

GUSTAF AULÉN

## *Den liturgiska och kyrkomusikaliska förnyelsen — motiv och tendenser.*

Allra först kan måhända ett ord om termen »förnyelse» vara på sin plats. Det som jag skall tala om gäller vår kyrka i dess helhet, det som faktiskt här har skett och är i färd med att ske på det liturgiska och kyrkomusikaliska planet. Det är kanske inte helt obehövt att understryka detta, eftersom ordet förnyelse ibland blivit knutet till en viss riktning inom kyrkan. Den följande undersökningen har emellertid ingenting att göra med den ena eller andra kyrkliga riktningen. Den gäller som sagt hela kyrkan, den ordning som har giltighet för hela vår kyrkas gudstjänstliv, det arbete som resulterat i de fastställda kyrkliga böckerna och som fortgår såsom beredskapstjänst, med inriktning på vad som i framtiden kan komma att förändras och fastställas. Om det händelsevis skulle finnas någon som skyggar för det helt exakta ordet förnyelse, vill jag säga att jag precis lika gärna kunde begagna termen väckelse — det som har skett i vår kyrka är just att vi upplevat och upplever en liturgisk och kyrkomusikalisk väckelse, en väckelse som burit frukt och som även i detta nu är en påtaglig, levande verklighet.

Det är icke min avsikt att redogöra för de förändringar i gudstjänstlivet som undan för undan vidtagits alltsedan reformverket på 1890-talet avsatte sina första resultat. Det viktigaste härom står att läsa i min i våras utgivna bok om Högmässans förnyelse. Denna artikel, som kan betecknas som en efterskrift till den nyssnämnda boken, har ett annat syfte. Den vill, för att tala med E. G. Geijers välkända ord söka fixera vad som skett *i det som skett*. Den vill m. a. o. säga något om innebörden av den förvandling som har ägt rum. Det finns självfallet all anledning att försöka klargöra vilka krafter som varit i funktion och i vilken riktning det hela leder. Min bok har naturligtvis icke varit främmande för denna problemställning. Men saken skall nu tagas upp i koncentrerad och sammanfattande form.

Vi frågar alltså: vilka motiv är det som varit verksamma i dessa förnyelsesträvanden? Vidare: kan man urskilja några bestämda tendenser i den förvandling som skett — och i så fall vilka? En undersökning av detta slag måste till sist mynna ut i ett försök att ställa in det liturgiska evenemanget under ett tillräckligt omfattande gudstjänstligt och teologiskt perspektiv. Det torde inte kunna

förnekas att liturgiska debatter ofta blivit mer eller mindre ofruktbara av den anledningen att man arbetat med alltför snäva och kortsiktiga perspektiv.

Jag kommer här, liksom i min bok, att inskränka mig till vad som skett med högmässan. Förnyelsearbetet har visserligen inte bara gällt denna — det har också haft ärende till andra gudstjänstformer. Men då högmässan otvivelaktigt framstår såsom den centrala gudstjänsten, kan det vara både tillåtligt och lämpligt att begränsa sig till denna — detta så mycket mer som förnyelsens karaktär klarast återspeglas här.

### 1. MOTIVFRAGAN

Olika slags motiv har uppenbarligen varit i funktion. Vi skall i det följande beakta tre sådana: det estetiska motivet, kontinuitetsmotivets och nyskapandets motiv. Vi skall se att de alla tre är förbundna med och visar tillbaka till det rent religiösa motiv som självfallet måste göra sig förnummet i allt vad man företar med gudstjänsten.

Först alltså det *estetiska* motivet. Man har ibland hyst en viss misstänksamhet inför talet om att det skulle kunna och böra läggas estetiska synpunkter på gudstjänsten. Det skall inte heller förnekas att en sådan kunnat vara befogad. Men det betyder inte att kravet skulle vara oberättigat. Vi är sedan gammalt vana att beteckna gudstjänsten såsom en »Herrens sköna gudstjänst». Det måste vara ett fullt legitimt krav att gudstjänsten utgestaltas så att den gör skäl för detta äresnamn.

