

VILMOS VAJTA

»*De sacra liturgia*»

*Andra Vatikankoncilietts behandling av frågan
om gudstjänstens nygestaltning.*

I

»*Signum providentialium dispositionum Dei super nostra aetate*» – Koncilietts förhållande till vår tids liturgiska rörelse.

»Den liturgiska rörelsen har lyst fram liksom ett den gudomliga försynens tecken för vår tid, och den var som ett genombrott av den helige Ande in i sin kyrka, för att närma människorna till trons hemligheter och nådens rikedomar, vilka strömma fram ur de troendes aktiva deltagande i det liturgiska livet». Med dessa ord hälsade påven Pius XII den första internationella pastoral-liturgiska kongressen, vilken hölls i Assisi år 1956.¹ Även Andra Vatikankoncilietts konstitution om den heliga liturgien hänvisar till denna värdering av den liturgiska rörelsen.²

Vid tiden före konciliet utmärktes den romersk-katolska kyrkan av två stora rörelser, bibelrörelsen och den liturgiska rörelsen.³ Koncilietts arbete inom det liturgiska området vore otänkbart utan denna bakgrund, och som vi kommer att se, ger konciliet ett positivt erkännande inte bara åt den teologiska forskning, på vilken den liturgiska rörelsen bygger, utan även åt de medvetet pastoral-liturgiska strävanden, som är förbundna därmed. Redan på grundval av konstitutionens första kapitel, kunde en iakttagare fälla följande omdöme: »Det är inget tvivel om, att det liturgiska schemats grundprinciper åtminstone från protestantisk utgångspunkt faktiskt är revolutionära.»⁴ Detta omdöme bekräftas vid en prövning av hela konstitutionen. Vi kan tacka 1900-talets liturgiska strävanden, för att så är fallet.

Den liturgiska rörelsen inom romerska kyrkan började visserligen för mer än

¹ Citerat efter J. Wagner (utg.), Emeuerung der Liturgie. Akten des ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi, Trier 1957, s. 344.

² *Constitutio de sacra liturgia*, Nr. 43. Konstitutionen citeras efter den officiella latinsk-tyska utgåvan, Rom 1963.

³ Se George A. Lindbeck, Der römische Katolizismus am Vorabend des Konzils, i K. E. Skydsgaard (utg.), Konzil und Evangelium, Göttingen 1962, s. 73 ff.

⁴ G. A. Lindbeck, Liturgische Reform auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Lutherische Rundschau, årg. 13, 1963, s. 191.

hundra år sedan.⁵ Men under 1800-talet var den ännu alltför bunden av sin »romerska» och »papaliska» karaktär, vilken den idag till stor del har förlorat.⁶ Redan påven Pius X länkade den liturgiska rörelsen in på den väg, som nu kan framvisa sina första konkreta resultat. Samma väg beträddes även av de efterföljande påvarna, och Pius XII markerade genom sin encyklika »*Mediator Dei*» (år 1947) en viss slutsten.⁷ Andra Vatikankonciliet liturgiska konstitution ansluter sig nära till de principer och praktiska förslag, som framfördes i »*Mediator Dei*». Därför kommer också en jämförelse mellan de viktigaste punkterna i de båda dokumenten att visa sig vara mycket klarläggande.

Det liturgiska livets faktiska läge, till vilket den nya konstitutionen hänvisar, har utgestaltats under inflytande av de reformer, som genomfördes av konciliets i Trident och under tiden därefter. Revisionen av de liturgiska böckerna bestämdes visserligen redan i Trident men genomfördes i praktiken först senare genom olika påvliga bestämmelser.⁸ Genom dessa uppnådde man liturgisk enhetlighet, och ännu under förra århundradet var man allvarligt intresserad av att söka synliggöra enheten inom Kristi kyrka genom de romerska liturgiska böckernas envælde.⁹ Men när Andra Vatikankonciliet strävar efter att bidra till »enheten mellan alla dem, som tror på Kristus» genom den heliga liturgiens förnyelse och bruk (nr 1), då har denna strävan möjlighet att förverkliga detta på ett helt annat sätt än man tänkte sig under förra århundradet.

Det kommer i denna framställning under hand att visa sig, hur den reformatoriska teologien har att bedöma de nya vägar, som nu öppnas för den liturgiska utvecklingen inom den romerska kyrkan. Ett kan likväl redan här sägas: betydde redan Tridentinum början på en ny epok inom den romerska liturgiens historia, så kommer Andra Vatikankonciliet säkerligen att få ett motsvarande inflytande. Ty med den nya konstitutionens principer har — åtminstone vad det gäller den faktiska liturgiska utgestaltningen — den tridentinska epoken gått till ända, och detta trots alla försäkringar om kontinuitetens bevarande. Vad än den liturgiska

⁵ Ang. den liturgiska rörelsen under 1800-talet se O. Rosseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris 1945.

⁶ Ang. den liturgiska rörelsens senare utveckling se E. B. Koenker, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, Chicago 1954; se även Th. Bogler, (utg.), *Liturgische Erneuerung in aller Welt*, Maria Laach, 1950.

⁷ De påvliga dokumenten återfinnes i A. Bugnini, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia*, bd. I–II, Rom 1953–59.

⁸ J. A. Jungmann, *Das Konzil von Trident und die Erneuerung der Liturgie*, i Georg Schreiber, (utg.), *Das Weltkonzil von Trident*, bd. I, Freiburg 1951, s. 325 ff.

⁹ Detta ideal, som företräddes av grundaren av benediktinerrörelsen i Solemnes, Dom Guéranger, blir idag allmänt kritiserat. Se t. ex. Heman A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire*, Rom 1950, s. 188 ff. och L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1960, s. 76 f.

kommissionen under den följande tiden kommer att utarbeta, kommer det likväl att innebära en grundläggande liturgisk reform.

En evangelisk kristen kommer här att känna igen väsentliga drag från reformationens budskap, icke bara i de liturgiska grundprinciperna utan även vad det gäller liturgiens konkreta utgestaltning. Här måste vi likväl varna för alltför lättsinniga slutsatser om reformatoriskt inflytande. Snarare måste man erkänna, att det avgörande inflytandet har kommit från den liturgiska rörelsen inom den romerska kyrkan. Det står emellertid klart, att denna rörelse i hög grad hämtar sin livskraft från den s. k. »ressourcement», dvs. att man går tillbaka till Bibeln och till den patristiska traditionen. Här vid urkristendomens källor möts de båda trosströmningarna, den reformatoriska och den liturgiska, och därför är det inte så överraskande, att man finner likheter både i tron och i de andliga livsformerna. För den romersk-katolska kyrkan kommer det alltid att vara av avgörande betydelse, att de nya ansatserna växt fram under arbetet med Bibeln och den apostolisk-patristiska traditionen. Detta källflöde skall vi från den evangeliska teologiens sida beredvilligt erkänna, även om vi i enstaka fall (som t. ex. i exegetiken) kan spåra direkta förbindelselinjer till reformatorisk tradition. Inför mötet med de urkristna källorna kan vi lämna alla anspråk på mänsklig ära. Även reformationens kyrka skall vara beredd att instämma i Pius XII:s ord, om att all ära för dagens liturgiska nyansatser tillkommer den helige Ande allena.

II

1. »*Opus nostrae Redemptionis exercetur*» – *Förhållandet mellan försoningen och liturgien.*

I en av den romerska kyrkans secreta-böner heter det: »Låt oss alltid värdigt taga del i detta mysterium, ty var gång åminnelsen av detta offer firas, fullbordas vår frälsnings verk».¹⁰ I anslutning till denna bön definierar konstitutionen den heliga liturgien (nr 2). Därmed har man också antydningvis givit liturgien en frälsningshistorisk bestämning.

Denna syn på liturgien har under senare tid i förhållande till en mer kyrkorättslig-teknisk liturgivetenskap blivit alltmer vanlig.¹¹ Med den frälsningshistoriskt betingade synen på liturgien tar man också avstånd från ett arkaiserande och esteticerande sysslande med liturgiska formfrågor. Icke så att man ringaktar den liturgihistoriska forskningen, tvärtom främjar man den och ser den som synnerligen väsentlig. Men liturgien själv får sin plats i raden av Guds frälsnings-

¹⁰ Citerat efter *Missale Romanum*, 9 sönd. efter Pingst.

¹¹ Så t. ex. i det grundläggande verket av C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959.

gärningar (magnalia Dei).¹² I och genom den heliga liturgien fortsätter Gud sitt frälsningsverk fram till dess att Guds folk vid Sonens återkomst får inträda i Guds sabbatsvila, och den jordiska liturgien får lämna plats för den himmelska.

Denna liturgiens frälsningshistoriska dignitet vilar på biblisk grund och erkännes också i flera inom evangelisk teologi tongivande arbeten.¹³ Sedan denna överensstämmelse konstaterats, måste vi emellertid peka på det faktum, att just vid försöken att närmare bestämma denna liturgiens frälsningshistoriska plats och innebörd kommer de verkligt avgörande kontroverteologiska frågorna i dagen. Ty så snart som man söker klargöra förhållandet mellan Kristi frälsningsgärning på korset *en gång för alla* och den intill denna dag *ständigt återupprepade* firningen av nattvarden, uppkommer omedelbart djupgående frågor angående tolkningen av detta förhållande. Det är knappast någon överdrift att påstå, att det är just på denna punkt, som den djupaste klyftan inom den västerländska kristenheten går. Den romerska kyrkan såg reformationens kritik av »mässan» som ett angrepp på Guds aktivt *närvarande* frälsningsverk.¹⁴ Reformationen däremot såg Kristi offerdöd på korset som det enda, *en gång för alla* utförda offret hotat och förblev därför obeveklig i sin förkastelsedom.¹⁵

För den skull vill man som evangelisk teolog just på denna punkt noggrannt pröva konstitutionens utsagor och utforska, om här en lösning på kontroversen står att finna, och hur man skulle kunna nå fram till den.

Till denna fråga måste vi först påpeka, att konstitutionen utmärkes av en *dogmatisk knapphet*. De tunnsådda utsagor, som vi kan hänvisa till för lösningen av vårt problem, utgöres bara av antydningar, som pekar i riktning mot den romerska kyrkans traditionella lärosatser. Konstitutionen understryker det frälsningshistoriska sammanhanget, men vill man få en närmare bestämning av detta, måste man vända sig till de officiella lärouttalandena. Ingen enda av Tridentinum's utsagor om mässoffret har förändrats, vilket man med tanke på de romerska förutsättningarna knappast heller hade kunnat vänta sig. Likväl kan man taga detta faktum till intäkt för, att Andra Vatikankonciliet's fäder är övertygade om, att det som nu utsagts om liturgien *överensstämmer med den gångna tidens avgörande lärosatser*. De påbudna åtgärderna, liksom konstitutionens dogmatiska

¹² J. Danielou, *Sacraments et histoire du salut*, i *Parole de Dieu et liturgie*, Paris 1958, s. 62 f.

¹³ Se särskilt P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, i *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, bd. I, Kassel 1954, samt V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen 1954.

¹⁴ Även om man inom den romersk-katolska forskningen i stor utsträckning medgivit, att medeltidens mässfirning präglades av många missbruk, håller man likväl fast vid sin kritik.

¹⁵ Jfr särskilt V. Vajta, o. a. a., s. 96 ff.

accent, innebär alltså i huvudsak icke någon »förändring» utan en *förnyelse*, vilken är en logisk utveckling av det romersk-katolska dogmat. De ställen, där konstitutionen ger uttryck åt dogmatiskt relevanta tankar, visar oss likväl, var man vill lägga tonvikten.

Vår försoning är utförd och fullbordad i Jesus Kristus, Guds inkarnerade Son, och särskilt i hans död och uppståndelse (paschale mysterium, nr 5). Liturgien såsom vår Frälsares fortsatta verk innebär alltså ingalunda — vilket också den romersk-katolska läran torde instämma i — något tillägg till denna Kristi engångshandling vad det gäller den skänkta frälsningen och försoningen med Gud.¹⁶ Man håller alltså fast vid det centrala kristna kerygmat och uttrycker Kristi försoningsverk under flitigt bruk av den bibliska terminologien.

Läran om mässans identitet med Kristi offerdöd på korset bygger på övertygelsen om Kristi närvaro i liturgien. I anslutning till Tridentinum¹⁷ fasthåller man nämligen vid identiteten mellan mässoffret och Golgataoffret, både beträffande offerprästen och offergåvan. Kristi närvaro i prästens person och i de eucharistiska elementen blir bara så att säga fenomenologiskt beskriven, icke närmare bestämd (nr 7). Det synes för konstitutionen bara viktigare, att värna om identitetens faktum än att klargöra det frälsningshistoriska sammanhanget. Ger denna dogmatiska knapphet den klarhet, som den reformatoriska teologien önskar? Den frågan vill vi lämna öppen. Vi kan i alla fall konstatera, att man icke nödvändigtvis måste beteckna vägen till en evangeliskt godtagbar uppfattning helt stängd. Utan tvivel kan man nämligen med Bibeln på sin sida karakterisera liturgien som ett »verkställande av Kristi översteprästerliga ämbete» (nr 7). Allt hänger på hur man närmare tolkar denna utsaga.

Det centrala begreppet vid beskrivningen såväl av Jesu korsdöd som av nattvarden är *offerbegreppet*. Vår Frälsares ena offer lever vidare i eucharistien (nr 47). Men inte heller här talar man med klara verba om, hur detta Kristi offer utsträcker fram till parusien. Tridentinum har definierat nattvarden som ett verkligt försoningsoffer och uttryckligt förkastat reformationens begränsning av nattvardens offerinnebörd till blott ett loffer.¹⁸ Även »Mediator Dei» har i

¹⁶ K. Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg 1951, s. 55 f.

¹⁷ Enligt H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 31 uppl., 1957, nr. 940.

¹⁸ E. Iserloh säger härtill: »Tatsächlich ist der Opfercharakter des Abendmahles nicht förmlich dogmatisiert worden». Denna slutsats ter sig i förstone synnerligen överraskande, om man icke är klar över, att ordet »Abendmahl» här användes *uteslutande* om Jesu sista måltid, och icke betecknar kyrkans nattvardsfirning. I Trident diskuterade man sambandet mellan Jesu sista måltid, Golgataoffret och mässan. Trots att de flesta fäderna menade, att Jesu sista måltid ägde offerkaraktär, gjorde konciliet icke något närmare uttalande härom. Mer om denna fråga i E. Jamouille, Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente (i: Nouvelle Revue Théologique, bd. 67/II, Louvain 1945, s. 513 (1121)—531 (1139), samt

pregnanta satser understrukt denna bestämning.¹⁹ Allt detta måste naturligtvis tagas med i beräkningen, när man bedömer konstitutionens tystnad i frågan om nattvarden såsom offer. En gång nämner man begreppet *representation* (nr 6).²⁰ Som bekant beskriver den traditionella romersk-katolska dogmatiken förbindelsen mellan mässan och Golgataoffret just med detta begrepp. När man nu för tiden ofta låter detta begrepp spela en framträdande roll, sker detta i tanke på att man därmed skulle kunna göra den gamla protestantiska kritiken verkningslös. Ty man talar inte om mässan såsom en »upprepning» av Golgataoffret, utan man betonar Golgataoffrets *närvaro* i mässan. Så långt kan också den evangeliska åskådningen följa med. Så har också upprepade gånger främst lutherska teologer, för vilka alltså Kristi reala närvaro i nattvarden varit en huvudpunkt, upptagit detta representationsbegrepp och bejakat dess användning.²¹

Nu går emellertid den romerska tolkningen av representationen i mässan längre än så. Begreppet har nämligen sin egentliga plats inom den romerska ämbetsuppfattningen.²² Prästen gör Kristus närvarande icke blott i sin person utan även genom konsekrationen i nattvardselementen. Dessa tankegångar måste tagas med i bedömningen.

Liknande förhållande gäller för användningen av begreppet »*åminnelse*» (memoriale), ett parallellbegrepp till ordet *representation* (nr 7). Med hjälp av dessa båda begrepp, bereder man — om än oavsiktligt — vägen för en mäss-offrets självständighet i förhållande till Golgataoffret. Mässan är ett verk av Kristus och kyrkan, varvid detta »och», som formellt skulle kunna ges en frälsningshistorisk tolkning, i den romerska kyrkan fungerar som den teologiska grundvalen för kyrkans medagerande i Kristi försoningsverk, som i sin utsträckning i tiden främst är liturgien.²³ Detta medagerande utgöres emellertid icke av de troendes medverkan utan av hierarkiens liturgiska funktion, varigenom offret som ett självständigt objektivet verk (opus operatum) kommer till stånd.

Det är riktigt, att Tridentinums »*repraesentare*» ger utrymme åt flera tolk-

dens., *L'unité sacrificielle de la cène, la croix et l'autel au Concile de Trente* (i: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, bd. XXII, Louvain 1946, s. 34–69). Dogmatiseringen av mässans karaktär av försoningsoffer är icke satt i fråga. Tridentinums uttalanden härvidlag är fullt entydiga. Se Denzinger, nr. 948, 950 och 951. Iserlohs yttrande i P. Meinhold—E. Iserloh, *Abendmahl und Opfer*, Stuttgart 1960, s. 92.

¹⁹ Bugnini, o. a. a., dok. 41, nr. 72.

²⁰ Jfr även Tridentinum, se Denzinger, nr. 878 och 938.

²¹ Sist har detta gjorts av P. Meinhold, o. a. a., s. 70 f. Med rätta erinrar M. Lackmanns redovisning för diskussionen, att man torde kunna ifrågasätta, om katolsk och evangelisk teologi med begreppet »*repraesentatio*» menar samma sak. Se s. 126 ff.

²² Detta har nyligen P. E. Persson på ett övertygande sätt visat i sin bok *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation*, Lund 1961.

²³ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, bd. IV/1, 5:e uppl., München 1957, s. 326 f.

ningar.²⁴ Dock står för dess tolkning normativt fast, enligt katolsk dogmatik, att den sakramentala hierarkien har fullmakt att göra Golgataoffret närvarande i mässan. »Repraesentare» utgår ju ifrån en viss tolkning av Kristi instiftelseord »Gören detta till min åminnelse».²⁵ Även om man finner Luthers tolkning av »åminnelsen» till blott förkunnelse alltför inskränkt och vill utvidga den till att omfatta ett sakramentalt handlande (»görande»), kan dock Herrens ord aldrig tjäna som grundval för den romerska läran om hierarkiens offerfullmakt.

Allt detta skall dock icke fördunkla det faktum, att konstitutionen genomgående betonar *Kristusnärvarons realitet* i liturgien. Man understryker Kristi närvaro i liturgiens alla delar (nr 7), om än realpresensen i mässoffret särskilt förknippas med prästens person. När man emellertid betonar att Herren är närvarande »framför allt under de eukaristiska gestalterna» ges ingen närmare definition på denna utsaga. Ingenstans i konstitutionen nämner man transsubstationen. På ett ställe, där närvaron av »försoningens mysterium» i kyrkans gudstjänst beskrives, möter oss t. o. m. uttrycket »omni tempore quodammodo praesentia reddantur».²⁶ Här har man säkerligen blott velat undvika att närmare definiera den sakramentala närvarons karaktär och uttryck.²⁷ Därmed har man lämnat fältet fritt för skolteologien att taga närmare ståndpunkt till frågan. Men om man får tro en framstående nutida katolsk forskare, var transsubstantionsdogmen icke något svar på frågan om *hur* Kristus är närvarande i mässan, utan bara en definition av närvarons *faktum*.²⁸ Det överensstämmer också ganska väl med denna »fenomenologiska» beskrivning av Kristi närvaro att ställa den faktiska närvaron i förgrunden och låta den dogmatiska definitionen därav träda i bakgrunden.

Vi finner alltså att konstitutionen i sin grundsyn på liturgien genomgående utgår ifrån *en frälsningshistorisk ansats*. Den dogmatiska ordknappheten tvingar oss emellertid ständigt att söka ge antydningarna ett gripbart innehåll. Vi har ovan pekat på några läroutsagor, för att därmed ge en antydan om innehåll och perspektiv i ett par viktiga begrepp. Utan tvivel står likväl ännu mycket öppet för de mest skilda teologiska tolkningar.

Ett står likväl klart: För att kunna fullgöra sin liturgiska funktion måste kyrkan

²⁴ Så J. Pascher, *Eucharistia*, Freiburg 1953, s. 24 f.

²⁵ Belägg härför se V. Vajta, o. a. a., s. 152 f.

²⁶ »... so dass sie (näml. mysterierna) jederzeit in irgendeiner Weise gegenwärtig gemacht werden» (nr. 102). De av mig understrukna orden saknas i den officiella tyska översättningen, och återges av mig såsom en översättning av originaltextens »quodammodo».

²⁷ Denna återhållsamhet är med tanke på den diskussion, som förts om Odo Casels mysterieteologi, förstälilig och uppmuntrande.

²⁸ K. Rahner, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, i Th. Sartory, (utg.), *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*, Recklinghausen 1961, s. 345 f.

äga en hierarkisk kyrkostruktur. Det är emellertid omöjligt att förena den frälsningshistoriska synen på liturgien med en hierarkisk-institutionell uppfattning av densamma. De två uppfattningarna står med nödvändighet emot varandra.

Vi kan låta konstitutionens text ge oss ett konkret exempel på detta. Är det månne den hierarkiskt-institutionella uppfattningens avgörande roll som är förklaringen på, att konstitutionen iakttar en så iögonfallande tystnad om *den helige Andes realitet*? Den helige Ande omnämnes knappast,²⁹ och framför allt har den helige Ande ingen frälsningshistorisk *plats* i den företrädade grunduppfattningen. I stället argumenterar man på ett analogt sätt utifrån inkarnationen, när frågan om kyrkans realitet behandlas. Man utgår alltså inte från Guds mäktiga gärningar med sitt folk utan från Kristi utsändande av sina apostlar ut i världen. Vid detta tillfälle konstituerades kyrkans hierarki, som så av Frälsaren själv fick i uppdrag att utöva det fortsatta frälsningsverket. Denna hierarki är Kristi mänsklighet, utsträckt in i vår historia. Denna tankegång kunde genomföras även om man vill lämna den första pingstdagen därhän, medan den frälsningshistoriska grundsynen på liturgien ger pingsten en central plats. Det är därför ingen tillfällighet, att konstitutionen om den heliga liturgien saknar en av nattvarens grundkategorier, nämligen vår *koinonia* i Frälsarens lekamen och blod. I denna Andens *koinonia* förverkligar den närvarande Kristus vår delaktighet (*koinonia*) i sitt frälsningsverk. *Koinonia* innebär alltså ingalunda blott de kristnas inbördes gemenskap, utan den är, allt ifrån den stund då Kristus förhärligades, en andlig verklighet, som lever mitt ibland oss, skapad och uppehållen genom den helige Andes kraft. Det är denna delaktighet av Kristi mitt i vår historia utförda frälsningsverk, som konstituerar kyrkan. Hierarkien är icke det primära, även om den går tillbaka på Herren själv, utan det är den helige Andes gåva och den försmak av gudsfolkets tillkommande härlighet, som genom Anden skänkes oss, intill Kristi återkomst.³⁰ Hade man ställt den helige Andes *koinonia* i centrum, skulle man bättre ha kunnat bevara den frälsningshistoriska grundsynen på liturgien.

2. »*Christus Ecclesiam sibi semper consociat*» – Om de troendes aktiva deltagande i liturgien.

Det faktum att konstitutionen lämnat liturgiens frälsningshistoriska grundkategori åsido, den som är den helige Andes *koinonia*, har på en punkt fått genomgripande följd. Det gäller en central uppgift, icke bara för vår tids

²⁹ Det enda i vårt sammanhang relevanta stället är slutorden i nr. 6: »per virtutem Spiritus Sancti».

³⁰ Överhuvudtaget ger konstitutionen alltför litet rum åt eskatologien. En hänvisning till sambandet mellan den jordiska och den himmelska liturgien återfinnes i nr. 8.

liturgiska rörelse utan även för konstitutionen själv, nämligen de troendes aktiva deltagande i liturgien. Gångna tiders romersk-katolska teologi har framför allt sökt att bevara det i kyrkan genom prästämbetet vidareförda frälsningsverket. Detta såg man nämligen råka i fara genom reformationens angrepp. De troendes deltagande i samma Kristi försoningsverk däremot – vilket ju var reformationens huvudintresse – har kommit i bakgrunden inom romerskt tänkande.³¹ Det var först Pius X:s liturgiska reformdekret, som ställde detta problem i förgrunden, vilket alltsedan dess behärskat den liturgiska debatten. Detta är inte bara dagens mest brännande liturgiska problem,³² det är också ett trots allt arbete ännu olöst dogmatiskt problem, med vilket man måste arbeta vidare.

Man finner även i konstitutionen det påpekandet, att de troendes aktiva deltagande fordras *utifrån liturgiens eget väsen*.³³ Bestämningen av det kristna folket som ett »konungsligt prästadöme» får bilda grundvalen för meningen, att folket icke bara har rätt till att aktivt deltaga i liturgien, utan även att detta deltagande är det kristna folkets egentliga ämbete. Detta kan åter sägas vara fullt bibliskt och evangeliskt. Frågan är bara om konstitutionen konsekvent fasthållit vid denna grundtanke.

Skall vi söka svaret på den frågan, måste vi först peka på, att konstitutionen förbinder de troendes aktiva deltagande med synen på kyrkan som Kristi kropp. Man betonar, att envar deltagar i liturgien *i enlighet med sitt ämbete*.³⁴ Därför måste man noggrant skilja mellan folk och hierarki, samtidigt som man fasthåller vid att var och en har sitt eget liturgiska ämbete.³⁵ Läsaren får därför lätt intrycket av meningarna till aktivt deltagande, som gällde de en rollfördelning vid mässans firande. Man skiljer noga på liturgien som hierarkisk aktivitet och som församlingsakt.³⁶ Man ser alltså inte liturgens och folkets aktiva deltagande i mässan som ett gemensamt handlande, och begreppet »deltagande» blir därmed inte liktydigt med trons delaktighet av Kristi i liturgien närvarande frälsningsverk. Utifrån den bibliska grundsynen står nämligen liturg och folk sida vid sida *som mottagande*. Visserligen är liturgen som Kristi tjänare också den i Herrens namn aktive och handlande, i det han får tjäna som verktyg åt Kyrkans

³¹ Se F. X. Arnold, *Vorgeschichte und Einfluss des Tridentiner Messopferdekrets...*, i F. X. Arnold-B. Fischer, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg 1953, s. 115 ff.

³² C. Vagaggini, o. a. a., s. 194.

³³ Se nr. 14 och 27. Jfr *Instructio de musica sacra et de sacra liturgia*, av år 1953, tryckt i Bugnini, dok. 84, nr. 22. Se även Vagaggini, o. a. a., s. 413.

³⁴ Nr. 26 och 28. Jfr *Mediator Dei*, i Bugnini, dok. 41, nr. 79–83.

³⁵ Detta uttalande i nr. 29 gäller emellertid endast de lekmän, som har någon slags liturgisk funktion, inte folket i dess helhet.

³⁶ Se rubriken för nr. 26.

Herre och räcka hans nådegåvor till församlingen. Men såsom deltagare i denna den himmelske översteprästens heliga liturgi är även liturgen kallad till aktivt (dvs. troende) mottagande av de himmelska gåvorna. Denna syn på liturgen kommer icke till tals i konstitutionen, om än vissa tendenser inom den romerska teologien låter denna liturgens dubbla kallelse komma till uttryck.³⁷ Det gäller här den nödvändiga åtskillnaden mellan ämbetet, vilket är principiellt oberoende av människans tro eller otro, och personen, som står i ett trosförhållande till Gud. Blott det senare är i reformatorisk maning grunden för aktivt deltagande i liturgien.

