

GUSTAF AULÉN

Gudsföreställningar i Aniara

Låt mig börja med två citat. Det första är hämtat från den trettonde sången: »Genom Gud och Död och Gåta går/ vårt rymdskepp Aniara utan mål och spår./ O, kunde vi nå åter till vår bas,/ nu när vi upptäckt vad vårt rymdskepp är:/ en liten blåsa i Guds andes glas». Det andra är diktverkets slutord: »Vid mimans gravplats stupade i ring/ till skuldfri mull förvandlade vi låg/ förlossade från bittra stjärnors sting./ Och genom alla drog Nirvanas våg.»

Harry Martinsons Aniara rullar upp en världsbild av gåtfullt gigantiska mått, tecknad med bilder till väsentlig del hämtade från nutida naturvetenskaps rika skattkammare. Diktverket i dess helhet är inställt under ett kosmiskt perspektiv. Men Aniara ger oss inte bara en kosmiskt orienterad världsbild. Det kosmiska perspektivet är allomfattande men icke ensamrådande. Den mäktiga sångcykeln Aniara har fått en undertitel: »En revy om människan i tid och rum». Revyn är en av etisk sälta genomsyrad svidande vidräkning med människan i *nuets* tid och rum. Iscensättningen — rymdskeppet som kommit ur kurs och som drar bort från jorden i den glasklara rymdens tomhet — har för skalden betytt en distans vilken möjliggör omutligt klara perspektiv. Här, i »sarkofagen», »kan vi öppet fråga, ärligt svara/ när vilsnefarna skeppet Aniara/ i rymdens öde rum drar bort från skamlig tid». Distansen utesluter emellertid inte närhet. Det finns till att börja med kontakt mellan rymdskeppet och jorden, förmedlad genom det övermänskliga instrument *miman*, som fungerar till dess att den spränges sönder av sorg över det som sker på jorden. Än mer: närheten till jorden övergår i identitet. Det jättelika rymdskeppet Aniara är själv en bild av jorden, om man så vill jorden i miniatyr. Sådana ting som sker på jorden sker också i Aniara, och Aniaras färd är, liksom jordens, en resa utan mål.

Harry Martinsons Aniara är ett monumentalt nutidsdokument. Mångsidigt och intensivt återspeglar det den problematik som vårt släkte brottas med. Allt talar för att Aniara i en framtid kommer att betraktas som dokumentärdikten framför andra om den tidsålder som nu brukar gå under namnet atomåldern. En äkta skaldekonsts intuitiva skarpsyn har klätt sina visioner i färgsprakande, explosiva bilder och så förlänat det strålande diktverket en suggestiv kraft som gör det kusliga innehållet dubbelt skrämmande.

I det följande skall jag inte göra något försök att återge innehållet i Aniaras 113 sånger. Detta torde f. ö. inte gärna kunna refereras utan att vanställas. Det

är inte heller mitt syfte att söka pretera någon allsidig tolkning. Ett utomordentligt värdefullt bidrag till tolkningen av Aniara föreligger i Tord Halls skrift »Vår tids stjärnsång» med undertiteln »en naturvetenskaplig studie omkring Harry Martinsons Aniara». Boken ger en klagörande analys av diktverkets relationer till modern naturvetenskap, något som är högst tacknämligt, alldeles särskilt för det ojämförliga flertal som inte är förtroget med dessa svårtillgängliga forskningsområden. Halls arbete har emellertid ett rikare innehåll än undertiteln ger vid handen. Vi får goda upplysningar om det nyskapade, kryptiska men mycket illustrativa ordförråd som förekommer i Aniara. Författaren riktar också — självfallet — uppmärksamheten på det som onekligen är denna »kosmiska symfonis» intention: »Aniara kan», heter det, »tolkas som en modern domedagspredikan, som vill väcka läsaren till eftertanke över sin verkliga situation».

Huvudtemat i det som nu följer skall bli frågan om den gudsföreställningen eller, rättare sagt, de gudsföreställningar som möter i Aniara. Såsom det framgår av det föregående kan man säga att diktverket genomlyses och domineras av två perspektiv, ett kosmiskt och ett etiskt orienterat. I båda fallen har det som säges religiös förankring. Aniara talar ofta direkt om Gud, än stavat med stor, än med liten bokstav. Men en gudsföreställning kan också finnas mer eller mindre fördold där ordet gud inte brukas, något som företrädesvis gäller i det kosmiska perspektivets sammanhang. Det är på intet sätt överraskande att det kan förekomma en viss spänning mellan kosmiskt och etiskt orienterade tankegångar. Inför ett diktverk sådant som detta vore det emellertid både klåfingrigt och meningslöst om man ville inrikta sig på att uppsöka och registrera motsättningar. Att vissa spänningar skall uppstå mellan de olika betraktelsesätten är i grunden helt självklart. Men det är ingen brist, ingenting som skall klandras, det är i stället något som hör med till Aniaras rikedom.

Om vi nu först vänder oss till det kosmiska perspektivet, Aniaras totala världsbild, kan det vara lämpligt att utgå från de ovan citerade orden ur den trettonde sången: »Genom Gud och Död och Gåta går/ vårt rymdskepp utan mål och spår». Trefalden Gud, Död och Gåta präglar den kosmiska betraktelsen. Låt oss börja med Döden. Aniara, bilden av vår jord, är en »sarkofag», dess färd är en likfärd. Den går genom den ofattbart omätliga, glasklara rymden förbi fordom lysande, nu kolsvarta solar, vilka »enligt lagen om entropi» sugits ut av »fotofagen» (ljusslukaren) och nu står som mörka vårdar på rymdens kyrkogårdar, »innefrusna i ljusets grav, i glömska utan namn». Wallins påskpsalm kunde här komma i åtanke: »och världar skola hava slut, och stjärnor skola slockna ut, och himlar störta med vår jord». Men i Aniara blir fortsättningen en annan än i påskpsalmen — Aniaras färd går inte mot liv utan till »rymdens glasigt klara död». »Ljusets grav» är ett ofta återkommande tema. En sång skildrar tjuugoårs-

dagen av Aniaras resa. Chefsgoldondören talar, »Hur väldig är ej rymden,/ hur mäktig ej dess gåta,/ hur liten är ej jag». När kören brusar i ljusårssalens djup, ryser människoskaran för ändlöshetens stup: »Men någon sade plötsligt ett ljusår är en grav./ De tjugo årens resa/ är sexton timmars ljusväg/ på ljusårsgravens hav./ Då skrattade vi inte./ Då grät vi nästan alla./ Ett ljusår är en grav». Ljuset förbindes här med död och grav. Detta sker, såsom Hall framhåller, i anknytning till den vetenskapliga forskningens upptäckter om det osynliga mörka ljuset, röntgen- och gammastrålarna, som inte bara är ett läkemedel utan också ett dödligt hot mot vår existens» (Hall, sid. 64).

Ordet Gåta mötte oss nyss. Det återkommer ofta. Det gåtfullas dominans i tillvaron antydes allaredan därigenom att gåta gärna stavas med stort G. Man får ett intryck av att skalden, liksom Linné, hissar inför det som han ser. Men det som gör att han hissar är inte som hos Linné att han ser spåren av den Allsmäktige, inte egentligen heller de nya upptäckterna, den vunna insikten, utan snarare – trots all nyvunnen kunskap – insikten om dennas bristfällighet och oförmåga inför mysteriet: »Vi börjar ana att vår vilsegång/ är ännu djupare än först vi trott/ att kunskap är en blå naivitet/ som ur ett tillmätt mått av tankesyn/ fått den idén att Gåtan har struktur». Föreställningen om en tillvarons fasta struktur har försvunnit. I detta sammanhang kan skalden anknyta till det indeterministiska drag som framträtt i nutida naturvetenskap. »Talmängdsfilosofen» kommer till korta inför frågan om strukturen: »ty frågan gällde underverksfrekvensen/ i Alltet tänkt som talmängdsuniversum./ Den synes sammanfalla så med Slumpen/ att slump och underverk har samma källa,/ och samma svar för båda synes gälla». På liknande sätt förhåller det sig med »astronomen» – han beskriver »hur en världsrymd spelar tärning i fjärran solsystem med heta novor». Det är inte i detta sammanhang gudsföreställningen kommer in i bilden. Martinson har ingenting till övers för den högst suspekta tankegång som vill låta »gud» träda in i de »hål», där vetenskapen inte har någon förklaring att ge. Nej, här har mysteriet, Gåtan sista ordet. Diktverkets kosmiskt orienterade gudsföreställning har inte med »hål» utan med helheten att göra. I en av de sista sångerna skildras hur skaldens alter ego, det »jag» som talar i Aniara, »den trogna mimans blå liturg», vid mimans grav är försänkt i bön om ett mirakel – »till vilken gud vet ingen»: »Och då, fast intet yttre tecken märktes/ jag hörde tingen tigande förkunna/ ett djupt mysterium som tyst förstärktes/ av mima-gravens ljus, de snart förbrunna». Ingen uttolkning stod att finna. Mysteriet, Gåtan behåller sista ordet.

När gudsföreställningen kommer in i kosmiskt sammanhang sker det med dessa ord: »Vi anar nu att det vi kallar rymd/ och glasklarhet kring Aniaras skrov/ är ande, evig ande ogripbar/ att vi förlorat oss i andens hav». Rymdskeppet

är »en liten blåsa i Guds andes glas». Att närmare fixera hurudan denna eviga ande är, som alltså är »Guds» ande låter sig icke göra. Den är ogripbar och därmed otillgänglig. Vad som torde kunna sägas är att denna ande är i Alltet eller att Alltet uppfattas såsom varande »evig ande» samt att den här mötande gudsföreställningen såtillvida har en »panteistisk» karaktär. Det finns all anledning att understryka det epitet »ogripbar», som gång på gång återkommer, när Aniara talar om denna ande. Att anden är ogripbar innebär att det inte kan utsägas någonting positivt om honom. I det avseendet skiljer sig »anden» från »rymden» – trots sitt sammanhang med denna. Om rymdens beskaffenhet har nämligen Aniara åtskilligt att säga. Rymden är »hård». Rymden pressar fram riter och altartjänster, »som knappast övats sen förgoldondisk tid». Rymden är »grym» – men »dess grymhet övergår ej människans,/ nej, människors hårdhet tävlar mer än väl». Stjärnhimlens eviga mysterium »är lag men inte evangelium». Sådana epitet som »hård» och »grym» tillägges emellertid aldrig den eviga anden. Där- emot kan denna betecknas som »Livets ande». Också i det sammanhanget återkommer epitetet ogripbar: »Livets ande, lika ogripbar som vackra somrar som har dragit bort». Det kosmiskt gudomliga uppfattas alltså som Livets ande – trots Nirvana, trots de slocknande solarna, trots rymdens tomhet. Det ligger därmed, måste man säga, något oscillerande och obestämt över denna kosmiskt orienterade gudsföreställning. Men detta drag av något obestämbart och svävande har väsentlig betydelse – och det har sina djupt liggande orsaker att den eviga anden kan uppfattas både såsom ogripbar och såsom Livets ande.

Detta faktum gör att vi än en gång måste återvända till frågan om Döden. Aniaras slutord talar om Nirvana. Nirvana är inget entydigt ord. Dess primära betydelse är utslocknande. I buddismen, där ordet hör hemma, är det närmast fråga om ett begärens utslocknande. Vill man därjämte fatta det såsom ett livets utslocknande, torde den tolkningen böra förses med ett frågetecken. Man kan undra om det är den kosmiska bilden av solarnas utslocknande som givit Martinson anledning att bruka ordet Nirvana? Termen förekommer, såvitt jag minns, eljest endast på ett annat ställe i diktverket. När man ombord på rymdskeppet blivit klar över sin förtvivlade situation, talas det om att en längtan till Nirvana växer fram. Men ingenting kunde vara mera oriktigt än om man därav ville draga den slutsatsen att livet skulle ringaktas eller betraktas som ett ont. Tvärtom, när människorna ombord på Aniara får höra att »ett ljusår är en grav», framkallar detta sorg och gråt. Diktverket är i själva verket bräddfyllt av kärlek till och ömhet om livet, och Doris (jordens) sköna dalar besjunges med förälskad innerlighet. Inställningen till livet är radikalt skild från den som möter i buddismen.

I den blinda poetissans sånger upptas temat om livet och döden. Ledmotivet

är detta dubbla: »hur svårt att tro på livet efter detta» — »hur lätt att tro på livet efter detta». Temat behandlas med den kristna tron på Kristi uppståndelse som bakgrund. Svårigheten kommer av att aldrig ha fått ett svar från de gravar, »där endast en har lösts från dödens binda/ och mött sin gud när alla andra blinda/ och stumma i förruttnelsens elände/ får ligga kvar till alla tiders ände./ Hur svårt att tro på livet efter detta». Dessa toner klingar i djupaste moll. Men den blinda poetissan kan också sjunga s. a. s. i blandad moll och dur, och dessa hennes verser måste jag få citera in extenso:

Hur rätt att önska livet efter detta.
Det är att visa glädje vid att leva
och lust att till dess skönhet återvända,
och inte bara dö som strandens slända.

I jorden sänkta ligga de i led
i blinda marken under vårens vind
och i en samlad kör de sjunga med
i alla blindas sång om landet Rind.

Hur rätt att visa glädje vid att leva.
Hur rätt att livet före döden sätta.
Hur svårt att vrida sig i gravens skreva.
Hur lätt att tro på livet efter detta.

Med sina lemmar härjade till jord
besjunga de var dag den blinde gud
som känner allt och ej behöver se
de skepnader av liv den skänker skrud.

Detta slutperspektiv har onekligen en något ljusare karaktär än den sista sångens bild av undergången, utslocknandet i den glasklara rymden med dess utslocknade solar och stjärnor. Det är en slutvinjett i sångens tecken. Ett sådant motiv är som bekant välkänt i eskatologiska skildringar. Det har, trots all olikhet f. ö., släktskap med Uppenbarelsebokens bildvärld. Men det som besjunges här i Aniara är den gud vilken, liksom poetissan själv, är »blind». Det är också landet Rind, alltså jorden, och detta att sången även gäller landet Rind har djup förankring i Aniaras tankevärld.

*

Huvudtemat i Aniaras kosmiskt orienterade gudsföreställning är att den eviga anden, »Guds ande», »Livets ande», är ogripbar. En sådan gudsföreställning är ju ingen sällsynthet i religionernas värld. Den möter i renodlad form, när man t. ex. i vissa former av »mystik» vill hävda att det endast kan talas om Gud i negativa termer, med ord som utsäger vad han icke är. Men Aniaras ord om guden såsom ogripbar har också sin motsvarighet i den kristna gudsbilden: Gud är »i det fördolda», han är »den fördolde», den Osynlige, den Outgrundlige, han »bor i ett ljus dit ingen kan komma» osv. I en av våra psalmer heter det: »Hög och otillgänglig är din glans den klara, som ej syndigt öga ser». Nu innebär ju detta icke att den kristna tron inte skulle ha något att säga om sin Gud. Men det innebär däremot — något som ingalunda alltid tillbörligt beaktats — att allt det som utsäges om Gud måste få bildens, symbolens karaktär. Också Aniara har — i bildspråkets form — åtskilligt mer att säga om guden än att han är ogripbar.

Aniaras världsbild är målad i starka färger med suggestiv kraft. Den har utpräglad nutidsförankring, tecknad som den är med fri, mer eller mindre markerad anknytning till tankegångar i modern naturvetenskap. Men hur väsentlig än denna kosmiska betraktelse är för diktverket i dess helhet och hur unik än Aniara är såsom »vår tids stjärnsång», så är det ändå inte här den avgörande tonvikten ligger. Den monumentala världsbilden måste, när allt kommer omkring, ses som den ram vilken innesluter den varnande och manande förkunnelse, det budskap som det legat skalden om hjärtat att bära fram. Det är ingalunda utan skäl Hall beskriver Aniara som en domedagspredikan. Det är i sådant sammanhang Aniara har något mera att säga om guden än att han är ogripbar.

I den sjuttionionde sången omtalas Doris land som klenoden i vårt solsystem, »det enda klot där Livet fått/ ett land av mjölk och honung». Därefter heter det: »Beskriv den människa som i glans/ sitt släktes likdräkt sydde/ tills Gud och Satan hand i hand/ i ett förstört, förgiftat land/ kring berg och backar flydde/ för människan: askans konung». *Miman*, det övermänskliga instrument som fanns i Aniara, registrerar oförbehållsamt och omutligt sanningskärt allt det som sker på jorden — mestadels skräckbilder — ända till den stund då Dorisburg spränges av »fotofagen» och Doris död utopas. Därefter bryts den ned, »förmörkad i sitt cellverk av den hårdhet, som människan visar i sin onskas tid». Härtill knytes denna kommentar: det finns skydd mot nästan allting, mot eld och skador av alla slag — men »det finns intet skydd mot människan».

Aniara ger drastiska skildringar av mänsklig ondska, brutalitet och skadegörelse. Så behandlar t. ex. en sång vår tids illdåd i särklass — mordet av millioner judar i gaskamrarna, i »kamrarna vid Ygol»: »Ofattbar är denna grymhet./ I bilder inte tänkbar att beskriva: med kalla yrkesbödlar dagligen i tjänst/ vid lås, vid kranar och kontakter./ Och glasförsedda tittkanaler/ inåt Kamrarna/ vid vilkas ytterväggar dödsbetjäningen/ med blinkningen fördröjd och oberörd/ med kalla djävulsögon blickar in och följer/ de inestängdas kamp/ mot väggens stenar». En annan sång upptar temat robotisering och avpersonalisering. »Rymdmatrosen» — en av dem som ombord på Aniara berättar om sina minnen från jorden — beskriver hur »det yttres jättemakt», diktaturstatens, blev allt större, hur själar sökte hålla stånd med hjälp av sitt inre arv, men hur »jättefloden» tog dem en för en: »Så bröts de ner till celler i en stat/ som ställde anspråk på dem som förut,/ dock utan hänsyn till att den smält ner/ den själsstruktur den krävde på tribut». Denna brutala diktatur har, såsom mycket annat jordiskt, sin motsvarighet på rymdskeppet. Den representeras här av »Chefone», »denne suveräne hårt förbenade domptörgestalt», under vilkens regi »de som ständigt förorenar den rena tanken höljde sig med äran».

Orsaken till allt detta onda? Någon fråga om »det ondas uppkomst» ställer

skalden inte, än mindre skulle det falla honom in att söka besvara den frågan — han är alltför väl förtrogen med Gåtan. Men det finns andra frågor som dyker upp i sammanhanget och då inte minst frågor om skuld, ansvar och försummelser. Det som skett har inte skett med någon naturnödvändighet. Det kunde ha funnits andra möjligheter. Här passerar nu den ena kategorien människor efter den andra revy. »Tankens vän» uppträder: »Han visar sorgset på den tanke-mängd/ som kunnat rädda oss om den i tid/ fått vara med i odlandet av anden/ men som då ande inte var förhanden/ i glömskans garderob blev undanhängd». Negligerandet av tankens förvärv kritiseras, icke »tankens vän» — för den klara tanken har skalden djup respekt. Däremot blir en annan herre, som går under namnet »Beräknaren» föremål för bister kritik — han beräknar »vårt minimum av hopp» och »pulvriserar våra tankars mål». Allt vad han kan åstadkomma är en axelryckning: »ett isigt andens flin av bitter ödslighet, en världsgrimas». Beräknaren representerar den cyniska överlägsenheten i förhållande till mänsklighetens andliga arv. I denna revy kommer också »de fromma» in i bilden. Rymdmatrosen talar om hänsynslösa gossar: »Mot sådana gossar borde nog de fromma/ stått upp och visat tänderna i tid,/ Men fridsamheten var för stor, av bufflar/ förvandlades den snart till evig frid».

Huvudanklagelsen gäller, synes det, försummelsen att utnyttja de kraftkällor som funnits tillgängliga. Resultatet har blivit tomhet. Skalden gisslar »dessa som blott krävt, men aldrig gett oss annat än sin tomhet lik en håla att ständigt fylla ut» — »er tomhet är förfärande minsann». Men tomheten är inte begränsad till den tröga massa, som skalden här har i sikte. Den breder ut sig överallt, underminerande och upplösande. »Till skänks är tomheten som underlättar det meningslösas genomskinlighet». Tomheten fräter på tron: »Mycket svår att vidare bevara/ blev den tro som tiden gnagde ner,/ av vår tomhet skattad mer och mer» (kurs. här). Motståndskraften förklamas. Därför kan också de geniala upptäckterna vändas till ofärd: »Vishetens sten/ gömd i geniets slaktmask/ sköts in i hjärtat på Xinombras stad».

Ansvar och skuld är, såsom vi sett, inga tomma ord i Aniaras revy om människan i tid och rum. »Stån upp till svars. Den tunga vredens murar/ sig sluter om det öde vi beredde. Vårt straff är spegelbilden av de burar/ som en gång utifrån vi själv beledde». Skuld finns i rikt mått. Men döden sätter en gräns för allt utkrävande av ansvar. Efter en av diktverkets många förintelsescener heter det: »Nu är det slut,/ Och ingen finns att skylla på./ Ansvarsmännen? Döda./ Tillskyndarna har flytt i tid». I överensstämmelse härmed talas det i slutsången om hur rymdfararna förvandlas till »skuldfri mull».

När människolivet i Aniara ses under etiskt perspektiv, kan det skildras som en kamp mellan ljus och mörker. Ljuset fungerar då som godhetens makt och

har inte längre den dubbelbetydelse som det hade under den kosmiska aspekten. I grunden finns det blott en enda faktor som klart och rent representerar ljuset — det är barmhärtigheten. Den lyser med ett ljus som inte kan fördunklas. Barmhärtigheten företrädes i Aniara framför allt av en flicka, kallad Nobby, som i medkännande människokärlek, försakande och tjänande offerar sig för »tundrans fångar». Barmhärtigheten är, enligt rymdmatrosens berättelse, inte bara något »som hänger i det blå». Den är den realitet som gör livet värt att leva: »och hade jag ej Nobbys bild att sätta emot, vad vore livet värt att leva då». Barmhärtighetens samarittjänst står i motsättning mot »demonerna» och skapar en »enkelhetens lycka». Härom talar rymdmatrosen vid ett annat tillfälle sålunda: »När man har länge vistats bland demoner/ blir sådan godhet ett exotiskt land/ där frukten redogör för vad den är/ och enkelhetens lycka klingar klar/ som gök i hjärtats dal».

Frågan är nu hur gudsföreställningen kommer in i detta etiskt orienterade sammanhang. Innan den frågan kan besvaras, måste först några ord sägas om den Mima, vilken så länge hon existerar och f. ö. även sedan, såsom ruin, spelar en högst framträdande roll i Aniara. Miman beskrives med termer som leder tanken till en modern datamaskin. Men hon är någonting långt mera än en maskin av högsta potens. Hon fungerar som något slags övermänskligt väsen och hennes förmåga »överstiger tretusenåtti gånger vad människan kunde om hon vore Mima». Hon kan betecknas som »gudinna» och hon blir föremål för kult av rymdfarare, som söker sin tröst i hennes drömförråd. Hennes främsta funktion är emellertid att omutligt avslöja vad som sker både på och utanför jorden, och det hon avslöjar är till övervägande del utslag av mänsklig ondska och grymhet. Hennes budskap förmedlas av »mimaroben», hennes trogne »liturg», som hela diktverket igenom talar i jagform och som väl närmast får betraktas som skaldens språkrör. Tord Hall tänker sig att miman skall uppfattas som ett universellt medvetande, en världssjäl, och han pekar i detta sammanhang på det »panteistiska» draget i diktverket. Om denna tolkning är riktig vill jag låta vara osagt. En viss tvekan inställer sig. Världssjälen borde väl i så fall stå i samband med det kosmiska perspektivets eviga ande. Denne ogripbare ande kommunicerar knappast med någon. Miman fungerar däremot som budbärare. Det är givetvis svårt att fixera de föreställningar som ligger bakom den geniala fantasibild som bär namnet Mima. Man skulle kanske kunna säga att miman fungerar som inspirator för skalden, detta både i fråga om de »drömbilder», som plockas fram för att ge tröst och i fråga om den omutliga sanningskärlek som står på vakt mot allt vad illusioner heter. I den nittioandra sången läser vi: »All den eld som i oss brunnit/ tog sitt ljus, sin själ ur Mimas våg».

Såsom jag redan har antytt i det föregående inskränker sig inte det som

Aniara har att säga om »guden» till talet om den eviga, ogripbara anden. Guds-föreställningen är inte bara inställd i ett kosmiskt utan också i ett etiskt perspektiv. I detta sammanhang möter oss ett rikt bildspråk som målar hur Gud — nu ofta stavad med stort G — förhåller sig till det som sker i människolivets värld. Härvid har det sitt intresse att konstatera att det föreligger en viss parallellitet mellan Gudens och Mimans reaktioner. Liksom Miman står Guden — båda stavas omväxlande med stor och liten bokstav — i klart motsatsförhållande till manifestationerna av mänsklig ondska. Liksom Miman lider Guden av allt detta. Slutligen: Miman dör av sorg över sprängningsbombens förintelseverkan — Guden flyr från ett förstört, förgiftat land.

Relationen mellan Guden och mänskligheten är fylld av frågor som förblir obesvarade. Men i ett fall heter det att vi »vet» något om hur guden reagerar. Det vi vet är att han lider av det som sker i människornas värld: »Hur svårt att stå vid altare och mässa/ anropande en gud om vilkens lagar/ vi inget annat vet än att han lider/ av det som honom inte helt behagar». Uttrycket »inte helt behagar» får betraktas som understatement. Aniara lämnar oss inte i tvivel om att guden reagerar intensivt gentemot alla utslag av mänsklig ondska. Han blir »sårad», »kränkt» och han lider. Det dominerande draget i denna gudsbild är föreställningen om den lidande guden. Diktverket kan också åtminstone snudda vid tanken att det ligger något av en gudomlig straffdom i den förödelse som följer av människornas hårdhet och ondska. I den fyrtionde sången talas det om Xinobras undergång, om skrien från bländade och skrämde själar, som rusade mot Gud för att få svalka. Fortsättningen lyder: »De visste ej att Gud var med i elden/ från den materia som sprängd och skändad/ med urtidslågan straffade Xinombra». Tonvikten ligger emellertid på att Gud lider, känner smärta. Men detta att guden beskrives som en lidande gud betyder inte att han skulle uppfattas såsom maktlös. I en av sångerna heter det: »Gud hur kan du. Var är smärtan störst./ Hos dig som skördar allt./ Hos oss som ser och vet/ hur allting skördas?/ Din stora makt — vår vanmakt». Frågan »Gud, hur kan du» får genklang i andra liknande obesvarade frågor. »Hur svårt att fatta gudens offerlag». »Och nådens ordningslag, hur svår att fatta». Men inför allt detta som är svårt att fatta, gåtfullt, kommer Aniaras skald inte med förebråelser och anklagelser. Hans attityd kännetecknas i stället av sådana stilla ord som dessa: »hur svårt att inte i sin tystnad tänka.»