Ett sådant perspektiv har ärende till gudstjänsten i dess helhet, till allt som talas, sjunges och spelas. Det har också ärende till själva gudstjänstrummet och till allt det som med ett gammalt uttryck brukade kallas »kyrkans skrud och prydnad». Medan man under 1800-talet som regel inte i någon högre grad vårdade sig om denna »prydnad» (direkt vanvård förekom understundom), är numera både kyrkorummet och dess prydnad föremål för utomordentlig omsorg. Altaret smyckas med blommor och tända ljus. Den kyrkliga textilkonsten har upplevat en blomstring, en högkonjunktur som icke haft sin like på århundraden.

Men det ojämförligt viktigaste är naturligtvis vad som har skett med själva gudstjänsten. De blivande prästerna får behövlig utbildning i liturgisk läsning och liturgisk sång. Den musikaliska kvaliteten är en helt annan än den var på det musikaliska förfallets tid. Det gäller både psalmsång, liturgisk sång och orgelspel. I detta sammanhang skall vi inte heller glömma bort den insats som de numera nästan överallt förekommande kyrkokörerna har gjort. Det håller på att växa fram en kyrklig stilkänsla som starkt kontrasterar mot tidigare ofta

förekommande stillöshet. Ingenting kan, med tanke på allt detta, vara mera uppenbart än att »det estetiska motivet» varit i livlig funktion.

Men i grunden är det icke fråga om ett s. a. s. renodlat och isolerat estetiskt intresse. Om det varit så skulle misstänksamheten varit mer än väl förklarlig. I själva verket kan den estetiska aspekten inte lösgöras från vad jag skulle vilja kalla den funktionella, vilket i detta sammanhang blir detsamma som en religiös aspekt. En sång t. ex. må vara aldrig så skön och musikaliskt fulländad — men om den inte organiskt ingår i gudstjänsten, om den inte har någon klar funktion inom denna, så har den inte heller någon hemortsrätt där. Den ter sig då såsom något främmande — och ovidkommande. I grund och botten blir det ju, även från estetisk synpunkt, otillfredsställande att placera någonting, låt vara i och för sig värdefullt, i ett sammanhang där det icke hör hemma och där det därför måste verka störande. Jag kan gott säga att blicken under förnyelsearbetets gång alltmer har skärpts för det faktum att gudstjänsten är ett levande helt, ett organiskt sammanhang, där ingenting bör förekomma som icke har sin direkta funktion att fylla i det helas tjänst eller som m. a. o. icke tjänar gudstjänstens centrala syfte.

Om alltså den estetiska synpunkten måste samordas med den rent religiösa, bör det, principiellt sett, icke föreligga någon motsättning mellan dessa båda. En annan sak är att spänningar dem emellan kan förekomma och inte så sällan förekommer i praktiken. Strävandena att höja den musikaliska kvaliteten kan t. ex. komma i konflikt med det affektionsvärde som en traditionell melodi med sekunda kvalitet kan ha. Det är väl förklarligt, ja, helt naturligt att spänningar av detta slag lätt uppstår i en tid av stark kyrkomusikalisk förnyelse — till sådana situationer måste då vederbörlig hänsyn tagas. Men de konsiderationer som i så fall kan bli av nöden får å andra sidan inte innebära att det musikaliska kravet skulle avskrivas eller avtrubbas. Kravet på fullvärdig kyrkomusik är nämligen inte bara ett estetiskt utan också i hög grad ett religiöst krav. Den musikaliska kvaliteten är, religiöst sett, ingen likgiltig sak — långt därifrån. Det finns musik ägnad att levandegöra och fördjupa det kristna budskapet, men det finns också musik ägnad att förflacka det.

