

HAMPUS LYTTKENS

*Kyrkan och filosofien.*¹

Vid Upplands nations 300-årsjubileum i början på 1940-talet framfördes hälsningar bl. a. från grannen, Västmanland-Dala nation. Representanten för denna nation tackade i sitt anförande för 300 års grannskap, vänskap och fiendskap. Denna karakteristik faller mig i minnet som mycket träffande när det gäller att allmänt beskriva förhållandet mellan kyrkan och filosofien. Detta förhållande har tiderna igenom präglats av ambivalens. Med kyrkan åsyftar jag här den kristna religionen och dess företrädare, vare sig de varit praktiskt verk samma eller kan rubriceras som teologer. För en stor del av den tid jag kommer att behandla råder det ingen skillnad mellan teologi och kyrka. Termen filosofi brukar jag i den vanliga konventionella innebörd som den har i gängse filosofi-historia. Jag vill också förutskicka, att jag här kommer att i första hand intressera mig för kyrkan och dennas förhållande till filosofien.

Frågan om kyrkans förhållande till filosofien är som så många andra frågor av allmän natur mångtydig. Vad jag i första hand har i sikte är den attityd som kyrkliga författare intagit till filosofien och dess användning inom teologien. Det är här den förut omnämnda ambivalensen framträder, och det på ett tidigt stadium i kyrkans historia. Man kan sedan konstatera hur ambivalensen följer kyrkan genom tiderna. Redan i fornkyrkan påträffar man också de argumentationsmodeller, som sedan kommer att användas när man intar en positiv eller negativ attityd till filosofien.

Ett belägg för ambivalensen i fornkyrkans inställning till filosofien ger Clemens från Alexandria på 200-talet. Han klagar över en grupp kristna, som avvisade hans positiva inställning till filosofien och hans bruk av filosofisk terminologi. Han kallar dem ortodoxa. Dessa kristna resonerade så: »Om tron ensam är nog för frälsning, varför skall man då syssla med något annat. Det enda för en kristen nyttiga är tron. Filosofien är något för en kristen helt onödigt.» En dylik uppfattning kan man kalla för fideism. Clemens liknar de människor, vilka avvisa tanken på rationellt trosstudium, vid Odysseus' följeslagare, som stoppa till öronen för att slippa lyssna, ej till själva locksången från sirenerna, men väl till rytmen och melodien. De göra detta, därför att de veta vad som skulle inträffa,

¹ Installationsföreläsning den 31 mars 1962.

ifall de öppnade sina ögon för lärdomen från grekerna. De skulle då inte kunna återvända hem (Strom. VI 89. 1). D. v. s. de skulle då inte längre kunna hålla fast vid sin fideistiska ståndpunkt. Om de ortodoxa, som enbart fordra tron, säger Clemens vidare, att de likna dem som genast från början vilja få skörda druvor utan att först lägga ned någon möda på att vårda och sköta om vinstocken (Strom. I 43. 1). Men för att beskära, binda upp och göra det övriga krävs det både verktyg och kunskaper. Liksom i åkerbruk och i medicin ett gott resultat är följderna av goda kunskaper, behövs filosofisk kunskap för att göra tron oanfäktlig.

Clemens vill dock ej avvisa dessa s. k. enkla troende. Han betonar, att tron för dem verkligen är nog. Men han avvisar deras kritik mot de teologer, som vilja underkasta tron en filosofisk analys. Den som i fornkyrkan gjorde sig mest känd för sin antiintellektualistiska inställning är den latinske kyrkofadern Tertullianus. Han vänder sig mot de kristna, som söka stöd för sin positiva inställning till filosofiska undersökningar i Jesu ord: Söken och I skolen finna, Matt. 7. 7. Detta är ett ord som är sagt till dem som ännu ej börjat tro och särskilt till judarna på Jesu tid (De praescript. haer. c. 8). Sökandet efter ett lärosystem, till vilket man kan ansluta sig, kan inte vara ändlöst. Man skall söka till dess man finner och tro så fort man har funnit. Det enda som sedan återstår är att bevara tron intakt (c. 9). Sedan man väl funnit, skall man inte vidare fråga eller forska. Sedan vi väl fått Jesus Kristus och hans lära, säger Tertullianus, behöva vi ej mer något nyfiket forskande. Sedan vi mottagit evangelium behöva vi inte mer företa någon undersökning (inquisitio) (c. 7). Då vi börjat tro, önska vi ej tro på något annat och något mera. Det ingår i själva vår tro, att vi utöver den inte behöva tro på ytterligare något (ib.). Tertullianus betonar att det ligger i själva den kristna trons natur, att den utgör ett slut på sökandet och därmed på filosofiska undersökningar. Det som är föremål för vårt sökande är Jesu lära, men endast så länge, som man ej funnit den. När man väl nått fram till tron, då har man funnit och därmed slutat sitt sökande. Om man tror, innebär det att man funnit svaret på sitt sökande. Tron gör slut på allt fortsatt sökande och finnande.² Kristus har själv bestämt denna gräns. Han vill ej att den kristne skall tro annat än vad han lärt. Han skall inte fråga efter något annat. Den kristne har funnit och behöver i fortsättningen endast tro.

Skulle man däremot söka sanningen genom att jämföra befintliga lärosystem, då skulle man ständigt befinna sig på sökandets väg och aldrig nå fram till ett slutligt mål för sökandet. Ett ständigt sökande medför att man aldrig kommer fram till tron (c. 10).

² Med »söka» avser Tertullianus dialektiska, d. v. s. logiska undersökningar.

Tertullianus utgår från den förutsättningen, att ingen söker som ej förut saknar eller förlorat något. Om därför en som funnit tron, skulle på nytt börja fråga och söka, skulle det innebära antingen att den tro man ägt varit en skentro eller också att man förlorat tron. De människor som fortsätta att söka, visa, säger Tertullianus, att de betvivla det som de funnit, och att de ännu ej funnit något säkert. De äro tvivlare, osäkra, blinda som föra en blind i gropen (c. 14). Det gives ett slut på allt vårt sökande och frågande, och detta inträffar i tron (c. 11). Tertullianus går i detta avseende så långt, att han avvisar bibelstudiet i gemen.

Är man oviss om något som avser tron, kan man visserligen fråga någon kun-
nig medbroder. Men det är bättre att förbli ovetande och nöja sig med vad man
bör veta. Tertullianus säger att det heter att din tro har frälst dig, däremot ej
att din förtrogenhet med skriften gjort det. Trons innehåll är sammanfattad i
trosregeln. Förtrogenhet med skriften botten i grubblande ande, som sätter
begäret efter kunskap över tron. Tertullianus faller i detta sammanhang de
bekanta orden: att inte veta något utanför trosregeln är att veta allt, »aduersus
regulam nihil scire omnia scire est» (c. 14). Inte heller trosregeln får underkastas
något frågande eller prövande.

Tertullianus varnar för alla försök att skapa en stoisk, platonsk eller aristo-
telisk kristendom (c. 7). Han ställer sig också avvisande till de försök som gjor-
des i fornkyrkan att framställa kristendomen som ett slags högre filosofi. Kristen-
domen skiljer sig från filosofien både i fråga om metoder och kunskapsinnehåll
(Aplog. c. 46). Tertullianus ironiserar över ett viktigt drag i filosofisk forskning,
nämligen den ständiga beredskapen till omprövning och förnyad argumentering.
Han säger, att det är kättare och filosofer som ställa frågor av typen: Varifrån
kommer det onda? Varför finns det till? Varifrån kommer människan? Hur är
hon beskaffad? Varifrån kommer Gud? Han beklagar Aristoteles och hans logik,
som ej kommer till slutliga resultat: »O du arme Aristoteles. Du har grundlagt
dialektiken, konsten att bygga upp och riva ned, en konst, som är så slipad i
sina satser, så tvingande i sina slutsatser, hård i sina bevis, som är en verklig
ansträngning, betungande också för sig själv, denna konst, som behandlar allt,
för att till slut icke slutgiltigt ha behandlat något» (c. 7). Här råder en klyfta
mellan filosofi och kyrka. »Vad har Atén att göra med Jerusalem, vad akade-
mien i Atén med kyrkan?» frågar Tertullianus.

Bakgrunden till denna klyfta mellan teologi och filosofi är att Tertullianus
ser på Gud som all sannings källa. Sanningen kan endast hämtas från Gud själv.
I sin skrift om själen, säger han att kunskapen om denna bör hämtas från själens
upphovsman, Gud. Men vem, frågar han, har lärt känna Gud utom Kristus?
Vem har funnit Kristus utom genom den Helige Ande? Åt vem har den Helige
Ande givits utom genom trons hemlighet? Vem kan uppenbara vad Gud har

fördolt? Ur vilken annan källa kan man då få klarhet? Att inte veta något, därför att Gud förtigit det, är bättre än att lita på en människas förmodanden. Den kristne kan nöja sig med vad han fått veta och i fråga om själen kan det begränsas till några få satser. Han får inte gå utöver det som han fått lära av Gud. Det man får veta av Gud, det är det hela (De anima c. 1).³

Tertullianus' argumentering beträffande kyrkans förhållande till filosofien kan vi sammanfatta så: Att ställa frågor är något för tron främmande. Filosofisk undersökning och frågande leder till kätteri och till trons utlocknande. Den kristne skall enbart hålla sig till tron och undvika filosofien. Nu upprätthåller som bekant Tertullianus ej i praktiken sin antifilosofiska princip. När han skall framställa den kristna tron, använder han sig både av stoisk filosofi och aristotelisk logik. Han försvarar t. ex. mot en grupp kristna sin rätt att bruka en annan terminologi än den dittills gängse beträffande treenigheten (Adv. Prax. 3).

Mildare i tonen, men i sak samma inställning som Tertullianus intar kyrkofadern Irenaeus. Han säger: Det är bättre att vara olärd och veta litet och genom kärlek vara nära Gud, än att sträva efter kunskap och därigenom bli en hädare mot Gud. Intressant är att se hur Irenaeus drar konsekvenserna härav beträffande Gudskunskapen. Det är endast i sin kärlek Gud är uppenbar för människorna. I övrigt är han fördold (II 13. 4; IV 20. 5). Det är därvid av vikt att lägga märke till att denna skänkta kunskap erhålles via kärleken till Gud. Fadern låter sig skådas av dem som älska honom. Uppenbarelsen sker av kärlek till människan och ett villkor för att få del i den är kärlek till Gud (IV. 20. 5). För religiös kunskap hänvisar Irenaeus till icke-intellektuella faktorer.

Irenaeus avvisar spekulativa frågor utanför trosregelns ram. Man skall inte fråga, vad Gud gjorde före världens skapelse, eller fundera över orsaken till Adams fall. Det är ingen mening att grubbla över hur Sonen framgått ur Fadern. Ingen vet detta. Irenaeus riktar sig härvid i första hand mot gnostikernas spekulationer men han vänder sig även mot ett onödigt frågande över huvud och avvisar just sådana frågor som de kristna apologeterna försökte besvara.

En fideistisk inställning av här skisserad typ väckte kritik från filosofiskt håll. Lukianos av Samosata beskriver de kristna såsom accepterande läror och tro utan den ringaste förutgående prövning (Peregrinus 13). Kelsos säger i sin bekanta stridsskrift att vissa kristna äro ovilliga att ge eller ta emot några skäl för sin tro. De bruka uttryck sådana som dessa: Ställ aldrig några frågor, endast tro och din tro skall frälsa dig. Mot detta ställer Kelsos kravet att man skall följa förnuftet och en förnuftig argumentering, innan man godtar ett påstående (C. C. 1. 9). Origenes genmäler, att man inte kan kräva att alla kristna skola

³ Tertullianus går dock ej så långt att han anser att all kunskap överhuvud måste hämtas ur bibeln.

lämna sitt vanliga arbete och bli filosofer. Detta betyder ej att han vill avvisa tanken på en argumentering för de bildade. Origenes framhåller dock, att ej ens filosoferna själva följa regeln, att endast efter en noggrann prövning av argumenten ansluta sig till en viss filosofisk uppfattning. I stället visar erfarenheten, att den som studerar filosofi och ansluter sig till en viss skola, antingen gör det för att han träffat på en viss lärare eller anser en filosofskola bättre än de övriga. Han väntar inte på att höra argumenten från alla filosoferna och från de olika skolorna, vederläggningen av den ena eller beviset för den andra, när han t. ex. väljer att bli stoiker, platoniker, peripatetiker, epikuré eller något annat. Det är i stället, hävdar Origenes, på grund av en icke förnuftsmässig impuls som anslutningen till en viss filosofisk riktning sker (ib. 1. 14). Stöd för denna sin uppfattning kunde Origenes få hos Galenus, den kände läkaren, vilken har en liknande uppfattning. Origenes' argument hänvisar oss till skillnaden mellan de personliga, psykologiska orsakerna för anslutning till en viss åskådning och de logiska och andra skäl som tala för åsiktens sanning.

Den antifilosofiska ståndpunkten utgår från förutsättningen, att tron gör ett slut på allt frågande. Tron ger tillräcklig visshet, en visshet som omfattar det för en kristen nödvändiga att veta. Att då ställa ytterligare frågor utöver vad som är uppenbart eller att ställa kritiska frågor angående uppenbarelsens innehåll, är både onödigt och innebär dessutom en risk för tron. Filosofien och dess frågande avvisas. Det är bättre att förbli vid den enkla tron än att genom sitt spörjande gå vilse. En skarp skillnad upprätthålles mellan troskunskapen och den filosofiska spekulatjonen.

En motsatt ståndpunkt till filosofien intar i fornkyrkan en grupp betydande kyrkomän och teologer, de s. k. apologeterna, verksamma på 100-talet och de alexandrinska teologerna ett århundrade senare.

Justinus knyter samman kristendom och filosofi medelst ett filosofiskt begrepp som han applicerar på Kristus, nämligen logosbegreppet. Han anknyter därvid till judiska förebilder, speciellt Philo som tidigare infört logosbegreppet. Logos är för stoikerna världsförnuftet, närmast en mekaniskt verkande kraft. För Justinus blir logos något personligt, då det ju en är beteckning för Kristus. Kristus får i sin tur drag av det filosofisak logos. Logos—Kristus betecknas som källa till all mänsklig kunskap överhuvud. All kunskap vilar på en delaktighet i denna gudomliga logos. Justinus' lära om logos kan sammanfattas i fyra punkter:

1) Det finns en naturlig kunskap om Kristus—logos hos alla människor. Denna kunskap är bristfällig men dock av gudomligt ursprung. Därmed förklaras demonernas raseri mot t. ex. Sokrates.

2) Filosofer som är delaktiga i logos kunna kallas kristna. Kristus är logos. Filosoferna ha sin kunskap via logos och ha filosoferat med hjälp av sitt

förnuft, som också kallas logos. Både filosofer som Sokrates och Gamla Testamentets profeter ha filosoferat genom logos. De som levat i enlighet med detta förnuft, enligt logos, kunna kallas kristna. De övriga äro gudlösa.

3) Den grekiska filosofien får hemortsrätt inom kristendomen. Allt som är sant och som filosofien lär, säges ha religiöst ursprung. Det däremot som strider mot kristen tro är falsk filosofi. Det betecknar filosofiska misstag. Kristendomen bestämmes som den sanna filosofien.

4) Skillnaden mellan förkristen filosofi och uppenbarelsen är den, att filosoferna endast ha brottstycken av sanningen. Detta framträder bl. a. däri att filosoferna motsäga varandra. De ha blott känt en sida av sanningen. Förhållandet mellan filosofi och kristendom är den mellan en brottstycksartad och av misstag fylld kunskap och en fullkomlig och ofelbar kunskap. Det är skillnaden mellan frö och frukt, avbild och saken själv. Justinus hävdar m. a. o. att den enklaste kristen sett mer av sanningen än det filosofiska geniet. Den enda sanningen är den om Kristus. Justinus' bevis för denna sannings överlägsenhet är pragmatiskt: Ingen har gått i döden för Sokrates' lära, däremot ha redan många gjort det för Kristi. — Justinus skiljer ej mellan religiös och teoretisk sanning. Det finns en enda sanning och dess höjdpunkt är den kristna tron.

I motsats till Tertullianus och Irenaeus anse de alexandriska teologerna, Clemens och Origenes, den reflekterade och med argument underbyggda tron förmer än den blint accepterande. Clemens anser, att tron inte kan vara överksam, utan den måste gå vidare tillsammans med undersökning och efterforskande. Han åberopar för detta just Jesu ord: Söken och i skolen finna. Med undersökning avses en filosofisk dialektisk spekulation som mynnar ut i hävdandet av en intelligibel, icke materiell (snarast platonskt utformad) verklighet. Clemens citerar i detta sammanhang ett senare mycket använt bibelord, Jes. 7. 9: Om ni icke tror skall ni ej förstå. Förståendet innebar införandet av ett dialektiskt filosofiskt Gudsbegrepp. Clemens avvisar tanken att reflektion över tron vore detsamma som att syssla med sofistiska falska slut eller satsers mångtydighet. Att anställa undersökningar om Gud är nyttigt, om det ej sker för att söka strid utan för att finna svar (V. 11. 1; 12. 1). Nyttan av filosofien säges bestå däri, att den undersöker trossanningarna och motiverar dem rationellt. Det sker genom att jämföra dogmerna och uppvisa deras inre enhet. Clemens har ej utfört programmet, men det är av intresse att han uppställt det.

Origenes betonar, att tro förenad med insikt är bättre än tro enbart. Han hävdar att det är i överensstämmelse med Skriften att påstå att det är långt bättre att acceptera doktriner med förnuft och vishet än med tro enbart (C. Cels. 1. 13). Origenes ger flera skäl för att rationell tro är att föredra framför den enkla tron. Bl. a. anför han, att den förra är mera fast och mindre lätt att kasta omkull med

sofistiska argument (Fragm. 33 in Joh. ev.). Varken Clemens eller Origenes vill med detta ställa kravet att alla kristna borde kunna vara filosofer. Men de anse, att de bildade böra sträva efter en rationellt grundad tro. Vi kunna också lägga märke till, att skillnaden mellan deras och Tertullianus' inställning till filosofien hänger samman med en olika uppfattning om den kristna trons innebörd. För Tertullianus gör tron slut på alla frågor. För alexandrinarna finns tvärtom i tron en strävan att intellektuellt begripa och motivera trosinnehållet. Tron driver människan att söka intellektuellt fatta och klargöra trosinnehållet. Filosofien betraktas därvid som det viktigaste verktyget.

Förutsättningen för vissa kristna teologers positiva uppskattning av filosofien är, att man avvisar tanken på en oförenlig motsägelse mellan filosofi och kristen tro. Man söker i stället teologiskt motivera sin positiva inställning till filosofien. De viktigaste argumenten är följande. Filosofien säges för det första vara en gåva av Gud. Då filosofi och uppenbarelse ha samma gudomliga ursprung kunna de ej komma i konflikt med varandra. Vi möta en teologisk begründning av tanken på all sannings enhet (Clemens Str. I. 28. 1; 37. 1). Filosofien betraktas från denna aspekt såsom en förberedelse för tron. Filosofien säges ha sett en del av sanningen men ej hela sanningen.

För det andra säger man, att Gud älskar vishet. De paulinska varningarna för filosofien tolkas såsom avseende endast filosofiens missbruk (C. Cels. 3. 47 f.). En på filosofien stödd filosofisk kunskap betecknas med en biblisk bild som föda för de vuxna (3. 52 f.). Origenes vill inte vara med om att varna de enkla troende för kunskap. Han vill inte kalla kunskap för något ont och skulle aldrig vilja säga att visdom har förstört någon människa (3. 75).

Man betonar för det tredje att också kristna människor äro utrustade med förnuft. Det bör då kunna råda en viss affinitet mellan kristet förnuft och filosofien.

På grund av den utveckling i riktning mot en religiös metafysik som under fornkyrkan äger rum bl. a. inom platonism och stoicism, kunna de till filosofien positiva kristna teologerna beteckna kristendomen som en filosofi. Med filosofi avse de då sökandet efter sanning, och det görs därvid ingen skillnad mellan sanning i religiös eller profan mening.

Clemens går i denna identifiering mellan kristendom och filosofi så långt att han hävdar att kristendom och filosofi utgå från en likadan attityd till den omgivande världen. Han citerar Platons yttrande i Theaitetos, att begynnelsen till all filosofi är att undra över hur vissa ting förhåller sig (155 d). Clemens ger yttrandet en religiös tolkning och säger, att filosofiens begynnelse är en förundran över tingen och att denna förundran är det första stadiet i den kunskap som går utöver det jordiska (Strom. II. 45. 4). Jag skulle vilja fråga, om inte ändå Clemens här pekat på något för religiös tro och filosofi gemensamt. Bådadera

utgå från en attityd som ej tar något för givet utan ställer frågor. Skillnaden ligger snarare i arten av de frågor som ställas och i religionens strävan till definitiva svar. Men det bör dock påpekas, att just trons icke-empiriska karaktär ständigt driver fram frågor och tvivel.

Identifieringen av kristendom och filosofi medför dock ej att vederbörande kristna teologer sakna medvetande om skillnaden mellan religiös tro och vetande. Clemens säger t. ex. att vetandet — och han tar därvid ordet i dess aristoteliska innebörd av ett deduktivt vetande — arbetar med bevis och stöder sig på det som förut är känt. Gud är därför ej fattbar för vetande i denna mening. Gud är inte bevisbar, då enligt definitionen intet går före honom. Clemens avvisar här tanken på Gudsbevis och man skulle önska att denna insikt fått prägla hans teologiska efterföljare. Clemens sätter värde på kunskapen i logik och tillråder en dylik kunskap för de kristna (Strom. VI. 90).

Det bör vidare ihågkommas, att de här nämnda kristna teologernas positiva uppskattning av filosofien ej sker utan vissa reservationer. Filosofien tillåtes aldrig att konkurrera med tron. I de fall man stöter på filosofiska åsikter, som strida mot de kristna trossatserna, avvisar man dem som filosofiska misstag (jfr Orig. C. C. 3. 75). Det är samma resonemang som senare i medeltiden Thomas av Aquino gör i förhållande till filosofien (Summa theol. II. II. 8).

Den positiva inställningen till filosofien är närmast av eklektisk art. Clemens erkänner detta själv, när han en gång definierar vad han menar med filosofi: »Med filosofi avser jag ej de stoiska, platoniska, epikureiska eller aristoteliska systemen utan allt som är bra sagt i dessa skolor och som lär rättfärdighet och gudskunskap. Detta eklektiska hela kallar jag filosofi» (Strom. I. 37. 6). Som måttstock i denna eklekticism tjänar den kristna tron. Det är den som avgör om en filosofisk uppfattning skall godtagas eller betraktas såsom misstag (Ib. I. 8. 2).»

Problemkomplexet angående kyrkans förhållande till filosofien är emellertid ej besvarat enbart genom en attitydundersökning. Man kan påvisa ett inflytande från filosofien också på teologer, vilka inta en principiellt negativ ståndpunkt till filosofien. Låter man frågan om kyrkan och filosofien ej enbart avse attityder utan också den sakliga roll som filosofien spelat i teologernas skrifter, måste svaret ges genom en empirisk undersökning av det sätt varpå från profan filosofi hämtade tankegångar och begrepp använts av den kristna kyrkans teologer. Också i detta avseende sker det ur principiell synpunkt betydelsefulla redan i fornkyrkan.

Det är omöjligt att här redovisa detta filosofiens inflytande i detalj. Jag skall begränsa mig till några sammanfattande punkter.

Vi kunna då först konstatera att filosofien utnyttjas i apologetiskt syfte. Man tar på kristet håll fasta på den filosofiska religiositet som finns i vissa delar av den

grekiska filosofien. Den filosofi som kyrkan konfronteras med söker besvara livsgåtor, frågorna om världens uppkomst, om människan och om själen. Den uppträder som en livsåskådning. Den innehåller religiöst och livsåskådningsmässigt stoff. Kyrkan finner i denna filosofi vissa tankegångar som den kan anknyta till och omforma för sitt eget behov. Stoicismens Gudsbevis, logoslära och etik, Platons kosmogoni och lära om själen, mellanplatonismens negativa teologi och frälsningslära upptas medan epikureisk skepsis avvisas.