På denna punkt skulle därför den reformatoriska teologien ställa *tron i centrum*. Konstitutionen förblir däremot traditionellt romersk-katolsk då den icke gör detta. Man talar nämligen om tron i samband med frågan om människans disposition inför sakramentet, den betecknar icke människans levande deltagande i liturgien (nr 9 och 11). På den punkten inför den katolska teologien ett annat begrepp, nämligen *medverkan* (*cooperatio*). Vad menas därmed?

När konstitutionen gör bruk av detta begrepp, sker det inom ramen för tankegången om kyrkan såsom *corpus Christi mysticum*. Kristus utför såsom kyrkans huvud icke sitt verk för sin egen skull. »I själva verket sluter sig Kristus i detta stora verk (dvs. liturgien), vari Gud på ett fullkomligt sätt förhärligas och mänskligheten helgas, ständigt på nytt till sin kyrka, sin älskade brud. Hon anropar sin Herre och genom honom frambär hon sin gudstjänst (*cultus*) till den evige Fadern».³⁸ Detta släkte, som genom syndafallet icke längre var i stånd att giva sin Fader tillbörlig ära, har genom Kristus blivit förlossat. Genom honom har nu mänskligheten möjlighet att utföra den äkta liturgien, därigenom att Kristus som huvudet för sin kyrka och tillsammans med dess lemmar håller gudstjänsten inför Fadern. Gudstjänsten är alltså primärt en aktivitet, som människorna tillsammans med Kristus och genom honom riktar till Gud, för att så ära honom. Samtidigt därmed helgas också gudstjänstdeltagarna.³⁹ I detta deltagande i liturgien är människan samtidigt en nådens medarbetare, eftersom denna blir verksam först i samverkan mellan Kristus och hans folk (kyrkan, nr 11).

De troendes aktiva deltagande i liturgien innebär alltså deras medverkan med Kristus.

I detta sammanhang kan det vara av intresse, att citera ett ord ur Pius XII:s encyklika »*Mystici corporis Christi*» av år 1943. Encyklikan beskriver hur kyrkans

³⁷ K. Rahner, *Die vielen Messen . . .*, s. 73 f.

³⁸ Nr. 7, 2:a avsnittet. »*Christus ecclesiam . . . sibi semper consociat*».

³⁹ Denna kultbegreppets i grunden thomistiska struktur (*glorificatio Dei – sanctificatio hominis*) präglar såväl *Mediator Dei* som konstitutionen. Även C. Vagaggini, o. a. a., bygger på detta, se t. ex. s. 30 f. och 92, m. fl.

medlemmar, främst genom sina böner, kommer kyrkans huvud, Kristus, till hjälp. Detta är möjligt, eftersom Kristus och kyrkan utgör en underbar enhet. »Dessutom vill vår Frälsare, såvitt han personligen på osynligt sätt regerar sin kyrka, ha medverkan från lemmarna i sin kropp vid utförandet av sitt försoningsverk . . . Då Han dog på korset, skänkte han nämligen sin kyrka förlossningens omätliga skatt, utan att hon själv bidrog därtill. Men när det gäller att utdela skatten, låter Kristus sin obefläckade brud icke blott äga delaktighet i detta heliggörande verk, utan till och med i viss mening genom sin gärning verka detsamma».⁴⁰

Detta uttalande citeras också i encyklikan »Mediator Dei» just i det sammanhang, där man talar om de troendes aktiva deltagande i liturgien. Vi återger följande satser: »För att alltså den enskilde syndaren skall bliva tvagen ren i Lammets blod behöves medverkan (labor) av de kristtroende. Ty om än Kristus, generellt sett, med sin blodiga död på korset försonat hela mänskosläktet med Fadern, var det likväl hans vilja, att alla skulle träda fram och föras till hans kors, främst genom sakramenten och det eucharistiska offret, för att av honom undfå de frälsningens frukter, han på korset förvärvat. Såsom genom detta aktiva och personliga deltagande (actuosa singulorum participatione) kyrkans lemmar alltmer växa till i likhet med Honom, som är huvudet, så kommer på liknande sätt den frälsning, som utgår från huvudet, lemmarna till del, så att vi med den hl. Paulus kunna säga: 'Jag är korsfäst med Kristus. Jag lever, men icke mer jag, utan Kristus lever i mig'».⁴¹

Vi har här erinrat om dessa utsagor, eftersom de är av direkt betydelse för konstitutionens syn på liturgien. Intentionen att göra de troendes aktiva deltagande i liturgien till en funktion som nådens medarbetare, gör på en evangelisk kristen först ett egendomligt intryck. Bakom detta utbyte av begreppet tro till begreppet medverkan anar man omedelbart den gamla motsättningen mellan trosrättfärdighet och gärningsrättfärdighet. För att något försvåra denna enkla slutsats vill vi peka på ett par tankar, som framgår ur de ovan givna citaten. *För det första*: Försoningsverket på korset framhäves som utslutande Kristi verk (»utan att hon (kyrkan) själv bidrog därtill»)⁴². De troendes aktivitet har sin grund i den frälsningshistoriska situationen: nu gäller det i liturgien att låta frälsningen komma människorna till godo. *För det andra*: De troendes medverkan är ett växande till likhet med Kristus. Han förbliver den i

⁴⁰ AAS XXXV, Series II, Vol. X, sid. 213.

⁴¹ AAS XXXIX, Series II, Vol. XIV, sid. 551.

⁴² »nihil ea conferente . . .». Jfr även en annan passus i Mediator Dei: »Asseverandum igitur est Redemptionis opus, quod in se res est a voluntate nostra non dependens, internum animi nostri nisum requiere, ut sempiternum nos salutem assequi possimus». Bugnini, dok. 41, nr. 31.

egentlig mening aktive också i de troende. Dessa blir, som konstitutionen väl uttrycker i sin utläggning av denna grundtanke, »genom dopet infogade i paschamysteriet. De dö med Kristus, de bli begravna med honom och uppstå med honom. De mottaga barnaskapets Ande, i vilken vi ropa: »Abba! Fader!» (Rom. 8, 15); och bliva så sanna tillbedjare, som Fadern söker» (nr 6).

Inom katolsk teologi finner man ofta starka invändningar mot reformatorenas framdragande av tron till en central plats inom sakramentsläran.⁴³ Man tolkar därvid »fides» utifrån det skolastiska schemat, varvid tron framstår som den subjektiva betingelsen för mottagandet av nåden, som är sakramentets gåva. Man saknar då det givna försoningsverket såsom aktivt närvarande i sakramentet. Denna tolkning är emellertid en allvarlig feltolkning av det biblisk-reformatoriska trosbegreppet. Tron är den helige Andes gåva, varigenom människan genom nådemedlen införlivas i det gudomliga frälsningsverket.⁴⁴ Den är också vår delaktighet av den i sakramentet erbjudna frälsningen.

Å andra sidan har den evangeliska teologien lika bestämt tillbakavisat tanken på en mänsklig medverkan. Därmed har man dock ingalunda velat förneka, att tron är något aktivt, något som tar människan i sitt våld och ställer henne in under Kristi herradöme.⁴⁵ Därvid undviker dock den evangeliska teologien uttrycket medverkan (*cooperatio*), som den romersk-katolska teologien så obekymrat brukar. Men en sådan Guds »ensidiga aktivitet», som skulle göra människan blott till ett helt inaktivt objekt, är likväl främmande för den biblisk-reformatoriska trosåskådningen.⁴⁶ Den talar också om en helgelse, som springer fram ur hennes enda »verk», nämligen tron. Så kan man ställa frågan, om de båda till synes så oförenliga uppfattningarna inte går tillbaka blott på terminologiska differenser, eller om de verkligen är uttryck för sakliga olikheter, av kyrkoskiljande natur.

Innan vi kan ge svaret, måste vi först pröva vilken funktion människans tro resp. medverkan har, där den gestaltas som aktivt deltagande i liturgien, enligt

⁴³ Betecknande är här canon 4 från den VII:e sessionen av Tridentkonciliet i dess uttalande om sakramenten i allmänhet: »Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto *per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis* adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint: A. S.». Denzinger, nr 847. Trots detta talar även konstitutionen om fidei sacramenta (nr. 59).

⁴⁴ Jfr härtill särskilt E. Thestrup Pedersen, Troen og sakramentet, i Evangelium och sakrament. Festskrift till K. E. Skydsgaard, Köpenhamn 1962, s. 98 f.

⁴⁵ I anslutning till Luther och de lutherska bekännelseskriterierna har jag behandlat detta tema med särskild hänsyn till opera missae i min uppsats »Reformation und Gottesdienst» i Ökumenische Rundschau, årg. 12, s. 137 ff. Se särskilt s. 139 f och 144 ff.

⁴⁶ Jfr E. Stakemeier, Trienter Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen, i Schreiber, Das Weltkonzil von Trient, bd. I, särskilt s. 100 f.

evangelisk resp. katolsk teologi. Enligt reformatorisk åskådning synes det aktiva deltagandet i liturgien främst innebära själva mottagandet av frälsningens gåvor, dvs. att höra Guds Ord och att äta och dricka Kristi sakramentala lekamen och blod. Utifrån detta trons mottagande som det första talar sedan denna teologi om trons aktivitet, sådan den kommer till uttryck i frambärandet av böner och lovoffer, ja, av människan själv. Utifrån samma trosförutsättning utvecklas även tanken på den sakramentala enheten mellan Herren och hans församling, *communio sanctorum*.⁴⁷ Den reformatoriska teologien ser alltså med oro, att den romersk-katolska läran sätter in de troendes aktiva deltagande så att säga »för tidigt», dvs. att man hoppar över själva förutsättningen, som är tron. De romersk-katolska teologerna ställer å sin sida frågan, om inte den reformatoriska åskådningen sätter in talet om trons frukter »för sent»? Ser man tron såsom framför allt ett mottagande, fastnar man då inte i en passivitet, som icke ger utrymme åt trons aktiva liv?

Först utifrån dessa frågor kan den kontroversteologiska debatten finna en ny grundval, på vilken samtalet kan föras vidare.

Vatikankoncilietts konstitution om liturgien vill verka för att »de kristna icke som utomstående och stumma åskådare bevista detta trons mysterium» (nr 48).⁴⁸ Men detta kan man icke genomföra blott genom att öka de troendes aktivitet. Eftersom tron undfår allt från Kristus allena och hans översteprästerliga gärning, är det *han* som måste skapa enheten mellan inre tro och yttre aktivitet.⁴⁹ Först genom den aktiva tron blir den troendes självutgivelse och offer i liturgien något annat än ett rituellt beteende. Den aktiva tron gör det möjligt för den troende, att i liturgien gestalta den korsfästelse och uppståndelse med Kristus, som han i dopet blev delaktig av. Så blir de troendes aktiva deltagande i liturgien något annat än instuderade gester och ett mekaniskt frammumlande av böner.

Det aktiva deltagandet i liturgien måste börja och fortsätta med hörandet av Guds Ord. Det måste innefatta trons ständiga förnyelse genom mottagandet av nattvarden. Har vi så i korthet givit grunddragen av den reformatoriska synen på deltagandet i liturgien, vill vi med tacksamhet peka på, att konstitutionen just på denna punkt godkänt och kraftigt understrukit den liturgiska rörelsens nyansatser. Detta skall vi nedan närmare behandla. Med tanke på den skolteologi, om vilken reformationen kritiskt menade att den inte brydde sig om tron utan blott om goda gärningar, vill vi här understryka, att konstitutionen betecknar en liturgisk nyansats, som kommer att få verkningar också för teo-

⁴⁷ Denna tankegång är på ett förmämligt sätt utvecklad i Luthers »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi» av år 1519, WA 2, 742–758.

⁴⁸ Detta uttryck är valt från Pius XI:s encyklika *Divini cultus*. Bugnini, dok. 19, IX nr 16.

⁴⁹ Se t. ex. A. Peters, *Glaube und Werk*, Berlin 1962, sid. 83 ff.

logien. Denna strävan efter de troendes aktiva deltagande har sin grund i liturgi-ens eget väsen, och deltagandet får sin närmare bestämning genom tanken på Gudsfolket som ett konungsligt prästerskap, invigt därtill genom dopet. Denna tanke framträder också klart i konstitutionen. Tyvärr undanskymmes den teologiska ansatsen av det yttre, tekniska förfarandet vid deltagandet i liturgien. Det äkta biblisk-reformatoriska trosbegreppet som grundval för allt liturgiskt deltagande ersättes med den skolastiska synen på tron såsom disposition. Därför förlorar också den i och för sig lovvärda omsorgen om undervisningen av de troende i kyrkans liturgi sin existensiella karaktär och blir ett rent pedagogiskt intresse. Ty vad är det, som visar om undervisningen och uppfostran av de troende till aktivt deltagande har varit framgångsrik? Det är inte det prydligt inövade aktiva deltagandet som sådant, som visar detta, utan en rätt trons be-kännelse. Och rätt är bekännelsen, när den bygger på den tro, som först låter Kristi försoningsverk utan allt mänskligt åtgörande gälla för sig och sedan med honom som den levande och närvarande Herren gestaltar en trons aktivitet, i vilken Kristus kan få verka och skapa nytt liv, i oss och genom oss. Således består vår medverkan i att *Kristus verkar i oss*.⁵⁰

3. »Liturgia verbi et Eucharistica» – Liturgi-ens grundform

Vi vänder oss nu från frågan om liturgi-ens väsen till frågan om dess gestalt. Här blir de ovan antydda grundprinciperna utförda i praktiken. Som liturgi-ens två huvudformer ställes mässan och tidebönen i förgrunden. Även om man om liturgi-ens i allmänhet kan säga, att den är »den höjdpunkt (kulmen), mot vilken kyrkan i sitt handlande strävar, och samtidigt den källa, ur vilken all hennes kraft strömmar», så gäller detta i särskild grad just mässan (nr 10).⁵¹

Mässans grundform bestämmas i konstitutionen på följande sätt: »*De båda delar*, av vilka mässan i viss utsträckning består, nämligen Ordets gudstjänst och nattvardsmässan (liturgia nempe verbi et Eucharistica), äro så nära förbundna med varandra, att de utgör en enda kultakt» (nr 56). Här kan den reformatoriska teologien med tacksamhet notera att Guds Ord har fått sin tillbörliga plats. Konstitutionen erkänner därmed vissa tendenser inom nyare romersk-katolsk teologi, vilka framhäver det särskilda läroämbetet.⁵² Naturligtvis har

⁵⁰ Jfr *Mystici corporis*. Bugnini, dok. 31, nr. 1.

⁵¹ Jfr *Mediator Dei*. Bugnini, dok. 41, nr. 65.

⁵² »*Ministerium predicationis*» betonas av den nutida katolska kyrkan på ett nytt sätt. Se t. ex. föredraget av Kardinal Bea under kongressen i Assisi. J. Wagner, o. a. a., s. 130 och 148. I Frankrike hölls en pastoralliturgisk kongress över temat »*Parole de Dieu et Liturgie*». Se rapporten från kongressen, betitlad med temats formulering och utgiven i skriftserien »*Lex orandi*» såsom nr. 25, Paris 1958. Notera särskilt de intressanta besluten, rapporten s. 381 ff. Se även C. Vagaggini, o. a. a., s. 267 ff.

man också framhävt nattvardens egenart och självständighet (nr 6), vilket, med tanke på vår tids ibland ensidiga framhävande av Ordet bör hälsas med glädje.⁵³

Konstitutionen betonar också, att Kristus är närvarande i Ordet (nr 7). Därför har också Skriften den största betydelse för liturgien (nr 24). »På det att det gudomliga Ordets bord på ett rikare sätt måtte tillredas för troende, skall Bibelns skattkammare alltmer öppnas, så att inom ett bestämt antal år de viktigaste delarna av den heliga Skrift skall föredragas för folket» (nr 51; jfr nr 35: 1 samt 92: a).⁵⁴ Dessa läsningar kommer i framtiden att kunna ske också på folkspråket, efter vederbörlig tillåtelse (nr 54). Om detta verkligen kommer att genomföras, så kommer vi att finna en romersk mässa, som ger större utrymme åt läsning av den heliga Skrift än många protestantiska kyrkor ger. I sanning en överraskande utveckling!⁵⁵

Även *predikan* »anbefalles varmt såsom en del av liturgien själv» (nr 52 och 35: 2). En mässa kan naturligtvis även i framtiden firas utan predikan, men för högtidsdagar påbjudes, att predikan får utelämnas endast om synnerliga skäl därtill föreligga (ibid.). Man inrymmer också möjligheten till särskilda predikogudstjänster (nr 34: 4).⁵⁶ Vilken är då grunden för denna predikans nya ställning inom romersk-katolsk liturgi?⁵⁷ I konstitutionen finner vi helt naturligt uttryck för den traditionella, skolastiska synen på predikan, enligt vilken denna beskrives såsom en »dispositio ad sacramentum» (nr 9, 2:a stycket; jfr däremot nr 6). Denna syn försvagar på ett betänkligt sätt predikan såsom frälsningsgärning. Ord och sakrament hamnar i en rangordning, som låter predikans funktion som förmedlare av Kristi frälsning komma till korta.⁵⁸ Men konstitutionen ger ut-

⁵³ Jfr R. Prenter, Den dogmatiska aktualitet af »De captivitate Babylonica», i Festskrift för K. E. Skydsgaard, Köpenhamn 1962, särskilt s. 206 f. och 226. *Dens.*: Die Realpräsenz als Mitte des christlichen Gottesdienstes, i Gedenkschrift für Werner Elert, Berlin 1955, s. 307 ff. Prenter utarbetar här närmare samsynen av den konsekvent personalistiska och den ontologisk-sakramentala synen på Kristi närvaro i nattvarden.

⁵⁴ Detta ställe i konstitutionen är nästan ordagrant gestaltat efter Mediator Dei. Bugnini, dok. 41, nr. 20. Ett viktigt tillägg i konstitutionen kan dock noteras: Kristi närvaro i Ordet.

⁵⁵ För skriftläsningen i tidebönera se nr. 92. Konstitutionen räknar alltså även med läsning av fäderna och helgonberättelserna jämsides med bibelläsningen.

⁵⁶ Dessa är av mycket stor betydelse särskilt i missionsländerna, där det ofta icke finns tillräckligt många präster. Jfr J. Hofinger och J. Kellner, Liturgische Erneuerung in der Weltmission, Innsbruck 1957, särskilt s. 204 ff., där man utvecklar principerna för lekmanagudstjänster, och s. 238 ff., där man ger praktiska exempel på sådana.

⁵⁷ Det kan här tillfogas, att Tridentinum, sedan man väl avvisat bruket av folkspråket i mässa, likväl anbefaller en mässlutläggning på folkspråket. Denzinger, nr. 946. Denna maning har dock icke resulterat i någon predikoverksamhet, utan blott medfört en begränsad kateketisk aktivitet. En sådan framhåller även konstitutionen såsom önskvärd, vid sidan av predikan (nr. 35: 3).

⁵⁸ Se närmare i K. E. Skydsgaard, *Katolicism och protestantism*, Lund 1954, s. 171 ff.

rymme också för en annan syn på predikan, och man frågar sig, om det inte är denna senare uppfattning, som kan sägas vara representativ för Andra Vatikan-konciliet. Det är den kerygmatisk-frälsningshistoriska uppfattningen. Man säger på ett ställe om predikan att den är »budskapet om Guds underbara gärningar i frälsningshistorien, i Kristi mysterium, som alltid är närvarande och verkar i oss» (nr 35: 2; jfr nr 6 och 52). Därmed har predikan fått en plats, som icke gör den till en *förberedelse* för en högre sorts gudsgemenskap (den sakramentala), utan som låter predikan själv vara ett medel för upprättandet av just den gudsgemenskap som också är sakramentens största gåva. Dopet och nattvarden inlemmar ju människan i Kristi kropp, ger henne del i Kristi död och uppståndelse och skänker henne gemenskap med Kristi lekamen och blod, som han för vår skull utgav på korset. När konstitutionen ger predikan denna uppgift, då möts reformatorisk och nutida romersk-katolsk uppfattning, och båda förenas med den äldsta kyrkans syn på predikans uppgift. Båda kan gemensamt bekämpa en avsakramentaliserad och substanslös predikan och samtidigt bibehålla jämvikten mellan Guds Ord och Guds gärning i sakramenten, som båda sker för vår frälsnings skull.⁵⁹

Predikans förnyelse inom den katolska gudstjänsten är en naturlig följd av grundtankarna om de troendes aktiva deltagande i liturgien. Samma grundtanke kommer till konkret uttryck också i frågan om de troendes *mottagande av Kristi lekamen och blod* (kommunionen). Som när det gällde predikan av Guds Ord, stöter vi också här på en gammal stridsfråga. Även nu måste vi sätta in vår prövning just på den punkt, där de reformatoriska fäderna drog den avgörande gränslinjen. En mäsas, som icke innefattar någon kommunion, var för reformatorerna förkastlig. Luther såg just medeltidens mässpraxis med dess privatmässor som orsaken till, att läran om kyrkans i mässan utförda offer till Gud hade blivit den allenarådande utläggningen av den heliga nattvarden innebörd. Hans kamp mot »mässan» måste alltså ses som en kamp mot i första hand *privatmässorna* och den genom dessa utbredda mässoffersläran. T. o. m. frågan om kommunion under båda gestalterna kom därvid att träda i bakgrunden.

Tridentinum förkastade reformatorernas kritik av privatmässorna, eftersom nattvarden genom prästens självkommunion ansågs bibehålla sin gemenskapskaraktär.⁶⁰ Alltsedan denna utsaga gjordes, är den romerska kyrkan dogmatiskt bunden till privatmässans bibehållande och rättfärdigande. Man söker också med stort allvar efter ytterligare bevekelsegrunder för privatmässans firande.⁶¹ Ett redan officiellt uttalat dogma kan ju inte mer göras ogiltigt. Å andra sidan

⁵⁹ Se närmare i V. Vajta, *Die Theologie . . .*, s. 122–134.

⁶⁰ *Denzinger*, nr. 944 och 955.

⁶¹ Så t. ex. i *Mediator Dei*. Bugnini, dok. 41, nr. 112.

har nyare tids romersk-katolska teologi på ett övertygande sätt klargjort liturgi-ens gemenskapskaraktär. I det läge, som därigenom uppstått, söker man lösa frågan genom att förklara privatmässan som ett *gränsfall*, icke som det *normalfall*, vars praxis kunde ge nyckeln till mässans hela innebörd.⁶² Redan Tridentinum framhöll emellertid kommunionen såsom önskvärd, och Pius X tog detta till utgångspunkt för sin maning till daglig kommunion.⁶³ Var står konstitutionen i denna fråga?

Konstitutionen vill låta överarbeta även mässans ordning för att möjliggöra ett mer aktivt deltagande i liturgien (nr 50). Detta gäller också kommunionen: »Med eftertryck anbefalles det mer fullkomliga deltagandet i mässan, som innebär att de troende efter prästens egen kommunion själva vid densamma offergudstjänsten mottaga Herrens lekamen» (nr 55). Denna maning står också i bästa samklang med en tydlig tendens att ge den gemensamma gudstjänsten företräde framför den privata (nr 27). Därur kunde man naturligtvis draga den slutsatsen, att privatmässorna vore på väg att försvinna. Men detta är icke konstitutionens mening, eftersom den framhåller, att den vill fasthålla *varje* mässas (alltså även privatmässornas) »offentliga och sociala karaktär» (ibid. och nr 57 § 2, 2). Vi finner alltså här ett teologiskt system, som »ännu» ser prästens privata mäs-sa som möjligt, medan det samtidigt framhåller den gemensamma församlingsnattvardsgången såsom den form, som bäst uttrycker nattvardens väsen. Därmed har emellertid konstitutionen distanserat sig icke blott från Tridentinum utan också från nyare officiella läroutsagor.⁶⁴ Om man nämligen framhåller såsom önskvärdt, att församlingen skall uppleva sin gemenskap i den gemensamma mässfirningen, då har man nått fram till den församlingsgudstjänst, som reformationen strävade efter (nr 42, 2:a och nr 57, § 1, 2 a). När vi dessutom betänker, att man år 1953 strök rubriken »Missae privatae»,⁶⁵ så kan vi ställa frågan, om man inte därmed nått *slutet av en epok inom mässans historia*. Visserligen är ännu privatmässan både dogmatiskt och praktiskt möjlig⁶⁶ men den har i verkligheten blivit en »Winkelmesse» (Luther), därigenom att den

⁶² Problemets viktiga historiska aspekter belysas i J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, bd. I, 3:e uppl. Wien 1952, s. 279 ff. Till problemets dogmatiska aspekt, se hänvisningarna i M. Schmaus, o. a. a., s. 382, samt i J. Pascher, o. a. a., s. 32 f.

⁶³ Bugnini, dok. 5. Dogmatiskt belyses frågan i M. Schmaus, o. a. a., s. 390.

⁶⁴ *Mediator Dei*. Bugnini, dok. 41, nr. 111–114.

⁶⁵ *Instructio de musica* . . . Bugnini, dok. 84, nr. 2.

⁶⁶ Systemet med s. k. mässtipendier blev t. ex. under konciliet icke angripet. Så förbliver man vid den gamla ordning, som stadfästes av Tridentinum. Även om alltså Vaticanum II här har åstadkommit en väsentlig förbättring, förbliver detta system som en kritisk punkt inom den katolska kyrkan.

alltmer tränges åt sidan av församlingsmässan. Den liturgiska forskningen stöder med all kraft både historiskt och dogmatiskt denna utveckling.

Naturligtvis kan man från evangelisk sida fråga sig, om ändå inte mässoffersläran slutligen kommer att låta allt bli kvar vid det gamla. Till denna tanke vill vi bara erinra om det faktum, att en liturgisk ordning, som i sig som en väsentlig del innefattar församlingens kommunion, på det praktisk-liturgiska planet verkar tvärt emot ett ensidigt offerbegrepp. Där nattvardens gåva regelbundet mottages av församlingen, där måste man också draga de teologiska konsekvenserna av denna praxis. Det avgörande torde därvid bli, att detta hopande av mässor, som nu enligt katolsk teologi på ett objektivt sätt åstadkommer en utökning av Guds nåd, skall framstå såsom ett misstag. Guds ära kommer då att utbredas därigenom, att Guds folk blir delaktigt av det Kristi offer, som är närvarande i nattvarden.⁶⁷ Detta var också reformatorernas intention, och utifrån denna syn kan lärosamtalet om den heliga nattvarden gå in i ett nytt stadium.⁶⁸

För den kommande utvecklingen i denna riktning måste vi tillmäta konstitutionens bestämmelser ang. *koncelebration* stor betydelse.⁶⁹ Man tänker härvid inte bara på de mässor, som firas på skärtorsdagen eller vid speciella högtider, utan på den söndagliga mässan.⁷⁰ Denna kan efter tillstånd av resp. biskop i

⁶⁷ Confessio Augustana, art. XXIV. Svenska Kyrkans Bekännelseskriter, ed. Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stockholm 1957, s. 71 och Apologien, art. XXIV, ibd. s. 267. Problemet med mässornas mångfald har i nyare tid tagits upp till behandling av K. Rahner, Die vielen Messen . . . Rahner går här på samma linje som ovan antytts, se särskilt s. 36 och 55 f. Hans utgångspunkt för bestämningen av mässornas antal är följande: »Das Opfer des Altars ist . . . so oft und nur so oft zu feiern, als dabei und dadurch ein . . . Mehr an devotio bei der Messe erreicht wird . . .». (s. 77).

