

RAGNAR BRING

## *Försök till översättning*

*av Pauli brev till galaterna med några förklaringar*

### NÅGRA INLEDANDE SYNPUNKTER

Allt starkare har under sista tiden behovet av en modern översättning av Nya testamentet gjort sig gällande. Den nya engelska översättningen har ytterligare stimulerat detta intresse.

Det förefaller emellertid klart att man inte omedelbart bör inrikta sig på en ny kyrko-bibel. Frågan är, om för närvarande det alls finns förutsättningar att åstadkomma en sådan. Framförallt synes den omständigheten tala däremot att man knappt kan utgå från ett stabiliserat allmänt-svenskt språkbruk. Det torde vara mycket svårt att finna en stilart och ett ordval som tillfredsställer olika bildningsskikt inom folket för närvarande. Varje försök till översättning måste, som J. Lindblom framhållit,<sup>1</sup> bli en kompromiss mellan olika intressen; det gäller att både göra originalet rättvisa och att göra innehållet så vitt möjligt begripligt för nutida läsare. På grund av svårigheten att finna en stil och att begagna ett ordval, som tillfredsställer svenska folkets olika lager i nutiden, blir en översättning ett vanskligt företag. Den starkt avtagande kunskap i bibelns tankevärld och överhuvud den hastigt sjunkande bildningsnivån i fråga om inom kristen tradition givna begrepp och tankegångar, som utmärker läget i dagens Sverige, gör den ovannämnda kompromissen utomordentligt svår.

Vid sidan om krav på nya översättningar av Nya testamentet har ett därmed sammanhängande önskemål allt mer bestämt börjat framställas, önskemålet om korta förklaringar, enkla kommentarer till bibeltexterna. Just därför att den avtagande religiösa bildningen gjort själva bibeltexten främmande för nutida tänkesätt, har förklaringar blivit nödvändiga. Det svåra är att göra dessa nog kortfattade och likväl upplysande.

År 1958 utgav undertecknad en utläggning av Paulus' brev till galaterna i den av Diakonistyrelsens bokförlag utgivna serien Tolkning av Nya testamentet. Därvid gjorde jag emellertid intet försök till en sammanhängande översättning till modern svenska av den grekiska texten, då en sådan är mindre nödvändig, när meningen i texten utförligt förklaras.

Här framlägges nu ett försök till en översättning. Att det möter många svårigheter att översätta en grekisk text till svenska är välbekant. Paulus' språk är ofta svåröversättligt. Och vad hans tankar beträffar möter många teologiska problem, som gör texten svårförståelig också för dem som behärskar själva språket. De teologiska problemen har diskuterats utförligt i den nämnda utläggningen. Bland de vanskligheter som möter vid försöket att översätta Paulus' tankar så att de bli begripliga för en nutida svensk må här särskilt framhållas, att ord och uttryck, som i och för sig är

<sup>1</sup> Sv. teol. kvart.skr. 1962, sid. 155.

lätta att översätta, kan ha haft ett annat och vidare betydelseområde och ha väckt andra associationer på Pauli tid än hos svenska läsare nu, liksom svenska ord, som är direkta översättningar av grekiska ord, kan ha andra associationer än de grekiska hos Paulus hade. Ordet »kött» t. ex. brukas av Paulus på ett sätt som är nästan oförståeligt för nutida svenskar; betydelsen av detta uttryck har en annan omfattning och andra associationer än ordet har hos oss. Något liknande gäller också flera andra viktiga begrepp, såsom »rättfärdighet», »lag», »tidsålder», m. fl. Det är nästan omöjligt att så omskriva dessa, att alla de betydelsenyanser som ordet har hos Paulus kan komma med. Därför kan det (utom i undantagsfall) vara bäst att behålla sådana ord men att förse dem med förklarande anmärkningar. Självfallet får dessa inte svälla ut till en hel stor kommentar — en utförlig sådan till Galaterbrevet finns på svenska i ovan nämnda utläggning — men de är dock behövliga både vid ord av det slag som antytts och vid själva tankegången i vissa partier, som det kan vara särskilt svårt att följa och förstå, hur modernt språk en översättning än begagnar. Så framdriver själva försöket att översätta behovet av förklaringar, och det nyssnämnda önskemålet om en kort kommentar till bibelns böcker mötes av översättarens behov att motivera översättningen och dessutom att klargöra innebörden av texten mer än själva översättningen kan göra. Därför har följande försök till översättning försetts med en del förklarande noter. Då Paulus i långt större utsträckning än vad man i en svensk översättning märker refererar till eller citerar Gamla testamentet, har också en del citat därifrån och vissa anspelningar på gammaltestamentliga ställen angivits i noter. Och då detta försök till översättning med korta förklaringar är avsedd att läsas också av andra än teologiskt skolade, har en del för teologer välbekanta upplysningar medtagits i noterna. För teologiskt skolade finns ju ett flertal kommentarer till Galaterbrevet; bland dem må H. Schliers kommentar i Meyers kommentarverk ges särskilt erkännande.

Slutligen må Joh. Lindbloms ord om en ordagrann översättning understrykas. En fordran på att en översättning skall vara ordagrann vittnar, skriver han, »om obekantskap om vad en översättning är». »Om en översättning skall återge originalets mening, kan den icke följa det ord för ord. Ett sådant ordslaveri skulle leda till meningslöshet och förfalskning av innehållet. Självfallet är det en förtjänst hos en översättning om den smyger sig så nära som möjligt efter originalets ordalag och inte alldeles svävar ut på fri hand, men ofta blir det just i riktighetens intresse faktiskt mindre fråga om översättning av ord än om översättning av sats och meningar. Ofta återges en hel sats i originalet bäst med ett svenskt adverbial, ofta måste tvärtom ett enda ord i originalet återges med en hel sats.»<sup>2</sup>

Att översätta delar av bibeln är något som stundom mera kan erinra om en konstnärns uppgift (t. ex. en målarens försök att återge det karakteristiska hos en människa eller i ett landskap) än om ett mekaniskt arbete. Man blir sällan helt färdig med en översättning utan måste alltid överväga, om man inte skulle kunna återge andan och meningen i texten på ett mer pregnant sätt än som skett. En verkligt kongenial bibelöversättning som både smyger sig efter grundtextens ordalag och på ett nytt språk får fram dess anda och kraft torde vara ännu sällsyntare än ett stort konstverk. Det finns i Nya tiden några få bibelöversättningar, som förtjänar beteckningen klassiska, t. ex. Luthers tyska översättning, vilken ju också hade den största betydelse för det tyska

<sup>2</sup> Sv. teol. kvart.skr. 1962, sid. 155 f.

skriftspråket. Den engelska 1600-talsöversättningen (kung Jakobs bibel 1611) liksom Gustaf Wasas svenska bibel kan väl också förtjäna benämningen klassiska.

Men språket förändrar sig, och genom det fortgående teologiska och filologiska arbetet har man ständigt fått ny insikt i bibelns tankevärld och språk. Så måste nya översättningar göras. Bakom den nuvarande kyrkobibelns översättning ligger som bekant ett synnerligen långvarigt arbete. Då nu önskemål framföres om en ny översättning får man aldrig glömma vår tacksamhetskund för detta arbete och särskilt då till dem, som slutförde kyrkobibelns översättning. Den samvetsgrannhet och den skicklighet som dessa män visat och den möda de nedlagt förtjänar allt erkännande, även om det nu visat sig att nya försök till översättningar av delar av bibeln är önskvärda.

Den översättning av Galaterbrevet som här framlägges är ju långt ifrån definitiv; den är mer att fatta som ett försök till översättning och ett diskussionsinlägg i frågan om tolkningen av denna viktiga nytestamentliga skrift.

*Ragnar Bring*

# Till Galaterna

## KAPITEL 1

1—5 Paulus, apostel, inte utsänd från människor, inte heller genom förmedling av någon människa, utan genom Jesus Kristus och Gud Fadern, som har uppväckt denne från de döda,  
— och alla bröder som är tillsammans med mig —  
till församlingarna i Galatien.<sup>1</sup>

Må nåd och frid givas er från Gud vår Fader och från Herren, Jesus Kristus, som har utgivit sig själv för våra synder för att göra oss fria från den nuvarande

<sup>1</sup> Paulus skriver tydligen i upprörd sinnesstämning till galaterna, ett folk i Mindre Asien för vilket Paulus tidigare förkunnat evangeliet om Kristus (jfr Apostlag. 16: 6 och 18: 23). Dessa hade förts bort från det evangelium, som han förkunnat, genom »judaister» vilka ivrade för att Mose lag i vissa delar skulle tillämpas i den traditionellt judiska tolkningen därav och att därför alla skulle låta omskära sig och hålla Mose lag på judiskt sätt, då de blev kristna. Dessa »judaister» tycks ha beskyllt Paulus för att godtyckligt ha börjat förklara att man inte behövde låta omskära sig och stå under Mose lag, i avsikt att så göra det lättare och bekvämare för de kristna.

Paulus understryker att Kristi egen auktoritet står bakom allt vad han gjort och förkunnat. Han betecknar sitt ämbete såsom en »apostels», och betonar att han är Kristi, den uppståndnes, apostel. Ordet apostel, som skulle kunna översättas med »fullmäktigt ombud», »befullmäktigat sändebud», anger innehavaren av denna titel såsom en utsänd. Därför bör också uppdragsgivaren nämnas. Paulus betonar först med skärpa vilka han *inte* anser vara sina uppdragsgivare: från ingen *människa* har han sitt apostlaupdrag; hans auktoritet grundar sig inte på människor eller någon myndighet som sänt ut honom (så som judiska ombud utsändes), inte heller på apostlarna i Jerusalem.

»Judaisterna» hade tydligen framställt Paulus såsom om han inte vore en riktig apostel som Petrus och de äldre apostlarna i Jerusalem, utan som vore han bara ett sändebud som direkt eller indirekt fått sitt uppdrag från dessa eller kanske genom de kristna församlingarna i Judéen men självrådigt uteslutit lagens krav från förkunnelsen. Paulus svarar med att framhålla att han kallats till apostel av Kristus själv och att dessutom också de äldre apostlarna alls inte krävt att de som inte var judar skulle omskäras utan att de tvärtom givit sitt fulla erkännande åt hans apostlaverksamhet och åt hans sätt att förkunna evangeliet utan något krav på omskärelse och på underordnande under den judiskt förstådda lagen (1: 1—2: 14). Han utvecklar därefter (2: 15—5: 12) ingående, hur evangeliet förhåller sig till lagen och hur det gamla testamentet erhållit sin uppfyllelse i detta, och tillfogar sedan, särskilt för att evangeliets frihet inte skall missförstås i libertinistisk riktning (jfr 5: 13), en utläggning av dess praktiska konsekvenser i det dagliga livet (5: 13—6: 10), varefter slutligen följer en kort sammanfattning av några av brevets grundtankar. (Se vidare, beträffande hela brevet, Bring, Galaterbrevet, Sthlm, Diakonistyrelsens bokförlag, 1958.)

onda tidsåldern enligt vår Guds och Faderns vilja.<sup>2</sup> Honom tillhör äran i all evighet. Amen.

Jag är verkligen förvånad över att ni så hastigt avfaller från honom som 6—9 har kallat er att leva i nåden och går över till ett annat »evangelium». Detta är dock inte något evangelium alls ty det finns inte något annat evangelium.<sup>3</sup> Det är i stället så att det finns några som gör er förvirrade, några som vill förvränga evangeliet om Kristus. Men om så vi själva eller en ängel från himmelen skulle förkunna ett »evangelium» i strid mot det som vi har förkunnat för er, så må förbannelse komma över honom. Som vi förut har sagt, så säger jag nu om igen: om någon förkunnar ett »evangelium» i strid mot det ni har mottagit från oss — förbannelse över honom!

Låter det som om det nu är människor jag vill få på min sida, eller är det 10—12 Gud?<sup>4</sup> Tror ni jag försöker vara människor till lags? Om jag fortfarande vore människor till lags, skulle jag inte vara Kristi livegne. Ty det vill jag göra klart

<sup>2</sup> »Den nuvarande onda tidsåldern» har enligt Paulus väldet från Adam till Kristus (jfr Rom. 5: 12 ff.). I denna råder syndens och dödens makt, och i denna hör också lagen hemma såsom en dömande och förbannande makt. Motsatsen till denna tidsålder är den nya tidsåldern, den utlovade, messianska tid, vars krafter enligt Paulus började verka i och med Kristus och som vid hans återkomst skulle framträda också i det yttre. Genom Anden, vilken gavs åt dem som levde i tro på Kristus, hade dessa redan nu i tiden del i den utlovade tidsåldern. Denna inneslöt rättfärdighet, frälsning, välsignelse och evigt liv. Tron på Kristus gav del av Guds rättfärdighet och ett liv, som i sig inneslöt uppståndelsens kraft (jfr också noterna till kap 3, verserna 2 och 10).

<sup>3</sup> Ordagrant: ... »till ett evangelium av annan art, vilket inte är något annat». — Två tankar synes ha förts samman i detta korta uttryck: 1/ judaisternas förkunnelse är inte alls något evangelium och 2/ det finns inte något annat evangelium (än det som Paulus förkunnat). Den förvrängning av evangeliet, som judaisterna fört fram såsom ett riktigare »evangelium» än Paulus', förde bort från det enda evangeliet. Därför förde det också bort från det liv och den välsignelse som låg inneslutna däri och hade därför förbannelse över sig.

I vers 6 har kyrkobibeln uttrycket »att vara i Kristi nåd». Ordet »Kristi» saknas emellertid i de bästa handskrifterna.

<sup>4</sup> Början av vers 10 kunde också översättas så: »Söker jag nu kanske övertala människor eller Gud?» — Meningen torde kunna omskrivas på följande sätt: »Försöker jag nu kanske värva människor som anhängare — vinna någon annan för mig än Gud!»

Judaisterna tycks alltså ha beskyllt Paulus för att försöka vinna anhängare genom att pruta av på lagens krav för sådana som genom hans förkunnelse blev kristna, och särskilt då genom att fritaga dem från judarnas krav på omskärelse. Man synes ha sagt att han vore mer angelägen om det som var behagligt och bekvämt för människor än om det som behagade Gud.

Paulus svarar med att säga att det förhöll sig alldeles tvärtom. Det var Guds vilja han följde, Guds nåd han ville vinna; människors stöd behövde han inte då han hade Guds.

Längre fram i brevet (kap. 6, vers 12) säger han att det var de som var måna om ett gott anseende här i världen och som ville slippa förföljelser för Kristi kors' skull, som ville tvinga alla kristna att låta omskära sig och hålla lagen. Det var just det att Paulus inte förkunnade omskärelse som var orsaken till att han förföljdes (jfr också kap. 5, vers 11).

för er, bröder, att det evangelium som jag har förkunnat inte är något sådant som människor finner på. Till mig har ingen människa överlämnat det och inte heller har någon undervisat mig däri. Nej jag har mottagit det genom uppenbarelse av Jesus Kristus.<sup>5</sup>

13—17 Ni har ju hört hur jag handlade när jag en gång levde på judiskt sätt — då förföljde jag utan all måtta Guds kyrka och försökte förintä den. Ja jag gick allt längre i nit för judiska stadgar och överträffade däri många jämnåriga landsmän. Jag var nämligen upptänd av glödande nitälskan för de föreskrifter som jag hade mottagit från mina fäder. Men när han som »alltifrån min moders liv har utvalt mig» och genom sin nåd har kallat mig fann för gott att uppenbara sin son för mig, för att jag skulle förkunna evangeliet om honom bland de främmande folken,<sup>6</sup> då bad jag inte någon människa om råd och for inte heller upp till Jerusalem, till dem som var apostlar före mig, utan drog mig genast undan till Arabien och vände sedan tillbaka igen till Damaskus.

<sup>5</sup> Judaisterna hade tydligen gjort gällande att de företrädde en riktigare kristen tradition än Paulus. De tycks ha spelat ut de äldre apostlarna såsom sina auktoriteter och behandlat innehållet i den kristna förkunnelsen såsom en tradition av alldeles samma art som en judisk tradition, alltså såsom en mänsklig, memorerad tradition, inte såsom en, vari den levande Kristus själv var närvarande och verkade. Paulus skulle ha förvanskat eller ofullständigt återgivit den rätta traditionen från de äldsta apostlarna, från vilka han direkt eller indirekt var utsänd. I den traditionen förmenades kravet på omskärrelse ingå.

Mot detta betonar Paulus att hans auktoritet inte var hämtad från eller beroende av något uppdrag från de äldre apostlarna. Han byggde inte på en tradition från någon människa; han hade inte heller undervisats av någon utan hade mottagit evangeliet direkt genom en uppenbarelse från Jesus Kristus. Han var alltså jämställd med, inte underordnad Jerusalemsapostlarna. Han anspelar på sin upplevelse vid Damaskus (Apostlag. 9: 3 ff.; 22: 6 ff.; 26: 12 ff.), och han antyder att hans kallelse till apostel var en utkorelse av Gud, av samma art som då Israels stora profeter utkorats och kallats till profeter.

Eljest kan Paulus hänvisa till den tradition han själv fått mottaga från de äldre apostlarna eller som han hade gemensamt med dem (jfr 1 Kor. 11: 23; 15: 3). Men det var då inte fråga blott om en memorerad mänsklig sed eller lära; den kristna tradition som han hade mottagit och som han förde vidare var en, vari den levande, uppståndne Kristus själv var närvarande och verkade. I denna var Paulus och de äldre apostlarna ombud och redskap för samma budskap. Då denna tradition betonades, var det inte fråga om något angrepp av judaister som sökte spela ut de äldre apostlarnas auktoritet mot Paulus.

<sup>6</sup> Jer. 1: 5; Jes. 49: 1, 5. — Det ord, som här återgivits med »de främmande folken», betyder ordagrant »folken» och har vanligen översatts med »hedningarna». Det syftar på de för Israel främmande folken. För judarna var dessa »hedningar»; de hade inte lagen, de var inte omskurna, och en rätt jude måste därför i vissa avseenden hålla sig avskild från dem; de ansågs som orena och som syndare (jfr 2: 15). De var därför också i allmänhet betraktade som utslutna från den frälsning som judarna hoppades på för sin del. — Profeterna i Israel hade emellertid känt sig sända också till dessa (t. ex. Jes. 49: 6; jfr också Psalt. 22: 28). Jfr noten till 2: 15.

Paulus anspelar vid omnämmandet av sin kallelse till apostel på hur det i Skriften står om Jesajas och Jeremias kallelse och utkorelse.

Därpå, efter tre år,<sup>7</sup> for jag upp till Jerusalem för att bli bekant med Kefas.<sup>18—20</sup> Och jag stannade hos honom två veckor. Men någon annan av apostlarna träffade jag inte utom Herrens broder Jakob. Vad jag skriver till er är sant, på det är Gud mitt vittne.

Därpå for jag till Syrien och till Cilicien. Men jag var fortfarande personligen<sup>21—24</sup> okänd för Kristi församlingar i Judéen. Det enda de hörde om mig var detta: »Han som en gång förföljde oss förkunnar nu den tro som han förut försökte förinta.» Och de prisade Gud för min skull.

## KAPITEL 2

Därpå, efter förloppet av fjorton år, begav jag mig tillsammans med Barnabas åter upp till Jerusalem; jag tog då också Titus med mig. Det var en uppenbarelse som kom mig att bege mig dit upp. För dem redogjorde jag för det evangelium som jag förkunnar bland de främmande folken; jag gjorde detta vid ett enskilt sammanträffande med de mest ansedda, för att så hindra att det arbete skulle vara förgäves, varpå jag nu eller tidigare har satt in all min kraft.

Men inte ens min följeslagare Titus, som var grek, blev tvingad att låta om-<sup>3—5</sup> skära sig. Detta krävde nämligen några falska bröder, som hade smugit sig in; dessa hade hemligen särskilt kommit dit för att spionera på den frihet som vi har i Kristus Jesus, så att de skulle kunna göra oss till slavar.<sup>8</sup> Men inte ens för ett ögonblick gav vi vika och underkastade oss deras krav; vi ville nämligen att evangeliets sanning skulle bevaras ren för er.

Och vad beträffar yrkanden från deras sida som stod högst i anseende (hur<sup>6—10</sup> betydande de kan ha varit spelar ingen roll för mig; Gud tar inga personliga hänsyn), så hade dessa särskilt ansedda män för sin del inga förhållningsregler att ge mig.<sup>9</sup> Nej, tvärtom, de insåg att jag hade fått uppdraget att förkunna evangeliet för de oomskurna liksom Petrus för de omskurna. Ty densamme som hade givit Petrus kraft att vara apostel för de omskurna hade givit också mig kraft att vara det för de främmande folken. Och när de lärde känna vilken

<sup>7</sup> Man medräknade det vid utgångspunkten för tidsangivandet innevarande året. Efter vår räkning blir det alltså under tredje året eller mellan två och tre år. I kap. 2, vers 1, blir på motsvarande sätt tiden efter vår räkning mellan 13 och 14 år.

<sup>8</sup> Slavar, nämligen under kravet på omskärkelse och på att leva efter judisk lag. — Enligt en läsart, som dock inte synes sannolik, blev Titus omskuren som en tillfällig men frivillig eftergift åt de falska bröderna (Bring, Galaterbrevet, s. 70).

<sup>9</sup> De äldre apostlarna krävde alltså inte att Paulus skulle införa omskärkelse för sina lärjungars del. — Att Gud dömer rättvist utan personliga hänsyn är en tanke som betonats i Gamla testamentet (se t. ex. 5 Mos. 10: 17 f.; jfr Apostlag. 10: 34 f.).

nåd som hade givits mig, då räckte både Jakob och Kefas och Johannes — dessa som ansågs vara kyrkans stöttepelare — mig och Barnabas handen till samarbete och gemenskap i Kristus.<sup>10</sup> Vi skulle föra evangeliet till de främmande folken och de till de omskurna. Det enda de yrkade på var att vi skulle tänka på att sända understöd till de fattiga,<sup>11</sup> och just detta har jag särskilt lagt mig vinn om.

11—14 Men när Kefas kom till Antiokia trädde jag öppet upp emot honom; det framställdes nämligen klagomål mot honom. Ty innan några män från Jakob hade kommit dit, hade han brukat äta tillsammans med dem som inte var judar, men sedan männen från Jakob hade kommit drog han sig undan och höll sig borta, av fruktan för de omskurna.<sup>12</sup> Också de övriga judarna spelade samma dubbelspel som han så att till och med Barnabas förleddes att delta i detta skådespeleri. Men då jag såg att de inte uppträdde redbart och rätt enligt evangeliets sanning, sade jag öppet inför alla till Kefas: »Om du som är jude inte behöver rätta dig efter judiska föreskrifter utan kan leva på samma sätt som andra folk gör, varför försöker du då tvinga dem som inte är judar att följa judiska stadgar?»<sup>13</sup>

15—18 Vi är visserligen till börden judar och inte »oomskurna syndare».<sup>14</sup> Men vi vet att en människa inte blir rättfärdig<sup>15</sup> genom gärningar som föreskrivs av lagen

<sup>10</sup> Ordet *koinonia* syftar här inte blott på en yttre samverkan för ett konkret ändamål utan på de kristnas gemenskap inbördes och med Kristus genom tron.

<sup>11</sup> Med »de fattiga» avsågs de kristna i Jerusalem, det nya gudsfolket där, som inte bara var i behov av hjälp utan som särskilt kännetecknades som fattiga och ödmjuka i överensstämmelse med gammaltestamentliga ord om de fromma i Israel. På dessa skulle profetiornas förutsägelser uppfyllas att de främmande folken skulle komma med gåvor, men på så sätt att kärleksgåvor från trosfränder sändes dem. Drömmen i vissa judiska kretsar om Israels nationella storhet och makt, då underkuvade folks tributer skulle sändas till Jerusalem, var därmed förvandlad till tanken på gemenskap och kärlek mellan alla folk i Kristi kyrka. De ringa och föraktade kristna i Jerusalem, de prövade, som stundom fick leva i fattigdom och utsättas för förföljelser från det övriga folkets sida representerade det sanna gudsfolkets, kyrkans enhet, men icke så att de kunde göra anspråk på att deras heliga stad skulle erhålla ledarställning inom kyrkan, utan så att de tog emot behövliga kärleksgåvor från skilda folks kristna. Dessa enades alltså i gemensam omsorg om de kristna i Jerusalem. Så förbands evangeliets utbredande bland oomskurna och omskurna (Paulus' och Petrus' apostlagärning) genom samma kärlekens iver för de kristna i Jerusalem.

<sup>12</sup> Det som avses är den måltidsgemenskap av sakramental karaktär varigenom gemenskapen i Kristus uppbyggdes. Att dra sig undan från att äta med dem som inte var judar innebar alltså att utesluta dessa från gemenskapen i Kristus, om de icke blev omskurna och följde de judiska föreskrifterna.

<sup>13</sup> Beträffande var Paulus' tal till Petrus slutar se not till vers 21.

<sup>14</sup> Eller: »hedniska syndare», d. v. s. de oomskurna, de för Israel främmande folken, vilka inte hade Mose lag. I sin levnad visade dessa prov på just sådant som Mose lag förbjöd; de betraktades därför som orena (jfr också noten till kap. 1, vers 16).

<sup>15</sup> Beträffande innebörden av begreppet »rättfärdighet» se förklaringarna nedan till kap. 3, vers 10—12.



utan genom tro på Kristus Jesus.<sup>16</sup> Därför har vi för vår del satt vår tro till Jesus Kristus för att bli gjorda rättfärdiga genom tro på Kristus och icke genom att fullgöra laggärningar, ty genom att hålla lagen blir »ingen människa rättfärdig».<sup>17</sup> Men om det nu skulle visa sig att också vi, som söker få rättfärdighet genom Kristus, själva är syndare, då måste man fråga om Kristus tjänar synden, vilket det inte kan vara tal om. Om jag nu bygger upp igen det som jag har rivit ner, då visar jag ju att jag har överträtt lagen.

Ty genom lagen har mitt jag dött; jag är nu död för lagen för att leva för Gud.<sup>18</sup> Jag är korsfäst tillsammans med Kristus. Det är inte mer mitt jag som nu lever, utan det är Kristus som lever i mig. Och det liv som jag nu lever här på jorden, det lever jag i tron på Guds son som har älskat mig och utgivit sig själv för mig. Jag kastar inte bort Guds nåd. Ty om man vann rättfärdighet genom att hålla lagen så var det ju meningslöst att Kristus dog.<sup>19</sup>

### KAPITEL 3

Ni förstår då ingenting, galater! Vem har förvänt synen på er, ni som har fått Jesus Kristus framvisad för edra ögon såsom korsfäst? Blott en sak vill jag höra av er: var det genom att göra de gärningar som lagen föreskriver eller genom att lyssna i tro som ni fick mottaga Anden? Förstår ni då alls ingenting! Ni som har börjat i Anden, vill ni nu sluta i köttet?<sup>20</sup> Var allt det förgäves som ni har upplevt? Skall det verkligen behöva ha varit förgäves?

<sup>16</sup> Uttrycket »lagen» syftar på »tora», lagen i Gamla testamentet vilken där särskilt fanns angiven i Moseböckerna (uttrycket »gamla testamentet» begagnas inte, men då Paulus talar om »det gamla förbundets skrifter» i 2 Kor. 3: 14, avser han ungefär det som vi kallar för Gamla testamentet). Ordet »lagen» kan också brukas såsom beteckning på hela Gamla testamentet och innefattade för judarna också den tradition som utgick därifrån, den i vilken »lagen» hade utfyllts och utlagts. För judarna bestämde »lagen» hela livet; för den fromme juden var såväl det enskilda livet, familjelivet och det sociala livet präglad av »lagen». Denna anger alltså för juden hur hela livet skall levas rätt enligt Guds vilja; den är en sammanfattning av det fromma livet. »Lagen» var för juden det ljus som lyste över livet; den var hans glädje och stolthet. Ordet »lagen» har alltså en annan och långt mer omfattande innebörd än vårt juridiskt tänkta begrepp *lag* och det innebär också något långt mer konkret än då vi talar om Guds krav på oss. Det betyder lika mycket »lära» som »lag».

<sup>17</sup> Psalt. 143: 2.

<sup>18</sup> För förståelsen av tankegången här jfr Bring, Galaterbrevet, sid. 104 ff.

<sup>19</sup> Det är tänkbart, att vers 15–21 återger en fortsättning av vad Paulus sade till Petrus i Antiokia. Sakligt ger dessa verser en teologisk motivering till Paulus' hållning där. Men man brukar anse att de mer har karaktären av en av Paulus för *galaterna* gjord sammanfattning av den mening han där företrätt och alltjämt företrädde i dessa frågor.

<sup>20</sup> Eller: »Vill ni som börjat att leva under Andens välde nu vinna er slutliga fullkomning — genom att leva under köttet?»