Vi få emellertid inte glömma, att jämsides med apologetiken går en strävan att konfrontera kristen tro med tidens vetande och tänkande.

Ur denna konfrontation med grekisk filosofi framväxer den första formen av en vetenskaplig teologi. Filosofien får för det andra tjäna såsom ett instrument vid dess uppbyggande. Det blir dels fråga om att förklara och försvara centrala kristna termer genom översättning till filosofisk terminologi, dels fråga om att inplacera tron i vetandets sammanhang. Mot t. ex. den platoniska uppfattningen av termen tro såsom betydande en osäker mening anknyter man till stoiska och aristoteliska trosbestämningar och likställer den kristna tron med en axiomatisk visshet, ett fast bejakande av primära sanningar. De filosofiska skolbildningarna medför vidare behovet att utveckla den kristna trons innehåll till ett sammanhängande system. Origenes är den förste systematikern.

Filosofisk skolning och kunnande visa sig för det tredje värdefulla vid diskussion med kristna häretiker och vid bemötande av filosofisk kristendomsetik. Clemens betonar nödvändigheten att vid diskussion av bibelställen kunna analysera och hålla i sär mångtydiga uttryck (Strom. I. 44). Han säger att sofisternas anslag endast låter sig genomskådas, när till trons vishet fogas filosofiens insikt (Strom. I. 28. 4). Origenes framhåller att en biskop måste kunna vederlägga sina opponenter och därför måste kunna filosofi och vara en lärare. Origenes stöder sig på Pauli ord, Tit. 1. 9, att en församlingsföreståndare bör kunna vederlägga sin motståndare. De stora kyrkofäderna på 300-talet använde sig av aristotelisk filosofi, speciellt logisk terminologi och logisk analys, för att komma till rätta med den arianska rörelsen, som genom sin användning av logiska metoder enligt kyrkan kommit på avvägar från tron. Framförallt föra kyrkofäderna fram tanken på den betydelseförskjutning från den vanliga innebörden, som sker i de kyrkliga gudsutsagorna. Från Basilius den store härrör det karakteristiska yttrandet, att himmelriket inte är till enbart för icke-intellektuella. Därmed understryker han behovet av filosofisk bildning.

För det fjärde framträder det filosofiska inflytandet däri, att filosofer till den kristna trons företrädare riktat vissa grundläggande frågor. De beröra därvid filosofiska problem som föranledas av vissa drag i den kristna trosåskådningen. Frågor av denna centrala typ och de filosofiska svårigheter som deras besvarande

medför, ha tiderna igenom sysselsatt den kristna kyrkan. Jag skall här endast ange två sådana för att exemplifiera det sagda. Det första problemet avser gudsut-sagornas innebörd. Detta problem ställdes kyrkan inför genom den platoniska uppfattningen att gudomen är ett så transcendent väsen, att från den jordiska sfären hämtade predikat överhuvud är oanvändbara för att beskriva densamma. Denna frågeställning har spelat en avgörande roll i den kristna kyrkans historia och gett upphov till en differentierad problemdebatt om hur bibelns gudsut-sagor äro att förstå. Den andra frågan är teodicéproblemet. Kyrkan ställdes inför en formulering av det ondas problem som gjorts av filosofen Epicurus. I sin kritik av försynstanken frågar denne, hur Gud skall kunna vara både allsmäktig och god. Föreningen av båda dessa egenskaper borde ju innebära att Gud skulle använda sin allmakt till att utplåna det onda. Vill Gud upphäva det onda, men kan Han det inte, då saknar Han allmakten. Kan Han, men vill Han inte, då är Han ej god. Om Gud varken kan eller vill, saknar Han både allmakt och godhet och kan ej kallas Gud. Detta är ett problem som hela tiden följt kyrkan. Centrala partier i både Irenaeus' och Origenes' teologi utgöra försök att besvara detsamma.

Det är att märka, att behovet av filosofisk skolning i kontroverser och den filosofiska problematiken i frågor av teodicéproblemets typ i lika hög grad präglar teologer som inta en fideistisk ståndpunkt som teologer, vilka äro positivt inställda till filosofien överhuvud.

Den ambivalenta inställning till filosofien som här skisserats återkommer nu på skilda stadier av kyrkans historia. Det är fråga om två attityder som aldrig var för sig bli allenarådande. I fideismen ligger en strävan att framhålla den kristna trons egenart i förhållande till mänskligt vetande och mänsklig tanke. Men där finns också ett exklusivt, isolerande drag. Den filosofipositiva attityden ger uttryck åt ett behov att konfrontera kristen tro med världen i övrigt. Där finns en strävan att rationellt motivera och penetrera den kristna trons innehåll. Risker i ett dylikt företag är dels att man är för optimistisk beträffande filosofiens möjligheter att argumentera för religionens sanning, dels att man feltolkar de kristna satsernas innebörd, därför att man kommer med frågor och föreställningar hämtade från en annan värld och ett annat språk än det religiösa. Det måste vidare framhållas att med en positiv syn på filosofien ofta förenats det apologetiska intresset och försöket att tolka tron medelst filosofiska termer.

Göra vi en snabbskiss över kyrkans historia, få vi belysning av det sagda. Den medeltida kyrkan kan sägas till en början fortsätta traditionen från de alexandriska teologerna. Augustinus betonar nödvändigheten av att intellektuellt begripa trons objekt. Det sker med hjälp av nyplatonisk filosofi. Det eklektiska förfarandet fortsätter. Kyrkans tro placeras såsom hos Clemens på ett högre plan av vetande än filosofien. Sin kulmen når den rationella penetrationen av tros-

innehållet hos Anselm av Canterbury, vilken med tron som utgångspunkt spekulativt söker reproducera hela det kristna dogmat. Tron fattas som ett högre vetande vilket i princip är möjligt att rationellt återge. En konflikt mellan kyrkan och filosofien uppkommer när vissa teologer ställa sig positiva till användningen av en i kyrkan ej förut applicerad filosofi. Kyrkan som accepterat en eklektisk nyplatonism avvisar till att börja med den aristoteliska filosofien. En dylik situation har återkommit flera gånger när en ny filosofi uppträtt på arenan. (Jfr t. ex. Cartesius contra Aristoteles på 1600-talet.)

Medan den tidigare medeltiden i regel ej klart skilde på trons och filosofiens kunskap, söker Thomas av Aquino uppdelade dem i överförnuftigt och förnuftigt. Därigenom skapas harmoni mellan teologi och filosofi och samtidigt klargöres, att trosinnehållet ej är av den art att det utan vidare låter sig rationellt reproduceras. Då tron även för Thomas är ett vetande, och intet vetande kan motsäga ett annat, anser han det dock möjligt för kyrkan att påvisa oförnuftigheten och det felaktiga i de filosofiens satser som komma i motsättning till trossanningarna. Tron är måttstock för vad som filosofiskt skall kunna godkännas. Hos Thomas kulminerar försöket att filosofiskt argumentera för religionens sanning.

Den thomistiska harmonien mellan tro och filosofi brytes, när senmedeltidens teologer betona skillnaden mellan tro och förnuft och omöjligheten av att rationellt motivera trossatserna. Den naturliga teologien som underbyggnad för tron raseras. I senmedeltiden, kan man säga, kommer de riktningar i den medeltida kyrkan till ledningen som tidigare betonat trons inevidens. Man kan också erinra om Siger av Brabant (1235–82), som ansåg att intet hinder förelåg att uppställa filosofiska satser som stredo mot tron. Med det allt skarpare skiljandet mellan filosofi och kristen tro uppkommer i senmedeltiden en filosofifientlig riktning. En av företrädarna för denna var en man som påverkat Luther, Hugolin av Malebrache. Luther framstår allmänt som en typisk representant för fideismen. Det är emellertid att märka att hans avvisande av filosofien framträder redan i det första alster vi har av hans hand, alltså vid en tidpunkt, som med visshet ligger före det reformatoriska genombrottet. Högmedeltidens försök att fatta tron som ett rationellt tänkande av högre ordning, som stött av en naturlig teologi till en viss grad kunde göras begripligt, mynnar ut i en fideism som med stor misstänksamhet ser på förnuftets och filosofiens möjligheter att förklara tron. Karakteristiskt för denna fideism är att trosbegreppet får ett vidare innehåll, nämligen ett affektivt moment, förtröstan. Luther betonar att vanliga logiska regler ej går att använda på centrala teologiska satser sådana som att Gud blev människa. Språkbruket är olika. Att säga att Gud är människa är för en filosof lika tokigt som att säga att en människa är en åsna. Men för en teolog har satsen mening. Luther avvisar möjligheten att klargöra trossatsernas innehåll med

filosofiens hjälp. Orsaken är att orden i de teologiska satserna ha en annan innebörd än i filosofiskt språkbruk. (Jfr 39. II, 7 ff.) Filosofiens område är begränsat till det synliga. Religionens sfär faller utanför. Luther söker driva en biblisk teologi. Förnuftet är ej bara oförmöget utan leder till falska resultat i religionen, då det är behärskat av synden.

Snart vänder sig emellertid åter bilden. Luther tvingas själv i striden om hur nattvarden skall tolkas att tillgripa filosofien som hjälpmedel för att förklara sin ståndpunkt.

I debatten mellan protestanter och katoliker framträder behovet av filosofisk skolning. Det visar sig att protestanter med en enbart biblisk inriktning ej förmodade argumentera gentemot sina filosofiskt skolade motståndare. Det märkliga inträffar då, att man på protestantiskt håll vänder sig till en filosofi, hämtad från de skolastiska motståndarna, närmare bestämt till spansk nythomism. Då i denna ingå religiösa sats, som stå i motsats till den reformatoriska teologien, blir följden att det för 1600-talets teologer kommer att råda en teologisk skillnad mellan vad de få lära i filosofien och vad de få lära i teologien. En annan följd är uppkomsten av en ny skolastik, vilken visserligen inser omöjligheten att rationellt demonstrera centrala trossatser men som dels bygger på en naturlig teologi som förberedelse för uppenbarelsen, dels gör den aristoteliska filosofien till främsta teologiska hjälpmedel. Utvecklingen följer dock ej samma linjer som i medeltiden. I stället utvecklas ur den naturliga teologien och via inflytande från 1600-talets filosofi en förnuftsreligion. Incitament härtill ges av den nya filosofi som efterträder Aristoteles, representerad av Cartesius, Leibniz och Wolff. Denna förnuftsreligion användes som bekant under 1700-talet som kritiskt instrument gentemot uppenbarelsen. Harmonien mellan kyrka och filosofi upprätthölls genom att kyrkans dogmer anpassades efter förnuftsreligionens krav.

Vad Scotus, Occam och Luther betyder för medeltidens förnuftsoptimism, det betyder Kant för 1700-talets. Vi skulle då vänta oss en fideistisk reaktion. Den kommer också i vissa väckelserörelser och i en nyortodoxi som växer fram under 1800-talet. Av mera intresse är emellertid uppkomsten av två andra riktningar under 1800-talet. För det första anknyta en rad teologer till den Hegelska filosofien och utnyttja den för en vetenskaplig framställning av den kristna tron. För det andra uppträder, skulle man kunna säga, en filosofiskt motiverad fideism. Man strävar efter att ge den religiösa erfarenheten en legitim och självständig plats vid sidan av filosofi och vetande. Det sker med användande av tankegångar från samtida filosofi. Teologer som kunna sägas representera en sådan strävan är Schleiermacher, Ritschl och Herrmann. En modern efterföljare har denna strävan i Anders Nygren.

Ser man på dagens läge, vill jag fästa uppmärksamheten på följande. En

fideistisk position intas av den Barthska teologien. Det enda en kristen kan göra är att predika. Diskussion med icke-kristna är meningslös.

Vidare ha vi den katolska kyrkans attityd. Den positiva inställningen till filosofien är där begränsad till en viss filosofi, den aristotelisk-thomistiska. Man ställer sig kritisk till all filosofi fr. o. m. Kant. Man traderar i katolska kyrkan en attityd, som innebär att man bland gängse filosofier väljer den som man bäst anser kunna stödja tron. Lechard Johannesson skriver: »Kyrkans läromyndighet finner en bestämd filosofisk ståndpunkt hållbar och föreskriver därför att teologien skall taga hänsyn till denna filosofis argument.»⁴ Det är just vad som sker i katolska kyrkan. Till sin egen filosofi intar den katolska kyrkan en fideistisk attityd, som ej tillåter fri prövning.

Liksom den katolska kyrkan valt thomismens filosofi så har en betydande grupp kristna såsom teologisk grundval i våra dagar valt den existentialistiska filosofien. Också i detta fall rör det sig om anknytning till en spekulativ filosofi. En teolog som Bultmann vill ej endast bruka existensfilosofien i apologetiskt syfte. Han hävdar att denna filosofi står i en speciell relation till teologien. Denna relation säges bestå däri, att en teologisk vetenskaplig analys vilar på vissa ontologiska förutsättningar och dessa klargöras och säkerställas genom existentialfilosofien.

En nythomist påstår att en kristen teologi förutsätter en realistisk filosofi av thomistisk typ. En existentialistisk teolog påstår detsamma om existentialismen. I båda dessa fall konfronteras kristen tro med filosofiska system, vari ingå starka livsåskådningsmässiga moment.

Helt annat blir förhållandet, när kyrkan konfronteras med den moderna analytiska filosofien. Visserligen var denna filosofi till en början skeptisk och kritisk i sitt förhållande till religionen. Och det finns fortfarande analytiska filosofer som inta denna attityd. Men till sin art är denna filosofi såsom en analytisk vetenskap livsåskådningsmässigt neutral. Kyrkan står inför en forskning, som tagit till uppgift att analysera bl. a. också centrala religiösa begrepp, religiöst språk och arten av religiös argumentering. Därmed har kyrkan kommit i ett nytt läge till filosofien. Filosofien uppträder ej längre som en livsåskådning eller filosofisk världsförklaring ur vilken kyrkan eklektiskt kan välja ut det som den apologetiskt anser sig ha användning för, medan den avvisar annat. En ambivalens, som föranleds av att filosofien än uppvisar element som apologetiskt kan utnyttjas, än sådant som strider mot kristen tro, borde därmed vara utesluten.

Om man nu i ljuset av modern analytisk filosofi diskuterar kyrkans genom tiderna ådagalagda ambivalenta inställning till filosofien, skulle man kunna säga följande.

⁴ I efterskrift till J. Pieper, Thomas av Aquino, Stockholm 1960, s. 169.

De till filosofien positivt inställda teologerna ha haft blicken öppen för att religionen ställer en rad problem som tarva en filosofisk bearbetning. Däri ha de sett rätt. Men vid försöken att genomföra sitt program ha de i äldre tid slagit in på lösningar vilka visat sig vara felaktiga. Man löser inte religionens filosofiska problematik genom att som t. ex. Clemens i de religiösa satserna inläsa en platonisk metafysik. Det är inte heller möjligt att som t. ex. Anselm av Canterbury försöka göra trossatserna begripliga genom att rationellt söka reproducera dem i ett logiskt sammanhängande system. Det är vidare alltför optimistiskt att som Thomas av Aquino tro sig kunna generellt påvisa felaktigheten i de satser, vars innehåll strider mot de kristna trossanningarna. Det är uteslutet att via rationella premisser eller i form av logiska bevis argumentera för trons sanning eller Guds existens. Vi sakna också den rationella överblick över tillvaron, som skulle tillåta en filosofisk legitimation av religionen som ett eget erfarenhetsområde. De försök som gjorts i detta avseende utgå från spekulativa, icke empiriskt vunna postulat. Alla försök att apologetiskt stödja religiös tro genom anknytning till någon form av spekulativ filosofi te sig ur modern filosofisk aspekt misslyckade. De äro misslyckade därför, att all dylik filosofi befinner sig i den situationen att dess egna spekulativa påståenden föranleda lika om inte större svårigheter än religionens satser. Detta gäller bl. a. sådana filosofier som nythomism och existentialism. Det är vidare uppenbart, att när man i kyrkans historia med hjälp av filosofisk terminologi sökt att tolka religiösa uttryck, har man ofta varit mera beroende av den filosofiska innebörden än av den religiösa. Följden har blivit en kristendomsinterpretation vari ingått icke-biblistiskt tankestoff. Det har hänt att man anpassat och omtolkat kristendomen efter den filosofi man varit anhängare av. Det är också felaktigt att överbetona de element i kristen tro vilka äro kongeniala med teologens filosofiska ståndpunkt (jfr Bultmann).

Betyder nu det här sagda, att fideismen får rätt? Jag skulle ändå inte vilja medge detta. Fideismen har sin styrka i påståendet, att religionen till stor del avser en för vanligt vetande oåtkomlig värld. Det är också en träffande iakttagelse som t. ex. Luther gör, när han säger att det religiösa språket ej utan vidare kan behandlas efter gängse logiska regler. Det krävs en analys av satsernas innebörd. Kristen erfarenhet har också visat, att kristen tro ej uppkommer som en följd av och ej heller låter sig rubbas av en logisk argumentering. Man får dock ej förväxla de psykiskt, kausala skälen till att man ansluter sig till en viss tro och de logiska argument som kan anföras för dess sanning.

Fideismens tes, att tron skulle göra slut på alla frågor är inte hållbar. Religionen utgör inte endast svar på vissa frågor. De svar den ger ställer i stället ofta nya frågor. Religionen medför över huvud, för den människa som något

reflekterar över sin tro, en rad frågor och problem, vilka ej kunna lösas enbart genom en uppmaning att tro.

Då tron avser en verklighet som icke är åtkomlig med våra vanliga verifikationsmetoder, saknar tron den visshet med vilken en person uppfattar analytiska och empiriska satser. Detta får till följd, att den troende människan söker öka trons visshet genom en rad från jordiska förhållanden och religiösa erfarenheter utgående argument. När filosofien underkastar dessa argument en kritisk prövning, gör den tron en tjänst och inte tvärtom. Det är här den engelska lustigheten är tillämplig, att ingen började tvivla på Guds existens, förrän en person vid namn Boyle med tvivelaktig argumentering försökte bevisa den.

När filosofien i sin analys av religiösa satser och religiös argumentering visar på svårigheter och problem, kan fideisten säga: Se nu gör filosofien religionen enbart problematisk och förhindrar tron. Det måste då först betonas, att om det ej fanns intressanta problem skulle en filosofisk analys bli trivial. En filosofisk analys är vidare ej endast ett verktyg att upptäcka dolda svårigheter. Syftet med analysen är inte att ytterligare trassla till det, utan att söka vinna ökad klarhet om religiösa satsers innebörd. Genom de preciseringar som bli en följd av analysen, kan det för religionen egenartade bättre framträda. Den filosofiska analysen leder till större klarhet om det för religiös tro egenartade och väsentliga. Det är också att märka, dels att filosofisk analys lika väl kan komma att påvisa svårigheter i antireligiös argumentering som tvärtom, dels att modern filosofi inte drar sig för att peka på svårigheter och problem också inom det område som grovt uttryckt brukar kallas vanlig kunskap.

Fideismens rädsla för filosofisk undersökning utgjorde vidare, som redogörelsen för fornkyrkan visade, en rädsla för att genom denna trons renhet skulle förvanskas. Det måste sägas, att denna risk måste vara betydligt mindre, när kyrkan står inför en från livsåskådningsmässiga moment befriad analytisk filosofi, än när den konfronteras med olika filosofiskt uppbyggda världsförklaringar.

I en tid då människan utan vidare godtar den materiella verkligheten men sätter frågetecken för den verklighet varom religionen talar, måste en fideistisk ståndpunkt bli svår att genomföra. En fideist tvingas ändå ständigt genom människornas frågor att lämna sitt elfenbenstorn.

Det i mitt tycke avgörande argumentet mot fideismen är dock detta. Ökad mänsklig insikt och bättre kunskap om tillvarons mysterier ha aldrig vunnits genom att stänga dörren för problemen och frågorna. Endast genom att frimodigt ta upp dem, analysera deras innebörd, brottas med dem och pröva möjliga svar, kunna vi komma vidare. Detta gäller också de gåtor vilka vi ställas inför genom den mäktiga företeelse i mänsklighetens historia som vi med ett gemensamt namn kalla för religion.

PER ERIK PERSSON

Öst och väst i teologien*

Det ämne jag valt har en formulering, som — i varje fall vad dess första del, »Öst och Väst», beträffar — nästan oemotståndligt väcker en rad associationer till liv. Tanken går till Kiplings välkända rader i balladen om Öst och Väst: »East is East and West is West, and never the twain shall meet». Den resignerade undertonen i balladens ord om de två som aldrig verkligen möts har ju ingenting med nuets storpolitiska situation att göra. Men det kan inte hjälpas, att de tycks utgöra en ganska adekvat kommentar till det som termerna »Öst» och »Väst» kanske primärt leder våra tankar till: den spänning mellan stormaktsblocken, som utgör det politiska huvudproblemet i vår värld i dag.

För en teolog drar sammanställningen »Öst och Väst» också andra associationer med sig. Det jag här tänkte ta upp är de på en rad avgörande punkter skilda teologiska traditioner, som i dagens läge möter å ena sidan i Österns ortodoxa kyrkor och å den andra sidan i den västerländska kristenheten. Inom den senare möter ju också djupgående skiljelinjer — jag behöver bara erinra om den alltifrån reformationen bestående motsättningen mellan romersk-katolsk och protestantisk kristendomstolkning. Trots detta ter sig den västerländska teologitraditionen vid en jämförelse med de ortodoxa kyrkornas teologi som en anmärkningsvärt enhetlig storhet. Man finner snart, att en rad karakteristiskt västerländska frågeställningar saknar motsvarighet i Österns teologi.

En första förklaring till detta fenomen ges genom en blick på historien. Under århundraden har Österns och Västerns teologiska arbete bedrivits under vad som i stort sett kan karakteriseras som en ömsesidig isolering. Det är först i våra dagar som man på allvar upplever ett möte mellan de två.

Bland anledningarna till denna isolering möter i begynnelsen bland annat också storpolitiken. År 330 flyttade Konstantin det romerska kejsardömet residens till Bysanz, som under namnet Konstantinopel blev »det nya Rom». Snart följde en faktisk klyvning mellan ett öst- och ett västromerskt rike. Och efter åtskilliga förvecklingar blev delningen definitiv, när Karl den Store år 800 i Rom kröntes till kejsare. Klyvningen mellan Öst och Väst ledde också till en kulturell och språklig isolering. Den latinska Västerns reaktion inför grekiskan illustreras

* Installationsföreläsning den 9 mars 1963.

väl av det kända »*graeca sunt, non leguntur*» — »det är grekiska, läses icke». Från och med Tertullianus och Cyprianus får vi i Västern en latinskspråkig teologi, som snart börjar gå sina egna vägar och som nådde sin för den följande utvecklingen avgörande höjdpunkt i medeltidens skolastik. Under tiden är man i Östern primärt inriktad på att bevara och föra vidare arvet från de grekiska kyrkofäderna. Vi får markanta skillnader i fråga om gudstjänstfirande och kyrkbruk och man beskyller varandra ömsesidigt för att ha förvanskat den kristna tron. En starkt bidragande orsak till konflikten var den österländska kyrkans motstånd emot de romerska biskoparnas krav på påvestolens primat över kristenheten i dess helhet. Spänningen tillspetsades mer och mer och mynnade efter en övergående kris på 800-talet 1054 ut i det slutgiltiga schismat mellan Öst och Väst. Genom korsfararnas härjningar och i synnerhet genom det fjärde korsståget förvärrades läget ytterligare. Konstantinopel plundrades och man sökte från Västern med våld genomdriva en latinisering av den grekiska kyrkan. Vad som tidigare varit en schism på hovets och kyrkoledarnas plan blev till ett ned i folkdjupet gående hat emot allt västerländskt. Gentemot de latinska barbarerna tedde sig rent av de turkiska erövrarna i ett försonande skimmer — de lämnade i varje fall kyrkor och gudstjänstföremål i fred. Främst av politiska skäl betingade återföreningsförsök vid koncilierna i Lyon 1274 och Ferrara—Firenze 1438/39 misslyckades totalt. Under 1300-talet avvisades vid en rad koncilier i Östern influenser från Västerterns teologiska tänkande. Islams framträngande och Konstantinopels fall avskar de få kvarvarande förbindelserna och den östliga kristenhetens tyngdpunkt förflyttades till Ryssland, där Moskva blev »det tredje Rom».