Det kan vara frestande att jämföra denna inställning med den som möter i Pär Lagerkvists bok om Ahasverus död. Lagerkvists Ahasverus tröttnar inte att i ständigt nya vändningar anklaga guden för hans grymhet. Eftersom guden »har makten», måste, menar Ahasverus, allt lidande och allt ont stamma från honom. Därför måste också denne grymme gud bekämpas och övervinnas. Ahas-

verus vinner frid, när han lyckats »besegra» den grymme guden. Och såtillvida har ju Ahasverus rätt som en sådan på underhaltig teologi byggande gudsföreställning är väl värd att bekämpas. Aniaras skald är emellertid inte trålbunden av dylika tvångsföreställningar. Han har sannerligen minst lika klar blick för den hårdhet, den grymhet och det utsägliga lidande som möter i vår tillvaro. Allt detta kan inte gärna beskrivas mer drastiskt och mer svidande än som sker i Aniara. Här talas det också om gudens makt — »din makt — vår stora vanmakt». Men det talas inte om gudens grymhet. Det kunde eljest onekligen legat nära tillhands inte minst i samband med den kosmiskt orienterade gudsföreställningen, när det heter att det vi kallar rymd är evig ande. Men denna andes epitet är icke grymhet utan ogripbarhet. Än mindre skildras den Gud som konfronteras med mänsklig grymhet och mänskligt lidande såsom grym. Här göres intet försök att genom en förment rationell förklaring härleda ondska och lidande från guden. Nej, denne gud lider själv. Och i övrigt stannar skalden vid att »i tystnad tänka» inför obesvarbara frågor, inför det gåtfulla. Rymdskeppet går genom »Gud och Död och Gåta». Det säges åtskilligt både om Gud och Död. Men i denna trio har Gåtan sista ordet.

*

Mångfaldiga bilder i Aniara är tecknade så att de etsar sig in i minnet. Men den bild som jag till sist vill stanna inför skall varken gälla de kosmiska väldigheterna eller gisslandet av den mänskliga hårdheten. Jag vill i stället hämta denna sista bild från en av de många sånger, där skalden med en oändlig ömhet talar om den goda, sköna, varma Doris, om vad som här givits oss och om vad som kunnat vara, bort vara. Jag citerar den sista versen i den åttionde sången och kursiverar de båda sista raderna i övertygelse om att vi här har ett av Aniaras huvudord, kanske själva huvudordet.

Långt bortom larv och grymhet
lyser i sommarens hagar
kärlekens sommarstjärna,
midsommartidens blomma.
*Vad förtjante väl mera
att vi bleve glada och fromma.*

*Nattvardsgemenskap: en anglikansk ståndpunkt**

I

Min avsikt är att ge en historik av hur medlemmar av andra trossamfund givits tillträde till nattvarden i engelska kyrkan och hur anglikaner deltagit i nattvarden i andra kyrkor; vidare att kortfattat diskutera de förändringar, som skett i denna sak sedan Oxfordrörelsen; och slutligen att något redogöra för den aktuella striden mellan dem, som stöder vår kyrkas nuvarande officiella hållning (nämligen att nattvardsgemenskap bör följa på och icke föregå uppnåendet av enhet i lära och kyrkoordning), och dem, som i likhet med mig anser, att nattvardsgemenskap snarare borde vara ett av de främsta medlen för en organisk återförening, när den praktiseras av dem, som uppriktigt söker att bli förenade i Kristus.

Som en inledning till detta ämne måste jag försöka ge en mycket kort skiss av engelska kyrkans lära om biskopsämbetet. Hindren för nattvardsgemenskap är nämligen av två slag. Skiljaktigheter i läran, av sådant slag att en kyrka betraktar en annan som heretisk, är det ena. Detta har alltid varit huvudhindret för nattvardsgemenskap med den romerska kyrkan, och det kan inte avlägsnas, förrän man enats i läran. Detta hinder har aldrig funnits när det gäller de lutherska och reformerta kyrkorna: åtminstone aldrig före traktarianernas tid, vilka helt enkelt betraktade protestanterna på kontinenten som heretiker. Puseys kommentar till förslaget om det protestantiska biskopsdömet i Jerusalem löd: »Vilket elände, om den preussiska regeringens yttersta mål uppnåddes och de finge mottaga biskopsämbetet av oss och vi bleve upphov till en heretisk succession!» Den allmänna inställningen i den engelska kyrkan före traktarianismen var den rakt motsatta. Typiska för 1600-talet är några ord av biskop Hall av Norwich: »Gud vare lov, det finns ingen skillnad i några väsentliga ting mellan den engelska kyrkan och hennes systrar från reformationen». Engelska kyrkan betvivlade alls icke, att den i lärofrågor stod sida vid sida med den övriga protestantiska världen. Sedan Oxfordrörelsen har det blivit på modet att säga, att engelska kyrkan intar en mellanställning mellan Rom och protestantismen: *via media*. Men denna tanke skulle ha varit främmande till och med för högkyrkliga under äldre tid. Själva uttrycket *via media* tycks ha präglats av Newman 1836 för att försvara den anglikanska ståndpunkten mot Rom. Rom gör anspråk på ofelbar auktoritet; engelska kyrkan blott på den för trons beva-

* Översatt av docent Bertil Albrektson, Lund.

rande och människors vägledning tillräckliga auktoriteten. »Det har varit den engelska kyrkans vishet», säger företalet till 1662 års kyrkohandbok, »att gå medelvägen mellan de två ytterligheterna»; men dessa ytterligheter är »ett alltför stelt avvisande och ett allför lättvindigt upptagande» av förändringar i den offentliga liturgien. Denna »medelväg» har ingenting att göra med det moderna påståendet, att anglikanismen står mitt emellan katolicismen och protestantismen.

Biskop Hall representerar den klassiska anglikanska traditionen, och den återklingar på ett påfallande sätt hos Grenville, domprost i Durham från 1684 till 1691, en högkyrkoman, som till sist lämnade sin domprosttjänst för att förena sig med kung James II:s landsförvista anhängare. Domprosten Grenville utarbetade ett frågeformulär att användas i biktstolen. Där läser man följande: »Tror du, att kristenhetens reformerade kyrkor äro de delar av den heliga allmänliga kyrkan, där den renaste lära bekännes och vår Herres sakrament mest rätteligen utdelas, av alla kyrkor i världen? Och är du övertygad om att den engelska kyrkan är den mest lyckosamt reformerade av alla?»

Några skiljaktigheter på väsentliga punkter i läran kunde således inte utgöra hinder för nattvardsgemenskap. Svårigheten kunde snarare ligga på ett annat område: ämbetets utformning. Här måste jag mycket snabbt gå förbi den invecklade och omtvistade frågan om den historiska anglikanska inställningen till läran om biskopsämbetet. På detta begränsade utrymme kan jag inte undgå att göra grova generaliseringar; och sådana är mycket farliga. Jag tror emellertid, att det material som framlagts både av den anglo-katolske historikern Mason och av liberalen Sykes klart visar, att engelska kyrkans traditionella inställning på 1500-talet var att episkopalstyrelse, ehuru högeligen önskvärd för kyrkans välfärd (hörande till dess *bene esse*), i sista hand icke var något väsentligt utan ett adiaforon. Under det politiska och religiösa trycket av puritanismen kom den på 1600-talet att betraktas som nödvändig för kyrkans fullkomlighet (hörande till dess *plene esse*), så att de icke-episkopala kyrkorna led av en allvarlig brist; att de saknade detta ytterst viktiga element i kyrkans fullhet kunde endast ursäktas — om det nu alls kunde ursäktas — med att de icke haft något tillfälle att förvärva det historiska episkopatet. Till och med då skulle knappast en enda anglikan dristat sig att säga, att en icke-episkopal kyrka icke är någon kyrka. I slutet av 1700-talet och början av 1800-talet, med Englands tilltagande isolationism och själv tillräcklighet i förhållande till det övriga Europa, och inför den profana liberalismens tryck, det engelska prästerskapets förlust av sin privilegierade juridiska och sociala ställning och det romantiska svärmeriet för medeltiden, banade ett förnyat intresse för apostolisk succession vägen för traktariarnas hävdande av biskopsämbetets exklusiva anspråk, utvecklat särskilt klart i

traktat I och traktat XI, med det följdriktiga förnekandet av att icke-episkopala samfund kan äga kyrkans väsentliga kännetecken. Biskopsämbetet hör verkligen till dess *esse*. I dag existerar dessa tre uppfattningar sida vid sida, fastän, vilket många av oss beklagar, vår kyrkas officiella inställning till andra kyrkor har kommit att bestämmas av den traktarianska ståndpunkten. Icke som om denna vore mera allmänt omfattad, men det måste tas hänsyn till den — och det kan bara ske på dess egna villkor.

Jag kan inte här dokumentera denna korta översikt med belägg från anglikanska författare, ty vad det här gäller är i första hand den anglikanska inställningen till icke-episkopala kyrkor. Dessa utgör tre grupper. För det första de främmande kyrkor, som från första början betraktades som reformerade bröder och med vilka man hade vänskapliga förbindelser och nattvardsgemenskap (utom då man fruktade, att de skulle påverka separatister i England), tills uppkomsten och det vidsträckta godtagandet av en exklusiv uppfattning av biskopsämbetet under 1800- och 1900-talen tenderade att räkna engelska kyrkan till den katolska snarare än till den protestantiska världen. För det andra separatister hemma, först föremål för fientlighet och förföljelse, sedan tolererade men alltid, ända tills de i modern tid etablerat sig som frikyrkor, av anglikaner betraktade som nonkonformister och schismatiker. För det tredje den presbyterianska skotska kyrkan, ibland behandlad som en utländsk reformert kyrka men ofta fruktad och hatad för sin delaktighet i störtandet av »Herrens smorde konung» på 1600-talet och för sin frändskap med engelsk separatism.

Vi måste nu först betrakta anglikanernas inställning till främmande kyrkor och omfattningen av nattvardsgemenskapen med dem. Innan vi vänder oss till några representativa författare, kan det vara värt att nämna det märkliga faktum, att en församling tillhörande den franska reformerta kyrkan sedan 1500-talet regelbundet hållit gudstjänst i kryptan till katedralen i Canterbury. Dess handbok (utan årtal; men jag köpte mitt exemplar år 1938, då upplagan fortfarande var i bruk) är tillägnad »Archibald Campbell Tait, archevêque de Cantorbéry, primat d'Angleterre, et superintendant de l'église française de Cantorbéry». Ärkebiskopen av Canterbury är i själva verket superintendent i l'Église Reformée; fast jag betvivlar, att den nuvarande ärkebiskopen ägnar detta faktum någon större uppmärksamhet.

Whitgift och Hooker, typiska för 1500-talet, hyste ingen som helst önskan att förneka främmande kyrkors ställning som sanna lemningar i Kristi kyrka, även om Hooker betraktade deras avsaknad av biskopsämbete som en brist. Saravia förklarade, att han under sin vistelse i Holland utnyttjade varje tillfälle att gå till nattvarden i anglikanska kyrkor varthelst han kom, alldenstund alla de bästa anglikanerna (*optimos quoque*) då och då gick till nattvarden i de holländska

kyrkorna. Det skulle vara dåraktigt, säger han, att avstå från kommunion på grund av skiljaktigheter i yttre riter. Samtidigt klagar han över att schismatiker i England söker urskulda sin förhatliga söndring och upproriska förvirring genom att åberopa utländska kyrkor som föredöme. Detta sista är viktigt. Vad som kom en del högkyrkliga på 1600-talet att tveka om nattvardsgemenskap med främmande kyrkor var risken att uppmuntra presbyterianismen hemma. Svårigheten var icke, att de främmande kyrkorna saknade biskopar, utan att deras exempel skulle kunna förleda engelska kristna att själva icke behålla biskopsämbetet.

Andrewes, som med kraft ivrade för högkyrkliga principer, förklarar, att om vår ordning är *divini juris*, så innebär detta icke, att det icke finnes någon frälsning utan den, eller att en kyrka, som inte har den, inte kan äga bestånd. Den vore blind, som icke såge kyrkor bestå utan den. Den vore hårdhärtad, som ville förvägra dem frälsning. Den allmänna meningen bland engelska kyrkomän på 1600-talet var, att dessa kyrkor saknade biskopsämbetet, emedan omständigheter vid tiden för reformationen gjorde det omöjligt för dem att behålla det. England hade haft tur. Ärkebiskopen av Canterbury hade varit den främste reformatorn. Drottning Marys regering var kort, och det fanns kvar biskopar, som kunde bevara det historiska episkopatet efter hennes död. Med andra kyrkor var det inte så. De var tvungna att välja mellan lära och kyrkoordning, och de valde rätt. Endast när tiden gick och den engelska presbyterianismen tycktes hämta uppmuntran från de reformerta kyrkorna i Skottland och utomlands, började en del anglikaner som Jeremy Taylor att ifrågasätta, om dessa kyrkor verkligen kunde urskuldas så enkelt. Kunde de inte vid det här laget ha haft biskopar, om de hade velat? Kan de på allvar göra gällande, att de verkligen är tvungna att omfatta ett sämre system?

Crakanthorpe, kyrkoherde i Paglesham, medger i sin *Defensio Ecclesiae Anglicanae*, att de reformerade kyrkorna inte hade något val i denna sak. Mot romersk-katolska anklagelser att anglikanerna har gemenskap med heretiker förklarar han, att den engelska kyrkan öppet bekänner sin gemenskap med kyrkan i Genève och andra utländska kyrkor och är redo att träda i förbindelse med lutheranerna och sträva efter större enhet med dem. Biskop Davenant var Lady Margaret's Professor of Divinity i Cambridge, när han deltog i synoden i Dort. Senare, när han var biskop av Salisbury, skrev han sin *Exhortation to Brotherly Communion*, där han försökte bilägga tvisterna mellan lutheraner och reformerta. Ett av hans argument är, att båda har nattvardsgemenskap med engelska kyrkan. Båda välkomnas i våra kyrkor; och »vad oss beträffar, så erkänna vi dem, ehuru vi icke samtycka med dem på alla omtvistade punkter i teologien, såsom bröder i Kristus och bedyra, att vi hava en broderlig och helig

gemenskap (communion) med dem». Med denna »communion» menar Davenant utan tvivel, att enskilda utländska kommunikanter fritt mottogs som gäster i anglikanska kyrkor och att anglikanska kommunikanter likaledes välkomnades utomlands. Detta är en sed, som han betraktar som självklar och inte anser sig behöva försvara. Det är betecknande för den ändrade inställningen hos moderna anglikaner, att Davenants efterträdare, Wordsworth, i en skrift från 1910 ansåg det underligt, att Davenant inte såg någon svårighet i nattvardsgemenskap mellan episkopaler och presbyterianer.

De högkyrkliga kring ärkebiskop Laud var benägna för större isolationism. Av skilda orsaker, bl. a. trettioåriga kriget, var de mindre förtrogna med kontinenten än sina företrädare och for inte ofta utrikes, förrän många av dem fann sig landsförvista under Cromwells regering. Det är betecknande, att en ännu högre grad av isolationism utmärker traktarianerna. Laud själv anklagades vid rättegången för att ha framlagt en så exklusiv lära om biskopsämbetet, att han därigenom exkommunicerade icke-episkopaler i utlandet. Han förnekade detta, men i ett brev till biskop Hall hade han lovordat honom för att han omsorgsfullt skilt mellan situationen i Skottland och de utländska kyrkornas ställning men klagat över att Hall var en smula »mer välvillig mot de senare än vår sak nu kan tåla». Laud anklagades också för att ha upphävt de privilegier, som tillförsäkrats franska och holländska församlingar i Canterbury och Sandwich. Laud försvarade sitt handlings sätt mot dessa församlingar med att deras medlemmar var stadigvarande bosatta i England. De hade i generationer varit engelska undersåtar; därför borde de ej fortsätta att ha särskilda församlingar, som utgjorde en kyrka i kyrkan och en stat i staten och en medelpunkt för missnöje bland engelsmännen. Laud var i själva verket inte fientlig mot de utländska kyrkorna såsom sådana men motsatte sig energiskt församlingar av bofasta främlingar, som skulle kunna utveckla sig till något slags separatistiska samfund av engelska undersåtar. Senare tryggades emellertid dessa kyrkors rättigheter uttryckligen genom the Act of Uniformity år 1662. Men trots att Laud var en så lidelsefull förkämpe för biskopsämbetet, lade han icke stor vikt vid den historiska successionen. Han säger klart, att lutherska superintendenter i sak är biskopar ehuru icke till namnet: »I Sverige behåller man både saken och namnet. . . . Och bland andra lutheraner behålles saken, ehuru icke namnet. . . . Och likväl skilja sig också här dessa namn mera till ljudet än till innebörden. Ty biskop är detsamma på grekiska som superintendent är på latin.» Dr. Darwell Stone hade rätt, när han med beklagande medgav, att traktarianernas åberopande av 1600-talsteologerna inte gav stöd för den fullt utbildade anglokatolska läran.

Den berömda högkyrkomannen Thorndike, Fellow of Trinity College, följde

den vanliga linjen att ursäkra främmande kyrkors avsaknad av biskopsämbete med att de icke haft något val, och han erkände nattvardsgemenskapen med dem. Likaså menade Jeremy Taylor i sin *Liberty of Prophesying* (1649), fastän han var mindre benägen att finna ursäkter för icke-episkopala system, att alla kyrkor måste tillåta nattvardsgemenskap »med alla, som bekänna den tro, som för apostlarna var gemenskapens grund . . . Att göra vägen till himmelen smälare än Gud gjort den, eller att vägra gemenskap med dem, med vilka Gud vill förutgå oss att förenas . . . är ogudaktigt och schismatiskt.» Det är på grundval av vår gemensamma kristna tro som vi praktiserar nattvardsgemenskap som enskilda, och Taylor beklagar olika kyrkors tendens att utesluta dem, som inte kan underskriva deras speciella bekännelseskriterier.

Frågan om nattvardsgemenskap fick omedelbar praktisk betydelse för de anglikaner, som vistades utrikes under Cromwells regim. Å ena sidan fanns det en lång tradition av nattvardsgemenskap med de reformerta kyrkorna. Å andra sidan var de ytterst angelägna att inte kompromissa med de principer, som de hävdade hemma till priset av landsförvisning, eller att på något sätt understödja presbyterianerna i England. Cosin, senare högkyrklig biskop av Durham, var i Paris. Han fann, att de reformerta »ytterst villigt taga emot oss i sina kyrkor och ofta besöka våra, i det att de med oss deltaga både i böner och sakrament». »Jag har aldrig vägrat», skriver han, »att ansluta mig till protestanterna vare sig här eller annorstädes. Många av dem hava varit här i vår kyrka, och vi hava varit i deras . . . och jag har utdelat nattvarden till dem enligt vår egen ordning.» Andra, såsom earlen av Clarendon och historikern Fuller, fruktade emellertid, att alltför mycken vänskap med de reformerta skulle få menlig inverkan på läget därhemma, varför prins Charles råddes att inte gå i den reformerta kyrkan i Charenton av det skälet, att hugenotterna hade understött upproret i England: och detta trots att förbindelserna mellan den engelska kolonin och kyrkan i Charenton var så intima, att en kyrkbänk var reserverad för de engelska ambassadörerna. Saken fick avgöras av var och en enskilt.

Efter restaurationen 1660 behöll man i allmänhet den traditionella inställningen. Biskop Parker av Oxford säger: »Gud förbjude, att vi skulle vara så kärlekslösa, att vi avsäga oss broderlig gemenskap med dem . . . Ej heller synas de på minsta sätt vägra gemenskap med episkopalkyrkan.» När engelska och franska protestanter besöker varandras länder, säger Timothy Fuller 1679, deltar de gärna i nattvarden i de kyrkor de är i. Bingham citerar 1708 Peter du Moulin på den franska sidan: »Vi samlas med engelsmännen i deras kyrkor, vi deltaga tillsammans i Herrens heliga nattvard». Domprosten Granville betraktar detta som självklart: han rekommenderar anglikaner att iakttaga de reformerta kyrkornas bruk, när de går till nattvarden tillsammans med dem (t. ex. att mottaga

nattvarden stående) och begär, att de reformerta skall iakttaga anglikanska bruk (t. ex. knäfall), när de kommer till våra kyrkor. Ett arbete av William Saywell kastar ett visst ljus över den anglikanska inställningen: »Vindication of the Rt Rev. Father in God Peter, Lord Bishop of Ely, extorted by the numberless provocations and reflections of Mr Baxter upon his Lordship, wherein is showed his Lordship's charitable method of true and Christian concord, and that Mr Baxter and his antiepisopal party, next to the Jesuitical papists, are the great Incendiaries of Christendom» (1682). Peter Gunning, biskop av Ely, angrep hårt separatisterna och var Baxters energiske vedersakare, men Saywell säger att »det finnes icke en enda bestående kyrka, upprättad med myndigheternas godkännande, vilken han icke står i endräktig förbindelse med och ... verkligen skulle ... mottaga till sina böne- och nattvardsgudstjänster och räkna såsom lemmar i samma mystiska kropp, där Kristus är huvudet.» ... »Delta icke hans höghet prinsen av Oranien och hans ädla och välborna följe med oss i nattvarden, så ofta de hava anledning att komma över hit, och äga icke alla präster och övriga medlemmar av den holländska kyrkan officiell tillåtelse att komma till vår nattvard?» »Närhelst några franska protestanter komma över till vårt land, giva vi dem icke likaledes tillträde till våra offentliga böne- och nattvardsgudstjänster (och på samma sätt med lutheraner, böhmiska bröder och Österns kyrkor)?» Men »de som resa altare mot altare tvärtemot kyrkans lag måste anses som schismatiker. Sådana utestängas därför av den engelska kyrkan och biskopen av Ely från nattvarden.»

Detta är den väsentliga skillnaden mellan utländska icke-episkopaler och separatister i hemlandet. Med de förra hade man sedan länge traditionellt nattvardsgemenskap. Men den hade uppstått spontant. Det fanns inget officiellt uttalande härom av någon anglikansk myndighet. Uttrycklig bekräftelse av nattvardsgemenskapen med utländska protestanter gavs av ärkebiskopen av Canterbury 1716 och åren därefter. Ärkebiskop Wake, som verkade för återförening mellan protestanter, skrev till professor Le Clerc i Amsterdam: »Det vare mig fjärran att vara så hårdhärtad, att jag för en sådan brists skull (d. v. s. en icke-episkopal ordning) ... skulle anse, att några av dem borde utestängas från vår gemenskap; eller att jag med vissa ursinniga författare hos oss (qum quibusdam furiosis inter nos scriptoribus) skulle förklara, att deras sakrament saknar validitet». De nämnda författarna är möjligen vissa av edsvägrarna.

År 1717 skriver Wake till Peter Zeller i Zürich: »Medan vi med rätta försvara vår egen ordning gentemot dessa fanatiker (d. v. s. separatister i hemlandet), se vi med blida ögon på de reformerta kyrkorna ... Vi både tillåta och uppmuntra dem av våra medlemmar, som resa ut till eder, att mottaga den heliga nattvarden tillsammans med eder i enlighet med denna uppfattning. Dem av edra

medlemmar, som bo här, lämna vi fritt tillträde till våra gudstjänster, vilket icke heller I förbjuden. Må vi alltid behålla och bevara denna heliga gemenskap.» Så skriver han också till kyrkan och universitetet i Basel 1719: »Ej heller vägra vi dem, som för närvarande äro hos oss, nattvarden på grund av skiljaktigheter i andra stycken av mindre vikt; ej heller hålla vi oss borta från deras nattvard, då vi vistas hos dem. Detta hava edra medlemmar, som varit i England, erfarit. De våra, som bo i Schweiz, bevisa det dagligen.» I ett brev till kyrkan i Genève samma år nämner Wake, att konung George I utan att avsvärja sin lutherska tro deltagit i den engelska kyrkans nattvard, liksom också prins Georg av Danmark; Wilhelm av Oranien var i ett liknande läge såsom medlem av en reformert kyrka.

Jag behöver endast nämna ytterligare två ting när det gäller anglikanska förbindelser med främmande kyrkor. Det första är det intima förhållandet mellan svenska och anglikanska präster och församlingar i Amerika under början av 1700-talet. Sålunda rapporterade kyrkorådet i Appoquiminy, Pennsylvania, år 1710 till sekreteraren i the Society for the Propagation of the Gospel »de stora tjänster som pastor Ericus Biorck gjort oss efter pastor Jenkins död: de senaste 12 månaderna har han kommit en gång i månaden, hållit gudstjänst och förkunnat evangelium här». Prästerskapet i Pennsylvania skrev följande år till Sällskapet om pastor Björcks outtröttliga flit när det gällde att tjänstgöra som vikarie i de engelska kyrkorna i Appoquiminy och Newcastle. Det framlades också förslag om ett verkligt samgående mellan anglikaner och tyska lutheraner i Pennsylvania under åren efter 1758, och när den tyske pastor Bryzelius år 1760 reste till London för att bli prästvigd i engelska kyrkan, innan han skulle tjänstgöra i Nova Scotia, så var icke endast många lutheraner upprörda över tanken på hans reordination, utan William Smith, som var rektor vid akademien i Philadelphia, skrev till biskopen av London och ifrågasatte, om denna viguing var nödvändig.

Den praxis, som mellan 1709 och 1825 tillämpades av the Society for promoting Christian knowledge och the East India Company, att låta lutherska präster tjänstgöra bland anglikaner i Indien, skulle erbjuda ett gott underlag för Smiths fråga. Under denna period erkände den engelska kyrkan, ehuru med åtskillig tvekan, dessa lutherska ämbetens validitet, och när biskop Heber av Calcutta till sist beslöt att reordinera dessa missionärer år 1825, så gjorde han det icke av det traktarianska skälet att de eljest vore blotta lekmän utan av den mycket äldre, traditionella orsaken att där man kan få biskoplig ordination, är det orätt att icke mottaga den. Den är alltid till kyrkans bästa.

När det gällde Skottland var läget ett annat. Skotska kyrkan, som då var presbyteriansk, nämns i den bön som kyrkolagen 1604 föreskriver före predikan.