⁶⁸ Rahners uttalande (se ovan anm. 67) kan bara ses som en tolererad teologisk mening. Ty ännu Pius XII företrädde energiskt den traditionella synen. Se t. ex. i talet till kardinalerna och biskoparna år 1954 (tryckt i Bugnini, dok 63, särskilt nr. 4) och i talet till kongressen i Assisi, i Wagner, o. a. a., s. 350 ff.

⁶⁹ Ang. koncelebrationens historia, se J. A. Jungmann, Missarum Solemnia, bd I, s. 258 ff. Den teologiska problematiken antydes i C. Vagaggini, o. a. a., s. 443, särskilt anm. 54, som ger ytterligare litteraturhänvisningar. Enligt Codex Iuris Canonici, can. 803, har tidigare koncelebrationen varit tillåten endast vid präst- och biskopsvigning. Problemet omnämnes också av Mediator Dei, där också vissa »captiosi errores» bekämpas, utifrån samma grunder, som det ovan (anm. 68) antydda motståndet mot en reducering av privatmässorna, (Bugnini, dok. 41, nr. 83). Den delikata frågan, om alla vid en koncelebration assisterande präster — som själva inte uttalar instiftelseorden — kan anses konsekvrera elementen, besvarades av det heliga Officiet år 1957 i nekande riktning. Svaret tryckt i Bugnini, dok. 75.

⁷⁰ Intressant är, att den dagliga mässan vid konciliet förrättades såsom en missa dialogata, se Bugnini, dok. 15. Ingen koncelebration ägde rum. Först sedan konstitutionen beslutats, framställdes önskemål härom. Om detta kommer att ske under kommande sessioner, blir det påvens sak att avgöra. Det vore utan tvivel önskvärt även av praktiska skäl, eftersom de tusentals prästernas dagliga privata mässfirande vid nuvarande praxis medför många problem. Vid tredje sessionsperiodens öppnande firade påven en mässa med koncelebration.

framtiden firas gemensamt av hela församlingens prästerskap (nr 57, § 1: 2 a). Därmed öppnas vägen för en utveckling, som ställer den gemensamma mässan i församlingens centrum. Detta har alltid varit fallet inom Orienten, och det var också reformationens önskan.⁷¹

Även frågan om *kommunion under båda gestalterna* var under konciliet uppe till diskussion. Trots den möjlighet härtill, som de österländska unierade liturgierna ger, vilka principiellt är tillåtna att brukas av varje katolik,⁷² och trots de invändningar mot *communio sub una*, som reformationen utifrån Herrens eget ord har rest, vågade man under detta koncilium icke införa någon ny ordning. Visserligen har man gett tillåtelse till kommunion under båda gestalterna i vissa begränsade fall, nämligen vid ordination, ordensupptagande och dop. Men tillåtelsen gäller icke den församling, som är närvarande, utan blott de nyordinerade, de nya ordensmedlemmarna och de nydöpta (nr 55). En romersk församlingsnattvardsgång med kommunion under båda gestalterna hör ännu så länge blott till *pia desideria*. Trots det faktum, att enligt *Sacramentarium Gelasianum* och även senare under 1100- och 1200-talen den obeskurna kommunionen var praxis, har den romersk-katolska kyrkan icke velat avvika från Tridentinum på denna punkt. Då det här gäller ett icke kanoniserat dogma, kan en ändring likväl bli möjlig, när så synes lämpligt.^{72a} Vi finner i nyare romersk-katolsk teologi ett *återupptäckande av nattvardens måltidskaraktär*, som påminner om reformationens nattvardssyn.⁷³ Denna tanke skulle kunna bli utgångspunkten för ett förnyat övervägande inom den romerska kyrkan av möjligheten till kommunion under båda gestalterna i den romerska mässan. Ty i deltagandet i Herrens måltid blir församlingen inte bara delaktig av Golgataoffrets frukter — den får också en försmak av den himmelska glädjemåltiden.

Till mässans grundform — liksom till alla andra liturgiska handlingar — hör *bönen*. I bönen gestaltas församlingens svar på Guds tilltal: »Ty i liturgien talar Gud till sitt folk; där förkunnar Kristus ännu det glada budskapet. Folket svarar då den sanne Guden både med lovsång och bön» (nr 33).⁷⁴ Den katolska

⁷¹ Conf. Aug., art. XXIV, Svenska Kyrkans Bekännelseskriter, s. 72. Apologien, art. XXIV, ibd. s. 266.

⁷² Codex Iuris Canonici, can. 866.

^{72a} Denzinger, nr. 930—932, 934—936. Se M. Schmaus, o. a. a., s. 398 ff., samt P. Parsch, Messerkärning, 3:e uppl. Klosterneuburg 1950, s. 415.

⁷³ P. Parsch, o. a. a., s. 34 ff., J. Pascher, o. a. a., s. 31 ff. Nattvardens *måltidskaraktär* hålles naturligtvis alltid i jämvikt med nattvardens *offerkaraktär*. M. Schmaus, o. a. a., s. 207 ff. och 368 ff. Mediator Dei ger också vissa varningar, Bugnini, dok. 41, nr. 113.

⁷⁴ En intressant tillfällighet är den slående likheten mellan detta ord och den flitigt citerade satsen ur Luthers predikan vid kyrkoinvigningen i Torgau: »... auff das dis newe Haus dahin gericht werde, das nichts anderes darin geschehe, denn das *unser lieber Herr selbst mit uns*

gudstjänstens hierarkiska struktur medför emellertid, att församlingen ber genom prästen, som i gudsfolkets namn och för alla de närvarande riktar bönen till Gud (nr 33). Genom denna bön blir tron stärkt, så att gudstjänstdeltagarna kan giva åt Gud sin andliga tempeltjänst. Så blir de själva *medoffrande*, därigenom att de tagas med i den översteprästerliga bönetjänsten, där Kristus »förenad med sin kropp» ber till Fadern (nr 84). Även här kommer de troendes »medverkan» med Kristus till uttryck. »Han sammanfogar hela den mänskliga gemenskapen, för att förena den med sig i denna gemensamt sjungna gudomliga lovsång» (nr 83). Denna församlingens bönetjänst formar sig också till de dagliga *tidebönerna*. Tidigare var dessa huvudsakligen en böneform för prästerna, men konstitutionen framhåller såsom möjligt, att även lekmännen skall få möjlighet till tidebönsläsning.

I nattvardsliturgien skall enligt konstitutionens beslut den i den romerska mässan förlorade *allmänna kyrkobönen* åter införas (nr 53). Detta är ett allmänt önskemål, som den liturgiska rörelsen ofta uttalat.⁷⁵ Just den allmänna kyrkobönens funktion som förbön gör den lämplig att förhjälpa de troende till ett mer aktivt deltagande, eftersom församlingen gemensamt kan stämma in i de bönerop, som kommer mellan de olika förbönerna. Detta kommer säkerligen att innebära ett berikande av den katolska gudstjänsten.

Den evangeliska kyrkan är särskilt intresserad av hur man skall kunna förena den romerska mässans specifika nattvardsböner (den s. k. *kanon*) med önskemålet om de troendes aktiva deltagande. För denna romerska mässans kärna, vilken är skyddad för genomgripande förändringar genom Tridentinum,⁷⁶ har man inte anbefallt någon egentlig ändring. Detta innebär dock ingalunda att den revision, som *Missale Romanum* kommer att underkastas, kommer att lämna kanon helt oberörd. Man har från katolsk sida säkerligen önskemål om vissa ändringar, när man utifrån den nu anbefallda utvecklingen mot en alltmer utpräglad gemenskapsgudstjänst skall överarbeta det romerska mässtrualet, inkl. dess kanonböner.⁷⁷ Men eftersom detta är den romerska mässteologiens neural-

rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang», WA 49, 588: 15 (tryckta texten).

⁷⁵ C. Vagaggini, o. a. a., s. 442 citerar det önskemål, som framställdes av den första internationella studiekonferensen i Maria Laach år 1951.

⁷⁶ Denzinger, nr. 942 och 953.

⁷⁷ H. Küng, *Kirche im Konzil*, Basel – Wien 1963, s. 99 ff., menar med rätta, att införandet av den allmänna kyrkobönen i mässordningen innesluter en logisk fordran på en revision av mässkanon. I annat fall skulle kanons förböner endast bli en upprepning av kyrkobönens. Küngs slutsats, att en sådan revision skulle möjliggöra ett återvändande till den eucharistiska bönen i Hippolytos' liturgi, har även en stor betydelse för den interkonfessionella debatten. Küng fortsätter: »Auch für die anderen Christen wäre jede Reform, die vor dem Kanon selbst

giska punkt, kan vi knappast vänta oss alltför genomgripande ändringar, om än sådana skulle låta sig försvara utifrån konstitutionens grundsyn. Under alla omständigheter måste man därvid börja med en nytolkning av kanon själv.⁷⁸

4. »Ad nostrae aetatis necessitates melius accomodare» – Liturgiens anpassning.

»Liturgierna innehåller delar, som till följd av sin gudomliga instiftelse, äro oföränderliga, och delar, vilka äro underkastade förvandling. Dessa senare delar ändra sig under tidernas lopp . . .» (nr 21). Friheten vad det gäller liturgierna gestaltning är i konstitutionen principiellt säkrad. Tidigare påvliga uttalanden ligger till grund för denna liturgiska frihet.⁷⁹ Denna kyrkorättsligt reglerade frihet har också högst bestämda begränsningar. Så förbehålles rätten till att genomföra ändringar den kyrkliga hierarkien, dvs. påvestolen, och numera även biskoparna. Den viktigaste frågan härvid är, var den rätta gränsen går mellan de formelement, som går tillbaka till Herren själv och därför är oföränderliga och de, som på grund av sitt mänskliga ursprung ligger inom området för kyrkans fria nygestaltning. Tridentinum har ju här fällt ett avgörande, genom att låta t. o. m. frågan om utdelandet under båda gestalterna fritt avgöras av kyrkan.⁸⁰ Vad blir det då egentligen kvar av den »gudomliga» instiftelsen?

Konciliet har med all rätt fastslagit, att mässans uniformitet, som den eftertridentinska utvecklingen medfört, ger anledning till en överarbetning av den romerska mässan. Dess supremati under fyra sekler ger i dag den romerska kyrkan stora svårigheter att möta vår tids pastoralliturgiska krav. Därför har också den beslutade revisionen till uppgift att »bättre anpassa till vår tids behov de institutioner, som äro underkastade förändringar» (nr 1).

Genomförandet av denna »anpassning» (accomodatio, adaptatio) började redan därmed, att de av Rom erkända *icke-romerska liturgierna* tillerkändes »samma rätt och samma ära». Man försäkrade också, att det var kyrkans vilja, att dessa liturgier »även i framtiden skulle vidmakthållas och på allt sätt främjas . . .» (nr 4).

Halt macht, ohne der Eucharistia und den Einsetzungsbericht den nötigen Ausdruck zu verschaffen, eine oberflächliche Reform», s. 106. Med detta kan man bara instämma.

⁷⁸ Detta har också Luther redan 1521 försökt i sin »De captivitate Babylonica».

⁷⁹ Mediator Dei. Bugnini, dok. 41, nr. 49 och 58.

⁸⁰ Denzinger, 931.

^{80a} Denna målsättning för liturgierna anpassning motsvarar den konciliets egen målsättning, som kommer till uttryck i påven Johannes XXIII:s encyklika ang. konciliets uppgifter, »Ad Petri Cathedram» (1959). Detta och andra påvliga uttalanden citeras i K. E. Skydsgaards, Das kommende Konzil. Absicht und Problematik, i Konzil und Evangelium, o. a. a., s. 110 och 118. »Aggiornamento» har nära nog blivit ett konciliets nyckelord.

Denna inställning,⁸¹ vilken påven Johannes XXIII helhjärtat delade, gjorde det möjligt att under konciliet fira mässa enligt olika österländska och västerländska liturgier.⁸² Därmed har man tagit ett anmärkningsvärt steg emot en försvagning av den romerska mässans dominans inom den romerska kyrkan. Ty redan det praktiska erkännandet av de skilda liturgiernas berättigade olikheter är en början på den liturgiska anpassningen. Liturgiens historia, under vilken de mest skilda typer av gudstjänstens ordning utvecklats, får ju i vår tid ofta tjäna som bevis på liturgiens anpassning till de olika folkens egenart och traditioner och till en viss tids speciella krav, och kan därför läggas till grund för vår egen tids anpassningssträvanden.⁸³

Denna liturgiens anpassning är alltså inte något, som är karakteristiskt endast för vår tid och dess missionssträvanden. Naturligtvis har frågan i vår tid blivit särskilt aktuell genom de speciella betingelser, som liturgien ställs under, då den skall brukas av dem, som står utanför den västerländska kulturkretsen. Ty den västerländska människans tankebanor och uttryckssätt, som ju ligger till grund för den romerska, ja, för hela den västerländska liturgiens gestaltning, skiljer sig ifrån dem som människorna på andra kontinenter har utvecklat. Även i det sekulariserade västerlandet möter vi i princip samma problem. Så ställer kyrkans evangeliserande uppgift oss överallt inför kravet på en liturgiens anpassning.⁸⁴

Genom denna liturgiens anpassning skall de troendes aktiva och gemensamma deltagande i de liturgiska handlingarna underlättas. Detta förutsätter då, att de liturgiska nyordningarna »lätt kunna förstås av det kristna folket» (nr 21), att de skall vara avpassade efter »de troendes fattningsförmåga» och »icke kräva många förklaringar» (nr 34). Därmed är vi inne på frågan om *folkspråkets användning i liturgien*. Även detta är ett reformönskemål, som redan reformatorerna krävde, och som också de evangeliska kyrkorna genomfört. Den romerska kyrkan är i detta avseende bunden av Tridentinum.⁸⁵ Dess bestämmelser kom i praktiken att betyda, att fram till vår tid latinet förblev det enda mässspråket. Först genom

⁸¹ Uttalat redan av Pius XI i ett Motu proprio. Bugnini, dok 23. Han kallar de olika liturgierna »quasi modulatae unius concentus voces».

⁸² Under den första sessionsperioden firades bara de icke-romerska mässorna med församlingskommunion. Efter inbjudan av lekmän till den andra sessionsperioden förekom efter påvligt tillstånd lekmanakommunion även vid den romerska mässans celebration.

⁸³ Se t. ex. Hofinger—Kellner, o. a. a., s. 13 ff.

⁸⁴ Worship and the Church's Mission and Unity, A Report of the Third Indian Conference on Worship, Bangalore 1960, s. 13 ff., samt Gottesdienst, Berichte der Theologischen Kommission über den Gottesdienst an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, Kanada (1963), Zürich 1963, s. 42 ff. och 73 ff., särskilt s. 77, punkt 3.

⁸⁵ Denzinger, nr. 946 och 956.

den liturgiska rörelsen kom frågan om folkspråkets användning ånyo upp till debatt.⁸⁶ Den senaste tidens forskningar har nämligen hävdad, att Tridentinum egentligen inte alls avsåg att mässan uteslutande skulle läsas på latin. Man ville blott värja sig mot kravet på att endast folkspråket skulle få användas och man intog en försvarsposition mot de »protestantiska grundsatser», som enligt deras mening gjorde detta till ett tvång.⁸⁷

Även konstitutionen vill bibehålla det latinska språket såsom främsta gudstjänstspråk. Men numera delar man inte längre de tridentinska fädernas ängslan, att genom folkspråket irrläror och för den katolska tron främmande element skulle kunna tränga in i kyrkan. Tvärtom är man medveten om, att de troendes aktiva deltagande i gudstjänsten väsentligt skulle underlättas genom bruket av folkspråket (nr 36, § 1—2). Därmed har man erkänt att frågan om vilket språk som skall användas i mässan, är en lämplighetsfråga.⁸⁸ I mässan skall framför allt de delar, som direkt talar till eller utsäges av församlingen utföras på folkspråket, t. ex. läsning ur Bibeln, den allmänna kyrkobönen, psalmer, acklamationer (nr 54). Vid de övriga sakramenten och vid de sakramental handlingarna är ett i förhållande till gällande ordning utvidgat bruk av folkspråket förutsett (nr 63).⁸⁹ Man har t. o. m. gett tillåtelse att läsa tidegården på folkspråket, förutsett att »bruket av det latinska språket skulle innebära ett allvarligt hinder för ett rätt bedjande av tideböerna» (nr 101, § 1). Många exempel och åtskillig klagan har visat att så ofta varit fallet, varför man kan förutsätta, att denna möjlighet kommer att utnyttjas inte bara i missionsområdena, utan även i andra delar av världen.

I frågan om mässans språk har konstitutionen gått en medelväg. Den var å ena sidan tvungen att försäkra de konservativa fäderna, att den romerska liturgiens klassiska språk icke skulle dö ut. Å andra sidan måste den ge rum för den liturgiska rörelsens strävanden, att befria mässan ur den exklusiva arkandiciplinens fängsel och göra liturgien till det troende folkets egendom.⁹⁰ Utan tvekan

⁸⁶ Ett sammandrag av synpunkterna på detta nya debattläge återfinnes i H. Kung, o. a. a., s. 90 ff.

⁸⁷ Jfr H. A. P. Schmidt, o. a. a., s. 153 f. och 174 ff.

⁸⁸ Ibid. s. 183 ff.

⁸⁹ En hel rad ritualier på folkspråket har under den senaste tiden auktoriserats av den heliga stolen. Ett föredrag vid kongressen i Assisi behandlade deras betydelse för själavården. Se J. Wagner, o. a. a., s. 83 ff.

⁹⁰ Situationen påminner i viss mån om reformationens införande av modersmålet. Då var ju såväl Luther som de lutherska bekännelseskriterierna positivt inställda till att i viss utsträckning bibehålla det latinska språket, där förutsättningar därtill var förhanden. En god sammanfattning av dessa synpunkter ger Apologien i art. XXIV, Svenska Kyrkans Bekännelseskriter, s. 265 f.

kan man vänta en vidsträckt förnyelse av det katolska gudstjänstlivet. Man kommer att med vederbörligt tillstånd övergå från experiment till fullt utbildad praxis vad det gäller bruket av folkspråket i mässan.

Vi kan således se fram mot en anpassning av liturgien till den viktigaste delen av ett folks kulturarv, nämligen språket. En anpassning till andra delar av samma arv, alltså *ett upptagande av folkens seder och bruk i det liturgiska livet*, torde också vara att vänta. Även här handlar man efter grundsatsen »*gratia non tollit sed perficit naturam*». Eftersom kyrkan inte är förpliktigad till att upprätthålla en fullständig enhetlighet i liturgiens form »vårdar och främjar hon de olika stammarnas och folkens glansfulla andliga arv; det som i folkens seder, icke är oupplösligt förbundet med vantro och irrlära, det tar hon under välvilligt övervägande, och om så är möjligt söker hon att fullt och helt behålla det. Stundom tillåter hon det i själva liturgien, så vitt det i grunden är förenligt med liturgiens äkta och sanna väsen» (nr 37). Därmed har man uttalat en väsentlig grundsats rörande ett mycket ömtåligt problem. Ty just den kristna missionens historia visar, att kyrkans arbete bland hednafolken lidit mycket därunder, att man gjort det västerländska kulturarvet och dess liturgiska och konstnärliga uttrycksformer till något absolut och oföränderligt. Utifrån trons motsättning till de hedniska föreställningarna har man förkastat de folkliga uttrycksformer, som varit naturliga för de icke-kristna folken. Man har förgätit i hur hög grad vårt västerländska kristna kulturarv tagit arv av den grekisk-romerska kulturen. Det är ett oavvisligt krav, att vi i vår tid måste låta oss vägleda av denna kyrkohistoriska erfarenhet vid vårt arbete för de inhemska kyrkorna i Asien och Afrika. Konstitutionen förutser en överarbetning av *Rituale Romanum*, som skall låta de olika ländernas och folkens bruk och seder bättre komma till uttryck i liturgien. Revisionen avser ritualen för dop och konfirmation, för vigsel och begravning (nr 65, 77 och 81). Som bekant utvecklar ju folktron just vid födelse, äktenskaps ingående och dödsfall rikt utgestaltade, »kultiska» riter, som ursprungligen icke nödvändigtvis förbundits med de hedniska trosföreställningarna. Dessutom vill konstitutionen bereda mer plats åt de inhemska musikaliska traditionerna och anpassa folkmusiken till kyrkans liturgi (nr 119).⁹¹ Också vad det gäller konsten vill man ge frihet för de skilda folkens och ländernas traditioner och för olika tidsepokers konstnärliga uttryck (nr 123). Biskopskollegierna skall »beträffande de heliga kärleken och klädernas material och form få fullmakt att företaga anpassningar till de lokala sederna och behoven» (nr 128). Detta

⁹¹ Jfr Hofinger-Kellner, o. a., s. 305 ff., där den berömda kongolesiska »Bantu-mässan» omnämnes. Problematiken vid anpassningen av inhemska musiktraditioner till musik för gudstjänstbruk har på ett utomordentligt sätt behandlats av H. Weman i monografien *African Music and the Church in Africa*, *Studia Missionalia Uppsaliensia* 3, Uppsala 1960.

av Andra Vatikankonciliet godkända program, vars förverkligande ännu gömmer på många problem, strävar alltså fram emot att folkkulturen skall genomträngas av det »liturgiens väsen», som själv lever av den heliga Skrift (nr 24 och 37). Man kan förutsätta, att missionsländernas kyrkor kommer att hälsa dessa beslut med särskilt stor glädje och att de energiskt kommer att söka anpassa sitt kulturarv till kyrkans liturgi.

Att anpassa kyrkans liturgi till det inhemska kulturarvet är ingen lätt uppgift. Därför har man också bestämt, att innan man fastställer några slutgiltiga ändringar i liturgien, först skall införa nyordningarna som *experiment* (nr 40). En verklig förnyelse av liturgien måste ske genom en organisk utvecklingsprocess, som noggrant tar med de faktiska förhållandena i beräkningen och så möjliggör en naturlig och otvungen utveckling. Likväl kan knappast en verklig förnyelse komma till stånd utan en viss radikalitet.

Konstitutionen förutser en revision av den romerska kyrkans liturgiska böcker (nr 40). Av det ovan sagda framgår med all tydlighet, vilka riktlinjer som härvid kommer att bli bestämmande. Tvivelsutan har den liturgiska kommission, som efter konciliets avslutning skall påbörja sitt arbete, möjlighet att från grunden nybearbeta den romerska kyrkans ritus. Om denna möjlighet kommer att bli inskränkt av den påvliga instruktionen återstår att se. Konciliets önskan är emellertid klar: »Riterna må utstråla ädel enkelhet, vara strama, genomskådliga och undvika onödiga upprepningar, anpassade till de troendes fattningsförmåga och i allmänhet icke kräva många förklaringar» (nr 34). Om detta krav på enkelhet också skall gälla mässans ordning,⁹² kan man fråga sig hur pass radikalt mässans gestalt kommer att kunna nyformas, när detta skall ske »i enlighet med fädernas gamla normer». I vilken utsträckning kommer bestämmelsen att revisionen av mässans riter skall utföras »under trofast bevarande av deras substans», att bromsa en verklig nyordning? (nr 50).⁹³ Skulle emellertid den mellankyrkliga diskussionen om liturgiens ekumeniska gestalt komma in i ett nytt läge, då skulle egentligen Andra Vatikankonciliets beslut med sin utomordentliga flexibilitet kunna möjliggöra en nyordning av mässan, som går långt utöver dess nuvarande gestalt, åtminstone som ett experiment. Hur mycket Rom i detta läge skulle våga göra, hänger inte på den liturgiska expertisen. Det kommer att bli hierarkien som faller avgörandet, dvs. i första hand biskoparna, som i konstitutionen fått ganska vittgående befogenheter. I sista hand ligger naturligtvis avgörandet hos

⁹² Detta önskemål framfördes mycket energiskt från missionsländerna, se Hofinger-Kellner, o. a. a., s. 24 och 78.

⁹³ H. Kung, o. a. a., s. 110, menar att ett närmande till det exempel, som Herren själv gav vid den sista måltiden, vore en utveckling enligt den liturgiska rörelsens intentioner. Detta skulle ju naturligtvis få även ekumenisk betydelse.

den heliga stolen. Konstitutionen har nämligen på allt sätt försäkrat sig om, att liturgiska reformer kan genomföras blott med tillstånd av påven eller i vissa fall av de lokala biskopskollegierna (nr 22). Dock har konciliet beträtt vägen från uniformitet och absolut kurial bestämmanderätt till varierande gestaltning och erkännande av biskoparnas gamla rätt, att fälla avgörande i liturgiska frågor. Man har öppnat vägen för en utveckling, som går emot de tendenser, som under den eftertridentinska perioden varit förhärskande. Det torde av det ovan sagda med all tydlighet framgå, att därmed icke bara en hierarkisk utan även en evangelisk förnyelse av den romerska kyrkans liturgi är möjlig.

5. Om kyrkomusiken.

Den som är intresserad av kyrkomusik har av ovanstående framställning förstått, att nyordningen för gudstjänsten vid det Andra Vatikankonciliet har skapat nya möjligheter även för kyrkomusiken. Det kommer därför att vara möjligt att i mycket korta hänvisningar konkretisera dessa.

Först vill jag påminna om, att konstitutionen behandlar kyrkomusiken i ett särskilt kapitel. Som normativ utsago står här ett erkännande av traditionen: »Kyrkans traditionella musik är av oöverskattligt värde och intar en framstående plats bland konstens övriga uttrycksmedel. Detta är fallet särskilt ifråga om den heliga sången, som är förbunden med orden och utgör en integrerande del av den högtidliga liturgien» (kap. VI, nr 112).

Vad som i denna utsago tycks principiellt viktigt, är uppskattningen av kyrkomusiken på grund av dess bundenhet till ordet. Därigenom är nämligen också en sedan länge vanlig evangelisk grundsats uttalad. Våra ansträngningar är alltså uppbyggda på ett gemensamt underlag. Därmed tillerkännes kyrkomusiken nämligen en roll, som understödes genom fastställandet av de troendes aktiva deltagande i gudstjänsten. Här är den primära ansatspunkten. Därför lägger man så stort värde på att församlingen genom sånger deltagar i gudstjänsten. Här uppstår samma situation i den romerska kyrkan som på reformationens tid. Därför ljuder — precis som genom reformatorerna — en uppmuntran att skapa sådan kyrkomusik.

Men å andra sidan skall församlingen också kunna delta i de liturgiska sångerna. Detta gäller primärt för *Ordinarium Missae*. Så länge de latinska texterna bibehålles, kommer detta inte heller att vara något större problem. Man måste bara inöva de liturgiska sångerna med församlingen. Men tendensen att använda modersmålet kommer att medföra nya problem — liknande reformationens. Redan Luther förargade sig över sådana, som inte iakttog de särskilda reglerna av den gregorianska musiken vid översättningen. Inte heller den katolska kyrkan kommer detta att besparas, ty antagligen kommer översättningsarbetet att beröra körernas insats också.

När alltså konstitutionen påstår att kyrkan betraktar den gregorianska koralen som den för den romerska mässan mest lämpliga sången (nr 116) så kommer detta att kräva ett betydande uppbåd av kyrkomusikaliska krafter, så att även modersmålet beaktas. Just på dessa punkter kommer den katolska kyrkan att kunna använda sig av de århundradelånga erfarenheter som den evangeliska kyrkan har gjort.