Trots sporadiska försök, framför allt från Västern, att återknyta kontakten förblev läget i stort sett oförändrat under de följande århundradena. Först med början från det utgående 1800-talet börjar en markant förändring. Gamla fördomar bryts ned genom ömsesidiga kontakter och fördjupad forskning. Inte minst genom insatser från exilryska teologer, som efter revolutionen varit verkamma i Västern har vår kunskap om Österterns teologi ökats och tankeelement från den är på väg att bli en högst stimulerande faktor i den pågående diskussionen. Så upplever vi mitt under en ihållande politisk spänning mellan Öst och Väst att den sekellånga kyrkliga och teologiska isoleringen mellan Öst och Väst snabbt brytes ned. Sedan den stora ekumeniska världskonferensen i New Delhi 1961 är alla Österterns ortodoxa kyrkor inklusive Sovjetrysslands aktiva medlemmar i Kyrkornas Världsråd, som därmed utgör en samtalsgemenskap för alla större kyrkosamfund i kristenheten med undantag för den romersk-katolska kyrkan. Och föregående hösttermin hade de teologiska fakulteterna i Lund och Uppsala för första gången i sin tillvaro äran att ha en medlem av den teologiska fakul-

teten vid Aténs universitet som gästprofessor — för att blott nämna några näraliggande exempel på den »förändringens vind» som nu blåser.

Nuets konfrontation mellan Öst och Väst på teologiens område erbjuder många intressanta problem. Men lika litet som det varit möjligt att här mer än blott antydningssvis skissera det historiska skeendet, lika litet är det möjligt att i detta sammanhang på något sätt uttömmande behandla vad denna konfrontation kan föra med sig. I förbigående skulle jag vilja peka på att just ett studium av den ryska kyrkans teologi och fromhetsliv förklarar mycket som för västerlänningen ter sig gåtfullt i ryssens attityd till tillvaron och som ej kan förklaras utifrån den härskande marxistisk-leninistiska ideologien.

Men i det följande avser jag att diskutera ett problem av centralt teologisk karaktär. Jag väljer en punkt, där Öst och Väst uppvisar karakteristiska skillaktigheter. Vad det gäller är tolkningen av Kristi frälsningsverk och dess innebörd. Till kristendomens egenart hör ju att den har sin grund i ett av de nytestamentliga skrifterna bevitnat konkret historiskt skeende, centrerat kring Jesus av Nasaret. Han kallas i källorna också för Kristus som uttryck för urkristendomens tro att med honom den judiska Messias-förväntan nått sin uppfyllelse. Och det är tydligt att han där icke bara ses som förmedlare av en lära eller en ny insikt om frälsningen, utan denna är något som primärt åvägabringas genom hans gärningar med höjdpunkt i den brett skildrade döden på korset och uppståndelsen på tredje dagen. Alla de fyra evangelierna i Nya testamentet har det gemensamt, att de sista dagarnas skeenden i Jesu liv får det proportionsvis ojämförligt största utrymmet. Samma markanta accentuering av just korsdöden och uppståndelsen som de för den urkristna församlingens tro avgörande händelserna möter i de i Apostlagärningarna återgivna talen och i den nytestamentliga brevlitteraturen. När Paulus i sitt första brev till korintierna skall redogöra för den tradition som han själv mottagit för att ge vidare, så fastslår han såsom vad han själv kallar »ett huvudstycke» det »att Kristus dog för våra synder enligt skrifterna, och att han blev begravnen och att han uppstått på tredje dagen efter skrifterna» (1 Kor. 15, 3—4). Oberoende av hur man ställer sig till det som därmed fastslås är det helt klart, att det icke är möjligt att ge en adekvat beskrivning av urkristendomens tro utan att låta just Kristi död och uppståndelse utgöra det centrum, kring vilket allt vänder sig.

De nytestamentliga skrifterna ingår ju som ett fast och normerande traditions-element i såväl den östliga som den västliga teologitraditionen. I båda möter en strävan att ur en sammanfattande helhetssynpunkt tolka innebörden i Kristi frälsningsverk. Men det är just i denna gemensamma intention, som vägarna skiljer sig. När det gäller att teckna denna olikhet kan jag anknyta till ett arbete, som genom en rad översättningar i ständigt nya upplagor gjort svensk och lun-

densisk teologi känd över hela världen, nämligen Gustaf Auléns bok »Den kristna försoningstanken», som utkom 1930. Där tecknas i stora, svepande drag de i historien mötande skilda tolkningarna av Kristi verk. Under kritisk uppgörelse med tidigare forskning hävdar Aulén, att man i den kristna tankens historia finner två artskilda huvudtyper, nämligen vad han kallar den »klassiska» och den »latinska». Därmed är också en spänning mellan Öst och Väst antydd, ty medan den »klassiska» tolkningen av Kristi försoningsgärning primärt möter hos fornkyrkans grekiskspråkiga fäder heter det om den »latinska» typen, att den »uppstått och utbildats på västerländsk, latinsk mark» (s. 13).

Den osedvanligt livliga och alltjämt fortgående diskussionen kring Auléns arbete har i huvudsak rört sig kring frågan om han rätt tecknat förhållandet mellan gudomligt och mänskligt i Kristi verk inom de båda skisserade huvudtyperna – där den »klassiska» framställs som »en obruten gudsgärning», medan tonvikten i den latinska säges ligga på att Kristus utför försoningsverket »qua homo», såsom människa. Jag avser icke att här ta upp detta problem till debatt. I stället vill jag rikta uppmärksamheten på en annan, genomgående förbisedd skillnad mellan de av Aulén tecknade huvudtyperna. Därvid utgår jag från något som han anger vara en avgörande grundtanke i den s. k. klassiska tolkningen av Kristi verk. Och det är att detta uppfattas i kampens och segerens kategorier. Kristus ses primärt såsom den som bekämpar och segerrikt övervinner de mot såväl Gud som människorna fientliga makterna: synden, döden och djävulen. I denna strid utgör döden på korset och uppståndelsen tillsammans det avgörande momentet därför att de innebär segern över fiendemakterna. Studerar man nu av teologer från Österns ortodoxa kyrkor skrivna framställningar av innebörden i Kristi frälsningsverk finner man snart, att denna triumfton här lika väl som en gång i fornkyrkan utgör ett synnerligen karakteristiskt drag. Kristi verk ses som en segerrikt genomförd räddningsaktion, där döden på korset och uppståndelsen på tredje dagen tillsammans utgör den seger, i vilken striden mynnar ut.¹ Det i förhållande till den västerländska, »latinska», traditionen – som jag strax återkommer till – säregna är att Kristi död på korset icke ses såsom ett isolerat moment och icke heller ensamt uppfattas såsom höjdpunkten

¹ Se t. ex. G. Florovsky, In ligno crucis (Svensk teologisk kvartalskrift 23, 1947), s. 305 »Kristi död i sig själv är en seger över döden . . . och döden på korset är en seger icke endast därför att den följdes eller kröntes av uppståndelsen. Ty denna endast uppenbarar och framställer den seger, som vanns på korset». Denna segers enhet mellan korsdöd och uppståndelse kommer klart till uttryck i den i Chrysostomosliturgien på kommunionen följande bönen: »Kommen, alla troende, låtom oss tillbedja Kristi heliga uppståndelse, ty se, genom korset kom fröjd i hela världen. Alltid lovprisande Herren, besjunga vi hans uppståndelse, ty i det Han utstod korssets lidande, övervann han döden med sin död» (texten hämtad från Vår helige faders Johannes Chrysostomos' gudomliga liturgi, utg. av Tito Colliander 1958, s. 61).

i frälsningsverket. Höjdpunkten — det ytterst avgörande — är ej korset, utan korset *och* uppståndelsen tillsammans, de är, som det i arbeten av ortodoxa teologer heter med en nästan stereotyp återvändande formel »oupplösligt förknippade».²

Korset och uppståndelsen utgör tillsammans den stridens segerväg, på vilken fienderna övervinnes. En ortodox teolog, Leo Zander, visar i detta sammanhang på hur den här föreliggande skillnaden mellan Öst och Väst inte bara kommer till synes i teologiska framställningar eller i nattvardsliturgierna olika utformning utan även på ett slående sätt kan illustreras med den olikhet i fråga om sättet att utföra korstecknet, som skiljer Österns tradition från Västerns.³ I den förra följes själva korstecknet genomgående av en djup bugning, som symboliserar den troendes gemenskap med honom som enligt Filipperbrevets ord »ödmjukade sig intill döden på korset», men när kroppen därpå rätas upp igen symboliserar detta delaktigheten i uppståndelsen — teologi och kyrkbruk är ju i sällsynt grad en enhet i Österns kyrkor. Korstecknet utgör här icke blott — som i Västern — en erinran om och en bekännelse till Kristi död. Det rymmer i stället inom sig en symbolik, som alldeles som de rent teologiska framställningarna till en enhet sammanhåller döden på korset och uppståndelsen.

Stundom möter man hos ortodoxa teologer i detta sammanhang i förbigående en anmärkning om att man här förnimmer en skillnad i förhållande till Västerns teologiska tradition, där — som det heter — Kristi död på korset på ett ensidigt sätt betonas.⁴ Att detta är en riktig iakttagelse finner man snart, om man går till den teolog, som av Aulén anges som den som först utvecklar den »latinska» försoningstolkningen, nämligen Anselm av Canterbury. Vid 1000-talets slut framställde han i skrift »Cur Deus homo» en för den fortsatta utvecklingen i Västern bestämmande tolkning av Kristi verk. Med utgångspunkt från den gängse synen på botens innebörd och med användning av dess terminologi tecknas här för-

² Se t. ex. S. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens 1928*, s. 52 »Unzertrennlich mit dem Kreuztode ist die Auferstehung Christi verbunden», eller J. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche* (i *Die Kirchen der Welt I*: 1 1959), s. 76 »die unzerreissbare und organische Verbindung, die zwischen dem Kreuzestod und der Auferstehung des Herrn besteht». Detta är något som uppmärksammas även av icke-ortodoxa iakttagare: R. Stupperich, *Das Osterfest der morgenländischen Kirche* (i *Gestalt und Glaube* 1960), s. 41 »Gemessen an der Auffassung westlicher Kirchen ist schliesslich diese Gegebenheit besonders bemerkenswert, dass in der orthodoxen Theologie und Kirche Kreuz und Auferstehung in eins gesehen werden». Denna i nuets ortodoxa teologi mötande samsyn av korsdöd och uppståndelse går tillbaka på den fornkyrkliga traditionen, se till denna U. Björkman, *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv 1957*, s. 12–43 med där anförd ytterligare litteratur.

³ L. Zander, *Die orthodoxe Kirche* (i *Und ihr Netz zerriss* 1957), s. 133 f.

⁴ Se t. ex. J. Karmiris, *Abriss ... 1959*, s. 63 och 75 eller L. Zander, *Die orthodoxe Kirche 1957*, s. 132.

hållandet mellan Gud och människorna såsom ett rättsförhållande. Genom synden har själva rättsordningen i tillvaron rubbats och därmed har Gud också berövats den ära, som tillkommer honom. För att ordningen skall kunna återställas, kräves att Gud får en gottgörelse som är ekvivalent med det begångna brottet. Men ingen människa kan åstadkomma en sådan gottgörelse eller satisfaktion. I detta läge kommer Kristus som den ende, som kan utföra vad som kräves och detta gör han just genom sin död på korset. Eftersom han var utan synd, var han icke skyldig att dö, men då han likväl gjorde detta förvärvade han därmed en förtjänst, som oändligt översteg människornas synder och som därför kunde utgöra den utifrån rättsordningen krävda och nödvändiga gottgörelsen gentemot Gud. Här uppfattas Kristi död på korset såsom det allt avgörande momentet och uppståndelsen faller så att säga helt utanför den givna ramen. Den spelar i denna beskrivning av frälsningsverket ingen avgörande roll.

Den därmed givna förändringen i förhållande till den äldre traditionen kommer inte bara till uttryck i teologiska framställningar utan kan även studeras inom den kyrkliga konsten. Den tidigare i samklang med den »klassiska» försoningstolkningen stående bilden av den på korset i själva döden triumferande Kristus avlöses av en mot den »latinska» typens koncentration på lidandet och döden svarande framställning av den korsfäste som den lidande, förpinade och döende.⁵

Anselms tolkning blev — låt vara med åtskilliga modifikationer — den dominerande faktorn i den följande västerländska utvecklingen. Och detta gäller ej bara romersk-katolsk teologi utan kan även påvisas på protestantiskt område. Under den för framtiden avgörande konsolideringsperiod, som i stort sett sammanfaller med 1600-talet, möter vi inom såväl luthersk som reformert teologi en variant av vad Aulén kallat den »latinska» typen. Trots de djupa motsättningar som rådde mellan den lutherska och den på Calvin återgående reformerta teologien just i fråga om kristologien möter dock på ömse håll i stort sett en och samma schematik, när det gäller att beskriva Kristi frälsningsverk. *Dels* anges Kristus i båda dessa traditioner vara bärare av ett trefaldigt ämbete, profetens, konungens och översteprästens. Tyngdpunkten faller på den översteprästerliga funktionen, ty det är i och genom den som det egentliga frälsningsverket genomföres. Det sker genom Kristi ställföreträdande uppfyllande av den gudomliga lagens krav, vad som kallas hans »görande lydnad», samt genom hans ställföreträdande lidande och offer av sitt liv i döden, hans »lidande lydnad». Genom detta åstadkoms en tillfyllestgörelse, en »satisfaktion», för människornas synder och det därmed vunna resultatet sammanfattas i ter-

⁵ Se härtill U. Björkmans i not 3 nämnda arbete.

men »Kristi förtjänst». Uppståndelsen nämnes över huvud taget inte i sammanhanget. *Dels* möter vidare i båda de nämnda traditionerna en indelning av Kristi verksamhet i respektive »förnedringens» och »upphöjelsens» tillstånd. Det förra mynnar ut i döden på korset och till det senare föres uppståndelsen. Dessa föreställningars livskraft visar sig bland annat i att det är dessa kategorier, som användes för att framställa Kristi verk i den 1878 stadfästa katekesutveckling, som alltfört är gällande inom Svenska kyrkan. För båda de här skisserade aspekterna gemensamt — vare sig man går till tanken på det översteprästerliga ämbetet eller till föreställningen om de två tillstånden — är att det för fornkyrkan och den östliga teologitraditionen karakteristiska organiska sambandet mellan Kristi död och uppståndelse är sönderbrutet.

Jag har i det föregående icke nämnt Martin Luthers namn. Det sammanhänger med att hans tolkning av Kristi frälsningsgärning icke utan vidare går att få in under vad som här beskrivits såsom den typiskt västerländska traditionen. Som särskilt Ragnar Bring påvisat i sitt för den skandinaviska Lutherforskningen grundläggande arbete »Dualismen hos Luther» återvänder hos Luther den för den »klassiska» försoningstolkningen typiska föreställningen om Kristi verk som en segerrikt genomförd kamp emot fördärvets alla makter. Därvid sker dock en markant fördjupning genom att också Guds lag såsom uttryck för vredesdomen över synden uppfattas såsom en av fördärvmakterna — en problematik, som vi dock inte här kan gå närmare in på. Även om Luther stundom även tar upp om den anselmska försoningstolkningen erinrande uttryck får dock dessa genom att de ställs in i en annorlunda orienterad helhetsbetraktelse en annan innebörd än i den gängse västerländska traditionen. I förbigående visar Bring också på att Kristi uppståndelse såsom den slutgiltiga segern över fördärvmakterna icke fattas såsom något från lidandet och döden skilt.⁶ Det är ej de sistnämnda momenten allena, utan korsdöden och uppståndelsen tillsammans, som utgör frälsningsverkets avgörande höjdpunkt. Den senare Lutherforskningen har i skilda sammanhang bekräftat, att detta är något för Luthers tankegång synnerligen karakteristiskt.

I det föregående har vi berört den utifrån en blick på historien närmast till hands liggande förklaringen till också denna skillnad mellan Öst och Väst i teologien, nämligen den mer än sekellånga isolering, som gjort att man inom de båda traditionerna gått skilda vägar. Men därmed kan man icke förklara Luthers egendomliga mellanställning i sammanhanget. Den av reformatörerna som mer än någon annan sökte stöd i den fornkyrkliga traditionen och som också för övrigt sökte få till stånd en kontakt med den ekumeniske patriarken i Kon-

⁶ R. Bring, *Dualismen hos Luther* 1929, ss. 146; 206; 220, not 61; 234, not 84; 244.

stantinopel, var Melanchthon.⁷ Men det var just till honom den här tidigare exemplifierade 1600-talsteologien anknöt i första hand.

Förklaringen till den nämnda skillnaden i fråga om tolkningen av Kristi frälsningsverk måste därför sökas på ett annat plan än det där man frågar efter historiskt konstaterbara kontakter. Skall man nå till en lösning av problemet måste man ställa frågan om det finns någon faktor, som ur systematisk-teologisk synpunkt betingar den här skisserade olikheten. Frågan skulle också kunna ställas så: finns det i den västerländska teologitraditionen något tankeelement eller någon föreställning, som där fungerar som organiserande princip vid beskrivningen av Kristi verk och som leder till att man därvid klyver i sär vad som i fornkyrkans och i nuets ortodoxa teologi hålles samman till en enhet?

Nyckeln till problemets lösning kan återfinnas i nuets konfrontation mellan Österns och Västerns teologi. När teologer från den östkyrkliga traditionen någon gång kastar en sidoblick på Västerlandets teologi, händer det ibland att de konstaterar att man där möter en föreställning som inom deras egen tradition är okänd, nämligen *förtjänst*-tanken. Icke sällan sker det i samband med att man deklarerar sitt främlingskap för den anselmiska försoningstolkningen.⁸ Och det är en naturlig reaktion, då den ju alltigenom är bestämd av just synen på Kristi död såsom en åt Gud på människornas vägnar hemburen gottgörelse av förtjänstkaraktär. Men — och det är här det avgörande — det är också just därför som hos Anselm och hos varje av förtjänstföreställningen bestämd tolkning av Kristi verk uppståndelsen faller bort ur blickfältet. Ty medan såväl Kristi laguppfyllelse som hans lidande och död kan uppfattas som en gentemot Gud vänd, förtjänstfull prestation är det utan mening att inordna uppståndelsen i denna kategori. Den kan ju över huvud taget icke uppfattas såsom en från människornas sida åt Gud hemburen prestation med anspråk på lön, då den i sig själv är något som totalt ligger bortom och utanför allt vad mänsklig förmåga heter. I ett av förtjänsttanken behärskat tankeschema faller därför uppståndelsen följdriktigt utanför den med schemat givna ramen.

Reformationen innebar ju bland annat en våldsamt uppgörelse med den medeltida teologiens förtjänstlära. Reformationens lösenord »genom tron allena» hade — för att åter citera Gustaf Aulén — »sin udd riktad mot varje inblandning av tanken på mänsklig 'förtjänst' i samband med frälsningen».⁹ Den följande protestantiska teologien är också fylld av polemik emot föreställningen om de goda

⁷ Se E. Benz, Wittenberg und Byzanz 1949.

⁸ Se t. ex. S. Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens 1928, s. 51 f.; Metropolit Seraphim, Die Ostkirche 1950, s. 48 f.; J. Karmiris, Abriss ... 1959, s. 51 f.; P. Eudokimov, L'orthodoxie 1959, s. 343; V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche 1961, s. 251.

⁹ G. Aulén, Reformation och katolicitet 1959, s. 79.

gärningarnas förtjänstkaraktär, d. v. s. att de skulle vara något genom vilket människan kunde förtjäna salighetens mål.

Medan man alltså totalt avvisade den i den äldre västerländska traditionen och i samtidens romersk-katolska teologi gängse användningen av förtjänstföreställningen i fråga om den enskilda människans frälsning bibehöll man den dock som ett ledmotiv vid tolkningen av Kristi verk. Gentemot talet om den enskilde kristnes »förtjänst» ställdes *Kristi förtjänst allena*. Men i och med att förtjänstföreställningen i fråga om tolkningen av Kristi frälsningsverk behölls som övergripande och tankegången organiserande princip blev det också omöjligt att ge uppståndelsen en integrerande plats i systemet. Det allt avgörande blev laguppfyllelsen, lidandet och döden, alltså just de moment, som med någon mening kunde tillskrivas förtjänstkaraktär, medan uppståndelsen sköts undan och närmast uppfattades som ett slags gudomlig bekräftelse på det redan utförda frälsnings- och försoningsverket. Det är otvivelaktigt utifrån detta sammanhang som man har att se den säregna roll, som långfredagen kommit att spela i de lutherska kyrkornas fromhetsliv som påskens verkligt stora och dominerande helgdag.

Utifrån detta kan man också se vad det är som djupast sett betingar den i det föregående berörda särställning, som Luther intar i det här tecknade problem-läget. Det är ju med honom som oppositionen emot förtjänstföreställningen tar sin början inom den västerländska teologitraditionen. Trots verbala anknäpningar till den gängse teologien — också Luther kan tala om »Kristi förtjänst» såsom något som utesluter varje tanke på någon vår »förtjänst» inför Gud — så är det dock ej förtjänsttanken utan kamp- och segermotivet, som utgör den överordnade aspekten vid hans tolkning av innebörden i Kristi frälsningsverk. Detta visar att han uppenbarligen på ett långt radikalare sätt än den följande protestantiska teologien bröt med själva förtjänstföreställningen såsom sådan. Här är det ej blott fråga om en inskränkning av dess användning inom teologiens arbete med att klargöra den kristna trons innebörd, utan hos honom föreligger ett avvisande av själva den med förtjänsttanken givna frågeställningen.

När Österns och Västerns teologitraditioner i dag möter varandra leder just de under historiens gång utbildade olikheterna till att man i samtalet ställer kritiska frågor till varandra. Här har vi bara kunnat beröra *en* sådan fråga, och det är en som kritiskt ställes av östkyrkans teologer till vår egen tradition. Vi kan formulera den så: Har ej där förtjänstföreställningen lett till en i förhållande till den bibliska urtraditionen inadekvat uppklyvning av det som skulle höra samman? Det är ett oomtvistligt faktum att man i de nytestamentliga texterna aldrig möter termen »Kristi förtjänst». Och nyare bibelteologiska undersökningar bekräftar genomgående vad som i svensk teologi så starkt underströks redan 1908 av Einar Billing, nämligen att det är »Jesu död och uppståndelse *tillsam-*

mans» som utgör »den ena försoningsgärningen».¹⁰ I detta debattläge finner man också att Luthers teologi får en egendomligt förnyad aktualitet, inte som uttryck för en ensidig konfessionalism, utan som en punkt, där tankeelement från Öst och Väst redan på ett säreget sätt förenats.

¹⁰ E. Billing, *Försoningen* 1908, s. 21.

NILS JOHANSSON

Till frågan om kvinnan och Kyrkans ämbete enligt Paulus-breven

1

VILKEN ÄR DEN MEST SANNOLIKA INNEBÖRDEN I PAULI
MANING I 1 KOR. 14: 34–38?

I

Många av dem som läsa de affektladdade och alldeles osakliga inläggen i den aktuella svenska kyrkodebatten känna säkerligen ett starkt behov att få en lugn och i görligaste mån objektiv framställning av problemläget. Detta gäller också en stor del av dem som för länge sedan tagit bestämd ståndpunkt på ena eller andra sidan i Svenska kyrkans just nu mest upprivande stridsfråga, och som själva i ord och kanske också i skrift kämpat för sin mening. Ty hur man än motiverar sina åsikter i problemet kvinnan och Kyrkans ämbete, har man i allmänhet mycket svårt för att helt kunna bortse från Nya testamentets vittnesbörd och önskar vinna klarhet om detta. De flesta som deltaga i striden åberopa om icke de heliga skrifterna så åtminstone Jesus och göra gällande att deras synpunkter gå att förena med vad han lärt och befallt. Och vad Nya testamentet och Jesus har att säga i frågan och hur ifrågakommande utsagor böra tolkas måste vara någonting som i princip kan behandlas enligt de metoder som användas vid all vetenskaplig forskning och bestämmas på ett objektivt sätt.