Paulus' fråga torde här vara sarkastisk. Galaterna hade genom honom förts in i livet under

- 5—9 Hur är det nu: Han som gör er delaktiga av Anden och som låter underbara gärningar ske bland er — gör han detta därför att ni följer lagens föreskrifter, eller får ni del av detta därför att ni lyssnar i tro?<sup>21</sup> På samma sätt var det också med Abraham: han satte tro till Gud och därför räknades han som rättfärdig.<sup>22</sup> Så kan ni förstå att det är de som är rättfärdiga genom tro som är barn till Abraham. Skriften visste på förhand att Gud skulle ge alla folk rättfärdighet genom tro, och därför fick Abraham i förväg mottaga detta löfte: »Genom dig skall alla folk bli delaktiga av välsignelse».<sup>23</sup> Därför får de som söker rättfärdighet genom tro välsignelse tillsammans med Abraham som hade denna tro.
- 10—14 Alla de som söker rättfärdighet genom att fullgöra lagens föreskrifter står under förbannelse. Ty Skriften uttalar förbannelse över var och en som inte håller fast vid och gör allt som är skrivet i lagens bok.<sup>24</sup> Och det är tydligt att

Andens värde; de hade mottagit tron på Kristus. Paulus frågar nu om de ville nå fullkomning genom att ställa sig under köttets ledning. Till »köttet» hörde enligt Paulus »lagrättfärdigheten». Verbet ἐπιτελεῖσθαι betyder »sluta» men kan tänkas också fattas som »bli fullkommen, fulländad». Judaisterna menade ju att Paulus egenmäktigt hade förkunnat frihet från lagens föreskrifter. Ett fullkomligt liv måste enligt judisk syn levas helt enligt lagen. Detta liv var emellertid enligt Paulus inte ett fullkommande av evangeliet utan en oförenlig motsats därtill; det var ett liv inte under Anden utan under »köttet». Judaisterna ville förbinda evangeliet med lagen (den judiska toran); Paulus visar att evangeliet var motsatsen till lagen i dess judiska form och tillämpning.

Med ordet »kött» kan Paulus mena en makt som råder över människan och driver henne i alla hennes gärningar, så länge hon inte frigjorts därifrån genom Guds Ande (jfr Rom. 8: 5—17 och Gal. 5: 16—26). »Köttet» är verksamt inte bara i sådant som alltifrån den grekiska filosofiens tid ofta kallats människans »lägre natur», hennes drifter och kroppsliga behov, utan det yttrar sig också i sådant som brukar räknas till ett »högre» liv. Att vara slav under lagen är enligt Paulus ett utslag av »köttet». En förvänd väg till Guds rättfärdighet, »lagrättfärdighetens» eller »den egna rättfärdighetens» väg, »gämingarnas» väg (jfr Rom. 9: 32; 10: 3), alltså försöket att göra sig rättfärdig och vinna evigt liv genom att följa lagen och särskilt att genom omskärkelse ställa sig under den, är för Paulus alltså utslag av »köttets» makt. Denna makt präglar den innevarande onda tidsåldern (jfr ovan 1: 4). Från denna makt frigjorde Kristus, genom vilken Anden, »köttets» motsats och fiende, gavs. Anden gör människan fri, »köttet» förslavar henne. Anden förbinder henne med den utlovade, kommande tidsåldern och gör henne delaktig av uppståndelsens kraft (Fil. 3: 10; Rom. 6: 5; jfr också nedan noten till kap. 3, vers 12), köttet leder till förgängelse och evig död.

<sup>21</sup> Paulus hänvisar här till hur Gud lät Anden givas bland galaterna; att denna nu gavs hörde samman med den messianska tiden, vilken kommit med Kristus. Dess ankomst och dess kännetecken, Anden och kraftgäringarna, berodde inte på att man troget iakttog lagens föreskrifter, utan delaktighet däri gavs blott genom tro.

<sup>22</sup> 1 Mos. 15: 6.

<sup>23</sup> 1 Mos. 12: 3; 18: 18.

<sup>24</sup> 5 Mos. 27: 26. — Tankegången i vers 10—14 torde vara relativt svår att följa och behöver därför en något utförligare förklaring. Början av vers 10 lyder, ordagrant översatt: »Alla de som är av lagens gäringar är under förbannelse.» — Mose lag hade enligt Paulus inte för-

ingen blir rättfärdig inför Gud genom att följa lagens föreskrifter, då enligt Skriften liv skall ges åt den som är rättfärdig genom tro.<sup>25</sup> Och att följa lagens föreskrifter är inte att bli rättfärdig genom tro,<sup>26</sup> utan (heter det i Skriften):

mågan eller uppgiften att ge välsignelse, liv och rättfärdighet. Begreppet »rättfärdighet» innefattar för Paulus frälsning, liv för tid och evighet samt all den välsignelse, som den utlovade nya tidsåldern, som kom med Kristus-Messias, inneslöt och i vilken de, som trodde på honom, redan nu fick delaktighet. Lagen, som hade sin hemort i den »gamla tidsåldern», var inte given som ett medel att vinna rättfärdighet såsom judarna menade, utan den var tillagd för syndens skull (3: 19). Genom lagen kom synden att framträda som skuld (jfr Rom. 3: 20 och 7: 7). Alla som stod under lagen, stod under dess dom, varunder alla var hemfallna på grund av synden. »Skriften har förklarat att hela världen är fången under synd» (Gal. 3: 22). I detta kunde lagens bud intet ändra, ty genom att följa dessa åstadkoms inte den rättfärdighet, som innehöll liv och frälsning (jfr Rom. 8: 3). Därför kan Paulus tala om »lagens ämbete» såsom »dödens ämbete» eller »fördörelsens ämbete» (2 Kor. 3: 7 och 9). Att vara »av lagens gärningar», d. v. s. att stå under lagen och att söka vinna rättfärdighet genom att följa dess föreskrifter, innebär därför att stå under förbannelse. Genom att kräva att »allt som är skrivet i lagens bok skall fullgöras» visar lagen hän mot ett annat och djupare sätt att motsvara det, som lagen syftade till (jfr Rom. 8: 4), nämligen den tro, som Skriften förbinder med rättfärdighet (Paulus hänvisar i v. 11 till Hab. 2: 4), den tro genom vilken Abraham, som det också talas om »i lagens bok», blev rättfärdig (jfr vidare förklaringen till vers 12).

<sup>25</sup> Hab. 2: 4. Ordagrant: »det är tydligt att ingen blir gjord rättfärdig inför Gud genom lagen, då den av tro rättfärdige skall leva» eller »då den rättfärdige skall leva av tro». Ordet »leva» torde emellertid här ha eskatologisk innebörd och syfta på delaktighet i ett liv av det eviga livets art (se vidare Bring, Galaterbrevet, sid. 137 ff.).

<sup>26</sup> Ordagrant: »lagen är inte av tro». — Att följa lagens stadgar och bud, så som judaisterna ansåg att de kristna borde göra för att vara säkra på att bli rättfärdiga (särskilt då att låta omskära sig och därigenom ställa sig under lagen) var något helt annat än, ja motsatsen till att mottaga rättfärdighet genom tro. Men det var rättfärdigheten genom tro som enligt Skriftens löfte ledde till liv och som var den Guds rättfärdighet som enligt Skriften skulle givas till människan då löftets uppfyllelse skett genom Messias-Kristus (jfr Rom. 3: 21—31).

Det följande citatet (i vers 12) från 3 Mos. 18: 5 »den som fullgör detta skall få liv därigenom» brukar vanligen förstås så, att Paulus vill säga att enligt Skriften lagen krävde rättfärdighet genom *gärningar* (som då åsyftar laggärningar i motsats till tro) och att »lagrättfärdigheten» alltså skulle ha stöd i Skriften men att han dock pekar på trons väg som det också talas om i Skriften, då lagens krav överstege människans förmåga. Den tolkningen leder emellertid till att Paulus skulle hänvisa bort från något som står i Skriften. Så förfar han emellertid eljest inte, utan han finner i skriftord som synes tala för »lagrättfärdighet» en djupare mening (jfr t. ex. om omskärelsen Rom. 2: 28 f.; om Israel Rom. 9: 6 ff., Rom. 8: 4). Genom Kristus har enligt Paulus Skriftens verkliga innebörd och vilja uppenbarats (2 Kor. 3: 12—18). Det överensstämmer därför mer med Paulus' tänkesätt, om man här förstår de citerade orden så, att de för Paulus talar om det *rätta* fullgörandet av lagen i dess djupaste mening, den som blev klar genom Kristus. Genom honom bortogs »täckelset», som dolde denna mening (2 Kor. 3: 14). Kristus förverkligade vad Skriften syftade till både i lag och löfte. »Allt som är skrivet i lagens bok» (vers 10) uppfylldes av honom. Och det rätta fullgörandet av lagens ord, det som ledde till rättfärdighet och liv, är enligt Paulus inneslutet i den tro som gjorde den troende till *ett* med Kristus (Gal. 2: 19 ff.). Ty tron innesluter visserligen inte »lagrättfärdighetens gärningar» — inte ett efterlevande av lagens regler, ty där-

»Den som fullgjort detta skall få liv därigenom».<sup>27</sup> Kristus köpte oss fria från förbannelsen i lagen då han för vår skull tog på sig förbannelsen. Det står ju i Skriften att var och en som hänges upp på trä är under förbannelse.<sup>28</sup> Därigenom kunde välsignelsen över Abraham komma alla folk till del i och genom Jesus Kristus, och vi kunde få löftet om Anden uppfyllt genom tron.<sup>29</sup>

15—18 Mina bröder, jag skall ta ett exempel ur livet. Ingen kan ju göra om intet eller göra något tillägg till det som bestämts i en människas testamente sedan detta vunnit laga kraft. Nu gavs löftena i den formen, att de gällde Abraham

igenom fullgöres *inte* lagen på rätt sätt — men de *rätta* gärningarna, alltså de som sakligt sett verkligen uppfylla lagens syfte (Rom. 8: 3 f., jfr Gal. 5: 22 ff.; Rom. 1: 16 f.). »De som söker vinna rättfärdighet genom de gärningar som lagen föreskriver» (3: 10) fullgör alltså *inte* lagens vilja och står därför under den förbannelse vilken lagen (enligt 5 Mos. 27: 26) uttalar över dem som inte höll fast vid och gjorde allt som var skrivet i lagens bok. Det är också att märka att till »det som var skrivet i lagens bok» även hörde berättelserna om Abraham som Paulus säger blev rättfärdig genom tro (jfr också Rom. 4: 2 ff.). Att »laggärningar» inte leder till rättfärdighet framträdde i att de inte kunde ge liv (jfr Gal. 3: 11 och 3: 21). Då judarna sökte rättfärdighet genom att hålla lagen nådde de inte sann rättfärdighet (Rom. 9: 30 f.) utan sökte bygga upp en egen rättfärdighet (Rom. 10: 3), en som blott skenbart hade Skriften och lagen för sig men som bröt mot dess mening och vilja, den som nu helt blivit uppenbarad genom Kristus. — Paulus ger här alltså en egen utläggning och ombildning av tora'n.

Det som lagen i sista hand syftade till med sina krav var enligt Paulus något långt mer och djupare än att vissa bud, förbud och regler skulle följas. Lagen visade att människan låg under dödens välde och var hemfallen åt förbannelse (jfr 2 Kor. 3: 7 och 9, där lagen kallas »dödens ämbete» och »fördörelsens ämbete»). Samtidigt pekade den fram emot den rättfärdighet som Kristus inte bara förkunnade utan som han själv företrädde och kom med.

Före Kristus hade alltså lagen haft en bestämd uppgift (jfr också nedan vers 23 ff.), men nu var genom Kristus den rättfärdighet kommen, som lagen syftat till men inte själv kunnat giva (jfr Rom. 8: 3). Denna rättfärdighet gavs nu genom tro och var inte betingad av att man följde lagen (jfr Rom. 3: 21). Men genom tron på Kristus blev faktiskt det som lagen syftat till förverkligat, dess krav på rättfärdighet (jfr Rom. 8: 4) blev uppfyllda. Med Kristus var Anden kommen, och livet i Anden stod i motsats till livet i »köttet»; de kristna tillhörde det av Anden behärskade livet, vilket var fritt från slaveri under lagen och dess fördömelse (jfr Rom. 8: 1, 5 ff.).

<sup>27</sup> 3 Mos. 18: 5.

<sup>28</sup> 5 Mos. 21: 23.

<sup>29</sup> Enligt Paulus finns ingen fördömelse för dem som är »i Kristus» (Rom. 8: 1); de som är förenade med honom i tro är fria från lagens fördömande makt och har mottagit rättfärdighet från Gud (Rom. 1: 17). Kristus blev i stånd till att föra Guds rättfärdighet till människor av alla folk genom att själv ta på sig den förbannelse varunder alla människor var hemfallna på grund av den över dem härskande synden. Så »försonade Gud genom Kristus världen med sig» (2 Kor. 5: 19). »Den som inte visste av någon synd, honom har han för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bliva rättfärdighet från Gud» (2 Kor. 5: 21); med hebreiserande uttryckssätt förklarar Paulus här att Gud lätit Kristus på sig samla all synd och därigenom banat väg till människorna för rättfärdighet, frälsning, liv och välsignelse. Kristi rättfärdighet var *ett* med hans kärlek, med den »agape», som påtar sig andras skuld (jfr Rom. 4: 24 ff. samt även Gal. 6: 2). Genom denna omintetgjordes förbannelsens makt och människorna som var hemfallna därunder lösköptes därifrån, så som fångar blir utlösta eller slavar blir friköpta.

och hans avkomma. Skriften säger inte »och dina avkomlingar» med syfte på många utan »och din avkomma»,<sup>30</sup> vilket syftar på en enda, och denne är Kristus. Jag menar så: Ett testamente som Gud har låtit få gällande kraft kan inte göras ogiltigt på så sätt att löftet däri göres om intet genom en lag som utgavs 430 år senare.<sup>31</sup> Ty om man får rätt till arvet genom att följa lagen är det inte längre på grund av löftet som man får ut det. Men det Gud gav Abraham skänkte han av fri nåd, i form av ett löfte.

Vad tjänar då lagen till? För överträdelsernas skull lades den till senare, för<sup>19-20</sup> att gälla till dess att den avkomma som löftet avsåg hade kommit. Den utfärdades genom änglar<sup>32</sup> och den mottogs genom en medlare. Men »Gud är en»,<sup>33</sup> och »medlaren» företräder inte *en* enda.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> 1 Mos. 12: 7; 13: 15; 17: 7; 22: 18; 24: 7. — Det ord som här återgivits med »avkomma», resp. »avkomlingar» är det grekiska ordet σπέρμα, sperma (säd). Det kunde synas enklast att här på alla tre ställena återge ordet med »efterkommande», varigenom svenska språket blivit bättre (hans, resp. dina och din efterkommande). Men översättningen skulle då bli mer enkel än den grekiska texten; det sätt varpå Paulus här tolkar Gamla testamentet skulle inte komma fram. I betydelsen säd = avkomma, efterkommande begagnas inte ordet sperma på grekiska i pluralis. Liksom det svenska ordet säd, avkomma, har det kollektiv innebörd och avser ett flertal, fast det formellt står i singularis.

Paulus spekulerar emellertid här på rabbinskt sätt över ett ord och antar att singularisformen är ett tecken på att avkomman är en enda person; han inlägger alltså en djupare betydelse i singularisformen.

Paulus menade (i likhet med en vanlig skriftuppfattning bland rabbinerna, vilken dock hos honom fick en särskild utprägling) att orden i Gamla testamentet hade en annan och djupare betydelse än den direkta (jfr nedan kap. 4, vers 24). Till denna djupare betydelse hade nu Paulus fått nyckeln genom uppenbarelsen av Kristus. Genom denna hade det »täckelse» borttagits som dolt den djupaste, den verkliga innebörden i det gamla förbundets skrifter (se 2 Kor. 3: 13 f.). För att åskådliggöra hur Skriften (Gamla testamentet) pekade fram mot Kristus begagnade Paulus alltså rabbinernas sätt att finna en djupare mening bakom orden i Skriften och pekade på att uttrycket sperma, säd, stod i singularis, vilket innebure en anvisning om att den säd, den avkomma, som löftet gällde, var en enda person, nämligen Kristus. Man kunde säga att ordet »säd», »avkomma» enligt Paulus hade en profetisk innebörd. Singularisformen var ett tecken på att löftet skulle uppfyllas genom en enda, Kristus.

Ville man återge texten på svenska med markerande av hur Paulus argumenterar med singularisformen, kunde man möjligen översätta: Skriften säger inte »åt dina avkommor» med syfte på många utan »åt din avkomma», vilket syftar på en enda. Ordet avkomma begagnas ju inte på svenska i pluralis, men det gör inte heller det grekiska ordet σπέρμα i denna betydelse. Gustaf Wasas bibel och de på den grundade senare översättningarna återgav ordet säd i pluralis med »säderna».

<sup>31</sup> Jfr 2 Mos. 12: 40 f.

<sup>32</sup> Enligt Septuaginta (den viktigaste forntida grekiska översättningen av Gamla testamentet) medverkade änglar vid lagens utgivande på Sinai (jfr också Apostlag. 7: 53).

<sup>33</sup> 5 Mos. 6: 4: »Hör, Israel, Herren, vår Gud, Herren är *en*.» — Detta ord ingick i den dagliga bönen i synagogan. Det ordet mynnade ut i budet att älska Gud av allt hjärta, allt förstånd och all kraft.

<sup>34</sup> Vers 20 ordagrant: »Men medlaren är icke *en*'s, men Gud är *en*.» — Med »medlaren» åsyftas här tydligen Moses; denne har också denna benämning i senjudisk litteratur. Såsom

21—22 Strider då lagen mot Guds löften? Nej visst inte. Ty om det hade givits en lag som kunde ge liv, så skulle man verkligen vinna rättfärdighet genom att hålla lagen. Men nu har Skriften förklarat att hela världen är fången under synd. Så skulle det som utlovats — i kraft av tro på Jesus Kristus — ges åt dem som tror på honom.

23—25 Men innan tron kom hölls vi inestängda under bevakning av lagen, i väntan på den tro som skulle komma att uppenbaras. Lagen har alltså satts att hålla sträng uppsikt över oss till dess att Kristus kom, för att vi sedan skulle få mottaga rättfärdighet av tro. Men då tron nu har kommit behöver vi inte längre någon som håller sträng uppsikt över oss.<sup>35</sup>

medlare företrädde Moses vid lagens utgivande inte bara den ende Guden utan också folket (jfr också Matt. 19: 8). I vers 16 ovan talades om att löftet inte gällde »många» utan en enda, Kristus. Denne ensam, genom vilken löftet uppfylldes, kunde helt representera den ende Guden. Han fullbordade lagen genom hela sitt verk, och han förde lagen därhän, att Gud för dem som trodde på Kristus verkligen blev den ende Guden. I sin enhet med Gud förenade Kristus de kristna, vilka sammanslöts såsom hans kropp, i rätt tro på och dyrkan av Gud såsom den ende Guden.

Också här får man ha i minne att lagen enligt Paulus hade en underliggande, djupare betydelse. Först i Kristus försvann det »täckelse» som eljest dolde denna betydelse. Detta innebar också att lagen aldrig kunde helt och rätt *uppfyllas*, innan dess hänsyftning på Kristus och dess med honom komna fullbordan och uppfyllelse blev uppenbarad. Först i tron på Kristus kunde alltså lagen uppfyllas på rätt sätt; dess krav fylldes, säger Paulus, av dem »som vandrade icke efter köttet utan efter Anden» (Rom. 8: 4); så förverkligades det »som lagen inte kunde åstadkomma i det att den var försvagad genom köttet» (Rom. 8: 3). Då lagen i denna djupare betydelse uppfylldes av de kristna, kom den att gälla alla folk och inte endast Israel, och Gud blev alla folks Gud, vilket profetiorna sett fram emot (jfr Jes. 49: 6; 42: 6; Sak. 14: 8 f.). Också i denna mening förverkligades alltså ordet, att Gud var *en*, just genom tron på Kristus. Däremot stred judarnas »lagrättfärdighet» emot ordet att Gud var *en*. Ty den skilde judar från hedningar, under det att tron förenade dem (Rom. 10: 12). I »lagrättfärdigheten» blev lagen, i den form den hade, då inte »täckelset» som dolde dess djupaste innebörd tagits bort (2 Kor. 3: 13 ff.), gjord till en avgud; det som till sin natur var »försvinnande» (2 Kor. 3: 11, 13) gjordes absolut och fick som en avgud dölja den ende Guden. »Lagrättfärdigheten» kunde därför av Paulus jämföras med tron på »gudar som inte är några verkliga gudar» (se nedan kap. 4, vers 8) och med beroendet av de makter som dyrkades såsom denna världens herrar (kap. 4, vers 3 och 9). Just genom tron på Kristus kom däremot det grundläggande budet i lagen (»Herren, vår Gud, Herren är en» etc.) till förverkligande.

Chrysostomus och andra kyrkofäder efter honom tolkade uttrycket »medlaren» såsom åsyftande Kristus, då denne ju i 1 Tim. 2: 5 kallas så. Det synes emellertid vara klart att »medlaren», som det talas om här i Galaterbrevet, är Moses. Han framställs ju som en som inte uteslutande företräder den ende Guden och som alltså inte är ett med denne. Moses kunde sägas vara en förebild till den slutlige, fullkomlige »medlaren», liksom lagen, i den gestalt den hade fått genom Moses innan »täckelset» togs bort, pekade fram mot den fullkomnade lagen vilken kom med Messias, som skulle medföra både lagens och löftets rätta uppfyllelse. De som trodde på Kristus blev ett med honom (se nedan vers 28) och alla hade en och samme Gud.

<sup>35</sup> Det grekiska ord, som här återgivits med en hel sats: »någon som håller sträng uppsikt

Genom tron på Kristus Jesus är ni nu alla Guds söner. Ty ni alla som har <sup>26—29</sup> döpts till Kristus har blivit klädda i Kristusklädnad.<sup>36</sup> Här är det inte fråga om jude eller grek, om slav eller fri, inte heller om »man och kvinna».<sup>37</sup> Ty alla är ni *ett* genom att tillhöra Kristus Jesus. Och om ni hör Kristus till så är ni Abrahams avkomma och arvtagare enligt Guds löfte.

## KAPITEL 4

Jag menar så: Det är inte någon skillnad mellan en arvinge och en ofri<sup>1—7</sup> tjänare så länge arvingen är omyndig; visserligen är arvingen ägare till alltsammans, men han är likväl beroende av förmyndare och förvaltare intill den tid som hans fader i förväg har fastställt. Så är det också med oss. Så länge vi var omyndiga barn lydde vi såsom slavar under ödesmakterna och lagarna i denna världen.<sup>38</sup> Men då den i förväg utsatta tiden var inne sände Gud sin

över oss», är παιδαγωγός, paidagogós (samma ord som vårt »pedagog»). Denne var en slav som hade som uppgift att övervaka gossar på vägen till skolan. Denne var ofta känd för en ganska brutal och hårdhänt stränghet; han syns inte sällan ha utfört sin uppgift under hugg och slag. Han var alltså ingen »pedagog» i modern mening, och översättningen »uppfostrare» leder tankarna i felaktig riktning. Luthers översättning »tuktomästare» var då riktigare. »Övervakare» eller »tillsyningsman» vore tänkbare översättningar, om man vill återge uttrycket med ett enda ord.

<sup>36</sup> Ordagrant: »blivit iklädda Kristus». Jfr ovan kap. 2, vers 20 och Rom. 13: 14 och 8: 9—11. Jfr vidare 1 Kor. 15: 33; 2 Kor. 5: 1—5; Ef. 4: 24 och 6: 11, 14 samt Kol. 3: 10, 14. Man kan också tänka på Jes. 67: 10: »Gud har iklätt mig frälsningens klädnad». — Här i Galaterbrevet kan uttrycket tänkas särskilt syfta på dopdräkten vilken symboliserade enheten med Kristus.

<sup>37</sup> 1 Mos. 1: 27.

<sup>38</sup> Det ord som här och i vers 9 återges med »ödesmakter och lagar» är στοιχεῖα, stoicheia. Detta förekommer i Nya testamentet också i Kol. 2: 8 och 20 samt i 2 Petr. 3: 10 och 12. I 2 Petr. har det i vår kyrkobibel översatts med himlakroppar», i Galater- och Kolosserbrevet med »makter», »världens makter» (jfr kyrkobibelns ordförklaringar, artikeln »änglar»).

Det har varit en lång och ingående diskussion om vad detta ord syftar på. Det torde åsyfta detsamma som då det i vers 8 talas om »gudar som inte är några verkliga gudar». Bakom denna världs, denna tidsålders, ordningar eller bakom de »grundelement» varav världen antogs bestå tänkte man sig att det stod ande- eller änglamakter. Dessa måste man underkasta sig; man måste rätta sig efter deras regler och lagar för att undgå svåra olyckor. Dessa »makter» kan ha förståtts på olika sätt, kanske som gudomligheter som rådde över stjärnorna, vilka angav människornas öden, kanske som orubbliga lagar, kanske på annat sätt.

Det märkliga är nu att Paulus sammanställer denna tro på »makter» med underkastelsen under den gammaltestamentliga lagen i den judiska förstäelsen av denna och den religiösa tradition som utgick från den.

Från allt slaveri under fruktan, från tvånget att söka rättfärdighet genom lagen, från all sådan rädsla vari man söker säkerställa sig genom att ängsligt iakttaga regler, lagar eller vissa ödesbestämda tider befriade tron på Kristus. I denna frigjordes man enligt Paulus på reellt sätt från all fruktan, från allt tvång och från all sådan vantro, som hörde till den »nuvarande onda tidsåldern» (kap. 1, vers 4); Kristus tillhörde innerst inte denna tidsålder utan

son,<sup>39</sup> som blev född av en kvinna<sup>40</sup> och som blev ställd under lagens lydnad för att så kunna köpa dem fria som stod under lagens lydnad, så att vi skulle få ställning som fria söner. Och för att visa att ni är söner<sup>41</sup> har Gud sänt sin sons Ande i våra hjärtan vilken ropar: »Abba. Fader!» Så är du inte mer en ofri tjänare utan en fri son. Men är du son, så har Gud också insatt dig som arvinge.

8—11 Förr däremot levde ni i er okunnighet om Gud som slavar under »gudar» som inte är några verkliga gudar. Men nu då ni lärt känna Gud — eller snarare blivit sådana som Gud känner — hur kan ni nu vilja vända tillbaka till dessa maktlösa och ömkliga ödesmakter och lagar och återigen börja slavtjänst hos dem? Ni ger ju ängsligt akt på särskilda dagar, månader, tider och år! Jag är allvarligt orolig att det mödosamma arbete som jag har lagt ner på er har varit till ingen nytta.

12—16 Jag ber er, bröder: Bliv som jag; jag har ju också blivit som ni! Ni har inte gjort mig något för när. Det var ju, som ni vet, på grund av en kroppslig sjukdom som jag första gången kom att förkunna evangeliet för er. Ni motstod då frestelsen att förakta mig för min kroppsliga svaghet; ni drog er inte undan från mig i rädsla och motvilja. Nej ni tog emot mig som en Guds ängel, ja som Kristus Jesus. Har ni nu glömt hur lyckliga ni prisade er? Ty det erkännandet

representerade den nya tidsåldern, vilken redan nu började visa sina krafter. Så gjordes alla som trodde på honom fria från fruktan för den »vrededom», som lagen åstadkom (Rom. 4: 15; 5: 9), från bördan av skuld och synd och från rädslan för döden och domen (jfr 1 Kor. 15, 44 ff.). Därigenom blev den som i tro förenades med Kristus verkligt fri.

<sup>39</sup> Jfr Mark. 1: 15. — Gud sände sin son och lät denne födas av en kvinna och ställas under Israels lag. Det var den av Gud sände, som detta gällde. Paulus framställer inte Jesu födelse såsom en utgångspunkt för en mänsklig biografi, utan det hela framställs såsom led i *Guds* handlande; Gud sände sin son och lät honom födas och bli uppfyllelsen av löftet, som tidigare givits till ett bestämt folk, vilket var utkorat av Gud, och till Abraham, vilken inte bara skulle bli naturlig stamfader till Jesus Kristus utan andlig stamfader till dem som skulle tro på honom. — Han ställdes under lagen och kunde så frigöra från lagens tvång och lagens förbannelse.

<sup>40</sup> Jfr Joh. 1: 9, 14; Luk. 2: 21; Ef. 1: 10. Se även 1 Mos. 3: 15, där det talas om »kvinnans säd». Kristi födelse står för Paulus inställd som ett avgörande led i Guds gärningar. Kristus kom och blev född av en kvinna; han blev den till den första kvinnan utlovade »säden». Ireneus har senare utbyggt tanken, hur Maria var en motsvarighet till Eva; mot Evas olydnad svarar Marias lydnad liksom Kristi lydnad och självutgivelse mot Adams olydnad och självhävdelse.

