt detta verkligen är något nytt och oerhört i Rom, inte alls så självklart, som vi kanske föreställer oss.

Men det finns givetvis oppositionskrafter i verksamhet. De är av två slag, dels de som bromsar i förnyelsens eget intresse för att säkra en lugn utveckling, dels de som helt motarbetar alla förnyelsesträvanden och därför saboterar konciliet som sådant. Särskilt i privata samtal märker man den djupa klyftan, en motsättning, som sannolikt aldrig någonsin varit större i Rom. Dessa kontraster präglar mycket vid konciliet. Det är ofta mer fråga om att vara kloka som ormar än att vara menlösa som duvor, det är mer av list, diplomati, agitation och valmanövrar än av fridsamhet och lugn besinning. Här gäller det verkligen att pröva andarna, men också att akta sig för att utsläcka Anden.

Vi protestanter får aldrig glömma att samma faror hotar oss. Vi måste beakta, att varje förnyelse är oändligt mycket svårare för Rom än för oss, eftersom det i så hög grad innebär en balansgång mellan gammalt och nytt. Vi borde bedja om

att den helige Ande blir de andra andarna övermäktig, vi borde mera tro på Andens verk i Rom, engagera oss, ställa oss solidariska, dela ansvaret, uppmuntra till ändringar. Vi kan inte bara stå som kall-sinniga åskådare, med pessimistiska farhågor eller med optimistiska beräkningar.

Vad som än händer vet vi, att funda-

mentala skillnader finns och alltid måste finnas. Men Guds Ande verkar. Dialogen måste fortsätta. Det ömsesidiga ansvaret måste finnas kvar, i tro och i bön. Målet förblir: »Erneuerung aller Kirchen durch gegenseitiger Annäherung».

KJELL OVE NILSSON

FRÅN REDAKTIONEN

Från och med detta häfte inträder i redaktionen för denna tidskrift tvenne nya medlemmar, nämligen professorn i systematisk teologi i Lund Per Erik Persson och professorn i Nya testamentets exegetik i Åbo Gösta Lindeskog. De båda nya medlemmarna i redaktionen är båda så välkända att de inte behöver någon presentation för denna tidskrifts läsare. Redaktionen hälsar de nya redaktörerna välkomna och hoppas att tidskriften genom deras medverkan skall på olika sätt gagnas.

Å Redaktionens vägnar

R. Bring