Kanhända finnas icke så få, som bemöta detta sista påstående med skepsis. De ställen i Nya testamentet som komma i fråga för vårt problem ha ju tolkats på mycket olika sätt. Ja, många söka göra gällande, att de avsnitt i paulinerna som åberopas icke alls beröra Kyrkans ämbete. Är det verkligen möjligt att i detta läge nå ens den minsta grad av samstämmighet inom forskningen på denna punkt? Är det möjligt att nå säkra resultat?

På dessa skeptiska frågor skall svaras med ett viktigt påpekande. Det finns knappast något bibelställe, som inte varit och är föremål för olika tolkning. Ställen som 1 Kor. 14: 34–38 och 1 Tim. 2: 9–15 stå i detta hänseende ingalunda i någon särställning. Och då det gäller olika tolkningar, dela de bibliska skrifterna denna lott med övrig antik litteratur och övriga antika dokument.

Att vi i allmänhet inte lägga märke till detta förhållande beror på att de utombibliska antika dokumenten beröra oss relativt litet. I de flesta fall beaktas deras tolkning knappast utanför fackmännens krets. När det gäller tolkningen av ett dokument, som tillkommit för årtusenden sedan och härrör från en värld som i mycket är så skild från vår egen, kunna vi givetvis ej göra anspråk på säkerhet och entydighet i tolkningen i samma grad som fallet kan vara, då det gäller utförliga dokument från tider som ligga oss nära. Ej heller kunna vi göra anspråk på att vid tolkningen av historiska dokument vinna en sådan säkerhet som kan vinnas på många områden inom naturvetenskaperna. Vi måste i regel nöja oss med mer eller mindre övertygande sannolikhetskäl. Detta förhållande känner varje forskare. Både han och den icke-fackman, som söker bilda sig en i möjligaste mån objektiv uppfattning om forskningsresultaten, måste strängt hålla undan alla andra motiv än önskan att få se vad som är mest sannolikt att dokumenten säga. Endast om man är medvetet och strängt inriktad på att göra detta, kan man nå fram till bästa möjliga kunskap.

Det är för dem som sine ira et studio önska tränga in i Nya testamentets utsagor, beträffande ett brännande aktuellt problem, och som önska att bilda sig en i möjligaste mån självständig uppfattning, som efterföljande framställning i all anspråkslöshet vill vara till hjälp.

2

I olika variationer har man — icke minst under senare år — lagt fram den uppfattningen, att Paulus i 1 Kor. 14: 34—38 icke vänder sig mot annat än en störning av gudstjänstfriden, en störning som förorsakats av kvinnornas prat-samhet. Det är därför enligt dessa uttolkares mening oriktigt att tillmäta Paulus-stället någon större betydelse. Framför allt, menar man, finns det ingen anledning att koppla det ihop med ämbetsproblemet. Liksom aposteln tidigare i kapitlet varnar sina kristna för tumultuariska uppträden vid gudstjänsterna, förorsakade av tungotalare och profeter, varnar han dem i v. 34—38 för den oordning som kommer därav att en del kvinnor inte kunde vara tysta.

Det kan anföras synnerligen starka skäl mot en dylik till synes enkel och vid hastig genomläsning kanhända bestickande tolkning, så starka att den måste förklaras omöjlig. Vi skola först granska den ur rent språklig synpunkt.

Verbet *laleín*, som användes i 1 Kor. 14: 34 och 35, är i Nya testamentet icke någon terminus technicus med betydelsen förkunna, då det står utan närmare bestämning, lika litet som dess svenska motsvarighet *tala* är det. *laleín* och *tala* ha i stort sett samma, mycket vidsträckta och varierande användning. Det grekiska verbet har i Nya testamentet inte den betydelse av babbla, pladdra,

som det tydligen har på en del ställen i grekisk litteratur i övrigt. Terminus *technicus* med betydelsen predika blir det först, när det har vissa bestämningar, såsom t. ex. *laleín ta rémata*, *laleín ton lógon* (tala ordet) eller *laleín oikodomén* (tala uppbyggelse). Man kan med fog ställa den frågan, om det inte får betydelsen predika, även när det står i uttrycket *laleín en te ekklesía* (tala i den gudstjänstfirande församlingen). Eftersom *ekkesía* här utan tvivel betyder den till gudstjänst församlade menigheten — motsvarigheter på hebreiskt och arameiskt språk torde visa detta —, ligger det nära till hands att utan vidare bejaka frågan. Uttrycket får i så fall sin direkta motsvarighet i det svenska »tala vid gudstjänsten» eller »tala vid församlingens möte», vilket åtminstone i de flesta fall är en term för predika eller förkunna. Men även om vi finna goda skäl antaga, att *laleín en te ekklesía* ofta använts i samma betydelse som *laleín ton lógon* eller *kerýssein*, kunna vi givetvis inte bevisa, att frasen alltid använts i denna bemärkelse. Man kunde naturligtvis tala i den gudstjänstfirande församlingen i annan mening än predika. Men om Paulus i 1 Kor. 14: 34—38 använt uttrycket i annan betydelse än den ovan nämnda, som ligger så nära till hands, om han med *laleín en te ekklesía* menat något annat än *laleín ton lógon*, borde han då inte ha antytt detta och gjort klart, vad han menade? Om han blott talade om störningar av gudstjänsten, skulle han säkerligen ha använt ett av de ord eller uttryck, som grekiskan erbjuder för detta ändamål, och som genast skulle gett klart besked, t. ex. *tarássein*, vilket verb som bekant betyder uppröra, uppvigla, oro, störa.

Än tyngre skäl än de rent språkliga kunna anföras mot att aposteln å vårt ställe blott talar om störning av gudstjänstfriden. Vad han säger i v. 36 och 37 gör det egentligen alldeles klart, att det måste vara fråga om någonting helt annat. En dylik störning skulle väl av alla utom den eller de störande själva anses som någonting oriktigt. Ingen församling kan väl medge eller besluta att någon, vare sig man eller kvinna, får uppträda störande, när den håller gudstjänst. Men av nämnda versar framgår klart, att det måste vara fråga om någonting som församlingen gått med på och beslutat under åberopande av någon eller några församlingsmedlemmars andegåvor eller profetiska uppenbarelsen. V. 36—37 lyda: »Eller är det från eder som Guds ord har utgått? Eller har det kommit allenast till eder? Om någon menar sig vara en profet eller en man med andegåva, så må han inse, att vad jag skriver till eder är Herrens bud.» Av v. 37 framgår, att det rör sig om en rättighet man givit kvinnorna. De andegåvor man åberopat är tydligen detsamma som aposteln på andra ställen kallar gnosis. Det var just denna, varmed man avgjorde, vad som var Herrens vilja. Gentemot det beslut församlingen fattat på grundval av vissa medlemmars andegåvor sätter nu aposteln det objektiva Herrens bud. Även v. 36 blir begriplig, endast

om man förutsätter, att Paulus beivrar något som hela församlingen medvetet tagit ansvaret för. Aposteln finner det tydligen förmätet, att man i Korint inte hade respekt för de bud som åtlyddes i församlingen i Jerusalem, varifrån Guds ord utgått. Evangeliet hade ju icke haft sitt ursprung i Korint. Ej heller besinnade korintierna, att det fanns ett flertal församlingar som fått Guds ord förutom deras. Men i dem alla teo kvinnorna. Varför skulle Korints församling inta en särställning?

De som velat göra gällande, att avsnittet 1 Kor. 14: 34—38 blott avser oordningar och störningar av gudstjänsten, ha gärna betonat, att hela kapitlet handlar om tumultuariska uppträden vid gudstjänsten. Så länge man ser kapitlets verkliga mening på detta sätt, har man icke förstått apostelns innersta avsikt. Han kritiserar bråk vid gudstjänsterna, det är sant. Men vad han djupast sett vill åt är den korintiska församlingens övervärdering av de pneumatiska gåvorna, tungotal, profetia och gnosis till förfång för agape. Med agape menar han alls icke det vi bruka mena, när vi använda detta ords svenska motsvarighet kärlek. Då han i 1 Kor. 13 i hymnartade vändningar prisar agape, är det Jesus-traditionens Kristus — den ende Kristus han känt, vare sig som farisé efter köttet eller som kristen efter anden — som han har för ögonen och målar för oss.¹ Och det är han, som han både i kap. 13 och 14 spelar ut mot allt det pneumatiska. Aposteln var ytterst mån om att hans församlingar inte skulle tolka lagen enligt principer som gällde före Kristus och komma in på lagrättfärdighetens väg. Men han var lika mån om att de inte, genom ett överbetonande av det pneumatiska, skulle börja vandra på antinomismens, på gnostikernas väg. Därigenom att forskningen inte tillräckligt beaktat detta sistnämnda förhållande, har den mångenstädes råkat in på villospår och gjort misstag, som det kan taga lång tid för den att rätta till.

3

Ett av de starkaste argumenten mot att uttrycket *laleín en te ekklesia* tolkas i betydelsen förkunna ordet har man menat sig äga i v. 35 a, där det heter: »Vilja de ha upplysning om något, så må de hemma fråga sina män?» Det rör sig alltså om ett frågande, har man sagt, icke om en förkunnelse, en predikan vid gudstjänsten. Härnedan skall emellertid den tesen försvaras, att just nämnda passus särskilt starkt talar för att Paulus i 1 Kor. 14: 34—38 vänder sig mot församlingens tillåtelse för kvinnorna att uppträda som *didáskaloi*, som lärare, vid församlingens gudstjänster.

Hur tillgick predikan vid de paulinska församlingarnas möten? Underligt nog

¹ Om detta problem se STK 1962, s. 224—235.

brukar det framhållas, att vi härom ingenting veta. Och dock äga vi faktiskt en relativt utförlig skildring från ett ögonvittne till en dylik gudstjänst, en skildring, som nedskrivits av en person, som själv sett och hört Paulus predika. Detta förhållande är givetvis av stor vikt, någonting vars betydelse knappast tillräckligt beaktats. Framför allt har det betydelse för tolkningen av 1 Kor. 14: 34—38.

Nämnda ögonvittnesskildring utgöres av berättelsen om brödsbrytelsen i Troas i Apg. 20: 7—12. Skildringen, som tillhör de s. k. vi-styckena, har all den livfullhet och pregnans som man kan vänta, då det är ett ögonvittne som talar. Det är söndagskväll. Församlingen i Troas firar aftongudstjänst på Herrens dag. Dess gudstjänstrum är en sal i övre våningen, där många lampor äro tända. Paulus skall resa från Troas redan följande dag.

Troligen är det sistnämnda lilla notis som gjort, att man ofta inte förstått, att hela skildringen är skildringen av en gudstjänst. Man har fått den uppfattningen, att gudstjänsten blott och bart bestått i brödsbrytelsen, och att natten i övrigt upptagits av ett vanligt samtal mellan aposteln och församlingens medlemmar. Det hela har med ett ord varit ett avskedssamkväm i samma stil som dylika bruka vara. Men så är säkert inte berättarens mening. De två grekiska verb som i kyrkobibeln översättas med samtala, *dialégesthai* och *homileín*, beteckna här förkunnelse. Det sistnämnda ordet är utan tvivel tidigt terminus technicus i de urkristna församlingarna och användes för att beteckna förändret av det samtal mellan vissa av församlingens medlemmar som kallades *homilia*, och som kan sägas motsvara vår högmässopredikan. Uttrycket i v. 11 b *ef hikanón te homilésas áchri avgés* ger följaktligen icke någon klar uppfattning om vad saken gäller, om det, såsom skett i kyrkobibeln, översattes med orden »han samtalade ganska länge med dem, ända till dess att det dagades». Man bör i stället översätta: »han höll länge på med sitt predikosamtal (sin *homilia*), ända tills det dagades». Det är säkerligen ingen tillfällighet att det grekiska verbet saknar objekt. Kyrkobibeln »med dem» har ingen motsvarighet i grundtexten och bör utgå.

Verbet *homileín* förekommer absolut också i Luk. 24: 15. Detta ställe är så mycket intressantare för den fråga vi behandla som *homileín* här ställes samman med ett annat verb, nämligen *syzeteín*, som otvivelaktigt begagnas som teknisk term just för samtal eller diskussion mellan *didáskaloi* i andliga frågor. I Luk. 24: 15 är det tal om de två Emmausvandrarnas *homilia* tillsammans med den uppståndne Herren. Hur man än utlägger berättelsen i Luk. 24: 13—35, är det höjt över allt tvivel, att man i Urkyrkan i den känt igen sina egna gudstjänster med den osynlige men alltid närvarande Herren, vars ankomst man tydligt förnam utan att man visste, varifrån han kom, med homilian, samtalet mellan ett litet fåtal, därtill insatta församlingsmedlemmar, som i de paulinska försam-

lingarna kallades *didaskaloi* och i de palestinensiska med namn som varierade men alltid torde kunna återges med lärare, och slutligen med brödsbrytelsen, gudstjänstens höjdpunkt. Det tema, som var det viktigaste och som behandlades mest i homilian, var detsamma som behandlades i Emmausberättelsens homilia: man visade att vad Jesustraditionen berättade om Kristus var förutsagt i lagen, profeterna och psalmerna.

Liksom man i Urkyrkan icke kan ha undgått att känna igen sina egna gudstjänster i Emmausberättelsen, har man ej heller kunnat undgå att göra detta, när man hörde skildringen av hur Jesus vid tolv års ålder besökte templet i Jerusalem. Luk. 2: 41–50 har man icke sett som en intressant biografisk notis från Jesu barndom. Om man i Urkyrkan hade haft intresse av sådana, skulle evangelierna innehållit massor av dem. Berättelsen avser inte alls att visa, hur Jesus fått undervisning eller att lämna ett bidrag till svaret på frågan, varifrån han hämtat sin kunskap i det andliga. Sådana problem existerade inte för en Kyrka, som i Jesus såg en inkarnation av Människosonen. Kyrkans bekännelse inneslöt allt man i den vägen kände behov av att veta. Man hade ingen anledning att fråga vidare. Nej, skildringen i Luk. 2: 41–50 visade, hur Herren redan som barn sett sitt hem i sin Faders helgedom. Och den ville visa, hur han redan som barn hade uppträtt som *didaskalos*. Det som han var med om vid tolv års ålder i templet var en typisk homilia, av samma slag som den man var van vid i den kristna gudstjänsten. Det var ett samtal mellan lärarna med frågor och svar, en homilia mellan de gamla *didaskaloi* och den unge *didaskalos*: »Och efter tre dagar funno de honom i helgedomen, där han satt mitt ibland *didaskaloi* och hörde på dem och *frågade* dem. Och alla som hörde honom blevo uppfyllda av häpnad över hans förstånd och hans svar» (v. 46–47).

Vad vi genom en analys av Apg. 20: 7–12, Luk. 24: 13–35 och Luk. 2: 41–50 kunnat konstatera har ganska stor räckvidd, då det gäller att göra sig en föreställning om hur det gick till vid de paulinska församlingarnas gudstjänster. Den vanliga uppfattningen att predikan var ett föredrag i samma stil som t. ex. en högmässopredikan i Svenska kyrkan i våra dagar måste avsevärt modifieras. Även om ett dylikt predikoföredrag kunde förekomma – och detta sakna vi all anledning att bestrida – var detta säkerligen icke regel. Predikan i de paulinska församlingarna var i vanliga fall en homilia, ett samtal mellan två eller flera av församlingens medlemmar. Att detta samtal ej fördes mellan vilka församlingsmedlemmar som helst utan mellan dem som insatts därtill av Gud, framgår av 1 Kor. 12: 28–30. Mera om detta följer senare.

När det påpekas att förkunnelsen vid de paulinska gudstjänsterna som regel var ett samtal, kan man knappast undgå att beröra det mera omfattande problem, som den urkristna predikans form upprullar. Detta omfattande problem gäller bl. a. i vad mån nämnda predikan är beroende av den antika hedendomens förkunnelse och vad den har gemensamt med synagogans och med de judiska lärodisputationerna. Frågan togs upp och behandlades i vissa delar på sin tid av Edward Norden i det monumentala, ännu oundgängliga verket *Die antike Kunstprosa* (1898, 2 uppl. 1909). Den ägnades en monografi av Rudolf Bultmann 1910 (*Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*). Sedermera har den flera gånger åter gjorts till föremål för forskningens arbeten, men man har knappast funnit några nya resultat av större betydelse. Säkert är att den exegetiska forskningen just nu skulle vara mycket tacksam för en utförlig och grundlig primärundersökning, som arbetade med hela det stora materialet, icke blott med det grekiska utan också med det judiska.

När det gäller den urkristna homilian, söker man släktskap och ursprung framför allt i den framställningsform som kallas *diatribé*. Diatriben kan åtminstone med viss rätt sägas vara en motsvarighet till homilian. Den är en form av dialog och kan väl föras tillbaka till Sokrates' och Platons tid. Det var framför allt kyniker och stoiker, som utbildade den. Vi ha all anledning antaga, att Paulus rätt ofta kommit att lyssna till dylika diatriber, även om han av princip höll sig borta från alla ställen, där hednisk förkunnelse förekom. Men de kynisk-stoiska vandrarpredikanterna voro tillstädes överallt. Ingen kunde helt undgå dem. Vi måste också räkna med inflytande från diatriben på den judiska religiösa propagandan, och det kan vara via denna som den påverkat urkristendomen. När man sysslar med den rabbinska och utomrabbinska litteraturen, möter man ständigt avsnitt, som, vad formen beträffar, leder tanken till motsvarigheter på grekisk mark.

Även den som finner det högst osannolikt, att Paulus i 1 Kor. 14: 34—38 blott talar om störning av gudstjänsten från vissa kvinnors sida, utan anser, att det rör sig om betydligt viktigare ting, t. ex. deltagande i gudstjänstens homilia, har ofta svårt att se något samband mellan vårt ställe och Kyrkans ämbete. Var inte homilian hela församlingens överläggning i andliga ämnen? Var den inte öppen för allas deltagande? Fick inte varje församlingsmedlem lämna sitt bidrag till den samfälliga uppbyggelse, som homilian avsåg att ge? Skulle inte alla predika

för varandra, liksom de skulle bedja för varandra? Innan vi på ett mera definitivt sätt ta ställning till frågan om vad Paulus menar med tala i församlingen, skola vi ta upp dessa spörsmål till behandling. De ha redan vidrörts i det föregående, om än mycket flyktigt.

Nya testamentet och paulinerna i synnerhet ge oss möjlighet att ge ett bestämt svar. Och svaret måste bli nekande. Redan i Luk. 12: 41—43 kunna vi få besked. Det är inte alla som fått predikantens uppdrag. Det heter å nämnda ställe: »Finnes någon trogen och förståndig förvaltare, som av sin herre kan sättas över hans husfolk, för att i rätt tid giva dem deras bestämda kost, salig är då den tjänaren, om hans herre, när han kommer, finner honom göra så.» Intet tvivel råder om att kosten, som Guds husfolk bör få, är det genom förkunnelsen givna gudsordet. Så har Jesus menat med bilden, och så har Urkyrkan säkert tolkat den. Och förvaltaren, som skall skifta kosten åt husfolket, är i detta Jesusord aposteln. Logiet i Luk. 12: 42—43 utgör Jesu svar på en fråga av Petrus: »Herre, är det om oss du talar i denna liknelse, eller är det om alla» (v. 41). Vi ha alltså i Jesustraditionen logia, som klart och tydligt säga, att förkunnelsen av ordet icke åligger alla utan blott dem som av Herren utsetts att vara ordets förkunnare.

Nästan som om det rörde sig om ett svar på Petri fråga till Jesus om det gällde blott apostlarna eller alla, skriver Paulus till de kristna i Korint: »Icke äro väl alla apostlar? Icke äro väl alla profeter? Icke äro väl alla *didaskaloi*? Icke utföra väl alla kraftgärningar? Icke hava väl alla helbrägdagörelsens gåvor? Icke tala väl alla tungomål? Icke kunna väl alla uttyda?» (1 Kor. 12: 29—30). Strax dessförinnan har han betonat, att det är Gud, som har insatt först och främst några till att vara apostlar, för det andra några till profeter, för det tredje några till *didaskaloi* etc. Hela avsnittet 1 Kor. 12: 4—30 har en enda avsikt. Aposteln vill varna för att utsudda gränserna mellan dem som av Gud insatts till en viss tjänst i församlingen och alla de övriga. Att utsudda dessa gränser, att »falla varandra i ämbetet», det är i hans ögon att störa den ordning, som Gud själv har bestämt. I ljust av vad Paulus säger i 1 Kor. 12 måste man läsa de många ställen, där han framhåller sitt apostolat. Han är insatt till apostel direkt av Kristus och Gud, och de som bestrida hans rätt till detta ämbete sätta sig enligt hans övertygelse upp mot Guds ordning: »Paulus, apostel, icke från människor, ej heller genom någon människa, utan genom Jesus Kristus, och genom Gud, Fadern, som har uppväckt honom från de döda» (Gal. 1: 1). Lika starkt betonas detta i Rom. 1: 1: »Paulus, Jesu Kristi tjänare, kallad till apostel, avskild till att förkunna Guds evangelium».

Vad Paulus säger om sitt apostolats tillkomst i ingresserna till breven och på åtskilliga andra ställen och vad han säger om att det är Gud själv, som insatt de

skilda ämbetsbärarna i Korints församling grundar sig ingalunda på tankar och idéer, som äro specifikt paulinska. Hans syn på det apostoliska ämbetet och de tjänster som uppstått, sedan detta ämbete uppspaltats, är någonting som är gemensamt för hela Urkyrkan. Som vi redan sett, möter denna syn i princip i Jesustraditionens logia och i de synoptiska liknelserna. I pastoralbreven är terminologien delvis en annan än i corpus paulinum för övrigt, liksom ämbetets uppspaltning är annorlunda,¹ men gränsdragningen mellan dem som ha ämbetet i en eller annan form och dem som icke ha det är lika klart markerad. Vi möter också i pastoralbreven liksom i de övriga paulinerna den från Jesustraditionen bekanta bilden av ämbetsinnehavaren som en förvaltare (Tit. 1: 7).

Inom lutherdomen har man ofta gentemot vad härovan sagts om Nya testamentet och ämbetet hävdadt det s. k. allmänna prästadömet. Man har konsekvent bejakat ordet *alla* i sådana sammanhang som det förekommit härovan utan hänsyn till de ställen, där det förnekas av Jesustraditionen och Paulusbreven. Frågan om det allmänna prästadömet ur dogmatisk eller praktisk synpunkt skola vi här inte ta upp till debatt. Vi vilja blott ur rent historisk synpunkt undersöka, vad det nytestamentliga källmaterialet säger i en viss fråga för att bättre bli i stånd att tolka och förstå innebörden i de paulinska ställen denna uppsats försöker skapa klarhet över. Vi skola därför icke alls beröra problemet, i vad mån talet om det allmänna prästadömet återger tankar, som kunna härledas ur evangeliet. Det skall blott påpekas, att något nytestamentligt ställe, som vill utsudda gränsen mellan den som har Kyrkans ämbete och den som icke har det ej kan anföras. När man åberopat 1 Petr. 2: 5, 9 och Upp. 1: 6 för en dylik gränsutplåning, har man grovt omtolkat dessa ställen. De tala icke alls om Kyrkans ämbete utan om det nya gudsfolket. Med citat av eller anspelning på ett gammaltestamentligt ställe (2 Mos. 19: 6) framhäves gudsfolkets höghet, därigenom att detta kallas ett prästerskap eller ett kungadöme. En dylik bild förutsätter givetvis, både då den användes om det gamla gudsfolket och om det nya, att prästadömet är någonting avgränsat och högt värderat. Utan denna förutsättning förlorar bilden allt värde.