Man kunde ordagrant översätta: »... sände Gud sin son, vorden av en kvinna, vorden under lagen». Verbet som översattes med »född» kommer av »bliva», inte av födas (γενόμενος, inte γεννώμενος) men meningen blir: född av en kvinna, då participet »bliven, vorden» får färg av det följande uttrycket »av en kvinna». — Man kunde också översätta: »Han blev till genom en kvinna; han blev till under lagen».

<sup>41</sup> Jfr Psalt. 82: 6.



ger jag er att ni skulle ha rivit ut ögonen på er och givit dem åt mig om detta varit möjligt. Har jag nu blivit er fiende genom att utlägga sanningen för er?<sup>42</sup>

Det är inte på rätt sätt som de är upptända av iver att vinna er,<sup>43</sup> nej de<sup>17—20</sup> försöker isolera er för att få er att vara blott deras ivriga anhängare. Men att på rätt sätt vara upptänd av iver för ert bästa är alltid gott, inte bara då jag är närvarande hos er. Mina barn, er måste jag nu på nytt med vanda liksom föda till liv, till dess att ni blivit helt präglade av Kristus. Jag skulle vilja vara hos er nu och tala på ett nytt sätt, för jag vet inte vad jag skall ta mig till med er.

Säg mig, ni som vill lyda under lagen: Hör ni inte vad lagen säger? Det står<sup>21—23</sup> ju i Skriften att Abraham hade två söner, den ene med slavinnan, den andre med den fria.<sup>44</sup> Men slavinnans son var född blott på mänskligt sätt, den fria däremot födde sin son i kraft av Guds löfte.<sup>45</sup>

Denna berättelse har också en djupare mening. Dessa kvinnor symboliserar<sup>24—27</sup> två förbund.<sup>46</sup> Det ena har sitt ursprung från berget Sinai och det föder barn till att leva i slaveri; för detta är Hagar förebild; Hagar är en beteckning för berget Sinai i Arabien, och det har sin motsvarighet i det nuvarande Jerusalem.<sup>47</sup> Ty det och dess barn lever i slaveri. Men det andliga Jerusalem är fritt. Och det är vår moder. Det står ju i Skriften:

<sup>42</sup> Jfr Amos 5: 10.

<sup>43</sup> Syftar på judaisterna, som ville avstänga galaterna från Paulus' inflytande.

<sup>44</sup> 1 Mos. 16 och 21.

<sup>45</sup> 1 Mos. 17.

<sup>46</sup> Jer. 31: 31 ff.; jfr 2 Kor. 3: 14.

<sup>47</sup> Vad vers 25 betyder är omöjligt att kunna säga med säkerhet. Det finns i grundtexten många varianter; troligen har redan avskrivarna i äldsta tid haft svårt att förstå denna vers och blivit osäkra om dess rätta lydelse. I en grupp handskrifter saknas ordet Hagar, så att det blott står: Sinai berg är (ligger) i Arabien. Man har tolkat detta som en hänvisning till att Sinai ligger i den trakt, där Hagars efterkommande bodde, vilket skulle kunna innebära en antydning om sambandet mellan Hagar och Sinai.

De flesta uttolkare utgår emellertid från att ordet Hagar är ursprungligt. »Hagar (Hagar står i neutrum och kan återges med 'ordet Hagar', 'namnet Hagar', 'det som sägs om Hagar') är (betecknar) Sinai berg i Arabien.» Många menar att Paulus på rabbinskt sätt spekulerar över betydelsen av ordet eller namnet Hagar och finner en likhet mellan detta och något namn på Sinai, som han hört, eller möjligen mellan Hagar och ett dialektalt uttal av det arabiska ordet för sten, klippta: hadjar (hadjar betyder dock inte *berg*). Somliga vill översätta ungefär som kyrkobibeln: berget Sinai kallas Hagar i Arabien. — Om man vågar antaga att Paulus hört ordet Hagar sammanställt med namnet Sinai, kunde man översätta: »Och Hagar-Sinai är ett berg i Arabien», eller »Och berget Hagar-Sinai ligger i Arabien», varvid orden »i Arabien» kunde tänkas innehålla ovan nämnda hänsyftning till hemorten för Hagars efterkommande (eller något annat som belyste sammanhanget mellan Hagar och Sinai).

Man kunde emellertid fråga om inte Paulus, som ju finner en djupare mening i berättelsen om Sara och Hagar, kan ha trott sig finna att *berättelserna* om Hagar och om lagens utgivande på Sinai svarade mot varandra. Hagar flydde från Sara *ut i öknen* (1 Mos. 16: 7 ff.). Israels barn flydde ur Egypten och kom *till Sinais öken* (2 Mos. 19: 1 ff.). (Både Sinais öken

Jubla, du ofruktsamma, du som inte får föda barn.  
 Brist ut i fröjderop, du som inte får bli mor.  
 Ty den ensamma skall ha många barn,  
 flera än hon som har man.<sup>48</sup>

28—5:1 Och ni, mina bröder, är barn i kraft av löftet, såsom Isak. Men såsom det var då, så är det nu: den som är född blott på mänskligt sätt förföljer den som är född i kraft av Anden.<sup>49</sup> Men vad säger Skriften? »Driv ut slavinnan och hennes son. Ty slavinnans son skall inte få dela arvet med sonen av den fria.»<sup>50</sup> Vi är alltså, bröder, inte barn av slavinnan utan av den fria.

## KAPITEL 5

Det är till frihet som Kristus har frigjort oss. Stå därför fasta och låt inte slaveriets ok åter läggas på er.

2—6 Märk väl: Jag, Paulus, säger er att om ni låter omskära er så har ni inte något gagn av Kristus. Återigen betygar jag för var och en som låter omskära sig att han är skyldig att hålla hela lagen. När ni söker rättfärdighet genom lagen har ni helt kommit bort från Kristus, ni har fallit från nåden. Vi däremot har i och genom Anden hopp om rättfärdighet genom tro. Lever man i Kristus Jesus betyder det inte någonting om man är omskuren eller oomskuren; det betydelsefulla är däremot en tro som visar sin kraft genom kärlek.

7—12 Ni var ju på god väg. Vem har hindrat er från att lyda sanningen? Den som förmådde er till den olydnaden leddes inte av honom som kallat er. Litet jäst kommer hela degen att jäsa. Jag däremot har i Herren den tilliten till er att ni

och den öken dit Hagar flydde räknades till Arabiens öken. Orden »i Arabien» kunde kanske tänkas syfta på denna öken.) En *ängel* talade med Hagar; lagen överlämnades på Sinai genom *änglars* försorg (detta enligt Septuagintas text, som Paulus har i tankarna i kap. 3, vers 19; jfr Apostlag. 7: 53). Kanske har Paulus i berättelsen om Hagar sett händelserna vid Sinai på ett fördolt sätt förebildade. Han säger ju att det gamla förbundet (Sinaiförbundet) utgår från Hagar, under det att det nya förbundets medlemmar är andliga barn till Sara, »den fria».

<sup>48</sup> Jes. 54: 1 ff. — Paulus ser de anförda orden som en profetia om hur de kristna, som inte härstammade från Israel, likväl skulle bli det sanna Israel (jfr Rom. 9: 6 ff.). Detta sanna Israel var Saras, den frias, rätta andliga barn, under det att judarna, som på kroppsligt sätt härstammade från det gamla Israel, vore andliga barn till Hagar, slavinnan, något som framträdde i deras trälaktiga hållning i tillämpningen av sin lag.

<sup>49</sup> Jfr 1 Mos. 21: 9 f. — Enligt en rabbinsk tradition hade Ismael med sin båge siktat på Isak för att under sken av lek döda honom. — Om den son, som Hagar skulle föda (Ismael), sade ängeln till henne: »Han skall bliva lik en vildåsna; hans hand skall vara mot var man, och var mans hand emot honom; och han skall ligga i strid med alla sina bröder» (1 Mos. 16: 12).

<sup>50</sup> 1 Mos. 21: 10, 12.

inte skall fångas av andra tankar. Men den som gör er förvirrade, han skall få bära sitt straff, vem han än är. Vad mig beträffar, mina bröder — om jag fortfarande skulle uppfordra till omskärelse, varför skulle jag nu alltjämt bli utsatt för förföljelse? Då vore ju det anstötliga i förkunnelsen om korset borta. De som uppviglar er kunde gärna låta sin omskärelse också gå till kastrering!

\*            \*  
                  \*

Bröder, ni är ju kallade till frihet. Låt bara inte friheten ge »köttet»<sup>51</sup> ett<sup>13—15</sup> gynnsamt tillfälle. Tjäna varandra i stället genom kärleken. Ty hela lagen uppfylles i och genom ett enda budord, genom ordet: »älska din nästa såsom dig själv».<sup>52</sup> Men om den ene angriper och söker slita sönder den andre, akta er då så att ni inte gör slut på varandra.

Jag menar så: Låt ert liv behäskas av Anden! Ni kommer då inte att fullgöra<sup>16—18</sup> vad »köttet» har lust till. Ty vad »köttet» har begär till står i fiendskap till Anden, och Anden till »köttet». Dessa makter ligger i strid mot varandra för att hindra er att göra vad ni själva skulle vilja. Men om Anden får härska över er, lyder ni inte under lagen.

Men det är uppenbart vilka gärningar som hör »köttet» till. Det är otukt,<sup>19—21</sup> orenhet, utsvävningar, avgudadyrkan, trolldom,<sup>53</sup> fiendskap, stridslystnad, fanatism, vredesutbrott, ränklystnad,<sup>54</sup> tvedräkt, partisöndring, avund och hat, fylleri, dryckeslag och annat sådant. Såsom jag tidigare sagt så säger jag er nu på förhand att de som handlar på sådant sätt inte kommer att bli arvingar till Guds rike.

Men Andens frukt är kärlek, glädje, frid, tålmod, vänlighet, godhet, trofasthet,<sup>22—23</sup> mildhet och självtukt. Mot sådant vänder sig inte lagen.

De som hör Kristus Jesus till har korsfäst sitt »kött» med dess lidelser och<sup>24—26</sup> begär. Om vi har fått liv genom Anden, bör vi också vandra Andens vägar. Låt oss inte söka tom ära, inte provocera varandra, inte avundas varandra!

<sup>51</sup> Jfr noten till kap. 3: 3.

<sup>52</sup> 3 Mos. 19: 18.

<sup>53</sup> Jfr 2 Mos. 7: 11 f.; Jes. 47: 9, 12; Uppenbarelseb. 9: 21; 18: 24.

<sup>54</sup> Ordet ἐπιθεία kan åsyfta intriger och ränker och särskilt försök att skaffa sig egna fördelar på orätt sätt, t. ex. att vinna befordran eller erhålla äreställen genom kryperi och inställsamhet. Kyrkobibeln återger ordet här liksom i 2 Kor. 12: 20 med »genstridighet», som det också kan betyda.

## KAPITEL 6

- 1—2 Mina bröder — antag att det skulle inträffa att någon skulle bli ertappad med ett felsteg. Ni som lyder under Anden bör då, med den mildhet som hör samman med livet i Anden, hjälpa en sådan till rätta.<sup>55</sup> Och var på din vakt så att du inte själv faller för någon frestelse. Bär varandras bördor. På så sätt kommer ni att uppfylla Kristi lag.
- 3—5 Om det är någon som inbillar sig vara en betydelsefull person utan att vara det, så bedrar han sig själv. Var och en må pröva vad han själv duger till. Då kan han uppskatta sig efter vad han själv går för och inte efter vad andra är. Ty var och en har att bära det som tynger just honom.
- 6 Om någon får undervisning i ordet så bör han låta sin lärare få del av allt gott han har.<sup>56</sup>
- 7—10 Låt er inte föras vilse. Gud tillåter inte att man ser honom över axeln! Det en människa sår, det skall hon också få skörda. Den som följer sitt »kötts» lockelser sår ett utsäde, varav han kommer att få skörda den död som hör »köttet» till. Men den som lever i Anden, han sår ett utsäde, varav han kommer att få skörda det eviga liv som Anden ger. Låt oss inte tröttna på att göra det goda, ty om vi inte ger upp skall vi få bärga in vår skörd när rätta tiden är inne. Så länge vi har möjlighet därtill, låt oss göra gott mot alla, särskilt mot våra trosfränder.
- 11—15 Se här med vilka stora bokstäver jag egenhändigt skriver till er. De som vill tvinga er till omskärelse är allesammans sådana som är måna om att få gott anseende här i världen. Vad de vill är bara att slippa förföljelse för Kristi kors' skull. Ty dessa som låter omskära sig håller inte själva lagen, nej, de vill i stället att ni skall låta omskära er för att de så skall kunna få äran av er omskärelse.<sup>57</sup> Mig däremot vare det fjärran att någonsin söka annan ära än den som vår Herres, Jesu Kristi, kors skänker. Genom detta är världen korsfäst för mig och jag för världen. Ty om man är omskuren eller oomskuren, det har ingen betydelse; nej det enda som betyder något är att höra till den nya skapelsen.
- 16—18 Frid och barmhärtighet komme över alla som tänker och lever så — ja över allt Guds Israel.<sup>58</sup> Må ingen härefter göra mig bekymmer. Ty jag bär Jesu Kristi märken på min kropp. Må vår Herres, Jesus Kristi, nåd vara med eder ande, mina bröder. Amen.

<sup>55</sup> De kristna räknades tillhöra den kommande tidsåldern, vars krafter börjat verka genom Anden. Att de blev delaktiga av Anden visade att de var Guds barn och Kristi egna, fria från dödens, syndens och lagens herravälde. Jfr ovan 4: 6 samt Rom. 8: 5 ff. Att lyda under Andens makt var motsatsen till att lyda under köttets makt. Jfr not 20.

<sup>56</sup> Kan möjligen också betyda: bör upprätthålla gemenskap med sin lärare i allt gott.

<sup>57</sup> Ordagrant: »få berömma sig av ert kött».

<sup>58</sup> Jfr Psalm 125: 5; 128:6.

FRANÇOIS REFOULÉ

## *Vatikan-koncilietts första session och »schemat» över »Uppenbarelsens två källor»*

Koncilietts första session öppnades den 11 oktober och avslutades den 8 december 1962. Kanske kommer dessa två månader att bli avgörande för den katolska kyrkans framtid. Dock är det för tidigt att våga ge ett sådant omdöme, och vi saknar även tillräckligt perspektiv för att kunna sätta konciliet i dess rätta historiska sammanhang. Det är dessutom alltför svårt att uttala sig om den första sessionen, åtminstone för den som inte fick tillfälle att vara med: hemlighetens slöja har nämligen inte avlägsnats och texterna har ännu inte ens publicerats. Våra informationskällor begränsar sig dels till officiella och alltför sparsamma referat, dels till yttranden av biskopar och teologiska experter. Några tidningar har emellertid utgett en inofficiell översättning av schemat »Om uppenbarelsens två källor».<sup>1</sup> Följaktligen grundar sig allt som idag kan sägas eller skrivas om den första sessionen till övervägande delen på mer eller mindre subjektiva intryck.

Många biskopar och teologer kom dock tillbaka från Rom hoppfulla, somliga t. o. m. fyllda av entusiasm. Omedelbart efter avslutningen av den första sessionen fick jag t. ex. ett brev från Rom, från en benediktinpater, direktor för en ekumenisk tidskrift, vilket slutade så: »Konciliet har verkligen varit en stor sak. Vi träder in i en ny tid». Emellertid delar inte alla denna entusiasm och i januari-numret av »Les Etudes» påpekade Pater Rouquette att »ett starkt motstånd mot konciliet visar sig inom vissa kretsar av den romerska kurian, en irriterad osämja beträffande koncilietts orientering, biskoparnas fria sätt att yttra sig och återupptäckten av episkopatets kollegialitet».<sup>2</sup>

Konciliet har till synes inte nått större positiva resultat och några biskopar hade även känslan av att de reste tillbaka med tomma händer. På dessa två månader hann biskoparna diskutera blott fem av de från början planerade sjuttiotre »schemata». Endast den första delen av »schemat» över liturgin blev godkänd med stor majoritet, schemat »Om uppenbarelsens två källor» blev däremot förkastat och detsamma gäller med viss modifikation också »schemat» »Om kyrkan». »Schemat» rörande massmedia (press, radio, television) blev i praktiken

<sup>1</sup> Se: Deutsche Tagespost nr 141, 23/24 november 1962, sid. 9–10.

<sup>2</sup> R. Rouquette, Bilan du Concile, i: Les Etudes, janvier 1963, sid. 110.

tillbakavisat för en omfattande omarbetning. Det väckte f. ö. inte större intresse bland biskoparna och teologerna. Dock vore det ett misstag att bara se till den yttre sidan av dessa resultat; ty under denna första session har konciliet fått den inriktning som borde bli bestämmande för dess fortsatta arbete.<sup>3</sup>

## I. DE TVÅ TENDENSERNA INOM KONCILIET

Vid öppnandet av den första sessionen höll påven Johannes XXIII ett tal i vilket han tydligt angav vissa riktlinjer för den första sessionens arbete. Tyvärr har detta tal inte blivit översatt till svenska. Jag skall här begränsa mig till att citera den för vårt vidkommande viktigaste avdelningen.

»... Det är mycket betydelsefullt för det ekumeniska konciliet att den kristna läran bevaras och förkunnas på ett mera verkingsfullt sätt . . . . Det är framför allt nödvändigt att Kyrkan aldrig vänder blicken från den sanning, som hon ärvt från de första kristna. Men det är också nödvändigt att hon vänder sig till nutiden, som för med sig nya situationer och nya livsformer, och som öppnar nya vägar för det katolska apostolatet . . . . Denna vissa och oföränderliga lära, som bör respekteras troget, måste fördjupas och utläggas på ett sätt som svarar mot vår tids behov. I själva verket är denna sanna lära en sak, och en annan det sätt på vilket dessa sanningar förkunnas, i det att de dock bibehåller samma betydelse och räckvidd. Det är nödvändigt att fästa stor vikt vid formen och att arbeta tåligt, om så fordras, med dess utarbetande. Man bör använda sig av ett framställningssätt, som bättre motsvarar en undervisning av framför allt »pastoral» karaktär . . .».<sup>4</sup>

Otvivelaktigt kunde alla de 2500 biskopar som var närvarande helhjärtat bejaka dessa ord av påven. Men det är också sannolikt att de inte förstod dem exakt på samma sätt, ty såsom pressen och även de svenska tidningarna påpekade, uppkom under den första sessionen starka motsättningar bland biskoparna. Man har t. o. m. en gång talat om »en djupgående krissituation». Dessa meningsskiljaktigheter bör varken förringas eller överdrivas. I och för sig är de helt naturliga och inte alls överraskande. Katolicismen är inte den monolit som utomstående ibland föreställer sig; det är såsom Pater Congar uttryckte det: »Bland människorna spelar var och en sitt spel, men Gud spelar människornas

<sup>3</sup> Jfr A. Liégé, Deux débats de fond, i: Témoignage Chrétien, nr 963, 21 décembre 1962, sid. 13.

<sup>4</sup> Rapporten från sektionen »Vittnesbörd» i New Delhi utgör en påfallande parallell till påvens tal: »Kyrkan vet att det evangelium hon förkunnar, även om evangelisationsmetoderna måste förändras från tid till tid, alltså är det oföränderliga evangeliet om Guds frälsande kärlek genom Jesus Kristus till försoning för världen . . . . Vi måste söka finna ett gemensamt språk, på vilket vi och de vi vänder oss till kan förstå varandra. Bibelns sanningar kan överföras till 1900-talets ord och uttryckssätt. Detta är inte liktydigt med att »popularisera» evangeliet utan är snarare att överföra för oss trogna ord och bilder till ett nytt medium» (New Delhi har ordet, Stockholm, 1962, sid. 8, 13–14). Se även F. Refoulé, *Konciliet. Mission och Ekumenik*, Lund, 1962, sid. 3, 8–9.

eget spel. Han är nämligen tillräckligt hög och suverän för att nå det mål som han syftar till genom människornas fria spel». <sup>5</sup> För övrigt finns det, just på grund av enheten i tron, rum för olika åsikter inom kyrkan och redan Augustinus kunde säga: »Licet, salvo jure communionis, diversum sentire». »Man kan tänka på olika sätt, blott på villkoret att trons gemenskap inte blir hotad». <sup>6</sup> Meningskiljaktigheterna bland biskoparna har aldrig satt i fråga den djupa överensstämmelsen beträffande det väsentliga.

Hur skall man då förklara de motsättningar som förekom? Enligt Biskop Guerry (från Cambrai) berodde de framför allt på en skillnad i mentaliteten. »Bland biskoparna kom en del från kristna länder som Italien, Spanien eller Irland, och dessa kände sig först och främst förpliktade att skydda sina folk mot de faror som hotar tron, att fördöma irrlärorna och att bibehålla läran utan ändring». För dem borde alltså förnyelsen beträffande läran begränsas till användandet av ett enklare språk, och de var måna om att betona läroämbetets auktoritet och roll. »Andra kom från missionsländerna eller från ofta starkt sekulariserade länder och avsåg i första hand att söka efter vägar för att med evangeliet kunna nå alla dem som står utanför. Detta betydde inte, fortsätter Biskop Guerry, att de inte bekymrade sig om läran. Tvärtom, men de kände, att deras missionsplikt fordrade av dem ett fördjupande av den katolska läran så, att det blir möjligt att framställa den även för dem som icke tror och som är likgiltiga, på sådant sätt att den blir tillgänglig, levande och tilldragande». <sup>7</sup>

Dessa meningsskiljaktigheter blev uppenbara, i synnerhet när biskoparna började att diskutera »schemat» om »Uppenbarelsens två källor». Dock frågar jag mig om inte motsättningarna i själva verket går djupare än vad Biskop Guerry tycks vilja påstå. Debatten kring det nämnda »schemat» får mig att tro det. På grund av den betydelse som frågorna själva har och den som debatten under den första sessionen fick, vill jag här närmare analysera de motsättningar som detta schema blev upphov till.

## II. »SCHEMAT» OM »UPPENBARELSENS TVÅ KÄLLOR»

Onsdagen den 14 november började debatten över detta schema, som den teologiska kommissionen under ledning av kardinal Ottaviani och dess sekreterare Pater Tromp S. J. hade redigerat. Denna debatt blev en milstolpe i den första

<sup>5</sup> Y. Congar, Bloc-notes i: Informations catholiques internationales, nr 182, 15 décembre 1962, sid. 2.

<sup>6</sup> I encyklikan *Ad Petri cathedram* (29 juni 1959) citerade påven Johannes XXIII själv den berömda maximen »In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas». Om denna maxim, se J. Leclerc, A propos d'une maxime citée par Jean XXIII, i: Recherches de Science Religieuse, 49 (1961) sid. 549–560.

<sup>7</sup> Se: La documentation catholique, 49 (1962) nr 1390, sp. 1582.

sessionens historia. Några biskopar betecknade den som »historisk». Andra sade t. o. m.: »Konciliet har börjat först idag».

Detta »schema» omfattade ett stort material, uppdelat i fem kapitel. Det första, vilket blev mest diskuterat, behandlade uppenbarelsens problem: Skrift och tradition och deras inbördes förhållande. Det andra kapitlet berörde frågorna om skriftens inspiration och ofelbarhet, samt om de olika litteraturarterna. Det tredje tog upp några frågor kring det Gamla Testamentet och i synnerhet Gamla Testamentets förhållande till det Nya. Det fjärde innehöll fyra paragrafer: evangelierna och deras författare, deras historiska värde, Kristi handlingars sanning, Kristi ords sanning och till sist apostlarnas läras sannfärdighet. Det femte kapitlet tog hänsyn till mera praktiska frågor: predikan, bibelläsning och förhållandet mellan exegetiken och den systematiska teologien. Det påminde också om vilken uppskattning kyrkan hyser för Vulgata.

Som det tidigare sagts, uppstod starka motsättningar inför detta schema. Redan den första dagen sade kardinal Liénart (från Lille), som begärde ordet efter kardinalerna Ottaviani och Ruffini: »Hoc schema mihi non placet» (Detta schema behagar mig inte), ord som samma dag upprepades av kardinalerna Frings (Köln), som tillade: »hoc schema rejiciendum est» (detta schema bör förkastas), Léger (Montréal), Alfrink (Amsterdam), Suenens (Malines), Ritter (U. S. A.), Bea (kurian) och patriarken Maximos från Antiokia. Försvaret för »schemat» leddes av bland andra kardinalerna Ottaviani, Ruffini (Palermo), Siri (Genua), Bacci (kurian): Caggiano (Argentina), Mac Intyre (U. S. A.), Santos (Manilla) och Browne (O. P. från Irland).

Mycken kritik riktades mot det. Patriarken Maximos betecknade det som »in-skränkt, negativt och polemiskt», Biskop Charue (från Namur) karakteriserade det såsom »varken konstruktivt eller bibliskt», kardinal Liénart (från Lille) kritiserade stilen, »kallt och skolastiskt» (hoc schema scholasticum et frigidum est). Biskop de Smedts (från Brugge) framhöll i ett modigt inlägg att det inte vittnade om någon ekumenisk anda. Kardinal Döpfner klagade över att den teologiska kommissionen vägrade att ta hänsyn till de anmärkningar mot schemat som centralkommissionen (vilken teoretiskt stod över den förra) hade gjort. Sekretariatet för de kristnas enhet påpekade, att den teologiska kommissionen vägrat att samarbeta med Sekretariatet. Många biskopar förvånade sig över att den teologiska kommissionen inte ens hade rådgjort med kompetenta exegeter beträffande de exegetiska frågor som »schemat» hade att ta ställning till. Man underströk med kraft att detta schema framställde som den katolska kyrkans lära det som ofta endast var en omdebatterad åsikt hos en viss teologisk skola (närmare bestämt Lateran-universitetets teologiska fakultet), medan de föregående koncilierna, i synnerhet det tridentiska kyrkomötet, alltid varit måna om att inte ta ställning



till sådana frågor, när dessa inte direkt satte kyrkans tro i fara. Många betraktade schemat som ett steg tillbaka, även i jämförelse med Tridentinum, vad gäller förhållandet Skrift och tradition, ty där talas endast om »evangeliet» som uppenbarelsens »källa». Till sist anmärkte många att schemat ur biblisk synpunkt visade en tillbakagång i jämförelse med encyklikan *Divino Afflante Spiritu* och t. o. m. med encyklikan *Humani Generis*, att det brännmärkte den bibliska förnyelsen samt att det satte den bibliska forskningen inom alltför snäva gränser och betydde en återgång till en förenklad biblicism. Många tyckte också att konciliet inte hade att ta ställning till speciella frågor som den om evangeliernas författare och t. o. m. att en del av dessa inte låg inom ramen för konciliets kompetens.<sup>8</sup>

Denna kritik var allvarlig och tillräcklig för att biskoparnas majoritet skulle förkasta förslaget (1368 mot 822). Men schemats ställningstagande och de principer som det *underförstått* förutsatte, förefaller vara av stor räckvidd. Den officiella sammanfattningen av schemats första kapitel låter ana dessa förutsättningar. Den lyder så:

»Efter att ha påmint om att Gud uppenbarat sig för människorna genom profeterna i Gamla Testamentet och genom sin egen Son i det Nya, understryker kapitlet att apostlarna, som sänts ut av Kristus har utbrett förkunnelsen om den gudomliga uppenbarelsen i världen först och framför allt genom predikan, och vissa av dem sedan i skrift. Kapitlet drar alltså slutsatsen, att det finns två källor till Uppenbarelsen: den Heliga Skrift och Traditionen. De bildar en enhet, belyser varandra ömsesidigt och utgör tillsammans de trossanningar, som Gud anförtrott, inte åt varje enskild troende, utan åt Kyrkans läroämbete att bevara, försvara och tyda».

Det fordras inte någon stor lärdom för att omedelbart ana att detta kapitel skrevs i en anda liknande handböckerna »De revelatione» från början av detta århundrade (Pesch, Billot, Bainvel, Garrigou-Lagrange), som utgavs med hänsyn både till reformationens och modernismens läror. I sin tur fortsatte dessa handböcker en skoltradition från 1700-talet, baserad på rationalismens (framför allt upplysningsfilosofins) problematik.<sup>9</sup> Det är också självklart att detta kapitel inte tog hänsyn till den teologiska förnyelse som sedan trettio, fyrtio år särskilt i Tyskland, Frankrike, Belgien och Holland, har framfört nya aspekter, som dock sam-

<sup>8</sup> Kyrkmötet är nämligen kompetent i frågor rörande »de trossatser och sedebud som höra till den kristna lärans andliga byggnad...» (Denzinger 786), men uteslutande i dessa frågor. Se A. Descamps, *Réflexions sur la méthode en théologie biblique*, i: *Sacra Pagina* (Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica), Bd I, Paris-Gembloux, 1959, sid. 132–157, särskilt sid. 147): »De nombreuses questions soulevées par le philologue et l'historien sont en définitive des questions de *fait*; nous l'admettons sans difficulté en divers secteurs du domaine biblique, tels que les problèmes d'auteur et de date... On ne peut *décider* de l'existence ou de la non-existence d'un fait, et l'argument théologique ne saurait même être ici le petit appoint faisant pencher la balance».