Jag övergår nu till det motiv som jag velat kalla *kontinuitetens*. Ser vi tillbaka på 1800-talet, det skede i vårt gudstjänstlivs historia som måste betecknas som ett liturgiskt-kyrkomusikaliskt förfall, är det uppenbart att man då i stor utsträckning förhöll sig negativt till den tidigare gudstjänstliga traditionen. I själva verket hade det ena efter de andra fallit bort redan under 1700-talet. Det fanns visserligen alltjämt kvar i gällande gudstjänstordning. Det som då skedde var att man helt enkelt nonchalerade denna. Man upphörde att bruka det man inte ville bruka. De nya kyrkliga böckerna från det begynnande 1800-talet

konserverade denna negativism genom den reduktion som de genomförde både rituellt och kyrkomusikaliskt. Man skulle, om man så ville, kunna karakterisera detta som en slags av-lutheranisering. Själva grundstommen i den äldre gudstjänsten fanns visserligen något så när kvar, men man hade vandrat ett långt stycke väg i riktning mot den torftighet och negativa hållning till liturgien som från början kännetecknade de reformerta kyrkosamfundet.

Ser vi däremot på högmässan sådan denna nu ter sig efter de undan för undan vidtagna reformerna, är det påfallande i hur hög grad inslaget från den äldre gudstjänstliga traditionen tillvuxit. Kontinuiteten med det kristna gudstjänstlivet genom tiderna har blivit en helt annan än den var under förra århundradet. Det gäller framför allt om vår egen speciella tradition. De förändringar som företagits har i väsentlig mån inneburit en renässans för den gudstjänstform som under reformationstiden utgestaltades av de båda svenska reformatorerna Olavus och Laurentius Petri, detta både i fråga om ritual och musik. Många av de liturgiska melodier som under lång tid varit överlättna åt glömskan har återkommit och sjunges nu med glädje i församlingarna. Det skall tilläggas att en utveckling i denna riktning alltjämt pågår. Jag tänker då särskilt på de nutida strävandena inom koralmusikens område, inriktade bl. a. på att återge de gamla märgfulla och mäktiga koralerna deras ursprungliga livfullhet samt på att återuppliva en sådan reformatorisk praxis som sången »till skiftes».

Men all denna förnyade anknytning till reformationstiden innebär inte att reformsträvandena skulle ha känt sig på något sätt slaviskt bundna till den ordning som då kom till stånd. Vi finner också anknytning direkt till den allmänligt kyrkliga traditionen utan förmedling via reformationen. Hos oss, liksom överallt i kristenheten där man ivrat för liturgisk förnyelse, har blickarna riktats till fornkyrkan, den period som i högre grad än någon annan varit liturgiskt skapande. I vissa fall har detta lett till avvikelser från reformationens formulär och ordningar. Jag kunde som exempel hänvisa till redigeringen av prefationen i nattvardsliturgien, omflyttningen av Sanctus, utformningen av introitustexterna och den med dem förbundna gammalkyrkliga musiken.

Det är självfallet en angelägen sak att gudstjänstlivet bevarar kontinuiteten med gudstjänsten sådan denna börjat växa fram redan under den äldsta kristna tiden. Detta är inte bara ett historiskt intresse. Det är framför allt ett rent religiöst. I sista hand gäller det här ingenting mindre än gudstjänstens bibliska halt.

Men en sak skall till sist på tal om kontinuitetsmotivet och dess betydelse starkt understrykas: här finns ingen plats för museala synpunkter. Om texter eller musik från äldre tid bevarats eller återinförts, så sker detta inte därför att det här rör sig om något som är gammalt och fornt, utan endast av rent sakliga

skäl, på grund av dessa texters och denna musiks omistliga värde för det nutida levande gudstjänstfirandet.