Efter vad här ovan sagts förstår man lätt, att Paulus reagerade starkt mot att kvinnorna i Korint fingo delta i gudstjänstens samtal. Därigenom att de ställde frågor, voro de med i homilian. Av formuleringen i v. 14: 35 a synes framgå, att de fått tillåtelse att tala och brutit sin tystnad under den motiveringen, att de velat ställa frågor i andliga ting, de likaväl som vissa av männen. För Paulus måste detta betyda, att de uppträdde som lärare utan att vara därtill insatta av

¹ Man har i de paulinska församlingarna ej känt något hinder för en uppdelning av det urkristna apostolatet i flera tjänster. För Paulus kom allt an på att man vid ämbetets gestaltning ej kom i strid mot något Herrens bud.

Gud. Detta var ett brott mot hans ordning. Man åberopade naturligtvis någon eller någras gnosis. Andebegåvade personer hade givit tillståndet för kvinnorna att tala, kanske under påstående att de gjorde detta å Kristi vägnar. De flesta gånger gick det väl till just på detta sätt, då någon församlingsmedlem insattes i ett ämbete. Paulus skulle nog icke ha haft någon invändning att göra, om det inte hade funnits en högre instans än gnosis i detta fall. Han hade ett Herrens bud, som förbjöd kvinnan att uppträda som lärare vid gudstjänsten. Detta bud måste Korints församling lyda, liksom alla andra de heligas församlingar lydte det.

När Paulus vill inskräpa nödvändigheten av att lyda detta Herrens bud, att kvinnan ej får uppträda som didaskalos vid gudstjänsten, bygger han upp sin argumentering efter fullkomligt samma plan som när han på ett tidigare ställe i samma korintierbrev hävdar nödvändigheten av att böja sig för vad Herren förordnat. Eftersom det är av vikt i mer än ett hänseende för vår förståelse av 1 Kor. 14: 34—38, måste vi ett ögonblick dröja vid detta tidigare ställe, som är 1 Kor. 9: 1—15. Den fullständiga parallellism som finns mellan dessa båda avsnitt har förut iakttagits inom forskningen, t. ex. av Erling Eidem i hans arbete *Det kristna livet enligt Paulus* (s. 39).

I sitt försvar för rätten att ta emot underhåll i 1 Kor. 9 hämtar Paulus sitt verkliga bevis från ett Jesusord. Men han börjar icke med detta. Han bygger, om man så får säga, en hög pelare av argument för att sätta Jesusordet på denna pelares topp. Han åberopar för det första den i Kyrkan gällande principen. Kyrkans övriga missionärer, t. ex. Cefas, hade hustrun med på resorna. Han och Barnabas borde väl ha samma rätt att vara fritagna från kroppsarbete. För det andra åberopas seden. Soldaten, vingårdsarbetaren och herden leva ju av sitt arbete. Som tredje argument anföras vittnesbörd ur skriften. Orden om oxen som tröskar (5 Mos. 25: 4) tolkas allegoriskt såsom gällande evangeliets förkunnare. De som göra tjänst i helgedomen få sin föda därifrån, och de som äro anställda vid altaret ha därav sitt uppehälle. Som fjärde och sista argument kommer ett Herrens bud: »Så har ock Herren förordnat, att de som förkunna evangelium skola hava sitt uppehälle av evangelium» (v. 14). Det Jesusord han åsyftar är utan tvivel det som bevarats i Matt. 10: 9 f. och Luk. 10: 7. Som vanligt när det gäller Jesustraditionens ord, citerar aposteln icke, han anför blott innehållet. Någon fullt uttömmande förklaring till att han gör så, har ännu ej lämnats. Vi måste, tills detta problem löses, blott konstatera, hur Paulus gör.

Det är alldeles samma argument, som återkomma i 14: 34—38. Aposteln framhåller först, hur man gör på övriga ställen inom Kyrkan. Kvinnorna tåga i alla andra de heligas församlingar. Som andra argument kommer skriftens vittnesbörd. Aposteln hänvisar till lagens föreskrift i 1 Mos. 3: 16. För det tredje hän-

visas till den gällande seden. Det är en skam för kvinnan att tala i församlingen. Slutligen mynnar det hela ut i en hänvisning till Herrens bud. Enda skillnaden i förhållande till kap. 9 är att det åberopade Herrens budet där är känt från evangelierna, medan så ej är fallet med det bud, som aposteln hänvisar till i kap. 14. Till detta förhållande återkomma vi i uppsatsens andra huvuddel.

6

Ett argument som ofta anförts mot vårt påstående, att uttrycket *laleín en te ekklesía* med största sannolikhet betyder uppträda som lärare vid gudstjänsten, är det förhållandet, att aposteln i 1 Kor. 11: 5 tydligen förutsätter att kvinnan kan både bedja och profetera i den gudstjänstfirande församlingen. Det har ibland sagts, att det här ej är tal om ett offentligt uppträdande utan gäller bedjande och profeterande hemma i husen. Ett dylikt påstående verkar sökt och konstlat. Stället torde otvivelaktigt visa, att det enligt Paulus var naturligt och riktigt, att kvinnan bad och profeterade vid gudstjänsten, hon lika väl som mannen.

Vad förbönen beträffar, var denna i urkristendomen ej som inom judendomen uteslutande profetens, prästens eller gudsmannens uppgift. Den var ej förbehållen ämbetsbäraren. Både enskilt och vid gudstjänsten var den hela församlingens, både männens och kvinnornas, uppgift. 1 Tim. 2: 8 kan ej vederlägga detta förhållande, som styrkes av flera nytestamentliga ställen.

Man har hävdad, att då kvinnan enligt Paulus kunde vara profet — en funktion som aposteln i 1 Kor. 12: 28 sätter närmast efter det apostoliska ämbetet —, kan han icke ha förbjudit, att hon uppträder som lärare. Någon gräns mellan profet och lärare kan icke dragas. Deras funktioner måste ständigt gå i varandra. Varje god förkunnare har alltid mer eller mindre av profet över sig.

Ett dylikt resonemang vilar på modern uppfattning och på modern terminologi. Att Paulus och urkristenomen klart skilt mellan profet och lärare, är ett faktum. 1 Kor. 12: 28 är bevis nog för detta. Även om källmaterialet ej ger oss möjlighet att skarpt draga upp gränsen mellan de två slagen av ämbeten och i detalj säga, vilka funktioner som ingått i det ena eller det andra, kunna vi påstå, att genom profeten talade Gud *direkt*. Genom honom gav han sin vilja till känna, som om han talade med egen mun. Att en kvinna i urkristendomen kunde vara profet men ej *dídaskalos*, betydde för övrigt, att Kyrkan i detta som i så många andra hänseenden anknöt till vad som sedan årtusenden förekommit inom Israels religion. Kultprofeter — och även kultprofetissor — funnos inom judendomen ända in i nytestamentlig tid. Om Hanna berättas i Luk. 2: 36—38, att hon bokstavligen talat hade bott i templet en långre tid. Hon uppträdde inför

tempelbesökarna och talade till dem som väntade på förlossning för Jerusalem. Men det förhållandet, att en kvinna inom Israels religion kunde vara profet betydde ingalunda, att hon också kunde vara rabbin eller *kohén*. Man hade väntat, att Paulus, som i full samklang med Jesustraditionen i 1 Kor. 11: 11–12 med stor skärpa proklamerar kvinnans fullkomliga likställighet med mannen i religiöst hänseende, skulle ha brutit med judendomen i fråga om kvinnan och ämbetet, liksom han bröt med judendomen i så mycket annat på det religiösa området. Att han ej gjorde det, hade otvivelaktigt en bestämd orsak: ett Herrens bud förbjöd honom det.

7

Den föregående framställningens resultat har blivit, att den enda sannolika tolkningen av det paulinska uttrycket *laleín en te ekklesía* är att det betyder uppträda som *didáskalos* vid gudstjänstens homilia. Detta resultat skulle givetvis bli ännu säkrare, om vi kunde stödja vår tolkning med något parallellställe i Nya testamentet, som gav ett direkt belägg. Finns det något sådant?

Svaret kan bli jakande. 1 Tim. 2: 11–15 behandlar samma tema som 1 Kor. 14: 34–38. Likheten mellan de båda ställena är i själva verket så stor, att vi kunna kalla det förra en variant av det senare. Tankar, uttryck och termer i Timoteusbrevet ansluta sig mycket nära till dem som förekomma i 1 Kor. 14. Men det är en viktig skillnad. Här, i 1 Tim. 2: 11–15 säges ej, att det är förbjudet för kvinnorna att tala i församlingen. Här förekommer inte frasen *laleín en te ekklesía*. I stället sägs, att det är förbjudet för kvinnan att *didáskein*, att uppträda som lärare. *didáskein* är här med all sannolikhet en kultisk term. Att undervisa utanför gudstjänsten var icke förbjudet för kvinnorna i de paulinska församlingarna, såsom framgår av Apg. 18: 26, där det meddelas, att både Priscilla och Aquila undervisade Apollos om Guds väg.

Man skulle kunna påstå, att frågan om innebörden av 1 Kor. 14: 34–38 var definitivt löst, om man ägde visshet om att Paulus skrivit pastoralbrevet. Men detta är ju som bekant icke fallet. Att dessa brev skrivits efter Pauli diktamen, är väl för de flesta svårt att utan vidare bejaka, även om ganska vägande skäl kunna anföras för ett dylikt antagande. Men det är i varje fall säkert, att de skrivits i urkristna kretsar, som stått Paulus nära, och som varit grundligt förtrogna med hans religiösa värld. Även om vi inte kunna taga ställning i frågan om brevens författare, kunna vi reservationslöst hävda, att 1 Tim. 2: 11–15 har den allra största betydelse för vår förståelse av 1 Kor. 14: 34–38. Det förstnämnda stället innehåller ju faktiskt Nya testamentets egen tolkning av det sistnämnda.

II

VAD MENAR PAULUS MED HERRENS BUD

I 1 KOR. 14: 37?

Eftersom det icke finns bevarat något Jesusord i evangelierna, som kan anses motsvara det Herrens bud Paulus åberopar i 1 Kor. 14: 37, har man ofta sökt göra gällande, att han med detta blott avser sin egen apostoliska myndighet eller den på hans tid rådande seden. Vi skola härnedan upptaga dessa båda tolkningar av uttrycket till kritisk prövning.

I sitt härovan anförda arbete av år 1927 *Det kristna livet enligt Paulus* ansluter sig Eidem till den förstnämnda tolkningen. »Att tänka sig att aposteln verkligen haft tillgång till direkta Jesusord beträffande dessa speciella gudstjänstförhållanden skulle innebära ett i allra högsta grad osannolikt antagande. Paulus gör fastmer här tydligen anspråk på att tala med Herrens egen myndighet, såsom auktoriserad tolk för den levande Kristus. Detta är hans sista resurs gent emot oppositionsmännen» (s. 272). Uppfattningen om vad Jesus kan anses ha bestämt om gudstjänsten i sin Kyrka måste dock utförligt motiveras, om den skall kunna tillmätas annat värde än ett subjektivt tycke. Det är ett faktum, att forskningsläget, då det gäller problemet Jesus och Paulus, är ett helt annat nu än det var på 1920-talet. Tiden mellan Kristi uppståndelse och parusi spelar, enligt uppfattningen i modern forskning, en stor roll i Jesustraditionen. Att Kyrkan har sin plats redan i den dogmatik, som termen Människosonen innesluter, har blivit alltmer klart. Antalet ställen i paulinerna, som anspela på i evangelierna bevarade Jesusord, är mycket stort. Dylika anspelningar få räknas i hundratal. Om Jesus lämnat föreskrifter, att man i Kyrkans gudstjänster skulle fira en måltid med bröd och vin till hans åminnelse, kan han väl också tänkas ha givit föreskrifter om förkunnelsen och förkunnaren vid gudstjänsten. Han har ju enligt evangeliernas och paulinernas samfälliga vittnesbörd givit en så bestämd och konkret föreskrift om förkunnaren som att han skall ha sitt uppehålle av evangeliet (Matt. 10: 9 f., Luk. 10: 7, 1 Kor. 9: 14).

Långt betydelsefullare än dessa reflexioner över vad som kan anses tänkbart eller icke tänkbart är det emellertid, vid prövningen av Eidems tes, att efterse vad aposteln själv har att säga i samma brev i fråga om Jesusorden och hans apostoliska myndighet. Om detta talar han direkt i 7: 10–12 och 7: 25. Det förstnämnda stället lyder: »Men dem som äro gifta bjuder jag — *dock icke jag, utan Herren*: En hustru må icke skilja sig från sin man — om hon likväl skulle skilja sig, så förblive hon ogift eller förlike sig åter med mannen — ej heller må en man förskjuta sin hustru. Till de andra åter *säger jag själv, icke Herren*.» Man kan knappast tänka sig ett starkare markerat och mera betonat skiljande

mellan det fall, då Paulus talar med Herrens ord, och det fall, då han talar själv, fast han har apostolisk myndighet. Vad han menar med att det är Herren som talar, kunna vi säga med fullständig visshet. Han syftar på Herrens ord i Jesus-traditionen. Orden han syftar på finnas bevarade i Matt. 5: 32, 19: 6, Mark. 10: 11 f., Luk. 16: 18. Som vanligt anger Paulus blott ordens innehåll, han citerar dem inte. Det andra stället, 7: 25, bjuder ett om möjligt ännu intressantare argument, då det gäller problemet Jesusorden och Pauli apostoliska myndighet. Aposteln nämner här sin myndighet och talar om hur mycket den betyder, då han inte har tillgång till något Herrens bud. Då han säger, att han blivit förtroende värd, hänsyftar han givetvis på sin ställning som apostel: »Vad vidare angår dem som äro jungfrur, så har jag icke att åberopa någon befallning av Herren, utan giver allenast ett råd, såsom en som genom Herrens barmhärtighet har blivit förtroende värd.»

Av stort intresse för vårt problem är också 7: 40. Här sammanfattar aposteln vad han sagt om sitt »råd» (*gnóme*): »Så är min mening (*gnóme*; det är alltså samma grekiska ord, som av kyrkobibeln återges med »råd» i v. 25 och med »mening» i v. 40), och jag tror att också jag har Guds Ande.» Sin apostoliska myndighet och den omständigheten att han är en man med Guds Ande jämställer han alltså i kap. 7. Detta förhållande bör hållas i minnet, när man i 14: 37 läser, att han gör Herrens bud gällande mot en man med andegåva.

Kan det efter den analys som härovan gjorts av 1 Kor. 7: 10–12, 25 och 40, anses sannolikt, att Paulus i 1 Kor. 14: 37 med Herrens bud ej menar någonting annat än sin apostoliska myndighet?

Som representant för dem som anse att Paulus med Herrens bud i 1 Kor. 14: 37 ej menar annat än den rådande seden kunna vi välja en annan svensk forskare, Hugo Odeberg. Han skriver i sin korintierbrevskommentar till stället: »Men djupast sett är Paulus bestämd av sin insikt som kristen. Och han är djärv nog att säga, att allt vad han i detta kapitel anför, alltså såväl anvisningarna om tungotalet som om kvinnans uppträdande i församlingen, var Herrens, d. v. s. Kristi bud. Det är också, och just på grund därav, en i alla församlingar förekommande sed. Och som den allmänna seden är, så skall den vara i varje enskild församling, som det redan betonats. Den allmänna seden i kyrkan står för Paulus på samma nivå som, och är i själva verket identisk med Kristi bud, ty det är ju Kristi ande, som skapat seden, likaväl som han skapat kyrkan själv. Därför slutar Paulus med en tämligen sträng hänvisning till denna sed.»

Ohållbarheten i antagandet att seden för Paulus är identisk med Kristi bud kan visas med en hel rad av ställen i breven. Vi skola här icke gå närmare in på dessa utan inskränka oss till vad som är nödvändigt för att finna ett svar på den i rubriken ställda frågan.

1 Kor. 11: 1–16 innehåller apostelns maningar angående kvinnans klädsel vid gudstjänsten. Dessa maningars omfattning kan lätt ge intryck av att han tillmäter dem mycket stor betydelse. Vilken betydelse han än må tillmäta dem, motiverar han dem icke med något bud från Herren. Anledningen till detta är väl den, att han icke kände till något dylikt. Om han inte i kap. 11 har en helt annan uppfattning än i kap. 7, där han framhåller, att endast ett bud från Herren kan läggas till grund för en obetingad befallning till församlingen, måste det närmast vara fråga om råd och anvisningar. Aposteln börjar med att vädja till sin egen auktoritet och de lärdomar han givit korintierna. Man må lägga märke till att han säger om dessa lärdomar »som äro eder givna av mig». Han fortsätter med några ganska vaga hänvisningar till skriften och till seden. Han låter det hela mynna ut i ett åberopande av denna senare: »Om nu likväl någon vill vara genstridig, så må han veta, att vi för vår del icke hava en sådan sedvänja, ej heller andra Guds församlingar» (v. 16). Han har en särskild term för seden, *synétheia*. Han gör inte någon som helst antydning, att denna *synétheia* skulle vara identisk med Kristi bud eller att den skulle ha samma värde som ett sådant. Då man sett, hur han bygger upp sin argumentering i kap. 9 och 14 och sett, hur han låter denna mynna ut i vad Herren befallt, måste man lägga särskilt starkt märke till skillnaden mellan nämnda avsnitt och vårt. När Paulus hänvisar till seden, talar han om *synétheia*, icke om *kyriou entolé*.

Kyrkobibeln kan lätt ge sken av att aposteln tillmäter föreskrifterna i 1 Kor. 11: 1–16 särskilt stor betydelse genom att översätta den i grundtexten med det följande sammanbundna participialkonstruktionen *toúto de paraggéllon* som en fristående mening i v. 17 a och återge den sålunda: »Detta bjuder jag eder nu.» Det låter nästan som ett gammalsvenskt kungssord: det rätter och packer eder efter. Verbet *paraggélllein* kan visserligen betyda bjuda, befalla, men ordet står ofta med en betydligt svagare färg och bör översättas med meddela, anvisa. Säkerligen hade å vårt ställe denna översättning varit bättre: »Då jag nu ger dessa anvisningar, berömmar jag emellertid icke etc.»

Vi måste återvända till den härovan gjorda analysen av 1 Kor. 9: 1–16. Vi funno där, att detta avsnitt in i detalj är uppbyggt på samma sätt som 1 Kor. 14: 34–38. Argumenteringen börjar med att hänvisa till vad som brukas i Kyrkan för övrigt, den fortsätter med att tala om skriftens vittnesbörd och om den rådande seden, för att utmynna i ett åberopande av Herrens bud. Ingen kan uppmärksamt studera de båda avsnitten i första korintierbrevet utan att få det intrycket, att det hela har sin tyngdpunkt i hänvisningen till vad Kristus befallt. Alla de föregående argumenten äro blott trappsteg för att komma upp till denna hänvisning. Man kan näppeligen finna det rimligt att tolka uttrycket *kyriou entolé* i 14: 37 på annat sätt än *hoútos kai ho kýrios diétaxen* i 9: 14. Kan

det vara en rimlig tanke, att aposteln i sin ivriga och allt skarpare argumentering i 14: 37 ej har annat att åberopa än den sed han på ett tidigare stadium av sin bevisföring hänvisat till, utan att nå det tyngst vägande skäl man väntat som framställningens höjdpunkt?

Efter vad vi under framställningens gång funnit, måste apostelns terminologi vara mycket oklar och direkt vilseledande, om han med Herrens bud i 14: 37 menar någonting annat än ett ord i Jesustraditionen. Men ett ingående studium av paulinerna visar, att de ha en mycket bestämd och i regel mycket konsekvent terminologi. Att deras studium kan erbjuda stora svårigheter, beror mindre på författarens uttryckssätt än på de ibland ytterst svårtillgängliga tankar och föreställningar han lägger fram. Då man betänker, hur många komponenter från de mest skilda tider och kulturer som ingå i urkristendomen och därmed också i Pauli religiösa värld, och då man betänker, vilken andlig kraft det behövs för att sammansmälta dessa till en enhet, måste man beundra apostelns skärpa, tankeklarhet och säregna uttrycksförmåga.

När församlingen hört kap. 7 eller kap. 9 föreläsas, och där gjorts hänvisningar till vad Herren sagt och befallt, visste säkert de flesta av dess medlemmar, vilket ord det var fråga om. Församlingen kände en hel del av Jesustraditionen, och aposteln visste, vad den kände till. Han behövde blott göra en anspelning, när det var frågan om sådana logia som han själv eller någon hans medarbetare lärt kristenbröderna.

Då Paulus skrev till sin församling, var det honom mycket angeläget, att han inte gjorde misstag vid en hänvisning till ett Herrens bud eller hänvisade till ett sådant, då intet fanns. Brevet till Korint äro skrivna vid ett tillfälle, då det rådde kris och svår söndring i församlingen. Men det var icke blott så, att tvister hade uppstått bland bröderna (1 Kor. 1: 11), och att avund och kiv skapat flera partier (1 Kor. 3). Man hade också gått till angrepp mot aposteln personligen och satt sig till doms över honom (1 Kor. 4: 3). Man hade ifrågasatt hans karaktär och hans apostoliska rätt (2 Kor. 10–12 m. fl. ställen). Ett av partierna i Korint synes ha åberopat Cefas gentemot Paulus (1 Kor. 1: 12). Fastän vi inte veta någonting närmare om dessa strider, kunna vi lätt förstå, att om apostelns brev på oriktigt sätt åberopade Herrens bud, skulle man lätt kunna beslå honom med osanning. Cefas och de övriga, som tillhört lärjunga-kretsen i Galiléen och Jerusalem, kunde ju lämna ovederläggliga besked om vad Herren hade befallt.

Man har i allmänhet alltför litet beaktat det förhållandet, att paulinerna dock utgöra den ojämförligt äldsta skriftliga källa, där vi möta Jesustraditionen. Korintiebrevet skrevos cirka tjugo år tidigare än vårt äldsta evangelium. När de skrevos, hade knappast två årtionden gått, sedan Herren dog och uppstod.

Och strängt taget hela generationen av ögonvittnen till Herrens jordeliv levde ännu, och närhelst någon av dem kom till Korint, kunde han där kontrollera, om vad Paulus skrivit om Herren stämde med verkligheten. Säkert var både aposteln och församlingen medvetna om att en dylik kontroll och kritik kunde förekomma.

Helt visst gjorde sig Paulus inga illusioner, när han skrev till sin församling de ord vi ha i 1 Kor. 14: 34–38. Han var övertygad, att man ej gärna skulle vilja lyda honom. Han underskattade icke de svårigheter, som ligga i att hävda Kristi bud gentemot människor, som menade sig vara profeter eller vara utrustade med andegåva. Vad de avgjort genom sin *gnosis* kunde inte rubbas så lätt. Den av kyrkobibeln på ett mycket otillfredsställande sätt översatta v. 38 visar hans farhågor. Det ligger ett stänk av bitter resignation i de orden: *ei de tis agnoei, agnoeito* (om någon icke förstår detta, så får han bli kvar i sitt oförstånd).

III

FINNS DET KRISTUSBUD, SOM ICKE ÄRO GILTIGA FÖR KYRKAN I ALLA TIDER?

1

Det tillkommer icke exegeten att svara på den fråga rubriken ställer, om man tar frågan i hela dess vidd. Det är endast den kristna tron, som kan besvara den. Vi skola naturligtvis inte heller här, i denna rent historiska undersökning, taga upp den till prövning och besvarande annat än i mycket begränsad omfattning. Men det är onekligen så, att en del av det problem den ställer, faller inom den historiska forskningens ram. Den exegetiska fråga vi ha att behandla gäller vad Nya testamentet självt har att säga om Kristusbudens giltighet. Vi skola givetvis vända oss med detta spörsmål till paulinerna. Men för att kunna göra detta måste vi först gå tillbaka till den bakom dessa liggande Jesustraditionen.

Kanske kan man göra den anmärkningen, att frågan om Jesusbudens giltighet, även om man tar den i den trängre bemärkelse härovan sagts, icke hör till det problem, som anges i huvudrubriken Till frågan om kvinnan och Kyrkans ämbete i Paulusbrevet. En dylik anmärkning är dock oberättigad. Det är endast när man kan se de ställen vi behandlat i ljuset av den urkristna synen på frågan om Kristus och hans befallningar som man kan vinna en sant historisk förståelse av dem och den religiösa värld de återspegla.