<sup>9</sup> Jfr A. Léonard, *Vers une théologie de la Parole de Dieu*, i: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai, 1961, sid. 11–32, i synnerhet sid. 19–27.

tidigt är traditionstrogn (kyrkofäderna) och bibliska. Yttranden av experter vid konciliet bekräftar detta intryck. Pater Liége betecknar t. ex. texten på följande sätt: »Den innebär en trosuppfattning väsentligen grundad på trossanningar och trosartiklar uppfattade som ett övernaturligt system av ortodox lära att bevaras av läroämbetet, att skydda från avvikelser och att predika enligt mycket dogmatiska normer . . . Gud är dessa sanningars källa, Kristus är dessa sanningars suveräne lärare, den lärande kyrkan deras väktarinna».<sup>10</sup> Icke utan en viss överdrift skulle detta schema kunna karakteriseras med hjälp av de tre uttryck: »idealism», »extrinsecism» och »supranaturalism».

#### a) *Idealism*

Denna uppfattning kan betecknas som »idealistisk» i den meningen att kristendomen där framstår huvudsakligen som en »meddelelse» av sanningar av spekulativ art, vilka enligt naturens ordning är oåtkomliga för det mänskliga förnuftet, och vilka utgör intelligensens yttersta fullkomlighet och i den meningen, människans frälsning. Dessa sanningar meddelades av Moses och profeterna på ett beslöjat och ofullkomligt sätt och deras fulla innebörd uppenbarades av Kristus, sanningens Herre.

Mot denna uppfattning, som för övrigt är klassisk i teologiska handböcker från början av detta sekel och som kan göra anspråk på en lång tradition, invänder man, att den är utarbetad för att tjäna den grekiska filosofins och 1700-talsrationalismens problematik och inte Bibelns perspektiv. Man förebrår den i synnerhet att vilja särskilja uppenbarelsen från återlösningen utan att den sedan lyckas få fram den organiska förbindelsen dem emellan. Nu är det så, att studiet av G. T. visar, att uppenbarelsen ligger innesluten i Guds gärningar och frälsningshandlingar, *Mirabilia Dei*. Gud låter sig inte kännas direkt i sitt väsen, utan genom sina manifestationer, sina ingripanden i den mänskliga historien, vars summa utgör frälsningens historia.<sup>11</sup> Tvärs igenom denna visar den levande Guden sitt sätt att handla, sina vägar. Emellertid är denna historiens i egentlig mening gudomliga karaktär inte åtkomlig för den historiska metoden på grund av denna methods egna begränsningar. Men samme Gud, som låter denna historia gå i fullbordan genom sin Ande, ger sina profeter insikt i den.<sup>12</sup> Slutligen uppenbarar sig inte den fullständiga meningen med denna historia förrän i och genom Kristus, som är dess

<sup>10</sup> A. Liégé, a. a., sid. 13.

<sup>11</sup> Se: C. Larcher, *La Parole de Dieu en tant que révélation dans l'Ancien Testament*, i: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, sid. 35–67; J. Daniélou, *Dieu et Nous*, Paris, 1956, sid. 199 ff; J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New-York, 1956, kap. 4, *The mighty acts of God*, sid. 62–82; H. Fries, art. *Offenbarung*, i: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 7, Freiburg, 1962, sp. 1112–1114; E. Billing, *Försoningen*, 2 uppl. 1921; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Bd I, Genève, 1962, sid. 97–118.

slutmål. Kristus är sålunda Uppenbarelsen, inte främst genom sina ord, utan främst genom sina handlingar, sitt liv, sin död på korset och sin uppståndelse, till vilken apostlarna är vittnen. Som Biskop Schmitt (från Metz) uttryckte det vid konciliet: »*Christus est ipse revelatio*».<sup>13</sup>

I detta perspektiv blir frälsningsordningen inte endast grundad på eviga tros-sanningar utan också och främst på Guds barmhärtiga och frälsande handlande, då han gick in under vårt livs villkor för att återställa sin skapelse och göra den delaktig av sin rättfärdighet. Som H. de Lubac skrev för några år sedan: »Det som är det primära . . . det är Återlösningens handling . . . det är den gåva, som Gud gav oss av sig själv i sin Son . . . Det är redan en första abstraktion att fullständigt särskilja uppenbarelsen av gåvan från gåvan, kunskapen om återlösningen från återlösningens handling, mysteriet såsom framställt för tron från mysteriet såsom akt».<sup>14</sup> Denna uppfattning ansågs för resten långt före konciliet som allmän, vilket följande passus ur påven Pius XII:s tal till dominikanska tertiarer visar: »Man kan aldrig nog påpeka: Uppenbarelsen är inte ett enkelt hopande av påståenden utan en åtgärd av den Gud, som låter sig kännas på samma gång som han handlar i Inkarnationen och Återlösningen, efter långvariga förberedelser i Gamla Testamentet ända till den Helige Andes sändande och förlängningen av allt detta i Kyrkans liv».<sup>15</sup>

De katolska teologerna vinnlägger sig emellertid om att inte göra motsättningen mellan de två uppfattningarna av uppenbarelsen, som jag dragit upp konturerna av, alltför hård.<sup>16</sup> De två synpunkterna utesluter inte varandra, ty det förblir så,

<sup>13</sup> Jfr W. Zimmerli, *Offenbarung im Alten Testament*, i: *Evangelische Theologie* 22 (1962) sid. 15–31, särskilt sid. 28: »Geschichte ist hier immer verstanden als das kreatürliche, frei von Gott gehandhabte Werkzeug. Sie trägt nicht etwa in sich verborgen ein Sinngeheimnis, das der Mensch mit seiner Kraft des Deutens angehen könnte. Wohl aber kann Gott durch die Bestellung des Verkündigers, der den Namen Jahwes über diesem Geschehen nennt, sie zur leibhaften Anrede an den Menschen werden lassen». Se även Rolf Rendtorffs mera nyanserade uppfattning: *Geschichte und Wort im Alten Testament*, i: *Evangelische Theologie*, 22 (1962) sid. 621–649.

<sup>14</sup> Jfr L. Charlier, *Le Christ, Parole de Dieu. Réflexions théologiques*, i: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, sid. 121–142.

<sup>15</sup> H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, i: *Rech. Sc. Rel.*, 25 (1948) sid. 156.

<sup>16</sup> Pie XII, *Discours au congrès international du tiers-ordre*, i: *France Dominicaine*, augusti 1958, sid. 194.

<sup>17</sup> Se t. ex. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd I, Einsiedeln, 1954, *Theos im Neuen Testament*, sid. 91–168; L. Malevez, *Nouveau Testament et Théologie fonctionnelle*, i: *Rech. Sc. Rel.*, 48 (1960) sid. 258–290. Jfr W. Zimmerli, a. a., sid. 21: »Die Selbstvorstellung im Namen ist eine Aussage, in der das Geheimnis des Ich und nicht nur eine Chiffre der Mächtigkeit zur Aussprache kommt», G. Aulén, *Rec. av: Cullmann, Die Christologie des N. T.*, i: *Sv. teol. kvartalskrift* 34 (1958), sid. 50–54; R. Barth, *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, 1962, sid. 81–82.

att Gud tvärs igenom frälsningshistorien verkligen uppenbarar sin kärlek (*hesed*), sin rättfärdighet (*tsedeq*), sin sanning (*emet*), sin helighet (*qodesh*), och att Han i Kristus uppenbarar sig själv som Fadern, »i Honom som är den osynlige Gudens avbild» (Kol. 1: 15). Som Karl Rahner understryker, handlar det helst visst om en verklig kunskap: »Diese lebendige, handgreifliche Erfahrung Christi, seiner Wirklichkeit, seiner Wunder, und seiner Auferstehung haben nun aber die Männer des NT, die Zeugen dieser ganzen Christuswirklichkeit (Apg 2: 22. 32; 3: 15; 10: 39; 13: 31), in überwältigender Eindeutigkeit gemacht. Darin ist ihnen Gott begegnet. Aus seinem lebendigen, machtvollen Handeln in Christus an ihnen kennen sie ihn. Nicht eine philosophische Bemühung, die mühsam konstruierend einen Gottesbegriff sich aufbaut, ist für sie das erste, sondern das, was Gott selbst konkret in Christus von sich ihnen enthüllte».<sup>17</sup> Långt ifrån att utesluta, ger *oikonomia* tvärtom tillträde åt *theologia*. Det finns inte heller anledning att mot den teologiska synpunkten sätta den kristologiska. Som f. ö. Pauli tal i Athén och Lystra visar, inskränkte sig inte apostlarnas predikan till att förkunna Kristus, utan när den riktade sig till hedningar, innebar den lika mycket en undervisning om Gud.<sup>18</sup> Deras avsikt var inte endast att föra sina åhörare från okunnighet till ett rationellt spekulativt vetande, utan från avgudakyrkan till den sanna religionen och samtidigt övertyga dem att hela deras liv befann sig innanför beroendet av Gud, skapelsens upphov och livets källa.<sup>19</sup>

De biskopar, som förkastade schemat avsåg inte att förringa uppenbarelsens gåva, som kunskap, men de var angelägna om att återställa Mysteriet i Kristus, i hans död och hans uppståndelse som centrum för Uppenbarelsen, inte som ett tillmötesgående mot en eller annan protestantisk konfession, utan helt enkelt av trohet mot Skriften själv.

#### b) *Extrinsecism*

Den uppfattning som schemat ger uttryck åt skulle ytterligare kunna betecknas som »extrinsecism», ty såsom flera teologer påpekat förefaller det som om dess anhängare ansåg, att »doctrina» (lära) utgjordes av ett bestämt antal fastslagna påståenden och som om dessa standard-formuleringar i sig själva skulle kunna spela samma roll för vårt intellekt som de första grundsatserna i ett logiskt resonemang — grundsatser som läroämbetet endast skulle ha att med auktoritet förkunna och föra vidare. Denna uppfattning har verkligen ganska ofta framställts av teologerna, särskilt i Rom. Den medför nästan oundvikligen ett åtskiljande av

<sup>17</sup> K. Rahner, a. a., sid. 114.

<sup>18</sup> F. Dreyfus, *Le kérygme est-il uniquement christologique?*, i: *L'Annonce de l'Évangile aujourd'hui*, Paris, 1962, sid. 55–66.

<sup>19</sup> Jfr också B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala, 1955.

Skrift och Tradition, och schemat har faktiskt, liksom motreformationens teologer, sagt att uppenbarelsen finns inrymd i en så att säga tvåfaldig källa, å ena sidan i Skriften och å andra sidan i Traditionen. Till skillnad från motreformationens teologi förefaller det emellertid som om schemat ansåg att »den anförtrodda tron» (depositum fidei) i sin helhet fanns innesluten i traditionen och icke blott delvis. Däremot innehåller Skriften endast en del av uppenbarelsen. Texten blir, enligt min uppfattning, tvetydig.<sup>20</sup>

Det är högst sannolikt, att de teologer som redigerat detta schema föresatt sig att definitivt avlägsna modernismens irrlära, vilken de fortfarande anser vara en fara. Det är utan tvivel i denna avsikt som de velat understryka uppenbarelsens objektiva karaktär och förkasta alla system, som söker eliminera varje möjlighet till ett intellektuellt bestämmande av tron och varje »yttre gåva», system, som främst avser att reducera dogmerna till att vara enbart ett symboliskt och tillfälligt uttryck för en religiös erfarenhet.<sup>21</sup> En sådan bakomliggande avsikt framträder inte fullt klart, men den förefaller mig högst sannolik.

Men man kan emellertid fråga sig om det bästa sättet att övervinna modernismen verkligen består i att tillägna sig en yttre position, som är omvänt symmetrisk till denna, eller om det inte, såsom biskop Charue från Namur påpekat vid konciliet, vore bättre att främja forskningen och söka att överta det som kan vara berättigat och riktigt i modernismens invändningar. Ty man utrotar inte en irrlära endast genom att fördöma eller kritisera den, utan även genom att befria det som varit sant och riktigt i den från misstagen — det sanna och riktiga som irrlärorna så att säga försökt lägga monopol på.

Modernismens kris uppkom å ena sidan genom att man kunde fastställa en brist på överensstämmelse mellan den lära som Kyrkan förkunnade och de slutsatser som man kom fram till vid ett rent kritiskt och historiskt studium av det material, som skulle lägga grunden till denna lära — med andra ord genom upptäckten av att »historia» och »dogm» inte helt motsvarade varandra (det mest extrema fallet utgörs av de mariologiska dogmerna)<sup>22</sup> — å andra sidan genom att

<sup>20</sup> Schemat, kap. 1, art. 4: »Durch den Auftrag und das Beispiel Christi und der Apostel belehrt, hat die Kirche schon immer daran geglaubt und glaubt es auch heute (semper credit et credit), dass die gesamte Offenbarung nicht in der Schrift allein, sondern in der Schrift und der Tradition als in einer zweifachen Quelle enthalten ist, jedoch auf je verschiedene Weise». (Die Schrift nämlich enthält nicht nur die Offenbarung, sondern ist inspiriert und hat Gott selbst als Verfasser.) »Die Tradition aber enthält auf dem Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre alles, was die Apostel vom Mund Christi oder durch die Eingebung vom Hl. Geist empfangen und der Kirche übergeben haben, damit es in ihr durch die kirchliche Verkündigung weiter überliefert würde».

<sup>21</sup> Om modernismens problematik, se t. ex. A. Gyllenkrok, *Katolsk och protestantisk symbolik*, i: Sv. teol. kvartalskrift 28 (1952) sid. 239–250.

<sup>22</sup> Se: L. Da Veiga Coutinho, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste* (1898

man konstaterade, att det skett en utveckling av de teologiska formuleringar som uttrycker tron. Sedan länge har man anmärkt på den brist på noggrannhet, som bl. a. förekommer i de kristologiska och trinitariska utsagorna hos de förnicenska kyrkofäderna. Det fanns med andra ord en brist på överensstämmelse mellan deras tro, vars äkthet vi inte kan ifrågasätta, och de formuleringar genom vilka de uttryckte denna tro.

Men det förefaller inte som om det synsätt, som schemat tillägnat sig och godkänner, skulle kunna vara i stånd att på ett tillfredsställande sätt förklara dessa konstateranden. Dogmernas och de teologiska formuleringarnas utveckling låter sig nämligen inte förklara genom en dialektik av logisk art. I varje fall har utvecklingen historiskt sett inte försiggått på det sättet.<sup>23</sup> Men ett sådant utvecklingsmönster förefaller att vara det enda som schemat kan erkänna.

Det är följaktligen av vikt att man hellre tillerkänner Verkligheten företräde framom formuleringarna och att man gör klart för sig, att de (ofrånkomliga) begreppsmässiga formuleringar genom vilka uppenbarelsen nödvändigt måste uttryckas, är ett återgivande av det mysterium som Guds ingripande i historien och Hans närvaro i det inkarnerade Ordet utgör — ett återgivande som gjorts för att nyttjas av människorna.<sup>24</sup>

Denna uppfattning innebär inget förringande av de begreppsmässiga formuleringarna, men den understryker att dessa endast har värde i den utsträckning som de hänvisar till den gudomliga verklighet som de avser att beteckna — dock utan att någonsin helt kunna omfatta den — och icke då de endast betraktas i sig själva. Enligt Gregorius av Nyssa är det gudomliga väsentligen det, som är upphöjt över all »gnosis» och som undandrar sig förnuftets begripande. Att försöka identifiera Gud med våra föreställningar om Honom, det vore att eftersträva att göra Gud till en idol.<sup>25</sup> Ett gudomligt mysterium kan aldrig på något vis behandlas på samma sätt som en naturlig sanning. Det tvingar oss att ständigt revidera våra föreställningar för att anpassa dem till dess verklighet. Birgitta Trotzig påpekade nyligen med rätta: »Att förvandlas till ideologi är den fara som varje religion löper . . . Åter och åter igen faller människan ner och tillber sin egen idé om Gud i stället för Honom själv».<sup>26</sup> Betraktade i sig själva, utan hänvisning till det mysterium som de betecknar, är de dogmatiska formuleringarna endast död bokstav. Slöjan blir inte avlägsnad från vår blick förrän vi vänder oss mot Herren.

—1904), Roma, 1954; A. Descamps, a. a., sid. 153—154; J. Levie, *Interprétation Scripturaire en exégèse — en théologie*, i: *Sacra Pagina*, Bd I, sid. 100—118.

<sup>23</sup> Jfr J. Theeuwes, *Nya Dogmer*, i: *Hemmet och Helgedomen*, 15 mars—15 april 1959.

<sup>24</sup> R. Rouquette, a. a., sid. 95.

<sup>25</sup> Gregorius av Nyssa, *Vita Moysi*, *Sources Chrétiennes*, Paris, 1955, sid. 82.

<sup>26</sup> Birgitta Trotzig, *Ett landskap*, Stockholm, 1959, sid. 32.

Det förefaller oss att H. de Lubac på ett riktigt sätt uttryckt denna lag om trons kunskap: »Varje utvecklingsfas i den andliga förståelsen är till sin princip identisk med utvecklingsfaserna vid en omvändelse. Förståelsen är den klart lysande sidan av denna . . . Guds levande och verksamma ord når sin fullbordan och får hela sin betydelse endast genom den förvandling som det åstadkommer hos den, som mottar det. Uttrycket »att övergå till den andliga förståelsen» blir därvid liktydigt med att »omvända sig till Kristus» . . . Mellan denna omvändelse till Kristus och förståelse av Skriften finns det alltså ett inbördes orsakssammanhang».<sup>27</sup> Det är endast genom Skriften och de dogmer, som preciserar dess verkliga innebörd mot irrläror och misstolkningar, som vi kan komma fram till Guds och Kristi mysterier, men våra begrepp förblir oundvikligen ofullkomliga. Utan dem vore vår tro blind, men utan tro och utan den Helige Andes inre vittnesbörd vore de dogmatiska formuleringarna utan verklig innebörd och kraft, ty såsom Thomas av Aquino påpekat: »trosakten stannar icke vid en formulering, utan fäster sig vid den bakomliggande verkligheten» (*acta credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide. IIa IIae, qu.1, art. 2, ad 2.*)<sup>28</sup> Var och en som söker Gud är alltså på sätt och vis lik en simmare »som för att hålla sig flytande tar sig fram i vattnet och vid varje simtag för tillbaka en ny våg. Han lämnar oupphörligt bakom sig föreställningar, som sedan återkommer förnyade, väl vetande att de bär honom, men att de skulle medföra undergång om han stannade vid dem».<sup>29</sup> Den religiösa erfarenheten och det dogmatiska återgivandet kan med andra ord aldrig åtskiljas från varandra.<sup>30</sup> De betingar varandra ömsesidigt. Det förefaller som om påven Johannes XXIII åtminstone delvis tillägnat sig denna uppfattning, när han gjorde den betydelsefulla distinktionen mellan själva trossanningarna såsom sådana och det sätt på vilket de förkunnas och utlägges, mellan själva lärans substans och dess språkliga formulering.<sup>31</sup>

Sedda i detta perspektiv låter sig den dogmatiska utvecklingen och framstegen i de teologiska formuleringarna inte mera förklaras som resultat av ett rent logiskt tankearbete av det mänskliga förnuftet, utan väsentligen som ett verk av den Helige Ande som ger de troende insikt i och visar dem den outtömliga rikedom i Kristi mysterier.<sup>32</sup> Framsteget ligger förvisso inte i själva det mysterium

<sup>27</sup> H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, sid. 392.

<sup>28</sup> Jfr Ch. de Moré-Montgibaud, *Du fini à l'infini*, Paris, 1957, sid. 96–97.

<sup>29</sup> H. de Lubac, *Les chemins de Dieu*, Paris, 1950, sid. 142.

<sup>30</sup> Jfr t. ex.: Le muable et l'immuable, i: *Informations catholiques internationales*, nr 181, 1 décembre 1962, sid. 28–31; M.-L. Guérard des Lauriers, *Dimensions de la foi*, Bd I, Paris, 1952, sid. 345, 373.

<sup>31</sup> P. E. Persson, *Andra Vatikanconciliet*, i: *Svensk Kyrkotidning*, 59 (1963) sid. 35.

<sup>32</sup> Jfr J. Theeuwes, a. a., 15 april 1959, sid. 5: »Den 'teologiska lösningen' av dogmutveck-

som nås genom tron — och i den bemärkelsen är vår tro inte överlägsen de första kristnas —, utan det ligger i den fördjupande kunskap om detta mysterium som i den Helige Andes ljus har uppnåtts.<sup>33</sup> Alltifrån den första pingstdagen hade kyrkan verkligen Kristus helt och oinskränkt. Då den upptäcker nya aspekter som hänför sig på hans Mysterium, återförs den därigenom till detta Mysterium ännu innerligare, långtifrån att tillägga det något nytt, vilket vore vanhelgande.<sup>34</sup>

I detta perspektiv finns det ingen anledning att åtskilja Skrift och Tradition, utan de bör tvärtom oskiljaktligt förenas.<sup>35</sup> Traditionen betecknas inte längre som källan till vissa speciella kunskaper, särskilt då till dem som icke direkt är omnämnda i Skriften, utan som »det levande Evangeliet i Kyrkan» — ett uttryck som J. A. Möhler lanserade. För övrigt har redan kyrkofäderna, bl. a. Irenaeus och Tertullianus, betonat att den muntliga traditionen och skriften på sätt och vis existerar inneslutna i varandra och att de på ett likvärt sätt innehåller apostlarnas vittnesbörd samt att apostlarnas förkunnelse upprätthålles intakt i Kyrkans genom den Helige Andes verkande.<sup>36</sup> De moderna teologerna framhåller detta på nytt och tillägger dessutom, att den Helige Andes verk i Kyrkan icke begränsas till att bevara den från irrläror utan leder även Kyrkan in i den fulla sanningen och framställer på sätt och vis hela rikedomerna i Kristi mysterier (jfr Joh. 16: 12). »Allt finnes inrymt i Skriften, ty denna uppenbarar för oss hela Kristi mysterium, men hela Skriften är buren av traditionen, som progressivt förtydligar dess mångfaldiga sidor och aspekter».

Det förefaller för övrigt som om schemats författare hade försökt att åtminstone delvis antaga denna synpunkt, i varje fall låter följande två uttryck oss tro detta: »Den levande förkunnelsen i kyrkan», »traditionen som Skriftens tydning», samt det påståendet, att traditionen innehåller hela uppenbarelsen. Men det sammanhang i vilket dessa uttryck förekommer ger dem en helt annan innebörd. Om vi kan ha tilltro till den tyska översättningen, skulle en av satserna lyda så: »Was also die göttliche Tradition in sich enthält lässt sich nicht aus Büchern, sondern nur aus der lebendigen Verkündigung in der Kirche, aus dem Glauben der Gläubigen und der Praxis der Kirche ersehen». Med detta uttalande vill schemats

lingens problem förlitar sig helt på Kristi löfte, att 'sanningens Ande' skall leda de troendes gemenskap in i all sanning».

<sup>33</sup> Jfr A. Léonard, *La foi, principe du développement du dogme*, i: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 42 (1958) sid. 276–286; K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, i: *Schriften zur Theologie*, Bd I, sid. 49–90.

<sup>34</sup> A. Liégé, art. *Dogme*, i: *Catholicisme*, Bd III, sp. 961–962 (Paris 1952).

<sup>35</sup> Se: Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, sid. 244–249; P. E. Persson, *Skrift och Tradition*, i: *Kyrka, Folk, Auktoritet*, Stockholm, 1960, sid. 140–142.

<sup>36</sup> Jfr F. Refoulé, *Kyrkan och den Helige Ande hos Luther och den katolska teologin*, i: *Lumen* 4 (1961) sid. 146–151.



författare framhäva identiteten mellan kyrkans förkunnelse och de troendes tro å ena sidan och den apostoliska traditionen å den andra, det vill säga — i enlighet med de rader som föregår detta uttalande — den muntliga apostoliska traditionen. Men — och detta i motsats till Möhlers tanke — genom att åtskilja traditionen och Skriften och, såsom det förefaller, genom att förringa de skriftliga dokumentens betydelse får man av schemat det intrycket, att läroämbetet skulle kunna befria sig från dessa skriftliga dokument, och att deras realitet och deras roll som det historiskt och objektivt givna uttrycket av tron, vore utan större betydelse eller överflödiga. Med rätta vägrade kyrkan under den kris som modernismen framkallade, att låta det uppenbarade »mysteriet» mätas och värderas av historien (historicismen), men den kan inte heller acceptera att den dogmatiska traditionen och den historiska traditionen skiljs åt, vilket var det andra misstaget som kyrkan under denna kris riktade sig emot och fördömde.<sup>37</sup> Detta skulle nämligen föra med sig ett undergrävande av trons objektiva karaktär, vilken schemats författare dock annorstädes visar sig mycket måna om att försvara. På samma sätt som tron övergår förnuftet men icke motsäger det, på samma sätt låter sig uppenbarelsen icke mätas av historien men förblir bunden vid den. Före konciliet kritiserade Pater Congar en analog uppfattning som några teologer framställde, och han underströk då att: »det är lika nödvändigt att betona den givna traditionens företräde och prioritet i förhållande till den aktiva traditionens organ (läroämbetet), som det är nödvändigt att betona att källan har företräde och prioritet i förhållande till den som öser ur den».<sup>38</sup> Varken läroämbetet eller de troendes tro kan vara källa eller upphov; de äro själva i sina funktioner beroende av Uppenbarelsens källa, som utgöres av Skriften och traditionen. Läroämbetet är visserligen »regula directiva» men kan icke vara »regula constitutiva». Likaså är läroämbetet i sin funktion betingat av den givna uppenbarelsen, med andra ord av innehållet i de vittnesbörd som erbjuds och som blivit tillgängliga för det genom de historiska dokumenten. Det kan aldrig nog understrykas att kyrkan, som kardinal Bea den 25 januari i år i Köpenhamn påminde om, »steht unter dem Wort Gottes».<sup>39</sup> Schemats författare har säkerligen varit övertygade om detta,<sup>40</sup> men den text som de underställt biskoparna uppvisar en tvetydighet — en tvetydighet som

<sup>37</sup> Se t. ex. decr. *Lamentabili*, Denzinger, 2020, 2021, 2022; *Jusjurandum contra errores modernismi*, Denzinger 2145, 2146: »Idem reprobō errorem affirmantium, propositam ab Ecclesia fidem posse historiae repugnare . . .»

<sup>38</sup> Y. Congar, a. a., sid 257. Jfr L. M. Dewailly, *Ämbete och Evangelium*, i: *Lumen* 5 (1962) sid. 82–87; Ch. Baumgartner, *Tradition et Magistère*, i; *Rech. Sc. Rel.* 41 (1953) sid. 161–187; H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg, 1962, sid. 326–332.

<sup>39</sup> Se t. ex. H. Küng, a. a., sid. 62–66.

<sup>40</sup> Pater S. Tromp själv skrev i: *De sacrae scripturae inspiratione*, Roma, 1945, sid. 96: »Charisma quo romanus pontifex fit doctor infallibilis differt a revelatione: a) Quod non fit

till synes skulle kunna rättfärdiga den anklagelse som ofta riktats mot den katolska kyrkan av protestantiska teologer, nämligen att den skulle göra sin nuvarande förkunnelse till en verklig källa för uppenbarelsen.<sup>41</sup>

Längre fram förklarar schemat att Skriftens verkliga innebörd icke kan förstås med full säkerhet annat än genom den apostoliska traditionen.<sup>42</sup> Denna formulering påminner om Möhler's och Blondel's uttalanden, men schemat preciserar att det här rör sig om den muntliga apostoliska traditionen, med andra ord den som apostlarna en gång för alla överlämnade till kyrkan. Möhler, liksom redan kyrkofäderna, uppfattar däremot traditionen som ett meddelelsesätt som förelöper genom hela kristendomen och inbegriper Skriften. Traditionen kan alltså enligt dem inte identifieras med en serie teoretiska uttalanden som överlämnas från person till person, något som däremot schemat förefaller att förutsätta.

Slutligen kan sägas, att även om schemat en gång omnämner de troendes tro, så understryker det på andra ställen att bevarandet och överlämnandet av »den anförtrodda tron» (*depositum fidei*) endast anförtroddes själva läroämbetet.<sup>43</sup> Ett sådant påstående är emellertid icke traditionellt och denna uppfattning har upprepade gånger kritiserats speciellt av kardinal Léger (från Montréal). Även Franzelin, Scheeben och Perrone — vilkas uttalanden schemats författare sannolikt varit påverkade av — har hållit fast vid att betona den roll som de troendes samfund haft vid överlämnandet av den uppenbarade sanningen.<sup>44</sup> Uppgiften att bevara och överlämna är nämligen en sak, den att undervisa med auktoritet en annan. I en tid då läroämbetet och teologerna har försökt att ställa lekmännens roll och deras uppgift i kyrkan i rätt ljus, förefaller denna ensidiga uppfattning att vara beklaglig.