Bönen är för »Kristi heliga allmänneliga kyrka . . . i synnerhet för kyrkorna i England och Skottland». År 1610 vidges Spottiswoode till ärkebiskop av Glasgow och två andra till biskopar av Breckin och Galloway. Ärkebiskop Bancroft tillfrågades av Andrewes, som då var biskop av Ely, om inte dessa tre, som endast hade presbyteriansk ordination, först borde prästvigas. Han svarade, att detta var onödigt. »Där biskopar icke stod att få, måste vigning av presbyterianer anses legitim.» Det var icke endast så, att presbyterianer på detta sätt erkändes, utan trots att andra biskopar blev vederbörligen vigda i Skottland, skedde ingen reordination av prästerna. Det är intressant att Lambeth-konferensen år 1908 föreslog, att en återförening med presbyterianer kanske skulle kunna komma till stånd enligt de linjer som följdes 1610, ty det tillkommer icke anglikanerna att uttala sig negativt om värdet i Guds ögon av andra samfunds ämbeten. Delvis fick naturligtvis detta förfaringssätt tjäna som mönster för återföreningen i Sydindien.

På det hela taget var emellertid den skotska presbyterianismen så nära förbunden med ledsamma händelser i England, att dess ställning starkt skilde sig från kyrkornas på kontinenten. »Just de män», säger Bramhall om skottarna, »som så våldsamt värja sig mot alla slag av tyranni, söka själva tvinga sina egna fantasier icke blott på sina landsmän utan t. o. m. på sin härskare.» Skotska kyrkan, säger edsvägraren Hickeys, »åberopar icke nödvändigheten som ursäkt för att man upphört med biskopsämbetet utan förklarar, att det var en plikt att förkasta det såsom en otillåten och okristlig inrättning, och i enlighet härmed hava de mer än en gång avsatt sina egna biskopar». De utländska kyrkorna kunde kanske inte ha biskopsämbetet, men skotska kyrkan icke blott kunde ha det utan hade det faktiskt, men förkastade det sedan. Därför var dess läge mycket mera likt den engelska separatismens.

Jag har inte kunnat finna några vittnesbörd om nattvardsgemenskap med skotska kyrkan före den lågkyrkliga ledaren Charles Simeons tid. Utan tvivel beror detta delvis på att nattvarden firades så sällan bland skottarna. Simeon berättar, att han den 19 juni 1796 mottog nattvarden med det andra duklaget i S:t Ninian's. Där var 1000 nattvardsgäster, och han var djupt rörd. Den 26 juni gick han till nattvarden i Moulin med tredje duklaget och höll en kort predikan och den 9 juli i Canongate med femte duklaget. Simeon trodde att Ussher, som på 1600-talet var ärkebiskop av Armagh, hade predikat i skotska kyrkan; men han försvarade sitt eget handlingssätt med att hävda, att där konungen måste gå i kyrkan, kan en präst predika. År 1838 bestred emellertid den högkyrkliga kyrkoherden i Leeds, Hook, i en predikan inför drottning Viktoria denna princip: det skulle innebära, att vi måste bli papister i Italien, muhammedaner eller hinduer i Indien.

Drottning Viktoria gick till nattvarden i skotska kyrkan första gången 1873 och därefter regelbundet varje höst, men Edvard VI fortsatte inte med detta. Skotska kyrkans generalförsamling var själv ovillig att släppa in predikanter, som inte var berättigade att inneha tjänst i skotska kyrkan, och beslöt 1798 att vägra dem tillträde. År 1872 upprätthölls emellertid inte längre denna bestämmelse, och domprosten Stanley predikade regelbundet i Skottland.

Trots denna ljumhet på båda sidor möter vi en lidelsefull uppfordran till enighet från Thomas Haweis år 1796. Haweis var en lågkyrklig anglikan, som till skillnad från Simeon lade relativt liten vikt vid ordningsfrågor. Han säger: »Jag hoppas, att det i England och Skottland endast finns få av dem, som fått verklig lärdom om Gud, som tror, att kyrkan är begränsad till den ena eller andra sidan av Tweed, att den gode Francillion i Schweiz inte lika mycket är Kristi präst som den gode ärkebiskopen i Uppsala, eller att en luthersk superintendent eller en hugenottpastor inte är lika riktigt och verkligt ordinerad av Kristus och hans kyrka som ärkebiskopen av Canterbury eller moderatoren i skotska kyrkans generalförsamling. Fast jag hör till episkopalerna, skulle jag inte ha det minsta emot att delta i nattvarden med sanna kristna i den skotska högkyrkan eller i ett möte med de trogna bland separatisterna. Om jag är i Sachsen, skall mina lutherska bröder möta mig vid borden; i Nimes skall jag slå mig ned med S:t Etienne under klippan; i Bern bryta bröd med den vänlige schweiziske brevskrivaren lika hjärtligt som med prelaten i Uppsala, och 10.000 gånger hellre än med någon prelat i universum, om vilken jag inte hade samma vittnesbörd att han uppriktigt älskade vår Herre Jesus Kristus. Jag behöver inte tillägga, att de skulle vara lika välkomna till det bröd som jag bryter, ty en sådan är min broder, min syster och min moder.»

Även för de lågkyrkliga tedde sig emellertid de engelska separatisternas ställning annorlunda än någon utländsk kyrkas. Under Cromwell gick utan tvivel en del anglikaner till nattvarden hos presbyterianer och independenter. Bramhall förnekar inte, att enskilda personer gjorde så, men han menade, att kyrkan som helhet inte var inblandad i eller komprometterad av deras handlingssätt. Ärkebiskop Sancroft, som hoppades på en återförening med separatisterna, innefattar dem 1684 i sina böner för alla de reformerade kyrkorna. Men nattvardsgemenskapen med dem var enkelriktad. Många nonkonformister gick emellanåt till nattvarden i sina församlingskyrkor. Ibland skedde detta av ovärdiga motiv, för att få kompetens till statliga ämbeten, men Baxter betraktade det som en hälsosam vana, Calamy ansåg det för en oeftergivlig plikt, och det var en mycket utbredd sed. Det sågs med stor motvilja av en del högkyrkliga och förbjöds till en tid genom en lag, som antogs av parlamentet 1713 men upphävdes 1720. Den högkyrklige ärkebiskopen Sharp av York och några andra hälsade icke

desto mindre separatisterna uttryckligen välkomna till nattvarden i engelska kyrkan. En sak är klar. Ehuru kyrkohandboken kräver att de som går till nattvarden skall ha blivit konfirmerade av en biskop, användes denna föreskrift aldrig för att avhålla nonkonformister från enstaka nattvardsgångar. Den ansågs gälla endast anglikaner och inte besökare utifrån, och det är endast i modern tid som man på anglokatoiskt håll har tolkat den annorlunda. Sådana enstaka nattvardsgångar av frikyrkliga är fortfarande vanliga.

Å andra sidan tycks det knappast någonsin ha hänt att någon som regelbundet firade nattvard i engelska kyrkan mottog nattvarden av separatister. Några av de lågkyrkliga hade ett nära samarbete med nonkonformistiska pastorer i fråga om förkunnelse och bönemöten. John Newton lade av princip an på att delta i kongregationalistiska möten. Berridge samlade in pengar för att inrätta kongregationalistiska kapell i Cambridgeshire. Men den enda av de mera framstående lågkyrkliga, som säges ha mottagit nattvarden i ett sådant kapell, är Hannah More, men fastän hon påstods ha gjort detta ofta i Mr. Jays kapell i Bath, sade hon själv, att det hänt endast en gång och då av misstag; hon visste inte, att det skulle bli nattvardsgång efter den ordinarie gudstjänsten, och hon hade inte kurage att gå ut mitt igenom församlingen.

Jag sammanfattar: Nattvardsgemenskap med utländska icke-episkopala kyrkor har i mycket vid utsträckning praktiserats av enskilda individer under hela den engelska kyrkans historia. Ibland har man tvekat om den, och under i runt tal de senaste hundra åren har anglokatoikerna opponerat mot den, men den har uppmuntrats av biskopar och ärkebiskopar. Historiskt sett har det funnits mycket mindre nattvardsgemenskap med skotska kyrkan, och mellan frikyrkliga och anglikaner har det varit ett enkelriktat förhållande. Utvecklingen på senaste tid har ställt frågan om nattvardsgemenskap i ny dager, och det är till detta jag nu tänker övergå.

II

Hittills har jag sökt beskriva nattvardsgemenskapen mellan medlemmar av engelska kyrkan och icke-episkopaler under de tre första århundradena efter reformationen. Under åren mellan Oxfordrörelsen och vår tid har läget starkt förändrats.

Å ena sidan har vår kyrkas inställning till det historiska episkopatet hårdnat. Skillnaden mellan traktarianernas lära och de anglikanska 1500- och 1600-tals-teologerna framgår av John Kebles företal till hans utgåva av Hookers *Laws of Ecclesiastical Polity*, publicerad 1836. Om Jewel, Whitgift och andra säger

han: »De förkasta icke uttryckligen men undvika sorgfälligt det oförbehållsamma åberopande av den äldsta kristna tiden, som de rimligen borde ha insett vara det allra starkaste argumentet för deras sak. För dem är det tillräckligt, att ärkebiskoplig och biskoplig styrelse är gammal och lovlig; de drista sig aldrig att göra dess exklusiva anspråk gällande eller att förbinda successionen med de heliga sakramentens validitet: och likväl är det uppenbart, att endast detta sätt att resonera till fullo skulle kunna motsvara lägets alla krav». Traktarianernas idéer hade visserligen i viss utsträckning föregripits av den högkyrkliga grupp, som reagerade mot den lågkyrkliga väckelsen, men de skilde sig markant från klassisk anglikansk lära. Det anspråk, som nu framställdes för det historiska episkopatet, var exklusivt. Det var grundat på en sträng lära om den apostoliska successionen, och denna ansågs avgöra sakramentens validitet. Icke-episkopala samfund, som förut allmänt hade betraktats som ofullkomliga och bristfälliga men dock som medlemmar av den allmänliga kyrkan, blir därför enligt detta sätt att se inga kyrkor alls.

Den utsträckning, i vilken den traktarianska läran genomsyrat engelska kyrkan, bör icke överdrivas. För närvarande är många präster och troligen de flesta lekmän emot den. Nästan hälften av prästseminarierna lär en annan ståndpunkt. Men den traktarianska läran om ämbetet har i stor utsträckning lyckats få ett avgörande inflytande på kyrkans officiella hållning. Orsakerna härtill är invecklade, och det skulle ta för lång tid att här diskutera dem i detalj. De omfattar lågkyrklighetens nedgång som en andlig makt under 1800-talet, konflikten mellan konservativ och liberal lågkyrklighet under senare tid, den brist på mera framstående intellektuell ledning, som ända tills nyligen rått hos de lågkyrkliga och ännu råder på den konservativa flygeln, den anglokatolska rörelsens andliga vitalitet, särskilt under perioden mellan 1900 och andra världskriget, den högkyrkliga ämbetsuppfattningens dragningskraft i en alltmer sekulariserad tid, då kyrka och prästerskap förlorat mycket av sina privilegier och sin sociala ställning, effektiviteten i både traktarianernas och deras efterföljares propaganda, och, vilket också måste tilläggas, frånvaron av några starkare teologiska övertygelser hos en mycket stor grupp präster och lekmän, som räknar sig till centern. Det är ett fall, där en begåvad, beslutsam och andligen vital minoritet så småningom lyckats genomdriva sin övertygelse i en kyrka, där motståndarna ofta i jämförelse med dem förefallit en smula tröga, antingen genom bristande övertygelse eller oreflekterad konservatism.

Så kom de berömda Lambeth-artiklarna år 1888 (som var avsedda att tjäna som grundval för en inhemsk återförening) att omfatta också »det historiska episkopatet, i sin tillämpning anpassat till de skiftande lokala behoven hos de nationer och folk, som Gud kallar till sin kyrkas enhet». Denna artikel följer på

de tre, som talar om Skriften, trosbekännelserna och de två av Kristus instiftade sakramenten. Det är första gången det historiska episkopatet i ett officiellt anglikanskt uttalande framställs såsom nödvändigt jämte Skriften, tronsbekännelserna och sakramenten, såsom en av grundvalarna för en återförenad kyrka. Verkan av denna deklaration ändrades inte nämnvärt genom den mera liberala formuleringen i den »Vädjan till alla kristna» som Lambeth-konferensen utsände 1920: »Vi tro, att kyrkans synliga enhet kommer att befinnas innefatta det helhjärtade antagandet av . . . ett ämbete, som av varje del av kyrkan erkännes äga icke blott Andens inre kallelse utan även Kristi uppdrag och hela kyrkans bemyndigande. Ha vi icke skäl att hävda, att episkopatet är det enda medlet att åstadkomma ett sådant ämbete?»

Den andra stora förändringen under de gångna etthundratrettio åren har varit framväxten av ett mycket förändrat förhållande mellan engelska kyrkan och dem, som den förut helt enkelt betraktade som separatister. Dessa har nu trätt fram som frikyrkor. De har visserligen gått tillbaka i medlemsantal och inflytande, både absolut och relativt. Men de deltar tillsammans med engelska kyrkan i nationens liv, godtas på något som närmar sig lika villkor, är tillsammans med engelska kyrkan medlemmar i the British Council of Churches, är jämte den representerade i alla offentliga sammanhang. På de flesta ställen har deras präster och stundom deras lekmän i grupp samarbete med prästerskapet och deras församlingsbor. Många städer har ett »clergy and ministers fraternal» för regelbunden gemenskap och samtal om den gemensamma uppgiften. Framför allt betraktas de som kyrkor, med vilka en verklig återförening är ytterst önskvärd, och inte längre som schismatiker, som om möjligt bör återföras till moderkyrkans fälla. Kyrkans utbredning utomlands har åstadkommit ett nytt läge. Våra relationer till de frikyrkliga i England är inte längre ett rent inhemskt problem. Det är inte längre en enkel fråga om »the Established Church» gentemot nonkonformister. Anglikaner och frikyrkliga uppfattar varandra som representanter i England för världsvida kyrkor, vilkas engelska medlemmar endast utgör en bråkdel av det sammanlagda antalet. De gamla relationerna har ingen mening bland de unga kyrkorna utomlands, och det är naturligtvis i första hand från missionsfälten som man utövat press för att nå fram till enhet, något som kulminerat i de olika planerna för återförening i missionsområdena.

Den ekumeniska rörelsen och dess vittgående konsekvenser har gradvis påverkat vanliga församlingsmedlemmar i engelska kyrkan och frikyrkorna, och under de allra senaste åren har åtskilligt tytt på att den kristna enhetens sak helt plötsligt blivit en angelägenhet av verkligt stor vikt inte bara för präster och teologer utan också för lekmän. En av de viktigaste tilldragelserna i det religiösa livet i de flesta städer är nu den årliga böneveckan för kristen enhet, i

vilken alla lokala församlingar ur de större kyrkosamfundet tillsammans deltar. Det allmänna intresset för enheten har utan tvivel också blivit i hög grad stimulerat av den vida publicitet, som ägnats både generalförsamlingen i New Delhi och Vatikanconciliet.

Den ekumeniska rörelsen har också hjälpt till att bryta ned den isolationism, som var så karakteristisk för den engelska kyrkan under 1800-talet. Fortfarande visar anglikanerna visserligen på det hela taget en viss benägenhet för en genant okunnighet om andra kyrkors liturgi, lära och historia. Men den viktorianska erans isolationism är förbi. Visserligen är det inte så länge sedan en forskare i Oxford omnämnde Karl Barth som lutheran. Men vår okunnighet är på väg att skingras. Vi lär oss mer och mer om de övriga kyrkorna från reformationen, om de grekisk-ortodoxa och romersk-katolska kyrkorna. Anglikaner träffar deras teologer och i ökad utsträckning också deras präster och lekfolk i internationella organisationer och verksamheter av många slag. De lär känna dem bättre, och det är inte längre möjligt ens för den mest självbelätne anglikan att betrakta dem helt enkelt som något slags schismatiker. Deras kyrkor måste ännu en gång tas på allvar som verkliga lemmar i den allmänliga kyrkan. Varje anglikan, till vilken kyrklig riktning han än må höra, måste erkänna, att Kristi kyrka är större och mångsidigare än hans förfäder föreställt sig. Han har ett nytt medvetande om styrkan och rikedomarna hos de utländska kyrkorna, hos skotska kyrkan, som traktarianerna ignorerade, eftersom den lilla episkopalkyrkan i Skottland hade deras hela sympati, och hos frikyrkorna hemma. Hur svår vägen till återförening än må vara — och jag tror den är mycket svår — så är ändå förändringen i själva atmosfären i de mellankyrkliga förbindelserna mycket slående.

Det är inte min avsikt att tala om den långa historien om underhandlingar för enhet utan att inrikta mig på ämnet nattvardsgemenskap. Detta är nära förbundet med engelska kyrkans inställning till andra kyrkors ämbeten. Redan 1864 skrev en skotsk episkopal, dr Rorison, till bresbyterianen dr Robert Lee om möjligheten av återförening, och i sitt brev sade han: »Ett öppet erkännande av presbyterianernas ämbete är ett sine qua non för underhandlingar om återförening». Men sedan dess har den officiella anglikanska inställningen hårdnat, och underhandlingarna mellan anglikaner och skotska kyrkan har hittills strandat på vår kyrkas vägran att göra något sådant.

Lambeth-konferensens vädjan till alla kristna år 1920 hoppades på ett allmänt accepterande av biskopsämbetet av skäl, som jag redan nämnt. När det gällde att uppnå enighet tänkte man sig, att man å den ena sidan skulle acceptera ett överlämnande av uppdraget genom biskoplig ordination och å den andra sidan »en form av bemyndigande eller erkännande, som skulle anbefalla vårt ämbete i

deras församlingar till att ha sin plats i den gemensamma familjens liv». »Därigenom skulle ingen av oss på något sätt kunna misstänkas för att förneka sitt eget gamla ämbete.» När enhetsverket är i gång, får biskoparna lämna tillträde till nattvarden åt döpta men okonfirmerade medlemmar av ifrågavarande icke-episkopala församlingar. Konferensen kunde inte godkänna generella förslag om nattvardsgemenskap eller att man skulle predika i varandras kyrkor, men den godkänner att tillstånd vid enstaka tillfällen ges åt icke-episkopala pastorer att förkunna i anglikanska kyrkor och vice versa. Konferensen sanktionerar icke, att pastorer med icke-episkopal vigning celebrerar i anglikanska kyrkor, och »det bör betraktas som en allmän regel i kyrkan, att anglikanska kommunikanter endast mottaga nattvarden av sin egen kyrkas präster eller av präster i kyrkor, med vilka den har nattvardsgemenskap». »Kyrkolagen ger ingen präst rätt att vägra att utdela nattvarden till någon döpt person som knäböjer vid Herrens bord med mindre denne är uttryckligen exkommunicerad eller i kyrkolagens mening en orsak till anstöt för de trogna.» »Ingenting i dessa resolutioner är avsett att angiva, att regeln att konfirmationen är villkor för tillträde till den heliga nattvarden nödvändigt måste gälla det fall, då döpta personer önska gå till nattvarden under förhållanden, som enligt biskopens bedömande motiverar deras tillträde till densamma.»

Lambeth-konferensen 1920 föreslog alltså, att de kyrkor, som gick samman, ömsesidigt skulle ge varandras präster full befogenhet, vilket skulle innebära biskoplig ordination å ena sidan — den metod, som nu föreslagits i den rapport, som framlagts av kommittén för återförening mellan anglikaner och metodister. Den lämnar möjligheten öppen för de traditionella enstaka nattvardsbesöken av frikyrkliga i engelska kyrkan och ger sitt uttryckliga bifall åt sådan nattvardsgemenskap (den som jag här kallat enkelriktad), när två kyrkor påbörjat åtgärder för återförening. Samtidigt söker den att pålägga en allmän regel, att anglikaner icke skall mottaga nattvarden av sådana, som icke ha biskoplig ordination. Verkan av detta, om det tolkades bokstavligen, skulle bli icke endast att hindra ömsesidig nattvardsgemenskap med frikyrkliga, något som alltid varit ytterligt sällsynt i den mån det alls förekommit, utan också att förbjuda den mycket gamla och hävdvunna seden, att enskilda anglikaner går till nattvarden i reformerade kyrkor i andra länder inklusive Skottland.

År 1922 gav en biskoplig kommitté ett mycket viktigt svar på frikyrkliga ombuds begäran om en förklaring av Lambeth-konferensens vädjan. Man undrade, hur anglikanerna såg på deras nuvarande ämbeten. Svaret lød: »De ämbeten . . . som innebära ett ärligt uppsåt att förkunna Kristi ord och förvalta sakramenten såsom Kristus förordnat, och åt vilka fullmakt att så göra har blivit högtidligen given av vederbörande kyrka, äro verkliga Kristi ords och sakraments ämbeten

i den allmänliga kyrkan; dock kunna ämbeten, även om de så betraktas, i växlande grad vara oegentliga eller t. o. m. bristfälliga». Trots denna kraftiga inskränkning var deklarationen ytterst viktig. Den synes betyda ett förnekande av den traktarianska läran, att det utan biskopsämbetet icke kan finnas någon kyrka eller några sakrament. Den synes innebära, att icke-episkopala ämbeten är verkliga ordets och sakramentens ämbeten. Likväl tycks Lambeth-konferensens allmänna regel, att anglikaner icke skall mottaga nattvarden från sådana ämbeten, i handling förneka vad som medgivits i ord; och handlingar, sägs det, talar högre än ord. Det bör observeras, att denna allmänna regel ånyo med skärpa bekräftades av Lambeth-konferensen 1958.

Ett beslut av överhusen, d. v. s. biskoparna, i konvokationerna i Canterbury och York år 1933 fastställde bestämmelser om icke-anglikaners tillträde till nattvarden i våra kyrkor. De får tillträde, när de på grund av avståndet är avskurna från gudstjänst i sina egna kyrkor, när de tillhör läroanstalter, som har ett enda kapell, avsett att användas av hela skolan gemensamt, och vid tillfällena, som har direkt samband med åtgärder för att åstadkomma återförening, såsom särskilda gudstjänster eller sammankomster för sådana, som är inbegripna i förhandlingar om enhet. Detta beslut har väckt harm i vida kretsar, ehuru det från strikt anglokatoisk ståndpunkt kan betraktas som en eftergift, eftersom det inskränker de frikyrkligas traditionella enkelriktade nattvardsgemenskap med oss.

Under tiden har en viktig utveckling ägt rum beträffande nattvardsgemenskapen. Under större delen av vår historia har denna gällt enstaka individer: engelska besökare på kontinenten eller i Skottland, och gäster från kontinenten och Skottland i England. Ett skäl, varför frågan om nattvardsgemenskap med frikyrkorna så långsamt trätt i förgrunden, var att frikyrkorna under mycket lång tid i stor utsträckning lade ringa vikt vid sakramenten. Vilken lära de än hade om sakramenten, var nattvarden i praktiken långt ifrån central i deras liv och gudstjänst. De anglikaner, som så önskade, kunde deltaga i deras arbete och gudstjänster utan hänsyn till nattvarden, som firades endast vid enstaka tillfällen och ofta av förhållandevis få av medlemmarna. På senare år har några av frikyrkorna fått ett starkare inslag av sakramentalism, och detta gäller särskilt metodismen. Otvivelaktigt har detta mer och mer kommit att gälla anglikansk lågkyrklighet, vilken nått en starkare teologisk ställning och för vilken nattvarden står i centrum för liv och gudstjänst.

Detta har betytt, att många anglikaner och frikyrkliga har blivit mycket mera intensivt medvetna om att de saknar nattvardsgemenskap. De finner det outhärdligt, att de, trots att de kan mötas och förenas i varje annat slag av kristen verksamhet, icke kan mötas tillsammans på det allra viktigaste stället. Det har också inneburit, att många på ömse sidor inte längre nöjer sig med att se natt-

vardsgemenskap som ett avlägset yttersta mål för återförening. De är inte villiga att vänta, tills alla ämbetsproblem blivit lösta, innan de kan gå till nattvarden tillsammans, eftersom de tror, att nattvarden själv är enhetens sakrament. Detta betyder inte bara, att den är deras sakrament, som redan är förenade, utan att den också bör vara deras sakrament, som uppriktigt ångrar sin splittring och som i sanning önskar bli förenade i Kristus. Det betyder, att nattvarden är inte bara målet för utvecklingen till återförening utan också vägen till denna; den är det förnämsta nådemedlet, och precis som den är ett medel till helighetens nåd och icke något som är reserverat för dem, som redan är heliga, är den också medlet för enhetens nåd och icke något som är reserverat för dem, som redan är enade.

Ett tidigt uttryck för denna uppfattning av nattvardsgemenskapens betydelse inte bara som något för enskilda individer att tillämpa utan som en korporativ akt möter i en inbjudan från domprosten av Westminster, Stanley, till översättarna av the Revised Version of the Bible att komma till nattvarden, innan de började sitt arbete 1870. Detta uppväckte en storm av protester mot att nonkonformister på detta offentliga och officiella sätt gavs tillträde. Ärkebiskop Tait svarade: »Jag måste erkänna, att jag inte har någon förståelse för sådana invändningar. Jag betraktar den tolkning, som de ge åt den anvisning mot slutet av nattvardsgudstjänsten, som de åberopa (d. v. s. kravet på konfirmation), som helt ohållbar. . . . Jag hoppas, att vi kunna betrakta denna nattvardsgång som ett förebud om den tid, icke alltför långt avlägsen, då vår olycksaliga splittring skall försvinna.»

Ett ännu mera berömt tillfälle är den gemensamma nattvardsgudstjänsten på missionsfältet år 1913 i Kikuyu. Den firades i en kyrka tillhörig skotska kyrkan av biskop Peel av Mombasa. Predikan hölls av en presbyteriansk pastor. Den beivrades av en konferens för alla protestantiska missionärer. Den uppkallade en våldsam protest från biskop Weston av Zanzibar, som hävdade, att skiljaktigheterna i läran var så stora, att det var omöjligt att gå till nattvarden vid varandras altaren eller predika i varandras predikstolar, och han försökte väcka åtal för irrlärighet mot biskoparna av Uganda och Mombasa. Dessa biskopar svarade, att om man hindrade anglikaner från att delta i icke-episkopala nattvardsgångar, skulle detta innebära, att man uttalade sig negativt om icke-episkopala ämbeten, något som Lambeth-konferensen 1908 hade förklarat sig icke villig att göra; det fanns många tidigare exempel i historien på att icke-anglikaner kommit till nattvarden i engelska kyrkan. Ärkebiskop Davidson intog en hållning, som påminde om de högkyrkligas på 1600-talet. Han medgav, att det fanns prejudikat för nattvardsgudstjänsten i Kikuyu; han ansåg, att engelska kyrkan borde orubbligt vittna om biskopsämbetet såsom ett väsentligt element i kyrkans lagliga ordning, men att vidhålla detta vittnesbörd är inte detsamma

som att ställa varje annat system och varje annat samfund extra ecclesiam. Han ogillade inte, att icke-anglikaner deltog i en nattvard i engelska kyrkan, men att anglikaner mottog nattvarden från icke-episkopaler medförde betänkliga risker för allvarlig förvirring. Det var bättre att för närvarande avstå från sådana yttringar av nattvardsgemenskap som den i Kikuyu. Någon har sagt, att detta var detsamma som att säga, att gudstjänsten i Kikuyu var ytterst välbehaglig i den Allsmäktiges ögon och under inga förhållanden fick upprepas.