Naturligtvis kan det här icke bli fråga om någon egentlig utredning av det problem vi uppställt. Detta problem är utan tvivel icke blott ett av de mest

centrala utan också ett av de mest omfattande den nytestamentliga forskningen har att arbeta med. Vi måste därför inskränka oss till några randmärkningsar.

Innan vi gå in på frågan, måste ett påpekande göras. Det finns knappast något område på det nytestamentliga forskningsfältet, där det varit så svårt att sakligt och objektivt konstatera och lägga fram vad källmaterialet har att säga som på det område, där man behandlar Kristus och lagen. Svårigheterna bero ingalunda på källmaterialets knapphet. Detta är förhållandevis rikt och omfattande. De bero inte heller på källornas beskaffenhet. Svårigheterna ligga däri, att forskningen nästan hela tiden påverkats av antinomistiska influenser, vare sig dessa ha kommit från olika varianter av gammal och ny radikalpietism eller från moderna relativistiska tankesystem. Lag har genomgående sammankopplats med lagiskhet. De sista århundradena har det nästan överallt inom luthersk och reformert teologi rått en antilagisk stämning, som skapat oriktiga självklara förutsättningar. Med dessa har man hittills aldrig röjt upp ordentligt. De ha gjort, att problemställningen från början blivit oriktig och forskningsresultaten felaktiga. En grundlig omprövning på alla punkter, då det gäller problemet Kristus och lagen, är för närvarande en av den nytestamentliga forskningens mest trängande uppgifter.

Därigenom att Jesus visste sig vara den fördolde Människosonen, visste han sig ock ha suverän makt över lagen. Människosonen var någonting mer än Messias i gängse mening. Denne senare hade visserligen många övermänskliga drag i allas föreställning, men det var först då man utbytte Messias mot Människosonen, som det klart kom fram, att där var »vad som var mer än Jonas och vad som var mer än Salomo». Människosonen var ett gudomligt väsen i Guds omedelbara närhet, ett gudomligt väsen, som kände Guds hemligheter, och som en gång skulle bli hela världens domare. Vid tidernas ände skulle han komma i en människas gestalt till jorden, fördold, men av Gud uppenbarad för en krets av utvalda.

Allt vad Jesus enligt traditionen sagt om lagen blir förstäeligt, endast om det ses i ljuset av det faktum, att det är den fördolde Människosonen som talar, och att han talar med Människosonens utomordentliga makt: »I haven hört, att det är sagt till de gamle, men jag säger eder.» När femte budet skärpes till den grad, att icke blott dödandet av nästan utan även de hårda orden till henne, ja, t. o. m. vreden stämplas som brott (Matt. 5: 21 ff.), kan man kanske säga, att det blott är den samtida utläggningen av lagen som förklaras ur kraft och ersättes av en ny, djupare och strängare. En ny utläggning, som sattes i stället för de skriftlärdes, kunde Jesus komma med, även om han icke var Människosonen utan endast en profet. Men när han kommer till sjätte budet, nöjer han sig icke med att förklara de orena blickarna och begären som äktenskapsbrott.

Han förbjuder skilsmässorna. Då han säger: »Var och en som skiljer sig från sin hustru för någon annan saks skull än för otukt, han bliver orsak till att äktenskapsbrott begås mot henne» (Matt. 5: 32), så upphäver han faktiskt Mose lag, sådan den föreligger i 5 Mos. 24: 1. Och då han mot budet i 2 Mos. 21: 24: »öga för öga och tand för tand» – ett av Israels kardinalbud – sätter sitt eget »I skolen icke stå emot en oförrätt» (Matt. 5: 38–39), inför han någonting som träffar den mosaiska lagen i dess centrum.

På Jesu tid räknades sabbatsbudet som ett av de viktigaste. Det iakttogs med rigorös skärpa. Även om det på många ställen i evangelietraditionen, där det förtäljes att Jesus bröt mot sitt folks och dess andliga ledares rigorism, snarare kan anses gälla tolkningen av sabbatsbudet än budet självt, såg Jesus i sitt förhållande till sabbaten ett uttryck för sin messianska ställning. Han säger därom i ett logion, som har stor programmatisk räckvidd: »Så är då Människosonen herre också över sabbaten» (Mark. 2: 28).

Av ännu större betydelse var att Människosonen helt ändrade lagens innebörd och funktion. Den var, sedan han kommit, inte längre frälsningens grundval. Frälsningen skulle nu komma att vila helt på hans lidande och död. Det ställföreträdande lidandet var visserligen ingenting obekant i den gammaltestamentliga religionen, och det hade sedan århundraden tillbaka stått bredvid lagen som frälsande faktor, men det är först med Jesus som det helt träder i lagens ställe. Man kan möjligen få det intrycket, att Jesustraditionen alls icke betonar detta. Det ges ingenstädes riktigt klart besked på denna punkt, och de ord som tala om Människosonens ställföreträdande död och dennas betydelse för människornas frälsning äro relativt få. Är det inte Paulus, som först gjort den tanken levande, att ingen blir frälst genom lagens gärningar?

Hur ofta denna fråga än besvarats jakande, är ett dylikt svar oriktigt. Fastän Jesustraditionen talar föga direkt därom, förutsätter den genomgående, att Människosonens verk och icke lagens gärningar är frälsningens grund. Denna förutsättning ligger bakom orden, att Människosonen ej kommit för att kalla rättfärdiga utan syndare (Mark. 2: 17). Den ligger bakom orden att Människosonen måste lida mycket, och att han skulle bli förkastad av de äldste och översteprästerne och de skriftlärde och att han skulle bli dödad (Mark. 8: 31). Den är förutsättningen som ligger bakom flera av de största och viktigaste synoptiska liknelserna. Den ligger också bakom det sätt, varpå den messianska kretsen skapades.

De goda gärningarna blevo genom Människosonens uppträdande på jorden frukterna på frälsningens träd i stället för att vara det träd, som bar frälsningen som sin frukt. Levde människan i frälsningens sfär, bestämdes hela hennes liv av detta. Hennes gärningar måste därför bära vittnesbörd om att hon drevs

av himmelrikets krafter. Dessa tankar, som spela en så stor roll i evangelie-traditionen, motsvaras i paulinerna av talet om det helgade livet som Andens frukt.

Människosonen var alltså lagens herre. Han hade full makt att behålla de gamla buden, att ändra dem som han ville eller att helt sätta dem ur funktion. Denna makt utövade han till fullo. Men det betydde i hans ögon ingalunda att han upphävde lagen. Tvärtom. Om man rätt förstod lagens mening och intentioner, förstod man, att denna mening och dessa intentioner helt sammanföll med vad Människosonen gjorde: »I skolen icke mena, att jag har kommit för att upphäva lagen eller profeterna. Jag har icke kommit för att upphäva utan för att fullborda. Ty sannerligen säger jag eder: Intill dess himmel och jord förgås, skall icke den minsta bokstav, icke en enda prick av lagen förgås, förrän det allt har fullbordats» (Matt. 5: 17–18).

Liksom lagen i dess mosaiska form gällde obetingat för det gamla gudsfolket, så gällde den — och lika obetingat — i den form som den hade fått av Människosonen för det nya gudsfolket. Då det i Matt. 5: 1 förtäljes, att Jesus gick upp på berget och då det i det följande framlägges hans tolkning av Guds bud, vill evangelisten tydligt markera, att Människosonen är det nya förbundets Moses. Det nya gudsfolket hade fått sitt Sinai. Man brukar alltid framhålla, att detta är evangelistens syn och att den inte hör med till Jesustraditionen. Även om Matteus här markerat tanken, att Jesus är den nye Moses på sitt eget sätt, betyder detta ej, att han eller hans miljö är ensam om tanken. Denna är gemensam för hela urkristendomen. Lagen i den gestalt Människosonen givit den är giltig för alla tider. Ingenstädes finns något belägg för den tanken, att de åt Kyrkan givna buden skulle vara präglade av ett slags relativism, så att de kunde ändras och anpassas efter olika tiders behov och krav. Det har inte funnits mer än en enda på denna jord, som haft befogenhet att ändra lagen, och denne ende är Människosonen. Om en ny ändring skulle kunna tänkas, måste det komma någon med samma makt som Människosonen, en för urkristendomen orimlig och hädisk tanke. Den skulle innebära en helt annan Kristustro än Kyrkans. Vad Människosonen bjudit Kyrkan i sina bud om dopet, om nattvarden, om förkunnarens rätt att leva av evangeliet, om kvinnan och gudstjänsten och om allt annat, varom Herren givit befallningar, hade giltighet för alla tider enligt urkyrklig uppfattning. Detta som han hade bjudit var man också mån om att hålla i alla de heligas församlingar. Om så ej skedde på något ställe, måste felet rättas. Att Kristi bud skulle gälla obetingat, till dess att himmel och jord förgicks, kunde man bestyrka med ord ur Jesustraditionen. »Himmel och jord skola förgås, men mina ord skola icke förgås» (Mark. 13: 31). »Därför den som upphäver ett av de minsta bland dessa bud och lär människorna så, han skall

räknas för en av de minsta i himmelriket, men den som håller dem och lär människorna så, han skall räknas för stor i himmelriket» (Matt. 5: 19).

Det har ibland sagts, att detta sista logion ej kan ha någonting att göra med Jesus, eftersom det har en judaiserande syn på lagen. Ett dylikt resonemang blir utan grund, då man betänker, att lagen, som här avses, icke kan vara lagen i dess judiska gestalt utan lagen, sådan den gestaltats av Människosonen. Någon annan lag har man inte försvarat i urkristendomen eller tagit med i evangelietraditionen. Att en judaisering i vissa hänseenden ägt rum, är dock mer än troligt. Men denna har snarare bestått däri, att för judendomen stötande uttryck och formuleringar fått försvinna än att nya Jesusord skapats. När man beskriver vad som skett, är det kanhända att använda en riktig bild, om man talar om ett judaiserande filter, som Jesusorden fått genomgå.

Även Johannestraditionen betonar starkt, att det är Jesustraditionen, som skall utgöra grundvalen för Kyrkans ordningar. Förespråkaren som utlovas skall icke ändra eller ersätta Jesusorden. Det är endast dessa han skall påminna lärjungarna om. Det är endast de, som skola vara ämnet för Andens undervisning. »Detta har jag talat till eder, medan jag ännu är kvar hos eder. Men Förespråkaren, den helige Ande, som Fadern skall sända i mitt namn, han skall lära eder allt och påminna eder om allt vad jag har sagt eder» (Joh. 14: 25—26).

Urkristendomen ser liksom den religion, varur den framgått, i kärleksbudet det yppersta budet i lagen. Man har ofta utnyttjat detta faktum för att hävda Kristusbudens relativitet och för att läsa in sin egen tids åskådning i Nya testamentet. Agape har tolkats som ett slags kärlekens idé, som skulle kunna träda i alla de andra budens ställe och manifesteras sig på de mest skilda sätt under historiens lopp. Det har ofta påståtts, att man ur kärleksbudet kan deducera fram för varje tid nya och lämpliga bud i de gamlas ställe. Att en dylik uppfattning är lika främmande för urkristendomen som för Gamla testamentets religion och judendomen, och att den motsäges av hela källmaterialet, behöver knappast påpekas.

2

Det har inom forskningen nästan alltid betonats, att problemet Paulus och lagen är synnerligen komplicerat och svårlöst. Detta är dock en sanning, som måste tagas med stor modifikation. I princip är apostelns ställning till lagen fullkomligt klar. Han delar helt den syn på den, som möter i den Jesustradition, vari han ständigt levde såsom kristen, och för vars grundlinjer här ovan redogjorts. Lagen har av aposteln reservationslöst ställts in under Kristus. Med en klarhet och skärpa, som ej torde lämna något övrigt att önska, betona samtliga

Pauliner, — icke endast galater- och romarbreven — att inte laggärningarna utan korset är frälsningens grundval. Den stora förändring i fråga om lagens ställning och betydelse, som kommit med Kristus, och som framhäves på så många ställen, är icke en paulinsk upptäckt, än mindre en paulinsk skapelse. Den förutsättes överallt i Jesustraditionen. Då Paulus i Rom. 10: 4 säger, att lagen fått sin ände i Kristus, till rättfärdighet för var och en som tror, går han inte utöver Jesusordet i Matt. 5: 17. När han i Gal. 3: 17—24 klargör, att lagen icke är till av evighet, och att den upphört att gälla med Kristus, innebär detta intet annat än en i stridens hetta gjord tillspetsning av Jesustraditionens grundtankar om Människosonen som lagens suveräne herre och om Människosonens verk som frälsningens enda grund. Om man håller detta i sikte, gör man sig icke skyldig till den isolering och överinterpretation av vissa skarpt tillspetsade Paulusställen, som lett till att ett antinomistiskt och gnostiskt drag lästs in i paulinerna eller kanhända riktigare uttryckt, som möjliggjort en omtolkning av aposteln i antinomistisk och gnostisk riktning.

Lika litet som i Jesustraditionen är lagen i paulinerna upphävd och relativiserad. Då aposteln säger att människan är fri, då hon lever i Kristus, menar han därmed icke, att hon lever i något slags libertinism eller att de etiska normerna för henne blivit relativa i stället för absoluta och eviga. Men liksom för Jakobsbrevets författare och i samma mening som för denne är det nya gudsfolkets nya lag för Paulus en frihetens lag.

Vi ha i det föregående betonat, att Jesus själv, fastän han visste sig vara Människosonen och därmed lagens herre, icke ansåg sig upphäva denna. Han hade kommit för att fullborda den, d. v. s. låta dess innersta intentioner komma till uttryck. Denna Jesu mening delas helt av Paulus. Aposteln har inte ett ögonblick lämnat den övertygelsen, att lagen är någonting gudomligt, att den är helig, och att budordet är heligt och rättfärdigt och gott (Rom. 7: 12). På många ställen framhåller han, att då lagens mening och betydelse helt förändrats i Kristus, då många bud upphävts och andra kommit i stället, har detta skett på ett alltigenom »lagenligt» sätt. De juridiska kategorierna ha aldrig sprängts sönder, så att säga. Detta framgår, såsom Olof Linton på förnämligt sätt visat (STK 1945, s. 173—192), icke minst av de bilder aposteln använder. Då han talar om den kristne som död för att därigenom betona, att han inte längre står under lagen, eller då han talar om ett testamente, som inte kan upphävas, om det tillkommit efter de juridiska reglerna och vunnit laga kraft, men som upphör att gälla från och med den termin som testator bestämt, så går alltsammans ut på att visa, att lagen endast kan sättas ur kraft enligt de principer den själv bestämt. Lintons synpunkter ha alltför litet beaktats. Om de vunne det beaktande de förtjänar, skulle problemet Paulus och lagen kunna lösas på

bättre sätt än som hittills skett. Han säger sammanfattningsvis: »Det är detta axiom, att lag endast lagligen kan ändras eller upphävas, som gör det så svårt för Paulus att teoretiskt komma till rätta med lagen. Behålla lagen kan han ej, vråka den kan han lika litet, ja, ännu mindre. Det är för Paulus alldeles främmande, att någon skulle kunna ändra lagen eller avskaffa den. Paulus följer även här en rättslig grundprincip av stor räckvidd. Men han hävdar den inom ramen av en helt annan rättsåskådning än den moderna relativistiska rättsåskådningen. Därför får den vissa bestämda drag» (s. 183).

I själva verket är det inte så svårt för Paulus att teoretiskt komma till rätta med lagen som man kan tycka, om man dömer efter vissa ställen i paulinerna. Problemet är, såsom tidigare påpekats i sina grunddrag redan löst, när han skriver sina brev. Lösningen hade han i Jesustraditionen.

Vad nu sagts hindrar oss ej att betona, att Paulus hade stora svårigheter att kämpa mot, då det gällde lagen, bortsett från de svårigheter som lågo i kampen mot lagrättsfärdighetens förespråkare. Vi ha sett, att den enda grundval han kunde bygga på, då det gällde att ge församlingarna reservationslösa befallningar i konkreta frågor, vare sig dessa gällde livsföringen, gudstjänsten eller ordets förkunnare, var Jesustraditionens Kristusord. Det hände helt visst ofta, att han måste säga liksom han säger i 1 Kor. 7: 25: »Jag har icke att åberopa någon befallning av Herren.» Men det var säkert inte lika ofta han kunde nöja sig med att svara som han svarade i fråga om jungfrurna: »Jag giver allenast ett råd.» Icke blott när det gällde mindre frågor, utan också när det gällde viktiga principer, lämnade Jesustraditionen intet eller ofullständigt besked. Vad befällde Herren om de hednakristnas omskärelse? Vad sade han om deras förhållande till sådant som på ett eller annat sätt hade haft med de hedniska kulterna att skaffa? Och hela det stora problemkomplexet om vilka av de gamla gudsfolkets lagar som också gällde för det nya pockade på en lösning in concreto. I vissa, mycket viktiga fall kunde man dra slutsatser direkt ur Jesustraditionen. I andra gick det icke. Enligt Apg. 15: 1–32 har Paulus, för de hednakristnas del, löst de konkreta lagfrågorna tillsammans med ledarna för den kristna församlingen i Jerusalem. Uttrycket »den helige Ande och vi» i Apg. 15: 28 visar, hur man löste frågorna, då något Herrensord ej fanns att tillgå. Man löste det med sin gnosis, d. v. s. med den av Anden förlånade nådegåva, som hjälpte Urkyrkans församlingar att avgöra, vad som i ett visst fall var Guds och Kristi vilja. Man har väl i de flesta fall haft klart för sig, vilka vanskligheter man här ställdes inför. Det kunde ju vara någonting annat än Kristi Ande, som talade i människornas inre. Nya testamentet visar, att man åtminstone inte överallt var blind för, att vår gnosis liksom vårt profeterande är ett styckverk. Man visste att vi med gnosis och profetian blott se på ett dunkelt sätt, såsom

i en spegel. Men då man ibland inte förstod detta utan tillmätte charismata alltför stor betydelse, ja, då man till och med använde dem till att sätta ett Herrens bud ur kraft, kunde man begå allvarliga misstag. Det är mot ett sådant allvarligt misstag Paulus vänder sig i det härovan behandlade stället 1 Kor. 14: 34—38.

I något senare häfte av denna tidskrift torde inlägg komma att införas med andra synpunkter på vissa av de ovan berörda problemen än de här framförda.

R. Bg.

TEOLOGISK LITTERATUR

ANDRÉ BENOIT: *Saint Irénée*. Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960. *Études d'histoire et de philosophie religieuses* 52. 275 sid. Presses Universitaires de France, Paris 1960. Pris F. 14: —.

Irenaeus intar en särställning bland kyrkofäderna. Han är — om uttrycket tilllåtes — en »ekumenisk» kyrkofader, vilken såväl katolska som evangeliska teologer gärna åberopar. De förra ser väl i honom framförallt försvararen av kyrkans Tradition, av de senare betraktas han som den förste store skriftteologen. Det är därför inte förvånande, att den bok som härmed presenteras är skriven av en reformert teolog, professor vid den protestantiska fakulteten i Strasbourg. Trots irenaeusstudiernas stora antal är författarens grepp på ämnet originellt, och i synnerhet förtjänar hans metod att uppmärksammas. Det är därför som vi särskilt vill fästa avseende vid denna.

En del av de tidigare forskarna (t. ex. Dunker, Ziegler, Bonwetsch, Vernet, Lawson) åsyftar en syntetisk framställning av Irenaeus' teologi, samtidigt som de isolerar denna från dess historiska kontext och sällan undgår att pressa in hans tanke i moderna system, i våra dogmatiska schemata, som i realiteten är främmande för Irenaeus. »Är det då förvånande, att Irenaeus inte besvarar våra felaktigt ställda frågor?» (sid. 12). Författaren har inte kunnat ta del av Gustaf Wingrens arbete »Människan och inkarnationen enligt Irenaeus», vars intention väl är att söka klargöra Irenaeus' grundtanke utan att skilja den från dess ursprungliga sammanhang. Men Wingren förutsätter att »allt det gamla — hela Skriften, Gamla och Nya

testamentet, Nya testamentets olika delar i sin tur, slutligen olika fornkyrkliga auktoriteter — allt enas och sammansmältes till ett harmoniskt helt» (sid. 15). För Benoit skulle ett dylikt påstående vara förhastat och ogrundat. Kan man egentligen a priori hålla för säkert, att Irenaeus lyckades förena sina källor till en sluten åskådning, till en fullkomlig enhet, och på grund därav ha möjlighet att bestämma hans grundtanke, hans huvudproblem?

Författaren har ej för avsikt att, såsom Bousset, Harnack och i synnerhet Loofs, undersöka den litterära bakgrunden, inte heller följer han Houssiaus originella ansats i den formhistoriska skolans anda, forskningarna som dock ej motsvarat förväntningarna. »Loofs' arbete erinrar om ett pussel. Man skär sönder den litterära bilden i småbitar, man isolerar dem . . . och till sist försvinner helhetsintrycket i mångfalden av åtskilda delar» (sid. 34). Det enda som Loofs kommer fram till är att Irenaeus som teolog varit »viel kleiner . . . als man bisher annahm», en slutsats som förefaller otillräcklig för varje läsare av *Adversus haereses*. Benoit ger emellertid inte uttryck för samma misstro som Wingren gentemot Loofs', Harnacks och i synnerhet Boussets arbeten, och anser att historikern bör ta hänsyn till de bestående forskningsresultaten för att inte riskera att blanda samman Irenaeus' åskådning med hans källors, att inte bli mer systematisk och logisk än Irenaeus själv. Men han bör sedan »lägga samman pusselbitarna för att återställa helhetsbilden» (sid. 35). Det gäller med andra ord att undersöka kring vilka huvudtankar Irenaeus samlar det material han lånar och bestämma vad som inte kan härledas

från någon annan källa, utan hör till Irenaeus' egen tanke. Detta är den arbetsmetod författaren använder i sin »Introduction».

För att genomföra detta försöker Benoit i den första delen att på nytt sammanfatta det som vi kan veta, inte bara om de litterära källor Irenaeus är påverkad av, utan också om hans mänskliga miljö och kristna bildning. I synnerhet uppmärksammar han Irenaeus' bibelkunskap och det med rätta, eftersom det framförallt är utifrån Skriften som Irenaeus polemiserar mot gnostikerna. Irenaeus citerar genomgående både Gamla och Nya testamentet. Men frågan är om Irenaeus hämtat sina citat vid ett direkt studium av GT. Man har nämligen observerat, att en del kyrkofäder från de två första århundradena inte citerar direkt ur Bibeln utan använde sig av s. k. Testimonia, citatsamlingar uppställda efter vissa ämnen och som spelade ungefär samma roll som våra konkordanser. Att Justinus och Barnabasbrevets författare gått till väga på detta sätt är säkert. Benoit påvisar att Irenaeus fått ett stort antal av de texter han citerar dels från Justinus (Dialogen med Tryfon), dels från en eller flera citatsamlingar, vilka förmodligen även Barnabasbrevets författare använt sig av. Dessa resultat har sedan bekräftats och preciserats av P. Prigent (*L'épître de Barnabé I—XVI et ses sources*, Paris 1961). Dessutom har J. Daniélou visat, att Irenaeus även använt sig av texter, sammanställda av Meliton från Sardes (*Das Leben, das am Holze hängt, i: Kirche und Überlieferung*, Freiburg 1960, sid. 25—27). Irenaeus nöjer sig dock inte med att bara låna citat ur dessa samlingar. Urvalet bestäms av hans syfte, vilket inte helt sammanfaller med citatsamlingarnas. Det kvarstår emellertid, menar Benoit, att Irenaeus' kännedom om GT varit ytligare än man tidigare trott. Däremot synes han ha ägt en för sin tid utomordentlig för-

trogenhet med NT, i synnerhet vad beträffar Pauli brev. Därtill tvingades han f. ö. av polemiken med gnostikerna, vilka med förkärlek tycks ha återopat Paulus, särskilt fångenskapsbrevet.