Det är möjligt att de moderna teologer vilka motsatt sig den uppfattning som schemat framställt, blivit mera mottagliga för de sidor av uppenbarelsens mysterium, som jag tidigare nämnt, genom sina kontakter dels med moderna filosofer,

*nova locutio auctoritativa Dei, sed quod locutio antea data explicatur, evolvitur, defenditur . . .*

d) *Quod locutio pontificia non est Verbum Dei sed circa Verbum Dei . . .*

<sup>41</sup> Se t. ex. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/2, Zürich, 1948, sid. 606 ff.; P. E. Persson, *Romerskt och Evangeliskt*, Lund, 1959, sid. 16–31.

<sup>42</sup> »Obwohl nämlich die Hl. Schrift auf Grund ihrer Inspiration ein von Gott selbst gegebenes Mittel (*Instrumentum divinum*) zur Verkündigung und Erklärung der Glaubenswahrheiten ist, so kann doch der Sinn der Schrift nur durch die apostolische Tradition sicher und vollständig verstanden und dargelegt werden . . .» (kap. I, art. 5).

<sup>43</sup> »Damit aber beide Offenbarungsquellen gemeinsam und noch wirksamer zum Heil der Menschen beitragen, übergab sie der Herr in seiner Vorsehung als einen einzigen Glaubenssatz (*depositum fidei*) nicht den einzelnen Gläubigen — so gebildet sie auch seien —, sondern allein dem lebendigen Lehramt der Kirche zur Bewahrung, zum Schutz und zur authentischen Interpretation . . .» (kap. I, art. 6).

<sup>44</sup> Se Leo Scheffczyk, *Die Frage nach den Trägern der Unfehlbarkeit in ekklesiologischen Sicht*, i: *Theologische Quartalschrift*, 142 (1962) sid. 310–339, särskilt sid. 333–339.

dels med evangeliska teologer. Men när de sökt besvara de reella frågor som ställts kyrkan, först av reformationen, sedan av modernismen och idag av den moderna exegetiken, har de icke velat göra någon eftergift åt tidens anda. De har tvärtom försökt anknyta till kyrkofädernas tradition och till de stora medeltida kyrkolärarna och att ta i beaktande de giltiga resultat som den moderna exegetiken kommit fram till. Den uppfattning om uppenbarelsen som de försvarar visar sig för övrigt vara direkt motsatt modernismens uppfattning. Om de tillerkänner kyrkans tro förmågan att under den Helige Andes ledning och i kraft av trons ljus (*lumen fidei*) intränga i texternas mening och Guds gärningar (*Mirabilia Dei*), betonar de därvid mycket kraftigt, att denna tro icke är skapande och att den, åtminstone på ett indirekt sätt, är bunden vid de skrivna vittnesbörden och att varje äkta dogmatiskt framsteg nödvändigtvis förutsätter både en omvändelse till Kristus och ett återgående till Skriften. De är likaså måna om att betona, att apostlarnas vittnesbörd inte enbart består av historiska berättelser och fakta utan att dessa vittnesbörd redan innehåller en teologisk tolkning av dessa fakta (Paulus', Johannes' och Lukas' »teologi», som de nutida exegeterna försöker metodiskt utlägga, och att denna tolkning i sig själv har ett normativt värde på grund av det faktum, att dessa män haft gudomlig inspiration för att kunna verka som kyrkans grundläggare. Samtidigt som de understryker att uppenbarelsens återgivande och de dogmatiska formuleringarna endast är legitima och effektiva i den mån som de hänvisar den troende till Guds mysterium, så betraktar de dem som reella tecken som förmedlar det gudomliga mysteriet.<sup>45</sup> Därför har de nästan enhälligt fördömt H. Duméry's »Philosophie de la religion», i den mån den reducerar teologin till en »praktisk kunskap» om frälsning utan något spekulativt värde.<sup>46</sup>

Slutligen kan sägas, att om de tillerkänner hela kyrkan (såväl läroämbetet som lekmännen) uppgiften att överlämna och föra vidare apostlarnas tradition, så erkänner de att läroämbetets definitioner spelar en formell roll i förhållande till den objektiva traditionen och gör denna normerande för den enskilde troende (jfr Summa Theologica, IIa, IIae, qu. 1, a. 10).

De pastorala konsekvenserna av en sådan uppfattning behöver knappast betonas. Den förhindrar på förhand varje formalism. »Ortodoxi» utan en levande tro är i själva verket endast »ortologi», d. v. s., ett korrekt uttryckssätt. Förkunnaren och själsörjarens uppgift kan följaktligen inte begränsas till att utverka en endast

<sup>45</sup> Y. Congar, Tradition et vie ecclésiastique, i: Istina, 1961–1962, sid. 428–429.

<sup>46</sup> Se t. ex. R. Marlé, La »Philosophie de la religion» de Henry Duméry, i: Rech. Sc. Rel., 47 (1959) sid. 225–241; L. Malevez, Transcendance de Dieu et création des valeurs, Paris, 1958; J. Mouroux, La tentative de M. Duméry, i: Rev. Sc. Ph. Théol., 43 (1959) sid. 95–102; J. Daniélou, Approches du Christ, Paris, 1960, sid. 119–128, etc.

med läpparna uttalad bekännelse av *Credo*, utan bör syfta till att framkalla en hjärtats omvändelse till Herren, det enda som för den troende kan avslöja Skriftens djupaste innebörd. Då det kristna mysteriet varken kan reduceras till ett filosofiskt system eller till en livsåskådning, kan det icke förstås utan att vara upplevt och införlivat med den troende, utan att den som vill tränga in i det, helt hänger sig åt Kristus och gör sig lik Honom.

### c) *Supranaturalism*

Jag måste tillstå, att denna underrubrik inte är en fullt korrekt karakteristik av detta schema, ty det säger uttryckligen, att Skriften på en gång är budskap från Gud och mänskligt ord, så att man inte kan skilja det mänskliga från det gudomliga, och att den inspirerade författaren är ett levande och förnuftigt redskap för den Helige Ande. På det hela taget tycks det stanna vid att återge påven Leo XIII:s riktlinjer i encyklikan *Providentissimus*. Man kan emellertid ställa frågan, om det inte innehåller ett alltför ensidigt inspirationsbegrepp, utarbetat efter mönstret av uppenbarelser om sanningar av spekulativ art, som Gud givit den helige författaren, då däremot de moderna teologerna strängt skiljer mellan å ena sidan inspirationens och å andra sidan uppenbarelsens karisma, vilket senare är ett specialfall. Några biskopar och teologer har även haft intrycket, att schemat reproducerade en inspirationslära som närmar sig uppfattningen, att de heliga Skrifterna skulle ha tillkommit genom någon slags »diktamen», att det skulle kunna gynna en viss »fundamentalism», vilket dock inte tycks ha varit avsikten hos dem som författat schemat. I varje fall utgör detta schema ej något framsteg i förhållande till encyklikan *Providentissimus*, och snarare innebär det en tillbakagång i förhållande till encyklikan *Divino afflante Spiritu*.

Det nya i detta schema var dess ställningstagande gentemot *Formgeschichte*. Schemats författare, som skrämts av Bultmanns och dennes lärjungars negativa slutsatser, har högtidligt fastslagit evangeliernas historiska värde. Men, förutom denna berättigade reaktion, tycks de ha velat fördöma även själva principerna för *Formgeschichte*,<sup>47</sup> och det är kring denna speciella fråga som debatten kom att stå, en debatt som för övrigt sträckte sig utanför konciliets murar genom de »broschyrer» som tillställdes biskoparna av såväl kritiker som försvarare av metoden.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Se kap. IV, art. 22: »In derselben Weise verurteilt diese heilige vatikanische Synode jene Irrtümer, in denen behauptet wird, die Worte Christi, die – und soweit sie – von den Evangelien dem Herrn zugeschrieben werden, seien wenigstens in der durch die Worte bezeichneten Sache meist nicht Worte Christi, sondern gäben eher die Meinung der Evangelisten oder, was noch schlimmer ist, der Urkirche (communitatis christianae primitivae) wieder».

<sup>48</sup> Jfr Informations catholiques internationales, nr 181, 1 décembre 1962, sid. 23–26. En av

Är den formhistoriska skolans principer helt oförenliga med tron på Evangeliernas inspiration och fasthållandet vid deras historiska värde? De katolska exegeterna har inte bejakat denna uppfattning, allt under det de insett metodens faror och överdrifterna hos dess första förkämpar. Själva har de – på vissa undantag när – kunnat undgå dessa faror. Det verkar som om schemats författare under något tve tydiga formuleringar t. o. m. velat fördöma hypotesen om den tradition som antagits ha föregått nedskrivandet av evangelierna. Ty själva syftet med *Formgeschichte* är att framställa den bibliska »urhistorien»: att beskriva hur den muntliga traditionen så småningom under loppet av ett trettiotal år blivit skriftligen fixerad. Som P. Léon Xavier-Dufour skriver »är tillvägagångssättet av samma slag som den metod vilken med hjälp av röntgenfotografering ger oss möjlighet att bakom en mästars duk, en van Eyck, en Rembrandt, urskilja de olika stadierna i en tavlas tillblivelse».<sup>49</sup> Exegeterna av denna skola söker alltså följa utvecklingen av de muntliga traditionerna genom att visa hur de ibland har förändrats under påverkan dels av urförsamlingens olika behov, med avseende på gudstjänsten, undervisningen, apologetiken, dels till följd av utvecklingen av själva det kristna trosmedvetandet, hur traditionsstoffet har grupperats i skilda litterära enheter, för att till slut av evangelisterna samlas i den ordning och enligt det speciella syfte som var utmärkande för var och en av dem (»Redaktionsgeschichte»). För närvarande är det denna sista etapp av evangeliehistorien, som fångar exegeternas intresse. De nämnda förutsättningarna innebär inte, att urförsamlingen skulle ha uppfunnit dessa traditioner, inte heller att liturgien, predikan eller den apologetiska diskussionen inte bara skulle ha »färgat» traditionen utan även varit dess upphov. Man har påpekat, att begreppet »forma» betydde att ge form, gestalt åt ett material som redan föreligger. Det finns utan tvivel ett litterärt skapande, men det utgår från en händelse eller ett ord som meddelats av ett vittne. Och om de första kristna inte åsyftat en historieskrivning i modern mening, så har de dock utan ringaste tvekan haft sinne för det historiska.<sup>50</sup> Evangeliernas historicitet betyder inte, för att återge en träffande bild, en slags bandupptagningar av Jesu ord. På ett sätt utgör »Formgeschichte» t. o. m. en garanti för evangeliernas historiska värde, eftersom den ger oss möjlighet att följa evangelietraditionen ända från Jesu framträdande till den slutliga redaktionen av evangelierna vid en tidpunkt som i förhållande till de skildrade

dessa skrifter har sedan publicerats: Biskop Weber, *Orientations actuelles des études exégétiques sur la vie du Christ*, i: *La documentation catholique*, 45 (1963) sid. 204–212.

<sup>49</sup> X. Léon-Dufour, *Les évangiles synoptiques*, i: Robert et Feuillet, *Introduction à la Bible*, Bd II, Paris, 1959, sid. 297–298.

<sup>50</sup> P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, Bd I, Paris, 1961, sid. 47.

händelserna är relativt avlägsen.<sup>51</sup> Det historiska värdet hos evangelietraditionen framstår som ännu säkrare garanterat, om man tar hänsyn till de forskningsresultat som Harald Riesenfeld och Birger Gerhardsson nyligen framlagt, vilka ger vid handen, att den urkristna didaskalian bemödat sig att så troget, så ordagrant som möjligt tradera Jesu egna ord.<sup>52</sup> Hur begränsad »Formgeschichte» än må vara genom den oundvikliga subjektivism som dess tillämpning måste medföra, så synes den dock icke kunna ifrågasättas på det principiella planet. Professor L. Cerfaux tvekar ej att skriva: »*Alla erkänner idag att Mc och Mat, innan de fått sin nuvarande gestalt, under en längre period förelegat som levande traditionsstoff, säkerligen i en muntlig form och sannolikt även i form av första försök till skriftlig fixering. Varför skulle inte våra evangelier bära spår av denna långa tillblivelseprocess?*»<sup>53</sup> Denna principiella syn tycks likväl icke sätta läran om inspirationen i fråga. Betraktad utifrån Guds transcendens kan man ej inse varför hela den process, som ledde till avfattandet av våra fyra evangelier, inte skulle kunna vara inspirerad av den Helige Ande. Så betygar t. ex. P. Benoit: »Det ligger ingen svårighet i att låta den som ombesörjt bokens sammanställande få del av inspirationens nådegåva, oavsett om han är den av traditionen utpekade eller ej.»<sup>54</sup> Det är sant att evangeliernas komposition idag framstår som något mycket mer komplicerat än vad de kristna kunnat föreställa sig, men som P. Levie helt riktigt anmärker: »Om Gud har velat att den gudomliga historien på jorden, den heliga historien, på samma gång skulle vara ett i djupaste mening mänskligt verk, tillkommer det då oss att a priori fastställa regler för Guds handlande, att bestämma vad anstår eller inte anstår Gud?»<sup>55</sup>

### III. BETYDELSEN AV SCHEMATS FÖRKASTANDE

År 1904 under modernismkrisens höjdpunkt skrev Maurice Blondel till Henri Brémond: »Det som jag inte vågade påpeka i min artikel, är att en viss reaktionär våldsamt inte blott kommer från en missriktad iver utan också av fruktan, en fruktan som har sin källa i en känsla av svaghet, av en hotande upplösning. Det

<sup>51</sup> Jfr J. Daniélou, *Evangeliernas historiska värde*, i: *Katolsk Ugeblad*, 18 januari 1963, sid. 4–6.

<sup>52</sup> H. Riesenfeld, *Evangeliétraditionens ursprung*, i: *Svensk Teol. Kvar.*, 34 (1958) sid. 243–261; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Uppsala, 1961.

<sup>53</sup> L. Cerfaux, *En marge de la questions synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles*, i: *La formation des évangiles. Problèmes synoptiques et Formgeschichte*, 1957, (*Recherches Bibliques*, 2), sid. 33.

<sup>54</sup> P. Benoit, *L'inspiration scripturaire*, i: *Saint Thomas d'Aquin, La Prophétie*, éd. *Revue des Jeunes*, Paris, 1947, sid. 334.

<sup>55</sup> J. Levie, *La Bible, Parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain, 1958, sid. 239.

är därför som jag kallar på kyrkans kraft. Det förefaller mig nämligen att ju mer den kommer att lita på sig själv, desto mer kommer den att vara vid och god». <sup>56</sup>

Genom att förkasta det föreslagna schemat har biskoparna velat visa, tycks det mig, att kyrkan går från en i första hand försvarsattityd och följaktligen en negativ inställning, till en lugn och öppen, alltså mottagande inställning. Schemat förde ensidigt vidare en uppfattning företrädd av romerska skolteologer såsom Franzelin och Perrone, som förresten inte utan förtjänst och en viss originalitet själva fortsatte motreformationens teologi, och som från och med 1890 mer och mer var angelägen om att försvara den katolska tron mot modernismens irrläror och framhäva läroämbetets auktoritet, framför allt påvens. Sedan några år tillbaka känner vissa romerska teologer sig oroliga för den bibliska forskningen och den moderna exegetiken, framför allt den som använder den formhistoriska metoden. <sup>57</sup> Men den negativa inställningen hindrade dem i sista hand att ge en allmän och väl avvägd framställning av den katolska tron. Det är också tydligt att schemat inte positivt och på ett tillfredsställande sätt besvarade de äkta frågor som både reformationen och modernismen ställer till tron. Genom att förkasta schemat, har biskoparnas majoritet klart och tydligt uttryckt sin önskan, att konciliet inte skulle nöja sig med att urskillningslöst fördöma irrlärorna. Med andra ord vill de, att konciliet skall godkänna många moderna teologers strävan att »ge upp det bekväma och skyddade ägandet av en sanning som inte ställer några problem, för att i en lika traditionell men mycket öppnare uppfattning av tron ge rum för de sidor av sanningen vilka de andras frågor tvingar oss att bättre värdera». <sup>58</sup> Det förutsätter ett fördjupande av den katolska läran både »genom att öppna sig för den moderna världen» och genom ett »återvändande till källorna».

Debatten omkring schemat »Om uppenbarelsens två källor» gav alltså biskoparna tillfälle att bli medvetna om den anda som borde besjåla konciliet i framtiden. Med ett ord kan den betecknas på följande sätt: »att ta de andras frågor på allvar», att inte fördöma, utan att besvara så positivt som möjligt det som kan vara äkta och legitimt i andras synpunkter. En sådan inställning förutsätter, att den katolska kyrkan bryter sin isolering och accepterar »dialogen» både med de kyrkor som tog sitt ursprung i reformationen och med de moderna filosoferna. En sådan väg är säkerligen svår och full av faror, men biskoparna är övertygade om att kyrkan i denna strävan har rätt att räkna med den Helige An-

<sup>56</sup> Maurice Blondel et Auguste Valensin, *Correspondance* (1899–1912), Bd I, Paris, 1957, sid. 129.

<sup>57</sup> Se: S. Schulz, *Die römisch-katholische Exegese zwischen historisch-kritischer Methode und lehramtlichem Machtanspruch*, i: *Evangelische Theologie*, 22 (1962) sid. 141–156; *Eine Kontroverse in Rom*, i: *Herder Korrespondenz*, 15 (1961), sid. 345 ff.

<sup>58</sup> Y. Congar, *Bloc-notes*, i: *Informations . . .*, nr 182, 15 décembre 1962, sid. 13.

des bistånd. Denna inställning är också den som bäst motsvarar kyrkans väsen. Om kyrkan existerar i sig själv, existerar hon inte för sig själv, utan för människorna, för att föra dem till Kristus. Kyrkan är Mission, och det är därför hon inte kan nöja sig med att rädda trons huvudartiklar utan hon bör med lika stor nödvändighet söka förkunna Evangeliet för allt folk och på sådant sätt att det verkligen blir vad det är det glada budskapet.

Denna inställning har redan blivit konkretiserad genom påvens ingripande: schemat »Om uppenbarelsens två källor» är under omarbetning av en blandad kommission, som består av den teologiska kommissionen, under ledning av kardinal Ottaviani, och av kommissionen för de kristnas enhet, under ledning av kardinal Bea.<sup>59</sup> Denna nya kommission vittnar om den väg som konciliet slagit in på.

<sup>59</sup> Schemat kommer att reduceras till fyra kapitel: »De Verbo Dei», »De traditione», »De sancta Scriptura», »De Magisterio».



VILMOS VAJTA

## *Bekännelsetrohet och ekumenik*

Det synes mig lämpligt att börja med några hänvisningar till frågans aktualitet. Visserligen kommer denna fråga alltid upp med förnyad aktualitet, men i våra dagar synes mig särskilt tre omständigheter tvinga oss till en omprövning av problemet om bekännelsetrohet och ekumenik.

1. För att börja med det i tiden mest näraliggande så vill jag hänvisa till några frågor som aktualiserats vid Kyrkornas Världsråds möte i New Delhi samt vid andra konferenser i samband med detta.

Det har varit ett sedan länge känt faktum att de s. k. unga kyrkorna står något tveksamma inför den konfessionella splittring, som genom missionens arbete också blev överflyttad till deras områden. Det har känts som en belastning för missionens framgång. Motiveringen för strävan efter enhet har därför inte endast varit »att de alla må vara ett» utan även »för att världen skall tro» (Joh. 17, 21).

Vid en konferens av East Asia Christian Conference i Bangalore (nov. 1961) togs också frågan om den konfessionella utvecklingen upp till debatt. Även om ett visst erkännande av de historiska kristna bekännelserna såsom en del av de asiatiska kyrkornas arv har kommit till uttryck, ställer dock slutrapporten några skarpt kritiska frågor med adress till de s. k. konfessionella världsorganisationerna. Det heter bland annat i rapporten: »The peculiarity of the Younger Churches is that while they have a confessional origin they do not have a confessional history of their own. Their history is one with the history of their fellow churches in the lands in which they are situated.» Och längre ner: »World confessional ties may be vitally useful to enable a church to serve without allowing the demands of a nation to dominate its life.» Sedan fortsätter rapporten med kritiska frågor, som bär rubriken »Fear and anxiety»: »At the same time, the very vitality of these confessional loyalties often create serious obstacles in the life of the Younger Churches. However good the intention, it seems that the expression of world confessionalism in increasingly complex institutional structures results in the perpetuation and reinforcement of patterns of paternalism and continued exercise of control.» Konkret hänvisas här till tre fenomen, nämligen 1) till de mänskliga problemen i Asien och Afrika, som man menar, måste angripas lokalt och ej globalt, 2) till rivaliteten mellan olika former av kristendom och slutligen

3) till de unga kyrkornas missionsmedvetande, vilka, som man menar, sakna konfessionellt perspektiv.

Dessa kritiska toner har sedan givit eko i åtskilliga anföranden vid New Delhi-mötet. Även den mycket uppmärksammade rapporten från den sektion, som arbetade med enhetsfrågan, tog upp problemet. Här värderades dock det bidrag som de olika konfessionella traditionerna kunde giva den ekumeniska rörelsen och enheten mer positivt.

2. Frågan om bekännelsetrohet och ekumenik är aktuell också inom dagens teologiska debatt. Trots teologins försök att i våra dagar arbeta utan hänsyn till konfessionsgränserna, är det dock viktigt att i denna situation uppmärksamma de frågor som resultaten av det teologiska arbetet ställer till den konfessionella situationen, sådan den är i våra dagar.

Å ena sidan har vi samtalet med den romerska teologin. Det kan hänvisas till den evangeliska förnyelsen som ägt rum inom katolsk teologi särskilt genom bibelforskningens intensifiering. Den har sedan också fått stöd inom liturgiken och inte minst de liturgiska förnyelsesträvandena. På sistone har även inom den dogmhistoriska forskningen en viss omvärdering skett, särskilt av reformationen, som sättes in i det senmedeltida sammanhanget. Den beräknas ha stått under inflytande av nominalismen, och medan denna kritiserats erkännes samtidigt vissa berättigade drag i reformationens reaktion, även om den anses såsom ensidig. Poängen i den nutida värderingen är ofta denna: Reformationens berättigade intentioner hade kunnat stanna inom den alltomfattande katolska kyrkans ram. Även den centrala reformatoriska läran om rättfärdiggörelsen genom tron skulle kunna tolereras om den fick »kompletteras» med den katolska teologins hela fullhet. Utan tvekan öppnas här nya perspektiv just i den fråga där den västerländska kristenhetens splittring smärtar mest.

Å andra sidan har vi debatten inom protestantisk teologi av idag. Tesen att skillnaden mellan luthersk och reformert teologi endast är en fråga om olika teologiska skolmeningar är inte helt ny men tycks ligga bakom många ivriga maningar till förnyad prövning av den splittring som uppstod inom reformationens egna led. Gäller den lutherska bekännelsens brytning med de reformerta även i våra dagar? Har den reformerta teologin förändrats sedan reformationen? Har den lutherska? Har inte minst i de traditionella kontroversfrågorna nya vägar öppnats för förståelse? Här är det återigen nattvardsfrågan, som tages upp till debatt. Inte endast de berömda Arnoldshainteserna utan även liknande dokument i Holland och Frankrike har ånyo gett hopp till ekumeniska strävanden, vilka inte medför otrohet mot bekännelsen. Inte sällan opererar man också med tesen att motsättningarna inte längre går mellan de konfessionellt avgrän-

sade kyrkorna utan tvärsigenom dem. Teologer från båda håll upptäcker den teologiska åskådningens affinitet och vill bryta väg till en ny enhet. Står man i vägen för en löftesrik ekumenik om man här reser betänkligheter, som grundas på argument från troheten till bekännelsen?

3. Slutligen har frågan om bekännelsestrohet också vunnit förnyad aktualitet i debatten kring folkkyrkotanken. Härmed är den territoriala principen nära förknippad. Det är här inte endast fråga om att bli född in i kyrkan genom den naturliga födelsen såsom fallet kan vara i Sverige. Liknande problem uppkom genom den stora folkvandringen som ägt rum i Tyskland under efterkrigsåren. Många som där har bott inom en s. k. unionskyrkas gränser kommer plötsligt genom flyttning att betraktas som medlemmar av den lutherska kyrkan och vice versa. Genom en sorts »gentlemen's agreement» upprättas nämligen ingen luthersk kyrka inom en unionskyrkas område (och vice versa). Detta innebär i praktiken en begränsad nattvards- och kyrkogemenskap, vilken icke formellt är upprättad mellan de båda kyrkorna.

Situationen blir ännu mera komplicerad om man erinrar sig den nästan gränslösa tolerans, som existerar i vissa kyrkor med hänsyn till förkunnelsen. Här skulle både de nordiska kyrkorna och även den anglikanska kyrkan med sin »comprehensiveness» kunna leverera talrika exempel. Innebär nu denna tolerans, som praktiseras inom de egna leden, denna öppenhet mot allt och alla en vägvisning även för den ekumeniska situationen? Många menar så. Men kraftiga röster har även höjts emot försöket att göra tecknet av förfall — ty så bedömes den folkkyrka, som har förlorat sin karaktär av bekännelsekyrka — till ett mönster för manifestationen av kyrkans enhet.

Man tycks här ha kommit till ett olyckligt alternativ mellan öppnandet av alla vägar så att evangeliet skall kunna nå ut till alla människor och det evangelium som kallar till lärjungaskap, efterföljd och trons lydnad. Har kyrkan öppnat slussarna för den billiga nåden, den breda vägen istället för den dyrbara nåden och den smala vägen? Dessa frågor har omedelbar inverkan på förkunnelsen och på förvaltningen av sakramenten. Ty här har den lutherska kyrkans bekännelse icke endast företrätt ett funktionalistiskt kyrkogrepp (» att predika», »att utdela sakramenten») utan också i en viktig begränsning hänvisat till den kampsituation, i vilken kyrkan befinner sig: Evangelium *rent* förkunnas och sakramenten *rätt* förvaltas (»pure docetur . . . recte administrantur»). Innebär då bekännelsestrohet nödvändigt en brytning med folkkyrkotanken?

## II.

1. *Bekännelsetrohetens problem.*

I ekumeniska kretsar betraktas den lutherska kyrkan ofta såsom den som är mest konfessionellt bunden och därför också handlar utifrån bekännelsetrogen ståndpunkt. Är det riktigt att ställa den lutherska kyrkan i en särställning när det gäller frågan om bekännelsen? Kanske menar man att den lutherska kyrkan såsom en del av »protestantismen» borde vara villig att med större frihet ställa sig i den ekumeniska debatten? Visserligen vet man att både den orthodoxa, den gammalkatolska och även den anglikanska kyrkan handlar utifrån en mycket bestämd trohet mot sin egen bekännelse. Men medan man låter dessa kyrkor helt vara sig själva ställer man frågor till de »konfessionella» lutheranerna. Dessa olika attityder kan emellertid inte i längden stå sida vid sida. Ett principiellt klargörande måste därför äga rum.

Jag vill gärna framlägga den tes att varje kyrka karakteriseras av trohet mot sin »bekännelse», nämligen en bekännelse som formar hennes eget utseende, som är den enhetsbildande principen för henne, det må vara en skriven, en muntligen traderad eller en rituellt förmedlad bekännelse. Ty varje kyrka bekänner sig till Kristus i det hon förkunnar, utdelar sakramenten och således fullgör sin heliga kallelse att vara Kristi tjänarinna i världen. Varje kyrkas »bekännelse» kan alltså iakttagas i det ögonblick hon börjar fungera och utöva sitt ämbete. Men vad som i detta ögonblick intresserar oss är att denna »bekännelse» — av vilken art den vara må (dogmatisk, kerygmatis, rituell eller aktivistisk) — kommer till ytan med särskild tydlighet i det ögonblick en kyrka inträder i samtal med andra kyrkor. Då framträder nämligen den punkt, om vilken hon inte kan kompromissa. Då kan allt annat lätt skalas bort, allt som inte hör till hennes bekännelse. Hon kommer att i fråga om en eventuell kyrkounion uppge mångt och mycket, som hon inte anser väsentligt. Men det hon kommer att fasthålla vid till det yttersta, ja till den yttersta dagen (ty bekännelsen avlägges med den stora räkenskapsdagen för ögonen), det är hennes bekännelse.

Detta fenomen, vill jag beteckna såsom kyrkans »konfessionalitet». När Kristi evangelium genom Ordets förkunnelse och sakramentens förvaltning når ut i världen, är det inbäddat i kyrkans bekännelse. Kyrkan är konfessionell från sin begynnelse och att förneka detta innebär att förneka hennes elementära villkor under vilka hon existerar i denna världen.

Men kyrkans bekännelse kan utformas på olika sätt. Den kan finna en olikhet i fråga om bekännelsen som inte omöjliggör hennes enhet i Kristus. Icke desto mindre kan kyrkan uttrycka sin bekännelse även genom att uppdraga gränser för att vara trogen den bekännelse som hon är kallad att bevara.