Sedan överläggningarna mellan anglikaner och skottar brutit samman 1960 menade många anglikaner, att man kommit in i en återvändsgränd och att detta endast kunde avhjälpas, om icke-episkopala ämbeten kunde erkännas i praktiken, såsom biskoparna tycktes ha sagt 1922, som verkliga ordets och sakramentens ämbeten i den allmänliga kyrkan, om nattvardsgemenskap uppmuntrades som ett medel för återförening och icke endast som målet och om den officiella inställningen, som fortfarande kräver, att ämbetsfrågan måste lösas innan nattvardsgemenskap kan komma till stånd, åtminstone på korporativ basis, ändrades. Experiment var redan igång. På några ställen, t. ex. universitet, firas ibland nattvardsgudstjänster, där anglikanska och frikyrkliga pastorer tjänstgör tillsammans vid altaret. Samfällda nattvardsgudstjänster äger oftare rum, såsom t. ex. vid interkonfessionella ungdoms- och studentkonferenser. När anglikaner och presbyterianer förra sommaren möttes till nya underhandlingar, tjänstgjorde vid nattvardsfirandet en anglikan och en presbyterian på olika dagar, och de flesta anglikanerna, inklusive de närvarande engelska biskoparna, kommunicerade vid båda tillfällena. Men det finns en vitt utbredd längtan efter mera officiell uppmuntran av nattvardsgemenskapen som ett medel att främja enhet, och de frikyrkliga nöjer sig icke med att den är enkelriktad: den måste också innebära, att anglikaner mottar nattvarden av deras pastorer lika väl som tvärtom; och många anglikaner är av samma åsikt.

Det var i denna avsikt som en grupp på 32 anglikanska teologer riktade ett öppet brev till ärkebiskoparna av Canterbury och York i november 1961. De utgjorde inget organiserat parti. Canon Max Warren, generalsekreterare i the Church Missionary Society, och jag var upphov till brevet. Med hjälp av professor Moule och Canon Bowles, som är rektor för prästseminariet Ridley Hall, bad vi några av våra personliga vänner att underteckna detta brev. Vi gjorde inga försök att få ihop ett stort antal, men vi ville, att undertecknarna skulle representera ett brett tvärsnitt av anglikanska åsiktsriktningar och inte lågkyrkliga ytterlighetsmän. Därför tillhör endast en av undertecknarna kyrkans manstarka flygel av konservativa lågkyrkliga.

Detta brevets huvudändamål var att klagöra för medlemmar av andra kyrkor, att det finns många anglikaner, som ogillar ståndpunkten, företrädd av Lambeth-

konferensen 1958, att nattvardsgemenskap inte kan komma till stånd, förrän man nått fram till ett enat ämbete.

Brevet förklarar: »Vi tro, att det historiska episkopatet utgör ett viktigt uttryck för kyrkans kontinuitet i tiden och enheten av dess gemenskap i rummet över hela jorden. Vi anse därför, att antagandet av detta hävdvunna ämbete är det bästa medlet, varigenom en återförenad kyrka kan ges en lämplig yttre form, vari dess inre enhet i Kristus kan manifesteras. På samma gång som vi hysa denna uppfattning om det historiska ämbetets plats i en återförenad kyrka, erkänna vi icke desto mindre, att det är Vår Herre som kallar och förordnar sina tjänare, och att han icke är bunden vid någon viss form av ämbetet. Uppkomsten av icke-episkopala ämbeten var en nästan oundviklig konsekvens av kyrkosplittringen under och efter reformationen och en följd av den nödvändiga plikten att hävda evangelii sanning, sådan den efter bästa samvete uppfattades. Vi tro, att Vår Herre genom dessa ämbeten meddelar samma Ordets och sakramentens nåd, som han skänker genom det historiska biskops-, präst- och diakon-ämbetet, och att han gör detta icke såsom en akt av oförtjänt nåd utan emedan de äro lika verkliga och verksamma ämbeten inom hans kyrka.

Detta innebär enligt vår mening, att i den mån som pastorer utan biskoplig vigning i de samfund, vilkas väsentliga renlärighet vår kyrka upprepade gånger erkänt, genom bön och handpåläggning fått ett regelrätt uppdrag att förkunna Guds ord och förvalta hans sakrament, de utöva ett ämbete, som är både prästerligt och profetiskt, likaväl som deras bröder, som fått biskoplig vigning till tjänsten som präst i Guds kyrka. Det tillhör en prästs ämbete att förmedla syndernas förlåtelse. Kristus själv är den ende sanne prästen, och hans prästämbete utövas i och av hans kyrka och i synnerhet av dem, som fått uppdraget att vara Ordets och sakramentens tjänare. Vi hysa intet tvivel om att varje trogen pastor i de icke-episkopala samfunden, som blivit vederbörligen kallad och bemyndigad att verka som sådan, utövar Kristi ena prästerliga ämbete likaväl som hans anglikanska bröder. . . . Vi tro, att det vad läran om ämbetet beträffar icke finnes något hinder för nattvardsgemenskap mellan medlemmarna av sådana kristna samfund, som söka full och organisk enhet med varandra. Vi tro, att den Heliga nattvarden icke endast är enhetens mål utan också ett verksamt medel till enhetens nåd, liksom till all nåd.

Vi erkänna, att urskillningslös nattvardsgemenskap skulle kunna leda till likgiltighet inför kyrkans yttre splittring, men vi tro, att en ökning av antalet tillfällen, då kristna ur skilda trossamfund, som uppriktigt vilja enas, kunde mötas vid Herrens bord, skulle visa sig vara ett verksamt medel för kyrkans enhet.

Vi yrka därför:

(1) Att enskilda döpta kommunicerande medlemmar av kyrkor, som för när-

varande icke ha nattvardsgemenskap med engelska kyrkan, skola hälsas välkomna till nattvarden även vid andra tillfällen än då de på grund av avståndet äro avskurna från gudstjänst i sina egna kyrkor;

(2) Att beslut n:r 1 fattat av överhusen i konvokationerna i Canterbury och York 1933 (Bell, *Documents* III, s. 64–65), som innebär ett förbud för anglikaner att delta i icke-episkopal nattvardsfirning, skall revideras så, att deras rättighet att göra så säkras och utvidgas;

(3) Att fler tillfällen skola skapas och erkännas till samfällt utövande av nattvardsgemenskap mellan medlemmar av de kyrkor, som eftersträva enhet;

(4) Att detta sker ömsesidigt, d. v. s. att man icke inskränker sig till att inbjuda frikyrkliga att kommunicera vid anglikanska gudstjänster . . .

I det att vi fastslå och yrka detta, nödgas vi avvika från ett uttalande av Lambeth-kommittén för 'Kyrkans enhet och den allmänliga kyrkan' beträffande överläggningarna mellan anglikaner och presbyterianer: 'anglikaner vidhålla samvetsgrant, att den som celebrerar nattvarden skall vara vigd av en biskop, som står i den historiska successionen, och anse det allmänt för sin plikt att vittna för denna princip genom att mottaga nattvarden endast av dem som blivit så vigda'. Vi erkänna ingen sådan plikt, och vi veta, att vår övertygelse delas av många andra anglikaner. Vi anse dessutom, att vår ståndpunkt till fullo överensstämmer med vår kyrkas lära och dess tradition såsom allmänlig och reformerad.»

Detta brev framkallade en våldsamt strid, som har visat, att opinionen i engelska kyrkan i frågan om nattvardsgemenskap är mycket mera jämnt delad än medlemmar i andra kyrkor ofta förmodat. En omröstning bland prästerskapet, anordnad med mycket kort varsel av *Church of England Newspaper* visade, att endast en mycket liten majoritet av det relativt stora antal, som uttryckte någon mening på detta stadium, var emot det.

Man får därför inte alltför lättvindigt anta, att hela den engelska kyrkan avlägsnat sig så långt från sin historiska huvudtradition, att den hårt engagerat sig för en exklusiv lära om biskopsämbetet.

JACOB JERVELL

Agape og menighetsordning

Omkring 1 Kor 12—14

I. Eksegese og hermeneutikk i spørsmålet om kvinner i kirkens embeter.

De problemer kirken idag stilles overfor løses ikke ved å henvise til et »det står skrevet». Vi vet nemlig at en slik henvisning oftest vil få et annet innhold og en annen intensjon enn den som finnes eller fantes i det som står skrevet. Et idéinnhold og en forestilling lar seg tradere, men ikke en historisk situasjon og ikke levende mennesker. Det kristne budskap, som det foreligger i de bibelske skrifter, fremtrer ikke som almene, evige, uhistoriske ideer, men som Guds tale til mennesker i konkrete situasjoner. Derfor vet man overhodet ikke *hva* som står skrevet før man kjenner situasjonen det ble skrevet i og menneskene det ble skrevet til. Ingen dyptpløyende teologisk tenkning er nødvendig for å forstå dette. Vi vet det uten teologisk refleksjon fordi vi ikke handler, ikke kan handle, ut fra en henvisning til et isolert »det står skrevet». Få, om noen, vil henvise til Paulus' forordning om at slaven skal forbli slave for å grunngi en innstilling til negrenes problem, f. eks. i Sør-Afrika. Vi vet at vi overhodet ikke kjenner Paulus' mening før vi er klar over *hvorfor* han uttrykker sin forordning om slavens fortsatte slavestand. Like så klart er det at Paulus ikke har uttalt seg om slave- og raseproblemer i det 20. århundre.

I den pågående debatt om kvinner i kirkens embeter burde det samme overforenklete »det står skrevet»-resonnement eller en henvisning til bibelsynet være utelukket. Saken kan overhodet ikke avgjøres eksegetisk. Selv om vi kunne si at der forelå et Jesusbud eller en apostolsk formaning om kvinners ikke-adgang til et kirkelig embete — dette gjenstår å se —, er saken like lite løst som i tilfellet med slavene. Dertil er Det nye testamente lovlig undskyldt for å uttale seg om forordninger for og utforminger av det lutherske presteembete i Skandinavia i det 20. århundre. Embetet i dagens kirke, det er: en sakral-rettslig institusjon med definerte plikter og rettigheter innen et bestemt geografisk område, har ingen tilsvarighet i Det nye testamente.

Om man mener å kunne løse problemet eksegetisk, har man underkjent to ting: den eksegetiske vitenskaps karakter og de nytestamentlige (paulinske) utsagns art.

Historisk vitenskap kan kun gi historisk viten. Den kan ikke normere tro og kirkeordninger. Den kan — med alle mulige reservasjoner — legge til rette for

en forståelse av evangeliets fødselsår og kirkens urtid. Hva de nytestamentlige utsagns karakter angår, in casu de paulinske, er det allerede historisk galt å forstå formaninger og forordninger som evig-gyldige metafysiske sannheter, som dicta probantia. Da gjør man dem i alle fall til noe annet enn de var intendert å være. Allerede en stilistisk analyse gjør dette klart. Disse utsagn har tiltalekarakter; de er selvfølgelig preget av situasjon og forhold; de er talt til bestemte mennesker i særlige situasjoner. Dette betyr ikke at alle formaninger og forordninger er formulert ad hoc, eller at disse utsagn bare skulle gjelde en bestemt menighet og dens aktuelle situasjon. Men det betyr at utsagnene er talt inn i bestemte situasjoner og er adressert til bestemte mennesker, hvorfor de er uforståelige medmindre man kjenner bakgrunnen og foranledningen til at de ble skrevet. Med andre ord: hvorfor de ble skrevet.

Videre kan ikke spørsmålet løses eksegetisk fordi man da ser bort fra variabeliteten og mangfoldigheten i de nytestamentlige skrifter og fra deres fragmentariske karakter. Det vil si at man under dekke av å legge frem historiske sakforhold i virkeligheten foretar et valg. Vi har nemlig ikke for oss et materiale av den art at vi med sikkerhet kan tegne bildet av det kirkelige embetes opprinnelse og utvikling. Vi har ikke for oss én enkelt, felles urkirkelig oppfatning av kirkelige oppdrag og funksjoner. Der har vært ulike ordninger og flere forsøk på ordninger innen de urkirkelige menigheter. Vi kan dertil se at innenfor det tidsrum Det nye testaments skrifter spenner over, er der foregått en utvikling i forståelsen av kirkelige ordninger og oppdrag. Eksegese kan som eksegese ikke velge mellom disse ulike utforminger. Den kan etter evne kun legge frem forholdene slik de var.

Dette betyr at vi i spørsmålet om kvinners adgang til presteembetet idag ikke har med et eksegetisk, men med et hermeneutisk problem å bestille. Kirkene må ta en selvstendig avgjørelse ut fra de grunnleggende og bærende ting i den kristne tro. Dermed er også eksegese oppgave klar. Den skal legge til rette det bibelske grunnlag for en slik avgjørelse. Den skal forsøke å vise de intensjoner og motiver som bestemmer de nytestamentlige utsagn.

Når det imidlertid hevdes at Det nye testamente ikke kjenner problemet, kan så eksegese i det hele tatt uttale seg? Vi står her overfor spørsmålet om hvilke tekster som kommer på tale. Det gripes nokså ofte etter de gale tekster, nemlig slike som har med kvinnens stilling og status i urkristendommen å gjøre. Dette skjer under to forutsetninger: 1. At disse tekster taler om kvinnens forhold til det urkirkelige presteembete, og 2. at dette eventuelle embete er det samme som presteembetet av idag, eventuelt at dagens embete er en fortsettelse av det. Videre beror det på den forestilling at Paulus skulle kjenne til et separat kirkeordningsproblem, nemlig kvinners adgang til presteembetet — löst fra hans

forståelse av det bærende i hans forkynnelse og formaning: rettferdiggjørelse og tro. Det er nemlig høyst forbausende å se at man i forsøkene på å komme til et svar på vårt problem ikke umiddelbart tar sitt utgangspunkt i de sentrale deler av den paulinske forkynnelse, nemlig rettferdiggjørelse. — I valg av tekster kan det egentlig bare være en måte å gå frem på. Nemlig å lete etter tekster som uttrykker de motiver og intensjoner som bestemmer de oppfatninger av menighet og kirkeordning vi har i Det nye testamente, fra Matteusevangeliet og til Johannes Åpenbaring. Bl. a. ville dette si også å ta med Johannesevangeliet og dets forståelse av forkynnelse og menighetsordning. Spørsmålet mann-kvinne dukker her ikke opp, fordi det er irrelevant i forhold til det som skal bestemme menighetens liv og dens »embeter». Hva er det som gjør at dette evangelium aldri blir rådspurt når det gjelder det kirkelige embete? Hvorfor har en formentlig Paulusforståelse større rett enn en johanneisk? Nå lar det seg selvfølgelig ikke gjøre i en tidsskriftartikkel å gå gjennom hele Det nye testamente ut fra den synsvinkel vårt problem gir oss. Vi velger her Paulus ettersom han stadig har vært fremme i debatten. Det gir seg da fort hvilke emner som må tas opp: forståelsen av apostolatet og av charismene.

Artikkelforfatteren har tidligere utførlig skrevet om hvorledes apostolatstanken hos Paulus gir grunnlag for å treffe en avgjørelse i spørsmålet om kvinnelige prester (Norsk Teologisk Tidsskrift 1961, s. 1–27). Dette skal ikke gjentas her. Derimot skal vi gå noe nærmere inn på de spørsmål som er knyttet til utredningen om charismene i 1 Kor 12–14 (altså også her det omstridte 14, 34 ff.). Dette er foranlediget av en artikkel av Nils Johansson: Till frågan om kvinnan och kyrkans ämbete enligt Paulus-breven, i dette tidsskrifts nr. 2, 1963, s. 98–121.

II. *Ad Nils Johanssons institusjonelle preken/lære-samtale.*

a. Den omtalte artikkel inneholder følgende synspunkter på det omstridte 1 Kor 14, 34–38:

Den tale, *lalein*, som forbys kvinnene, er den embetsbestemte preken/lære-samtale som finner sted under gudstjenesten. Under sitt jordeliv forordnet Jesus at kvinner ikke skulle ha adgang til å delta i denne embetsbestemte samtale.

Det dreier seg om lærevirksomhet i samtaleform. Hovedargumentet for dette finner Johansson i v. 35, det som før var hovedargument mot at det dreiet seg om et embetsforbud. Det heter nemlig at hvis kvinnene vil lære noe, *matheïn*, skal de spørre sine menn når de kommer hjem. Nå var ifølge Johansson prekenen i de paulinske menigheter en samtale, med spørsmål og svar, og denne samtale er det samme som lærevirksomhet som utføres av didaskaloi.

Det dreier seg om en embetsbestemt virksomhet. Grunnen til det finner

Johansson i at en deltagelse i en slik preken/lære-samtale var forbeholdt dertil innsatte embetsbærere.

Det dreier seg om en kultisk bestemt forordning. Denne form for lærevirksomhet gjelder kun innenfor den kultiske ramme, det vil si i gudstjenesten. Utenfor gudstjenesten kan kvinner såvel utføre lærevirksomhet som det å profetere.

Det dreier seg om en Jesusforordning. En kirkerettslig forordning av den jordiske Jesus regulerer adgangen til dette kirkelige samtaleembete. — Konklusjon: Et Jesusbud, in casu et Jesu embetsbud, er til alle tider gyldig i kirken.

De aksiomatiske forutsetninger hos Johansson er: 1. Et konstitutivt skille mellom embetsbærer og legfolk; 2. et konstitutivt skille mellom ekklesia i kultus og utenfor de kultiske handlinger; 3. embetet i Det nye testamente er å forstå som en rettsbestemt institusjon; 4. forkynnelse og lære er samme funksjon; 5. kirkens embete idag er en fortsettelse av apostolatet; 6. Det nye testamente utgjør en læremessig-teologisk enhet. — Hvorvidt disse forutsetninger holder for Det nye testamentes vedkommende, vil vi delvis få anledning til å komme tilbake til.

b. En kritikk av Johanssons synspunkter byr på visse problemer. Ikke minst fordi hans artikkel i liten grad har karakter av en historisk undersøkelse. Det deklarerer historiske sakforhold uten at vi får belegg for saken. Dog er det sagt nok til å kunne påpeke at synspunktene neppe står for historisk kritikk.

En hovedrolle spiller oppfatningen at i de paulinske menigheter er preken=lærevirksomhet i form av samtale mellom embetsbærere, kalt til dette spesielle »læreembete». Nå er det i seg selv vanskelig å forstå hvorledes det å stille spørsmål av uvitenhet, fordi man ønsker å bli belært (*mantháno*, 1 Kor 14, 32. 35) kan være delaktighet i et læreembete, noe man er innsatt til som didáskalos. Det måtte eventuelt forstås slik at spørsmålene i denne institusjonelle samtale var av rent retorisk art, av hensyn til forsamlingen, ikke fordi man ønsker å bli belært. Det blir nemlig ellers vanskelig å forstå hvilke kvalifikasjoner som kreves av en slik tilsatt spørre-lærer. Men dette får det bli Johanssons sak å forklare.

Hvorfra vet Johansson at prekenen/læren i de paulinske menigheter skjedde i form av samtale under gudstjenesten? Ingen av de belegg vi får stammer fra de paulinske brev, mens de tre vi forelegges kommer fra den lukanske litteratur: Acta 20, 7–12; Luk 24, 13–35 og 2, 41–50. Allerede rent metodisk burde Johansson ha fått betenkeligheter. Lukas' fremstilling er vel i alle tilfelle et vidnesbyrd om Lukas' forståelse og oppfatning, og gir i første omgang et bilde av kirkens ordninger slik de ble forstått på Lukas' tid og i hans kirkelige miljø. Uten tradisjonshistoriske og stilkritiske undersøkelser samt historisk kritikk er det vel et nokså tvilsomt foretagende å bruke Lukas som kilde for forholdene i de

paulinske menigheter? — Rent bortsett fra dette kommer spørsmålet om de belegg Johansson anfører, sier hva han mener de sier.

I alle tilfeller går Luk 2 og 24 ut som belegg. Ingen av dem beskriver en gudstjenestelig samtale mellom disipler. En leser ville neppe, som Johansson mener, i Luk 2 kjenne igjen den kristne gudstjeneste, men han ville kjenne igjen rabbinske læreforedrag og undervisningsmetoder. I denne inngikk elevenes spørsmål og diskusjon, men det gjorde dem ikke til lærere! Johansson har tydelig oversett at Jesus her ikke fremstilles som lærer, men som en som mottar lærdom, som en aldeles fremragende og særskilt innsiktsfull elev. Den senere apokryfe overlevering tolker slik som Johansson gjør: Jesus forstås som den som gir underfull belæring. Overført på den kristne gudstjeneste i de paulinske menigheter ville det altså være Jesus som mottok belæring. — I Luk 24 kan det vel heller ikke være noen samtale mellom didaskaloi; Jesus står neppe frem som én lærer blandt mange, og i dette tilfelle: i samme »embete» som de vantro disipler, som heller ikke vet hvem det er som snakker med dem på veien! Særlig dyptgående kjennskap til den lukanske overlevering kan Johansson neppe ha, når han finner at Emmausberetningens betydning for Lukas er å fremstille en gudstjeneste. — Tilbake står da Acta 20, 7–12 som et noe bedrøvelig vitnesbyrd om hvorledes Johansson omgås tekster. Hvorledes beretningen om Paulus' underhandling med Eutychus kan karakteriseres slik at det hele er en skildring av en gudstjeneste (Johansson s. 102) er mere enn gåtefullt. Verre er det at han uten et eneste belegg dekreterer at det dreier seg om et »predikosamtal» — fordi verbet *homileîn* står her. Dette var nemlig ifølge Johansson tidlig terminus technicus for å føre en samtale mellom visse av menighetens medlemmer, som hadde dette embete. Det er svært meget å bygge på forekomsten av ordet *homileîn*. Med andre ord: det er gjetning. En konkordans vil nemlig vise at verbene *dialégesthai* og *homileîn* i og for seg bare betyr å tale, forkynne, snakke, uten at det er sagt noe om formen dette foregår i. I angjeldende tekst betyr de »å forkynne», og v. 7 gjør det til alt overmål klart at det er Paulus alene som forkynner: *dielégeto avtois paréteinen* (sing.!) *te tôn lógon*. Umulig kan dette angi noe »predikosamtal». Umulig kan v. 11 bety noe annet enn at Paulus forkynner, *homileîn*. — Der finnes altså intet belegg hos Lukas for at prekenen er en samtale mellom »embetsbærere». At der forekom samtaler i menigheten tør man nok regne med, også under gudstjenesten, men da nok i de charismatiske former 1 Kor 14, 26 f. vitner om. De paulinske brev — som selv ikke er prekener — kan fortelle oss noe om prekenens art og form. Her forekommer stadig det dialogiske element, eks. Rom 2, 1 ff., men det er retorisk. Johansson nevner bl. a. diatriben som forutsetning for den formentlige preken/lære-samtale. Dog burde Johansson vite at diatriben ikke er en virkelig dialog, men av retorisk art. Det er tenkte innvendinger fra motstandernes side taleren tar opp for så igjen å tilbakevise dem. Dette kan vel knapt være forutsetningen for den institusjonelle prekensamtale. — I det hele gir nok ordet »preken» noe feilaktige assosiasjoner hvilket 1 Kor 14, 26 viser.

Etter Johanssons embetssamtale finnes der like lite spor hos Paulus som hos Lukas. — For Johansson er det avgjørende at denne prekensamtale er det samme som *didaskalia*, lære, og at den kun kan føres mellom tilsatte didaskaloi; dertil må den være noe helt annet enn profetien. Poenget med dette er klart nok:

Kvinnen har ikke adgang til læreembetet, mens hun derimot kan profetere. Hvorfra vet Johansson at prekensamtalen er det samme som lærevirksomhet ved embetsbærere? Igjen er det Lukas som skal levere belegg og forklare Paulus' språkbruk. Saken er at verbet *syzeteín* forekommer Luk 24, 15 i »Emmausgudstjenesten» sammen med *homileín*, og det førstnevnte verbum brukes »otvivelaktigt ... som teknisk term just för samtal eller diskussion mellom didáskaloí i andliga frågor». Dog kan ikke adverbiet »otvivelaktigt» dekke over at heller ikke her gis det eller finnes det belegg. Beviskjeden (Luk 24, 13 ff. er en gudstjeneste; disiplene er innsatte lærere; *syzeteín* og *homileín* er embetstermer) har ikke ett punkt som står fast. Den har ikke engang sannsynlighet.

Kvinnen kan imidlertid profetere selv om hun ikke skal opptre som didáskalos, hvilket igjen betyr å inneha kirkens embete. Her begynner det imidlertid å bli komplisert for Johansson. På den ene side snakker han stadig om »kyrkans ämbete» i entall og mener med dette tydelig nok læreembetet. På en annen side heter det at også profeten har et embete (s. 108), som altså kvinnen også kan ha (s. 108 f.) Kvinnen har et embete, men hun har ikke kirkens embete? (På s. 105 igjen synes også profetien å være »kirkens embete», mens på s. 108, i det øyeblikk talen svinger over til kvinnens forhold til embetet, er det ikke lenger kirkens embete, for her kan kvinnen være profet, men dog ikke ha »kyrkans ämbete»). Vi får ikke noen avklaring og redegjørelse for forholdet mellom profeti og lære. Hva som gjør det ene til kirkens embete og det annet bare til embete (hvor det er en mannlig profet?) får vi ikke vite. At profetien skulle være mindre av kirkens embete enn læren er noe vanskelig å forstå på bakgrunn av 1 Kor 12, 28; 14, 1 ff. 39. Kvinnen har altså dog et kirkelig embete, men ikke kirkens embete? 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. — Johansson skiller skarpt mellom lærerens og profetens embete, og hevder at det er et moderne resonnement at man ikke kan dra noen grense mellom profetens og lærerens funksjoner. Dermed er imidlertid Johansson kommet i skade for å tillegge også Paulus er moderne resonnement. Den belæring kvinnen ifølge 1 Kor 14, 35 søker gjennom å stille spørsmål, er nemlig her fremstilt slik at den i gudstjenesten skjer gjennom profetene (14, 31). Hvis Johansson ikke vil benekte at belæringen her blir gitt gjennom profetene, må han trekke den konklusjon at kvinnene nok kan opptre som lærere hvis det skjer i profetiens form, men derimot ikke være lærere ved å delta i den institusjonelle prekensamtale. Det kan ikke ha vært lett for de paulinske menigheter å forstå dybdene i kirkens ordninger!

Den institusjonelle prekensamtale finnes ikke i tekstene. Like så lite som der finnes noen Jesusforordning av den art Johansson tenker seg: en embetsforord-

ning gitt av Jesus og levende i tradisjonen av Jesusord i menigheten. Paulus behövde ifølge Johansson bare å henspille på denne embetsforordning, for menigheten visste hva det dreiet seg om.