I en andra del vill författaren framställa huvudtanken i de båda bevarade skrifterna av Irenaeus: *Adversus haereses* och *Epideixis*. Han genomför sin undersökning i det han å ena sidan med största noggrannhet analyserar texterna, i synnerhet de avsnitt som även enligt Loofs inte härrör från någon tidigare källa, å andra sidan söker han med Martin Widmans korta men innehållsrika studie (*Irenäus und seine theologischen Väter, i: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1957, sid. 156—173) som förebild, att så långt det är möjligt fastställa hur Irenaeus använder sina källor för att de skall tjäna hans syfte. Dessa undersökningar leder författaren att urskilja tre huvudmotiv kring vilka Irenaeus bygger upp sin åskådning: en enda Gud, en enda Kristus, en enda frälsningshistoria (oikonomia). Enligt Benoit är denna sistnämnda tanke på en universell oikonomia, en enda och allomfattande gudomlig frälsningsplan, en föreställning som är utmärkande för Irenaeus och som inte påträffas i någon av hans skriftliga källor, ett begrepp som utan tvivel kommer från Skriften och den kristna traditionen, där det dock är begränsat till kristologien. Irenaeus behåller den kristologiska inriktningen, men — gentemot gnostikerna — utvidgar han tanken på Guds »ekonomi» till att omfatta världens hela historia: Guds plan förverkligad av Kristus ända från skapelsen till den yttersta domen (sid. 223).

Till sist försöker Benoit bestämma vad som utgör den främsta inspirationskällan för Irenaeus, vilken han anser vara Trosbekännelsen, trons artiklar, som Irenaeus omkr. 12 gånger uttryckligen hänvisar till. Det är dessa som är kärnan i hans apolo-

getiska argumentation. Därför menar Benoit att Irenaeus i första hand bör betecknas som »kyrkoman», vilken ser sin främsta uppgift i att rätt framställa kyrkans tro och lära och att överlämna denna sådan han mottagit den (sid. 255). Då han emellertid genom sitt starka betonande av Skriften, särskilt NT, bygger hela sin teologi därpå, kan han i andra hand betecknas som skriffteolog.

Dessa resultat är egentligen inte nya och, som M. Widman anmärkt, är det G. Wingrens förtjänst att ha klarlagt huvuddragen av Irenaeus' åskådning. Benoits stringenta och mera kritiska metod bekräftar dem ytterligare, och de kan därför anses vara bestående.

På en väsentlig punkt skiljer sig Benoit från Wingren. Benoit anser att tanken på Guds pedagogi och människans successiva mognande inte stammar från Irenaeus själv utan är en föreställning som han övertagit, och att det stöter både på teologiska och litterära svårigheter att föra in denna under den mera allmänna föreställningen om oikonomia och recapitulatio. Detta motiv ger nämligen endast en mycket begränsad plats åt syndens realitet, och genom att målet sättes högre än begynnelsen överskrider det ramen för recapitulatio. För övrigt härrör de avsnitt där denna tanke finns framställd från en av de källor Irenaeus använt. Benoit kunde även ha tillagt, att detta begrepp, såsom H. Lyttkens har påvisat, tar upp ett stoiskt motiv; Irenaeus förefaller dock ha ägt en mycket ytlig kännedom om denna filosofskola. Dessa svårigheter bör inte underskattas, inte heller vara avgörande. Utan tvivel är Irenaeus här beroende av en annan kyrkofader, vilken enligt Lyttkens inte kan identifieras med Teofilos av Antiokia. M. Widman (sid. 166) och ännu mera J. Daniélou antar att denna källa är en förlorad skrift av Meliton från Sardes, varför det är omöjligt att fastställa i vilken

utsträckning Irenaeus följer denne. Han tar inte endast upp detta tema i Adv. haer. IV: 37–39 utan också på andra ställen, antyder det även i Epideixis. Det är alltså tydligt att Irenaeus gjort detta motiv till sitt. Även om han inte helt lyckats harmoniera det med sin stora tanke om recapitulatio, föreligger här dock ingen direkt motsägelse. Med Wingren, Lyttkens och Daniélou har vi alltså rätt att anse detta motiv som en konstitutiv del av Irenaeus' teologi.

FRANÇOIS REFOULÉ, O. P.

DAVID LÖFGREN: *Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 10.* 335 sid. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. 1960. Pris häft. DM 27:—, inb. DM 30:—.

David Löfgrens doktorsavhandling, ventilerad i Lund år 1960, spänner över mycket vida fält av Luthers teologi. Ehuru förf. i sitt inledande förord förnekar att han skulle ha avsett att ge »eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers» (s. 7) har det ändå blivit rätt mycket av detta, vilket framgår av de tre huvudavdelningarnas rubriker: Schöpfung und Leben, Fall und Tod och Wiederherstellung und Vollendung.

Uppgiften, så som förf. ställt den för sig, har varit att undersöka skapelsetanken och dess bibliska grundning i dess betydelse för reformatorns teologiska helhetsåskådning. Guds handlande i begynnelsen måste ses samman med hans handlande i Kristus, varigenom han återupprättar den fallna skapelsen och med fulländningen av skapelseverket på den yttersta dagen. Det är alltså inte bara fråga om en utläggning av första artikeln: denna kan rätt förstås blott i sitt sammanhang med de båda andra.

Första kapitlet Die Schöpfung Gottes utvecklar närmare Luthers grundläggande tes att skapandet är en gärning av honom, som existerar före och oberoende av skapelsen. Denna måste därför mottaga allt av honom, som har livet i sig själv. Detta uttryckes hos Luther med begreppet *creatio ex nihilo*, som kännetecknar Guds handlande såväl i skapelsen som i frälsningen eller återlösningen. Detta Guds handlande har utefter hela linjen, såväl i fråga om kosmologi och antropologi som i fråga om hamartologi och soteriologi aktuell karaktär: det är ett handlande, ett skeende i tiden, i historien, har alltså en början och ett slut, men såsom ett oavlatligt gudomligt handlande har det markerad nu-karaktär. Skapelsen är en oavbrutet pågående gärning, som sker genom Guds skapande ord, som giver, »sätter» vad det utsäger. Skaparen här är den treenige Guden: allt skapas av Fadern till och i Kristus genom Skaparanden. Luthers »immanenta» Guds föreställning, hans åskådning om Guds allnärvaro och allverkande, förstås alltså utifrån vad Gud gör, när han skapar *ex nihilo* och för sin skapelse mot dess mål.

Det aktuella draget i Luthers skapelse-tänkande kommer också fram i uttrycket *creare semper novum facere*: också tiden är ett verk av Guds skapande. *Creare* och *conservare* blir i viss mening identiska begrepp: ett verks fortbestånd beror på Guds fortsatta oavbrutna skapande. Detta är att fatta som en personlig relation mellan Gud och hans skapelse (Gud är »Wille und Tat»), vilken upprättas genom det gudomliga skaparordet. Genom detta förmedlas livet som ett uttryck för Guds välvilja till alla skapade varelser.

Det aktualiska skapelsebegreppet har sin udd riktad mot ett statiskt skapelse-tänkande. Den betyder emellertid intet upphävande av skapelsens Seins-charakter. För Luther har människans liv Guds när-

varo i hela skapelsen redan före och oberoende av henne till förutsättning. I detta att skapelsen incl. människan som höjdpunkten av Guds relation till världen har liv och därmed vara (*Sein*) av Gud, som till skillnad från skapelsen har liv i sig själv (Guds skapande närvaro upphäver aldrig distansen mellan Skapare och skapelse), ligger också *das Gutsein der Schöpfung* inneslutet. Skapelsens godhet är alltså inte något, som ligger inneslutet i dess eget väsen, dess inhärenta natur: detta är avgränsningen mot den renodlade Seins-aspekten, att se skapelsen blott som en produkt eller ett resultat av skapandet. Enligt Luther är skapelsen inte något blott ontiskt eller naturligt, men heller inte ett blott personligt-aktuellt Guds handlande. Luthers skapelse-tänkande avgränsar sig såväl mot en panteistisk som mot en deistiskt-statisk skapelseuppfattning. Relationen mellan Gud och hans *creatura bona* är satt i och med ordet och anden.

En särställning i skapelsen intar människan, hon är ett *opus Dei* singulare. Hon ensam är skapad till Guds avbild, *imago Dei*. Detta innebär för det första att hon är satt att i gemenskap med sina medmänniskor råda över världen och skapelsen i övrigt, att vara *dominus mundi*. När hon gör detta i enlighet med Guds uppdrag är det att se som ett uttryck för hennes *cooperatio* med Gud. Jorden tillhör i viss mening människan, den är skapad för och anförtrodd åt henne. *Imago Dei* innebär för det andra att hon är skapad till att i förtröstan på Gud allenast stå under det gudomliga budets fordran och ledning, *mandatum Dei*. Detta bud, *mandatum*, fattar Luther som ett skapande ord, i lydning mot det står människan i rätt relation till såväl Gud som den övriga skapelsen, medmänniskan och de skapade tingen. Och för det tredje är människan skapad till att i det eviga livet, *vita aeterna* mottaga den fulländade gudslik-

heten: också de första människorna hade före fallet ett fulländningens mål att uppnå.

Från denna bestämmelse att vara imago Dei har emellertid människan fallit genom syndafallet. Detta och dess följder behandlar förf. i andra huvudavdelningen, Fall und Tod. Fallet betydde innerst inne att människan gjorde uppror mot Gud, ville vara såsom han, sicut Deus. Lydnadens förbindelse med det gudomliga Ordet, som innebar liv och rättfärdighet, bröts – med olydnaden mot Guds mandatum vällde död och orättfärdighet in över människan. När det rätta förhållandet till Gud förvändes, förvändes också förhållandet till medmänniskorna och tingen: i stället för att härska över tingen och med detta tjäna sin nästa tillbeder människan det skapade och missbrukar det i en självisk och knuten inställning gentemot medmänniskorna. Fallet är icke blott »ein Urereignis in der Geschichte», utan också ett aktuellt skeende. Adams fall innesluter i sig alla människors fall. I den konkreta människan skiljer Luther alltså mellan Guds goda, oavslåtliga skapande och människans fallna natur: skapelse och synd är aldrig identiska. Människan bär både liv och död i sig.

Liksom hans skapelseuppfattning är också Luthers synduppfattning aktuell: synden är ett skeende, i vilket varje människa dras in och själv bejakar. Därför står människan inför Gud alltid med personlig skuld. Det onda, das Böse, är för Luther en makt, en fångenskap, som människan villigt bejakar. Därför belastas hon med skuld. På detta onda, som är skuld hos människan, beror sedan det yttre onda, das Übel, vilket som straff träffar skapelsen i dess totalitet. Så kan världen, mundus, i Luthers språkbruk bli den onda makt, som kan ta gestalt såväl i människan som i den övriga skapelsen. Personifikationen av denna onda makt är djävu-

len, som i Luthers teologi inte representerar någon principiell dualism: djävulen är för honom ett uttryck för att något ursprungligt gott har blivit något ont. Det onda existerar inte oberoende av Guds skaparmakt. Detta visar sig till sist i att detta onda kan ställas i den gudomliga viljans tjänst i form av Guds vrede: det antagonistiska motivet står hos Luther, säger förf., ej i motsats till Guds suveränitet. I fallets värld framträder Guds vilja inte längre som en givande lag (mandatum Dei) utan som en fordrande och dömande lag (lex peccati et mortis). I lagens dom framträder djävulen som en anklagande makt. Döden möter människan redan i mötet med denna dömande lag, alltså redan här som en försmak av den eviga döden. Genom lagen behåller Gud sitt grepp om den fallna skapelsen: att människan står under syndens och dödens lag är ett tecken till att Gud inte övergivit sin skapelse.

Guds frälsande och räddande gärning gentemot sin skapelse framställs i tredje avsnittet Wiederherstellung und Vollendung. Genom evangeliets ord som ett Guds skapande ord skänkes människan liv och återupprättelse och hopp om en kommande fulländning, vilket sker genom predikan och sakramenten. Härigenom sker en förnyelse av *hela* människan, varigenom Kristusordet ständigt på nytt inkarneras i hjärtats tro och yttre konkreta gärningar. I det nu skapande ordet finns såväl ett restituerande som ett eskatologiskt element.

I avsnittet Deus nudus et investitus utvecklas hurusom Gud alltid, såväl före som efter fallet, för människan framträder höljd i något yttre: Adams önskan att se den obeslöjade Guden, Deus nudus, förorsakade hans fall i paradiset. Deus-involutus-begreppet hävdar den i sin skapelse fördolt närvarande Gudens suveränitet. Avsnittet Deus absconditus et revelatus

utgör en närmare utveckling av Luthers uppfattning om uppenbarelsens Guds bild, i vilken också den predestinerande Guden dras in.

Sista kapitlet Versöhnung und Vollendung utvecklar temat försoningen såsom skapelsens fulländning. Hos Luther uppfattas försoningen såväl som historisk händelse som såsom ett aktuellt Kristus-skeende, i vilket den syndiga och därför skyldiga människan dras in för att så återställas och fulländas som Guds skapelse. Detta sker ständigt på nytt i anfäktelsen, som enligt förf. på ett särskilt sätt ger uttryck åt Luthers creatio-ex-nihilo-begrepp. Definitiv och avgjord blir denna fulländning genom Guds skapelsehandling på den yttersta dagen, skapelsetanke och eskatologi hör hos Luther nära samman.

Genomgående för hela avhandlingen är den aktuella aspekten på allt skeende i frälsningshistorien: skapelse, syndafall och frälsning är inte bara data i det förflutna utan också ett skeende här och nu med den konkreta människan. Guds handlande refereras alltid på dessa två: skapelsens återställelse och fulländning. Karakteristisk för förf. är en tes som denna: »Für Luther spielen Ursprung und Vollendung eine weit grössere Rolle, als man in der modernen Lutherforschung angenommen hat» (s. 62).

De huvudsakliga källorna för förf. i Luther-materialet är dennes utläggningar av Genesis, Psaltaren, Johannes-evangeliet och Paulusbreven. Vidare användes givetvis de reformatoriska huvudskrifterna. Författaren visar i stort sett säkert och gott omdöme vid värderandet av sina källor. För en avhandling om Luthers skapelseteologi måste ju Stora Genesiskommentaren vara av betydelse: dess källvärde är som bekant omtvistat. Möjligen kan man säga att han inte alltid genomför den försiktighet vis-à-vis Tischreden, som han i förordet bekänner sig till. Det går att

finna belägg för att han kan stödja ett resonemang endast med citat från dessa, t. ex. s. 54, not 32, s. 254, not 79 och s. 255, not 80.

Författarens framställning av Luthers teologi utmärkes av en fast systematisk slutenhet och kraft. Han driver mycket bestämt vissa teser genom hela avhandlingen. Det som utmärker hans Lutherframställning är en bestämd benägenhet att tolka det kristna trosinnehållet i johanneiska kategorier. Detta framgår redan vid en blick på innehållsförteckningen. Problemet om förhållandet mellan paulinskt och johanneiskt i Luthers teologi återvänder på flera ställen i avhandlingen. Det tycks på något sätt vara ett oroande element för förf. G. Aulén har i en recension i denna tidskrift (1958, s. 348) hävdad, att uppfattningen av frälsningen som en frälsning också undan döden är mera undanskymd i efterreformatörisk teologi, men att detta knappast skulle gälla Luther själv. Löfgren tar här mycket bestämt ställning: »In Analogie hierzu bedeutet die Befreiung von der Schuld des Menschen, dass das Leben allmählich wiederkehrt. Deshalb findet sich auch der Gegensatz Leben und Tod . . . nicht nur bei den Kirchenvätern, sondern – wenn auch anders ausgeführt – auch bei Luther» (s. 142, not 4).

Vad en kritiker här först ville säga är att förhållandet mellan paulinskt och johanneiskt i Luthers teologi givetvis är ett problem för *Lutherforskaren*. På något sätt tycks förf. ibland vilja göra detta till ett problem för Luther själv. »Dass Luther sich nie einseitig nur der paulinischen Theologie verpflichtet wusste oder nur eine Theologie des zweiten Artikels treiben wollte» (s. 10 f.) torde få anses som en självklar sak. Luther betraktade givetvis sig själv som utläggare av den Heliga Skrift helt enkelt. Någon tanke på att »das paulinische Schriftelement mit dem

johanneischen zu verschmelzen» hade han säkerligen inte.

Vad förf. vill säga är att Luther i sin utläggning av de bibliska skrifterna inte är så ensidigt paulinskt orienterad som man tidigare menat. Han vill m. a. o. korrigerera en tidigare allmänt accepterad bild av Luthers teologi såsom koncentrerad kring begreppen *lex, iustitia, iustificatio* etc. Karakteristiskt för förf:s grepp på Luthers teologi och då särskilt hans skapelse-teologi är ju den frälsningshistoriska uppläggningsen, där dock samtidigt det frälsningshistoriska schemat i viss mån är uppbrutet genom vad förf. kallar »das Aktualitätsmoment» (s. 11): innebörden av detta sistnämnda torde framgå av den ovan givna redogörelsen för avhandlingens innehåll, liksom centreringen av framställningen kring frälsningshistorien visar sig i att det nu pågående skeendet alltid måste förstås utifrån sin förbindelse såväl bakåt (Ursprung, Schöpfung, Fall) som framåt (Wiederherstellung, Vollendung).

Vad är att säga om denna Luthertolkning? Har den stöd i materialet? Kan förf. belägga sina teser utifrån Luthers egna uttalanden? Det är ingen tvekan om att det finns stora förtjänster också i det som förf. för fram nedanför strecket i sin avhandling. Där finns mycket stoff, som inte förut varit beaktat, men som nu sättes in i sitt systematiska sammanhang. För Lutherforskningen är det på längre sikt av stort värde att vi här fått framhämtat och samlat så mycket material till förståelsen av Luthers skapelsebegrepp. Samtidigt måste sägas att det inte på alla punkter råder hel och fullständig överensstämmelse mellan förf:s teser uppe i texten och de i notapparaten anförda citaten och beläggen. Den strikt systematiska helhets-synen förleder också författaren ibland till att pressa sina citat i en viss bestämd riktning. Några exempel må anföras på detta.

Sid. 10 utvecklar förf. hur Kristi betydelse för den konkreta människan har att göra med att han är »Skopus, Mitte und res der *ganzen Schrift*», liksom han också är trosartiklarnas mittpunkt. Belägg från Stora Galater-kommentaren säger endast att artikeln om rättfärdiggörelsen är sammanfattningen av alla andra trons artiklar. I avsnitt B. kommer förf. in på frågan om syndafallet och dess innebörd och dess följder för människan. Redan genom överskriften på avsnittet, Fall und Tod, ges en fingervisning om hur förf. vill tolka fallets innebörd: om skapelsen före fallet betyder liv för människan, så betyder fallet död. Därför heter det å sid. 99: »Gerade in diesem Zusammenhang — den des Lebens und des Todes — muss die Bestimmung, die Luther der Situation des Menschen als eines geschaffenen und gefallenen Wesens gibt, eingefügt werden.» Om en del av de belägg som förf. nu för fram för sin tolkning av fallet huvudsakligen i dödens kategorier gäller att de inte helt täcker hans påståenden. Det gäller t. ex. å sid. 99 de två citaten i not 14 från *De servo arbitrio*, första citatet i not 15 från Stora Galaterkommentaren och det andra citatet i not 17. — Överhuvud måste man beklaga att tillförlitligheten i citeringen av och därmed användningen av materialet i noterna i så hög grad störes av felaktiga angivelser. Var och en, som arbetat med att trycka av Luther-texter, vet vilken möda det kostar att här uppnå en hög grad av tillförlitlighet. Men mödan torde vara värd sitt pris med tanke på att läsaren då på ett helt annat sätt kan känna fast mark under fötterna.

Vad nyss har sagts gäller också framställningen i slutkapitlet av frälsningen och försoningen som skapelsens återställelse och fulländning, en tanke, som förf. driver med stor systematisk kraft. Han har knappast fullt stöd i Luther-materialet för

en så pass särpräglad uppfattning av frälsningskeendet. På sid. 246 skriver förf.: »Das Wort der Kirche ist also das Wort, welches das Schöpferwerk vollendet»: tesens vikt markerad med spärrad stil. Vad som sedan utvecklas på de närmast följande sidorna är ju att Gud handlar sub contraria specie: i vreden är kärleken fördold, men detta är uppenbart blott för tron. På flera ställen synes mig förf. förfara så att han riktigt refererar Luther, men sedan sticker emellan med en summerande sats, som passar in det hela i det angivna schemat: alltså ser vi nu här sambandet mellan skapelse och frälsning eller att frälsningen är skapelsens återställelse. Men man får mera sällan klara belägg för att Luther själv lägger accenten i framställningen just så.

Man frågar sig efter avslutat studium av Löfgrens avhandling, om den johanneiska eller om man så vill patristiska »slagsida», som förf:s Lutherframställning enligt rec:s mening fått, kan ha att göra med källorna. Det ligger nära till hands att man väljer just utläggningar av skapelseberättelsen, när man skall skriva om die Schöpfung bei Luther. Det ligger vidare i sakens natur att frälsningen, när löftet därom ges i början av Genesis, efter syndafallet, skall fattas som »restitutio Paradisi» (WA 42, 257, 37 — utläggning av Genesis 5, 21 ff.). Den tidigaste Genesis-utläggningen och de första psalmutläggningarna finns hos den unge Luther. Den utförligaste behandlingen av Genesis, Stora Genesiskommentaren, hör till den äldre Luthers teologiska verksamhet. Det är kanske detta som gör att de reformatoriska huvudskrifterna i någon mån kommit i bakgrunden. Det är möjligt att författarens framställning skulle fått en annan uppläggning, om han startat i dessa. Vad förf. vill visa upp, när det gäller enhetligheten i Luthers teologi, är närmast sambandet mellan den unge och den äldre

eller den gamle Luther. Han förnekar ej att där finns differenser, men det är ändå en och samma grundläggande teologiska konception bakom såväl den unge Luthers korsteologi som den äldre Luthers ordteologi.

Begreppet Schöpfung får, som framgår av ovanstående, i Löfgrens avhandling en mycket vid betydelse och innebörd. Det blir ju faktiskt lika med det gudomliga handlandet över huvud taget i människornas värld. Med allt beaktande av att det enligt Luther är den treenige Guden, »alle drei Personen der göttlichen Majestät» (s. 214), som är verksam i allt vad Gud gör (skapar, frälsar, helgar och fulländar), så måste det dock sägas vara angeläget att man också systematiskt fixerar för sig innebörden av den differentiering i Guds handlande, som ligger i själva trinitetsbegreppet.

De anmärkningar och kommentarer av kritisk art, som här gjorts, får emellertid ej undanskymma det stora värdet av författarens arbete. Avhandlingen avhjälpes onekligen en känbar brist i Lutherlitteraturen. Det är många och svåra problem i Luthers teologi, som genom författarens grepp på sitt ämne och den valda utgångspunkten får en intressant och klagörande belysning. Författaren besitter god kännedom om den aktuella systematiska litteratur, som behandlar Luthers teologi och intar på åtskilliga punkter en självständig och kritisk attityd gentemot denna litteratur. Det är här fråga om ett arbete, som den fortsatta Lutherforskningen inte kan gå förbi.

OLOF SUNDBY

JOSEF HARTLER: *Guds avbild*. 93 sid.
CWK Gleerups förlag, Malmö 1960.
Pris kr. 7: 50.

Emeritiprästmannen Josef Hartler har gjort ett intressant försök att framställa en

kristen antropologi. Filosofiskt sett är det främst transcendentalfilosofin han arbetar med. Som en allmän bakgrund till hans åskådning gäller Schleiermachers och senare kristna tänkares försök att applicera den transcendentala deduktionens metod på religionen, även om Hartler själv går en delvis annorlunda väg. Hartler analyserar medvetandets struktur och finner att dess primära funktion är ställandet av en relation. Detta för småningom över till den religiösa frågan.