Här i vår splittrade kristenhet finns det således ingen kyrka utan sin egen konfessionalitet. Ty även den kyrka, som måhända mest avvisar alla givna historiska bekännelser och således vill betrakta sig såsom »icke-konfessionell» gör en negation till sin bekännelse och röjer genom denna sin attityd konfessionalitetens ofrånkomlighet. Diskussionen inom kyrkans ekumeniska samtal kan därför inte operera med motsättningen »konfessionell» — »icke-konfessionell» eller »konfessionell» — »ekumenisk». Problemet är istället vari den sanna konfessionaliteten, den av Herren själv bestämda enhetsbildande faktorn finns för kyrkan.

Men så snart den inter-konfessionella debatten inriktar sig på denna fråga, måste man också tillstå att faran för ekumeniken inte ligger däri, att någon kyrka håller sig i trohet till den bekännelse som utformats inom hennes egen historia. »Konfessionalismen» är nämligen ingalunda ett spöke, som skall uteslutande fruktas i en kyrka, som är i besittning av historiska bekännelseskrifter. Den kan lika väl finnas i en kyrka, som svär sig fri från alla bekännelseskrifter, och håller sig »uteslutande till Bibeln» eller till ett bestämt ämbetsbegrepp. Därför är det viktigt att göra en distinktion mellan »konfessionalitet» och »konfessionalism». Därvid är den senare termen uttrycket för en legalistisk uppfattning av kyrkans konfessionalitet. Att avslöja »konfessionalismens» fara i *alla* attityder av lagiskhet hör till klarheten om teologiska elementa.

Förutsatt alltså att varje kyrka har sin konfessionalitet och att varje art av konfessionalitet inom sig kan bära risken för konfessionalism, så måste det frågas: Vilka är då kriterierna för att kyrkan skall ge uttryck åt en sann konfessionalitet? Först måste det svaras att inga mänskliga garantier kan lämnas därför. Kyrkan formulerar sin bekännelse i möte med Kristus och under den helige Andes ledning i bön och hopp att hennes bekännelse blir sådan, som Herren väntar den av henne. Även om hon således inte kan leva med säkra garantier, har dock kyrkan alltid bemödat sig om en sak — och de lutherska kyrkorna utgör härvid inget undantag — nämligen att hennes bekännelse skall stå i överensstämmelse med den heliga kristna kyrkans bekännelse ifrån dess första begynnelse. Med andra ord: hennes bekännelse måste vara i överensstämmelse med den apostoliska tron sådan den är omvittnad i den Heliga Skrift och som den sedan har blivit förkunnad och bekänd genom alla tider i en sann kontinuitet intill våra dagar. Hon har således bemödat sig att hennes trohet riktas mot *en bekännelse, som har en ekumenisk dimension*.

När vi därför betraktar problemet bekännelsestrohet stöter vi alltså på ekumeniciteten såsom dess väsentliga komponent. Istället för att hävda en motsats mellan bekännelsestrohet och ekumenik vill jag peka på dess innersta sammanhang. Problemet om kyrkans enhet är således att finna denna ekumeniska

bekännelseetrohet. Det är en tragik om kyrkan nonchalerar den ekumeniska dimensionen och istället upprättar en sekterisk eller en schismatisk konfessionalitet utan den apostoliska trons bakgrund.

## 2. *Ekumenikens problematik.*

När ordet »ekumenik» nämnes i våra dagar, så ledes tankarna omedelbart till de s. k. ekumeniska rörelserna, som uppstod kring första världskriget. Likväl har ordet ekumenik en långt rikare historia än så.<sup>1</sup> Därför är det en risk att låta ordet »ekumenik» begränsas enbart till mötet mellan de kristna kyrkorna eller – som det i våra dagar mycket ofta händer – till den organisation (Kyrkornas Världsråd), inom vars ram sådana möten äger rum. Man måste här med skärpa framhålla att denna organisation ännu inte rymmer alla de krafter som i våra dagar arbeta i ekumenikens tjänst (inte ens efter integrationen med Internationella Missionsrådet). Det har dröjt alltför länge innan man såg den kristna missionens samarbetssträvanden som ekumenik. Det kommer kanske även att dröja länge innan den ekumeniska betydelsen av t. ex. de orthodoxa kyrkorna eller Lambeth-konferensen eller Lutherska Världsförbundet ges ekumenisk dignitet. Detta vore ett steg, som enligt min mening skulle vara mer förtjänt av att kallas ekumeniskt än alla dessa försök, vilka blott för samman representanter från olika kyrkor. Det finns med andra ord i våra dagar mycket under ekumenikens täckmantel som visserligen är arbete över samfundsgränserna, men därför ingalunda är ekumenik.

Nu har den moderna ekumeniken ofta försökt att föra alla kyrkor till samtal med varandra utan hänsyn till annat än det som uttrycktes i den första gemensamma basen för Kyrkornas Världsråd, nämligen att »erkänna vår Herre Jesus Kristus såsom Gud och Frälsare». Visserligen var detta en minimal basis för att bestämma vad en Kristi kyrka är, men den var dock tillräcklig att utesluta t. ex. unitarier ur den ekumeniska rörelsen.

Så sent som 1950 har KV vid centralkommitténs sammanträde i Toronto utarbetat en ekklesiologisk förklaring om KV:s väsen. Här uttrycktes den »eklesiologiska neutraliteten» inom KV och utlovades full frihet åt alla ekklesiologiska positioner att bli hörda och respekterade. Trots alla försök att iakttaga detta i KV:s arbete har KV:s generalsekreterare, Dr. Visser t'Hooft tvingats medge att KV genom sina ansvariga organ vid skilda tillfällen intagit en ekklesiologisk

<sup>1</sup> Se Visser t'Hooft, W. A., »The word 'ecumenical' — its history and use» (A history of the ecumenical movement ed. by R. Rouse and S. Ch. Neill, London 1954). Se även Kinder, E., »Der Gebrauch des Wortes 'ökumenisch' im älteren Luthertum» (Kerygma och Dogma 1955).

ställning.<sup>2</sup> Gemensamma yttranden har fällts, som inte längre varit »neutrala», d. v. s. förenliga med alla åskådningar inom KV.

Så kom två debatter upp inom KV, som var på sitt sätt har givit ytterligare bevis på detta. Den ena var frågan om ny basis för KV, den andra om Faith and Orders framtid. Den fråga, som här intresserar oss mest, är att man i båda fallen givit vissa konkreta formuleringar, som tyder på en större, innehållsbestämd trohet mot den sant ekumeniska bekännelsen, den i kyrkan genom alla tider giltiga. KV:s nya basis hänvisar numera med tydliga ord till ursprunget för den apostoliska tron i den Heliga Skrift och till bekännelsen (confess!) av den helige och treenige Guden. Det gammalkyrkliga trinitetsdogmat omnämnes såsom rättesnöre för utläggningen av den Heliga Skrift. Denna tendens måste från den lutherska teologiens synpunkt hälsas med yttersta tillfredsställelse. Man kan fråga sig, om denna positiva vändning i ekumeniken möjligtvis har bidragit till att den othodoxa kyrkan helt plöstligt utlovade sin fulla medverkan och positiva bidrag.

Den andra debatten gällde bestämmelsen om kyrkans enhet i den rapport, som sektionen »Unity» framlade i New Delhi. Sedan flera år har denna fråga förberetts. Den slutgiltiga formuleringen i paragraf 2 är i stort sett baserad på den rapport, som redan året innan hade godkänts av Centralkommittén i S:t Andrews. Den har fått följande lydelse: »(2) The unity which is both God's will and his gift to His Church is made visible as all in each place who are baptized into Christ and confess Him as Lord and Saviour are brought by the Holy Spirit into fully committed fellowship, holding the one apostolic faith, preaching the one Gospel, breaking the one bread, joining in common prayer, and having a corporate life reaching out in witness and service to all; and at the same time united with the whole Christian fellowship in all places and all ages in such wise that ministry and members are accepted by all, and that all can act and speak together as occasion requires for the tasks to which God calls His People.» »(3) It is for such unity that we believe we must pray and work.»<sup>3</sup>

Vi konstaterar att även här har plats lämnats åt den kristna bekännelsen enligt den apostoliska tron, som tillsammans med evangelieförkunnelsen, sakramentsförvaltningen, bönen och det gemensamma livet i vittnesbörd och tjänst, utmärker den »fullt förpliktande gemenskapen» i vilken Kristi Kyrka står här på jorden. Även här har man alltså kommit fram till en mera bekännelsebetonad position, som fått generalförsamlingens sanktion. Därmed är ekumeniken må-

<sup>2</sup> Visser t'Hoof, W. A., »Various meanings of unity and the unity which the World Council of Churches seeks to promote» (Ecumenical Review 1955).

<sup>3</sup> The New Delhi Report, The Third Assembly of the World Council of Churches 1961. London 1962, s. 116.

hända inne på en väg, som i varje fall Faith and Order från allra första början har bekänt som sin, men som hindrades av tillströmningen av alla olika kyrkors traditioner — inte minst av företrädare för en anti-konfessionell »konfessionalitet». Denna väg leder mot en klarare bekännelse till den gamla kyrkans tro såsom den blivit formulerad i de gammalkyrkliga ekumeniska trosbekännelserna.

*Är vi på väg till en bekännelsetrogen ekumenik?*

Jag vill gärna hänvisa till den punkt, där en sådan ekumenik har en brännande aktualitet. Jag har tidigare nämnt, att de unga kyrkorna ofta höjer kritiska röster mot det konfessionella och anser det såsom ett hinder i sina strävanden att vinna enhet, en enhet som har särskild betydelse i en icke-kristen omgivning. Man reagerar mot historiska bekännelser, ty man menar att dessa har tillkommit inom andra främmande tankevärldar. De står inför uppgiften att formulera sin egen bekännelse relevant för den egna tankevärlden. Men den fara, som där står för dörren — och som även ses av de unga kyrkorna själva — är risken av synkretismen. Frågan har berörts i många anföranden i New Delhi och står sedan många år på programmet för nästan alla samtal med de unga kyrkornas representanter. En färglös — eller låt oss säga rent ut — en konfessionslös ekumenik, som skulle visa fullständig neutralitet ifråga om den kristna kyrkans bekännelse genom alla tider, skulle här komma mer skada än nytta åstad.

Värnet inom den gamla kyrkan mot alla synkretistiska tendenser och förvillelser från den apostoliska tron blev den ekumeniska gemenskap, där den ena kyrkan med de andra bekände den apostoliska tron. Denna historiska läxa kan även i våra dagar stå som vägvisare. Därför är det ett misstag att avvisa de »västerländska» bekännelserna såsom irrelevanta för de unga kyrkorna. Kyrkorna i väster har visat en allt större villighet att acceptera denna sanning. Har dessa en gång gjort detta, kan frågan vändas tillbaka till de kristna i Asien och Afrika. Frågan är om de accepterar det faktum att *samma tro* som de nu finner uttryck för i sin tankevärld och språkform, också har bekänts i Västerens kyrkor på sitt sätt. Om de unga kyrkorna accepterar detta, finns det inte längre några skäl som talar mot en bekännelse, klädd i en annan språkdräkt och med uttryck för en annan tankevärld än den vanliga. Den ekumeniska gemenskapen kan då finna sitt uttryck just i det faktum att en och samma tro bekännes i en trosbekännelse i skilda utformningar. Processen att finna de västerländska formerna för den kristna tron var långvarig. Den skedde dock inom den kyrkornas gemenskap, som fann sitt uttryck i de ekumeniska koncilierna. Den har inte skett utan hårda strider och ömsesidiga exkommunikationer. Men kyrkan har övervunnit både gnostiska, arianska och judaistiska villoläror. Det är sannolikt att de unga kyrkorna inte heller skall kunna finna sina egna former för sin tro till ett billigare pris. I brist på ekumeniska koncilier skall vi tills vidare erbjuda dem att söka



ekumenisk gemenskap, där den apostoliska trons grundelementa enhälligt be-  
kännes.

### 3. *Frågan om enhetens manifestation.*

Det har på sista tiden höjts allt flera röster för att den ekumeniska rörelsen inte endast skulle föra en diskussion om enheten utan även aktivt engagera sig för konkreta kyrkounioner. Enheten måste bli en manifesterad enhet. Men frågan gäller hur denna enhet skall manifesteras. Har man lyckats tysta ned de röster, som menar att enheten skall vara tillräcklig såsom en inre enhet i tron utan yttre manifestationer, så är ju långt ifrån någon enighet uppnådd i själva den frågan, hur en manifesterad enhet skall gestalta sig. När under loppet av denna debatt termen »churchly unity» lancerades så var även bland dem, som bejakade denna, meningarna delade om vad som skulle läggas i termen. Så har också till sist termen försvunnit men dess intentioner fasthållits i Unity-sektionens rapport, paragraf 2, som ovan har citerats. Har vi ovan uttryckt belåtenhet med den tendens denna bestämmelse ger uttryck för så måste vi nu också notera dess brister. Den stannar nämligen i det formalistiska. Den nämner visserligen de moment, som är nödvändiga för en sann ekumenisk enhet i kyrkan men stannar sedan utan närmare innehållslig bestämmelse av vad som verkligen menas med den apostoliska tron, det ena evangeliet etc. Istället synes huvudvikten ligga på en annan punkt, nämligen av enhetens synliggörande »*på alla orter*». I paragraf 7 tolkas detta såsom en hänvisning till geografiska orter såväl som till arbetsområden. Även den större enheten utanför territorieförsamlingen omnämnes. Hur stor vikt denna accent har för rapportens upphovsmän framgår också av paragraf 41, där det på tal om de konfessionella organisationernas roll heter: »Probably the critical question is whether or not the leaders of confessional bodies agree with the emphasis we have already made upon the priority of unity of all Christians in each place, which must, of course, always seek to be an 'unity in truth'.»<sup>4</sup>

Hur är det då möjligt att manifestera enheten på en ort, så länge det finns meningsskiljaktigheter om vari manifestationen av enheten måste bestå? Man kan med andra ord inte plädera för en lokal enhet i och för sig, så länge dess förutsättning, »enhet i sanning», inte har klargjorts. Eller menar man att den synliga manifestationen av enhet i en kyrkounion är som sådan viktigare än frågan om verklig enhet finnes i den gemensamma bekännelsen av den apostoliska tron, i evangelieförkunnelsen och i sakramentsförvaltningen? Menar man verkligen att en funktionell enhet skall kunna vara tillräcklig »för att världen skall tro»? Här

<sup>4</sup> *Ibm.* s. 133.

måste frågor ställas, som — även om de tycks fördröja en manifestation av enheten — egentligen djupast sett tjäna en sann enhet, en som icke nöjer sig med en illusion.

De unga kyrkorna i Asien och Afrika utträttar sin tjänst på kontinenter, där nya nationer och stater uppstå, för vilka vinnandet av nationell enhet innebär resultatet av många års kamp. Att man i denna miljö är frestad att skapa »nationalkyrkor» där alla kan betrakta sig rätt och slätt som »afrikanska» eller »indiska» kristna är helt naturligt. Men det är den ekumeniska gemenskapens primära uppgift att hjälpa och förmana dem så att enheten i dessa kyrkor icke endast blir en nationalismens avläggare men manifestation av den sanna enheten. Är manifestationen av en sådan enhet möjlig, då är det de konfessionella familjernas elementära plikt att öppna vägen för sina systerkyrkor; är de förutsättningar som finns icke tillräckliga som basis för kyrkans sanna enhet, då måste de avråda från en sådan skenmanifestation. Vad skulle det nämligen bli för en enhet mellan världens kyrkor, om varje mindre eller större geografisk enhet skulle få sin enhetskyrka utan hänsyn till den världsvida eller ekumeniska gemenskapen? Skulle inte detta endast medföra ett otal geografiskt särpräglade och därmed konfessionellt åtskilda lokalkyrkor? Vål skulle då en enhet synliggöras på varje ort, men vart har då ekumeniken tagit vägen? Var skulle den ekumenik finnas vars innersta mening dock är, att kyrkan i hela världen skall kunna få en gemenskap som står över nationella, rasliga eller språkliga gränser? I sista hand kommer svaret på denna fråga också att avgöra om ekumeniken vill förneka sig själv och bli en konfessionslös hopblandning av geografiska eller nationella kyrkor eller om den vill arbeta för kyrkans sanna enhet i den apostoliska tron. New Delhi-fäderna hade antagligen rätt att vi här står inför den avgörande frågan. Jag misstänker likväl, att de vid utformandet av sin resolution icke allvarligt nog har räknat med den ovan angivna kritiska frågan. Den helt i förbigående nämnda hänvisningen till att den geografiska enheten »must, of course, always seek to be a 'unity of truth'» verkar helt tillfällig, trots att den pekar på det verkliga problemet och sannerligen vore värd att utarbetas.

Först måste det bejakas att kristna på varje ort skall manifestera sin enhet i den ena heliga och apostoliska kyrkan. Men för en sådan manifestation måste inte endast den goda viljan eller rädslan för blamagē inför hednavärlden förefinnas. *Enheten* själv måste finnas ty annars kan den inte »manifesteras». Vad skulle ske om trots all ärlig vilja, trots en »funktionell» enhet, den sanna enheten i Ordets mening ännu fattades? Skulle en kyrka då ge sin lojalitet enligt geografiska eller enligt konfessionella principer? Vål bör en konfessionell världsorganisation vara så angelägen om kyrkans sanna enhet att den skall kunna giva sin välsignelse åt en av sina kyrkors union med andra, förutsatt att denna kyrka

— med den stora räkenskapsdagen inför ögonen — är övertygad om att hon står i verklig konfessionell släktskap med andra kyrkor på samma ort. Men skulle den konfessionella världsfamiljen finna att dess medlem, genom att acceptera en inbjudan till samgående från andra lokala kyrkor, skulle försvagas i sin bekännelse av den apostoliska tron, är det då inte familjens skyldighet att råda henne att stanna utanför den planerade unionen, att varna henne, ja, att till och med bryta gemenskapen med henne?

\*

Jag antar att vi i den ekumeniska debatten står inför två grundläggande frågor. Jag skall endast antyda dem.

Den ena är av teologisk natur. Hittills har frågan om enheten stått så exklusivt i centrum för intresset, att man har glömt att icke varje schism nödvändigtvis är syndig och ond. Den ångerfulla inställningen till splittringen får inte dölja detta legitima faktum, vilket uppstår vid evangeliets förkunnelse. Men söndringens djupaste problematik är ju den, att det sällan drages klara, avgränsade linjer; fastmer uppstå irrlärorna ofta under åberopande av Kristi namn och den apostoliska tron. Den avfallna delen av kyrkan fortsätter att resa anspråk på att vara Kristi kyrka, fastän den inte längre är det. Tiden måste komma — och den kommer när mer klarhet över den apostoliska tron såsom enhetens förutsättning är vunnen — då man inte endast skall tala om »syndig söndring» utan också om nödvändig söndring för evangeliets skull.

Den andra frågan är av mera praktisk natur. KV har genom integrationen med IMC blivit en vittomfattande organisation för ekumeniska strävanden. Den kommer att medföra en intensivare maning att »manifestera den *redan förefintliga* enheten» bland de i KV samarbetande kyrkorna. Utan tvekan kommer under den närmaste tiden starka påtryckningar för denna enhet att framträda som resultat av de olika förhandlingar om kyrkounion som nu pågår. Det kommer att finnas en tendens att betrakta uteslutande en sådan framgång såsom ekumenisk. Understödd av en mäktig organisation kan den illusionen skapas att allt som inte faller inom ramen för denna sorts ekumenik med nödvändighet står emot ekumeniken som sådan. Men i exakt denna situation kommer de konfessionella världsorganisationernas betydelse att öka, just för det ekumeniska samtalets egen skull. Ty den kyrkliga enhet, som rebus sic stantibus omöjlig kan manifesteras mellan alla kyrkor i KV, har stora möjligheter att kunna bli manifesterad inom och mellan kyrkorna i samma konfessionella familj. Personligen skulle jag se det såsom en stor vinst för den ekumeniska debatten, om det ekumeniska mönster, som utformas av de konfessionella familjerna i framtiden,

skulle kunna framträda med allt klarare konturer dels för att kunna granskas i den Heliga Skrifts och den apostoliska bekännelsens ljus, dels för att skärpa frågan om enhet och driva fram den till ett nödvändigt avgörande till förmån för kyrkounioner. Så länge klara bekännelselinjer inte får eller kan framträda inom KV:s verksamhet, måste de konfessionella kyrkofamiljerna vaka över att den apostoliska tron bevaras som innehållet i och den givna basen för den sanna enheten. Men skall de då accepteras som samtalspartner i den ekumeniska debatten om enhet? Skall det erkännas att det mönster av ekumenisk, världsvid gemenskap som de utgöra åtminstone är en möjlighet att diskutera som alternativ till den nationellt-geografiska enheten? Vågar ekumeniken fortsätta att söka en bekännelsetrogen enhet eller skall den ge upp för den konfessionslösa rörelsens sugande drag och så hamna i en antikonfessionell konfessionalism? Är de konfessionella familjerna beredda att inse den ekumeniska dimensionen i kyrkans konfessionalitet såsom en förpliktelse till att finna vägar på vilka enheten kan manifesteras på alla orter, där förutsättningarna finns för manifestation av den sanna enheten, även om detta skulle innebära en brytning med det traditionella mönstret? Ad maiorem Dei gloriam!

OLLE HELANDER

## *Strindberg på väg in i kristendomen*

Strindberg har såsom pionjär för en ny tid varit något av en folkidol. Han symboliserar den av så många eftertraktade frigörelsen från auktoriteter.

Mindre känt är, att Strindberg revolterade mot sin egen revolt på vissa centrala punkter. Det gäller bl. a. hans kristendomsuppfattning. Han började dyrka vad han bränt och brände vad han i revolutionära stämningar dyrkat.

Blev Strindberg verkligen kristen? Frågan är föga givande eller meningsfull. I den debatt, som fördes år 1951 bl. a. i Tidsbilden, Handelstidningen och Stockholmstidningen, prövades som måttstock Strindbergs egen moraliska kvalitet, hans känslöengagemang etc.

Fruktbarare är en annan fråga: vad är det för en kristendomstyp, som föresvävar Strindberg i hans teologiska tänkande?

För att förstå Strindbergs kristendomssyn måste man se den mot bakgrunden av de traditioner, i vilka han står och som varit bestämmande för honom. Dessa är först och främst den rosenianska väckelsen med central förankring i dogmer som försoningen och rättfärdiggörelsen genom tron och den liberala kulturkristendomen med ett avdogmatiserat innehåll.

När Strindberg på 80-talet gjorde rent hus med sin barnatro, betydde det inte, att han upphörde att fråga. Hans frågor är fortfarande i en mening religiösa. Det är bara så, att han avvisar de svar, som föreligger i den officiella kristendomen. Hela tiden är han emellertid sysselsatt med att finna en mening, ett sammanhang i den kaotiska mångfalden, och han vändas under allt, som inte låter sig infogas i detta sammanhang.

När Strindberg 1896 stiftar bekanskap med Swedenborg, betyder det nog i första hand, att han får svar på några av sina just då mest brännande frågor. Swedenborg räcker honom en karta över tillvaron: allt hänger enligt den swedenborgska korrespondensläran samman i ett stort system.

En annan karta, räckt av Swedenborg, fyller en rent negativ uppgift. När Strindberg läser Swedenborgs helvetesskildringar, nickar han instämmande — det där känner han igen, det är hans egen verklighet, den är sannerligen ett helvete, och Swedenborg, »den store läraren,» bekräftar med sin auktoritet, att Strindberg sett rätt.

Men Swedenborg gav Strindberg också en kompass, som visar, var vägen

bort från helvetet går. Hemligheten ligger i att sträva efter att själv bli en bättre människa.

Livet började nu åter få en mening för Strindberg. Han visste, var han stod och vart han var på väg. Nya känsloupplevelser trädde till och gav klangbotten åt hans tankar. Han visste från sin barndom, hur religiösa upplevelser känns, och han kunde knyta an.

Däremot oroades han inte teoretiskt. Swedenborg stod som 1700-talsmänniska fri gentemot kristna dogmer. Framför allt avvisade han treenighetsläran, den juridiska försoningsläran och läran om rättfärdiggörelsen genom tron. Den kritiska argumentation, som Strindberg hade tillägnat sig hos liberalismen, fann han också hos Swedenborg.

Men just i detta faktum låg en stubintråd gömd, förbunden med en laddning. Swedenborg drev med sin moralism Strindberg in i en kris. Moraliska krav framkallade lätt skuldkänslor hos Strindberg. Hans barndoms ångest trädde åter upp som ett spöke. På teologiskt språk betydde det helt enkelt, att när Strindberg mötte lagen i dess första bruk, d. v. s. som krav, kopplade han själv automatiskt på dess andra bruk, dess dömande funktion. Krav, skuldkänslor och förtvivlan hörde samman för Strindberg.

Och nu lämnar Swedenborg honom i sticket. Han kommer med skuldens fråga till Swedenborg och får inget svar, helt enkelt därför att Swedenborg aldrig ställer denna fråga. Swedenborg är främmande för tanken på Guds straffande vrede liksom för människans skuld. I hans mun kan följaktligen försoning inte betyda, att skuld betalas. Strindberg står där med sin obetalda skuld.

I denna situation kunde det ligga nära till hands för Strindberg att falla tillbaka på ett svar, som förelåg i hans barndomsmiljö, i rosenianismen. Man har också menat, att så skedde. Emellertid var Strindberg, såvitt jag förstår, ännu inte mogen för ett sådant steg. Det tankestoff, som han nu närmast tillägnar sig och som för honom vidare mot en lösning, kommer från ett annat håll.

I sin ockulta dagbok för den 2 juni 1898 antecknar Strindberg, att han i Tullstorps antikvariat inköpt Molitors kabbalistiska skrift »Philosophie der Geschichte». Strindberg skriver: »När jag började läsa Molitor fann jag i Kabbala en tillfredsställande förklaring på försoningsoffret i Gamla Testamentet och därigenom idén till Kristi lidande. För övrigt innehöll Kabbalan förklaringen på alla ockulta företeelser, med ett ord. Denna bok gaf mig ljus och jag såg i den nu pågående ockultismen förberedelsen till Kristi återkomst samt den stundande försoningen mellan religion och vetenskap.»

En annan kabbalistisk bok, tryckt i Leipzig 1903, Erich Bischof Die Kabbala, föll i Strindbergs hand och omnämnes i hans Blå böcker. Att intresset för Kabbalan inte var helt tillfälligt, bekräftas av att den nämns då och då — sju

olika ställen, omfattande tiden från 1906, är redovisade i Berendsohns register i Kungliga biblioteket, Stockholm.

Kabbalan anknöt med sina spekulationer och med sin gigantiska universalistiska systembyggnad till Swedenborg. Här kunde alltså Strindberg känna sig hemma.

Däremot betydde Kabbala något nytt för honom i flera andra avseenden. Kabbala betonar, att synd medför skuld. Denna måste syndaren själv genom lidande och botgöring gottgöra, så långt han kan. Men hans förmåga är begränsad. Därför öppnar sig andra möjligheter. Människor måste genom ett ställföreträdande lidande bringa försoning för varandra, särskilt barn för föräldrar. (Jfr Strindbergs Påsk.) Slutligen måste Messias själv träda till och utföra det resterande försoningsverket, varigenom spänningen mellan Guds rättfärdighet och Guds barmhärtighet upphäves på ett sätt, som Strindberg funnit utvecklad i den rosenianska teologien.

I Kabbalan fick alltså Strindberg ett svar på skuldens fråga, ett svar som han sedan mer och mer strävar efter att göra till sitt eget.

Ingenting kan vara mer typiskt för Strindbergs religiösa frågande från och med infernotiden än det problem, som också Kabbalan så ingående sysslar med: vem skall betala skulden, syndaren själv eller någon annan.

Detta grubbel skulle också snart avsätta sina spår i Strindbergs skönlitterära produktion, t. ex. i Påsk (1900) och Kronbruden (1902).

Mellan Swedenborgs försoningstänkande, orienterat kring frågan om synden såsom makt, och Rosenius försoningslära, inom vilken tanken på synden såsom skuld dominerar, ligger Kabbalan, som håller båda perspektiven öppna. Den tjänstgör alltså också i detta avseende som en brygga i Strindbergs tänkande.

Ett annat drag, typiskt för Kabbalan, är en egenartad treenighetslära.

Alltnog, Strindbergs väg breddades för ett återvändande till en mer dogmbunden kristendomstyp, varom också Blå böckerna bär vittne. De visar, att han inte stannade i Kabbalan utan vandrade vidare. Han har bl. a. tillägnat sig väsentliga element av rosenianismen. Försoningsläran formuleras nu tveklöst efter det rosenianska mönstret. Hela frälsningstilläggnelsen är tänkt i rosenianska kategorier.