Johansson bygger det hele på ordet *entolé*, »bud». Han burde dog ha nevnt at det er usikkert om teksten opprinnelig har hatt dette ord. Tekstvitnene viser hvor usikkert det står i overleveringen. En rekke vitner av verdi har andre lese-måter. Noen har ikke ordet i det hele. Andre har *entolái*, det vil si: flertall; det viser i alle fall at man ikke har forstått v. 37 b som et Jesusord om kvinnen og embetet, men at disse bud, *entolái*, betyr alle de forordninger Paulus i den foregående utredning har gitt, altså fra 12, 1. Atter andre snakker om *Guds* bud, hvorav det også fremgår at det ikke kan være forstått som et Jesusord.

Stilltiende forutsetter Johansson at Herrens bud i v. 37 går på taleforbudet for kvinner i v. 34. Han er ganske enkelt tvunget til å gjøre det, fordi med dette står og faller hans argumentasjon. Hvorvidt nå taleforbudet overhodet hørte med i teksten fra begynnelsen eller er senere innskudd, diskuterer Johansson ikke. Det får så være. Vanskeligere å forstå er at Johansson kan forestille seg at Paulus har et Jesusord om kvinnen og embetet, et Jesusord ukjent for den kristne tradisjon för Paulus, ukjent for Paulus' lesere i Korint og dertil ukjent for den paulinske tradisjon.

Det er ukjent for den paulinske tradisjon. Nyttig er det her å se forskjellen i formuleringen 1 Kor 14, 34 og 1 Tim 2, 12. Første sted heter det: *epitrépetai* = det er ikke tillatt, mens 1 Tim 2, 12 har: *epitrépo* = jeg tillater ikke. — Johansson gjør oppmerksom på at Paulus skiller meget nøye mellom det som er Jesu egne bud og det han gir som apostolsk forordning; det siste er mere å forstå som råd og dermed ikke så forpliktende som et Jesusbud (s. 110). Hvordan skal vi så forstå 1 Tim 2, 12? Om man regner brevet for Paulusbrev å være, er det vel eiendommelig at Paulus erstatter et Jesusbud med sin egen autoritet? Ifølge Johanssons eget resonnement måtte det bety at Paulus selv ikke betrakter forbudet mot lærevirksomhet for kvinner som så viktig at det er nødvendig med et Jesusbud som han ellers sitter med. — Anderledes blir det ikke om man anser pastoralbrevene som skriftlige nedslag av Paulustradisjonen. Forfatteren av 1 Tim bemöyer seg 2, 12 ff. med å gi en teologisk-skriftmessig begrunnelse for forbudet mot at kvinner skal drive lærevirksomhet i menighetens gudstjeneste. 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 instituering av faste embeter spiller i kampen mot vranglæren, 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. Har man kjent til 1 Korinterbrev — hvilket det ikke er særlig grunn til å betvile, dateringen av pastoralbrevene tatt i betraktning — er det ut

fra dette tydelig at Herrens bud 14, 37 har vært sett som en apostolsk formaning, talt i den opphöyede herres navn.

Forskjellen mellom 1 Kor og 1 Tim i uttrykksmåte på dette punkt er lett forklarlig. I 1 Kor må apostelen kjempe for sitt apostolats berettigelse og dermed for sin rett til å gi forordninger i den opphöyede herres navn. Hans apostelrett er betvilt og gjenstand for diskusjon. I 1 Tim kommer forbudet i apostelens navn og med ham som ufeilbarlig skrifttolker. I tradisjonen er nemlig apostelens autoritet udiskutabel. Det er selvsagt for menigheten at hans forordning er Herrens forordning.

Det formentlige Jesusbud er ukjent for korinterne. Det forelå ikke som et slikt, slik at apostelen bare behövde »göra en anspelning, när det var fråga om sådana logia som han själv eller någon hans medarbetare lärt kristenbröderna». (Johansson s. 113). Teksten forteller noe annet. Paulus regner ikke med at korinterne vil opfatte hans forordning som en befaling fra Herren. Hva apostelen sier om charismene og gudstjenesteordningen 1 Kor 12–14 er nytt for korinterne (se 12, 1 og nedenfor s. 235). Hans befalinger går mot den måte de nå innretter seg på. For å erkjenne disse ting som uttrykk for den opphöyede herres vilje, må man ha profetisk innsikt eller pnevmatisk gave, 14, 37. Paulus taler her selv som charismatiker til charismatikere og håper at de vil ha den rette innsikt til å erkjenne og anerkjenne hans apostolske befaling. Det vil si at Paulus her – som ofte ellers – må sette hele sin åndelige myndighet inn for å få menigheten til å böye seg for Guds vilje. Ganske anderledes ligger saken hvor Paulus har et direkte Jesusbud å pålegge menigheten. Det er lett nok å se av 1 Kor 7, 10 og 40. Et Jesusord har for Paulus som for menigheten ubetinget og rettsbindende karakter. Hvor et Jesusord er kjent av menigheten, og hvor det blir tatt imot av menigheten, er enhver videre diskusjon stengt og utelukket. Det er også utenkelig at man i Korint skulle våge å sette seg opp mot et Jesusord menigheten kjente, et ord som kunne ordne de kaotiske menighetsforhold. Hvor der finnes et Jesusord gjelder ikke: ei dé tis agnoeí, agnoeítai! 14, 38. Denne trussel viser at det i apostelens formaninger dreier seg om noe korinterne selv må erkjenne og böye seg for ved åndelig innsikt. Der finnes altså ikke noe Jesusord som avgjør saken.

III. *Agape og menighetsordning.*

a. I sine formaninger og forordninger oppfordrer Paulus menigheten til å prøve og å undersøke hva han sier. Han dekreterer ikke, men han formaner. Han vil ha bevisst, villet, »selvstendig» lydighet mot Guds vilje. Derfor retter han ikke menighetens oppmerksomhet bare mot *hva* han sier, men *hvorfor* han sier det. Motiv og begrunnelse ligger i de bærende ting i det kristne budskap, altså i evangeliet. På grunnlag av det evangelium menigheten har mottatt fra

apostelen er den myndiggjort og har fått kriteriet i hende til å måle forkynnelse og formaning. En rett tekstforståelse er nådd først når man kan svare på spørsmålet hvorfor Paulus 1 Kor 14, 34 påbyr kvinnene å tie under gudstjenesten.

Det må først her bemerkes at det ikke lar seg sikkert avgjøre om v. 34–35 stammer fra apostelen og har hørt med til den opprinnelige tekst. En rekke forskere betrakter dem som senere innskudd, hovedsakelig av to grunner. 1. Gode tekstvitner har plassert ordene bak v. 40. Man har altså tidlig vært av den oppfatning at de syntes å bryte sammenhengen i fremstillingen. 2. Der finnes en direkte motsetning mellom 1 Kor 11, 5 og 14, 34–35. Den tale som på første sted under visse forutsetninger tillates, blir forbudt det annet. Taleforbudet i 1 Kor 14 er lett forklarlig ut fra senere kirkelig praksis, mens tillatelsen i 11, 5 for kvinner til å forkynne under gudstjenesten umulig kan være det. Dog bærer versene i stilen og argumenteringsmåten paulinsk preg, slik at det må være riktig å forsøke å forstå dem innenfor sammenhengen 1 Kor 12–14. Det bør imidlertid ikke forties at såvel taleforbudet som »Herrens bud» står noe svakt i tekstoverleveringen.

Det omtvistede sted 1 Kor 33 b–36 står innenfor en større sammenheng, 1 Kor 12–14. I disse tre kapitler har vi hele tiden det samme tema for oss: charismenes plass i menighetens liv i sin alminnelighet og den gudstjenestelige ordning i Korint i særdeleshet. Rammen 12, 1 og 14, 40 viser at det er ett og samme tema som behandles hele tiden. Om man betrakter ordningen i kapitlene som opprinnelig, om altså 14, 34 f. står på rett plass, har Paulus villet forstå også disse vers som et ledd i utredningen av det samme tema. Kapitlene utgjør en sammenhengende belæring. Vi har ikke for oss en katalog eller et register over kirkeordningsregler som bare løst er knyttet sammen uten indre sammenheng. Slik tankegangen hos Paulus hele tiden forfølger det samme tema, charismene, er det umulig å skille ut f. eks. 14, 33 b–36 og betrakte dem som en særskilt embetsforordning som ellers ikke har noe med resten av fremstillingen å gjøre. Den indre sammenheng er apostelens intensjon. Paulus vil frem til en ordning av charismene og gudstjenesten for menigheten i Korint. Hans forordninger og utsagn er formulert ad hoc, særskilt tydelig 14, 26 ff.; apostelen kan ikke påberope seg en tidligere utformet lære om disse ting. Intensjonen er ikke å gi evig-gyldige regler for menighetsliv og -ordninger i all alminnelighet, men å få orden på forholdene i Korint. Allerede det eskatologiske perspektiv hos apostelen – denne verden er iferd med å forgå, 1 Kor 7, 31 – er nok til å forstå at han ikke sikter på varige ordninger. Man gjør ikke det når verden snart skal gå under. Stilen i kapitlene viser i samme retning. Den er ikke dekretal-apodiktisk, men argumenterende, overtalende. Hvor Paulus går over til å dekretere, 14, 26 ff., skjer det som en konklusjon av den utredning og forklaring han har gitt i det foregående. Typisk er at det ikke begynner som diktat, men med et spørsmål: hva altså skal vi da gjøre? 14, 26. Også her legger apostelen frem sin

oppfatning som han innstendig oppfordrer menigheten til å følge, 14, 37. Den noe omstendelige utredning, med mange gjentakelser og stadig opphopning av argumenter, viser hvorledes Paulus forsøker å overbevise menigheten om hva som er riktigst og best for deres liv og ordninger. Han henviser ikke til sitt »embete», men til saken. Han kan like så lite her som ellers ganske enkelt befale eller dekretere i kraft av et institusjonelt embete. Ved et teologisk dristig resonnement på grunnlag av de bærende ting i Kristusbudskapet søker han å komme frem til en ordening som tjener Kristi legeme og som har menighetens tilslutning. Menigheten er ikke fortrolig med hva Paulus her legger frem. Menighetsordningen og -oppdragene slik Paulus nå ser dem har de ikke fått opplæring i. At dette er nytt for menigheten sies direkte 12, 1: Paulus vil ikke la dem være uvitende, *agnoein*. Dette har en dobbelt betydning, fordi det er noe mere enn at de mangler informasjon. Etter 14, 38 kan de etter å ha lest Paulus' utredning fremdeles være uvitende. Uttrykket betyr at Paulus vil gi dem en erkjennelse som fra deres side skal bli anerkjennelse. Av seg selv kunne de ikke ha noen forståelse av at Paulus her gir uttrykk for Guds vilje. Man må ha Guds Ånd, være charismatiker, for å innse og bøye seg for det, 14, 37.

Den første konklusjon er at det påligger oss plikten til å forstå og fortolke 1 Kor 14, 33 b–36 innenfor og som en del av sammenhengene 1 Kor 12–14. Det kan synes selvsagt, men må sies uttrykkelig fordi man ofte søker å lösrive disse vers fra deres sammenheng. De nevnte kapitler viser hva saken dreier seg om: Alle funksjoner, oppdrag, »embeter» og ordninger skal være bestemt av *agápe* og *oikodomé*. Sagt med andre ord: kirkeordningen springer frem av evangeliet.

b. Paulus' utredninger i 1. Korinterbrev er fremtvunget av de misforståelser og mistolkninger av kristentroen som gjorde seg gjeldende i Korintermenigheten. Det gjelder også forståelsen av charismene. For å bli klar over Paulus' standpunkt må vi først se litt på de korintiske misforståelser.

Korintiske kristne har etter egen oppfatning allerede nådd fullendelsen og målet og lever nå det guddommelige, pnevmatiske liv, 1 Kor 4, 8. Oppstandelsen kommer ikke, for den er allerede skjedd, 15, 21, og den er merkbar ved de himmelsk-guddommelige krefter som fyller pnevmatikeren. Åndsgavene, *tà pneumatiká* er det viktigste tegn på de guddommelige krefter som nå hersker over mennesket. Det viser seg først og fremst i de ekstatiske fenomener, som det at man taler det himmelske språk, tungetalen. Med dette syn på eskatologien følger også opphevelsen av rase- og kjønnsforskjeller. Her finnes ikke mann og kvinne, det betyr: de er blitt englene like. Det gir seg det utslag at kvinnene kaster sløret som et tegn på at deres underordning under mannen ikke lenger gjelder, 11, 2 ff. På grunn av sine åndsgaver taler de på linje med mennene i gudstjenesten, 14, 33 b ff. Man tar seg friheter moralsk, 5, 1 ff. Slagordet lyder:

»alt er tillatt», 6, 12; 10, 23. Det betyr fri utfoldelse for den enkelte åndsbevædende, noe som fører til ringeakt for menighetens fellesskap, 11, 17–34; 12, 12 ff. Ettersom charismene i seg selv gir en forrang i menigheten, ivrer man etter å oppnå disse, i særdeleshet de ekstatisk pregede som tungetalen, 12, 31; 14, 12. Besiddelsen av slike gaver har gitt pnevmatikerene rett til å opptre og tale i menighetens gudstjeneste, hvilket har fremkalt bråk, uro og uorden i det gudstjenestelige liv, 14, 26 ff. De egentlige autoriteter, »embetsbærere», har vært de pnevmatiske bevædende.

Mot denne oppfatning retter Paulus i 1. Korinterbrev en skarp kritikk. Han gjør det imidlertid ikke ved å sette opp institusjonelle ordninger over eller mot nådegavene som en slags regulerende og vurderende faktor. Han gjør det ikke ved å hevde en hierarkisk orden i kirken. Mangelen på en slik tydelig å se ved en sammenligning mellom de ulike charismetabeller, Rom 12, 6 ff.; 1 Kor 12, 6 ff. 28 ff. Charismene beholder sin sentrale plass i menighetens liv, men Paulus gir en ny forståelse av dem. Denne forståelse er bestemt av det bærende i hans budskap som charismene på denne måte underlegges. I den nye forståelse av charismene kommer dermed også Paulus' syn på kirkens ordninger klart til uttrykk, og ut fra dette igjen vil man kunne forstå hans forordning om kvinnens stilling i gudstjenesten.

Den nye forståelse av charismene kommer til uttrykk allerede i den betegnelse Paulus anvender om åndsgavene. I stedet for å snakke om »pnevmatiká» foretrekker han ordet »chárísma». Utenfor den paulinske litteratur forekommer dette ord omtrent ikke. Om Paulus selv har skapt det som teologisk term, lar seg ikke sikkert avgjøre. Sikkert er at han har hevet det til teologisk rang og gitt det grunnleggende betydning.

Allerede av selve ordet »chárísma» høres den nære sammenheng med »cháris», det tekniske ord for Guds nådehandling i Kristus. Charisma er da heller intet annet enn den særegne og spesifikke andel det enkelte kristne menneske har i Guds nåde, Rom 12, 6. Sammenhengen eller rettere sagt enheten mellom nåde og »embete» er tydeligst å se av Paulus' forståelse av sitt apostolat. Hans apostelkall er den særegne form han er gitt Guds nåde, som samtidig er drivkraften, motivet og makten (dýnamis) i hans tjeneste, Rom 1, 5; 15, 15; 1 Kor 3, 10; 15, 10; 2 Kor 1, 15; 4, 1. 7; 12, 7 ff. Nåde og kall til tjeneste er to sider ved samme sak, noe som er særdeles tydelig på Paulus selv ettersom omvendelse og apostelkall her faller sammen til ett. Charismen er derfor nåden i virksomhet som funksjon og tjeneste i menigheten, Rom 12, 6 ff.; 1 Kor 12, 6 ff.; Ef. 4, 7 ff., eller om man vil: charismen er et annet uttrykk for tro virksom ved agape, Gal 5, 6.

Charismen er Åndens direkte gave. Den er gitt av Ånden som samtidig er

den virksomme kraft i den, 1 Kor 12, 7. 11. Eller det kan hete at det er Gud som har gitt den og virker i den, 1 Kor 12, 6. 28 ff. Derfor er charismen i dens ulike former det hvorved Ånden åpenbarer seg og manifesterer seg i menigheten og overfor verden, 1 Kor 12, 7. Charismens »effekt» er slik at den ikke-troende gjennom denne blir stillet overfor Gud, 1 Kor 14, 25.

Sammenkoblingen av charisma og charis, av nåde og menighetsoppdrag, av Kristusbudskap og »embete» gjør det klart hvorfor Paulus kan stille opp kriterier på hva en nådegave er, på hvorledes Ånden virker. Dermed kan han bestemme ektheten i den fullmakt den enkelte charismatiker har. Samtidig viser disse kriterier igjen tilbake på hvorledes Kristusbudskapet er det bestemmende for menighetens »embeter».

Der finnes et trefoldig kriterium på charismens ekthet og dens rett: om den er gagnlig, *symféron*, 1 Kor 12, 7, om den tjener til at Kristi legeme bygges, *oikodomé*, 1 Kor 14, 3. 4. 5. 12. 17. 26 etc., og om den åpenbarer Guds agápe, 1 Kor 13, 1 ff. »Det gagnlige» er stikkord for Paulus' opptreden i sitt apostolske kall, såvel i misjonsforkynnelse som i menighetsformaning, 1 Kor 7, 35; 10, 33; 2 Kor 8, 10 – 1 Kor 6, 12; 10, 23. I dette ligger at apostelen i alt sitt liv og virke lar hensynet til andres frelse og fremgang i troen, om man vil: hensynet til evangeliets løp, være overordnet den frihet og rett som er ens eiendom som kristen. (Som 1 Kor 7, 35; 10, 32 viser ligger her også forklaringen på den rolle hensynet til »det sømmelige» spiller hos apostelen, noe som igjen gir forklaring på kvinneproblemet, se nedenfor s. 243). Med denne forståelse av charismen er den ikke lenger et vilkårlig og selvsk uttrykk for den enkeltes delaktighet i guddommelig-evig liv, men har en rent misjonerende og diakonal funksjon. I det øyeblikk evangeliet ikke lenger forkynnes, i det øyeblikk Kristi legeme er »ferdigbygget», faller charismene bort, 1 Kor 13, 8 ff. – Videre: charismen viser seg derved at den tjener til *oikodomé*, det vil si: om Kristi legeme bygges. Også dette ord er et stikkord for den apostolske virksomhet. Paulus forkynnelse av evangeliet tjener til at mennesker vinnes til lydighet mot dette evangelium og at Kristi herredømme over verden på denne måte bygges, se Rom 15, 20; 1 Kor 3, 10–15; 2 Kor 10, 8; 12, 19; 13, 10 etc. Som Paulus' apostelfullmakt er gitt til og viser seg i *oikodomé*, så også den enkelte charisme. Guds nåde er gitt til menneskers frelse, av hensynet til andre, og slik vil nødvendigvis også charismen og dermed menighetsoppdraget virke. Guds charis eksisterer ikke for dens egen skyld. Det gjelder for charismen som for apostolatet: bekreftelsen på at det er gitt av Gud, at det er Guds oppdrag og virker med hans fullmakt, kan sees av virkningene, jvf. f. eks. 2 Kor 3, 2: menigheten er apostelens »embetsbrev»; 1 Kor 9, 2: menigheten er seglet, det som garanterer ektheten i hans apostolat. – Endelig er kriteriet på en rett charisme at den uttrykker Guds agape. Agape er

i seg selv det som bygger menigheten, 1 Kor 8, 1, jvf. Ef. 4, 16. Denne agape er intet annet enn Guds frelsende handling i Kristus, den »historiske» agape, som er trådt manifest frem i Kristi død og oppstandelse, Rom 5, 5. 8; 8, 37; Gal 2, 20; Ef 5, 2; 2 Tess 2, 16 etc. Denne agape er gitt mennesket gjennom Guds Ånd, Rom 5, 5; 15, 30, slik at den bestemmer personlighet og livsførsel. — Det er nå mere enn forståelig at Paulus uten videre kan »kontrollere» åndsvirkningene og »embetene» i Korint, slik det særlig uttrykkes 1 Kor 14. Apostelen vet nemlig at Guds Ånd uttrykker Guds handling i Kristus og gir denne »historiske» agape. Det kan forkynnes en annen Kristus, et annet evangelium, og det kan gis en en annen ånd, 2 Kor 11, 4; Gal 1, 6 ff. Den sanne Ånd derimot virker gjennom agape, og hvor denne agape ikke finnes, er åndsvirkningene overnaturlige, men ikke av Guds Ånd. Derfor har også den høyeste nådegave ifølge Paulus, profetien, sitt »mønster» og sin »struktur» bestemt av *pístis*, av Kristustroen, Rom 12, 6. Agape er Guds charis. Plasseringen av 1 Kor 13 midt inne i avsnittet om charismene har den funksjon å angi hva som er det bærende i alle charismer, 12, 28—31, og hva som bestemmer kirkens *oikodomé*, 14, 1 ff., jvf. 8, 1.

Charismen er altså bestemt av Kristusbudskapet, og den ekte charisme viser seg i lydighet mot Kristus, 1 Kor 12, 3. Avgjørende er om den har evangeliets »struktur»; 1 Kor 3, 10: grunnlaget såvel som målestokk for all »bygging», det er for all »embetsvirksomhet», er det evangelium Paulus har overgitt menigheten. Charismene er under den forutsetning det som bygger, nærer og oppholder Kristi legeme, 1 Kor 12, 12 ff.; Ef 4, 7ff.

Gjennom sin utformning av charismene viser Paulus også sitt »embetssyn». Kirken styres og ledes direkte av Guds Ånd som bruker charismene til dette formål. Av charismene er apostolatet det viktigste, det er: Paulus' eget apostolat, fordi det legger fundamentet for alt som senere skal bygges, 1 Kor 12, 28; 3, 10; Rom 15, 20; Gal 1, 6 ff. Man kan forsåvidt si at apostolatet er overordnet de enkelte charismatikere, om man derved ikke forstår en rettsinstans, et institusjonelt kontrollorgan, men dette at fundamentet alle charismer bygger på, er det apostolske evangelium. Derfor kan apostelen også gi uttrykk for at han gjennom sin virksomhet formidler charismer, at charismer kommer ved evangeliet og virker når Kristusbudskapet har festnet seg, Rom 1, 11; 15, 29; 1 Kor 1, 4 ff.

De ulike menighetsoppdrag er altså ikke gitt av menigheten, men forordnet av Gud, som selv gir charismene direkte, 1 Kor 12, 28. Oppdraget kommer »ovenfra». — Det er videre klart at *alle* har del i charismene. Ikke bare slik er det å forstå at charismene tilhører menigheten som helhet og bare kan fungere innordnet i Kristi legeme, 1 Kor 12, 28 ff., men slik: 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 Anden. At alle

har charismer fremgår tydelig av sammenknytningen mellom 1 Kor 12, 4–11 og 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 charismatikerne, og Kristi legeme består av de som har nåden og Ånden. En tilsvarende tilknytning har vi Rom 12, 3 ff. Bildet med legemet og lemmene -- et bilde hvor saken stadig bestemmer over billedbruken -- viser at funksjonene er forskjellige, slik det også sies 1 Kor 12, 6 ff. Vi har altså ikke for oss en tanke om det alminnelige prestedømme i den senere forstand av dette ord. Ingen av disse funksjoner eller oppdrag er kirkens »embete» fremfor de andre, hvilket bildet viser klart. 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 utviske grensene mellom de som har kirkens embete og de andre. Saken er den at Paulus gir uttrykk for at alle har en funksjon og et oppdrag, at disse »embeter» dog er ulike, men at intet av dem kan unnværes. Poenget er enheten mellom alle disse som har ulike oppdrag, at man skal respektere og underordne seg den annens charisme. Det betyr å underordne seg Gud selv, slik han handler i den enkelte charisme, 12, 18, og slik de utenforstående gjennom charismene i menighetens gudstjeneste »tvinges» til å tilbe den Gud som åpenbarer seg i dem, 14, 25. 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.

Viktig for forståelsen av charismene hos Paulus er endelig oppfordringen om å trakte og jage etter å få den høyeste og viktigste nådegave i enkeltmenigheten, nemlig profetien, 1 Kor 12, 31; 14, 1. 38. Til det indikative charis er der knyttet et imperativ. Oppfordringen rettes til menigheten. Det er altså for alle menighetens medlemmer en mulighet å ha de høyeste charismer, unntagen apostolatet (se nedenfor s. 241). Alle kan være profeter og gi belæring, selv om ikke alle i praksis er det, 14, 24. 31. Oppfordringen 12, 31 kan synes noe merkelig der den er plassert like etter at det er påpekt at ikke alle har de samme charismer og at man skal respektere dette. Oppfordringen er imidlertid karakteristisk for Paulus' tankegang omkring charismene, og plasseringen i 12, 31 viser hvorledes det foregående, fra 12, 4, er å forstå. Det er for Paulus ikke noe mål at det skal være flest mulig slags forskjellige charismer, størst mulig variasjonsbredde. Man skal være varsom med å teologisere for meget på grunnlag av bildet 1 Kor 12, 12 ff. Ulikhetene mellom charismetabellene henholdsvis Rom 12, 6 ff. og 1 Kor 12, 6 ff. 28 ff. viser først og fremst at Paulus ganske enkelt konstaterer de charismer som nå engang finnes i hver av menighetene; Korinterbrevstabellene er

jo tydelig preget av de fenomener som direkte gjorde seg gjeldende. Og det er enigheten og fellesskapet i dette mangfold 12, 12 ff. vil understreke. Målet er altså ikke flest mulig slags charismer, men tydelig er det ønskelig at det skal være flest mulig *gagnlige* charismer, slike som tjener til *oikodomé*. Derfor ser apostelen ifølge kap. 14 helst at man minst mulig skal tale i tunger, mens flest mulig skal profetere, helst alle. Jo flere som har profetiens gave, desto mere tjener det menighetens bygning og misjonsarbeidet, 14, 24. 31. — Charismen eller oppdraget er altså ikke bundet og låst til den person som har den, slik at f. eks. profeter og lærere har faste embeter som ikke andre, ja alle i menigheten kan ha. Charismene forblir i Guds hånd, slik at Ånden styrer og leder menigheten etter det som til enhver tid tjener oppbyggingen av Kristi legeme. Derfor er ikke charismene bundet til enkelte personer som har dem konstant. Derfor er hverken profeten eller læreren embetsbærer i den forstand at embetet eller oppdraget i seg selv gir autoritet. Oppdraget vurderes ikke etter hva det i seg selv er, men etter hvordan det fungerer. At der finnes profeter er ingen garanti for rett åpenbaring, lære eller formaning, den skal nemlig først prøves, 1 Kor 12, 10; 14, 30; 1 Tess. 5, 21 f. Menigheten har altså full rett til å forkaste profetens lære og formaning, om denne ikke er »etter troens analogi», Rom 12, 6, det er: i overensstemmelse med det paulinske evangelium. Det er det grunnlag enhver »bygging» i menigheten må vise sin rett overfor, 1 Kor 3, 10 ff. — Samtidig som man altså skal respektere den annens nådegave, skal man strebe etter å få mest mulig av den ene bestemte, nemlig profetien. Nettopp fordi flere har samme gave, fordi det ønskes at så mange som mulig skal ha det samme »embete», blir spørsmålet om orden og underordning under gudstjenesten så avgjørende viktig.