Men nya vägar måste nödvändigtvis också sökas. Det gäller här primärt frågan om liturgiens anpassning, som omtalas här ovan. Konstitutionen beslutar också om detta: »Eftersom på vissa områden, särskilt i missionen, folken har lyckats skapa en egen musikalisk tradition, som har stor betydelse i deras religiösa och sociala liv, bör man erkänna dess nödvändiga plats och uppskatta den såväl i skapandet av folkens religiösa känslor som i kulten själv genom anpassning till folkens egen karaktär» (nr 119). Därmed är åter ett problem berört, som sedan länge varit aktuellt inom den evangeliska kyrkans mission. Naturligtvis har också den katolska kyrkan redan förnummit det problemet. Några experiment är också välbekanta (som t. ex. den berömda kongolesiska bantumässan). Men även här har kanske vi inom den evangeliska kyrkan kommit ett steg längre. Man kan bl. a. erinra om vad Dr. Henry Weman har gjort i detta hänseende. Hans forskningar beträffande den afrikanska musiken och hans förslag om deras eventuella användning i de inhemska folkens gudstjänstliv, är banbrytande inom detta område. Det är bara att hoppas, att hans bidrag nu kommer att få den välförtjänta uppskattning det är värt, såväl inom som utanför den evangeliska kyrkan.

III

»Ut legem credendi lex statuat supplicandi» — Växelverkan mellan liturgi och dogma.

Vår analys av Andra Vatikankonciliet konstitution om liturgien har även belyst den liturgiska förnyelsens dogmatiska förutsättningar. Samspelet mellan liturgi och dogma i kyrkans liv har här kommit till uttryck.⁹⁴ Denna konstitution vore otänkbar utan den senare tidens dogmatiska utveckling inom den romerska kyrkan. Denna utveckling bygger i sin tur på den nyare liturgiska forskningen, som hämtat fram en mängd stoff med dogmatisk relevans från den gamla kyrkan och dess rika liturgiska arv.

Tridentinum ställde de dogmatiska övervägandena om mässan i centrum. Andra Vatikankonciliet har gått en annan väg, då det låtit det pastoral-liturgiska kravet komma i förgrunden. Även här kommer säkerligen den gamla grundsatsen

⁹⁴ Se närmare i min uppsats »Creation and Worship», i *Worship and the Acts of God*, utg. av W. Vos, Nieuwendam 1963, särskilt s. 29–34. Uppsatsen är även publicerad i *Studia Liturgica*, 1963.

»ut legem credendi lex statuat supplicandi» (att bönen lag må bestämma trons lag)⁹⁵ att bevisa sin giltighet. Vi har även under senare tid sett, hur en viss fromhet, som genom den romerska liturgien fått en fast plats i det kyrkliga livet, lett fram till formulerandet av en ny lärosats, t. ex. Marie himmelfärd. Varken encyklikan »Mediator Dei» eller konstitutionen har undanröjt de många och för en evangelisk kristen oförståeliga fromhetsövningar, som svårigen låter sig förena med den heliga Skrift och med de av Herren instiftade sakramenten. Konstitutionen har blott försökt, att reglera dessa icke-liturgiska yttringar av folkfromheten så, »att de stämma överens med den heliga liturgien, att de i viss mån härflyta ur henne och att de tjäna till att föra folket fram till henne; ty av sin egen natur står liturgien höjd över dem» (nr 13). Därmed har man dock gjort ett försök, att draga en gräns mot dessa utväxter på folkfromhetens yviga träd, genom att med klarhet framhålla det gudstjänstliga livets äkta centrum.

Vi har alltså sett vilka liturgiska moment som nu på nytt fått träda i förgrunden: bruket av den heliga Skrift i liturgien, förkunnelsen av Guds frälsningsgärningar, de troendes aktiva deltagande i liturgien, såsom en följd av deras dop och kommunionen vid firandet av mässan. Som varje evangelisk kristen genast ser, rör det sig här om just de för den evangeliska tron avgörande grundelementen i det liturgiska livet. Detta måste vi med glädje fastställa. Å andra sidan har vår analys av konstitutionens dogmatiska förutsättning visat, att denna liturgiska praxis ännu icke är genomarbetad av den katolska dogmatiken. Det gäller såväl det en gång för alla utförda Golgataoffrets förhållande till kyrkans åminnelsehögtid, där Herren själv är närvarande, som även frågan om de troendes deltagande i det liturgiska skeendet såsom en trons delaktighet av Guds frälsningsgärning. Här står ännu våra på Bibeln grundade frågor obesvarade. Men hädanefter kan dessa frågor ställas till den romersk-katolska dogmatiken utifrån den romerska kyrkans egen gudstjänstpraxis, såsom den har legaliserats i Andra Vatikankoncilietts konstitution om nattvarden.

Därmed är också det nya mellankyrkliga debattläget angivet. Om än »mässoffersteologien» och synen på »kyrkan såsom nådens medarbetare» innehåller element, som fortfarande fordrar en reformatorisk kritik, kommer dock den gudstjänstfirande församlingens konkreta praxis att vara ett *mäktigt liturgiskt bevis mot* dessa dogmatiska oklarheter. Utifrån en äkta evangelisk lex supplicandi måste också den romerska kyrkan forma sin lex credendi. Detta är det nya läge, som uppkommit genom konstitutionen, och som den evangeliska teologien måste ställa in sig efter. Även hon måste här se sin uppgift, att öppet och i trons frihet taga upp de frågor, som utifrån Skriftens ord riktas till henne.

⁹⁵ Denzinger, nr. 139 och 2200, Mediator Dei, hos Bugnini, dok. 41 nr. 44–47, tar upp denna grundsats till diskussion.

BENGT STRÖMBERG

Det så kallade missale vibergense

På stadsbiblioteket i Riga fanns före andra världskriget ett exemplar av ett missale, som enligt slutskriften trycktes i Lübeck den 20 september år 1500 av Stefan Arndes. I missalet, som saknar titelblad, finnes ingen uppgift om, vilken stiftstradition det representerar. En anteckning på försättsbladet visar, att boken år 1521 inköpts till S. Stefans altare i S. Petri kyrka i Riga.¹

Den förste som fäste uppmärksamhet på detta missale var H. von Bruiningk som år 1900 i en uppsats »Das Missal der Rigaschen Stadtbibliothek vom Jahre 1500» ägnade det en undersökning.² Han fastslog först, att missalet liturgiskt sett icke hörde hemma i Riga, då det innehöll ett antal fester, som icke firades i Riga och saknade de för Riga utmärkande festerna. Av festräckan framgick tydligt, att det var fråga om ett skandinaviskt missale. Då Henrik, Sigfrid och Erik saknades, kunde emellertid Sverige uteslutas. Norge var ej heller att tänka på med hänsyn till frånvaron av Halvard, Sunniva och de heliga i Selja. Återstod den danska kyrkoprovinsens stift. Av dessa kunde Reval icke komma i fråga, bland annat därför, att detta stift firade Margareta den 13 juli, under det att missalet har denna fest på den 20 juli. Missalets kalendarium saknar liksom Slesvigkalendariet Erik och Sigfrid, vilka förekomma i alla andra danska kalendarier. Slesvig måste emellertid uteslutas, då detta stift liksom Reval firar Margareta den 13 juli, medan alla andra danska stift fira henne den 20 juli. Två fester böra särskilt observeras, Thöger den 30 oktober, som i missalets kalendarium är röd och Keld den 11 juli, som också är röd och dessutom har en särskild sekvens. Den framträdande plats dessa båda jylländska helgon intaga pekar på, att missalet hör hemma i Alborg, Ribe eller Viborg. Till detta resultat förde v. Bruiningks analys.

Oluf Kolsrud fortsatte diskussionen i uppsatsen »Missale Vibergense 1500» publicerad 1914.³ Kolsrud vill visa att missalet är tryckt för Viborgs stift. Av helgonräckan framgår tydligt, att missalet är av danskt ursprung. Det står närmast Slesvig och Århus och tillhör tydligen de västdanska missalena. För Ribe, Århus, Viborg och Børglum äro inga missalen kända. Finnas tecken, som tyda

¹ L. Nielsen, Dansk Bibliografi 1482–1550, nr 186.

² Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands aus dem Jahre 1900, Riga 1901, sid. 43 ff.

³ Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen 1, sid. 352 ff.

på, att missalet tillhör något av dessa stift? Till de största festerna höra Keld den 11 juli och Thöger den 30 oktober. I kalendariet äro båda festerna av samma högtidsgrad, men Keld har egen sekvens och är därför den förnämsta av de två. Keld var skrinlagd i Viborgs domkyrka och var biskopens och kapitlets patronus. Thöger var skrinlagd i Vestervig, som var säte för de äldsta biskoparna i landet norr om Limfjorden. Biskopssätet flyttades vid mitten av 1100-talet till Börglum. Valet står mellan Börglum och Viborg. Då Kelds fest emellertid i missalet är förnämligare än Thögers, hör missalet hemma i Viborgs stift, är identiskt med missale vibergense.

År 1956 publicerade landsarkivarie Carl Lindberg Nielsen en uppsats »Ett blad af Viborg stifts gamle messebog».⁴ I denna meddelade han, att missalet under sista kriget fördes från Riga till Tyskland, där det försvunnit eller förstörts. Han beklagar, att boken icke i sin helhet blivit fotograferad, och att det enda som återstår är fotografier av enstaka sidor. I en uppsats följande år »To blade af Viborg stifts gamle messebog» meddelar Nielsen, att två pergamentblad av Viborgmissalet påträffats i Ribe byfogedarkiv.⁵

I noterna till editionen »Danske messeböger fra Reformationstiden», 1959, uppger S. H. Poulsen, att missalet brann upp med Riga stadsbibliotek 1942.⁶ Svend Borregaard upprepar i »Aus der Liturgieforschung in Dänemark 1957–58» Niensens uppgift, att missalet under kriget fördes till Tyskland och sedan dess är försvunnet.⁷

Emellertid förhåller sig saken icke så. Missalet är fortfarande i behåll i oskadat skick. Jag har genom förmedling av dåvarande ambassadrådet vid svenska beskickningen i Moskva Göran Ryding erhållit en fullständig mikrofilmkopia av missalet. Filmen inledes med en bild av bandet, som visar, att även detta är oskadat.

Till detta meddelande, som ingalunda torde sakna betydelse för den liturgi-historiska forskningen, skola några reflexioner angående missalet i fråga fogas.

Först och främst gäller det tolkningen av det faktum, att missalet icke innehåller någon uppgift om, vilken stiftstradition det tillhör. Det av Stefan Arndes år 1486 tryckta Missale Slesvicense inledes med orden: »Incipit Missale secundum Ordinarium ecclesie Sleszwicensis» och avslutas med följande slutskrift: »Missale secundum Ordinarium et ritum ecclesie Sleszwicensis feliciter explicit. Per illuminatum virum dominum et magistrum Jacobum horstman sacre theologie baccalarium formatum summa cum diligentia examinatum emendatum et

⁴ Fra Viborg Amt, 1956, sid. 96 ff.

⁵ Fra Viborg Amt, 1957, sid. 82 ff.

⁶ Sid. 163.

⁷ Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 5, 1960, sid. 239.

correctum. Impressumque in Sleswick ad laudem dei. Arte et ingenio Stephani arndes. Anno domini M.CCCC.lxxxvi.» I detta missale utsäges alltså dels, att det följer den för Slesvigs kyrka gällande liturgiska ordningen, dels genom vems försorg det redigerats, och av vem det tryckts. När därför det i Riga befintliga missalet icke anger, vilken liturgisk stiftstradition det följer, så beror detta på, att det icke avser att representera något bestämt stift, och det är felaktigt att som föregående forskare gjort, söka fastställa en dylik stiftstillhörighet.

I detta sammanhang skall också uppmärksamheten fästas på ett annat sakförhållande. Enligt Slesvigmissalets kalendarium firas den 9 september *Dedicatio ecclesie Sleswicensis* och den 24 september *Festum reliquiarum Sleswicensis ecclesie*. Kyrkmässa och relikfest äro för de olika stiftens karakteristiska fester. Men båda dessa fester saknas i det så kallade Viborgmissalets kalendarium. Förklaringen är den, att missalet icke är bundet till ett bestämt stift, utan är avsett att användas i flera stift. Missalet saknar även noter för den liturgiska sången, vilket kan sammanhånga med, att de olika stiftens ha olika musikalisk tradition.

Missalet bör dock, även om det icke kan hänföras till ett bestämt stift, ha varit avsett för ett avgränsat användningsområde. Som von Bruiningk och Kolsrud ha visat, följer missalet den jylländska traditionen. Slesvig fick sitt tryckta missale 1486. Troligt är, att vårt missale tryckts för att användas i de jylländska stiftens Ribe, Århus, Viborg och Börglum. Ett tecken härpå är de två blad av missalet, som Nielsen fann i Ribe byfogdearkiv. Missalet har också haft en vidare spridning, vilket framgår därav, att det funnit vägen till Riga.

TEOLOGISK LITTERATUR

EVA OSSWALD: *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*. 370 sid. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1962. Pris inb. DM 19.50.

När Eva Osswald valt att undersöka, hur uppfattningen av Mose och hans verk växlat under det senaste seklet, har hon förvisso inte saknat material. Otaliga är de teorier, som framförts om denna centralgestalt i Gamla Testamentet; otaliga är de avhandlingar, som behandlar källmaterialet i Moseböckerna och dess historiska tillförlitlighet. Det är väl knappast längre möjligt att framlägga någon hypotes om Mose, som inte redan haft någon förespråkare inom forskningen. Somliga har ansett varje biblisk utsaga om honom som historisk sanning. Andra har gått till motsatt ytterlighet och hävdad, att alltsammans är uppdiiktat: så betraktade t. ex. den bekante biskop Colenso Mose såsom »a personage quite as unhistorical as Romulus and Remus in the history of Rome or as our king Arthur». Hos några har bilden av Mose snarast blivit ett självporträtt: den store Heinrich Ewald går enligt Osswald knappast fri från den anklagelsen (och i det sammanhanget skulle man förresten också kunna nämna Winston Churchill, vars essay om Mose betecknande nog bär rubriken »The Leader of a People»). För det stora flertalet forskare har huvudfrågan naturligtvis varit *vad* i de många berättelserna om Mose som kan anses historiskt tillförlitligt: grundproblemet är det källkritiska.

Författarinnans tema är så centralt, att hennes undersökning blir mer än en spe-

cialstudie. I själva verket kan man läsa boken som en nyttig repetitionskurs i de viktigaste metoderna och skolorna inom pentateukforskningen, för att icke säga hela den gammaltestamentliga exegetiken. De skilda forskarnas och riktningarnas metodiska egenart framträder klart i deras försök att lösa ett och samma konkreta problem: vad kan vi veta om Mose?

Bokens disposition är kronologisk. Ett inledande kapitel ägnas åt den begynnande litterärkritiska pentateukforskningen under 1800-talet före Wellhausen, och de gammaltestamentliga undersökningar, som ur ena eller andra synpunkten behandlar Mose och hans tid, presenteras sedan i tur och ordning. De mera systematiska synpunkterna tillgodoses dock därigenom att författare, som tillhört samma skola eller följt besläktade metodiska principer, förs samman under en gemensam kapitelrubrik (kap. IV heter t. ex. »Das Mosebild der religionsgeschichtlichen Schule», kap. IX »Traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise»). Upplägningen är alltså en annan än i Rudolph Smends bok med snarlik titel: »Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth» (1959), som är disponerad efter systematiska principer och som — det påpekar författaren själv i företalet — hellre borde ha hetat »Die Methoden der Moseforschung seit 1800». Det kan förefalla underligt att Osswald tre år efter Smends arbete publicerar en undersökning över samma ämne, men de båda böckernas förord ger lösningen: Osswalds bok är från början en maskinskriven »Habilitationsschrift», som redan 1956 framlagts vid universitetet i Jena, medan Smends skrift ursprungligen

inlämnats till Teologiska fakulteten i Basel 1957 som bidrag i en pristävlan, utlyst 1955.

Man kunde ha befarat, att Osswalds kronologiska metod skulle medföra en mängd upprepningar och göra framställningen monoton, men så är i allmänhet icke fallet. De många referaten är mönstergilla i sin klarhet och koncentration på väsentligheter. Möjligen skulle man önska, att hon gallrat något hårdare bland forskarna och inte så samvetsgrant redogjort också för en del arbeten, som varken är särskilt snillrika eller vederhäftiga. Fullständighetsraseriet tycks vara ett problem inte bara för svenska avhandlingsförfattare.

Viktigt är att författarinnan inte nöjer sig med att referera och klassificera; hon ger också i varje kapitel en kritisk värdering av de presenterade forskningsresultaten och metoderna. Häri ligger utan tvivel bokens främsta merit, ty denna granskning är utförd med en kritisk skärpa och en säkerhet i omdömet, som gör att arbetet får ett värde långt utöver det rent forskningshistoriska. Den som i framtiden vill syssla med Mose, hans gestalt, hans verk och hans tid, kommer att kunna dra stor nytta av det grundliga förarbete, som Osswald utfört, framför allt när det gäller metodfrågorna.

Författarinnans balanserade omdöme visar sig bl. a. i det viktiga avsnittet om Wellhausen. På somliga håll anses det för närvarande för högsta visdom att avfärda Wellhausen och hela litterärkritiken med en nedlåtande eller föraktfull formulering. Osswald har mycket klar blick för Wellhausens brister — hans ensidigt litterärkritiska orientering, som förleder honom att identifiera tidpunkten för själva nedskrivandet av en text med stoffets ålder, hans ovilja att ta hänsyn till det utombibliska materialet, hans bundenhet av det evolutionistiska schemat — men hon

förfaller inte till enkla generaliseringar utan ser också hans genialitet, och hennes sammanfattande omdöme förtjänar att citeras: »Wenn auch gegen Wellhausens Ergebnisse vom heutigen wissenschaftlichen Standpunkt aus manches eingewendet werden muss, so sind doch seine methodische Quellenkritik, die wichtigsten literarkritischen Ergebnisse und die Herausarbeitung der Hauptperioden der israelitischen Geschichte von bleibender Bedeutung.»

Av stort värde är Osswalds analys av von Rads och Noths undersökningar på pentateukforskningens område. von Rad har ju endast i begränsad utsträckning dragit historiska konsekvenser av sin uppfattning om pentateukens traditionshistoria. Däremot har i Noths fall analysen av pentateuktraditionerna fått mycket vittgående följder för bedömningen av Mose och hans verk. I själva verket kan ju Noths behandling av den mosaiska epoken i hans »Geschichte Israels» förstås endast utifrån hans tidigare bok »Überlieferungsgeschichte des Pentateuch». Som bekant delar han där upp materialet i fem »temata» (uttåget ur Egypten, invandringen i Kanaan, löfena till patriarkerna, ökenvandringen och uppenbarelsen på Sinai), som antas ha varit ursprungligen helt självständiga storheter: allt som tyder på förbindelser mellan de enskilda temata betraktas i princip såsom ur traditionshistorisk synpunkt sekundärt. Själva detta grundläggande postulat tvingar till slutsatsen att Mose, som ju i pentateukberättelsernas nuvarande form spelar en avgörande roll i flera av dessa temata, från början endast hört hemma i ett av dem. Så elimineras Mose ur temat »uttåget ur Egypten» (en punkt där Noth kan anknyta till tidigare forskare, bl. a. Meyer och Hölscher, som menat att Mose sekundärt förknippats med händelserna vid uttåget). Med Sinaitraditionerna är Mose

enligt Noth ytterst löst förbunden och har först på ett senare stadium fått övertaga rollen som folkets ledare och representant. Inte heller har han från början hört hemma i ökentraditionerna. Till slut återstår endast uppgifterna om Mose grav: här har vi äntligen ett ursprungligt element i traditionen, här når vi ner till den historiska fakticitetens klippgrund. Vad vi kan veta om Mose är alltså enligt Noth att han dog och blev begravnen. Teorien har med obönhörlig konsekvens drivits in absurdum på ett sätt, som kan komma en att tänka på en formulering av T. W. Manson (närmast riktad mot Noths nytestamentliga kolleger): »the branch of fiction called Überlieferungsgeschichte». Denna Noths traditionshistoriska analys med dess vittgående historiska konsekvenser har ju också utsatts för kritik, bl. a. av den amerikanske forskaren John Bright i hans mycket roliga men stundom en smula ytliga »Early Israel in Recent History Writing» (1956, sedermera översatt till tyska). Osswalds invändningar förefaller en smula mera gedigna än Brights. Efter en utförlig och utomordentligt klar redogörelse för Noths ståndpunkter och argumentation ägnar hon ett drygt tiotal sidor i boken (s. 274 ff.) åt en kritisk värdering av hans metoder och resultat. I all sin korthet och tillsammans saklighet synes mig detta avsnitt innehålla ytterst beaktansvärda synpunkter och utgöra ett verkligt värdefullt bidrag till metoddiskussionen på detta område. Författarinnan gör rättvisa åt de förvisso utomordentliga förtjänsterna i Noths »Überlieferungsgeschichte» men framför också viktiga invändningar. En intressant anmärkning gäller frågan om förhållandet mellan kult och tradition. Noth hävdar i anslutning till von Rad, att den kultiska bekännelsen, trossatsen som utgör en kortfattad formulering av temat, är primär i förhållande till den utförliga berättelsen.

Osswald anknyter här delvis till Eissfeldt och frågar med rätta, om det inte kan vara naturligare att tänka sig, att bekännelseformeln har sitt ursprung i en tradition om historiska händelser. En nytestamentlig parallell får belysa resonemanget: de bekännelseartade avsnitten i t. ex. 1 Petr. 3: 18–22 och Fil. 2: 5–11 har ytterst sin rot i Jesu liv och berättelserna därom, inte tvärtom (även om vissa drag i traditionerna naturligtvis kan ha gestaltats utifrån formuleringar i credot). Vidare menar Osswald, att Noth inte alltid håller gränsen klar mellan traditionshistorisk och historisk frågeställning, trots att han själv uttryckligen kräver en sådan metodisk distinktion. Även indelningen i temata kritiserar ur flera synpunkter, liksom postulerat att det som är gemensamt för flera temata eo ipso är sekundärt. Vägande detaljkritik riktas också mot Noths argumentation, då han eliminerar Mose ur det ena temat efter det andra. Författarinnan menar, som det synes med rätta, att Noths konstruktion dessutom från religionshistorisk synpunkt inger vissa betänkligheter. Särskilt med tanke på den ställning »Geschichte Israels» intar som den utan jämförelse främsta moderna sammanfattningen av Israels historia måste Osswalds balanserade och metodiskt genomtänkta kritik mot Noths framställning på denna viktiga punkt betraktas som mycket värdefull.

En svensk läsare ägnar sig också med särskilt intresse åt § 32: »Die Schule von Uppsala.» Eljest hör avsnittet kanske inte till de mera framträdande i boken, men uppgiften har heller inte varit så tacksam, eftersom ingen samlad framställning av Mose och hans verk föreligger från denna forskningsriktning. Tyvärr tycks författarinnan, som eljest, trots att hon är verksam i Östtyskland, har en mycket god överblick över litteraturen, inte känna till Engnells utförliga artikel »Mose» i SBU,

som väl annars varit den naturliga utgångspunkten för en bedömning av Uppsala-skolans syn på Mose. Nu bygger hon främst på den skissartade framställningen i Engnells »Gamla Testamentet I». Som så ofta är hennes kritik både måttfull och träffande. Hon påtalar övertron på den muntliga traditionens roll och vänder sig mot överdrifterna och ensidigheterna i Uppsala-skolans förkastande av all litterärkritisk forskning. Hennes välmotiverade skepsis mot försöken att pressa in allt i Gamla Testamentet i samma schema skymtar bl. a. i den mildt ironiska formuleringen »Resultate, die diese Richtung gewonnen zu haben glaubt». Där emot är hon helt ense med Engnell om att den personliga gudsupplevelsen varit av stor betydelse för Mose religiösa insats, något som ju Söderblom och flera andra forskare tidigare understrukt.

I ett avslutande kapitel, kallat »Rückblick und Ausblick», ställer Osswald till sist också frågan, i vad mån forskningen kan sägas ha nått några säkra resultat och i vilken utsträckning Mose överhuvud är historiskt gripbar. Här skymtar alltså konturerna till den bild av Mose författarinnan själv skulle vilja teckna (och som hon förresten också presenterat i sin utmärkta artikel »Moses» i tredje upplagan av RGG). Det är icke osannolikt, att Mose spelat en viktig roll vid uttåget ur Egypten, ehuru frågan om hans samband med exodustraditionen hör till de allra svåraste. Förknippningen med Kades och med midjaniterna är säkert historisk. Berättelserna har troget bevarat ökenkoloriten, och miljöskildringarna kan därför göra anspråk på historisk tillförlitlighet. Ur Sinaitraditionen kan Mose knappast elimineras, då hans legitimering är så nära förbunden just med Sinai. Själv framstår han i traditionerna som en levande och blodfull gestalt, vars mångsidiga verksamhet enligt Osswald bäst låter sig sammanfattas i be-

teckningen »charismatischer Führer», en karakteristik av Mose, som tidigare lanserats av Eichrodt och som även Alt, efter vad Smend uppger, under sina sista år anslöt sig till, ehuru han inte hann framlägga denna uppfattning i tryck. Enligt Osswald råder det inget tvivel om att Mose varit en historisk gestalt med stor betydelse för Israels religion. Detaljerna ligger i dunkel, men hans inflytande kan spåras, och det faktum att sägnen tagit hand om hans gestalt låter oss förstå, »dass er eine überragende Gestalt gewesen sein muss, die grosse Bedeutung für bestimmte Teile des vorgeschichtlichen Israel hatte».

BERTIL ALBREKTSON

GÜNTER WAGNER: *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1–11* (*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 39). 351 sid. Zwingli Verlag, Zürich 1962. Pris schw. fr./DM 24,50.

I Paulus' ord om dopets innebörd i Rom. 6, 1–11 har man, som bekant, menat sig finna spår av ett direkt inflytande från den antika mysteriefromheten: när det där talas om att den troende genom dopet begravs med Kristus och uppstår med honom till ett nytt liv, så har det ju synts ligga ytterst nära att bakom detta skymta initiationsriter i mysteriereligionerna, genom vilka adepten ansågs bli delaktig av den i mysteriet dyrkade gudens öde, som först dött och sedan – enligt vad man bland forskarna på området allmänt menat – tänktes ha uppstått. Därför har också de flesta moderna exegeter velat göra gällande, att Paulus i sin framställning av dopets innebörd i Rom. 6 varit mer eller mindre påverkad av antik mysteriefromhet.

Förf. har nu tagit upp frågan, i vad

mån det förhandenvarande såväl religionshistoriska som nytestamentliga materialet verkligen ger stöd för en dylik uppfattning. Han börjar med att redogöra för de olika nyanser, i vilka denna uppfattning framträtt (s. 15–68). Det är en hel skala av olika åsikter beträffande graden av påverkan från mysteriereligionerna i Rom. 6, som förf. här framlägger, alltifrån sådana, som går ut på att tankarna i Rom. 6, 1–11 helt övertagits från mysteriereligionerna och att det sålunda här är fråga om rent magiska föreställningar (t. ex. *H. Gunkel, P. Wendland*), till sådana, som innebär, att det finnes en viss spänning mellan den från mysteriefromheten härstammande föreställningen om en rent magisk förvandling av människan och föreställningar av annan art (t. ex. *W. Bousset, H. Lietzmann, M. Dibelius, R. Bultmann*).