Men fastän Strindberg lämnar Swedenborgs tänkande i vissa frågor, behåller han honom alltjämt som sin store lärare. Resultatet blir, att Swedenborg och Rosenius kolliderar i S:s idévärld. Ingen av dem förblir oskadd. De har tvärtom en klart destruktiv verkan på varandra. Swedenborg driver Strindberg ner på horisontalplanet, varigenom sådana begrepp som viljefrihet, frälsning, helvete och eskatologi ändrar karaktär. Detta gäller dock främst försoningen, som jämte sin vertikala linje får en klart horisontal, på ett sätt som torde sakna motsvarighet

hos Rosenius. Här har Swedenborg och Kabbalan drivit Strindberg åt samma håll.

Å andra sidan verkar Rosenius genom sitt vertikala tänkande nedbrytande på Swedenborg. Och här är det Rosenius, som får stöd av Kabbalan. Skuldfrågan spränger nämligen sönder Swedenborgs system, varigenom avvisade dogmer återvänder och intar sin plats i centrum av Strindbergs tänkande. Det gäller den juridiska försoningsläran och treenighetsläran. Att läran om rättfärdiggörelsen genom tron återvände, torde Rosenius ensam vara ansvarig för.

Naturligtvis är inte detta hela sanningen om Strindbergs religionsuppfattning under 1900-talet. Också andra inflytelser strömmar till och bryts mot varandra.

Det gäller t. ex. Schopenhauer. Strindberg tycks vara på väg bort från honom. I varje fall ställer han mot dennes negativa syn på lidandet en annan. Lidandet får såsom ställföreträdande en positiv uppgift? Vad som ur individualistisk eudämonistisk synpunkt ter sig som något ont, blir alltså, när blicken riktas ut mot andra människor och deras behov, något gott.

Strindberg är också – och här vida entydigare – på väg bort ifrån Nietzsche, »en lössläppt demon», som representerar »en brottets apologi, brottslingsmoralen». Det intressanta är, att ännu långt efter sedan Strindberg vänt Nietzsche ryggen, behåller han övermänniskobegreppet, nu fyllt med ett nytt innehåll. Sålunda fattar han den kristne som den verkliga övermänniskan. »Ändamålet är mitt jags förbättring och utveckling till någonting större, Nietzsches drömda ideal, ehuru annorlunda fattat.» Detta ideal kolliderar emellertid med ett annat, enligt vilket nästan står i centrum. I ett brev till Hedlund från år 1896 heter det: »Jag måste utfinna ett sätt att som Ni klyfva min person, göra en arbetare, nyckter, ordentlig, och därbredvid om förmågan räcker låta en tigande, esoterisk übermensch vexa vid kanten av åkern.»

Speglar inte detta yttrande i genial förkortning 1800-talsmänniskans situation. Hon är, känner att hon måste vara individualist och hon har samtidigt dåligt samvete för det. Problemet från Goethes Faust i dess romantiska version, från Lycksalighetens ö, från Strindbergs eget drama Lycko-Pers resa, från Gösta Berlings saga återvänder och varieras i den åldrande Strindbergs livsorientering.

I den process, varigenom Strindberg frigör sig både från Swedenborg och Schopenhauer och Nietzsche, samtidigt som han behåller dem kvar, formade efter hans eget beläte, tycks en tendens kunna spåras: Strindberg är i sitt tänkande på väg att lösgöra sig från den isolerande individualismen för att närma sig den mänskliga gemenskapen.



## TEOLOGISK LITTERATUR

GERHARD VON RAD: *Theologie des Alten Testaments. Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels.* 458 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. Pris inb. DM. 24.

Första bandet av v. Rads *Theologie des Alten Testaments* recenserades utförligt av undertecknad i STK 34, 1958, sid. 341 ff. Det framhölls där bl. a. att det egendomliga med v. Rads grepp på sin uppgift var hans metod att i tur och ordning låta de gammaltestamentliga, från olika tider och miljöer härrörande urkunderna vittna om hur man i Israel i olika kretsar sett på Guds handlingar i dess historiska liv. Den specifikt teologiska undersökningen måste sålunda gå hand i hand med den gammaltestamentliga traditions- och litteraturhistorien och bygga på dess resultat. Då för en sådan syn på uppgiften profetlitteraturen med dess skiftande gestalter och traditioner intar en karakteristisk särställning, kräver den sin särskilda behandling. Den ges nu i detta andra band.

Vi möter här först i ett viktigt Förord en uppgörelse med några kritiker, som gått hårt till rätta med hela den här skisserade metoden, sådan den kom till uttryck i första bandet. I själva verket inbjuder v. Rads *Theologie* till kritik från alldeles motsatta håll. Somliga menar att där är för mycket av historia, andra att där är för litet av historia. I förra fallet vill man att en gammaltestamentlig teologi skall tränga tvärs igenom de gammaltestamentliga traditionerna till Guds uppenbarelsehandlande i och för sig, eller till det fromhetsliv vari det återspeglas, eller också att det skall höja sig till en i

möjligaste mån syntetisk framställning av det gammaltestamentliga budskapet i dess karakteristiska egenart. I andra fallet saknar man hos v. Rad sådana vetenskapliga utredningar av genetisk och historisk natur, genom vilka den gammaltestamentliga religionen kunde göras åskådlig och begriplig både som ett religionshistoriskt helt och i sina enskilda drag.

Gentemot invändningar av detta slag kan v. Rad säga, och har han också sagt, följande. Trots titeln har det icke varit författarens mening att i denna sin bok ge en fullständig »gammaltestamentlig teologi» efter hävdvunnet mönster. Den historisk-deskriptiva analysen av de olika urkunderna från »teologiska», dvs. religiöst väsentliga synpunkter, måste under alla förhållanden betraktas som en legitim och angelägen vetenskaplig uppgift. Den gudsuppenbarelse i historien, som ligger »bakom» de faktiskt givna trosvittnesbörden därom, kan aldrig demonstreras som en sådan genom historisk forskning. Slutligen: en systematisering av det gammaltestamentliga trosinnehållet strandar på dess dynamisk-rörliga och tidsbetingade natur.

I andra bandets första huvuddel får vi nu först en framställning av profetismen som sådan från viktiga synpunkter. Av stort intresse är här de olika paragraferna om profetismens begynnelse (med särskild uppmärksamhet fäst vid Elia och Elisa), om den profetiska litteraturens traditions-historiska tillblivelse, om profeterna som uppenbarelsemottagare, deras frihetsmedvetande, det gudomliga ordets betydelse, profeternas syn på tiden och historien och i samband därmed det eskatologiska perspektivet. Anmälaren kan ge sitt livliga

bifall till det mesta som här säges; dock saknar han en verkligt åskådlig och gripbar bild av vad en profet egentligen är, en analys av vad som är gemensamt och konstitutivt för de profetiska personligheterna och en förklaring till att de är klassificerade under den gemensamma titeln *nābī*. Detta sammanhänger med författarens bristande intresse för såväl religionshistoriska som religionspsykologiska aspekter. Skulle författaren strikt ha hållit sig till den »teologiska» synpunkten, så kunde man kanske ha funnit sig i att han bortsett från andra aspekter. Men nu har han, en skarpsinnig och vittskådande forskare som han är, ej kunnat underlåta att ta med åtskilligt icke direkt »teologiskt» stoff, och just därför saknar man så mycket mer de längre syftande vetenskapliga perspektiven. Det vilar över huvud över v. Rads bok ett egendomligt »både-och», ett oscillerande mellan det principiellt »teologiska» och det historiskt analyserande, som gör att läsaren ofta har svårt att känna sig riktigt hemma och besvärligt att riktigt följa tankevägarna.

I en andra huvuddel behandlas i kronologisk följd de klassiska profetgestalterna från och med Amos, i ett slutkapitel också apokalyptiken med Daniel. Apokalyptiken härledes väl exklusivt från vishetsriktningen; dess esoteriska karaktär framhålls däremot med rätta. Det behöver icke sägas att man här finner en rikedom på synpunkter och iakttagelser av största värde. Av särskild vikt och av principiell betydelse är författarens framhållande av profeternas förhållande till sitt folks traditioner: å ena sidan bundenhet och beroende, å andra sidan förmåga att göra fritt urval och att omtolka dem i den i varje tid aktuella gudsuppenbarelsens intresse. I detta »charismatisk-eklektiska» förfarande visavi Israels historiskt givna traditioner uppenbarar sig detta ständiga »utöver» och »framåt», som är så karak-

teristiskt för den profetiska förkunnelsen, denna spänning mellan »det förra» och »det nya», som icke minst är så framträdande hos Deuterocesaja. Dessa ständigt nya ansatser och framstötter hör med till det uppenbarelsehistoriska förloppet och bildar en huvudlinje fram mot NT och ett sammanhållande band mellan GT och NT. Att anmeldaren personligen ej kan helt acceptera v. Rads behandling av de »messianska profetiorna» hos profeterna, av Ebed Jahve-sångerna hos Deuterocesaja osv. är en sak för sig. På dessa punkter torde det dröja med samförstånd mellan de gammaltestamentliga forskarna. Här kan vi enligt min mening endast på det sättet komma till rätta, att vi höjer oss från de enskilda profetindividerna upp till en totalsyn över de profetiska idéerna i deras genesis och deras historiska utgestaltning under olika epoker, och detta i nära samband med en liknade totalsyn över den profetiska litteraturen och dess traditionshistoriska tillblivelseprocess.

I den tredje och avslutande huvuddelen ger oss v. Rad del av sin syn på GT:s förhållande till NT. Därmed kröner han sin »teologiska» betraktelse över GT. Vad som binder GT samman med NT är, som författaren uttrycker sig, det för dem båda gemensamma sig ständigt förnyande gudomliga uppenbarelsehandlandet, som från en viss synpunkt också kan kallas frälsningshistorien, från en annan åter förhållandet av löfte och uppfyllelse eller förberedelse och fullbordan. »Das Alte Testament kann nicht anders denn als das Buch einer ins Ungeheure anwachsenden Erwartung gelesen werden», säger författaren på ett ställe. Och denna »Erwartung» får icke blott en uppfyllelse, utan även en fortsättning i NT. För att beteckna detta faktum att GT punkt för punkt pekar framåt mot NT tar v. Rad på nytt upp den gamla termen »typologi», ehuru i en något ändrad och vidare be-

tydelse. Som en konsekvens av denna betraktelse framställer v. Rad den för hela hans teologi betydelsefulla satsen att GT för oss får en kerygmatisk aktualitet först när det ses i ljuset av uppenbarelsen i Kristus. Detta exemplifieras genom betraktelser över GT:s föreställningar om världen och människan, döden, den fördolde Guden, tron, lagen osv. När det gäller den sistnämnda punkten, får författaren anledning att med energi vända sig mot uppfattningen av den gammaltestamentliga religionen såsom lagreligion. Även GT känner den obetingade nåden utan förtjänst å den mänskliga sidan, vilket vi bl. a. ser av de eskatologiska profetiorna hos Jeremia och Hesekiel.

I konsekvens av denna syn på sammanhanget mellan GT och NT kommer nu v. Rad till det i början överraskande, men på visst sätt logiska resultatet, att det egentligen icke kan finnas någon speciell »gammaltestamentlig teologi». Däremot kan man skriva en »biblisk teologi», och detta av den sakliga anledningen, att det ena testamentet icke kan hållas isär från det andra. Den »bibliska teologien» får då omedelbart till syfte att klarlägga det uppenbarelse- eller frälsningshistoriska sammanhanget mellan de båda testamenten.

Man kan ej läsa v. Rads Theologie utan att hämta rik lärdom och även ymnigt stoff för vidare eftertanke. Det ligger dock, trots allt skarpsinne, något egendomligt svävande över framställningen. Den rör sig hela tiden mellan detaljanalys och totalsyn, mellan genetisk undersökning och systematisering, mellan objektivt vetenskapliga och dogmatiska, resp. uppbyggliga resonemang. Två ord i själva underrubriken till bokens titel är helt symptomatiska för denna spänning mellan konkurrerande synpunkter: »Theologie» å ena sidan, »Israel» å den andra, alltså systematik å ena sidan, historia å den

andra. Man lägger ytterligare märke till en spänning mellan frågan efter »frälsningshistorien» i och för sig och frågan efter de gammaltestamentliga urkundernas vittnesbörd om den. Det speciellt »typologiska» betraktelsesättet innebär onekligen en stor risk för subjektiva utflykter av mer sinnrikt uppbygglig än verkligt vetenskaplig karaktär. I mindre varsamma händer kan det lätt leda till våldförande på texterna och därmed till förvanskning av »die Selbstoffenbarung des Gottes Israels» (för att använda v. Rads terminologi). Vad v. Rad givit oss i sin Theologie är i sin art från många synpunkter ytterst värdefullt, men hans bok kan ej ersätta framställningar av GT:s trosinnehåll, som med klarhet och stringens och efter vanliga exegetiska metoder ger oss en både objektiv och i möjligaste mån syntetisk beskrivning av den gammaltestamentliga gudssynen, och det i alla dess förgreningar och återverkningar. I en sådan framställning får givetvis ej saknas undersökningar av denna gudssyns utgestaltning i olika dokument, inom olika riktningar och under olika tider, och detta i nära anslutning till den gammaltestamentliga traditions- och litteraturhistorien och dess resultat, just detta som v. Rad i kraft av sin teologiska och exegetiska grundsyn speciellt pläderar för. Att förtrogenhet med och inlevelse i NT:s budskap kan skärpa vår syn och lära oss att upptäcka betydelsefulla värden och sammanhang behöver ej sägas. Framställningar av detta slag, som sakligt behandlar GT:s trosinnehåll och tar vara på dess specifika egenart och egenvärde (i sanning en stor uppgift för en gammaltestamentlig exeget) bör också kunna tillhandahålla våra systematiker ett tacknämligt stoff för en specifikt teologisk bearbetning.

JOH. LINDBLOM

JOHANNES WALLMANN: *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt. Beiträge zur historischen Theologie* 30. Herausgegeben von Gerhard Ebeling. VII + 165 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1961. Pris DM 18:—.

Den nuförtiden vanliga föreställningen om teologin såsom en »kyrkans funktion» är relativt ny i den lutherska traditionen. Den utformas främst av Semler och Schleiermacher, av vilka den förre talar om en offentlig, kyrklig teologi i motsats till den mer allmängiltiga »religionen», den senare om teologin såsom betingad av kyrkoledningens behov. Schleiermachers tankegång förefinnes på sätt och vis redan hos Calixtus, men för övrigt är den »kyrkliga» motiveringen för teologin främmande för äldre luthersk tradition. Detta är ett av de resultat, som framgår ur Wallmanns lärda och sakkunniga undersökning. Hans arbete har ursprungligen planerats som en framställning av hela det lutherska teologibegreppets historia, men även i sitt nuvarande skick ger det vidsträckt utblickar, bakåt till medeltiden och Luther, framåt till Semler och Schleiermacher.

Luther övertog det medeltida teologibegreppet men gav det ett nytt innehåll. När han t. ex. talar om »theologia crucis» avser han ej den vetenskapligt utarbetade, dogmatiska undervisningen utan innesluter däri hela den kristna tron.

Melanchthon undvek begreppet »theologia» och ersatte det med »doctrina». Han räknade med en »doctrina a Deo tradita», som förelåg i Bibel och tradition; den hade dogmatikern att reproducera återge eller kommentera. Anledningen till att Melanchthon — i motsats till Luther — undvek det från skolastiken ärvda begreppet »teologi» och ersatte det med »doctrina» diskuteras utförligt.

I samband med nygrundandet av den

teologiska vetenskapen vid början av 1600-talet introduceras åter teologibegreppet, delvis som motsvarighet till det melanchthonska »doctrina» men delvis också med ett mer komplicerat innehåll. Keckermann utgav 1610 sitt *Systema sacrae theologiae*, där han också utvecklade synpunkter på teologibegreppets definition, och Gerhard inledde den längre versionen av sina första *Loci* med ett »Prooemium de natura theologiae» (omkr. 1620). Från den tiden blir en dylik inledning om teologins natur en stående paragraf i de lutherska dogmatikerna.

Man tänker sig väl i allmänhet, att teologibegreppet i äldre luthersk tradition fattas tämligen entydigt såsom en »lära om Gud och gudomliga ting». Såsom Wallmann visar, finns här emellertid en lång och ingående diskussion, där frågorna om teologi och tro, teologi och vetenskap och andra hithörande får olika svar hos olika teologer.

Wallmann särskiljer två huvudlinjer: den ena representeras av Luther, Gerhard och pietismen, den andra av Melanchthon, Calixtus och på ett senare stadium av Semler och Schleiermacher. Vad som utmärker den förstnämnda är att man låter teologin innefatta troskunskapen — även den enskildes tro är »teologi» — och betonar att teologins insikt blott förvärvas genom oratio, tentatio och meditatio; den ses icke som en kyrkans funktion. Betecknande för den linje som Melanchthon och Calixtus representerar, är att teologin skiljes från trosinsikten och i kunskapsavseende jämställs med ren förnufts-kunskap. Såsom »doctrina Ecclesiae» är teologin en kyrkans angelägenhet. Hos Semler och Schleiermacher fullföljes dessa ansatser att skilja mellan teologi och tro och göra teologin till en funktion av kyrkan. Fram till upplysningstiden var det emellertid den andra formen av »teologi» som dominerade.

Hos Johann Gerhard betecknar begreppet teologi ej blott som i skolastiken den lärda, akademiska behandlingen av tros läran utan innefattar även den enkla, för alla kristna tillgängliga troskunskapen. Reformationen hade låtit distinktionen mellan fides implicita och fides explicita falla. Även för Luther kan »teologi» beteckna den enkla, kristna tron överhuvud. Skillnaden är att Gerhard låter notitia och assensus bli det konstitutiva i teologin, medan Luthers »theologia crucis» saknar denna intellektualistiska begränsning. Dock förbindes hos Gerhard trons notitia med fiducia såsom oundgänglig förutsättning. En teologi utan den helige Andes »illuminatio» känner han icke. Teologin är hos honom alltid kvalificerad genom tron (såsom fiducia, ej blott fides historica). — Liksom hos Luther och Melanchthon innefattar teologin likaledes förkunnelsen. Det kyrkliga ämbetets verksamhet är »teologi». Patriarker och apostlar var »teologer».

En tredje betydelse av ordet »teologi» är den mer begränsade: det betecknar den noggranna insikt i tros hemligheterna, som möjliggör ett befästade av läran och ett avvisande av irrläror, dvs. den lärda och skolmässiga behandlingen av trossanningarna.

Nu kan teologin, som alltså hos Gerhard har detta komplexa innehåll, dels betraktas som »doctrina ex verbo Dei exstructa» dels som en »habitus theós-dotos», en inre disposition som innefattar både den för alla avsedda frälsningskunskapen och den »accuratior cognitio», som erfordras för att försvara sanningen mot irrläror.

Samtidigt betecknas teologin som en »lära om Guds väsen och vilja», en lära som syftar till människans salighet och därför måste ses i relation till den människa som tillägnar sig den. Redan hos Gerhard beskrives teologin i realiteten som en »praktisk vetenskap», trots att

han håller fast vid den äldre loci-metoden. Hos Calovius introduceras på denna punkt en annan kategori: »religio christiana» betecknas som teologins objekt. Betydelsen av denna förändring torde vara värd en närmare undersökning. Förf. är såvitt jag vet den förste som ens vidrört denna idéhistoriskt viktiga fråga.

Skillnaden mellan Luther och Gerhard vill Wallmann karakterisera så, att Luther öppnar för trossanningen historien såsom dess adekvata ort, medan Gerhard griper tillbaka till den metafysiska objektbestämningens område. När teologin på så sätt uppger den historiska aspekten, hemfaller den åt den antropocentriska grundtendens, som sedan visar sig t. ex. i den analytiska metoden.

Wallmanns undersökning av termerna leder ej sällan till överraskande resultat. »Doctrina» betecknar hos Gerhard ej främst den objektivt föreliggande läroframställningen utan »den Zustand der Erkenntnis», »Gelehrtheit» snarare än »Lehre». »Doctrina de Deo» återges därför mest adekvat med »Gottesgelehrtheit», däremot betyder uttrycket icke »Lehre von Gott», om man därmed avser »formulerat lärosystem». Det är i överensstämmelse med detta, att teologin skildras såsom en habitus, dvs. en disposition hos det mänskliga subjektet. Gerhards bidrag till denna fråga är, att han talar om en »habitus theós-dotos» för att därmed ange teologins artsbildhet från de »habitus intellectuales», som Aristoteles talar om. Calixtus däremot betraktar teologin som en »habitus practicus», som kan förvärfvas genom naturliga förståndskrafter.

Av särskilt intresse är den jämförelse förf. anställer på denna punkt mellan Gerhard och Melanchthon. Den senare lägger tonvikten på läran (som läroinnehåll), medan den förre framför allt betonar »lärdomens» habitus (Gottesgelehrtheit). Doctrinabegreppet undergår m. a. o. ett slags

subjektivering. Själva kunskapsakten i teologin är enligt Melanchthon den tro, som antager utsagornas sanning, dvs. *fides historica*. Läran tänkes såsom en gång för alla given i Skrift och tradition, och dogmatiken, som har att explicera denna lära, blir på så sätt en historisk disciplin. Hos Gerhard är det däremot fråga om en övernaturlig art av kunskap. Den kommer till stånd genom *oratio*, *meditatio* och *tentatio*; en Andens upplysning förutsättes. Den heliga Skrift blir hos honom ej ett tros-lärens dokument utan »princip» för läran. — Detta kommer till klart uttryck i själva grunddefinitionen. Melanchthon talar om en »*doctrina Ecclesiae a Deo tradita*», medan Gerhard definierar teologin såsom en »*doctrina ex verbo Dei exstructa*». Mot kategorin »*principium*» svarar ett »*exstruere doctrinam*». Melanchthon använder också dessa termer, men utslutande i fråga om de filosofiska disciplinerna, icke i fråga om teologin. Dess uppgift är för honom reproduktiv, icke produktiv. Annorlunda är det hos Gerhard, där läran blir något som skall »byggas upp» med Skriften som fundament eller princip.

Wallmann konstaterar, att det är Gerhards och icke Melanchthons teologibegrepp, som bestämt vidareutvecklingen över ortodoxi och pietism fram till upplysningen och Semler.

Georg Calixtus är den främste representeranten inom teologin för den humanistiska riktning, som utbildades i Helmstädt under ledning av framför allt Caselius och Cornelius Martini. På skolfilosofins område har man sedan länge iakttagit en betydande differens mellan denna humanistiskt orienterade aristotelism och den lutherska skolfilosofi, som hade sitt centrum i Wittenberg. Wallmanns undersökning bekräftar, att det föreligger en motsvarande differens på teologins område. Därmed står han i viss opposition

mot Troeltsch och Weber, som ansett skillnaden obetydlig mellan Helmstädt-teologerna och de övriga.

Med »teologi» avser Calixtus endast den lärda explikationen av trosläran, ej troskunskapen i dess helhet. Han skiljer sålunda — liksom senare Semler — mellan teologi och tro. Denna distinktion anknyter han till de skolastiska termerna *fides acquisita* och *fides infusa*. Den förra får därvid motsvara kunskapsmomentet, medan den senare motsvarar *fiducia*. I teologin förutsättes icke den egentliga tron utan endast den naturliga *fides acquisita*. Skriftens sanning ansågs utan vidare tillgänglig för det naturliga förståndet, och teologin, som hade att närmare förklara denna sanning, blev närmast en rationell kunskap om uppenbarelsen. Dess »*habitus*» kunde förvärfvas genom naturliga förståndskrafter, »*studio et labore*». Filosofin kunde utan förbehåll användas i teologin och var en nödvändig betingelse för att förstå Skriften.

Ett annat drag, som utmärker Calixtus' teologibegrepp är att han icke uppfattar teologin som nödvändig för de troende i gemen utan blott för dem som stå i kyrkans ledning. När han på detta sätt ställer den akademiska teologin i kyrkans tjänst avser han icke närmast den konfessionellt bundna landskyrkan utan den unionskyrka han i sin teologi sökte bereda marcken för.

Om Calixtus' teologibegrepp fick mindre betydelse för samtiden, kan han dock sägas ha föregripit en långt senare utveckling på många punkter. Åtskilliga av hans idéer kommer igen i nya former i Semlers och Schleiermachers grundläggning av teologin.

Wallmanns arbete är ett fint exempel på att en noggrann undersökning av ett synbarligen mycket begränsat fält kan ge överraskande resultat, i detta fallet resul-

tat, som på viktiga punkter kan befrämja förståelsen av protestantismens utveckling.

BENGT HÄGGLUND

PETER MUNZ: *Problems of Religious Knowledge. The Library of Philosophy and Theology edited by John McIntyre and Alasdair MacIntyre. 253 sid. SCM PRESS Ltd, London 1959.*

Man påstår icke sällan, att det, som utges för att vara religiös kunskap, i själva verket icke har rätt till detta namn. Det är, menar man, önsketänkande och ohållbara spekulationer. När Munz i sitt första kapitel gett en teckning av »Contemporary Views of Religious Knowledge», konstaterar han, att alla ha en gemensam förutsättning: »They all start from the assumption that religious knowledge is uncertain, weird and unreliable knowledge, and that its propositions cannot be subjected to any test and that there is no clear way of showing what difference their truth and falsity would really make» (s. 20). Gentemot detta hävdar Munz, att orden »religious knowledge» icke sakna täckning. Kunskapsfrågan är för religionsfilosofien en ofrånkomlig fråga; religionsfilosofien har att uppvisa, att man kan tala om religiös kunskap; därvid är det nödvändigt att också betona, att det verkligen är fråga om religiös kunskap; det är ju en vanlig tendens att »reduce religion to something other than religion» (s. 80).

Munz utgår från att det icke finns någon kunskap, som icke bygger på »perceptions, i. e. — things that have been heard or seen or perceived by any of the other three senses» (s. 74). Detta gäller också den religiösa kunskapen. Den uppstår icke genom förmedling av ett sjätte sinne (s. 81 f.) eller något slag av »extrasensory perception» (s. 84). När man talar om

»revelation» — eller, såsom Munz vill förstå begreppet uppenbarelse, om »symbolisation», är det alltid fråga om förnimnelser av särskilda händelser, platser eller objekt i denna värld. Det är samma erfarenhet, som ligger till grund för såväl vetenskapens »positiva» bild av världen som religionens »symboliska».

När Munz karakteriserar den religiösa kunskapen såsom symbolisk, värjer han sig mot missförståndet, att det skulle vara fråga om symboler, som tjänstgöra såsom tecken för något övervärldsligt. »According to the view taken in this study . . . the symbols do not stand for a transcendent Reality. They do not stand for anything at all. They mean something; but what they mean and how they mean it, is something we have agreed we can afford to ignore. The symbol picture is part of the world we live in; or one of the worlds we live in, whichever formulation one prefers . . .» (s. 99). I annat sammanhang fastslås: »Religious knowledge is not extraordinary or supernatural or indirect or allegorical knowledge about this world; but certain and rational knowledge about the religious picture of the world» (s. 39).

Om Munz lyckats visa, att den religiösa kunskapen obestriddligen gör skäl för namnet *kunskap*, återstår frågan, med vilken rätt kunskapen ifråga betecknas såsom *religiös*. Detta söker Munz uppvisa med tillhjälp av evighetsbegreppet. Han bestämmer religiös kunskap såsom »knowledge of and about eternity» (s. 33). Kan nu verkligen denna kunskap grundas på »empirically verifiable observation»? Munz menar, att man kan registrera människors upplevelser av evigheten: »Jeremiah saw eternal significance in an almond tree; Amos in a basket of fruit, and Buddha in a single flower» (s. 70). Man kan alltså observera, att något i den empiriskt upplevda världen får evighetsvikt för någon.

Evigheten själv är icke tillgänglig för observation. Evighetsbegreppets roll i teologien är enligt Munz analog med kausalitetsbegreppets inom vetenskapen. »It is not possible to observe causality in action, so to speak». Vad som kan observeras, är en regelmässig svit av händelser, som kan antagas förutsätta kausalitetsrelationen, som icke själv kan beläggas genom observation. »The concept of causality is fashioned non-empirically» (s. 131). Det förhåller sig nu såsom antytt enligt Munz på samma sätt med evighetsbegreppet inom teologien. »An explanation of the symbol picture is possible only with the help of the concept of eternity». Detta illustreras med två exempel. Det ena gäller en offerhandling, som förklaras »by saying that a transient good is being destroyed to make room for a non-transient (eternal) good». Det andra exemplet rör förekomsten av bön, som förstås såsom »a request to an absolute (eternal) power to help us to achieve something». I intet av de skisserade fallen kan man observera »a trace of eternity», men handlingen blir i båda fallen meningslös, om man ej antager, att det finns något, som ordet evighet refererar till. Alldeles som i den såsom analog betraktade kausalitetsrelationen föreligger i de båda skisserade fallen en observerbar situation, som tillåter slutsatsen »that there is something that ought to be referred to by the word 'eternity'» (s. 132).