Kun én nådegave kan ikke etterstrebnes, og det er Paulus' apostelstilling. Også den er charisma, 12, 28, men den er tydelig ifølge Paulus en charisma som kun én gang er gitt. Også denne charisme er individuell delaktighet i Guds charis (se beleggene ovenfor s. 237). Det er den måte Paulus har mottatt den felles kristne nåde på: at han skal være hedningenes apostel i endetiden som er brutt inn med Kristus. Det er Paulus som har fått i oppdrag å frembringe »et offer av hedninger» for Gud, Rom 15, 16, og det er hans hedningemisjon som skal føre til Israels endelig forløsning, Rom 11, 13 ff. Paulus kjenner ingen annen som hedningenes *apostel* enn seg selv. Han har som sådan ingen forgjengere og ingen etterfølgere; det siste fordi hans stilling er eskatologisk. Hans oppdrag er kommet direkte fra Herren (f. eks. Gal 1, 1 ff.), det gjelder Paulus personlig, og han kan selvfølgelig ikke overdra til andre det som kun er betrodd ham, nemlig å være hedningenes apostel, Gal 1, 15. Apostolatet er ikke overførbart og kan heller ikke splittes opp.

c. Nå kan vi gå over til spørsmålet om den betydning 1 Kor 14, 33 b–36, altså kvinnens stilling og taleforbudet, har innenfor sammenhengen 1 Kor 12–14. *Hva* som forbys 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. Men *hvorfor?*

Det er klart nok fra Paulus' uttalelser i det foregående at alle har del i charismene. Alle menighetsmedlemmer uten forskjell kan trakte etter nådegavene som det ligger i Guds frihet å gi. Alle kan ha alle menighetens »embeter». At også kvinnene er i denne situasjon fremgår direkte fra 1 Kor 11, 5 ff. Likeledes er det tydelig å se hvor Paulus omtaler kvinner som medarbeidere i den apostolske tjeneste, (eks. Rom 16, 3). Det bærende prinsipp for menighetens gudstjeneste er uttrykt 1 Kor 14, 26: *pánta pròs oikodomén ginésthó!* det er: alt skal skje for at Kristi legeme skal bygges. Dette prinsipp er det som bestemmer Paulus' kvinneforordning og gjør den forståelig.

Dette prinsipp fører nemlig til at Paulus temmelig hardhendt regulerer nådegavenes bruk under gudstjenesten. Apostelen kan uten videre avskjære de nådegaver som ikke direkte tjener dette *oikodomé*-formål. Derfor foreligger det ikke ett, men tre taleforbud i 1 Kor 14.

Der foreligger et taleforbud for den glossolalt begavede, 14, 28. For den som taler i tunger gjelder at han under visse omstendigheter skal gi avkall på sin glossolali ved gudstjenesten. Apostelen vil ikke benekte at tungetalen er en charisma – han våger ikke å sette grenser for Guds Ånd – men den gagnar ikke uten videre menigheten. Den glossolale bygger seg selv, han er bestemt av hensynet til egen fromhet, 14, 2. 4. 14. 17; han taler til Gud og ikke til mennesker, 14, 2. 28. Den gudstjenestelige ordning Paulus ønsker sikter mot fellesskap, mot enhet og omsorg for hverandre som Kristi legeme. Den glossolale virker ikke uten videre slik, men blir en fremmed, 14, 11. Derfor skal den som taler i tunger, ikke gjøre det under gudstjenesten, men privat, 14, 28, se 18 f. I menigheten gjelder ikke det private, men et *coram hominibus*. Og hvis det derfor finnes noen tilstede som kan tyde tungetalen, nemlig slik at menighetsfellesskapet bygges og tungetalen får samme virkning som profetien, da kan den finne sted, 14, 5. 27. Men heller ikke her kan tungetaleren gjøre bruk av sin gave uinnskrenket. Ikke alle som taler i tunger og som blir fortolket, får anledning til å gjøre det, 14, 27.

Der foreligger et taleforbud for profeter. Avgjørende er ikke om man har profetiens charisma, men hvordan denne fungerer. To eller tre profeter skal tale under gudstjenesten, ikke flere som om der finnes flere som kunne gjøre det, 14, 29. I det tilfelle en annen profet under gudstjenesten får en åpenbaring, skal den profet som taler, umiddelbart tie og underordne seg under Gud, det er: la den annen få komme til orde, den som Gud nå åpenbarer seg gjennom.

Med andre ord: charismatikerens skal av hensyn til menighetens *oikodomé* gi avkall på at hans charisme skal kunne utfolde seg fritt. Over den charismatiske

evne står evangeliet. I denne sammenheng er det at begreper som sømmelighet, orden, fred spiller rolle og får sin mening, 14, 33. 35. 40. — Korintermenighetens gudstjeneste er ødelagt av uorden på grunn av pneumatikerens selvhevdelse. Denne uorden betyr ifølge Paulus ganske enkelt at Gud ikke åpenbarer seg i gudstjenesten, nemlig at det som var hensikten med den, 14, 25, ikke kan skje. For Gud er ikke uordenens Gud, 14, 33, det vil si: i den uorden som preger gudstjenesten i Korint, er det ikke Gud, men menneskelig selvhevdelse som »åpenbares». Forstyrrelse av gudstjenestens orden og »fred» er for Paulus en ganske alvorlig sak, ikke bare en ytre ordning. — Det samme gjelder for et begrep som »sømmelighet». At alt skal skje til *oikodomé* er det samme som at alt skal skje sømmelig, 14, 40: *pánta de évscemónos . . . ginésthó*. Vi så ovenfor at agape er det grunnleggende og bærende i alle charismer. En charisme er en charisme om den gir uttrykk for den »byggende» agape. Nå heter det om kjærligheten at den gjør intet som er usømmelig (*aschemoneín*) 13, 5. Om der altså skjer noe som er usømmelig i menighetens gudstjeneste, er det igjen en fornektelse av agape, altså en fornektelse av Kristusbudskapet og dermed en hindring for *oikodomé*. Det at kvinnen taler under gudstjenesten karakteriserer Paulus som *aischrón*, »skammelig», akkurat det motsatte av det som er sømmelig 14, 35. For Paulus er det i denne sammenheng en selvsagt ting at kvinnenes opptreden under gudstjenesten i Korint er en usømmelighet, at det i alle tilfelle virker som noe usømmelig på menigheten og kanskje særlig på de utenforstående. Selve sømmeligheten i seg selv er ikke hovedsaken for apostelen, men hvorvidt den tjener til menighetens fremme. Selve den sak å vandre sømmelig er et tegn på kristen eksistens, 1 Tess 4, 12; 1 Kor 7, 35; 10, 32. Det siste sted sier klart hvorfor sømmelighet, det å være uten anstöt for omgivelsene, er viktig: forat mennesker skal bli frelst. Den betydning nettopp de utenforstående har for Paulus' ordning av gudstjenesten, 1 Kor 14, 16. 24 f., gjør det dermed klart hvilken betydning sømmeligheten har og hvorfor Paulus av denne grunn kan nekte kvinnen å tale.

Det korintiske slagord »alt er tillatt», 6, 12; 10, 23 f. avviser ikke Paulus, men han gir det en korrektur: alt er tillatt såsant det »oppbygger», så sant det »gagner» — altså nettopp stikkordene for forståelsen av charismene. For den kristne gjelder ikke å søke sitt eget, men den annens beste, 10, 24–33, det er: man skal søke den annens frelse. Om den agape som bestemmer nådegavene gjelder også: den søker ikke sitt eget, 1 Kor 13, 5. Paulus selv fremtrer som det store eksempel og forbilde hva charismatisk vandél angår. Det er særdeles klart utført 1 Kor 9, 1–23: Apostelen gir avkall på sin frihet og sine rettigheter; han blir for en jøde som en jøde, for en greker som en greker, svak blandt de svake etc. Intet av dette er i seg selv nødvendig, for apostelen har frihet. Dog

skjer det alt sammen under ett hensyn: der skal ingen hindring legges for evangeliet, 9, 12. Derfor tåler apostelen alt; i avkallet på sin rett og frihet vandrer han i agape (jvf. 1 Kor 13, 7). Derfor kan han også bruke det farlige uttrykk at han søker å »tekkes alle mennesker» for deres frelses skyld. Ingen jøde eller greker, ingen i den kristne menighet skal finne noe anstøtelig eller usømmelig i charismatikerens livsførsel, 1 Kor 10, 33. I dette vil han at korinterne skal bli hans etterfølgere.

Det kan ikke være noen særlig tvil om hvorledes Paulus motiverer den gudstjenesteordning han vil se i Korint. Om man ikke vil isolere 1 Kor 14, 33 b–36 innenfor sammenhengen, må de samme motiver komme til uttrykk i kvinnens situasjon. For evangeliets skyld skal man gi avkall på sine rettigheter, på sin frihet i Kristus, av hensyn til menighetens *oikodomé* og de utenforståendes mulighet for frelse. Det gjelder tungetaleren og apostelen i gudstjenesten, det gjelder apostelen i hans arbeide og slaven i forholdet til sin jordiske herre (1 Kor 7, 17 ff.), og det gjelder kvinnen. Hun skal underordne seg Åndens »gagnlige» ledelse av menigheten, 14, 34. Det foreligger altså intet prinsipielt forbud, men et evangelisk hensyn.

Av det foregående skulle det også være klart hva som ligger i »Herrens bud» 14, 37. Det er intet annet enn hovedbudet, kjærlighetsbudet, anvendt om menighetsordningen. Allerede forekomsten av 1 Kor 13 inne i denne sammenheng skulle sette oss på sporet. Ordet *entolé* forekommer bare én gang til i 1 Kor, nemlig i 7, 19 i en sammenheng analog med vår. Det heter at den omskårne ikke skal fjerne omskjærelsestegnet som kjennemerke på sin kristne frihet; likeledes skal den uomskårne ikke la seg omskjære. Man skal forbli i sin stand, i sin jordiske status fordi: hverken omskjærelse eller forhud betyr noe i seg selv, kun det å holde Guds bud, *entolón*. Den samme vending kommer igjen Gal 5, 6, men her lyder siste del: »tro virksom ved kjærlighet». Tro virksom ved kjærlighet er for Paulus det samme som å holde Guds bud, noe som også kommer til uttrykk Rom 13, 8 ff.; Gal 5, 13 ff. Det kristne menneskes nova oboedientia er en lydighet mot det bud som i seg sammenfatter hele loven. En lydighet som skjer hvor Ånden leder menigheten, Gal 5, 13 ff. Kjærligheten er prinsippet, om man vil: budet, for *oikodomé*, 1 Kor 8, 1.

En kirkelig forordning treffer Paulus her som i andre sammenhenger ut fra de grunnleggende ting i det kristne budskap og det nye liv menigheten gjennom dette har fått. Som i flere andre sammenhenger – i særdeleshet tydelig i 1 Kor, se fra kap. 5 – understøtter Paulus sin avgjørelse med flere argumenter, med tilleggsargumenter. Av 1 Kor 14, 37 fremgår det at apostelen har sine tvil om hans forordninger vil bli forstått og fulgt. Det er ham dog tydelig om å gjøre at så skjer. Særlig i sammenhenger hvor apostelen er i tvil om menighetens til-

slutning, kommer slike støtteargumenter til. Vi har dem også i vår sammenheng: den felles kirkelig ordning, alminnelig anstendighet og lovens påbud, 14, 33. 34. 35. 36. Også disse ting taler mot at kvinnen skal tale i gudstjenesten, og de står innenfor sammenhengen tydelig som et vern om den *oikodomé* Paulus vil se virksom i Korint. At det dreier seg om et tilleggsargument i tilfellet med loven viser uttrykksmåten klart: *kaì ho nómos*, det er: også loven påbyr at kvinnen skal være taus i menighetens gudstjeneste.

Man gjør vel i å merke seg at dette med loven ikke er hovedargument i denne sammenheng, men bare skal underbygge, om man vil: skal drive korinterne til, den avgjørelse Paulus er klar over er riktig. Det er altså ikke slik at Paulus i denne sammenheng motiverer kvinnens taushetsplikt ut fra en skaperordning, en »metafysisk» gitt forskjell mellom mann og kvinne som gjør at det f. eks. er mot kvinnens natur å ha et læreembete. En slik forståelse gir stedet intet som helst grunnlag for. Derimot finnes der andre tekster hvor kvinnens underordning under mannen er motivert ut fra en skapelsesmessig forskjell mellom kjønnene, f. eks. 1 Kor 11, 2. Å merke seg er bare det at denne forskjell er ivaretatt om kvinnen bærer en form for hodebedekning mens hun forkynner i menigheten! — Forholdet mellom 1 Kor 11 og 14 er og forblir en gåte. Dog er dette ikke noe avgjørende problem, så lenge man er klar over motiveringen på de ulike steder.

IV. En konklusjon.

Spørsmålet om kvinners adgang til presteembetet er ikke et eksegetisk problem. Det nye testamente uttaler seg hverken pro eller contra; det sier i det hele intet om denne sak. Man bör i det hele søke å unngå den anakronisme som stadig gjør seg gjeldende når man med frimodighet uttaler hva Det nye testamente uttaler om embetet i det 20. århundre. Klart er i alle fall at noe prinsipielt forbud for kvinner mot å ha en kirkelig funksjon ikke foreligger hos Paulus. Det finnes derimot i den deuteropaulinske litteratur (1 Tim 2, 12), men da dreier det seg til gjengjeld ikke om hva vi idag forbinder med presteembetet. Avgjørende for oss må et annet synspunkt være. Paulus bringer for alle kirkelige ordningers vedkommende inn et motiv som har gyldighet så lenge kirken er kirke: alt skal skje slik at det fremmer oppbyggingen av Kristi herrevelde i verden, altså: alt som fremmer evangeliets løp er kirkelig legitimt. At dette motiv blir ivaretatt er det som avgjør spørsmålet om kvinner i kirkens embeter.

TEOLOGISK LITTERATUR

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Habacq. Abdias. Joël, traduits par J. Trinquet. 2:e édition revue. 93 sid. Les Éditions du Cerf, Paris 1959. Pris nfr. 3: 90.

Ett märkligt teologiskt verk, som, så vitt jag kan minnas, icke tidigare varit omnämnt i denna tidskrift är en översättning av Bibeln, som under 1950-talet har utförts av franska katoliker under ledning av den berömda École Biblique i Jerusalem. Detta institut, som är ägnat åt exegetisk och arkeologisk forskning och har sitt säte i den jordaniska delen av Jerusalem, är sedan länge berömt genom en rad lysande lärde, tillhörande dominikanernas orden, vilka verkat och verkar där som forskare och lärare. Bibelöversättningen, som nu är i fråga och synes vara i det närmaste fullständig, är gjord från grundspråken efter vanliga filologiska principer. Den har utkommit i fristående häften, vart och ett innehållande en eller flera bibelböcker. Varje bibelbok är försedd med en kort inledning. Kommentaren har formen av kortfattade noter, en övre grupp med rent språkliga anmärkningar, en undre med saklig utläggning av texten. De språkliga notiserna tar hänsyn till textformer i Vulgata, Septuaginta, Peschitta och Targum. När det gäller Habackuk, utnyttjas även texten i den i första Qumrangrottan funna Habackukutläggningen och vid dess sida den 1952 i samma trakt funna grekiska texten till småprofeterna, där även Habackuk är representerad genom en del fragment. Denna sistnämnda text synes vara en tidig recension av Septuaginta och äldre än Aquila, Theodotion och Symmachos. Konjekturen är ytterst

sparsamma. Andra forskare nämnes endast i sällsynta undantagsfall.

Den uppfattning av profeten *Habackuk* och hans bok som här framlägges kan kort uttryckas så: Profeten har verkat mot slutet av 600-talet, då den babyloniska faran var brännande aktuell. Babylonernas våldsamma framfart har blivit ett problem, som till sist gällde Guds rättfärdighet i hans världsstyrelse. Judafolket kan endast räddas genom sin trohet mot Jahve. Det kallas »rättfärdigt» i förhållande till den gudlösa världsmakten (2:4). Boken företer en liturgisk växling av böner och orakelsvar men är snarare en efterbildning av en kultisk liturgi än en verklig sådan. Boken utgör en enhet. Även den avslutande psalmen är ursprunglig, möjligen av profeten upptagen ur en kultisk hymnsamling.

Obadja uppdelas i två enheter. Den första härrör från tiden närmast efter Jerusalems fall och judafolkets undergång och utgör ett original för profetian mot Edom i Jer. 49. Den senare hälften är en apokalyps från en betydligt senare tid. Anmärlaren måste här anmäla en avvikande mening. Skillnaden mellan profetiskt och apokalyptiskt görs här alltför stor, ett vanligt fel hos forskare på detta område. Hos alla profeter finner man motiv som pekar ut över det rent historiska. Om apokalyptik bör man ej tala förrän de »apokalyptiska» motiven blivit systematiserade och framträder som mysterielära. I *Obadja*-boken behöver vi därför ej tala om två skrifter, utan endast om en vidgning av horisonten. Samma invändning kan med fog riktas mot behandlingen av *Joel*. Även här sker en uppdelning: kap. 1–2 och 3–4 (sv. bibeln 1–2:27 och 2:28–3:21), av

vilka den andra delen säges vara en senare apokalyps. Annars måste man ge sitt bifall åt den efterexilska dateringen av boken, likaså åt betonandet av dess kultiska formspråk, som dock ej betyder att boken som sådan bör kallas en verklig liturgi.

Ju mer man studerar det franska bibelverket med dess nyöversättning och kommentarer, desto mer måste man känna saknaden av ett dylikt verk på vårt eget språk, till fromma för alla de bibelläsare som söker vetenskaplig vägledning.

JOH. LINDBLOM

GILLIS GERLEMAN: *Ruth. Biblischer Kommentar. Altes Testament, XVIII:1. 40 sid. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers 1960. Pris DM. 3: 50.*

Det är en glädje, när man någon gång får i sin hand ett exegetiskt arbete som kommer med ett alldeles nytt grepp på ett slitet ämne. Det är fallet med Gillis Gerlemans kommentar till Ruts bok i den välbekanta, raskt fortskridande Neukirchenkommentaren till Bibeln. Den lilla, men mycket fångslande boken om Rut och hennes familj har ofta blivit behandlad som en älsklig novell, i all sin pastorala kolorit fylld av »idylliskt behag». Man har naturligtvis inte kunnat bortse från bokens religiösa halt och dess påminnelse om hur troheten och fromheten till sist får sin lön. Man har även sökt efter en bestämd tendens. Boken skulle vara en trösteskrift för judafolket i exilen eller en protest mot rigorösa åtgärder mot äktenskap med utländska kvinnor; men ändå har alltid tolkningen av bokens egentliga syfte och mening haft något svävande och oskarpt över sig. Gerleman kommer nu med en, så vitt jag ser rätt, alldeles ny lösning av Rutbokens problem: den vill gentemot en gammal tradition om konung Davids moabitiska härstamning hävda hans legi-

tima tillhörighet till judafolket och påvisa Guds providentiella ledning i davidsättens tidigare historia, inför vilken all kritik mot härstamningen av Israels störste konung måste förstummas. Boas' giftermål med Rut och hans inlösande av elimelekfamiliens fasta egendom i Juda oskadliggjorde Davids förment moabitiska härstamning. Bakom allt som skedde, från första stund till den sista, stod Guds vilja och ledning, ehuru förborgade i det historisk-mänskliga skeendet. Med denna syn på bokens syfte faller det ju då av sig självt att slutorden i 4:17 om Davids härstamning, som de flesta kommentatorer betecknar som en senare tillsats, är en ursprunglig och nödvändig beståndsdel i det hela. Släkttavlan i 4:18–22 (jfr 1 Krön. 2) är däremot enligt Gerleman ett sekundärt bihang, som dock står i god harmoni med bokens allmänna syfte. Sin tes stöder Gerleman både i inledningen och den följande utläggningen med en sinnrik argumentering.

Som man kan vänta, ägnas stor uppmärksamhet åt den språkliga sidan. För Septuagintas och Peschittas förhållande till den masoretiska texten redogöres omsorgsfullt. En rad fina stilistiska iakttagelser bidrar verkningsfullt till karakteristiken av den berättarkonst som möter oss i Ruts bok i jämförelse med t. ex. Esters bok. Ett och annat tryckfel stör ej nämnvärt helhetsintrycket.

JOH. LINDBLOM

EMILIA FOGELKLOU: *Minnesbilder och ärenden. 213 sid. Bonniers, Stockholm 1963. Pris 22: 50, inb. 27: 50.*

Att läsa vad Emilia Fogelklou skriver är som att dricka friskt källvatten nyss hämtat från källan. Hennes nya bok innehåller föredrag och uppsatser från flera decennier fram till 1963. Men också de äldre och äldsta har levande aktualitet. Höga värden blir aldrig föråldrade. I allt

vad denna författarinna skriver är hon förkunnare, även när hon skriver om annat och andra. Förkunnelse är hennes kall, och att hon själv känner det så, det visar hon genom att, trots den rätt till ro som den höga åldern kunde ge, alltjämt och med samma ansvarsfyllda energi delge medmänniskorna vad hon sett i den värld som ligger bortom den synliga. Hon kunde som sin själsfrände i mycket, den heliga Birgitta, bekänna att hon är en löpare som frambär en hög herres brev. Vad som ger denna bok av Emilia Fogelklou, såväl som andra av hennes hand, sin ljusglans och kraft är den syn som hon skådat, icke i form av en upphettad fantasi, utan som en meditationens och samvetets uppenbarelse. Hon är realist i sin analys av tidens nöd, men lika mycket realist i utforskandet av de befriande och lyftande krafter som är verksamma i tiden, hos »sökare» i alla folk, litteraturer och kulturskikt.

Att hennes uppsatser här också kallas minnesbilder har en innebörd som går vida utöver memoarintresset. För henne blir minnesbilderna av personer och händelser och böcker i grunden ett åskådliggörande av det ideala, framåtsyftande sökandet och strävandet i olika former. Hon må sedan skriva om konstnären Carl Kylberg eller uppsalastudenten Bertil Ekmán, om den franske mystikern Georges Bataille eller mästern Eckhart, om begynnelsen av Göteborgs högre samskola eller om lundadocenten Hilma Borelius, vars »klarhet var inte bara kyla, utan låga också».

Hjärta, ögon, ljus, strålkraft, glädje, kärlek, gemenskap, medmänsklighet över alla gränser är namnen på de stjärnor som lyser på hennes himmel. Vid läsningen av denna bok av Emilia Fogelklou, liksom av andra av samma författare, får man hälsosamma knuffar bort från misstro, andlig lättja, vanetänkande, fram mot plikten att lida med i det stora mänsklighetslidandet,

men också att med tro och hopp ta del i uppbyggandet av det raserade och enandet av det söndrade.

JOH. LINDBLOM

HANS VOLZ: *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*. Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1959. Pris DM 13.60.

ERWIN ISERLOH: *Luthers Thesenanschlag – Tatsache oder Legende?* Franz Steiner Verlag GmbH., Wiesbaden 1962. Pris DM 3.60.

Även den som inte betungas av några som helst kunskaper om kyrkohistoriska händelser och data »vet» med säkerhet att Martin Luther »vid middagstiden» den 31 oktober 1517 »spikade upp 95 teser mot avlaten på dörrarna till Wittenbergs slottskyrka». Teserna riktade sig som bekant inte mot avlaten som sådan (»den som talar mot den apostoliska avlaten i dess sanning vare förbannad och fördömd» säger författaren själv i den sjuttioförsta tesen) utan endast mot dess missbruk genom underordnade kyrkliga instanser. Den faktiska brytningen med kyrkan inträffade också först flera år senare i och med att Luther upphörde att läsa mässan. Icke dess mindre har den legendomspunna »spikningen» blivit så berömd och tillmättes alltjämt en sådan betydelse att reformationsdagen i Tyskland fortfarande firas just den 31 oktober.

Det är Melanchthon som för första gången omnämner tesanslaget, och detta sker först efter Luthers död, nämligen i företalet till andra bandet av Luthers samlade skrifter. På hans skildring vilar samtliga senare.

Detta berömda företal har på sistone av flera evangeliska Lutherforskare, i synnerhet Hans Volz i Göttingen (Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte, Weimar 1959), avslöjats som

»en ohållbar legend» (*eine haltlose Legende*). Volz' bok är ett beundransvärt arbete. Med äkta tysk grundlighet (39 sidor text och inte mindre än 90 sidor finstilade anmärkningar, därtill bibliografi, person-, sak- och diocesanregister) plockar han obarmhärtigt sönder den krans av *fioretti* man virat om reformatorns hjässa.

Melanchthon diskrediteras helt. Volz påvisar att han år 1517 vistades i Tübingen och således endast av hörsägen kände till vad som timat i Wittenberg. Ännu viktigare var att han själv aldrig omnämnde tesanslaget förrän efter Luthers död. Bland Melanchthons brev finns många som är skrivna på »reformationsdagen» den 31 oktober; men i dem som tillkom före 1546, talar Melanchthon aldrig om den berömda tilldragelsen, medan han *alltid* gör det efter 1546.

Volz påtalar också en hel del andra grova fel i Melanchthons historieskrivning: så t. ex. påstår denne år 1530 att avlaten hade predikats i kurfurst Fredriks och hertig Georgs länder, medan det är bevisat att dessa furstar aldrig tillät Tetzels att predika i Sachsen. Han förlägger Luthers Romresa till 1511 (i st. f. 1510); han berättar att Luther i Wittenberg hållit föreläsningar i fysik (i st. f. etik); han uppdiktar ett offentligt bokbål på Luthers tesar och en av hans predikningar mot avlaten som Tetzels skulle ha anordnat. Redan den evangeliske kyrkohistorikern Heinrich Böhmer († 1927) hade på grund av dessa och andra onöjaktigheter kommit till det resultatet att Melanchthons företal vore »ett skriptum som inte äger något som helst historiskt värde och förtjänar tilltro endast i den mån hans uppgifter bekräftas av andra samtida» (Luthers Romfärd, 1914, S. 8).

Om således Melanchthons företal från 1546 och hans övriga uppgifter måste tas med flera kilo salt, hur förhåller det sig då med själva »spikningen» av teserna?