Huvuddelen av boken utgöres av en detaljerad undersökning av det religionshistoriska jämförelsematerial, som man dragit fram vid behandlingen av Rom. 6 (sid. 69–280). Sålunda behandlas föreställningar, som var knutna till de eleusinska mysterierna, vidare till Isis- och Osiriskulten, till Tammuz- och Mardukskulterna, till Adoniskulten och slutligen till Attiskulten. Överallt påvisar förf., att det vid en ingående analys av vittnesbörden från ifrågavarande kulter visar sig, att direkta motsvarigheter till de idéer, som möter oss i Rom. 6, i äldre tid (före omkring 150 e. Kr.) saknas. I de eleusinska mysterierna t. ex. synes det ej vara fråga om någon hadesfärd utan endast om återfinnandet av Kore och framvisandet av det heliga sädesaxet (s. 92 f., 94 f.). I de av Apulejus i *Metamorfosernas* elfte bok skildrade Isismysterierna är det visserligen fråga om en frivillig död, men denna är ej knuten till en döende och återuppstående gudom (s. 114 f.). Om Adonis' uppståndelse berättas först efter mitten

av andra århundradet; de vittnesbörd, som det därvid är fråga om, tycks vara inskränkta till Alexandria och Byblos. Sannolikt ha vi här att göra med inflytande från Osirismyten; samtida vittnesbörd om Adonisfester på andra håll talar nämligen endast om klagan över hans död (s. 210 f.). Framför allt saknas varje spår av riter, genom vilka man sökte bli delaktig av Adonis' öde, eller överhuvud av tron på att man vann frälsning genom att delta i hans kult (s. 212 ff.). Därtill kommer, att vi först från 200-talet e. Kr. har vittnesbörd om förekomsten av Adoniskulten i Rom (s. 182 ff.).

De mest påfallande motsvarigheterna till tankarna i Rom. 6 kan man nog säga, att man har menat sig finna i de till Attiskulten knutna föreställningarna. Man har nämligen i Attis menat sig se en döende och återuppstående vegetationsgud, i vilkens öde de invigda genom att utföra vissa riter tänktes bli delaktiga. Det till Attiskulten knutna blodsdoftet (*taurobolium*), som troddes medföra pånyttfödelse, har man tolkat så, att det skulle ha inneburit delaktighet i gudens död och därmed också i hans förmodade uppståndelse. Därvid har man också stött sig på ett ställe hos den på 300-talet levande kristne författaren Firmicus Maternus, där det berättas, att en gudabild — många menar, att här är fråga om Attis — en natt blir lagd på en bår, varvid de närvarande brister ut i klagan. När de blivit mätta på att klaga, bär man in ljus, och en präst smörjer dem som klagat på halsen och viskar därefter till dem: »Varen vid gott mod, I myster, då guden blivit frälsad, ty vi skall få frälsning efter lidandena.» Man har nu menat, att det här vore fråga om delaktighet i gudens död och uppväckelse till nytt liv. Förf. påvisar nu, att alla dessa tolkningar saknar verkligt stöd i texterna. Han kan därvid i stor utsträckning bygga på *Martin P:son*

Nilssons framställning i hans »Geschichte der griechischen Religion» II (München 1950, andra upplagan 1961). Nilsson har påvisat, att det i det förhandenvarande källmaterialet inte bara saknas varje vittnesbörd om Attis' uppståndelse (s. 229 ff.) — om vi bortser från en mycket sen och förmodligen sekundär tolkning av Attismyten hos Firmicus Maternus, som inte tycks stå i sammanhang med vad som är känt om Attiskulten (s. 231 f.), samt ett ställe hos Plutarkos (de Iside et Osiride 69), där det emellertid anses vara fråga om en förväxling med Dionysos (s. 231 anm. 80) —, det finnes även uttalanden i texterna, som utesluter varje tanke på Attis' uppståndelse (s. 229 f.). Ja, det finnes inte ens ett spår av att man genom riter imiterat gudens död — självstypningen i Attiskulten synes ha haft en helt annan betydelse: den som stympade sig synes ha gjort detta som ett offer åt Kybele (s. 250 f.). Och vad de nyss citerade prästorden hos Firmicus Maternus beträffar, så synes det för det första ur sammanhanget framgå, att det här inte är fråga om Attis utan om Osiris (s. 105 f.). För det andra — och det är det för denna undersökning avgörande — talas här inte om uppståndelse och nytt liv utan om »frälsning från lidandena»; om delaktighet i gudens död och en därpå följande uppståndelse synes däremot här ej vara tal (s. 106 f.). Blodsdoftet slutligen synes ej ha haft med några mysterier att göra utan varit en självständig kulthandling (s. 246 f.). För det andra är inget sammanhang mellan blodsdoftet och myten om Attis påvisbart; sannolikt var det här från början fråga om en försoningsrit (s. 265 f.). Med det sistnämnda synes sammanhånga, att den pånyttfödelse, som blodsdoftet ansågs åstadkomma, enligt alla äldre vittnesbörd ansågs vara endast tjugo år; först i en inskrift från slutet av 300-talet heter det: *in aeternum renatus* (s. 265 f.). Slut-

ligen har vi vittnesbörd om blodsdoftet först omkring 160 e. Kr. (s. 259).

Att man nu överhuvud i vegetationsgudar som Adonis och Attis sett gudar, som ej endast dött utan även uppstått till nytt liv, har tydligen berott på att man i dem sett representanter för växtligheten, som först vissnar ner under sommarhettan och sedan på våren spirar upp på nytt (s. 187, 224 f.). Men vad först Attis beträffar, så förbindes han aldrig med årsväxten — utom i den gnostisk-synkretistiska s. k. Naassenerpredikan i Hippolytus' Refutatio V, 8 f., som man emellertid ej kan bygga på, när det gäller att rekonstruera de i den levande kulten gängse föreställningarna, och i en sen, av eleusinska mysterietankar influerad text (s. 225) — utan endast med blommor, frukter och träd. Och vad Adonis beträffar, så synes han ha representerat vegetationen om våren, som förbrännes av sommarhettan (s. 188). Det är i myterna om dessa gudar fråga om engångshändelser, som representerar vad som händer med växtligheten på nytt varje år, och detta är inte bortdöende, följt av uppspirande på nytt, utan uppspirande och skörd eller bortvissnande; vad som sker, när växtligheten spirar upp, uppfattas här sålunda endast som begynnelsen av det årliga drama, som börjar med växtlighetens uppspirande och slutar med skörd eller bortvissnande (s. 154, 207).

I det sista kapitlet (s. 289–306) behandlar förf. den text, som hans undersökning ytterst gäller, nämligen Rom. 6, 1–11. Först tar han upp de argument, som man anfört ur själva texten för att det här skulle vara fråga om inflytande från mysteriereligionerna. Det viktigaste av dessa har man menat sig finna i v. 5: *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐσόμεθα*, varvid man uppfattat *τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* som en in-

strumental dativ och underförstått ett αὐτοῦ; meningen skulle då vara den, att dopet här vore betraktat som en avbildning av Kristi död, genom vilken den döpte skulle bli förenad med Kristus på samma sätt som adepten i mysteriereligionerna enligt gängse uppfattning genom att imitera gudens öde blir identifierad med denne. Men som förf. i anslutning till *G. Bornkamm* (*Das Ende des Gesetzes*, München 1952, s. 41 ff.) med rätta påpekar, bör σύμφυτοι γεγονάμεν förbindas med τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ och ej — såsom f. ö. vår nuvarande kyrkobilbel gör — med ett underförstått αὐτοῦ, vilket språkligt inte på något som helst vis kan försvaras och dessutom bereder stora svårigheter beträffande tolkningen, när konstruktionen i fråga skall upprepas vid τῆς ἀναστάσεως (se rec:s arbete »Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena», Lund 1942, s. 27). τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ kan då ej beteckna själva dopet utan det som den döpte blir förenad med, nämligen Kristi död. När det gäller att förklara, varför Paulus då inte nöjer sig med att tala om Kristi död utan använder ett uttryck, som betyder »avbildningen av hans död», så ansluter sig förf. till Bornkamm, som parafrazerar uttrycket i fråga så: »mit der Gestalt des Gekreuzigten ... bzw. mit ihm als dem Gekreuzigten» (a. a. s. 42), en översättning, som emellertid förefaller mig minst sagt tvivelaktig: ὁμοίωμα brukar eljes alltid beteckna något, som liknar något annat (utom på ett par ställen i Septuaginta, t. ex. Deut. 4, 12, Jos. 22, 28, samt Uppb. 9, 7, där det betyder »gestalt», utan att det därvid tänkes på likhet med något; dessa ställen kan emellertid näppeligen anföras som stöd för en dylik översättning på vårt ställe); därtill kommer, att »gestalten av hans död» vore ett mycket besynnerligt uttryck för »honom såsom korsfäst». Jag

kan därför, såsom jag själv tidigare på annat ställe framhållit (a. a. s. 27), inte finna annat, än att Paulus' val av uttryck här beror på att han här i ett enda uttryck förbinder två tankar med varandra, så att det blir något analogt med en kontamination, nämligen dels den tanken, att den kristne genom dopet blivit förbunden med Kristi död, dels den, att han därvid avbildar Kristi död genom att själv dö bort ifrån synden och leva för rättfärdigheten (v. 11); hade det ej stått τῷ ὁμοιώματι, så skulle man vid τῆς ἀναστάσεως närmast ha tänkt på uppståndelsen i egentlig, d. v. s. kroppslig, mening, vilket vore främmande för sammanhanget (Percy a. a. S. 27. En annan tolkning möter oss hos *J. Schneider*, *Theologisches Wörterbuch* V s. 194 f.: med τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ betecknar Paulus Kristi i dopet sakramentalt närvarande död till skillnad från hans historiska död; en dylik distinktion hör emellertid väl hemma i den romerska kyrkans ideologi, vilken dess hos Schneider nämnda företrädare representerar, men torde ha varit Paulus fullständigt främmande).

Till sist tar förf. upp frågan, var vi har att söka bakgrunden till tankarna i Rom. 6, om vi inte anser oss böra söka den i de antika mysteriereligionerna. Svaret finner han i den i Rom. 5 utvecklade tanken på Kristus som representant för en ny mänsklighet (s. 303 f.): den betyder nämligen, att det som skedde med Kristus därmed också skedde med dem, vilkas representant han var (s. 305); dopet innebär från denna synpunkt endast, att detta tillämpas på den enskilde (s. 306). Men detta är också den punkt, i vilken tankarna i Rom. 6 på det mest avgörande sätt skiljer sig från dem, som möter oss i de antika mysteriereligionerna: i dem saknas just denna representations-tanke; mysteriegudens död står inte i någon som helst relation till människornas

frälsning (s. 297). Förf. har emellertid, när han utvecklar den sistnämnda synpunkten, inte tagit med själva representationstanken i bilden; den behandlar han nämligen först senare (s. 305 f.). Överhuvud skulle man här ha önskat klarare och stramare linjer. Å andra sidan kommer förf. här inte med något nytt (jfr nämligen rec:s ovan anförda arbete s. 38 f., 41 ff., speciellt beträffande förhållandet mellan Rom. 6 och mysteriereligionerna s. 43 anm. 84).

Som slutomdöme om boken kan det sägas, att den utmärker sig för stor grundlighet och, efter vad det synes, vederhäftighet och torde varmt kunna anbefallas åt alla, för vilka frågan om förhållandet mellan Rom. 6 och de antika mysteriereligionerna är aktuell. Den manar till försiktighet, innan man på grund av skenbara likheter drar några slutsatser angående religionshistoriska sammanhang.

På ett för hans framställning viktigt ställe synes förf. emellertid ha begått en beklaglig förväxling. Det är, när han (s. 106) behandlar några ord, som följer på det ovan refererade stället hos Firmicus Maternus och som lyder: *Sic moriaris ut moritur, sic vivas ut vivit* (subjekt i bisatserna är den i mysterierna i fråga dyrkade guden). Förf. tar därvid upp frågan, om dessa ord uttrycker en reflexion hos Firmicus eller om de avser att återge de invigdas tro. Han säger: »Die Wahrscheinlichkeit spricht für das erstere, denn würde sich der Spruch 'Ihr Mysten seid getrost, erlöst ist der Gott. Denn uns wird nach den Leiden die Erlösung' auf den besagten Ritus beziehen, so würden wir im folgenden 'eine Erörterung über Tod und Auferstehung erwarten'» (de sist anförda orden utgör ett citat från Nilsson a. a. II s. 656, andra upplagan s. 684). Man frågar sig emellertid förgäves, varpå orden »den besagten Ritus» syftar — de kan ju inte rätt gärna syfta

på den rit, i vilken de nyss anförda prästorden ingår. Överhuvud synes det inte vara möjligt att få ut en i sammanhanget begriplig mening ur orden, som de står. Förmodligen har emellertid förf. här tänkt just på den nämnda riten och så av misstag satt in de i den ingående, här nyss anförda prästorden i stället för de ord hos Firmicus Maternus, som det närmast är fråga om i detta sammanhang, nämligen *Sic moriaris* etc. Sätter vi nämligen in dem i stället för de anförda prästorden, får vi en god mening i sammanhanget — orden »den besagten Ritus» komme då att syfta på den nämnda riten — samtidigt som det som förf. här säger komme att stå i saklig överensstämmelse med vad som står hos Nilsson på det från honom anförda stället; Nilsson säger nämligen där just på tal om den rit, som beskrives på det nämnda stället hos Firmicus Maternus: »Hier würde man eine Erörterung über Tod und Auferstehung erwarten, wenn der Ritus sich darauf bezöge.» Dessutom har på s. 239 i stället för not 135 kommit en upprepning av not 136; läsaren svävar därför i okunighet om vad som skall stå i not 135.

ERNST PERCY

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie.
8. Band 1963. Herausgegeben von KONRAD AMELN, CHRISTHARD MAHRENHOLZ, KARL FERDINAND MÜLLER. XVI + 293 sid. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1964. Pris inb. DM 40: —.

Sedan 1955 utger Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie en årlig publikation, vars åttonde band nu föreligger, avseende 1963. De båda längre bidragen fördelar sig på de båda ämnena, liturgik och hymnologi. Den inledande, liturgiska huvudartikeln är Georg Kretschmars bidrag till liturghistorien för Egypten

tens vidkommande, med tonvikten på dopliturgien. Den på etiopiska bevarade upp-teckning, som bygger på den arabiska återgivningen av Hippolytos' kyrkkoordning, som åter är översatt på 1100-talet från koptiskan går så i sista hand tillbaka på en grekisk urkälla. Den etiopiska versionen innehåller inskjutna texter, som förut blott i begränsad omfattning blivit undersökta. Författaren konstaterar i motsats till tidigare forskning ett gammalt dopritual av uppenbarligen egyptisk härkomst i dessa avsnitt. Undersökningen berör bland annat det tidiga alexandriska och det egyptiska dopritualets samband med det syriska, varvid den palestinensiska kyrkans judekristna mission varit förbindelseled.

»En obekant kyrkosångshandskrift från reformationstiden» utgör ämnet för den hymnologiska huvudartikeln, författad av Hans Volz. Ett häfte i Georg Rörers i Jenas universitetsbibliotek befintliga handskriftssamling av Luthers brev och tal har titeln »Geistliche Lieder». Rörer levde 1492–1557, var diakon vid Wittenbergs stadskyrka 1525–1537 och därefter Luthers medhjälpare vid arbeten i samband med bibelöversättningen. Hans bevarade uppteckningar av Luthers predikningar, föreläsningar, brev m. m. upptar 35 delvis rätt omfattande kvart- och oktavband. Samlingen är en fyndgruva, som kommit till användning i Weimarupplagan av Luthers skrifter. I ett av banden finns ett smalt, ursprungligen självständigt kvart-häfte med »Geistliche Lieder», som påträffats vid en genomgång av Rörers skrifter. Två handstilar kan här urskiljas, av vilka den oftast förekommande härrör från den tyske prästen och kyrkosångsdiktaren Johann Freder (1510–1562). Från honom härrör 16 av de 43 sångerna, utgörande två tredjedelar av handskriften. Med ingående textundersökning fastställer författaren, att den tillkommit mellan 1552

och 1557. Georg Rörer, som var bekant för sitt samlarintresse, införlivade sedan manuskriptet med sina egna handskrifter. Betydelsen av detta fynd anses vara stor, eftersom de sånger av Freder, som förut utgivits av Mohnike och Wackernagel på grundvalen av senare källor, här i stor utsträckning återfinnes. Dessa förut kända texter kan sålunda nu korrigeras efter en av den ursprunglige författaren själv auktoriserad form. Vidare kan samlingen tänkas bringa i dagen nytt material. Det tillägg, som är fogat till utredningen, redogör för handskriftens innehåll och förhållande till hittills bekanta källor och torde ha sin betydelse för kunskapen om reformationstidens tyska psalmdiktning.

Av övriga bidrag i årsskriften behandlar de liturgiska övervägande gammaltestamentligt gudstjänstliv, med uppsatser av Frank Schnutenhaus och Herbert Goltzen. Den senares redogörelse för Psaltaren i liturgiskt bruk kommer delvis hymnologien nära, bland annat genom dess belysning av Luthers psaltaröversättningar i deras förhållande till den bibliska texten och till de reformerta psaltarpsalmerna. Ferdinand Hahns artikel »Die Botschaft des Neuen Testaments» behandlar Martin Albertz' exegetiska arbete med samma titel från 1947–1957.

Den hymnologiska avdelningen bland dessa mindre bidrag är den kvantitativt övervägande. Här behandlas av Wilhelm Thomas tysk julsång av förreformatoriskt ursprung. Gränsområdet mellan medeltida och reformatorisk kyrkovisa framträder också genom bl. a. Walther Lipphardts artikel om psalmen »Mitten wir im Leben sind». Hugenoternas kyrkosång under 1500-talet utöver psaltarsången har undersökts av Marc Honegger. Av visst intresse för svensk psalmhistoria är bl. a. Konrad Amelns utredning rörande prästen och komponisten Michael Altenburg. Han är mest bekant hos oss genom en tradition

som kan ledas tillbaka till 1638, enligt vilken han är författaren till det tyska originalet av psalmen »Förfäras ej, du lilla hop» — »Verzage nicht, du Häuflein klein». Psalmen har flera gånger behandlats i inlägg från svenskt håll. Reinhold Jauernigs och Siegfried Fornaçons båda uppsatser om Severus Castorius behandlar denne Jena-kompositör, som bland oss är särskilt bekant genom koralmelodien till »Was Gott tut, das ist wohlgetan», melodien till ett par psalmer i 1937 års psalmbok. Om hans författarskap till nämnda koral har förut endast funnits sporadiska, till sanningshalten ofta betvivlade notiser från Schamelius och Wetzell. Den förste av de båda nyssnämnda författarna i årskriften bestyrker med sin undersökning den gamla tradition, enligt vilken Castorius skall ha komponerat koralmelodien på sjukbädden kort före sin död till text av vännen Samuel Rodigast.

Av intresse särskilt för en svensk läsare är vidare Hellmuth Heydens redogörelse för psalmboksreformer i svenska Pommern under 1700-talet. Hermann Bings undersökning av en psalmbok för bergsmän från 1756 ger inblickar i 1700-talspsalmen, långt utöver begreppet »Berg-Gesänge». Av innehållet kan också bland mycket annat nämnas redogörelsen för evangeliska sångböcker i Ungern samt anmärkningar rörande en ny Bach-edition. En redogörelse av Markus Jenny behandlar Hans Holbeins sedan 1890 i National Gallery i London förvarade stora konstverk »Die Gesandten». Denna målning har enligt författaren ett hymnologiskt intresse med sin framställning av diplo-

matiska förhandlingar beträffande religionsfrågor i London 1533. Ett på bildens mittparti befintligt uppslaget exemplar av en reformatorisk psalmbok, Johann Walters »Geistliches Gesangbüchlein» (1524) med två i facsimile återgivna psalmstrofer jämte musikinstrument vittnar om kyrkosångens enligt ordvalet här »kyrkoförbindande» betydelse. Koralbokens båda sidor uppstår inledningsstroforna till två psalmer av Martin Luther, »Kom heiliger geyst herregott» och »Mensch wiltu leben seliglich». Psalmerna är läsliga på målningen not för not och ord för ord samt har tydligen valts av konstnären med avsikt. Den förra är en översättning av antifonen »Veni, Sancte Spiritus» med dess »in unitate fidei». En »ekumenisk» inriktning, som av ålder har tillskrivits den herrnhutiska sången, kan sålunda iakttagas redan under reformationstiden.

Den senaste liturgiforskningen är liksom i föregående årgångar förtecknad och delvis recenserad. Redogörelserna beträffande Danmark, Sverige och Finland har uppgjorts av resp. Svend Borregaard, Åke Andrén och Helge Nyman. En omfattande litteraturförteckning beträffande ämnet hymnologi är sammanställd av Konrad Ameln. Bandet kompletteras genom register med personnamn samt citerade strofers begynnelseader.

Det nya bandet ansluter sig värdigt till de föregående och har liksom dessa med sina nya rön, uppgifter och synpunkter en den största betydelse för liturgisk och hymnologisk forskning.

ALLAN ARVASTSON

DISKUSSIONSINLÄGG

»SÅSOM I ALLA DE HELIGAS FÖRSAMLINGAR»

I förra årgången av denna tidskrift, s. 98–121, ingick en längre artikel av domprosten Nils Johansson, betitlad »Till frågan om kvinnan och Kyrkans ämbete enl. Paulus-breven». Förf. driver där den tesen, att upplåtandet av präst-ämbetet för kvinnan skulle stå i strid mot Paulus och N. T. över huvud. Denna artikel bemöttes i ett senare nummer av samma tidskrift av professor Jacob Jervell genom en uppsats under rubriken »Agape og menighetsordning» (s. 227–245). Jervell tolkar textavsnittet 1 Kor. 12–14, speciellt 14: 33 ff., på ett helt annat sätt än Johansson. Jervells artikel har föranlett Johansson till ett längre genmäle (STK 1964, s. 53–61), vari han dock, såsom han själv inledningsvis säger (s. 54) knappast framlägger några nya argument utan snarast blott förtydligar och understryker sin tidigare framställda åskådning.

I motsättningen mellan dessa båda författare står jag för min del helt på Jervells sida. Här nedan skall en tolkning av 1 Kor. 14: 33 ff. utvecklas och motiveras, vilken från helt andra utgångspunkter än Jervells kommer till i allt väsentligt samma resultat som denne och alltså går stick i stäv mot Johansson. Av praktiska skäl kommer jag i det följande att först utveckla den tolkning av 1 Kor. 14: 33 ff. som jag för egen del finner vara den enda naturliga för att därefter något närmare granska Johanssons uppfattning och argumentering samt i någon mån beröra även Jervells ovannämnda artikel.

I.

För att kunna komma till rätta med 1 Kor. 14: 33 ff. synes man mig lämpligen böra utgå från v. 34 (33 b). I vår

kyrkobibel lyder detta ställe: »Såsom kvinnorna tåga i alla andra de heligas församlingar, så må de ock tåga i edra församlingar.» Den svenska översättningen avviker emellertid här på en avgörande punkt från grundtexten. Ordagrant översatt lyder satsen i fråga så: »Såsom i alla de heligas församlingar så må kvinnorna tåga i församlingarna.» I den svenska versionen har man alltså i st. f. enbart »alla» skrivit »alla andra». Av mindre vikt är att man också tillagt ett »edra» före det sista ordet. Låt oss pröva i vad mån denna formulering är berättigad.

Det är sant att man ibland kan ha rätt att tillfoga ett »andra» efter »alla». I Mark. 4: 13 säger Jesus: »Förstån I icke denna liknelse, huru skolen I då kunna fatta alla *de andra* liknelserna?» Orden »de andra», som saknas i grundtexten, är här motiverade i översättningen. Motsättningen gäller nämligen *denna* liknelse *contra totaliteten* av liknelser, alltså alla de andra. På samma sätt heter det i Gen. 3: 1: »Men ornen var listigare än alla *andra* markens djur», där »andra» saknas i grundtexten. Detta är det typiskt semitiska uttryckssättet i fall som dessa, där det gäller en motsättning mellan en hel kategori av något slag och en enskild representant för denna kategori. Uttryckssättet i Mark. 4: 13 är en tydlig semitism. Vårt ställe 1 Kor. 14: 33 skulle vara likartat, om det här gällde en motsättning mellan församlingen i Korint och totaliteten av alla övriga församlingar. Men detta är enligt min mening icke fallet. Ordagrant säger Paulus: »Såsom i alla de heligas församlingar må kvinnorna tåga i församlingarna.» Enligt gängse mening avses med »församlingarna» i *slutet* av satsen gudstjänstssammankomster. Det vore då besynnerligt, om samma ord i *början* av satsen skulle stå i annan mening, näm-

ligen i betydelsen »församlingarna»; man måste förutsätta samma innebörd på båda ställena. Meningen blir då: Såsom i alla de heligas gudstjänster, så må kvinnorna tåga i gudstjänsterna (i Korint). Frågan blir nu: vad menar Paulus med »de heligas gudstjänster»? Enligt min mening avser Paulus med begreppet »de heliga» här liksom så ofta eljes *de judekristna i Jerusalem* (med omnejd). Han menar alltså, att såsom kvinnorna tågar vid alla gudstjänster i den judekristna urförsamlingen i Jerusalem, så må de tåga också vid den till stor del hednakristna församlingens i Korint gudstjänster. De gudstjänstskick som gällde i Jerusalem i fråga om kvinnornas uppförande må gälla också i Korint.

Häremot kunde invändas, att termen *hoi hágioi* dock icke kan betraktas som en fast präglad terminus technicus för just de judekristna i Jerusalem, så att denna innebörd är att förutsätta även i 1 Kor. 14: 33. Onekligen användes *hoi hágioi* i N. T. på ett något flytande sätt. Stundom synes det avse de kristna i största allmänhet, såsom i hälsningsformlerna i Rom. 1: 1, 1 Kor. 1: 1 o. s. v. När det åter talas om understöd åt »de heliga» avses tydligen den judekristna församlingen i Jerusalem (Rom. 15: 26; 15: 31; 1 Kor. 16: 1; 2 Kor. 8: 4; 9: 1, 12). I vissa fall synes innebörden ej utan vidare klar. När Paulus i Rom. 12: 13 skriver: »Tagen del i de heligas behov», är det väl ej säkert men dock högst sannolikt att han avser den för honom så viktiga kollekten till de heliga i Jerusalem. — Kanske skulle detta en smula vacklande språkbruk kunna förklaras så: Ursprungligen var »de heliga» en benämning på de judekristna i den heliga staden. I och med att allt fler hednakristna upptogs i de heligas gemenskap kunde emellertid också de hednakristna benämnas heliga. Men där »de heliga» står i antites till andra kristna

kvarstår den ursprungliga innebörden. Enligt J. L. Leuba är »de heliga» faktiskt ett slags terminus technicus för de judekristna i urförsamlingen.¹ Ett betydande exempel utgör Ef. 2: 19: »Alltså ären I icke mer främlingar och gäster, utan I haven medborgarskap med 'de heliga' och ären Guds husfolk.» Aposteln menar att de hednakristna genom sitt dop erhållit samma status som de judekristna i urförsamlingen.² De har nämligen, såsom Paulus uttrycker saken i Rom. 11: 17, så-

¹ Se hans arbete *New Testament Pattern*, London 1953, det viktiga avsnittet s. 117–126. Några uttalanden därur må citeras. Om Jerusalemskollekten framhålles, att den »is intended for the saints (1 Cor. 16: 1; 2 Cor. 8: 4; 9: 1; Rom. 15: 25, 31). These saints are quite evidently members of the Christian Church in Jerusalem (cf. Rom. 15: 25–26) or in Judaea (Acts 11: 29)» (s. 118). — »We arrive at the same conclusion if we consider the title *hoi hágioi* by which the New Testament frequently designates the members of the Jerusalem community and of the Jewish Christian Churches grouped around it. *Hoi hágioi* denotes exclusively Jewish Christians in the following passages: (a) all the texts of Acts in which the term is found (Acts 9: 13, 32, 41; 26: 10); (b) the texts of Paul relative to the collection (Rom. 15: 25, 26, 31; 1 Cor. 16: 1; 2 Cor. 8: 4; 9: 1, 12; perhaps 1 Cor. 16: 15); (c) perhaps Hebrews 6: 10» (s. 122f.). — »We must therefore conclude that the expression *hoi hágioi* denoted specifically the Jewish Christians of the Jerusalem community and of the small Palestinian communities grouped around their sacral centre» (s. 123).