Med sina senast berörda överväganden har Munz icke kommit längre än till resultat, som redan uppnåtts från religionspsykologisk utgångspunkt. Man kan erinra om Berggravs ord, »at hvis religion skal være et særskilt fenomen, en særskild oplevelse, så må den finnes i møtet mellem menneskets utstrakte hånd og en beslektet hånd som den på underlig vis kjenner sig grepet av og dog alltid må gripe efter». Det förtjänar att påpekas, att religions-

psykologien når fram till detta resultat utan att använda sig av något »icke-empiriskt begrepp». Trots användningen av evighetsbegreppet lyckas Munz' religionsfilosofi icke ge den religiösa kunskapen en allmängiltig och nödvändig prägel. Den i offrets och börens situationer postulerade evighetsreferensen är icke ägnad att vederlägga påståendet, att de ifrågakvarande aktiviteterna sakna mening.

Ut från svensk religionsfilosofisk synpunkt ter sig Munz' resonemang s. a. s. förkantianskt. Detta konstaterande behöver icke i och för sig innebära kritik. Mycket kan vara att lära, om man följer ett religionsfilosofiskt tänkande, som utgår från exempelvis Locke (jfr s. 27). Kritik måste emellertid riktas mot Munz' användning av ordet »eternity», som icke får en fix innebörd, och vars religionsfilosofiska funktion är alltför obestämd. Ett utslag av detta förhållande är den vikt, som Munz lägger vid uppvisandet av evighetsbegreppets terapeutiska värde. Också härvid spelar analogien med kausaliteten en roll: »The natural scientist is interested in descriptions in terms of causation because, if he knows causal connections, he can induce and prevent the occurrence of events at will. The theologian is interested in descriptions in terms of the concept of eternity, because he knows that the detection of eternity is the only proper therapy for man» (s. 129). Munz går så långt, att han slår fast, att den religiösa kunskapens syfte är terapeutiskt, och identifierar »theological» och »therapeutic» (ss. 140 f.). Även om ordet terapi används i vid bemärkelse — »therapeutic» får stundom hos Munz ungefär samma innebörd, som kontinentala tänkare ge åt ordet existentiell och John Cullberg åt uttrycket andra-persons-religion —, torde det icke utan skäl kunna göras gällande, att den religiösa kunskapens problem icke



kan lösas »with an eye to therapy» (s. 143).

BENKT-ERIK BENKTSO

YRJÖ SALAKKA: *Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914–1937. Schriften der Luther–Agricola–Gesellschaft 12. 197 sid. Helsinki (tr. i Kuopio) 1960.*

Samtidigt som tredje och sista bandet av Emil Brunners dogmatik utkom i Zürich i november 1960, skrevs i Helsingfors förordet till det föreliggande arbetet, den första stora nordiska brunnermonografien. Brunners teologi har från första början rönt ett stort intresse i Norden; frågan är, om icke just Brunner är den av den dialektiska teologiens ledande teologer, som här blivit mest läst och känd. Ätminstone för svenska teologer synes den religionsfilosofiska ådran i hans författarskap ha varit ett intressantare och mera givande studieobjekt än Bultmanns och Gogartens anknytning till Heidegger och Barths upprepade maningar till teologien att se till, att den icke hamnar i en babylonisk fångenskap hos filosofien. Den svenska teologiens intresse för Brunner kan avläsas på denna tidskrifts recensensavdelning, där zürichteologiens arbeten genomgående ägnas stor uppmärksamhet. År 1925 recenserades sålunda *Die Mystik und das Wort*, 1928 *Philosophie und Offenbarung* och *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1929 *Der Mittler*, 1932 *Das Gebot und die Ordnungen*, 1937 *Der Mensch im Widerspruch*, 1938 *Eros und Liebe* och *Die Kirchen, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi*, 1939 *Tro och sanning*, 1946 *Rättvisa*, 1952 *Das Missverständnis der Kirche* samt 1961 *Dogmatik III*. De äldsta recensionerna, från 1925 och 1928, äro skrivna av Gustaf Aulén, resp. Anders Nygren

och alla de följande utom de tre sista av Hjalmar Lindroth. Man kan i detta sammanhang erinra om Gotthard Nygrens bidrag i *Studier tillägnade Hjalmar Lindroth, Några synpunkter på Emil Brunners lära om imago Dei*.

Salakkas arbete är så disponerat, att det första kapitlet behandlar den dialektiska teologiens huvuddrag, det andra Brunners »förkritiska period» (1914–1920), det tredje hans »dialektiska period» (1921–1928) och det fjärde hans »eristiska period» (1929–1937). Kapitel 1 motiveras med Brunners nära förbindelse med den dialektiska teologien (s. 9); man har emellertid enligt Salakka förbisett, att förutsättningarna för Brunners skilsmässa från samma teologi ligga långt tillbaka i tiden. Den angivna dispositionen med den inledande redogörelsen för den dialektiska teologien, en redogörelse, i vilken förf. ej ger något nytt, verkar tyvärr störande på behandlingen av huvudtemat. När förf. tagit till sin uppgift att undersöka Brunners teologi redan från 1914, hade det varit lyckligare, om han startat med att teckna den allmänna teologiska bakgrund för Brunners tänkande, vilken utgörs av sekelskiftets teologiskt-filosofiska situation och dess förutsättningar i 1800-talets tänkande. Också behandlingen av sidotemat (termerna huvudtema och sidotema äro Salakkas egna), Brunners förhållande till den dialektiska teologien, och över huvud skildringen av denna senare påverkas ofördelaktigt av arbetets uppläggning. När kap. 1 skrivs, står det redan klart för förf., att det i Brunners »förkritiska period» finns ett ferment, som förhindrar fullständig enighet med Barth i den »dialektiska perioden». Detta förleder förf. till den uppfattningen, att till hans uppgift icke hör »eine nähere Analyse der Ursachen, warum die dialektische Theologie sich auflöste» (s. 33). Därför ställer han endast i förbigående och utan att taga

ståndpunkt Schrottenboers allmänt hållna hänvisning till den eristiska frågans roll vid brytningen mellan Barth och Thurneysen å den ena och Brunner och Gogarten å den andra sidan mot resultatet av min undersökning 1948, att det är den naturliga teologiens problem, som vållar upplösningen av den dialektiska teologiens vapenbrödraskap. Det torde vara tydligt, att en tillfredsställande behandling av »sidotemat» icke kan undvara »en närmare analys» på denna punkt.

I de fall då Salakka levererar uppgörelser med andra, som tidigare behandlat den dialektiska teologien, glömmer han esomoftast, att dessa hans föregångare icke såsom han själv satt sig före att speciellt undersöka *Brunners* relation till den dialektiska teologien. Han låter sitt deltema, behandlingen av den dialektiska teologiens grunddrag, i sådan utsträckning påverkas av huvudtemat, undersökningen av *Brunners* religionsfilosofi, att bedömningen av de andra till den dialektiska teologien hörande teologerna och av forskare, som underkastat dessa teologer en undersökning ut från en annan synpunkt än hans egen, blir skev. Detta må exemplifieras med ett par ställen, där Salakka berör min avhandling av år 1948. Sid. 144 påstås, att »B.-E. Benktson hat *Brunners* Theologie völlig falsch verstanden, wenn er annimmt, dass Brunner in seiner dialektischen Offenbarungsauffassung mit dem Menschen reinen Tisch gemacht habe . . .» Salakka förbiser, att avsikten med den kritiserade och i fortsättningen av honom citerade framställningen är att teckna den frågeställning, i vilken frågan om anknytningspunkten blir ett problem, icke att ge en uttömmande redogörelse för *Brunners* tankar om *imago Dei*. Även på sid. 15 (hänvisning till detta parti liksom till sid. 163 saknas i registret) förgätor Salakka, att behandlingen av den dialektiska teologiens

grunddrag icke nödvändigtvis behöver vara ett delproblem i en brunneravhandling. Han påpekar här, att jag och sedermera Hubbeling noterat, att Brunner i en artikel i *Zwischen den Zeiten* 1929 gjort yttranden, som äro symptomatiska ifråga om den uppkomna oenigheten mellan honom och Barth. Salakka kommenterar: »Diese Auffassung leitet wohl von Barths eigenem Ausspruch her, worin er auf den erwähnten Aufsatz hinweist, welcher seiner Ansicht nach das erste Symptom der entstehenden Kontroverse zwischen Brunner und ihm bildet (Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934, s. 50).» Han tillägger: »Dieser Ausspruch zeigt jedoch, dass Barth schlecht die theologischen Grundlagen seines früheren Arbeitskollegen zu kennen scheint, denn der erwähnte Aufsatz ist nichts weiter, als eine theologische Formulierung jener religionsphilosophischen Grundanschauung, welche für *Brunners* Denken schon viel früher kennzeichnend war, wie wir sehen werden.» Barths Nein! är knappast rätt underlag för bedömningen av hans förtrogenhet med *Brunners* teologiska och filosofiska förutsättningar. Salakka tycks föreställa sig att Barth i Nein! bedriver idéhistoria och undersöker »die religionsphilosophische Grundanschauung *Brunners*». Nein! är ett inlägg i striden om anknytningspunkten, och det är denna strid, som Hubbeling och jag undersöka; vi ha därvid icke — lika litet som Barth i Nein! — anledning att genomföra ett genetiskt perspektiv på hela *Brunners* teologi.

När de nu framställda reservationerna gjorts, är det tillbörligt att understryka värdet av att *Brunners* teologi blivit genetiskt belyst på det grundliga sätt, som skett i Salakkas avhandling.

BENKT-ERIK BENKTSON

## KRISTOLOGI OCH MODERN EXISTENS

WALTER KÜNNETH: *Glauben an Jesus, Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz.* Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1962.

Med tre nytestamentliga citat inleder professor Künneth sin senaste bok: 2 Petr. 1: 16, 1 Joh. 5: 12 och Kol. 2: 8.

Dessa tre ställen ger boken dess dynamik; de representerar vad som är omistligt i läran om Kristus. Kristus är verklig, och den Jesus som den kristne tror på i dag är identisk med den historiske Jesus. Endast i honom finns livet. Det moderna tänkandet om Kristus visar tydliga tecken på hur filosofi och andra människotankar har urholkat kristologin.

Arbetets bakgrund är den moderna kristologiska situationen. Å ena sidan har vi den teologiska diskussionen, kännetecknad av tre slagord: »Den historiske Jesus», »den dogmatiska Jesus» och »den kerygmatiske Jesus». Å andra sidan har vi i nutiden ett betydande profant tänkande om Jesus.

För att få en bild av det profana tänkandet skärskådar förf. journalisten Gerhard Szcesny, religionshistorikern Hans Joachim Schoeps, filosofen Karl Jaspers och psykologen Fritz Leist. Kännetecknande för dessa är att de med sina inbördes olikheter söker fånga Jesusgestalten med hjälp av profana kategorier. Det är främst kategorien »humanum» som användes. Människokärleken förkroppsligas helt enkelt i hans gestalt. Likaså söker man förklara Jesus som historiskt fenomen med religionshistoriska kategorier: han betecknar en höjdpunkt i religionens värld. De nämnda tänkarna arbetar även med problemet om Jesus som en »Fremdkörper» i den moderna världen. Jaspers vill dock rädda Jesus för hela mänskligheten och talar om hans explosiva makt. Däremot anser Szcesny att Jesus just ge-

nom sitt främlingskap snart nog inte längre har något att säga den moderna tiden. Den moderna existensen bestäms av »das Europäische» och inte av »das Christliche».

Den för teologien angelägna frågan är att finna kontaktpunkten mellan NT:s Kristus-budskap och den moderna existensen. I den moderna världen möter klart bestämda föreställningar och omdömen om Jesus (s. 39). Här stannar förf. inför fem moment: 1) Det är betydelsefullt, att den moderna människan överhuvud känner frågan om Jesus och medvetet ställer den. 2) Det är av vikt att det för den profana uppfattningen är fråga om att fatta en verklighet och ej blott en idé eller en ideologi. 3) Vidare inser man att denna insikt kräver en personal relation till Jesusbilden — Szcesnys energiska kamp mot den kristna trosvärlden är ett gott vittnesbörd. 4) Den profana tankeverksamheten är helt bestämd av immanenta förklaringsförsök: Jesus skall placeras in i det mänskliga förnuftets och den historiska erfarenhetens koordinatsystem. 5) Alla dessa teologiskt viktiga synpunkter hos den profana aspekten omskriver intet annat än den moderna existensens fundamentala samtidighet med den situation, om vilken evangelierna berättar.

Vad det kristologiska arbetet beträffar har detta kännetecknats av en strävan att tillmötesgå det moderna tänkandet och därvid prisge allt som tett sig oväsentligt. För att finna bakgrunden till dagens läge analyserar förf. liberalteologien (Ritschl-Harnack), den psykologiska interpretationen (Schleiermacher-Herrmann), den symboliska tolkningen (Strauss-Troeltsch-Bousset-Schweitzer-E. Seeberg). Alla dessa försök är nu i upplösning och de är steg på vägen till en kapitulation inför det moderna vetenskapsbegreppet (jfr bokens motto). De kan betraktas som en anpassning inför den antropocentriska världs-

bilden. Därmed är förf. framme vid en presentation av det moderna teologiska kristologiska arbetet.

Läsaren får ett intryck av att trots all redlig vilja att göra det bästa av intentionerna hos de olika forskarna blir det en regelrätt avklädning för att uppvisa, att den Kristus som dessa framlägger har föga gemensamt med den Jesus som den kristne tror och bekänner. En häftig polemik från berörda författare är redan i gång i Tyskland. Man får hoppas, att den debatt som följer kommer att klarlägga i vad mån K. tolkat de refererade författarna rätt. Kunneth ger en värdefull överblick av utvecklingen bland Bultmanns lärjungar, bland vilka en tendens till ett återvändande till den historiske Jesus börjar visa sig. Den rent »kerygmatiske Jesus» visar sig ohållbar. Han skulle ha uppstått blott och bart ur urförsamlingens tro och ej ha något sammanhang med Jesus av Nasaret utom namnet.

Vart vill förf. till sist komma? Han vill inte restaurera det gammalkyrkliga dogmat eller den gammallutherska kristologien, men han vill taga vara på bådaderas ärende. Utgångspunkterna blir nu såsom i hans bok »Theologie der Auferstehung» att tron på Jesu uppståndelse är det grundläggande; budskapet om denna är det trosskapande. Väsentligt är också att han inskräper att den kristna tron är en personal kommunikation, icke objektivbar, och realiseras endast i avgörelsen. Kunneth gör bruk av dylika moderna kategorier för att komma bort från subjekt-objekt-tänkandet.

Mot Bultmann, Stauffer m. fl. hävdar Kunneth att Jesu ord i NT inte behöver avmytologiseras, avjudaiseras o. s. v. Säkert finns det mytologiska element, judiska föreställningar och arv från Qumram. Men i Jesu mun sker något. »Die Entmythologisierung, Entjudaisierung, Entqumramisierung der Worte wird im Munde

Jesu selbst vollzogen, sofern er neben nicht bloss der jüdische Wanderprediger sondern auch der universale Kyrios ist.» (S. 218.)

Uppgiften för en modern kristologi är att ge svar på den moderna existensen. Denna kan betraktas som en fördold fråga efter Jesus Kristus. Genom den uttunnade nyare kristologien kan den ej få något svar. Ej heller kan ett verbalt upprepande av den ortodoxa kristologien ge svar. Svaret kan blott finnas när man fasthåller att det finns en för alltid gällande kristen ståndpunkt, nämligen att den Jesus som led på korset under Pontius Pilatus också gör anspråk på att i dag vara den moderna världens herre. Han kan hjälpa vår nuvarande existens endast om han står utanför och över densamma. Endast i denna Kristusrelation kan ångesten i tillvaron övervinnas. Befrielsen från das »Selbst-sein-Wollen» innebär frihet från slaveriet under *ratio* och *psyke*, likaväl som från den skuld känsla som alltid står obesvarad i människovärlden. Slutligen finns livsverkligheten i Kristus; där möter den äkta existensen.

Steg för steg har förf. sökt föra läsaren fram till en slutsats som visar, att det är omöjligt att ge ett teologiskt svar på den moderna existensen utan att gå utanför densamma. Det gäller en ny dimension, uppståndelsedimensionen (s. 180). Med denna kategori menar sig förf. ha skyddat kristologien från utarmning. Man frågar sig dock om det — med tanke på språkets nycker — finns någon säker kategori. Intentionerna i boken tyder på att förf. själv ej räknar med något sådant.

I bokens nyss refererade konklusion finner man ett moment som erinrar om Athanasius' argumentering för Kristi gudom. Endast Gud själv kan ge människan gudomlighet, säger A. Endast den som står över denna existens kan hjälpa oss i vår existens, säger K. Däremot har han

på detta ställe ej betonat betydelsen av Kristi sanna mänsklighet som ett villkor för att han skall kunna hjälpa oss i denna existens. Det är onekligen en brist.

Walther Künneth talar aldrig i tungor utan strävar efter att ge klara basunstötar. Boken är avsedd som en stridsskrift mot en stor del av den samtida tyska teologien. Genom att förf. använder motståndarnas

terminologi och söker att svara på deras språk torde den komma att bli lika betydelsefull som hans »Theologie der Auferstehung». Man känner sig efter genomläsningen manad att tänka vidare, hur man skall i förkunnelse och själavård lära rent och klart och besvara nutidens skriande men likväl ofta outtalade frågor.

OLOF ANDRÉN

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

ARNE FJELLBU IN MEMORIAM

Strax efter andra världskrigets slut, i augusti 1945, samlades nio biskopar från Danmark, Finland, Island, Norge och Sverige till ett möte i Köpenhamn. Kriget hade slitit hårt på banden de nordiska länderna emellan. Påfrestningarna hade varit stora och svåra. Det förelåg för kyrkornas vidkommande tvingande behov av klargörande samtal till förnyad och förstärkt gemenskap. Den norska kyrkan representerades av biskoparna Eivind Berggrav och Arne Fjellbu. De hade båda spelat en ledande roll i den norska kyrkans kamp under ockupationstiden. Båda hade avsatts av ockupationsmakten och tagits i bevakat förvar för att därmed »oskadliggöras». När de kom till Köpenhamn kunde de med den äran företräda sitt land och sin kyrka. Men de var på samma gång besjälade av viljan att återknyta och befästa de internordiska förbindelserna. De var inga isolationister. Fullblodsnormän var de förvisso, men på samma gång starkt skandinaviskt orienterade.

Arne Fjellbus kyrkogärning var knuten till nationalhelgedomen i Trondheim och Nidaros stift. Efter några få års tjänstgöring på olika håll, bl. a. som norsk präst i Berlin under första världskriget, kom han

1921 — trettioårig — till Trondheim som adjunkt vid Domkyrkan. Här fungerade han sedan i samtliga prästerliga grader, alltifrån adjunkt till biskop, under inte mindre än fyra decennier — med undantag för den tid under kriget då han (1942—45) var avsatt från sin dåvarande domprosttjänst. Under en stor del av den tiden hölls han i förvar på en liten ö, Andöya, högt uppe under polcirkeln. Därifrån flydde han sommaren 1944 till Sverige. Uppehållet här blev emellertid helt kortvarigt. I december samma år förordnades han till biskop över de då befriade nordligaste områdena i Norge. Från 1945 var han biskop över Nidaros stift till dess han i början av 1962 avgick med pension. Som pensionerad bodde han kvar i Trondheim och avled där i oktober 1962.

Scenen där han verkade var alltså i ovanligt hög grad konstant. Men själv var han minst av allt stationär. Den kraftiga gestalten blev med tiden tung och massiv. Men på rörligheten var det inget fel. Han var ofta på resor runtom i världen, främst då i de skandinaviska länderna, icke minst Sverige, livligt eftersökt som predikant och föredragshållare samt som deltagare i angelägna konferenser. Som förkunnare var han en av samtidens främste, inte på grund av någon utsökt retorik — sådan var

honom helt främmande — utan genom de enkla och klara, rätt på sak gående, kontaktskapande orden, genom sin omfattande och djupa människokänedom och genom den andliga myndighet som gjorde det möjligt för honom att tala på en gång oförbehållsamt öppet och varsamt ömsint. Under sin biskopstid blev han för varje år som gick alltmer en förgrundsgestalt inte bara i skandinaviskt kyrkoliv utan också i internationella och ekumeniska sammanhang. I en av sina sista böcker har Fjellbu givit en fängslande skildring av sin skiftesrika levnad, begynnande med det första barndoms hemmet i U.S.A. och slutande med »singingen» av kung Olav i Trondheims domkyrka. Boken har titeln: En biskop ser tillbaka.

Fjellbus liv ägnades åt kyrkans tjänst. Han var inte i egentlig mening teolog av facket. Icke desto mindre var han en flitig och mångsidig teologisk författare. I den festskrift, som utgavs till hans 70-årsdag 1961, upptar förteckningen på hans utgivna skrifter en lång rad större och smärre teologiska arbeten i skiftande ämnen. I främsta ledet bland dessa står helt visst den bok med titel *Sjelesorg*, vars första upplaga är daterad 1933. Boken har senare utkommit i betydligt utvidgad form och har blivit översatt till flera språk, däribland svenska. Vad Fjellbu skrivit i detta ämne har sin bakgrund inte bara i omfattande studier i hithörande områden — teologiska, psykologiska, filosofiska, medicinska — utan också i stor egen erfarenhet genom omfattande praktik. Att han var enastående väl skickad både för att utöva och för att skriva om och undervisa i denna svåra konst framgår allaredan av det som nyss sagts om hans förkunnelse. I Lunds teologiska fakultet tjänstgjorde Fjellbu under icke mindre än sexton terminer som den praktisk-teologiska kursens lärare i själavård. Enligt mångfaldiga vittnesbörd har de som åtnjöt denna under-

visning högt värderat förmånen av att få taga del av Fjellbus rika erfarenheter och djupa insikt i fråga om denna för den prästerliga gärningen så ytterst viktiga, men på samma gång så ömtåliga uppgift. När Fjellbu blev emeritus, var det hans avsikt att skriva en bok om predikan. En sådan bok av hans hand hade varit något att få. Den blev aldrig skriven. Men han arbetade med förberedelserna under sin levnads sista månader, ivrigt verksam in i det sista.

GUSTAF AULÉN

#### ARVID RUNESTAM IN MEMORIAM

Den 11 oktober 1962 avled i Uppsala biskopen emeritus Arvid Runestam. Med honom gick en särpräglad teologisk personlighet och en betydande kyrkoman ur tiden.

Runestam, som var född år 1877 i Grava i Värmland, fick sin grundläggande teologiska utbildning i Uppsala under framför allt Einar Billing. Det var Billing, som gav honom impulsen till det Lutherstudium, som avsatte sig främst i gradualavhandlingen *Den kristliga friheten hos Luther och Melancton* — ett arbete, som genom stor grundlighet och mycket skarpsinne är en god exponent för den då begynnande svenska Lutherforskningen. Det andra större Lutherarbetet av hans hand kom år 1921: *Viljans frihet och den kristliga friheten*. Lutherstudiet befäste honom i den kyrkosyn han lärt av Söderblom och Billing.

Docent 1917 kom Runestam att år 1923 efterträda sin lärare Einar Billing som professor i dogmatik och moralteologi. I sin fortsatta teologiska forskning kom han att följa en mycket personligt präglad linje. Samtidigt företer hans produktion en stark slutenhet; vissa bestämda problem och frågor dominerar. Som ett sådant problem

anger han själv (i Herdabrevet till Karlstads stift s. 41 f.) frågan om det objektiva och det subjektiva i kristendomen. Han kom här särskilt att ägna sig åt frågan om »det objektiva gudsordets svar i människosjälarna, troslivets subjektiva villkor» med en ensidighet, som väl på visst sätt kan sägas utgöra både storheten och begränsningen i hans gärning som teolog. Detta intresse ligger bakom två huvuddrag i hans författarskap: sysslandet med modern psykologi och arbetet med social-etiska problem. Det förra avsatte arbetena Psykoanalys och kristendom 1928 och Jagiskhet och saklighet 1944 — det sistnämnda arbetet ett försök att med från individualpsykologien låna begrepp för nutidsmänniskan nytolka läran om rättfärdiggörelsen genom tron. Runestams inställning till den moderna psykologien är på en gång erkännansam och kritisk: i evangeliets människouppfattning menar han sig finna en sannare och riktigare »psykologi». Det ligger något för Runestams tänkande typiskt i titeln på en av hans senare böcker Människa och kristen år 1949: först som kristen blir man också en riktig människa.

Bland hans social-etiska skrifter kan nämnas Kristendomen och den materiella nutidskulturen 1924 och framför allt den grundläggande monografien Äktenskapets etik 1935. På denna linje ligger också hans medarbetarskap i 1943 års sexualundervisningssakkunniga och det handledningsförslag, som denna kommitté gav ut år 1944.

Ett klart uttryck för Runestams principiella teologiska uppfattning föreligger i arbetet Kärlek, tro, efterföljd 1931, där det aktuella problemet anges i undertiteln Om moralens anpassning efter verkligheten. Han tar här bl. a. upp frågan om bergspredikans radikala kärlekskrav i den mänskliga ofullkomlighetens värld. — Runestam, som under sina tidigare år även

var verksam inom den ekumeniska rörelsen, var hedersdoktor i Greifswald, vid den protestantiska fakulteten i Paris och i Rock Island.

1938 lämnade Runestam professuren i Uppsala för biskopsstolen i Karlstad. Hans gärning på denna post kom att mycket konsekvent formas av hans teologiska position och vida kyrkosyn. Det gäller inte minst hans båda stora nyskapselers stiftsgården Dömle och Geijersskolan i Ransäter, men även stiftsarbetet i stort. Hans konsekventa hävdande av en rätt fattad folkkyrkotanke även i rikskyrkliga sammanhang framträdde icke minst i hans uppmärksammade anförande i kyrkomötet 1951 vid behandlingen av förslaget till ny religionsfrihetslag (under titeln Folkkyrka och trossamfund publicerat i Svensk Kyrkotidning nr 44/1951).

Runestams intensiva personliga engagemang i den kristna trons frågor, inte minst sanningsfrågan, gjorde honom till en förkunnare av rang och en själasörjare av utomordentliga mått.

OLOF SUNDBY

#### RUDOLF HERMANN IN MEMORIAM

Den 10 juni 1962 avled D. Rudolf Hermann (f. 1887), professor i systematisk teologi vid Humboldt-universitetet i Berlin sedan 1953, dessförinnan under 30 år professor i Greifswald. — Rudolf Hermann blev framför allt känd såsom Lutherforskare men kunde likaväl räkna Kant och Schleiermacher som sitt specialområde. Han hade djupa rötter i tysk lärdomstradition, men var bland tyska lärda en särpräglad gestalt, som i mycket gick sina egna vägar. Han bildade inte heller någon egentlig skola men hade talrika lärjungar och utövade ett vidsträckt inflytande inom lutherforskningen. Det finns väl få arbetare på detta område under de tre sista

decennierna, som ej hämtat visdom från hans i sin art grundläggande arbeten. Bland hans lärjungar under tidigare år var dogmatikern H. J. Iwand och skalden Jochen Klepper.

Hos Rudolf Hermann förenades en djupt spekulativ ande med en sträng historisk realism och en osviklig vetenskaplig samvetsgrannhet. Det var honom främmande att binda sig vid en enda bestämd metod, men man kan likväl med viss rätt tillskriva honom en egen särartad metod i lutherforskningen, den som han skisserat i förordet till sin stora monografi »Luthers These Gerech und Sünder zugleich» (1930, nytryck 1960). I stället för att samla belägg från olika håll utväljer han ett fåtal större textställen, där det behandlade temat bildar centrum, för att underkasta dem en ingående systematisk analys och studera frågorna i deras ursprungliga kontext.

Den grundliga detaljanalysen var Hermanns styrka. Han nöjde sig inte med invanda problemlösningar utan följde frågorna till dess nya tankelinjer och nya kombinationer kom i dagen. Denna speku-

lativa analys kläddes i en ofta svårtillgänglig form, men den som ger sig tid att tränga in i Hermanns framställning märker därbakom ett intensivt sanningssökande och en säker känsla för minsta nyanser i texternas språk.

Utöver den nyssnämnda monografin utgav Hermann under senare år en hel rad smärre studier, bl. a. Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie 1950, Gotteswort und Menschenwort in der Bibel 1957, Von der Klarheit der Heiligen Schrift 1958 och Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation 1960.

Hermanns huvudarbete behandlade det lutherska »simul justus et peccator». Bl. a. i det sammanhanget kom han in på djupsinniga studier över tidsbegreppet. Satsen »Ich bin meine Zeit» kom att bli ett grundelement i hans livssyn. Tiden är ej blott ett allmänt kontinuum, vari jag insättes, utan för varje människa något sui generis, den tid som är henne tillmätt, och som hennes jag kan betecknas som identiskt med.

BENGT HÄGGLUND

Universitetsbiblioteket

11. APR 1963

LUND