Volz betonar att *Luther själv aldrig talat om att han skulle ha »spikat» sina tesar*. Han (Luther) poängterar fastmer att han publicerat dem först sedan hans den 31 oktober 1517 avsända brev till ärkebiskop Albrecht av Mainz och Magdeburg och biskop Hieronymus av Brandenburg förblivit utan svar.

Låt oss först kasta en blick på brevet till ärkebiskopen (båda var likalydande; det till Magdeburg är förlorat). Det har sitt särskilda intresse därför att det i original är bevarat i — Stockholms riksarkiv och (i översättning) så tidigt som år 1917 publicerat i Kyrkohistorisk Arsskrift, till yttermera visso avtryckt i Gierows Kyrkohistoriska urkunder. I den svassande och underdåniga ton som anstår en ringa munk ber Luther till att börja med om ursäkt för att han överhuvud taget yttrar sig: »Förlåt mig, allra vördnadsvärdaste Fader i Kristus, ädlaste Furste, att jag, den ringaste av människor, har en sådan förmätenhet, att jag fattat den djärva tanken att skriva till Eders höghet. Herren Jesus är mitt vittne, hurusom jag i medvetande av min ringhet och mitt elände redan länge har uppskjutit, vad jag nu med djärv panna sätter i verket, därtill nödgad synnerligast av min trohetsplikt, vilken jag känner mig vara skyldig Eder, vördnaste Fader i Kristus ...»

Han meddelar sedan att »under Edert högst berömda namn» bäres ikring till uppbyggande av S:t Petri kyrka påvliga avlatsbrev, som vilseleder de arma själarna ... »O, gode Gud!» utbrister han. »Sälunda bliva de åt Eder vård anförtrodda själarna, dyre Fader, undervisade till döds ...»

Efter teologiska betraktelser om att Kristus aldrig befallt att predika avlat och att verk av gudsfruktan och kärlek är oändligt mycket bättre än avlat, poängterar Luther att i den instruktion som gi-

vits avlatskommissarierna »i Edert faderliga namn (säkerligen, Högvördigaste Fader, utan Eder vilja och vetskap)», bl. a. säges att ånger inte är nödvändig för dem som friköper själar och köper biktbreven, samt »beder Eders faderliga Högvördighet, för Herrens Jesu Kristi skull, att Ni värdigas vända ögat till min person och helt och hållet bortskaffa denna instruktion och påbjuda avlatspredikanterna att predika på annat sätt». Och nu kommer en passus som är avgörande för sanningshalten hos skildringen av »tesanslaget»: »Annars kunde slutligen någon resa sig upp och genom utgivande av skrifter vederlägga både dem och den där instruktionen till största smälek för Eders höga Nåde, för vilket jag i högsta grad bävar tillbaka; och likväl fruktar jag, att det skall ske, om icke snar hjälp följer.» (Kurs. av rec.)

Efter ytterligare bön om ett nådigt mottagande och dateringen (»Wittenberg 1517. Alla helgons afton») följer åter en viktig hänvisning: »Om det behagar Eders Högvördighet, kan Ni *se igenom dessa mina disputationer* (kurs. av rec.), på det att Ni må inse, huru tvivelaktig uppfattningen om avlaten är, vilken uppfattning dessa dock utsprida såsom den allra visaste.» Brevet undertecknas »Eder ovärdige son, Martinus Luther, Augustinerbroder, Doktor i den H. Teologien».

Denna skrivelse fick kyrkofurstarna först efter en lång tid tillfälle att ta ställning till. Volz hänvisar till att biskopens av Brandenburg residens Ziesar låg 50, ärkebiskopens i Calbe eller Moritzburg 60–65 km från Wittenberg – för att inte tala om Aschaffenburg, hans residens som ärkebiskop i Mainz, på flera hundra kilometers avstånd. T. o. m. svaret från brandenburg-bispen skulle i gynnsammaste fall inte ha kunnat anlända förrän efter 3–4 dagar. I fallet Magdeburg hade det teoretiskt

kunnat gå på två veckor, men av någon anledning öppnades brevet först den 17 november – alltså 2½ veckor efter avsändningen – av ärkebiskopens kansli i Calbe och blev först därefter vidarebefordrat till Aschaffenburg, där Albrecht då befann sig. Adressaten mottog skrivelsen senast den 13 december; han svarade aldrig utan vidarebefordrade materialet direkt till Rom. Biskop Hieronymus i sin tur rådde Luther i november 1517 att låta bli. Hans brev har gått förlorat men citeras av Luther: »*Darauff er mir antwortet, Ich griffe der Kirchen gewalt an und würde mir selbs mühe machen. Er riete mir, ich liesse davon . . .*» (Wider Hans Worst, 1541).

Luther själv har vid flera tillfällen givit en skildring av händelseförloppet. Den första återfinnes i den tryckta dedikation till Leo X han i maj 1518 bifogade sina *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*. Däri berättar han att han, »förtärd av nitälskan för Kristus . . . eller, om man hellre vill kalla det så, ungdomlig eld», i »privatskrivelser» vänt sig till några kyrkofurstar med bön om deras ingripande i avlatsfrågan. *När han inte fått svar, och när han till slut inte hade något annat val* (kurs. av rec.), berättar han, hade han »i helt måttlig form» vänt sig mot avlatspredikanterna och inbjudit lärde män att disputera med honom om deras läror.

Samma år i november skriver han till Fredrik den vise: »Om min avsikt att disputera visste inte ens någon av mina bästa vänner utan allenast Hans Högvördighet Ärkebiskopen av Magdeburg och Biskop Hieronymus av Brandenburg; ty emedan de ju måste vara angelägna om att stoppa dylika orimligheter, uppfordrade jag dem i privatskrivelser – och detta *innan* (kurs. av rec.) jag publicerade disputationstexterna – ödmjukt och vördsamt att skydda Kristi får mot dessa ulvar».

Dessa uppgifter bekräftar han i ovan nämnda skrift från 1541 och i företalet till första bandet av sina latinska arbeten från 1545, varvid han tillägger: »men man brydde sig överhuvud taget inte om den ringe munken. *Sålunda föraktad, publicerade jag disputationsteserna* (Ego contemptus edidi Disputationis scedula)».

Intermezzot återges på flera andra ställen i Luthers Bordssamtal och av hans vän Myconius på samma sätt. Alla dessa förkrossande argument anföres av Volz.

Men sedan kommer dennes ofattbara kovändning. *Mot Luther själv* fasthåller han vid att teserna verkligen skulle ha »spikats» — låt vara inte den 31 oktober utan först den 1 november. Han menar att Luther skickat sina teser till biskoparna »tydligt enbart för kännedom» (*offenbar lediglich zur Kenntnissnahme*) och inte ansett sig böra invänta prelaternas ställningstagande förrän han vidtog ytterligare åtgärder! Med största otvungenhet refererar Volz därefter Luthers egen redan skisserade framställning, som denne *hela tiden hållit fast vid*, senast i sin autobiografi från 1545. Nyckeln till detta tillvägagångssätt vore denna: det skulle *aldrig ha varit Luthers avsikt att i sitt brev till Leo X ge en objektiv historisk framställning*, utan hans redogörelse skulle endast tjäna till att försvara honom mot förebräelserna för kätter! Genom att dels hålla sin framställning »medvetet oklar» och dels »i efterhand bringa av varandra oberoende händelser i ett inre kausalsammanhang» ville han bevisa att han tillgripit det yttersta medlet (»spikningen») först sedan han misslyckats i sitt försök att påverka kyrkofurstarna personligen. I en anmärkning lanserar den annars så samvetsgranne Volz »möjligheten» att »någon tredje part» — »kanske» det kurfurstliga hovet genom Spalatinus förmedling — kunde ha inverkat dämpande på Luther, varvid man skulle »överenskommit om» (*ver-*

einbart) den »från de faktiska händelserna på vissa punkter (!) avvikande» framställningen — vilken han i samma mening betecknar som »en helt och hållet förändrad och avsevärt mera diplomatisk formulering».

Det är en historisk ironi att just den *katolske* kyrkohistorikern *Erwin Iserloh* i sin (i allt väsentligt på Volz byggande) skrift »Luthers Thesenanschlag — Tatsache oder Legende?» (Wiesbaden 1962) skulle komma att ta *Luther i försvar* mot denna horribla beskyllning. »Fader Luther», som under århundraden i ord och bild (senast på titelbladet till Knut Hagbergs »Den kristna tanken») framställts med helgongloria, skulle alltså ha beljugit både sin landsfurst, sina förmän och påven — och ända till sin död upprätthållit en förfalskad bild av det skedda! Det är fullkomligt obegripligt att evangeliska Lutherforskare av Volz' rang vill räkna med en sådan ovederhäftighet — hellre än att erkänna att det är forskningen, och inte Luther själv, som haft fel.

Hittills trodde man sig ha *ett* till synes pålitligt vittnesbörd om tesanslaget i en autobiografisk notis som tillskrevs Luthers vän Agricola, i vilken det skulle heta: »Anno 1517 proposuit Lutherus Wittenbergae, quae urbs est ad Albim sita, pro veteri scholarum more themata quaedam disputanda, me teste quidem citra ullius hominis aut notam aut iniurium» (»År 1517 framlade L. i W. vid Elbe efter gammalt lärt bruk vissa teser för disputation, utan att därmed, som jag kan bevittna, vilja tillfoga någon människa skymf eller orätt.») Anmärkningsvärt är *att* ingen förrän nu tycks ha fäst sig vid att intet datum nämns, *att* det inte ens talas om någon spikning och *att* Agricola överhuvud taget inte säger sig vara vittne till någon händelse utan endast intygar renheten hos Luthers *motiv*. Men — inte

nog med det: till råga på allt har det nu bevisats, återigen av Hans Volz — betecknande nog i en publikation »Wörterbuch der Sage» (!), Göttingen 1961 —, att det i manuskriptet inte står »me teste» utan — modeste: ödmjukt, beskedligt, anspråkslöst!

Att Luther inte *kan* ha »spikat» teserna bevisar Iserloh med ett faktum som t. o. m. Volz förbisett: det var nämligen av rent teknisk-organisatoriska skäl omöjligt. Enligt Wittenbergs universitets stadga ålåg »spikningen» inte professorn utan *pedellen* (*Bidellorum munus esto . . . disputationes, promotiones in scholis publicare et ecclesiarum valuis intimare*). Disputationstester måste av *dekanen* kungöras vid *alla* kyrkportar (alltså inte bara Slotts-kyrkans) och i själva universitetet. Luther åsyftade ingen disputation — hade så varit fallet, skulle han även fått bestämma opponent och respondent. Hans motståndare befann sig ju inte i Wittenberg, varför Luther också — mot kutymen — uppmanar dem att *skriftligt* yttra sig till hans tesar.

Luther själv säger endast att han »*am Allerheiligentage*» (det kan vara såväl 31 oktober som 1 november) slagit det avgörande slaget mot avlaten — vilket inte innebär mer än att han sänt teserna till sina förmän. Han omnämner som vi visat ofta dessa skrivelser och tesernas framläggande för biskoparna men *aldrig* någon »spikning». En sådan är det heller inte tal om i någon som helst annan källa före Luthers död, ehuru det finns många som berättar om Luthers uppträdande mot Tetzels och ärkebiskopens instruktion till avlatsskrämarna.

Iserloh nämner ännu en hel rad andra indicier som vi inte kan referera här i detalj. Skriften är (i motsats till Volz' bok med dess *Bandwurm-* och *Schachtelsätze*)

så lättläst, så överskådlig och så prisbillig att varje intresserad person kan kontrollera den själv. Slutledningen är denna: »*Spikningen*» av *teserna har aldrig ägt rum*. Om den 31 oktober 1517 trots allt är reformationens födelsedag så inte för »tesanslagets» skull utan därför att Luther denna dag sänt dem till sina förmän, samt emedan teserna skulle få den oerhörda resonans som Luther varken avsåg eller kunde förutse.

Nu kunde man invända att det i praktiken inte spelar någon roll huruvida teserna »spikats» eller ej. Iserloh tillägger emellertid denna fråga en avgörande betydelse. Hade Luther verkligen spikat teserna den 31 oktober (eller 1 november), så skulle han, som förut sagts, visat sig vara en medveten lögnare. Har anslaget däremot icke ägt rum, blir det evident att Luther inte avsåg någon brytning med kyrkan, att han blev en reformator mot sin vilja. Då vilar ansvaret för schismen så mycket mera förkrossande på de två kyrkofurstar som skulle haft gott om tid att råda bot för skammen — men som föraktfullt negligerade den ringe munken . . .

Naturligtvis kan man tycka att kyrkans förfall gått så långt att en brytning i längden skulle blivit oundviklig. Likväl måste konstateras att Luther i sina tesar uppträtt som en lydig kyrkans son och att teserna faktiskt inte innehåller något som inte ligger i linje med dåtidens nominalistiska teologi. Där Luther avviker från den rådande meningen (i sina förklaringar till den 5:te, 11:te, 20:nde, 21:a och 31:a tesen) yttrar han sig i frågor som kyrkan då ännu inte hade sagt sitt avgörande ord om, och betecknar sina åsikter uttryckligen som diskussionsinlägg samt poängterar upprepade gånger att han gärna tar reson. F. ö. hade biskopen av Brandenburg gillat just dessa förklaringar, och

Iserloh framhåller att modern katolicism här *mot* Thomas lutar åt Luthers åsikt . . .

Den ansedda (icke-katolska) *Neue Zürcher Zeitung* säger i sin recension av Iserlohs skrift att protestantismen får lov att böja sig för den historiska sanningen – liksom man i det katolska lägret måste lyssna till kritiken mot den egna kyrkan. »Insikten om att Martin Luther endast och allenast hade kyrkans förnyelse för ögonen och inte var någon demagogisk revolutionär, skulle till slut även där befrämja ett rättvist bedömande av reformationen.» Detta har faktiskt redan skett i flera katolska publikationer och sker ständigt i den katolska pressen – i varje fall i reformationens hemland. Den romerska kyrkan ådagalägger i detta nu en enastående – och förvisso inte enbart av taktiska skäl förestavad – vilja till förståelse för de »avskilda bröderna» och har på ett avgörande sätt tagit sin ställning till Luther under omprövning. Hon upprepar ständigt sitt *Mea culpa* och betonar även de nu levande katolikernas plikt att bekänna och söka gottgöra sin medskuld i den stora splittringen. Å andra sidan har från *evangeliskt* håll i Tyskland utgått impulsen att fira reformationens dag som *båda* konfessionernas gemensamma bot- och böndag. Just med tanke på denna klimatförändring är Iserlohs bok med sin omutliga bevisföring och samtidigt sin ireniska ton värd att läsas och begrundas även i Sverige.

HENRIK CASPARI

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 55. Band. Erste Abteilung, erster Teil, erste Lieferung. XXXIX + 119 sid. – Zweite Abteilung, erster Teil, erste Lieferung. 124 sid. Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1963. Pris per häfte DM 19: 60.

Den nya, under lång tid förberedda editionen av Luthers Psalmföreläsning 1513–1515 har nu börjat utkomma såsom band 55 i Weimarupplagan. Hittills föreligger två häften, omfattande randanteckningar (Glossen) och kommentarer (Scholien) till de 15 första psalmerna. Denna utgåva har en lång och märklig förhistoria. Redan 1885–86 utgav G. Kawerau i den då nyligen påbörjade Weimarupplagan denna psalmföreläsning efter de två dittills utgivna och ej dechiffrerade handskrifterna, förvarade i Wolfenbüttel (randanteckningarna) och Dresden (scholierna). Utgåvan var för sin tid en berömvärd prestation, dess text innehåller »få verkligt graverande läsfel». Sedan länge har dock en nyutgåva ansetts som ett önskemål, ej minst sedan man lärt känna Luthers övriga tidiga föreläsningar och sedan man förbättrat editionstekniken för sådana texter. K. A. Meissinger och E. Vogelsang gjorde betydande förarbeten före andra världskriget. Bl. a. lät man färdigställa en fotokopia av kommentarhandskriften i Dresden, vilken sedan försvann under kriget, så att fotokopian nu är det enda autentiska textvittnet. Randanteckningarna finns däremot alltså bevarade i det av Luther själv använda handexemplaret av Ps. Dessa två kommenterande texter trycktes i W.A. 3 och 4 jämsides. I den nya utgåvan har man liksom vid utgivandet av övriga tidiga Lutherföreläsningar övergått till att utge dem var för sig. Randanteckningarna (Wolfenbüttelhandskriften) utgör »Erste Abteilung» och scholierna (Dresdenhandskriften) »Zweite Abteilung».

En hel stab har medverkat till det mönstergilla utgivningsarbetet och framför allt vid utarbetandet av den utförliga kommentaren, som i första hand ger traditionsbelägg till Luthertexten. Därvid har man anlitat specialister på de olika litteraturområdena. Så har t. ex. A. Hamel bidragit med material från Augustinus, G.

Ebeling från de medeltida bibelutläggarna, J. Heckel från Corpus juris canonici, H. Rückert och R. Schwarz från den medeltida traditionen i övrigt. Sammanställandet och slutredigeringen har tagit många år i anspråk. Beläggställena begränsar sig inte till de direkta eller antydda citaten i Luthertexten — de är jämförelsevis få — utan omfattar ett brett historiskt stoff till belysning av Luthers formuleringar och tankegångar. Kommentaren ger på många ställen ett tvärsnitt genom hela medeltidens teologihistoria och visar i hur hög grad traditionen medverkar i den unge Luthers bibeltolkning.

Den grundsats, som motiverar att man i apparaten gått vida utöver beläggandet av citat, är följande: man får en bild av den tradition, som Luther bygger på, först om man tar med så många hithörande vittnesbörd som möjligt, eftersom Luther inte bara hade kontakt med skriftliga källor utan också fick del av traditionen genom en muntlig undervisning, som inte nu är oss tillgänglig, men som kan åskådliggöras genom närliggande bevarade texter. — De som arbetat med detta utgivningsföretag bekräftar, att Luthers tanke-mässiga beroende av medeltiden i de flesta fall är synnerligen svårt att i detalj fastställa. Det rika traditionsstoff, som kommentaren lägger fram, kan emellertid ofta på ett överraskande sätt och bättre än några utläggningar ge relief åt Luther-textens innebörd.

Huruvida denna nya edition, som är ett mästarprov av lärd textkommentering, kommer att ändra eller modifiera den bild som forskningen hittills gjort sig av den unge Luthers teologi återstår att se.

BENGT HÄGGLUND

Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Herausgegeben von Kurt Aland. Band 2. Der Reformator. 400 sid. —

Band 5. Die Schriftauslegung. 2. erweiterte und neubearbeitete Auflage. 400 sid. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) 1962 och 1963. Pris per band DM 20: —, subskriptionspris DM 17: —.

De båda nya banden i Luther Deutsch, en serie som redan tidigare anmälts i denna tidskrift, omfattar båda mycket centrala partier av reformatorns författarskap. Band 2 avser att presentera sådana skrifter, som har direkt anknytning till själva reformationsverket. Det av Kurt Aland gjorda urvalet söker tillgodose både de biografiska och de teologiska synpunkterna. En del dokument belyser Luthers utveckling och hans egen syn på sitt författarskap eller på reformationen. Sålunda återfinner man här företalet till de latinska skrifterna i Wittenbergutgåvan av Luthers verk 1545, där läsaren kan följa och eventuellt bilda sig en egen uppfattning om den berömda skildringen av den händelse som brukar betecknas som »das Turmerlebnis». Andra välkända självbiografiska dokument är brevet till Staupitz den 30 maj 1518 och brevet till fadern, vilket bifogades skriften De votis monasticis 1521. — I övrigt har huvudvikten lagts vid skrifter som varit av direkt betydelse för framkallandet och utvecklandet av reformationen: avlatsteserna med resolutioner 1518, teser till Leipzigdisputationen 1519, Om goda gärningar 1520, Skriften till den tyska adeln 1520, Om kyrkans babyloniska fångenskap 1520, Om en kristen människas frihet 1520.

Urvalet begränsar sig inte till reformationens genombrottsår utan vill belysa också den fortsatta motsättningen till Rom inom Luthers författarskap. Därför har bl. a. även skriften mot påvedömet 1545 (Wider das Papstthum zu Rom, vom Teufel gestiftet) tagits med. I en efterskrift betonas med all rätt att det för den nutida läsaren gäller att bortse från den tidsfär-

gade polemiska tonen och se till de sakliga motsättningarna. Utgivaren torde också ha rätt i att också nyssnämnda skrift, vars skarpa tonfall man ibland velat se som ett utslag av en överspänd sinnesförfattning hos den åldrade reformatorn, är väl ägnad att belysa reformationens verkliga innebörd. Vad som i sak utredes i skriften är framför allt den rätta innebörden av Matt. 16, 13–19, och de resultat Luther kommer fram till stämmer ganska väl överens med gängse nutida tolkning på protestantiskt håll.

Att inom Luthers författarskap avgränsa arbeten som rör Skriftutläggningen är givetvis förenat med stora svårigheter, eftersom det mesta däri direkt eller indirekt har att göra med utläggningen av Bibeln. Föreliggande utgåva (Band 5) syftar emellertid endast till att meddela sådant material, som ger principiella synpunkter till bibeltolkningen, ej att ge ett urval av den egentliga kommenterande exegesen hos Luther. — Stort utrymme upptar de viktiga företalen till Bibeln och till enskilda böcker däri. Likaså meddelas summarier till Psaltarpsalmerna (fram till Ps. 31), hela utläggningen av de sju botpsalmerna 1525 (som ett undantag från nyssnämnda regel), samt av Magnificat 1521. Deutsche Auslegung des Vater Un-sers 1519, liksom en del av Luthers efterlämnade bibelanteckningar har också tagits med. En central betydelse i sammanhanget har Ein Sendbrief vom Dolmetschen 1530 och Eine Unterrichtung wie sich die Christen in Mose schicken sollen 1525. — Man kunde tillfoga, att flera av disputationerna också innehåller viktiga bidrag till de hermeneutiska frågorna och därför kunde förtjänat ett återgivande i denna volym. — Det försök som här gjorts att samla Luthers bidrag till skrifttolkningsfrågorna är emellertid av värde, ej blott som en första orientering i ämnet. Om flera av skrifterna i denna

volym gäller, att de hör till de mindre kända och mera sällan beaktade av Luthers skrifter, något som ytterligare ökar värdet av denna utgåva.

BENGT HÄGGLUND

Die Religion in Geschichte und Gegenwart — Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit HANS FRHR. V. CAMPENHAUSEN, ERICH DINKLER, GERHARD GLOECE und KNUD E. LØGSTRUP, herausgegeben von KURT GALLING. VI. Band (Sh—Z), 1970 spalter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1962. Subskriptionspris DM 99:—.

I slutet av förra året publicerades det sista häftet av RGG:s sju band. Därmed har det stora protestantiska uppslagsverket fullbordats på utlovad tid. De sex band, som nu står forskaren och lekmannen till förfogande, redogör för det kyrkliga arbetet och den teologiska vetenskapen på många olika områden. De vittnar om en stor organisationsförmåga samt en imponerande flit och lärdom. Man får därför redan nu lyckönska utgivarna till verkets fullbordande. Vad som återstår är endast ett registerband, vilket bland annat kommer att innehålla korta biografiska notiser om alla de flitiga författare, som genom sina artiklar bidragit till förverkligandet av uppslagsverkets tredje upplaga.

Mycket värdefulla är även den här gången de stora informativa översiktsartiklar som ibland har fått karaktären av egna monografier. Till etikens område hör artikeln sedlighet som omfattar inte mindre än 32 spalter. Genom de av W. Trillhaas, G. Mensching, G. Fohrer, E. L. Dietrich och G. W. Kümmel signerade bidragen behandlas detta fenomen i religionshistoriskt, bibelteologiskt och dogmhistoriskt resp. teologihistoriskt avseende. Även det för teologi och förkunnelse så

viktiga begreppspar synd och skuld har med 30 spalter fått en utförlig framställning, som är uppdelad efter olika discipliner. Här redogör K. Stendahl för den nytestamentliga uppfattningen, medan E. Kinder behandlar begreppspar ur dogm-historisk, W. Joest ur dogmatisk och K. E. Løgstrup ur etisk synpunkt.

Övriga kortfattad är däremot artikeln om systematisk teologi. G. Gloege betonar här, att systematiken står mellan forskning och förkunnelse. Dess uppgift är, att ge »en kritisk framställning av den kyrkliga läran» (sp. 584). Efter Gloeges relativt korta utredning om systematikens karaktär och ställning i förhållande till de andra teologiska disciplinerna följer sedan en av E. Schott författad översikt om den tyskspråkiga systematikens historia från 1900-talets början fram till våra dagar. Det är en beklaglig brist att denna sakliga framställning inte har kompletterats med en rad motsvarande översikter över den systematiska teologin inom andra språkområden. Nu hänvisas läsaren som vill orientera sig om den amerikanska, engelska, franska eller svenska systematiken till respektive Länderartikel, som dock i detta avseende ofta inte är så utförliga.

Ett kontroversiellt ämne, som har fått ny aktualitet genom debatten mellan K. Aland och J. Jeremias om urkristendomens ställning till barndopet, berörs i den omfattande artikeln om dopet (sp. 626–660). Beträffande barndopets ålder läser man i en lärobok, som sedan några år används vid översiktscursens undervisning i dogmatik, följande påstående: »Dock är den nyare forskningen tämligen enstämmig om att barndopet förekom redan på apostlarnas tid» (jfr Per Lönning, *Kristen tro*, 1956, s. 145). Den här påstådda enstämmigheten råder inte längre inom den moderna exegetiska forskningen. Hur starkt uppfattningarna har förändrats framgår tydligt av några formuleringar i E. Dink-

lers bidrag: »Man muss sich damit begnügen, dass die Literatur des Urchristentums über die Kinder- und Säuglingstaufe schweigt und dass alle Indizien gegen eine Einführung dieser Sitte vor dem 3. Jahrhundert sprechen» (sp. 636). Emellertid kan frågan om barndopets berättigande inte utan vidare avgöras genom historiska undersökningar om den kyrkliga praxis som i detta avseende rådde under urkristendomen.