² Leuba, o. a. a., s. 124, kommenterar Ef. 2: 19 med följande ord: »Thus the 'saints' mean the Jewish Christians. Other passages offer a similar meaning. Eph. 1: 18 speaks of the riches of the glory of his inheritance in the saints. Col. 1: 12 is more precise: the Father makes the Gentiles capable of sharing in the inheritance of the saints in light. The saints have a heritage and God renders the Gentiles capable of sharing in this heritage...» Här kunde även Kol. 1: 26 citeras.

som grenar av ett vilt olivträd blivit inympade i det äkta olivträdet som är det Kristus-troende Israel och därmed fått »delaktighet i det ädla olivträdets saftrika rot».³

Det synes sålunda väl berättigat att förutsätta att Paulus med »de heliga» i 1 Kor. 14: 33 avser de judekristna i urförsamlingen i Jerusalem. Liksom kvinnorna tiger vid dessas gudstjänster, så må

³ Jfr följande ord av Procksch i ThWB I, s. 108: »So erklärt sich sehr einfach die bei Paulus häufige Anwendung des Begriffes der *hágioi* sowohl auf die Jerusalemer Muttergemeinde ... wie auf die Heidenchristenheit.» — Paulus' ofta återkommande formel »juden först, så ock greken» är för honom säkert inte ett tillfälligt talesätt utan ett uttryck för den religiösa grundtanken att det sanna Israel, de judekristna, har främsta platsen i Guds frälsningsplan; först därefter kommer »greken», dvs. de hednakristna. Likaså använder Paulus termen »kallad» i vissa fall som benämning för de hednakristna, som ut ur hednafolken blivit kallade till gemenskap med det sanna Israel, dessa som redan i sig själva är »heliga». Detta synes mig vara förklaringen till den i och för sig en smula egenartade formeln *klátoi hágioi* i Rom. 1: 7 och 1 Kor. 1: 2. Förbindelsen är enligt min mening asyndetisk och betyder: både »kallade», dvs. hednakristna, och »heliga», dvs. judekristna. (Man kunde jämföra med det traditionella tilltalet till den romerska senaten: *patres conscripti*, vilket icke betyder »församlade fäder» utan »fäder och delegerade».) Att Paulus nämner de »kallade» före de »heliga» är att förstå som ett utslag av hövlighet; Paulus, själv judekristen, hälsar sina hednakristna trosbröder före sina egna landsmän. — Av intresse i detta sammanhang är även sammanställningen *hágioi kai pistoi* i Ef. 1: 2 och Kol. 1: 1. I båda fallen ter sig innebörden meningsfullare om man räknar med att *hágioi* avser de judekristna, *pistoi* åter de hednakristna församlingsmedlemmarna. — Innebörden av *hoi hágioi* inom N. T. skulle behöva göras till föremål för en specialundersökning.

de göra även i Korint. Ett ytterligare stöd för denna i och för sig så naturliga tolkning av texten är att det ju vore besynnerligt om Paulus påstode att kvinnorna tiger i *alla andra* kristna församlingar, såsom vår svenska kyrkobibel låter läsaren tro. Hur skulle Paulus kunna hasaradera ett så generellt påstående?

Något alldeles motsvarande gäller 1 Kor. 11: 16, som i vår Kyrkobibel lyder: »... så må han veta att vi för vår del icke hava en sådan sedvänja, ej heller andra Guds församlingar.» Ordagrant översatt lyder emellertid texten: »... ej heller Guds församlingar.» Även här har sålunda ett »andra» inskjutits i översättningen utan stöd i grundtexten.⁴ Paulus kan inte gärna mena samtliga övriga församlingar. Fastmer avser han så vitt jag förstår med »Guds församlingar» här de judekristna församlingarna i Judéen, alldeles som i 1 Tess. 2:14, där det uttryckligen talas om »Guds församlingar i Judéen», och 2 Tess. 1: 4, där »Guds församlingar» sannolikt avser detsamma. Benämningen »Guds församlingar» på dessa ställen är sålunda enligt min mening en synonym till »de heligas församlingar» i 1 Kor. 14: 33.⁵

⁴ I själva verket synes vår nuvarande svenska bibelöversättning vara ganska ensam om detta obefogade tillägg av »andra» i 1 Kor. 11: 16 och 14: 33. I ingen enda av de åtta moderna utländska bibelöversättningar som jag haft tillfälle att kontrollera (bland dem The English Revised Version, The New English Bible, La Bible de Jérusalem, Die Zürcher Bibel, Das N.T. Deutsch) finns något sådant tillägg på någondera stället, icke heller i Vulgata eller Karl XII-Bibeln.

⁵ Även uttrycket »Guds församling» i singularis avser på vissa ställen tydligt nog urförsamlingen i Jerusalem. Så i 1 Kor. 10: 32; 15: 9; Gal. 1: 13. På andra ställen åter åsyftas därmed den kristna kyrkan över huvud taget; så i 1 Kor. 1: 2; 11: 22; 2 Kor. 1: 1; 1 Tit. 3: 5, 15.

Att urförsamlingen i Jerusalem av Paulus betraktades som normerande för Kyrkan i övrigt framgår av åtskilliga ställen. Tydligast framträder denna princip i 1 Tess. 2: 14: »I, käre bröder, haven ju blivit efterföljare till de Guds församlingar i Kristus som äro i Judéen.» Ett annat uttryck för samma princip utgör den nyss behandlade utsagan 1 Kor. 11: 16: »Om nu likväl någon vill vara genstridig, så må han veta att vi för vår del icke hava en sådan sedvänja, ej heller Guds församlingar», alltså församlingarna i Judéen. För Paulus är en hänvisning till vad som är praxis i församlingarna i Judéen här alldeles som i 1 Kor. 14: 33 ett avgörande argument.⁶ Även 1 Kor. 4: 17 och 7: 17 torde meningen vara, att de direktiv Paulus ger till »alla församlingar» är normerade utifrån praxis i församlingarna i Judéen. Paulus ser genomgående som sin uppgift icke att skapa en ny kyrka vid sidan av urkyrkan i Jerusalem utan att i full lojalitet gentemot moderkyrkan upprätta dotterkyrkor bland hedningarna. Det är därför Paulus lägger så stor vikt vid Jerusalems-kollekten till de »heliga». Därför är han också angelägen att manifesteras sin solidaritet med urförsamlingen genom att trots de uppenbara riskerna fullgöra vissa votivlöften i Jerusalems tempel (Apg. 18: 18 och 21: 23–26).⁷

⁶ I »La bible de Jérusalem» kommenteras 1 Kor. 11: 16 helt lakoniskt: »C'est l'argument qui coupe court à toute discussion.» — Leuba anmärker till denna vers, o. a. a., s. 124: »The principal clause has two subjects: 'we' and the 'Churches of God'. . . 'We' are the Churches founded by Paul and the Churches of God are the Jewish Christian communities founded by the apostles of Jerusalem. It is not necessary to add the 'other' Churches of God if it is admitted that the Jewish Christians are *par excellence* the Churches of God just as they are, *par excellence*, the saints.»

Mot denna bakgrund bör man alltså se Paulus' förmaning att såsom kvinnorna tiger vid alla urförsamlingens gudstjänster, så bör de tala även i församlingen i Korint. — Nu fortsätter Paulus, v. 34: »Det är dem (kvinnorna) icke tillåtet att tala, utan de böra underordna sig, såsom lagen bjuder. Vilja de hava upplysning om något, så må de hemma fråga sina män; ty det är en skam för en kvinna att tala i församlingen.» Vad är det alltså som Paulus här förbjuder? Enligt somligas uppfattning⁸ förbjödes kvinnan här att *predika*, d. v. s. att hålla en regelrätt, liturgiskt inramad predikan, medan hon däremot enligt 1 Kor. 11 förutsättes vara berättigad att både bedja högt och »profetera» i gudstjänstliga sammanhang.

Enligt en annan uppfattning, som jag för min del finner vara den enda rimliga, är det här alls icke fråga om predikande. Verbet *laleîn* betyder tala, yttra sig i största allmänhet och kan icke betraktas som *terminus technicus* för *predika*.⁹ Fastmer visar hela sammanhanget ofrånkomligt att det gäller en ordningsfråga. I 1 Kor. 11: 16 kräver Paulus att en kvinna, om hon uppträder offentligt vid en gudstjänst, skall ha långt hår. Som motivering härför anför Paulus dels att naturen själv bjuder kvinnan ha långt hår, dels att »Guds församlingar», alltså de judekristna församlingarna i Judéen, icke har någon annan sed. Det vore sålunda icke comme il faut för en kvinna att uppträda offentligt med kort hår eller obetäckt huvud. I 1 Kor. 14 tar Paulus så upp en annan ordningsfråga betr. kvinnorna. Liksom de

⁷ Jfr härtill A. Richardson, An Introduction to the Theology of the N.T., s. 326, samt Leuba, o. a. a., s. 120–126.

⁸ Så t. ex. B. Gärtner, Ämbetet, mannen och kvinnan i N. T., Lund 1958, s. 23.

⁹ Jfr härtill prof. A. Wifstrand i denna tidskrift, årg. 1958, s. 144 f.

måste tåga i urförsamlingen i Jerusalem må de också tåga i Korint. Av v. 35 framgår att det talande som avses bestod i att kvinnor ställt frågor, vilket enligt Paulus alltså bör sparas till hemmet, där kvinnorna må fråga sina män. Det synes mig alldeles klart att vad det rör sig om är att kvinnor stört gudstjänsten genom att ställa frågor. Sådana störningar får icke förekomma, menar Paulus. »Gud är ju icke oordningens Gud» (v. 33), och sådant sker icke i urförsamlingen i Jerusalem, som härvidlag liksom eljes måste gälla som normerande för gudstjänstlivets utformning.

Vad vet vi då betr. kvinnorna i urförsamlingen? Något formligt belägg för att kvinnorna där var förbjudna att störa gudstjänsten genom att ställa frågor torde icke existera. Men vad vi vet är att kvinnan i *Israel* religiöst sett hade en undanskjuten ställning. Hon fick inte komma närmare templet än till »kvinnornas förgård»; i synagogan hade hon sin plats på läktaren eller i en avbalkning bak till, inte bland männen; hon förutsattes inte känna till Lagen. Hennes religiösa ställning karakteriseras kanske bäst av att varje manlig jude i sin morgonbön tackade Gud för att han icke var skapt till hedning, icke till träl och icke till kvinna. (Jfr gentemot detta Paulus' ord i Gal. 3: 28.) Det var tämligen otänkbart att en kvinna kunde vara eller uppträda som skriftlärd. Visserligen var kvinnans ställning bättre i urkyrkan. Det kan t. ex. nämnas, att uppgiften i Apg. 1: 13, att de första kristna samlades »i övre våningen» synes vara att förstå så, att de samlades på läktaren i en synagoga på tempelområdet, så att män och kvinnor kunde vara tillsammans under gudstjänsten. Men uppenbarligen har mycket av den traditionella nedvärderingen av kvinnan i religiöst och rättsligt avseende dröjt sig kvar i judekristen miljö.

Yrkandet på att kvinnan skall tåga i

församlingen i Korint lika väl som i urförsamlingen i Jerusalem är att se mot den allmänna bakgrunden av att Paulus vill rätta sig efter vad som gällde i den sistnämnda. Detta är för Paulus ingalunda blott en fråga om ett visst yttre hänsynstagande utan det är för honom en religiös förpliktelse. Den inympade grenen måste anpassa sig efter moderträdet. »Gud är icke oordningens Gud, *utan fridens*» (1 Kor. 14: 33). Man må lägga märke till att Paulus som motsättning till begreppet ordning sätter icke ordning utan *frid*. Frid kunde väl definieras som den av kärlek inspirerade ordningen. Det är av kärlek, kristlig kärlek till de medkristna, som församlingen i Korint bör rätta sig efter urförsamlingens skick och sed och »låta allt tillgå på höviskt sätt och med ordning» (1 Kor. 14: 40).

Kristlig kärlek är självfallet för Paulus ett grundläggande etiskt krav, ja, det är budet framför andra. »Gyllene regeln» princip var för Paulus uppenbarligen något fundamentalt. Några exempel må belysa detta påstående. — Enl. Apg. 16: 1—3 lät Paulus omskära Timoteus, som var »son av en troende judisk kvinna och en grekisk fader», detta »för de judars skull som bodde i dessa trakter» — alltså väl närmast av hänsyn till de judekristna. — Att Paulus band sig genom vissa löften för att så »helga sig» har redan omnämnts (Apg. 18: 18 och 21: 23 ff.). Detta skedde uppenbarligen som en eftergift för judisk åskådning. — I avsnittet Rom. 14: 13—23 utvecklar Paulus den tanken att »ingen må för sin broder lägga en stötesten» t. ex. genom att äta sådan mat som för en medkristen gällde såsom otillbörlig. Det gäller att »fara efter det som länder till frid och till inbördes uppbyggelse» (v. 19). Man måste med andra ord ådagalägga ett kärleksfullt hänsynstagande till medkristna — i detta fall uppenbarligen till de judekristna, som från judendomen

hade strängare principer i arv i fråga om ren och oren föda. — Samma tema möter i 1 Kor. 8: 9—13 och 10: 19—32. Sin grundtanke formulerar Paulus 10: 32 så: »Bliven icke för någon till en stötesten varken för judar eller för greker eller för Guds församling.» (Med det sistnämnda uttrycket avses återigen, menar jag, den judekristna urförsamlingen i Jerusalem.) Man bör alltså visa hänsyn gentemot både hedningar, mosaiska bekännare och judekristna. I överensstämmelse härmed skriver Paulus också, i 2 Kor. 6: 3: »Härvid vilja vi icke i något stycke vara till anstöt.» — I 1 Tess. 4: 3—6 säger Paulus: »Ty detta är Guds vilja, . . . att ingen i sitt förhållande till sin broder kränker honom eller gör honom något förfång, ty Herren är en hämnare över allt detta.» — Ytterligare må hänvisas till ställen som Rom. 12: 10, 17; 1 Tess. 5: 15; Gal. 6: 10.

Genomgående hävdar Paulus alltså att man i fridens och kärlekens namn bör ta hänsyn till sina medkristna, så att man icke sårar deras känsla för vad som är rätt och tillbörligt. Och alldeles speciellt gäller sådant hänsynstagande i förhållande till den judekristna urförsamlingen. Det är denna princip som möter även i 1 Kor. 14: 33 ff.

Ett viktigt dokument över denna grundsyn föreligger i det s. k. apostladekretet, Apg. 15. Det heter där, v. 20, att de hednakristna bör åläggas att »avhålla sig från avgudastyggelser och från otukt och från köttet av förkvävda djur och från blod». I sak detsamma står i v. 29 liksom även i Apg. 21: 25. Det synes mig uppenbart att det här är fråga om trenne judiska och judekristna principer. Den fromme får icke förtära kött av djur som offrats till avgudar. Han får vidare icke gifta sig i förbjudna led, i vilket avseende Mose lag är betydligt strängare än vad som var praxis utanför judendomen; sådana äkten-skap gällde för judarna som »otukt». Den

fromme får slutligen heller icke äta kött som innehåller blod, än mindre blod. (Den judiska facktermen för kött som innehåller blod är »kvävt».) Dessa tre bestämmelser räknades till de s. k. noakidiska buden, som enligt judisk åskådning var giltiga för *alla* människor. Det måste följaktligen ha tett sig som ett naturligt och angeläget krav för judiskt tänkande kristna, att dessa bud måste iakttagas av de hednakristna. Apostladekretet är sålunda ett karakteristiskt utslag av just det kärleksfulla hänsynstagande till de judekristna som vi har funnit i Paulus' brev. I detta sammanhang ter det sig högst signifikativt att en gren av texttraditionen i Apg. 15: 20 och 29 har ett tillägg som utgöres av den gyllene regeln, i formuleringen: »allt som de icke vilja att det vederfares dem må de icke göra mot andra.»

Att gyllene regelns princip tett sig som självklar i den äldsta kyrkan är ju endast naturligt. Det förtjänar erinras om att denna princip icke blott var väl känd inom judendomen på N. T:s tid — den återfinnes i Tobits bok och hos Rabbi Hillel — utan även möter i Koranen (sura 2, 163 ff.), förmodligen genom influens från judendomen.

Jag hävdar alltså att när Paulus i 1 Kor. 14: 33 ff. manar församlingen i Korint att tillse att kvinnorna tiger under gudstjänsterna i st. f. att ställa frågor, vilket de må göra där hemma, så sker detta som ett kärlekens hänsynstagande till vad som ansågs tillbörligt i urförsamlingen i Jerusalem.¹⁰

¹⁰ Samma uppfattning av 1 Kor. 14: 34 har i själva verket Leuba. Han skriver, o. a. a., s. 124: »Paul . . . does not offer what he is about to say as an arrangement of his own invention but as an already established custom 'in all the Churches of the saints'. Where could this already established custom be found except in the Jewish Christian

Till denna förmaning fogar nu Paulus denna fråga: »Eller är det från eder som Guds ord har utgått? Eller har det kommit allenast till eder?» (v.36). Meningen synes mig vara den, att det skulle vara förmätet av de hednakristna i Korint att göra anspråk på att äga djupare insikt i Guds ord och Guds vilja än de judekristna i urförsamlingen. Den gudstjänstordning som utvecklats i Jerusalem måste tillämpas även i Korint. De hednakristna där är icke berättigade att på egen hand införa nymodigheter, liksom om »Guds ord hade utgått från dem». Både bibeltolkning och gudstjänstordning måste normeras och regleras efter urförsamlingen i Jerusalem. Apostlamötet därstädes var rätt forum för fastställandet av vad som var Guds vilja med avseende på behandlingen av de hednakristna.

I vårt avsnitt av 1 Kor. 14 åberopar sig Paulus till stöd för sitt yrkande på kvinnans tystnad dels på »lagen» (v. 34), dels på »Herrens bud» (v. 37). Det är viktigt att söka göra klart för sig vad Paulus här närmare menar. — Vad först v. 34 beträffar heter det där: »De (kvinnorna) böra underordna sig såsom lagen bjuder.» Allmänt förutsättes här att Paulus syftar på Gen. 3: 16, Guds ord till Eva, att mannen skall råda över henne. Hustrun har sålunda att underordna sig mannen; hon skall ha mannen till förmyndare. Man måste emellertid fråga sig om det verk-

Churches? Thus Paul is inviting the Gentile Christians to follow a custom already in full use among the Jewish Christians. Verse 36 a supports this interpretation, since it reminds the Corinthians that it is not from them that the word of God has gone forth. Moreover it is not the only occasion on which Paul enjoins Gentile Christians to imitate Jewish Christian Churches (cf. 1 Thess. 2: 14). Finally, when Paul wishes to speak exclusively of the Gentile Christian Churches, he calls them 'the Churches of the Gentiles' (Rom. 16: 4).*

ligen kan anses berättigat att tänka just på Gen. 3: 16. Därtill synes hänvisningen till »lagen» alldeles för allmänt hållen. Det är också att märka att uttrycket »de må underordna sig» står absolut, utan tillägg av »sina män» l. d., vilket ju skulle vara det avgörande, om det som avses skulle vara Gen. 3: 16 och hustruns underordning under sin man.¹¹ En annan lösning på problemet vore att översätta v. 34 b så: Ty det är dem icke tillstätt att yttra sig utan de må iakttaga disciplin, såsom lagen bjuder. Med »lagen» avses då ingen speciell paragraf om kvinnans underordning under mannen utan i största allmänhet Lagens krav på disciplin. »Gud är ju icke ordningens Gud» (v. 33), och det gäller att »låta allt tillgå på ett höviskt sätt och med ordning» (v. 40). Härmed stämmer också v. 35 b: »Ty det är en skam för en kvinna att yttra sig i gudstjänsten.» Detta är något i största allmänhet »skamligt» såsom innebärande olämpligt uppförande och förargelseväckande beteende, men det påstås inte innebära överträdelse av en bestämd paragraf, den om kvinnans underordning under mannen. Härtill kommer att begreppet »lagen» ingenstädes eljes i N. T. användes med underförstådd syftning på en bestämd paragraf däri utan genomgående i betydelsen lagen i dess helhet, alltså i komplexiv mening. — Eftersom alltså »lagen» kräver disciplin, får kvinnorna inte störa gudstjänsten genom att yttra sig, utan om de vill ha reda på något, må de hemma fråga sina män, säger Paulus. Hans ord har sålunda här ingen djupare teologisk innebörd; det gäller en ordnings- och anständighetsfråga. Att i Paulus' ord här inläsa ett principiellt uttalande om kvinnan och kyrkans ämbete synes mig fullständigt

¹¹ I en handskrift, A, har ett *tois andrásin* tillkommit, ett vittnesbörd om att texten tidigt missförstås.

oberättigat. — Det förtjänar f. ö. anmärkas, att Paulus synes tänka enbart på *gifta* kvinnor. Har han kanske menat att *ogifta* kvinnor och änkor som ville fråga om något kunde få göra detta vid gudstjänsten?

Av minst lika stor principiell vikt är väl Paulus' återopande på »Herrens bud» i v. 37. Många bibeltolkare menar sig av ordalydelsen kunna dra den slutsatsen att Paulus åsyftar ett eljes okänt Jesuslogion innehållande ett förbud för kvinnan att tala i gudstjänsten. Enligt min mening är ett sådant antagande icke blott metodiskt sett oberättigat, eftersom det innebär *petitio principii*, utan även sakligt sett helt felaktigt. I det föregående har jag hävdad att kravet på kvinnans tiggande är ett specialfall av gyllene regelns princip. Det enklaste och tillika rimligaste är väl då att förutsätta att Paulus med »Herrens bud» åsyftar just »gyllene regeln» (Matt. 7: 12; Luk. 6: 31) eller mera allmänt Jesu bud om kärlek till nästan — alltså just vad Paulus på ett annat ställe, Gal. 6: 2, kallar »Kristi lag». Kärleksbudet är ju det kristna budet framför andra enligt ställen sådana som Joh. 13: 34; 14: 15; 15: 12; Rom. 13: 8 f.; Gal. 5: 14.¹² Det kan också hänvisas till att Jesus själv ofta på ett påfallande sätt visade lojalitet gentemot judisk rättskänsla, såsom i Matt. 17: 27, där Jesus säger: »Men för att vi icke skola bli va dem till en stötesten . . .», eller Luk. 5: 14, där Jesus till den spetälske som botats av honom säger: »Gå bort och visa dig för prästen, och

frambär för din rening ett offer, såsom Moses har påbjudit, till ett vittnesbörd för dem.» Jfr även Luk. 17: 14.¹³

Vi har sålunda funnit att Paulus' yrkande på att kvinnan må tiga vid gudstjänsterna är ett led i det hänsynstagande till de judekristna och deras åskådning som är så karakteristiskt för Paulus. *Men ett sådant hänsynstagande var meningsfullt endast så länge en särskild judekristen församling bestod i Jerusalem.* Efter det stora judiska upprorets kuvande och Jerusalems förstöring år 70 e. Kr., några år efter Paulus' död, fanns icke längre någon judekristen urförsamling att ta hänsyn till. Den judekristendom som överlevt katastrofen tenderade att urarta till ebionitism och andra heterodoxa riktningar och kunde inte längre göra anspråk på att verka normerande på kyrkan i övrigt. Det fanns följaktligen icke längre någon anledning för kyrkan att såsom ännu på Paulus' tid ta hänsyn till de judekristnas åskådning. Därför förlorade exempelvis de tre bestämmelserna i apostladekretet all praktisk betydelse. Likaså bortföll iakttagandet av sjunde veckodagen som helgdag. På samma sätt föreligger efter år 70 ingen som helst anledning att *av hänsyn till gammal jude-*

¹³ Av betydelse i detta sammanhang är möjligen även Jesu utsaga i Matt. 5: 32 och 19: 9, där han förklarar skilsmässa tillåten endast på grund av *porneia*. Om begreppet »otukt» här står i sin betydelse av terminus technicus för äktenskap i förbjudna led (jfr Apg. 15: 20 och 29), så står vi här inför den judekristna principen att alla kristna, närmast då de hednakristna, på denna punkt bör följa judisk åskådning, alldeles som fallet är i apostladekretet. Äktenskap i ur judisk synpunkt förbjudna led får icke förekomma, och om ett sådant äktenskap ingåtts, betraktas det som ogiltigt och måste upplösas. Se härtill närmare M. Zerwick, *De matrimonio et divortio in Evangelio*, Verb Dom 38 (1960), sid. 193—212.

¹² Med tillfredsställelse konstaterar jag, att Jervell är av samma uppfattning. Han skriver i sin Agape-artikel, s. 244: »Det kristne menneskes nova oboedientia er en lydighet mot det bud som i sig sammenfatter hele loven. En lydighet som skjer hvor Anden leder menigheten, Gal. 5: 13 ff. Kjærligheten er prinsippet, om man vil: budet, for oikodomé, 1 Kor. 8: 1.»

kristen åskådning förbjuda kvinnan att tala i församlingen.

I själva verket synes den handskriftliga texttraditionen visa, att just apostladekretet och Paulus' förbud mot kvinnans talande i församlingen redan i kyrkans äldsta tid betraktats som antikverade. Nyss erinrades om att en handskriftsgren kompletterat apostladekretet i Apg. 15: 20 och 29 med »gyllene regeln» (i negativ formulering). Det synes mig sannolikt att avsikten med detta tillägg varit att det skulle *ersätta* förbuden mot avgudastyggelser, »otukt» och blod, icke tillfogas till dem. Meningen skulle då ha varit att ersätta dessa högst *speciella* utslag av kärlekens hänsynstagande till medmänniskor med den *allmänna* principen, just därför att de ifrågavarande speciella buden förlorat all aktualitet. Och vad beträffar 1 Kor. 14: 34 f., så står som bekant dessa båda verser i en handskriftsgren placerade efter kapitlets slut (efter v. 40). Detta synes mig vara att förklara på detta sätt: en avskrivare har betraktat de båda verserna som alldeles inaktuella och därför låtit dem helt enkelt bortfalla vid kopierandet av texten. En senare läsare, som saknat de båda verserna, har därefter tillfogat dem där utrymme fanns, i detta fall efter kapitlets slut. Där har de så kommit att få sin plats i en gren av handskriftstraditionen. Någon annan verklig förklaring till den vacklande placeringen av v. 34 f. kan jag inte se. — Här berörda textkritiska omständigheter i Apg. 15: 20 och 29 samt betr. 1 Kor. 14: 34 f. synes mig alltså på sitt sätt bekräfta ovan givna tolkning av Paulus' förbud för kvinnans talande i församlingen.