Inledningsvis visar Hartler att den empiriska filosofin är otillräcklig. Dess Akilleshäls beskrivs så: »Jaget som uppfattar omgivningen, den fysikaliska världen, skulle samtidigt uppfatta sig själv, därför att jaget, den mänskliga iakttagaren, införts i den fysikaliska världen. Man märker tydligen icke, att i samma ögonblick som jaget reflekterar över sig själv flyttas allt det som jaget därvid varsebliver ut ifrån det uppfattande jaget till omgivningen, världsbilden, eller vad vi vill kalla det allt omfattande objekt som jaget ständigt, medvetet eller omedvetet, betraktar» (sid. 23).

Det är, menar Hartler, uteslutet att något mindre än en »tvåhet» kan utgöra medvetandets primära prestation. Relationen mellan jaget och något annat finns med så snart medvetandet gives. Då jag väljer ett föremål från omgivningen och betraktar det, framträder både detta föremål och jaget ur konturlöshetens omedvetna. Valet jag gör innebär samtidigt att viljan träder i funktion. »Det finns många möjligheter, men detta enda väljer jag» (sid. 26).

Är detta resonemang riktigt — sker alltså ett val — så är *friheten* valets förutsättning. Vad innebär då friheten? Hartler svarar: »När mänsklig vilja väljer, fungerar denna dess egen förutsättning som prototyp och 'likare'. Den fria viljan, mitt medvetandes centrum, mitt jag i djupaste

mening, söker således det motsägelsefria. Bland andra möjligheter väljer jag den som jag bedömer kunna giva relationen, det syntetiska apriori, största möjliga fullkomning.» Eftersom mätinstrumentet, tanken, är ofullkomligt följer emellertid inte att resultatet blir fullt riktigt. »Varje svar ger principiellt endast uttryck åt ett förhållande, en funktion mellan tvenne *fingerrade*, men ej var för sig *fixerbara* punkter» (sid. 28 f.). Motsägelsefriheten är dock tankens lag och tvingar till ständigt nytt sökande, eftersom relationen, mänsklig tankes primära arbetsform, sluter i sig en motsägelse (sid. 34).

Hur uppkommer medvetandet? »Varifrån kommer den fria som väljer och vrakar?» Hartler svarar att det inte ligger i mänsklig tankes makt att gripa om detta, något som kommer honom att skriva följande en smula besynnerliga formulering: »Mänskligt medvetande är icke tänkbart med full verklighet» (sid. 37). Är då valfriheten kanske en fiktion? »Vetenskaplig verklighet» (ett trots termen något oklart begrepp, parentetiskt kritiskt sagt) är den i varje fall inte, svarar Hartler (jfr sammanfattningen sid. 90).

Det är här religionen kommer in i bilden. Den kausalbundna tillvaron utesluter viljefriheten, som vi likväl uppfattar som ett faktum. Inför skuldens fenomen framträder min personliga frihet som absolut viss. »Debeo, ergo sum», säger Hartler med referens till Cartesius och samtidigt med kritik av denne. »Jag känner skuld, alltså finns jag. Jag är en fri varelse» (sid. 56). En närmare analys av skulden för oss emellertid över till den religiösa upplevelsen, fortsätter Hartler. »Först den religiösa skuld känslan, som innebär att jag vet mig fritt kunna erkänna Guds fullkomliga kärleksrätt till mig möjliggör att vi överhuvud kan tala om personlig skuld; den möjliggör därmed även det etiska skuldbegreppet» (sid. 61). Därmed ter sig lös-

ningen given: »Endast om det finns en evig, allsmäktig och kärleksfull Gud, kan det finnas en fri och självständig människa. Endast om det finns en fri och självständig människa, kan det finnas mänskligt medvetande. Människans medvetande förutsätter nämligen att hon själv och andra har frihet och därmed ansvar och skyldighet. Endast om människan har frihet, ansvar och skyldighet, kan det finnas vetenskapligt verklighet.»

Kritikern måste först av allt ge sitt erkännande åt Hartlers prestation. Det ligger en icke vanlig tankemöda bakom hans försök att grundlägga en kristen antropologi. Om jag likväl finner resultatet högst diskutabelt, är det av följande skäl. Det är uppenbart att Hartler på den avgörande punkten i resonemanget företar ett språng från i vetenskaplig mening förutsättningslös analys över till trons värld. Att så är fallet kan inte fördunklas av att Hartler finner en form av likhet mellan vetenskapligt sanningssökande och det religiösa livet. (Jfr sid. 44: »Men är då inte vetenskapens väg också lydnadens väg? Jo, det är den. Djupast sett ligger vetenskaplig sanning och lydnad för dess bud helt i linje med kärlekens bud.») Hartler är för övrigt själv väl medveten om språnget: ingen kan, säger han, ta det avgörande steget »utan personlig avgörelse» (sid. 44). Han säger också (sid. 55): »Under förutsättning att det är ett fritt mänskligt jag som sökes och därmed mening i tillvaron, måste vi slå in på en annan väg än den rent tankemässiga.» Hartler vill härmed säga, att den cartesianska ståndpunkten, »cogito ergo sum», är otillräcklig. Riktigare är formuleringen »debeo ergo sum», varvid det etiska och religiöst-etiska betraktelsesättet kommer med. Därmed är emellertid strängt taget klart utsagt, att det senare förda formellt filosofiska resonemanget om skulden inte är en diskussion på samma plan som den tidigare analy-

sens. Det förefaller mig dock som om Hartler själv i glädjen över friheten — jag uttrycker mig med avsikt så, ty när Hartler framställer sina tankar om frihetens religiösa innebörd står vi inför undersökningens hjärtpunkt, och författarens engagemang är påtagligt — ibland glömmer att det var fråga om ett språng. Det heter t. ex. i resumén (sid. 90): »Filosofins cogito ergo sum är endast en relativ sanning, den måste stödja sig på religionens tes . . . Tankens enda primära arbetsform, relationen, stänger mig obönhörligt och på livstid inne i solipsismens fullständigt effektivt isolerade cell i ett ohyggligt cellfångelse. Den av filosofin postulerade friheten blir däremot klart uttryckt och till sin karaktär angiven i det religiösa debeo.» Filosofiskt hållbar utifrån Hartlers egna förutsättningar vore tankegången, om författaren utfört en i egentlig mening transcendental deduktion av ett religiöst apriori, som enligt exempelvis Nygrens idé från 20-talet skulle vara förutsättningen för giltigheten också av teoretiska satser rörande sant-falskt. Hartlers framställning tenderar väl stundom i den riktningen, men jag kan inte finna att någon dylik bevisföring föreligger. Själv skolad i en annan typ av filosofi, som finner hela det transcendentala förfaringssättet hos Schleiermacher, Nygren m. fl. främst vara av idéhistoriskt intresse, tillåter jag mig öppet betvivla, att uppvisandet att en dylik form av ett religiöst apriori är möjligt utan att någon form av apologetik språngvis införes i tankegången.

Denna kritik bör emellertid ingalunda fattas så, att jag fränkänner Hartlers bok värde. Det är en märklig spänst över hans tankes fascinerande vågspel kring det syntetiska apriori, som i sista instans skulle visa över till satsen »debeo ergo sum». In summa: jag delar inte Hartlers synsätt, finner inte heller hans filosofiska metodik principiellt gångbar. Men inom ramen för

metodens förutsättningar har Hartler, om man bortser från inadvartenser och oklarheter i några formuleringar, visat en tankekraft, som blir verkligt imponerande, då man besinnar att hans kristna antropologi utvecklats under en lång prästgärning, som gett honom förhållandevis små möjligheter till direktkontakter med akademien.

GUNNAR HILLERDAL

S. J. KNOX: *Walter Travers: Paragon of Elizabethan Puritanism*. 172 sid. Methuen & Co. Ltd, London 1962. Pris inb. 30 s.

Walter Travers, vars författarskap och övriga insatser för senare tider råkat i relativ glömska, var en av de mest betydande bland de tidiga presbyterianerna i England. Han utbildades i Cambridge men flydde 1571 till Genève, där han på ort och ställe fick lära känna den calvinska teologin och kyrkoordningen. Här författade han också sitt mest kända verk: *Ecclesiasticae disciplinae et Anglicanae ecclesiae ab illa aberrationis plena e Verbo Dei et dilucida explicatio* 1574. Det är en anklagelse mot den engelska episkopalkyrkan och ett försvar för den biblicistiskt begrundade presbyterianismen. Arbetet utkom anonymt och, som det sedan visat sig, under falsk tryckortsbeteckning. Den

uppges vara tryckt i La Rochelle men utgick i själva verket från ett tryckeri i Heidelberg, där en annan av de ledande presbyterianerna, Thomas Cartwright, då uppehöll sig. Det var Cartwright, som lät trycka boken och författade dess förord.

Efter ett flerårigt uppehåll i Antwerpen återvände Travers till England, där han blev tillförordnad Master vid the Temple Church i London. Det var där han råkade i konflikt med Richard Hooker, som 1585 blev utsedd till den befattning Travers uppehöllit. Den debatt som fördes vid the Temple, liksom även Travers' skrifter, bildar den omedelbara bakgrunden till Hookers stora uppgörelse med presbyterianismen och dess biblicistiska kyrkoupfattning i hans berömda *Laws of ecclesiastical polity*.

Travers' största betydelse ligger i att han inom England är den förste som klart formulerat den presbyterianska oppositionens ståndpunkt. Därigenom har han också indirekt gett upphov till den anglikanska kyrkans främsta teologiska försvarsskrift. — Den södra och väldokumenterade biografi, som S. J. Knox nu utgivit över Walter Travers — den första i sitt slag — är ett intressant och lärorikt bidrag till Englands teologihistoria.

BENGT HÄGGLUND

DISKUSSIONSINLÄGG

REFLEXIONER KRING EN AVHANDLING

Teol. dr Sven Gustafssons avhandling om Nyeangelismens kyrkokritik är ett i flera avseenden betydande arbete. Samtidigt synes det mig dock inte kunna fritagas från ensidighet i behandlingen av problemställningen liksom i fråga om åtskilliga inte betydelselösa detaljer.

Man får t. ex. inte överskatta betydelse

sen av det ekonomiska bistånd Rosenius erhöll från Amerika. Det betydde mycket vid själva starten, fastän det aldrig utgjorde huvuddelen av hans inkomster. Från och med 1850-talet fick det närmast symbolisk betydelse. Den starkt ökade spridningen av Pietisten och den praktiskt taget ständigt pågående omtryckningen av äldre årgångar och enskilda uppsatser

gjorde Rosenius helt oberoende av ekonomiskt stöd utifrån. Så småningom upphörde ju också anslaget. En annan sak är, att Rosenius tydligen kände sig kämpa samma kamp som det bidragsgivande amerikanska sällskapet och därför inte hade något emot att beteckna sig som dess missionär, något som dock ingalunda betydde, att hans självständiga verksamhet fick sin prägel av att vara ett led i en amerikansk missionsoffensiv. Den framträdde i stället som ett ganska typiskt uttryck för svensk konventikelfromhet. Och Lutherläsare förblev Rosenius hela sitt liv om också inte med ungdomsårens exklusivitet. Även i fråga om verksamhetsformer var han försiktig. Söndagsskolan accepterade han helt, men bönemöten ställde han sig i varje fall i början kritisk emot.

I fråga om Rosenius' avböjande av frikyrkobildning stryker Gustafsson särskilt under klokhetsynpunkten, samtidigt som han konstaterar, att forskningen i detta sammanhang brukat betona Rosenius' koncentration kring det centralt religiösa. Man kan dock inte komma ifrån, att av de två det sistnämnda är det väsentliga. Det visar sig inte minst därigenom, att den rent religiösa synpunktens dominans framträder även där inga klokhets- eller taktiska skäl motiverar det. Typisk är Rosenius' reaktion vid konventikelplakatets upphävande. Hans tillfredsställelse är mycket måttfull, och han tänker inte minst på välsignelsen av yttre trångmål för det andliga livet. I ett brev från 1854 (Om nattvardsgång inom statskyrkan) skriver han också, att »bråket om kyrkan» av enfaldiga kristna dragit många från »enfaldigheten i Kristus».

Det nu nämnda brevet av 1854 innehåller också annat och det av mycket stor betydelse. Jag citerar: »Men wet, min vän, huru det tillgår med kyrkan på jorden? Jo, antag, att wi i dag skulle förena

oss med de mest äkta kristna wi funne och bildade det renaste kyrkosamfund, allt efter Kristi församlings första typ. Om tio år började wi med ängslan se, huru skrymteri inkommit, somliga af oss wille börja rensa, andra sade: håll! endast de uppenbara må du utdrifva! Godt, men är ej det och det uppenbart? skulle någon säga. Derom blefwe nu olika meningar. Snart wore den skröpligheten, snart den, ett föremål för somligas bekymmer, andras försvar, snart — märk! — genom de oändliga graderna af mer och mindre framstående ogudaktighet och de oändligen skiftande omdömena hos de trogna en källa till all willrådighet och obestämdhet.» I fortsättningen hänvisar Rosenius till reformatoreernas och bekännelseskriaternas uppfattning av kyrkan, med ledning av Jesu liknelser om himmelriket, t. ex. noten, som samlar allehanda fiskar, både onda och goda. Här deklarerar alltså Rosenius sin anslutning till reformatoreernas kyrkoupplattning, och det är oriktigt att dra långtgående slutsatser av att han i vissa sammanhang endast framhåller, att frikyrkobildning skulle skada det evangeliska arbetet.

Detta är alltså ett mycket betydelsefullt principiellt uttalande av Rosenius. Sådana finns också i andra sammanhang. I ett brev från 1859 till några vänner i en landsort säger han sålunda om »vår gamla statskyrka», att den på djupet är en Guds inrättning, har Guds ord och sakramentena av Jesus Kristus och den helige Andes verk i några levande själar. Till detta kan läggas Rosenius' framhållande av att nattvardens välsignelse är oberoende av den utdelandes andliga kvalitet och att den har sin kraft endast av Kristi ord och instiftelse oberoende av en bättre eller sämre gudstjänstordning. Sådana uttalanden av Rosenius får inte förbigås, om man skall få ett rätt perspektiv på hans kyrkliga inställning. Hans återhållsamhet kan

inte rätt bedömas, om inte hänsyn också och inte minst tas till att hans kyrkosyn ingalunda är renodlat subjektiv utan inrymmer betydelsefulla, karakteristiskt lutherska drag. Och detta är desto viktigare som recensenter av Gustafssons avhandling snarast gått något längre än han själv och direkt konstaterat, att Rosenius' avböjande av frikyrkobildning enligt honom väsentligen helt enkelt var motiverad av klok hänsyn till det lämpliga.

Även då det gäller den fortsatta utvecklingen är Gustafssons framställning präglad av en viss ensidighet. Han noterar främst de kyrkligt negativa uttalandena från Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens håll. För övrigt torde det böra noteras, att den presentation av G. E. Beskow och Jonas Alströmer, som ges, inte tar någon hänsyn till deras fortsatta utveckling. Under 1870-talets strider hörde sålunda Beskow till den bekännelseetrogna och kyrkliga flygeln inom väckelsen, och Alströmer, under ett år (1856—57) Stiftelsens ordförande, ägnade sin återstående livstid framför allt åt Fjellstedtska skolan i Uppsala. Och man må dock ha i minnet, att t. ex. en så kyrkligt sinnad man som J. Chr. Bring spelade en aktiv roll under 1860-talets årsmöten. Inställningen var i själva verket ingalunda helt enhetlig vare sig bland Stiftelsens vänner eller i styrelsen. Att skildringen inte varit utan ensidighet framstår på ett egendomligt sätt vid redogörelsen för brytningen mellan Stiftelsen och Svenska Missionsförbundet. Det understrykes, att det väsentliga är kontinuiteten, inte brytningen, och orsaken till denna sökes i den med ett subjektivt pietistiskt kyrkobegrepp sammanhängande individualismens naturliga splittningstendens. Här är det emellertid något, som inte går ihop. En huvudorsak till brytningen var, att Stiftelsen inte ville skicka ut missionärer, som inte godkände den Augsburgska bekännelsen, en annan, att

Stiftelsens ledning höll på den kyrkliga ordningen i fråga om nattvardsfirandet. Det Stiftelsen här hävdade, var ju motsatsen till individualism och subjektivism. Man kan svårigen komma från, att författaren på grund av sin utgångspunkt underskattat det kyrkliga medvetande — under kritik —, som från början fanns hos en stor del av Stiftelsens folk och som vid brytningen blev utslagsgivande. Därtill kan läggas, att han synes underskatta försöningsstridens betydelse i sammanhanget. Den verkade uppluckrande både på sammanhållningen inom väckelsen och på väckelsens sammanhang med kyrkan.

Det som för mig betyder mest är emellertid något, som sammanhänger med själva uppläggningsen av Gustafssons avhandling. De stora väckelserörelserna från 1800-talets mitt framstår som något i huvudsak destruktivt och närmast andligen osunt. Väckelsen skall inte glorifieras, den hade sina uppenbara svagheter och präglades som allt annat av mänsklig skröplighet, men vi får akta oss att utan vidare återgå till de samtida kyrkliga myndigheternas inställning; i vissa avseenden såg de rätt, i andra var deras uppfattning tidsbunden och ensidig.

1800-talets stora väckelser var först och sist andliga livsrörelser av för vårt land väldiga dimensioner, som satt djupa spår på en mångfald olika områden. Ett par exempel från väckelsens tidigare skede må nämnas. Man brukar framhålla, att pietismen på grund av sin ensidigt religiösa och individualistiska inriktning varit alltför passiv, då det gällt evangeliets om sättning i handling på det sociala planet. Den synen möter vi t. ex. i ett nutida, förtjänstfullt arbete om den svenska diakonien. Inte desto mindre kan det konstateras, att det var genom väckelsen som det kristligt-sociala arbetets genombrott kom i vårt land. Att Stockholms Stadsmission startades av väckelsens folk är väl

känt, och med diakonissällskapet var det i stort sett på samma sätt. De första diakonissorerna invigdes i Betlehemskyrkan, lektor Elmblad var under den tid diakonissanstalten hade kvinnlig föreståndare under åtskilliga år anställd som dess själsörjare, hans hustru började med det första s. k. Magdalenahemmet, justitierådet, senare justitiestatsministern Axel Adlercreutz var ordförande både i Fosterlands-Stiftelsens styrelse och i diakonissällskapets förvaltningsutskott o. s. v. Det var ingen tillfällighet att diakonissällskapet, Fosterlands-Stiftelsen och Stadsmissionen brukade ha sina årsmöten nästan samtidigt. Det var i stort sett samma folk, som besökte dem. Inte hade man något kristligt socialt program i nutida mening, men upplevelsen av Guds nåd i Kristus drev till spontan handling i barmhärtighetens tjänst.

En annan sak kan också beröras. Man brukar tala om det rika flödet av anglo-amerikansk uppbyggelselitteratur, inte minst i småskriftens form, under denna tid. Och det är i och för sig riktigt. Men det spreds också annan andlig litteratur, främst av Rosenius. Det har inte förnekats, men betydelsen har underskattats. Och vi får härvid inte glömma Luther. När Fosterlands-Stiftelsens förlag på några få år kunde sälja Luthers Kyrkopostilla i 60.000 exemplar, var detta med hänsyn till bokens storlek — 1323 sidor — och relativa dyrbarhet och folkets fattigdom en för tiden enastående försäljningssiffra. Och det var inte bara fråga om Kyrkopostillan. Den stora Galaterbrevskomentaren utgick sålunda i fem upplagor under åren 1861–74. Också en del andra skrifter av Luther utgavs, bl. a. Epistelpostillan separat, Stora katekesen och företalet till Romarbrevet, och den Augsburgska bekännelsen utkom i folkupplaga. I själva verket torde årtiondena närmast efter 1800-talets mitt ha varit den enda tid i

vårt land, då det Luther skrivit — utom Lilla katekesen — varit folkläsnings i stor omfattning. Och bakom allt låg en andlig hunger, vartill det senare aldrig funnits en motsvarighet i vårt folk.

Det som nu nämnts ger bara en antydning om den dynamiska kraften hos de stora väckelserörelserna. Att småningom splittringens krafter fick överhanden, var beklagligt. Och givetvis sammanhänger det med subjektivism och individualism, även om man samtidigt bör komma ihåg, att den gamla enhetskyrkans tid ändå var förbi. Men visst innebar splittringen en andlig förlust av allvarlig art, dock inte så stor, att det skulle ha varit bättre med en kyrka utan splittring men också utan de livskrafter, som väckelsen frigjorde.

Man har hävdad, och det gör även Gustafsson, att en mer tillmötesgående hållning från prästerskapets sida inte skulle ha hindrat splittringen. Detta torde delvis vara sant men ändå som generellt omdöme oriktigt. Man kan kanske säga, att det i stort gäller sådana områden som Östergötland och Närke och även Värmland, men också beträffande dessa kan den frågan ställas, om icke situationen blivit anorlunda, om där en väckelsebetonad och lågkyrklig förkunnelse varit mer vanlig vid den tidpunkt, då väckelsen bröt igenom. Linköpings stift t. ex. var ett av dem som längst var neologiskt präglade. Och skarpa motsättningar i begynnelseskedet gav givetvis radikala strömningar god grogrund.

Intressant är en jämförelse med Norrland. Där var i regel det rosenianska inflytandet starkt. Men där betydde på många håll samtidigt vissa tongivande, lågkyrkliga och väckelsevänliga präster ofantligt mycket. Inte minst i Västerbotten, nyläseriets gamla marker, där motsättningarna varit skarpa, skapades däri-genom något av en syntes med efterverkningar fram till våra dagar. Jag kan i det sammanhanget nämna, vad en Stiftelse-

predikant för några år sedan sade till mig. Han omtalade, att en präst i en västerbottensk församling vidtagit en viss åtgärd. Denne sade sedan: »Jag trodde, att hela församlingen var kyrklig, men nu fann jag, att de var Stiftelsefolk allesammans.» Och så tillade predikanten: »Skulle jag göra något, skulle jag finna, att de allesammans var kyrkliga.»

Slutligen en central fråga: hade svenska kyrkans prästerskap som helhet möjlighet att tillgodose de andliga behov, som väckelsen gav uttryck för? I det läge, som förelåg, var i själva verket brytningar på många håll oundvikliga. Väckelsen såg från sin utgångspunkt läget alltför mörkt, men bristerna i kyrkolivet var mycket allvarliga, och inom stora områden fanns litet av verklig själavård. Vi bör också i rättvisans namn sätta oss in i t. ex. kolportörernas ofta svåra situation. Det fanns bland dem män med både ödmjukhet och andlig resning. Vad de skrev i sina rapporter var nog mången gång inte så oförståeligt. Och en brist är, att de utdrag som ges — mången gång bara någon enstaka mening — inte ger en rättvisande bild vare sig av deras rapporter eller deras verksamhet. En fylligare redogörelse för vad de hade att förtälja skulle ha blivit en motvikt mot de ofta oförstående eller schablonmässiga och ibland direkt ovederhäftiga uttalanden, som återges i Gustafs-

sons bok. Den bild av kolportörerna, som dessa uttalanden ger, bär i stort sett karikatyrens prägel. Till denna skevhet bidrar, att när Fosterlands-Stiftelsens kolportörer kritiserar representanter för radikala riktningar, noteras kritiken men räknas inte Stiftelsekolportörerna till godo, även där deras uttalanden vittnar om andlig mognad, utan allt kolportörväsen behandlas i stort sett som en enhet. Det kan för övrigt noteras, att ärkebiskop Sundberg, som tidigare varit kritiskt inställd till Stiftelsekolportörernas verksamhet, vid 1885 års prästmöte i Uppsala ger uttryck åt en mycket hög uppskattning av deras arbete. En viss förskjutning i deras inställning torde väl ha skett efter 1878 men däremot knappast någon egentlig förändring i deras allmänna nivå som förkunnare och själavårdare — Sundberg nämner särskilt, att de varit prästerskapet ett gott och pålitligt biträde i själavården.

Av vad som hittills framhållits torde framgå, att pietistisk väckelsefromhet inte i och för sig behöver ge upphov till frikyrkobildningar. Den andliga och kyrkliga utvecklingen i vår nordiska grannländer ger också klara belägg för den saken. Kyrkans och väckelsens splittring kom som resultat av ett komplicerat händelseförlopp, där förutsättningarna var olika i olika delar av landet.

SVEN LODIN