Den som intresserar sig för kontrovers-teologiska frågor och de ekumeniska samtal, som för närvarande pågår på olika håll, får värdefulla informationer och litteraturhänvisningar i artikeln om teologi, som är uppdelad efter olika konfessioner. Här skriver H.-H. Schrey om den evangeliska teologin, J. Ratzinger om den romerska och G. Florovsky om den ortodoxa. Till de kyrkorättsliga och teologiska frågor, som direkt berör konfessionernas relationer till varandra, hör även toleransproblemet. Visserligen har den konfessionella polemiken på senare tid avtagit och på många håll övergått till ett vänskapligt samtal kring dogmatiska frågor, men det kan inte förnekas, att det fortfarande finns påtagliga olikheter beträffande toleranskravets teologiska motivering och praktiska förverkligande. Av ledande romerska teologer och kyrkomän hävdas ännu i dag, att häretiska läromeningar (och till dem hör enligt romersk uppfattning de reformatoriska lärorna) saknar existensberättigande. I Spanien, där denna teori praktiseras, råder till följd av gällande lagar och det konkordat, som 1953 slöts med Vatikanen, alltså en långtgående diskriminering av den protestantiska minoriteten. Den egentliga orsaken till denna situation ligger, som H. Bornkamm visar i sitt bidrag, i den romerska kyrkans svävande och genom taktiska hänsyn bestämda inställning till toleranskravet. Man kräver tolerans för egen del, men är inte utan vidare beredd

att i samma utsträckning tolerera andra konfessioners religionsutövning så länge dessa befinner sig i minoritet (jfr sp. 944 f.). Man får hoppas, att den tyske kardinalen Beas modiga tal om nödvändigheten att respektera individens samvets- och religionsfrihet (jfr Herder-Korrespondenz, März 1963, 74–76) så småningom skall vinna gehör och leda till en ändring i den romersk-katolska kyrkans officiella inställning.

Bland svenska bidrag till RGG:s sjätte band märks ett större antal biografiska notiser. A. Arvastson skriver om den danske teologen Skovgaard-Petersen, biskopen Jesper Svedberg, ärkebiskopen Wallin samt den norske teologen Wexels, E. Ehnmark, som även står som författare till den religionshistoriska artikeln Sondergötter, om Nathan Söderblom, och S. Kjällerström om Lundabiskopen Thomaner, Strängnäs-biskopen Ullman och domprosten Peter Wieselgren. En flitig författare är C.-M. Edsman som behandlar dopets religionshistoriska ställning och som senare även redogör för Totenverehrung, Trauerbräuche, Weltende och Weltperiode. B. Gustafsson redogör i ett tre spalter långt bidrag med titeln Christentum und Volkstum för folkfromhetens successiva strukturförändring (sp. 1435 ff) och Å. Hultkrantz visar, att pånyttfödelseströmmen troligen går tillbaka till förhistorisk tid. Några exegetiska bidrag är författade av B. Reicke, som har skrivit om tessalonikerbrevet och om Nya testamentets syn på döden. Den instruktiva artikeln om thomismen är signerad av H. Lyttkens.

GOTTFRIED HORNIG

KARL RAHNER — JOSEPH RATZINGER, *Episkopat und Primat, Quaestiones Disputatae 11, Herder Freiburg-Basel-Wien 1961. 126 sid.*

Det första Vatikankonciliet hann inte med den dogmatiska definitionen av den

påvliga ofelbarhetens förhållande till kyrkobegreppet i dess helhet. Särskilt blev förhållandet mellan påvens primat och episkopatet ett olöst problem. I föreliggande band har två framstående tyska katoliker framlagt några studier av problemet. Det andra Vatikankonciliet har vid diskussionen av sitt ekklesiologiska schema helt naturligt kommit in på dessa problemställningar. Således är boken av högsta intresse för kunskapen om katolsk teologi av idag.

Rahner tar sin utgångspunkt i kyrkan såsom gemenskap. NT:s sätt att beteckna både den lokala och den universella kyrkan med *ekklesia* tillämpas av honom på förhållandet mellan påven och episkopatet. Han avvisar talet om monarkistisk kyrkoförfattning för den katolska kyrkans del. Ty påvemakten finner sin gräns i episkopatet, som är av gudomlig rätt. Eftersom påvemaktens karaktär också är fastställd med samma begrepp inom katolsk teologi, blir nödvändigheten att med hjälp av gemenskapsbegreppet utveckla det samspel mellan de bägge storheterna, som efter Vaticanum I ännu är möjligt. *Ratzinger* talar i detta sammanhang om en inre dialektik, om en ellips med två brännpunkter. Enheten är dock mera betonad hos *Rahner*, som också hävdar, att den lokala kyrkan inte är en uppdelning av universalkyrkan utan är samtidigt denna. Parallellen med primatet och episkopatet måste emellertid nödvändigtvis halta, eftersom påveprimatet är fastställt dogm. På denna punkt invecklar sig förf. i subtila tankegångar för att värna om »samspelet» samtidigt som påveprimatet måste stå oantastat. Konsekvensen blir ett principiellt hävdande, att även om påven regerar »allena» så är episkopatet medtänkt.

Naturligtvis tillspetsas detta problem i första Vatikankonciliet bestämmelse om den påvliga ofelbarheten »*ex sese, non ex*

consensu ecclesiae». *Rahner* hävdar, att det endast finns en ofelbarhet, i vilken påven och konciliet (såsom biskopskollegiets röst) äro delaktiga. Även om påven rättsligt sett kunde definiera en dogm utan biskoparna, så kan dock sådant *moraliskt* icke ske. *Rahner* betonar, att »ex sese» endast öppnar möjlighet till en dogmatisk definition utan konciliets särskilda inkallande men icke utan biskoparnas hörande (såsom det också skett med sista definitionen av Maria-dogmen).

Även *Ratzinger* presenterar problemet om primat och episkopat i spänningen mellan den lokala och den universala kyrkan (romersk och katolsk). Hans resonemang föres dock kring traditionens och successionens problem. Enligt honom är Vaticanum I ett fördömande av såväl papalismen som episkopalismen. Då det »apostoliska ordet» nödvändigtvis är en förkunnelse, måste det samtidigt också knytas till en utläggning enligt den från apostlarna traderade tron. Så blir apostolisk tradition och personsuccessionen sammanknutna. Detta sker i den gammalkyrkliga utvecklingen av »*apostolicae sedes*», vars sista konkretisering är det romerska primatet. Biskoparnas katolicitet garanteras genom sambandet med Rom. »Ohne Gemeinschaft mit Rom kann man nicht in der 'Catholica' sein» (s. 56). Konsekvensen blir, att inget ekumeniskt concilium kan godkännas utan påven. Ty katoliciteten avgöres icke av den biskopliga majori-

teten utan av vikten av biskopssätena: »eine noch so grosse Zahl kann das entscheidende Gewicht der sedes sancti Petri niemals aufwiegen: Das hiesse profane Rechenküste an die Stelle der heiligen Bindung der Ueberlieferung zu setzen» (s. 58).

Således är båda författarna – trots en hel del goda teoretiska såväl som praktiska uppslag – till sist dock bundna inom den av Vaticanum I definierade tvångsramen. Problemställningen kan aldrig spränga eller ens ifrågasätta de dogmatiska definitionerna utan endast försöka få livsrum åt primatets partner: episkopatet. Teologen är fångad i systemet, och tanken på »kollegialiteten» kan inte bli sprängämne utan endast motvikt. Även om »kollegialitetens» tanke inom nutida katolsk teologi är ett värn mot påvemaktens risker, så blir den dock endast en mildrande faktor. För evangelisk teologi skulle den dock kunna ge impulser till ett nytt genomtänkande av kyrkoregementets problem. Detta är särskilt aktuellt i en tid, då kyrkan har världsvida kontakter, som ofta hindras av tämligen lokalt-isolationistiskt tänkande. Talet om de olika nationalkyrkornas »autonomi» måste få en ny betydelse i ett ekumeniskt tidevarv. Rom har löst detta problem på sitt sätt. Kritiken mot denna lösning har sysselsatt oss alltför länge och skymt bort frågan vad evangelisk teologi kan sätta i dess ställe.

VILMOS VAJTA

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

DET TEOLOGISKA ARBETET I HELSINGFORS

1. Rättfärdiggörelseläran i dag.

a) Förarbeten och huvudföredrag

Arbetet med temat »rättfärdiggörelse» kunde stödja sig på en del förlagor. Den teologiska kommissionen hade förberett ett kort studiedokument »Über die Rechtfertigung», som försöker aktualisera rättfärdiggörelseläran i dess betydelse för den nutida människans läge och för samtidens teologi.¹ Huvudföredragen, som hölls vid konferensens plenarsammanträden, anslöt sig härtill och följde i det stora hela tankegången i Efes. 2.

Professor Gloege visade i sitt föredrag »Nåd för världen», hur rättfärdiggörelsen blir begriplig blott utifrån domsaspekten. Just här befinner sig emellertid kyrkan i en förlägenhet, emedan den inte mer gör rättvisa åt grundpelarna i rättfärdiggörelsebudskapet (»Gud vill vara Gud», »Människan skall bliva människa», och »Världen skall bliva värld»). Dock visade föredraget, på vilket djupgående sätt budskapet om rättfärdiggörelsen låter uttrycka sig i de traditionella bestämningarna (solus Christus, solo verbo, sola gratia) såsom grundkategori för hela evangeliet.

Dr Brattgård kunde sedan i sitt föredrag »Tro utan gärningar?» uppvisa missuppfattningar i den lutherska lärotraditionen, som fördunklade evangeliets syn på människans ställning i världen, där Gud redan förberett för oss kärlekens gärningar. Genom lätt tillgängliga exempel visade han

sedan, hur den rättfärdiggörande nåden befriar till liv i gärningarna och öppnar porten till världen, vari både goda och onda människor tagas in i Guds världsregering.

De båda följande föredragen konkretiserade vidare denna grundsyn. Prof. Waris (Finland) visade under rubriken »Getrennte Menschheit – in Christus vereint» betydelsen av Kristi försonande gärning för en värld, som är splittrad i underutvecklade och välmående länder, i Öst och Väst, i majoritets- och minoritetskyrkor. Prof. Lumbantobing (Indonesien) skildrade slutligen under rubriken »Den nya lovsången» den liturgisk-doxologiska dimensionen i en ur den stumma heden domen befriad mänsklighets existens.

b) Gruppdiskussioner och berättelse

Sedan dessa fyra föredrag hållits, talade generalförsamlingen igenom temat rättfärdiggörelse i detalj under tre halvdags-sammanträden i 26 diskussionsgrupper. Underrubrikerna på de ämnen som därvid avhandlades var: Antropologi och rättfärdiggörelse, Rättfärdiggörelse såsom centrum i den heliga Skrift, Rättfärdiggörelse såsom Guds närvarande handlande i Ord och sakrament, Rättfärdiggörelse: uppståndelse och nytt liv, Rättfärdiggörelse: den nya synen på kyrkan, Rättfärdiggörelse såsom mod att leva.

Berättelsen över resultatet av dessa diskussioner förelades plenum två dagar efter avslutandet av grupparbetet. För dess behandling stod i det stora hela blott 20 minuter till förfogande. Därvid visade

¹ »Über die Rechtfertigung», Vollversammlungsdocument nr 3. Jfr även Lutherische Rundschau 11. årg. H. 1/2 (Stendahl, Quanbeck, Kinder, Hägglund, Roloff), 12. årg. H 3 (Heineken, Joest, Dahl) och Lutherische Monatshefte 1. årg. H. 6 (Rothermundt). Medlemskyrornas ställningstaganden till dessa studiedokument står till förfogande hos teologiska avdelningen inom LVF i hektograferad form.

sig snart två svårigheter: brist på tid och oklarhet hos de delegerade angående karaktären hos en sådan berättelse. Bristen på tid sökte man avhjälpa genom att två timmar utanför den normala timplanen ställdes till förfogande. Under den första timmen kunde frågor och invändningar framställas. Efter en slutgiltig genomarbetning av dokumentet genom det utskott som, under ordförandeskap av biskop Lilje, var ansvarigt för utnyttjandet och samordningen av gruppdiskussionerna, skulle man under den andra timmen diskutera och besluta angående den slutgiltiga berättelsen. Tyvärr visade sig denna nödlösning otillräcklig, eftersom under denna tid ingen enighet uppnåddes, och tillfälle till ytterligare diskussion ej fanns.

Tiden räckte ej ens till för ett klagöran-
de av en sådan berättelses karaktär. Meningarna var alltför delade. Några menade och fruktade, att den lutherska kyrkan här sökte formulera en ny bekännelse. De var inte införstådda med berättelsen, emedan de ansåg innehållet otillräckligt för en sådan bekännelse. Andra ville ha en teologisk förklaring av rättfärdiggörelseläran för det nuvarande teologiska läget och fruktade likaledes, att vissa formuleringar var oskyddade mot missförstånd, om än riktigt menade. Andra åter väntade ett den lutherska kyrkans ord till världen, vilket skulle uttala rättfärdiggörelsebudska-
pet på ett språk, som var klart för varje nutida människa. Och vad avsåg generalför-
samlingens presidium? Synbarligen endast en berättelse över diskussionernas verkliga förlopp. Det hade man kunnat åstadkomma på den utsatta tiden. Men saken syntes de delegerade, vilken mening de än i enskildheter företrädde, likväl alltför viktig för att genomföras på detta sätt. Men då problemet inte kunde genomdiskuteras i hela dess vidd, måste berättelsen såsom oavslutad överlämnas till den nya teologiska kommissionen.

c) Har generalförsamlingen misslyckats?

Man kan alltså inte säga, att generalförsamlingen i Helsingfors misslyckades i frågan om rättfärdiggörelsen. Det saknades närmast helt enkelt tid att klargöra metoder, procedur och mål. Mycket skulle också varit avhjälpt, om de delegerade hade varit på det klara med den principiella skillnaden mellan »mottaga» (receive) och »antaga» (accept). Då skulle den dyrbara tiden inte ha tagits i anspråk för yttranden, som fruktade konsekvenserna av ett antagande. Just på denna punkt kom emellertid vid sidan av tidsbrist och oklarhet ännu ett annat drag till synes: en överdriven ängslighet, som fruktade, att inte allt i berättelsen var teologiskt säkrat, så att den därför senare kunde uttolkas felaktigt. Man ville på en så central punkt till intet pris säga något, som kunde missförstås eller var otillfredsställande. Man tänkte emellertid inte på, vilket intryck ett tigande på detta ställe skulle framkalla. Också tigandet kan missförstås. Det får i dag, efter generalförsamlingen, inte uttolkas falskt. Det måste fastmer klart utsägas, att berättelsens *läromässiga* utsagor aldrig ställdes i fråga eller kritiserades. Även de röster, som var helt emot berättelsen — de låter sig räknas på ena handens fingrar — vände sig inte emot dess dogmatiska innehåll. Den meningen har goda skäl för sig, att hade blott proceduren och metoden varit klara, skulle berättelsen med lätta stilistiska förändringar ha kunnat antagas av generalförsamlingen.

Nu fanns inte dessa förutsättningar, och så förblev berättelsen även innehållsligt sett försiktigt oavslutad. Men då den fördelades till pressen, och trots en viss osäkerhet i beslutet kommer att tryckas i redogörelsen över Helsingfors-konferensen, kan var och en intresserad själv bilda sig ett omdöme om detta aktstycke, vilket såsom »dokument 75» kommer att ingå i Lutherska världsförbundets historia.

2. *Ekklesiologin och Lutherska världsförbundet.*

a) Ekumenisk forskning

Ett annat tema för teologisk eftertanke under generalförsamlingen bildade frågan om Lutherska världsförbundets ekklesiologiska betydelse. En diskussion över denna fråga, som förts i *Lutherische Rundschau*,² hade lett fram till den teologiska kommissionens studiedokument »Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes».³ Också huvudföredraget av professor Clifford Nelson (USA) gällde detta tema. Detta föredrag, som beslutsamt angrep frågan om de lutherska kyrkornas konkreta gemenskap inom och utanför Lutherska världsförbundet, liksom också frågan om de lutherska kyrkornas ekumeniska ansvar, väckte just genom sina vittgående praktiska konsekvenser allmänt intresse. Det gav impulser till den redan i Minneapolis (1957) föreslagna och i Helsingfors sedan också beslutade »Stiftelsen för ekumenisk forskning».⁴ Föredragshållaren betonade, att forskning och dialog måste gå hand i hand. Helsingfors skulle bringa de lutherska kyrkorna ett steg vidare i deltagandet i den ekumeniska rörelsen.

Genom stiftelsens grundande bragtes till uttryck, att det för de lutherska kyrkorna vid det ekumeniska arbetet kommer an på ett äkta teologiskt eftersinnande och en konfrontation av de teologiska traditionerna. Det planerade institutet skall befämja mötet ej blott med den romersk-katolska utan även med de andra kyrkorna och så åstadkomma förarbeten till verkliga enhetssamtal. Att stiftelsen kom-

mit till stånd är ett tecken på att den lutherska teologin och kyrkan koncentrerar och koordinerar sina sedan länge betygade ekumeniska förpliktelser.

b) Kyrko- och nattvardsgemenskap

Diskussionerna om Lutherska världsförbundets väsen bragte i dagen den enstämmiga önskan, att Lutherska världsförbundet skulle bemöda sig om att bland sina medlemskyrkor åvägbringa full kyrko- och nattvardsgemenskap. Så självklar denna fordran är i synnerhet bland de europeiska kyrkorna, får dock inte förtigas, att det finns andra kyrkor, som ännu inte består varandra sådan gemenskap. Detta har också bekräftats av det av den teologiska kommissionen föranstaltade och vid tiden för generalförsamlingen utkomna studiebandet över kyrko- och nattvardsgemenskap.⁵ Generalförsamlingen uppfordrade medlemskyrkorna att med hjälp av de här samlade dokumenten studera denna fråga och accepterade planerna på ett andra band med materialet angående Asien, Afrika, Sydamerika och de europeiska minoritetskyrkorna. Ett annat beslut riktar sig till de medlemskyrkor, som inte medger alla andra medlemskyrkor kyrko- och nattvardsgemenskap. De ombedes att framlägga sina motiv härför och i broderliga samtal träda in för en sådan gemenskap.

Även det andra studiebandet, som förelades, befattar sig med de lutherska kyrkornas väsen och uppdrag.⁶ Det ger en uppslagsrik översikt över lärogrundvalar och bundenhet vid bekännelser inom de lutherska kyrkorna, varvid enskilda kyrkor undersökes och ett brett utrymme ges sär-

² 10. årg. H. 3 och 11. årg. H. 1/2.

³ Vollversammlungsdokument nr 4.

⁴ Jfr Bericht des Sonderausschusses für ökumenische Forschung, Vollversammlungsdokument nr 10.

⁵ Vilmos Vajta (Hrsg.), Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1963, 348 s., DM 16:—.

⁶ Vilmos Vajta och Hans Weissgerber (Hrsg.), Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbildung in den lutherischen Kirchen. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1963, 281 s., DM 16:—.

skilt åt de unga kyrkorna. En systematisk värdering i slutet av bandet visar på be-kännelsens ekumeniska betydelse. General-församlingen uppfordrade också här med-lemskyrkorna att begynna motsvarande studier på sina områden.

c) Ändring av författningen

Här måste de inte oviktiga ändringarna i Lutherska världsförbundets författning omnämnas. Deras teologiska relevans kommer fram, om man ställer dem i relation till debatten över frågan, om Lutherska världsförbundet är en kyrka eller inte. Man har i det förgångna alltid förnekat detta och hänvisat till skillnaden mellan förbund och kyrka. Den teologiska kommissionens ovan nämnda studiedokument företrädde likaledes uttryckligen denna mening.⁷ Det uppfattade sig själv som ett utkast till en autentisk kommentar till författningen. Det betonade LVF:s dynamiska sida och ville inte betrakta LVF själv utan dess medlemskyrkor som subjektet för det i LVF faktiskt försiggående kyrkliga handlandet.

En kort tid före generalförsamlingen av-gav kyrkorättsprofessorerna Liermann och Grundmann yttranden till detta studie-dokument. Båda avvisade dokumentet som en kommentar till författningen. Lutherska världsförbundet befunde sig i utveckling och det i riktning mot en kyrka. I författningen kunde man t. o. m. återfinna en ursprunglig konception, som väsentligen gick utöver ett »förbund». Man finge alltså inte gå ett steg tillbaka och, såsom teologiska kommissionen föreslog, blott till-skriva Lutherska världsförbundet en tjä-nande funktion. De båda kyrkorättslära-rnas meningar gick i sår endast i frågan, huruvida en ändring av den ursprungliga författningen redan nu vore på sin plats. Teologiska kommissionen beslöt på sin konferens omedelbart före generalförsam-

lingen under intryck av dessa yttranden, att inte förelägga sitt studiedokument som ett utkast till en kommentar till författningen utan blott såsom diskussionsbidrag.

Nu inträffade vid generalförsamlingen något egendomligt. Presidenten i LVF, dr Fry, förelade några författningsändringar, som föreslagits på grund av förhandlingar med företrädare för Missouri-synoden och varken beaktat de kyrkorättsliga yttran-dena eller den teologiska kommissionens nya beslut. Dessa ändringar gör Lutherska världsförbundet entydigt till ett organ för medlemskyrorna och utesluter, att det ut-övar kyrkliga funktioner i kraft av egen fullmakt. Tydligast kommer detta till sy-nes i Artikel III, 2. Den nya formuleringen lyder: »... LVF har följande uppgifter: a) att *befrämja* det enstämmiga vittnes-bördet inför världen om evangelium om Jesus Kristus såsom Guds saliggörande kraft . . .» I den gamla författningen hette det: »... a) att enstämmigt inför världen vittna om evangelium om Jesus Kristus så-som Guds saliggörande kraft.» Kyrkorätts-ligt kommer säkert denna förändring att betraktas som en substansförlust. Kyrko-politiskt kommer den kanske att bana väg för Missouri-synoden in i Lutherska världs-förbundet. Det egendomliga har alltså in-träffat, att den av teologiska kommissionen ursprungligen föreslagna, men under intryck av de kyrkorättsliga yttrandena åter-tagna tolkningen tagits upp i själva texten till författningen och konsekvent genom-förts.

3. *Ekumenisk bekännelse.*

Med hänvisningen till ännu en författ-ningsändring må denna översikt över det teologiska arbetet i Helsingfors avslutas. Bland Lutherska världsförbundets läro-grundvalar fanns hittills endast en hänvis-ning till den heliga Skrift och de lutherska

⁷ »Zum Wesen des LWB», s. 10 ff.

bekännelseskriterierna. Teologiska kommissionen föreslog i sitt dokument angående Lutherska världsförbundets väsen, att man här skulle nämna också de tre fornkyrkliga bekännelserna. Generalförsamlingen har fattat detta beslut. Man kunde betrakta detta som en småsak, det har emellertid en stor ekumenisk betydelse. Med omnämmandet av de fornkyrkliga bekännelserna skall nämligen det missförståndet undvikas, att de lutherska kyrkorna och Lutherska världsförbundet skulle förstå sin bundenhet vid de lutherska bekännelseskriterierna i konfessionalistisk mening. De reformatoriska bekännelserna skall fastmer ställas in i den ekumeniska traditionen. De i Lutherska världsförbundet förenade lutherska kyrkorna igenkänner sig i hela kristenhetens bekännelse till Guds frälsningsgärningar, så som den fasthålls i de fornkyrkliga symbola. Man kan hoppas, att också den, som står utanför, i denna »småsak» skall se en symbol för den vilja till »ekumene» hos den lutherska kristenheten, som i det stora hela kom till synes i arbetet i Helsingfors.

VILMOS VAJTA

ANGLOSKANDINAVISK KONFERENS I RUGBY

I sommar har återigen hållits en angloskandinavisk teologkonferens. Det var den trettonde konferensen av detta slag, och den hölls den 16—23 juli på William Temple College i Rugby. (Om närmast föregående angloskandinaviska teologkonferens se STK 1961 nr 3, där också hänvisas till redogörelser för tidigare konferenser i denna serie alltsedan den första, på Selwyn College i Cambridge år 1929).

Årets konferens leddes liksom flera gånger tidigare av biskop Leslie S. Hunter, förutvarande biskop av Sheffield. Biskop Hunter är ordförande i styrelsen för Wil-

liam Temple College, och det var han som hade valt detta college till mötesplats. William Temple College är inte ett teologiskt college av samma art som de övriga inom Church of England, vilka enbart tjänar som prästutbildningsanstalter. William Temple College är grundat år 1947 och är i första hand en konferensplats, avsedd för konferenser kring frågor rörande kristendomens förhållande till det moderna samhället. Här kan de ledande inom kyrkan möta dem som står i ansvariga positioner inom industri, handel, undervisning, socialvård och administration. Biskop Hunter är själv sedan länge en av de drivande krafterna inom Church of England för verksamhet på denna linje.

Den angloskandinaviska teologsammanskomsten hade nu denna gång också fått en sådan uppläggning, att den rätt naturligt anslöt sig till de övriga programmen vid detta institut. Årets tema var nämligen »Den kristna skapelsetron i förhållande till den moderna världsbilden», och utom teologerna från Church of England och de nordiska kyrkorna deltog också två engelska naturvetenskapsmän, som inte bara bidrog med var sin föreläsning utan också i stor utsträckning satte sin prägel på hela debatten. Det var en astronom, professor Martin Johnson från Birmingham, och en biolog, Dr C. B. Goodhart från Cambridge.

Jämfört med de stora konferenser som hållits under den gångna sommaren, Faith & Orderkonferensen i Montreal och Lutherska Världsförbundets generalförsamling i Helsingfors, var denna angloskandinaviska konferens en ytterst liten, nästan privat sammankomst. De angloskandinaviska konferenserna har avsiktligt hållits i en mycket begränsad skala. De omfattar endast en grupp på ungefär tjugo personer. Detta har alltid upplevts som en direkt fördel. Den internationella teologiska och kyrkliga debatten gagnas

kanske i längden rent av ännu mer av dylika mindre sammankomster, där diskussionen kan bli mer ingående. Här skapas också en personlig kontakt som visat sig i hög grad fruktbarande för fortsatt vetenskapligt och ekumeniskt utbyte.

De engelska deltagarna i Rugby-konferensen var, förutom de ovan nämnda, professor Donald MacKinnon, Cambridge, professor E. J. Tinsley — redan många gånger tidigare anglikansk representant vid dessa möten — Dr L. Hodgson, f. d. »Regius Professor of Divinity» i Oxford och denna gång den äldste konferensdeltagaren, Canon R. S. O. Stevens, Birmingham, Dr John Nurser, Dean of Trinity Hall, Cambridge, samt som konferensens sekreterare Revd John Toy, Chaplain of Ely Theological College.

Från de nordiska länderna deltog följande delegater: från Sverige professor

Ragnar Bring, biskop Olof Herrlin, och docenterna Tord Simonsson och Lars Österlin; från Danmark professor Regin Prenter och provst Johs Asmund; från Norge teol. dr. Thorleif Boman och pastor Karl Hafstad samt från Finland — där den kort därefter begynnande lutherska världskonferensen hade tagit nästan alla krafter i anspråk — endast en delegat, pastor Mikael Lehtonen.

Ledningen för dessa konferenser kommer från anglikansk sida att i fortsättningen övergå från biskop Hunter, som nu med ålderns rätt träder tillbaka, till professor G. W. H. Lampe, Cambridge. Nästa konferens kommer att hållas 1965 i Danmark, och för förberedelserna svarar då i första hand värdlandets kyrkoledare och teologer med Köpenhamns biskop och professor Regin Prenter i Aarhus i spetsen.

LARS ÖSTERLIN