Som ytterligare stöd för min tolkning av 1 Kor. 14: 33 ff. vill jag slutligen hänvisa till *Martin Luther* och *Olavus Petri*. I en uppsats om Luthers syn på Skriftens auktoritet skriver B. Hägglund,¹⁴ att

t. ex. apostladekretet enligt Luther innebär ett hänsynstagande till judisk sed. »När man inte längre behöver ta samma hänsyn till judisk sed, behöver ej heller den föreskriften hållas.» Med detta resonemang kan Luther t. ex. lugnt låta bildförbudet falla, trots att det ingår i själva dekalogen. För egen del menar jag att exakt samma resonemang är tillämpligt på 1 Kor. 14: 33 ff. — Olavus Petri skriver i »Om Gudz ordh och menniskios bodh och stadghar» så:¹⁵ »At j then Christelige forsamblingenne skal skickeligha tilgå, är Gudz strenga bodh, tilkræffuer och så en broderligh kerlek at man icke forarger them ther swaghe äre som wisserliga skeer, när the stycke som j forsamblingenne driffuas, oskickeligha foretagas.» Dessa ord kunde ha varit en kommentar till Paulus' ord i 1 Kor. 14: 33 ff. Något längre fram skriver Olavus Petri, med tanke på apostladekretet, så:¹⁶ Gudh haffde påbwddhit j gamla laghen at Judhana sådana icke äta skulle, hwilkit en figura war, then och affgiok såsom och alla andra figurer, när Christus war kommen, doch wåre Judanar så hardt insteghne j sådana figurer, at thå the woro en part aff them Christne wordne, kunde the icke giffua sich ther jfrå, som the och j mong annor stycke gjorde, och stodhe the harda ther uppå at Hedninganar som wåro Christne wordne skulle och så halla, ther före kunde thå apostlanar ey annars görat än at the moste göra sådana stadga judanar til wilia, at sämia och endrecht motte wara emellan hedhninganar och them, och höllo hedninganar som Christne wåro wordne sådana stadga icke för gudz oord vtan Judhomen til wilia, och thet tilkræffde kerleken at the icke skulle wara them til förarghelse, och wardt för then

¹⁴ Se denna tidskrift, årg. 1961, sid. 225.

¹⁵ Samlade skrifter, utg. av H. Hjärke och K. B. Westman, I, sid. 540 f.

¹⁶ Därsammastädes, sid. 554 f.

skul icke heller lenger hallen än som be-
hooff giordes och warder nw intit hallen,
men hade sådana stadge warit gudz oord,
hadhe thet bliffuit ewinnerligha, och
skulle så wel nw hallas som thå.» Även
dessa ord har sin fulla tillämpning, menar
jag, på 1 Kor. 14: 33 ff. enligt här ovan
hävdade tolkning.

II.

Sedan jag härmed utvecklat hur jag
menar att 1 Kor. 14: 33 ff. bör tolkas, går
jag nu över till att granska domprosten
Johanssons uppsats över samma textav-
snitt. Denna granskning måste hållas så
kortfattad som möjligt.

1. På sid. 99 f. hävdar förf. att verbet
lalein, som i och för sig *kan* betyda
babbla, pladdra (även om intet sådant fall
förekommer i N. T.), *här* (v. 34) betyder
förkunna. Förf. skriver: »Om han (Paulus)
blott talade om störningar av gudstjän-
sten, skulle han säkerligen ha använt ett
av de ord eller uttryck, som grekiskan er-
bjuder för detta ändamål och som genast
skulle gett klart besked, t. ex. *tarássein*,
vilket ord som bekant betyder uppröra,
uppvigla, oroa, störa.» Detta påstående
finner jag metodiskt oberättigat. Med vad
rätt föreskriver förf. Paulus, vilket uttryck
han *borde* ha använt? Det är f. ö. själv-
fallet inte fråga om något sådant som att
uppvigla församlingen. Vad som förekom-
mit är att kvinnor genom att ställa frågor,
kanske i och för sig högst naturliga, av
somliga ansågs störa gudstjänsten. Det
ord Paulus använt, *lalein*, är säkert just
vad han menat. Däremot hade man väl,
med förf:s sätt att resonera, haft skäl att
kräva, att om Paulus *menade* begreppet
predika han också hade använt ett tyd-
ligare ord än det opreciserade verbet
lalein.

2. Vidare hävdar förf. (sid. 100), att
v. 36 f. »gör det alldeles klart, att det

måste vara fråga om någonting helt an-
nat» än att störa gudstjänsten med prat.
Påståendet synes mig allt annat än över-
tygande. Såsom jag ovan framhållit låter
sig v. 36 utmärkt väl förstås så, att korin-
tierna inte bör göra anspråk på att veta
bättre än eller tolka Guds vilja annor-
lunda än urförsamlingen i Jerusalem. Om
det icke *där* anses tillbörligt att en kvinna
opåkallat yttrar sig under gudstjänsten,
bör sådant icke heller få ske i Korint. Vad
v. 37 beträffar är dess innebörd väl ändå
den att Paulus här vädjar till envar reli-
giöst upplyst medlem av församlingen i
Korint att erkänna, att det resonemang
Paulus utvecklat utifrån principen om
kärleksfullt hänsynstagande till urförsam-
lingens åskådning överensstämmer med
Jesu kärleksbud. När förf. i slutet av sid.
100 skriver att »de andegåvor man åbe-
ropat är tydligen detsamma som aposteln
på andra ställen kallar gnosis» samt talar
om »det beslut församlingen fattat på
grundval av vissa medlemmars ande-
gåvor», så läser han i texten godtyckligt
in saker och ting som på intet sätt står
där. Däremot instämmer jag gärna i vad
förf. sid. 101, högst upp, skriver, näm-
ligen att »man i Korint inte hade respekt
för de bud som åtlyddes i församlingen i
Jerusalem, varifrån Guds ord utgått». Här
snuddar förf. vid just den tolkning jag
själv utvecklat. Vad Paulus vill är just att
församlingen i Korint i fråga om kvin-
nans tigande skall acceptera vad som
gällde i urförsamlingen i Jerusalem. Men
att Paulus här skulle kämpa för att korin-
tierna »inte, genom ett överbetonande av
det pneumatiska, skulle börja vandra på
antinomismens, på gnostikernas väg», så-
som förf. skriver (sid. 101), finner jag helt
gripet ur luften. — Den egenartade ut-
sagan v. 38: »Men vill någon icke inse
detta, så vare det hans egen sak», såsom
översättningen lyder i vår kyrkobilbel, be-
handlas icke av Johansson. För egen del

skulle jag vilja parafrasera satsen så: Men om någon icke inser detta, nämligen att det här gäller en ordningsfråga, ett exempel på kristligt hänsynstagande till andras åskådning, så inses detta icke av honom, d. v. s. så är han utan förstånd och har ingen talan i ärendet.¹⁷

3. Textsammanhanget visar, såsom Johansson medger, att verbet *lalein* syftar på att ställa frågor; i v. 35 a heter det nämligen: »Vilja de ha upplysning om något, må de hemma fråga sina män.» Nu hävdar förf. emellertid att den kyrkliga förkunnelsen just bestod i att ställa frågor; det var så en *didaskalos* gick tillväga. För att styrka detta påstående hänvisar Johansson (s. 102) dels till Apg. 20: 7–12, där Paulus' sista samvaro med församlingen i Troas skildras, dels till Luk. 24: 15, Jesu samtal med Emmaus-vandrarna, dels slutligen till Luk. 2: 41 ff., berättelsen om Jesus vid 12 års ålder i templet. Detta led i Johanssons argumentering tas upp till grundlig och enligt min mening förkrossande kritik av Jervell, s. 230–232. För egen del är jag helt enig med Jervell, varför jag inte behöver upprepa hans synpunkter. Jag vill endast instämma i hans ord (s. 230), att det är »vanskelig å forstå hvorledes det å stille spørsmål av uvitenhet, fordi man ønsker å bli belært (*manthano*, 1 Kor. 14: 32, 35) kan vaere delaktighet i et laereembete, noe man er insatt til som didaskalos. . . . Men dette får det bli Johanssons sak å forklare.» Det synes mig obegripligt att Johansson så litet tar hänsyn till denna kraftiga kritik, att han i sitt genmäle, s. 57, kan skriva: »På ingen enda punkt har Jervell kullkastat de argument jag anfört för antagandet att det tal Paulus avser i 1 Kor. 14: 34–38 varit en dialog

¹⁷ Variantläsarterna till det sista ordet, *agnoitai*, betraktar jag som tidiga och felaktiga försök att tolka den onekligen egendomliga formuleringen.

mellan *didaskaloi*, ett slags sammansmältning av predikan och undervisning. Detta är ingenting som bör vara svårt att antaga.»

Den som läser Johanssons första artikel om kvinnan och ämbetet frågar sig kanske, varför förf. vid sin behandling av den av honom antagna metoden att förkunna genom att ställa frågor inte hänvisar till Jesu samtal med Nikodemus (Joh. 3), vilket ju dock verkligen kunde karakteriseras som en »diskussion mellan didaskaloi i andliga frågor», såsom förf. betecknar Jesu samtal med Emmaus-vandrarna (sid. 102). Svaret är enkelt. Hade Johansson omnämnt denna episod, hade det legat blott alltför nära till hands att också tänka på det lärosamtal Jesus i följande kapitel av Johannesevangeliet för med en *kvinn*a, liksom möjligen även på hans samtal med Maria i Betania (Luk. 10: 39). Men detta hade varit katastrofalt för Johanssons åskådning. — Man kunde till belysning av det homiletiska samtal som Johansson förutsätter i den urkristna gudstjänsten f. ö. även tänka på den judiska påsk-firningen, där ritualenligt fyra frågor skall ställas, vilket ger husfadern anledning att föredraga påsk-haggadan. Dessa frågor skulle emellertid ställas av yngste sonen i huset, alltså ofta av en religiöst omyndig person. Denna jämförelse skulle alltså även den passa mycket illa för Johansson.

4. Längre fram i sin uppsats ställer Johansson frågan huruvida vem som helst i församlingen hade rätt att hålla en homilia eller om detta var förbehållet vissa personer (sid. 104). Svaret hämtar förf. från Luk. 12: 42 f.; förkunnelsen av ordet åligger »blott dem som av Herren utsetts att vara ordets förkunnare» (sid. 105). Jag kan på intet sätt godtaga denna exeges. I Luk. 12: 1 omtalas att Jesus talade till »otaligt mycket folk». I sin förkunsel säger Jesus bl. a. att hans lärjungar skall vara lika tjänare som väntar

på att deras herre skall bryta upp från bröllopet (v. 36). Det gäller därför att vaka och vara redo (v. 37, 40). Här avbryter Petrus med frågan: »Herre är det om oss du talar i denna liknelse, eller är det om alla?» Jesus svarar: »Finnes någon trogen och förständig förvaltare, som av sin herre kan sättas över hans husfolk, för att i rätt tid giva dem deras bestämda kost . . .» Detta svar tolkar nu Johansson som ett belägg för att endast apostlarna skulle vara förvaltare av Guds ord. Denna tolkning kan enligt min mening icke vara riktig. Johansson avbryter helt godtyckligt efter v. 43. Men Jesu svar på Petrus' fråga fortsätter ända till och med v. 48. Jesus ställer här den trogne och sköttsamme förvaltaren emot den lättsinnige och late. Hela liknelsen talar om trohet i tjänsten, men det är helt oberättigat att tillämpa detta exklusivt på apostlaämbetet. Petrus får i själva verket intet direkt svar på sin fråga. Jesus talar alltjämt om *alla* lärjungar. Man kan således icke i *detta* logion finna belägg för påståendet att vi i Jesustraditionen äger »logia som klart och tydligt säga, att förkunnelsen av ordet blott åligger dem som av Herren utsetts att vara ordets förkunnare» om man därmed menar apostlarna men inga andra; men något annat logion anför förf. icke. Det är sålunda mycket begärt att läsaren skall finna detta vara »klart och tydligt». Jesu ord i Luk. 12: 42 f. har verkligen ingenting att ge till belysning av ämnet »kvinnan och kyrkans ämbete enligt Paulus».¹⁸

5. Sid. 106 (slutet) skriver förf.: »Paulus reagerade starkt mot att kvinnorna i Korint fingo deltaga i gudstjänstens samtal. Därigenom att de ställde frågor voro de med i homilian. Av formuleringen i v. 35 a

¹⁸ Betydligt försiktigare — och enligt min mening riktigare — utlägger Johansson Luk. 12: 42–48 i sin textutredning i Svensk Kyrkotidning 1963, s. 657 (omtryck från år 1948).

synes framgå, att de fått tillåtelse att tala och brutit sin tystnad under den motive-ringen, att de velat ställa frågor i andliga ting, de likaväl som männen. För Paulus måste detta betyda, att de uppträdde som lärare utan att vara därtill insatta av Gud. Detta var ett brott mot hans ordning. Man återopade naturligtvis någon eller någras gnosis. Andebegävrade personer hade givit tillståndet för kvinnorna att tala, kanske under påstående att de gjorde detta å Kristi vägnar . . .» Enligt min mening är *varje* sats i denna passus ingenting annat än fria fantasier utan verkligt stöd i texten. Är det sunt att bedriva exegetik på detta sätt?

6. Sid. 108 hävdar förf. på nytt att *lalein en tü ekklesiá* måste förstås som uppträda som lärare vid gudstjänsten. Det gäller därför för förf. att avgränsa begreppet *lalein* i 1 Kor. 14: 33 ff. från begreppen profetera och bedja högt, två verksamheter som kvinnan enligt 1 Kor. 11 var berättigad till. Förf. menar att man inte bör förväxla begreppen profet och didaskalos men medger, att »källmaterialet ej ger oss möjlighet att skarpt draga gränsen mellan de två slagen av ämbeten» (sid. 108). Trots detta medgivande skriver förf. dock några rader tidigare: »Att Paulus och urkristendomen klart skilt mellan profet och lärare, är ett faktum. 1 Kor. 12: 28 är bevis nog för detta.» För min del hade jag nog önskat ett bra mycket tydligare bevis än detta ställe, där Paulus — utan att göra någon sorts klassindelning — räknar upp en rad funktioner och nådegåvor. Skillnaden mellan en profet och en didaskalos skulle enligt förf. vara den, att genom den förre »talade Gud *direkt*» (sid. 108), vilket icke skulle vara fallet med en didaskalos. Förf. säger vidare, att Bibeln väl känner kvinnliga profeter; men detta »betydde ingalunda, att kvinnan också kunde vara rabbin eller kohén» (sid. 109). Det synes mig mer än

tvivelaktigt om dylika distinktioner är exegetiskt berättigade. Hur stämmer denna teori f. ö. med Apg. 18: 26, enligt vilket ställe Priscilla (jämte Aquila) »undervisade» Apollos om Guds väg? Den grekiska texten har här visserligen inte verbet *didáskein* utan ett synonymt uttryck; men kan man därav sluta, att icke Priscilla faktiskt här fungerar som en didaskalos? (Härtill kommer f. ö. också den av allt att döma kvinnliga aposteln Junia i Rom. 16: 7. Men detta argument må här lämnas åsido.) — Den stora oklarhet Johansson ådagalägger när det gäller urkyrkans ämbete eller ämbeten och dess (deras) olika funktioner framhålles med all rätt av Jervell, s. 232. Han skriver bl. a. att »denne uklarhet hos Johansson viser bare at han ikke har historiske sakforhold for øynene når han skriver, men derimot en forståelse av presteembetet slik det foreligger idag».

Viktig synes mig i detta sammanhang Johanssons egen anmärkning att judendomen icke kände kvinnliga rabbiner. Mig veterligt beror detta dock icke på *principiella* hinder utan enbart på den omständigheten att det måste ha tett sig tämligen verklighetsfrämmande att en judinna, som ju gällde som religiöst mindervärdig och omyndig, skulle ha praktiska möjligheter att ägna sig åt skriftlärdom. Det är denna traditionella inställning gentemot kvinnan, menar jag, som ligger bakom utsagan i 1 Tim. 2: 11 f., som i ordagrann översättning lyder: »Kvinnan må lära sig i stillhet i all underdånighet. Men att undervisa tillstädjer jag icke kvinnan, ej heller att råda över sin man, utan hon bör leva i stillhet.» Ett framsteg för kvinnans del är visserligen här att hon tillerkännes möjligheten att själv studera (Skriften); men författaren till detta brev är ännu så pass bunden i judisk åskådning att han inte kan tänka sig kvinnan som lärare. Det är dock att

observera, att aposteln härvidlag *icke* åberopar något Herrens bud utan enbart uttalar sin personliga mening i saken — en omständighet som Johansson i sin artikel försummar att framhålla. Detta tyder enligt min mening på att man icke kände till något Jesus-logion som innebar ett förbud för kvinnan att vara didaskalos. Vår för skulle aposteln här annars enbart hänvisa till sin personliga mening, om han hade kunnat åberopa ett Jesus-ord? Såsom jag ovan sökt visa, kan uttrycket »Herrens bud» i 1 Kor. 14: 37 nämligen icke syfta på något *sådant* bud. Även på denna punkt är jag helt enig med prof. Jervell, som på tal om 1 Tim. 2: 12 ff. skriver, s. 233: »Om der forelå et rettskraftig Jesusord, er det utenkelig at man skulle erstatte et slikt Jesusord med en teologisk utredning som ikke kunne påberope seg Jesu egen autoritet. Med den rolle den begynnende institutering av faste embeter spiller i kampen mot vranglaeren, er det utenkelig at forfatteren skulle gi avkall på et slikt Jesusbud. Dette bud er ikke omtalt med en stavelse, fordi man ikke har kjent det.» Jervell fastslår som sin slutsats, s. 234: »Der finnes altså ikke noe Jesusord som avgjør saken.» — Själv synes Johansson icke vilja inse, hur allvarlig Jervells kritik är; han skriver i sitt genmäle, s. 57: »Han (Jervell) har inte ens gjort något försök att vederlägga min utförliga argumentering i detta problem.» Johansson skriver vidare, att om Jervells resonemang vore riktigt, »kan man med hjälp av 1 Tim. bevisa obefintligheten av flera Jesusord, som finnas i evangelierna.» Johansson synes ha fullständigt missat poängen i Jervells argumentering. — Slutorden i Johanssons genmäle vittnar om att han inte i ringaste mån tagit intryck av Jervells kritik. Fortfarande förutsätter Johansson som något evident att det föreläggat ett Herrens ord som förbjöd kvinnliga lärare samt att det talande som be-

ivras i 1 Kor. 14: 33 ff. avser »inlägg i homilian».

Eftersom utsagan i 1 Tim. 2: 12 om att kvinnan icke bör undervisa är att förstå som ett utslag av specifikt judisk åskådning, kan den lika litet som exempelvis apostladekretet anses bindande, sedan hänsynstagande till urförsamlingen i Jerusalem förlorat all aktualitet för kyrkan i övrigt.

III.

Sedan jag nu granskat det rent exegetiska avsnittet av domprosten Johanssons artikel och därvid anmält avvikande mening på alla avgörande punkter, saknar jag all anledning att gå in på andra och tredje avsnitten däri.

Däremot vill jag på en punkt opponera mig mot prof. Jervell, vars uppfattning jag eljest till fullo delar. Han skriver i sin Agape-artikel, s. 241 f.: »Hva som forbyr kvinnene er enkelt nok å svare på. Det er overhodet å tale under menighetens gudstjeneste. Ingen form for tale, heller ikke det å stille spørsmål, er henne tillatt under menighetens gudstjeneste.» Förklaringen skulle ligga i den vikt Paulus tillmäter begreppet uppbyggelse, *oikodomü*. Eftersom det betraktas som skamligt för en kvinna att tala under gudstjänsten (1 Kor. 14: 35), skulle härigenom uppbyggelse-synpunkten komma till skada. Här får emellertid Jervell en stor svårighet att förlika tale-förbudet för kvinnan i 1 Kor. 14 med det faktum att hon enl. kap. 11 i samma brev förutsättes kunna bedja och profetera (i gudstjänsten). Jervell tvingas medge, att »förhållandet mellom 1 Kor. 11 og 14 er og forblir en gåte» (s. 245).

Förklaringen till denna »gåta» synes mig vara enkel nog: vad det i 1 Kor. 14 gäller är icke talande över huvud taget, såsom Jervell menar, utan ett *störande* av gudstjänsten genom ställande av frågor,

vilket enligt Paulus lämpligen bör sparas till en mer privat situation. Det är sålunda en ordningsfråga det gäller, här lika väl som i 1 Kor. 11: 16. Det föreligger följaktligen ingen motsättning mellan 1 Kor. 11 och 14 — det är helt olika slags talande som avses.

Till det allra värdefullaste i Jervells artikel räknar jag hans utredning om nådegåvorna och ämbetsbegreppet. Han skriver, s. 239: »Det er videre klart at alle har det i charismene . . . alle har en charisme. Alle som bekjenner Kristus som Herre, har Guds Ånd, 1 Kor. 12: 2. Dermed har alle en eller annen funksjon i menigheten. Alle har del i nåden og Ånden. At alle har charismer fremgår tydeligt av sammenknytningen mellom 1 Kor. 12: 4—11 och 12—27. Like etter charismatabellen følger bildet av legemet og lemmene. Paulus vil vise at om charismene er ulike av art og funksjon, er de alle nødvendige, fordi alle charismatikere er lemmer på Kristi legeme. Lemmene er her tydelig charismatikere, og Kristi legeme består av de som har nåden og Ånden.» Vidare skriver förf. (s. 240): »Man kan i det hele ikke snakke om kirkens embete i singularis etter den fremstilling Paulus her gir. Det er å sette saken på hodet om man som N. Johansson (s. 105 f.) sier at 1 Kor. 12: 4—30 har til hensikt å advare mot å udviske grensene mellom de som har kirkens embete og de andre . . . Den autoritet som følger charismen er ikke institusjonell, men 'aktuell': den gir seg av dette at Guds Ånd åpenbarer seg gjennom dem, når den vil.»

Med dessa uttalanden slår Jervell sönder åtskilligt av en f. n. aktuell ämbets-syn, för så vitt den vill åberopa sig på Paulus och N. T. i övrigt. För min del är jag övertygad om att Jervell har rätt. Hans uppfattning synes mig också otvetydigt bekräftas av pingstberättelsen i Apg. 2, så snart man gör klart för sig

att ordet »alla» i v. 1 icke avser enbart de tolv apostlarna utan samtliga medlemmar i den kristustroende menigheten — både män och kvinnor, såsom otvetydigt framgår av Joel-citatet i v. 17.¹⁹ *Hela* menigheten har undfått Anden och utgör eo ipso »en helig, allmänlig kyrka, de heligas samfund.» Därmed är samtliga församlingsmedlemmar också utrustade med *charismata*, dvs. funktioner av Andens aktivitet, alldeles såsom Jervell menar.²⁰ Dessa karismers uppgift är att tjäna

¹⁹ Enligt gängse uppfattning var det endast de tolv — eventuellt även jungfru Maria — som blev andeutrustade. Officiellt stadfäst föreligger denna uppfattning i vår kyrka därigenom att Evangelieboken presenterar Pingstdagens episteltext, Apg. 2: 1–11, i denna lydelse: »När pingstdagen var inne, voro alla apostlarna församlade . . .», varvid »apostlarna» är ett tillägg utöver grundtexten. Enligt min mening innebär detta en ödesdiger missuppfattning av texten. Se härom även min uppsats i denna tidskrift, år 1960, s. 253 f.

²⁰ Alldeles samma grundsyn utvecklas även av Charles E. Raven, *St. Paul and the Gospel of Jesus* (i serien SCM Paperbacks), London 1961, s. 125: »At every mention of the unity of the organism St. Paul is careful to insist upon the necessity and importance of the diversity of function discharged by its manifold parts. . . . The Body of Christ includes and is dependent upon the distinct but co-operative activities of each several member within it. At the first mention of the Body in I Corinthians 12, when he has vindicated the importance of every element in it, he lists eight separate groups of workers. . . . In Romans 12, where he omits apostles, he mentions seven 'gifts' not all identical with his earlier list. In Ephesians 4 . . . he names five types of worker. . . . Thus in his community there is room for the infinite varieties of individual human capability and functioning, provided this is developed and exercised within the context of the whole complex organism, for its total welfare and

till församlingens »uppbyggelse», skriver Jervell (s. 241). Och »nettopp fordi flere har samme gave . . . blir spørsmålet om orden og underordning under gudstjenesten så avgjørende viktig» (ib.). För *uppbyggelsens* skull måste nådegåvorna regleras; det är därom Paulus ger direktiv i 1 Kor. 14. Men Paulus' uttalande om att kvinnorna inte bör störa gudstjänsten genom att i onödan ställa frågor synes mig inte så mycket motiverat av omsorgen om vad som länder till *uppbyggelse* som fastmer föranlett av det kärleksfulla hänsynstagande till i detta fall de judekristna i moderförsamlingen som kräves enligt den gyllene regelns princip, alltså i *fridens* namn. Tillsammans tagna stämmer sålunda Paulus' förmaningar i 1 Kor. 14 fullkomligt överens med den grundtanke han själv uttalar i Rom. 14: 19: »Vi vilja alltså fara efter det som länder till *frid* och till inbördes *uppbyggelse*.»

IV.

Till sist några enkla allmänna överväganden. — Kan det rent allmänt sett anses rimligt och sannolikt att Jesus skulle ha uttalat ett bestämt förbud för kvinnan att »tala» i gudstjänsten eller undervisa? Allt tyder ju annars på att Jesus jämställde kvinnan med mannen, detta i klar motsättning till judendomen. Han höll teologiska samtal med den kanaaneiska kvinnan och med Maria, Martas syster. Han sände två kvinnor till sina lärjungar med budskapet framför alla budskap, nämligen om sin uppståndelse. I urkyrkan hade kvinnan uppenbarligen viktiga religiösa funktioner. Skulle hon likväl icke ha varit berättigad just att *undervisa*? Materialet i de nytestamentliga texterna ger enligt min mening icke rätt till en

cohesion, and in the full harmony of mutual sympathy and service.»

sådan diskriminering. Och för övrigt: finns det över huvud taget eljes något bestämt bud eller förbud av motsvarande slag i Jesu förkunnelse med avseende på den framtida kyrkans praktiska förhållanden? Det föregivna förbudet mot kvinnan som lärare skulle så vitt jag kan se vara det enda direktiv Jesus utfärdat angående kyrkans administration.

Härtill kommer en annan synpunkt. Jesus var genomgående klart *positiv* i sin gärning. Visst kunde han tala i negativa vändningar och med stor stränghet; men även då är *syftet* alltid det positiva att låta kärleken komma till sin rätt. Finns det strängt taget något enda verkligt *förbud* av Jesus, där man icke omedelbart förnimmer en klart positiv tendens? Någon kunde svara med att hänvisa till att Jesus ju dock uttalar sig alldeles bestämt mot skilsmässa. Ja visst, men här är syftet i högsta grad positivt: Jesus ville genom att hävda en strängare syn på äktenskapet än den gängse judiska slå vakt just om kvinnans integritet. Så vitt jag kan se skulle det enda förbudet i Jesu mun utan klart och tydligt positiv tendens, nämligen syftet att främja kärleken, vara det föregivna förbudet för kvinnan att »tala» vid gudstjänsten. Men något sådant förbud har aldrig existerat — det är vad jag med denna artikel velat hävda.

HARALD SAHLIN

OM NILS JOHANSSONS KULTISKE EMBETS-SAMTALE

ET SVAR

Nils Johanssons debattinlegg mot meg (STK 1964 s. 53 ff.) er etter hans utsagn mindre et debattinlegg enn en presisering av hva han tidligere har skrevet (s. 54). Hans svar fordrer derfor egentlig ikke noe tilsvaer, og jeg kan stort sett henviser til min tidligere kritikk av hans synspunkter (STK 1963 s. 227 ff.). Dog *føyer* Johans-

son til nye momenter på et par punkter, hvilket foranlediger enkelte bemerkninger.

Johansson hevder: 1 Kor 11–14 utgjør en innholdsmessig avgrenset enhet hvor hovedsak og tema er den prinsipielle uttalelse 1 Kor 11, 3 om mannen som kvinnens hode, det er: hennes overordnede. Dette tema utfoldes i de nevnte fire kapitler og innebærer at kvinner ikke må inneha læreembetet. Nærmere bestemt er det tale om det samtale-embete Johansson mener å finne 1 Kor 14, 34 ff. som 11, 3 hovedsakelig refererer seg til.

For å få dette til å stemme presenterer Johansson oss for en eksegesi som der er grunn til å stille spørsmål ved. Ifølge Johansson står problemet om kvinnens forhold til menighetens embete ikke bare ved begynnelse og slutt i det angjeldende avsnitt, men går gjennom det hele (s. 55). Belegg: Nattverdavsnittet 1 Kor 11, 17–34 turde ha noe med det å gjøre at kvinner har forestått sakramentforvaltningen, og derav oppsto splittelsen. Utover denne formodning får vi bare vite at det »torde vara mer än sannolikt» at 1 Kor 11, 3–17 ikke er uten samband med kap 12–14. — Imidlertid overser Johansson at Paulus markerer et skille mellom kap. 11 og 12. Avslutningen på et avsnitt er tilkjennegitt 11, 34, og like tydelig viser 12, 1 at Paulus begynner på noe nytt, nemlig en utredning om charismene. — Utredningen 11, 3 (og 7) sikter ifølge Johansson frem til 14, 34 ff., mens det som sies om kvinnens hodeplagg i kap. 11 bare er et bimoment. Imidlertid burde det ikke være tvil om hva uttalelsen om mannen som kvinnens *hode* sikter til. Det dreier seg om kvinnens plikt til å bære *hode*-plagg under sin funksjon i menighetens gudstjeneste, v. 4, 5, 6, 7, 10, 13, 14 og 15. Hennes skapelsesgitte underordning under mannen markeres ved dette hodeplagg. Noen annen anvendelse gir ikke uttalelsen.

Om embetet sies der her intet. Mannen

omtales ikke som menighetens hode, men som kvinnens. Dette forhold er Johansson klar over. For å få sitt synspunkt til å stemme plukker han derfor ut en del av utsagnet i 11, 3 som skal fortolkes symbolsk. Under henvisning til Ef 5, 32 f. hevder han at forholdet mann–kvinne i 1 Kor 11, 3 er et symbol. Etter sammenhengen må dette være slik å forstå hos Johansson: Mannen representerer qua potensiell embetsbærer (= menighetens »hode») Kristus, mens kvinnen »fremstiller» menigheten. Menighetens »hode» eller leder er embetsbæreren, og som sådan kan kun mannen opptre. – Johansson kan hverken ha lest teksten grundig nok eller tenkt gjennom konsekvensene av sitt syn. Vi har nemlig ikke for oss forholdet mann–kvinne som »symbol» på Kristus–menigheten. Derimot finner vi en skapelsesbestemt rangordning og rekke, hvor hvert enkelt ledd i rekken er overordnet det neste: Gud – Kristus–mann–kvinne. Johansson leser: Gud – Kristus–(mannlig) embetsbærer–menighet. I v. 7 har vi en tilsvarende rekke: Gud – mannen som Guds avbilde – kvinnen som mannens avglans. Johanssons fortolkning må innebære at embetsbæreren er Guds avbilde, mens »kvinnen» = menigheten er et avbilde av embetsbæreren. – Paulus taler og argumenterer ut fra en ordning satt ved skapelsen, v. 7–9, mens det er anderledes »i Herren» v. 11 f. Dermed snur Johansson teksten opp–ned. Hvor hans symboltolkning skulle gjelde, nemlig i frelsesverket, fremhever Paulus at der finnes en annen ordning. Auvendt på v. 12 ville Johanssons symboltolkning bety at Kristus er blitt til gjennom menigheten. – I Ef 5, 32 f. ligger det anderledes til. Her sammenlignes forholdet mellom mann og kvinne med forholdet mellom Kristus og menigheten. Mysteriet er Kristi frelsende forhold til menigheten, og dette grunnleggende agapeforhold skal avspeiles i

ekteskapet. Noen tale om embeter er det heller ikke her.

Johanssons symboltolkning av 1 Kor 11, 3 tjener en bestemt hensikt: Paulus ville hindre at kvinnen opptrådte på en måte som gjorde henne til menighetens »hode». I dette legger Johansson: 1. at man innehar et embete, nærmere bestemt samtale-embetet, og 2. at man utøver dette embete i kultisk sammenheng. Begge disse avgrensninger er nødvendige ettersom kvinnen kan opptre som lærer utenfor det gudstjenestelige liv, og ettersom hun kan opptre som profet under gudstjenesten. Johansson må altså operere med et grunnleggende skille mellom menigheten som kultusmenighet og menigheten i andre funksjoner. Eksisterer ikke menigheten som menighet utenfor gudstjenesten? Når da kvinnen opptrer som lærer utenfor gudstjenesten, opptrer hun altså ikke som menighetens »hode» – hvilket turde være vanskelig å forstå. Nå tvinges Johansson til ytterligere innskrenkninger enn de som allerede er nevnt ettersom det er tydelig at kvinnen kan opptre som profet. Han hevder (s. 58) at profeten står i en særstilling innenfor embetsrammen. Hans oppdrag er så egenartet og hans person så særpreget »att han säkerligen ej ansågs lämpad att överta församlingsledningen». Dermed er kvinnen også utestengt fra ledelsen av menigheten. Men dermed blir det å opptre som menighetens »hode» noe annet enn det å inneha et embete, for profeten er jo embetsbærer. Ikke alle embetsinnehavere er altså menighetens »hode», men lærerne er det i motsetning til profetene, det vil si: såsant lærerne opptrer i kultisk sammenheng. Altså er alle kultfunksjoner unntatt bønn og profeti et uttrykk for lederskap, at man opptrer som menighetens »hode». Det er temmelig vanskelig å forstå hvorledes den som deltar i lærernes »embets-samtale» skulle være mere skikket til å

opptre som leder og »hode» enn profetene. Profetene er ledende skikkelser i menighetene; de forkynner Kristusmysteriet og utgjør sammen med apostlene menighetens fundament; de har den ypperste nådegave og tilkjennegir Guds vilje med den enkelte; de formaner, trøster og belærer og er en autoritet man skal underordne seg; de foretar håndspåleggelse »ordinerer» og utsender misjonærer, 1 Kor 12, 28; 14, 1. 3. 31, 32; Ef 2, 20; 3, 5; 4, 11, jvf. Acta 13, 1 ff., 15, 22 f. og 32; 1 Tim 1, 18 og 4, 14 etc.

Så igjen tilbake til »estradsamtalen» eller embetsbærernes lærediskusjon. At verbene dialegestai og homilein kan bety »samtale» er det ingen diskusjon om. At det i menighetene har forekommet samtaler mellom de troende er det heller ingen diskusjon om. Intet av dette er imidlertid poenget. Saken i saken er Johanssons påstand om at lærevirksomheten i de paulinske menigheter foregikk som en samtale mellom dertil innsatte embetsbærere, hvorav det fantes »ett litet fåtal». Fremdeles har ikke Johansson levert et eneste belegg for dette. Han er også i sitt svar til meg blitt langt mere forsiktig enn i sin opprinnelige artikkel. Mens han i denne kunne *konstatere* at samtalen mellom to eller flere tilsatte didaskaloi var den vanlige form for embetsmessig forkynnelse og lære (STK 1963 s. 103), snakker han nå om at det finnes *spor* av »estradsamtalen» enkelte steder i Det nye testamente. Med dette refereres det til et religionshistorisk materiale som Johansson sitter inne med, men ikke gir oss del i slik at vi kan vurdere og diskutere det. Det er vel heller ikke tilrådelig uten videre å slutte fra et religionshistorisk fenomen til en urkristen ordning kun ved en vending som: »Vad är naturligare än att »estradsamtalen» mellan förkunnare eller lärare också fick en plats i den unga kristna kyrkan och dess gudstjänst» (s. 57). Å bygge en så

stor tese som Johanssons på spor av et religionshistorisk fenomen synes ikke vitenskapelig tilrådelig.

Johansson skriver om en embetskontinuitet i kirken fra apostlene og til dagens presteembete. (Katolsk, luthersk, reformert? Der finnes som kjent vesentlige forskjeller.) Han gir en harmoniserende og uhistorisk fremstilling av apostolatet. Det tas intet hensyn til at vi har mere enn én oppfatning av hva som ligger i ordet »apostel» i Det nye testamente. Det tas intet hensyn til at vi kan konstatere en utvikling i oppfatning av hva apostolatet innebærer. Johansson skriver kun unyansert om det apostolske embete uten at vi får en utredning om hva ordet »embete» her innebærer. Høyst interessant sier Johansson at apostlenes *funksjoner* er fortsatt, mens *tittelen* »apostel» forsvant. Betyr dette at de som senere har de samme funksjoner som apostlene dermed har det samme »embete»? Er embete og funksjoner det samme? Johansson kan ikke forklare hvorfor tittelen forsvant. Dog er det lett forklarlig når man har for seg vesentlige trekk i forståelsen av apostlenes stilling, trekk som viser at deres »embete» umulig kunne fortsettes. Ifølge Lukas, Acta 1, 22, hører det til apostelens stilling at han har vært øyenvitne til Jesu liv og oppstandelse, og derfor er han garantert for overleveringens sannhet. Kan det å være et øyenvitne overdras til andre? Paulus forstår seg selv som den ene hedningenes apostel i endetiden; hans stilling og oppdrag er eskatologisk, gjelder ham selv personlig og kan ikke overdras til andre (STK 1963 s. 241). Apostelen legger selv fundamentet som det skal bygges videre på. Dette fundament er lagt av ham en gang for alle, 1 Kor 3, 10 ff. At funksjoner som apostlene (og andre) i urkirken har hatt fortsetter, slikt som missionsforkynnelse, menighetsgrunnleggelse og -ledelse, er klart nok. Dog bør man ikke

overse at det som idag er vesentlig for presteembete i våre kirker, nemlig sakramentforvaltningen, ikke var noe kjennetegn ved det apostolske »embete». Paulus sier det direkte, 1 Kor 1, 17; av Acta er det klart at hverken dåp, håndspåleggelse eller åndsmeddelelse er en embetsrett, men kan utføres av enhver disippel (se til dette Norsk teologisk tidsskrift 1960, s. 17 f. med belegg og litteraturhenvisninger). En vesentlig del av apostlenes funksjoner fortsettes idag først og fremst av misjonærer, både mannlige og kvinnelige.

På ett punkt er Johansson og jeg enige: 1 Kor 13 har avgjørende betydning for 1 Kor 14. Agape er den kritiske målestokk på charismene. Men hva betyr egentlig agape? Det alternativ Johansson operer med: enten inneholder agape et bestemt bud, eller så er det bare menneskekjærlighet og uselvishet (s. 61), deles ikke av noen. At agape også i vesentlig grad betyr uselvishet går frem av Johanssons resonnement på s. 55. — Ifølge Johansson betyr agape »Kristus och hans bud» (s. 55) eller »Jesustradisjonens Kristus» (STK 1963 s. 101). Av det blir man ikke stort klokere, for det kan bety alt og intet. Klart synes bare dette å være at agape er en form for overlevering hvor bl. a. taleforbudet for kvinner hører med. Nå gir ikke Johansson oss noe belegg for at agape har dette innhold. Av det faktum at 1 Kor 13 står foran kap. 14 kan man vel neppe slutte at agape inneholder bud formulert av Jesus i hans jordeliv? Resonnementet om at agape ikke kunne hindre kvinnen å tale ved gudstjenesten hvis det ikke innesluttet et formulert bud (s. 61), er bortsett fra det tvilsomme i tankegangen, å beviser ved hjelp av det som skulle bevises. Det skal jo vises at agape inneholder et bestemt bud som hindrer kvinnen i å tale. Da kan man ikke av at kvinnen hindres i å tale slutte til-

bake til at agape inneholder et bestemt bud. Dessuten får vi den merkelige konsekvens at der hvor det ikke foreligger formulerte bud, hvor Paulus nøyer seg med å gi »råd» ifølge Johansson (s. 60 og STK 1963 s. 110 ff.), har vi ikke med agape å gjøre ettersom agape må inneholde bestemte bud. Man kan prøve dette på de steder hvor Paulus skriver om agape og vil fort se hvor urimelig det er. — En konkordans lar oss ikke særlig i tvil om hva agape betyr. Jeg gjorde rede for det i min artikkel (STK 1963 s. 239, hvor belegg finnes): Agape er Guds frelsende handling i Kristus, den som gis mennesker ved Guds Ånd og bestemmer den troendes person og livsførsel. Som Johansson å operere med en motsetning mellom subjektivt og objektivt her er meningsløst (se s. 55). Alle enkeltbud sammenfattes i dette ene ifølge Paulus, Rom 14, 8–10; Gal 5, 14. Alle enkeltformaning er konkresjon av dette grunnleggende bud, eller eksegeese av det. At dette også er utført i forbindelse med 1 Kor 14, 34 ff. søkte jeg å vise i min artikkel (STK 1963 s. 238 ff.).

Endelig: Johansson erklærer seg enig i at historisk vitenskap må innskrenke seg til å gi historisk viten (s. 60). Likevel vil han avgjøre kvinneprestspørsmålet eksegetisk ut fra det resonnement at kristen tro hviler på historiske fakta, in casu de Kristusbefalinger tradisjonen inneholder, de som til alle tider er normerende for kirken. Dette reiser en rekke spørsmål. Etter Johanssons fremstilling blir den historiske viten eksegetisk forskning gir, normerende for kirken. Men er de for troen avgjørende historiske fakta å sette på linje med den historiske viten forskningen kan gi? Selv om dette var mulig og historisk viten var det normerende, ville dette bety at vi for kirkens ordningers vedkommende måtte foreta en repristinasjon av de urkirkelige. Nå har alle kirkers ordninger forandret seg gjennom tidene. Er det

overhodet mulig og tenkbart at vi skulle kunne skru kirken tilbake til det første århundre, til andre kulturelle, sosiale, religiøse og politiske forhold som de første ordninger vel ikke var uten forbindelse med? En oversikt over den eksegetiske forskningssituasjon viser at det på grunn av kildenes fragmentariske karakter er umulig å tegne et sikkert bilde av det kirkelige embetes opprinnelse og første utvikling. Er det hypotesene som er normerende, og hvilken av de mange forskningene kan by? Videre: Vi har ikke én felles og enhetlig oppfatning av kirkelige oppdrag og funksjoner, men ulike ordninger, ansatser til og forsøk på ordninger, en utvikling, noe i tilblivelse — hva av dette er egentlig normerende? Er det overhodet mulig å tenke at vi skulle kunne komme forbi at vi er nødt til å treffe selvstendige dogmatiske avgjørelser i spørsmålet om kirkens ordninger og embeter? I virkeligheten er det slik både Johansøn

og jeg handler. Dog er grunnlaget forskjellig. Johansson ser dette grunnlag i et embetsbud gitt av Jesus. Jeg finner det i den bærende midte bl. a. i den paulinske forkynnelse. Er det mulig å overse at Paulus ut fra budskapets sentrum gir konkrete forordninger for kirkens liv og ordninger? Er det mulig å se forbi at Paulus' fremstilling av rettferdigjørelsen også innefatter hva vi kan kalle et sosiologisk aspekt? Uenigheten mellom Johansson og meg stikker dypere enn til forståelsen av enkelte nytestamentlige tekster. Det dreier seg om bibelsynet, og i denne forbindelse konkret om kirkeordningens forhold til det sentrale i det bibelske budskap.

Av plasshensyn har jeg ikke tatt opp alle punkter i diskusjonen mellom N. Johansson og meg. For ordens skyld vil jeg bemerke at dette ikke betyr at jeg er enig med ham på de punkter som ikke er berørt eller at jeg godtar hans motinnlegg mot min kritikk.

JACOB JERVELL

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

ALBERT WIFSTRAND IN MEMORIAM

Det var något självfallet över Albert Wifstrands väsen och framträdande. Många människor ändras med olika situationer, är inte helt sig själva, har liksom inte sin hela personlighet med. Inte så med honom. Han var i all sin färd en hel människa. Humorn och det djupa allvaret, den spelande snarfyndigheten och den lugna betänksamheten, rofastheten i hembygden och den vida blicken över så många och skiftande vetandets marker; husfadern i en sällsynt lycklig familjekrets och den träget och tåligt arbetande forskaren, kyrkovärden med kollektlåven i handen och professorn i katedern — allt detta fogades inte samman till en helhet,

utan var en helhet. Det var naturligt för honom att vara så, och därför var han så.

Det sammanhänger säkerligen med en medveten koncentration kring livsuppgifterna så som han fattade dem; han visste var han kunde göra en insats och lät mycket ogärna ovidkommande ting störa sig. Så ansåg han, för övrigt icke utan grund, administrativa uppgifter höra till den dagens tunga som väl måste bäras men icke behöver uppsökas.

Det vilar samma självklarhet, samma fasta och lugna gång över hans vetenskapliga gärning. Enhetligheten i hans åskådning och självständigheten i hans omdöme har sin grund främst i en förtrogethet med den antika litteraturen, med

texterna själva, som i våra dagar är mindre vanlig. Hans grekiska litteraturhistoria ger på varje punkt belägg härpå.

Han kände det grekiska språket så att säga inifrån, och hans syn på förhållandet mellan antiken och senare tider, ett problem som mer och mer tycks ha fångat honom, bestämdes av en i sann mening realistisk uppfattning av antiken.

Albert Wifstrand var filolog, och han behärskade med mästerskap filologiens förnäma och svåra konst. Hans tanke var klar och precis, och precision präglade allt vad han företog. Även den originella, vackra och klara handstilen vittnade här om — han behövde inte låta maskinskriva sina manuskript innan de sändes till tryckeriet. Filologien, speciellt textkritiken, kräver därjämte av sina utövare en speciell art av fantasi, en påhittighet, en fyndighet, som Wifstrand ägde i rikt mått och som hans vänner — i andra sammanhang — ofta haft anledning att glädjas åt. Kravet på precision och klarhet gjorde att han nästan fysiskt påverkades av det dunkla och abstrusa: på tal om en visserligen högst äventyrlig teori av det slag som inte är ovanligt inom religionshistorien, sade han: när jag läser sådant känns det alldeles som om jag skulle få hjärnhinneinflammation — det var inte bara skämt.

Wifstrands första arbeten ägnades åt den grekiska poesien, men snart blev prosan, inte endast den litterära, utan den samlade grekiska prosan hans arbetsfält. Han måste tidigt ha ställt som mål att skriva den grekiska prosastilens historia, och med seg målmedvetenhet satte han sig till att gå igenom den bevarade litteraturen, den klassiska, den hellenistiska och den bysantinska. Arbetet satte av och till spår i textkritiska studier, de flesta sammanförda under den gemensamma titeln EIKOTA, sannolikheter (en grekisk rubrik, som kunde sättas med latinska versaler!).

Den åttonde delen av denna samling kom ut 1964. En sedan något år diskuterad plan var att samla EIKOTA, med tillägg och register, till en enda volym. Den skulle ha rönt stor efterfrågan.

Den grekiska prosastilens historia blev aldrig skriven. (En översikt gav A. W. dock i Eranos 1952.) Men jämsides med studiet av texterna växte ett annat arbete fram, som inte heller blev samlat och fullfört — om det nu var Wifstrands mening att samla det — men som föreligger i en rad smärre skrifter, vilka från olika utgångspunkter ger en helhetssyn på antiken och på antikens förhållande till senare tidens kultur, eller rättare: antikens fortlevande i vad vi brukar kalla för senare tidens kultur. Det är den linjen i Wifstrands författarskap som här närmast skall antydans.

Det börjar med installationsföreläsningen, glimtar fram av och till under de närmaste åren för att på sista tiden liksom mera medvetet utformas, stundom, vill det synas, föranlett av mera yttre tillskyndelser. Åskådningen har väl tidigt varit i huvuddrag färdig och den är förmodligen en anledning till Wifstrands medvetna inriktning på hellenismen — vartill ett personligt engagement för kristendomen kan ha bidragit — men så nyanserad och så klar som i de sista skrifterna — för övrigt med uddar åt skilda håll — möter man den inte förut.

Wifstrand var filolog. Han kände sig också som litteraturhistoriker, och ovisst är om han ansåg det föreligga någon skillnad mellan beteckningarna, om nämligen till litteraturhistorien får räknas hela litteraturen, inte endast den i snäv mening vittra. Främst var han kanske stilhistoriker. Han följde stilens skiftningar i detalj, han kunde som få på stilistiska grunder datera en text, men det intensiva sysslandet med tankens uttryck ledde också till den säkerhet i bedöman-

det av tankarna själva, som kan bli filologens lön. Han hade en närmast intuitiv förmåga att bedöma vad som kunde vara grekisk tanke, till skillnad från vår tanke om vad grekerna borde ha tänkt. Uppsatsen om grekernas okända gudar liksom den om Xenophon i den sista essäsamlingen, Bakgrunder, är mycket lärorika exempel.

Wifstrand talar en gång om nyttan av att på prov översätta modern prosa till grekiska – det tvingar till reflexion över skillnaden i uttryckssätt, »väsensskillnaden mellan grekisk och modern prosastil». En annan gång visar han att vad man har kallat den grekiska skönhetsreligionen inte går att uttrycka på grekiska – det är samma argument. Till den sist nämnda anmärkningen fogas en minnesvärd sats: »den filosof som har talat vackrast om den gudomliga skönheten stannade icke vid dess jordiska avbilder och reflexioner».

Det heter i en tidningsartikel från 1962 att »vår andliga kultur är den antika kulturen, som ingalunda gick under år 338 före Kristus eller 324 efter Kristus eller 478 eller 600 men sedan dess har på vissa sätt förändrats och berikats med nya inslag». Det är temat från installationsföreläsningen: »Det är icke därför att vi *skola* ha greker och romare till föredömen som vi böra läsa grekiska och latin i våra skolor utan därför att vi faktiskt *ha* dem till mönster i så många avseenden, vare sig vi tycka om det eller icke». Temat belyses från olika sidor i Olaus Petri-föreläsningarna om Fornkyrkan och den grekiska bildningen, i Den grekiska kulturhistoriens faser, i Klassiskt och bibliskt och även i den lilla men ytterst instruktiva skriften om Galenos.

I den sistnämnda ställs Hans Larssons sats, att förmågan att se likheter är en mätare på en människas intellektuella kapacitet, mot Galenos' mening, att det som

mest utmärker en sakkunnig är förmågan att se små skillnader. Wifstrand kunde, får man säga, båda konsterna och ansåg dem lika betydelsefulla. »Det är en tjustring», skriver han, »med de antika grekerna och romarna, att de ge oss på en gång en känsla av avstånd och en känsla av närhet, avstånd som låter oss se både dem och oss med tydliga konturer, om vi vilja jämföra, och närhet som värmer oss och drar oss till sig». En gång, på tal om den skolundervisning som han åtnjöt (ordet torde i hans fall vara det rätta) beklagar han med allt erkännande av utmärkt undervisning i de enskilda facken, att aldrig något försök gjordes att samordna dem: hans syn på antiken, på antikens fortlevande, på teorierna om antiken – det »drömda» och det verkliga Hellas – och på förhållandet mellan den hedniska antiken och kristendomen är en sådan helhetsyn, där versmått och bildkonst, språkliga figurer och de idéer som språket söker uttrycka, allt blir till byggstenar för en samlad uppfattning. Hans iakttagelse var mycket vaken, särskilt, som naturligt är, för språkliga detaljer (boken om Andlig talekonst ger lättast en inblick i metoden), men iakttagelsen sträckte sig långt utöver det språkliga och filologiska.

Satsen att vår kultur är den grekiska belyses sålunda på många sätt. Väsentligast är väl påpekan det att grekernas främsta bidrag till antik och senare kultur är det vetenskapliga betraktelsesättet, abstraktion, saklighet, klar definiering, bevisföring och systematisering efter logiska grunder. Men arvet är rikare än så: inte endast mönster att efterlikna utan mönster, normer, tänkesätt som vi, oftast utan att veta det själva, har övertagit från den antika kulturen. »Grekerna ha format vår typ på ett sätt som vi ha svårt att fatta, därför att vi ha svårt för att föreställa oss hur vi skulle ha tätt oss om den antika kulturen *verkligen* gått under.» Wif-

strand hade sett vad inte alla som sysslat med grekerna ha sett, nämligen det starka sinne för regler, normer, ordning, som från början kännetecknar den grekiska odlingen; det är ju ytterst betecknande att exempelvis sofisterna, som menade att mänsklig ordning var människoverk, i dess ställe ville sätta alls inte regellöshet utan en mera objektiv ordning, naturens, physis i motsats till nomos.

I det anlagda perspektivet blir Wifstrands vid första anblicken något chockerande sats begriplig, att antikens betydelsefullaste period är andra till fjärde århundradena efter Kristus, då »kristendomen trängde in i det bildade och tongivande skiktet och drag i västerlandets andliga fysionomi utbildades, vilka skulle förbli sig lika genom ett årtusende och ett par århundraden därtill». Att säga så behöver inte betyda att man nedvärderar den klassiska tidens oerhörda skaparkraft på så många områden, inte heller att man förbiser det direkta inflytande, som den fortfarande utövar. I det historiska skeendet ligger inte epokerna bredvid varandra som isolerade moment utan ingår i varandra.

Här mötte nu det dubbla problemet att klargöra fornkyrkans ställning till den antika bildningen och att ta ställning till det klassiska och det bibliska i deras förhållande till varandra. Olaus Petriföreläsningarna ägnades åt det förra problemet – det är utan tvivel ett av Wifstrands främsta arbeten, lyckligtvis utkommet även på franska, där man beundrar inte bara den enastående beläsenheten utan i minst lika hög grad förmågan att från precisa detaljiakttagelser upptäcka stora sammanhang. – Den andra frågan skymtar redan här och behandlas för sig i skriften om Klassiskt och bibliskt. Wifstrand vill göra en bestämd skillnad mellan religion och kultur. Klassiskt och kristet står inte i motsatsförhållande till

vartannat, om det klassiska får beteckna kulturen. Men även på det religiösa området antydes en möjlighet att närma till varandra, om också inte att sammansmälta de båda; här som flerstädes pekar Wifstrand på den gemenskapsgrund som fanns exempelvis i etiska ting, när kristendomen kom in i den grekiska världen. Det är säkerligen en tanke som visar framåt, och sådana tankar möter man ofta hos Wifstrand. Han följde Korinnas råd till Pindaros att så med handen och inte med säcken. Men vad han sådde var rent korn.

Med sin intima förtrogenhet med inte minst hellenismens grekiska var det självfallet att Wifstrand drogs med i det förberedande arbetet på en ny översättning av Nya Testamentet, en uppgift som han såg emot med både glädje och allvar. Vad han tänkte om den, har han antytt i en uppsats i Lunds stifts julbok för 1961, »Draga åstad» eller »ge sig i väg». De krav som där ställs på en översättning kan synas orimligt höga, men är det inte – såvida man inte vill nöja sig med en hantverksmässig eller mekanisk eller schablonartad återgivning. Översättaren skall, så är Wifstrands mening, vara medveten om varje ords valör inte bara i grundtexten utan också – vilket långt ifrån alla som försökt sig på saken tycks ha gjort klart för sig – i det egna språket. Själv hade Wifstrand visat att han motsvarade kraven även i det hänseendet att han var en kräsen stilist. Han hade också råd att vara det. Man finner aldrig hos honom en slapp mening, en nött fras, en utsliten metafor. Han hade den skapande konstnärens makt över språket. Det kommer att dröja mycket länge innan en svensk bibelkommission får en medlem så sällsynt rustad för värvet. Albert Wifstrands bortgång innebär även i det fallet en oersättlig förlust.

ERLAND EHNMARK