Till det som här sagts om kontinuitetsmotivet vill jag foga en randanmärkning. Man kan i detta sammanhang också tala om en ekumenisk aspekt. Vi lever i en ekumenisk tidsålder. Strävandena hän mot växande kristen gemenskap, endräkt, enhet blir mer och mer en hjärteangelägenhet så som aldrig tillförne. Härvid har gudstjänstlivet central betydelse. Just där förnimmer man i ekumenisk samvaro allra starkast både det som enar och det som skiljer. Det är självklart att kontinuiteten i gudstjänstlivet då kommer att spela en stor roll. Anknytningen till det reformatoriska arvet förenar oss med de kyrkosamfund som har samma anknytning. De gudstjänstordningar som på senaste tid kommit till inom flera lutherska kyrkor har låtit denna gudstjänstgemenskap framträda långt mera än tidigare varit fallet. Kontinuiteten med fornkyrkan slutligen ger ökade möjligheter till gudstjänstlig gemenskap i vidsträcktare omfattning. Den demonstrerar också det tidigare ibland bortglömda faktum att våra kyrkor inte är några nya kyrkor som skulle kommit till vid reformationen, utan i stället grenar av den ena, heliga, allmänneliga och apostoliska Kyrkan.

I viss kontrast till kontinuitetens motiv står *nyskapandets motiv*. Men kontrasten dem emellan betyder inte att de skulle bekämpa varandra. De kompletterar varandra. De är båda lika nödvändiga. Det är väsentligt att omistliga värden från kyrkans klassiska tider bevaras och vårdas. Men det är också väsentligt att den egna tiden får vara med och göra sin röst hörd, att nyskapande krafter är i ständig funktion. Ett förnyelsearbete kan aldrig bestå enbart i reproduktion. Det måste också vara en fortgående produktion. Liturgien representerar visserligen ett i hög grad fast element i det kristna livet. Det gäller alldeles särskilt om högmässans liturgi. Andra gudstjänstformer av olika slag ger otvivelaktigt långt större möjligheter för experiment. Icke desto mindre finns det också i högmässan utrymme för nyskapelse, detta både i fråga om ritual och musik.

Vad ritualen beträffar möter oss det nutida, nyskapelsen, redan i den språkliga utformningen — denna måste stå i kontakt med den förvandling som språket efterhand undergår. Men det finns också nytt innehåll som kommit till. I första hand gäller detta om de böneavdelningar som ingår i liturgien. I hög grad viktig är också den förnyelse av psalmbeståndet som undan för undan kräves. Tänker vi så på musiken, finner vi en nyskapelse över hela linjen: koraler, liturgisk sång, körsättningar, motetter, orgelspel. Denna utveckling kontrasterar starkt mot den sterilitet som på det musikaliska området kännetecknat det svenska gudstjänstlivet under lång tid. Under icke mindre än jämt 200 år — från 1697 till 1897 — upptogs ingenting (eller så gott som ingenting) nyskapat i de officiella kyrkliga böckerna. Denna situation har helt förvandlats. Och ett

sådant nyskapande arbete har icke avstannat i och med de senast antagna kyrkliga böckerna. Det fortgår alltjämt. Jag vill erinra om att vi f. n. har en Liturgisk nämnd, som kommit till för att följa de pågående liturgiska och musikaliska strävandena samt bereda väg för att det värdefulla som kan komma fram får prövas i kyrkorna. Vi har också fått ett Hymnologiskt institut, inriktat på att främja psalmdiktning och koralkomposition. Det skall också nämnas att kontakt tagits med våra nutida framstående tonsättare i akt och mening att stimulera dem till komposition av motetter och annan gudstjänslig musik, en kontakt som allaredan avsatt resultat.

Liksom i de föregående fallen har också detta nyskapandets motiv en klart religiös förankring: nyskapandet är oupplösligt förbundet med och ett uttryck för att kyrkan är en levande kyrka. Det hör till förnyelsens väsen att man här måste kunna förnimma det levande livets pulsslag

## 2. VILKA TENDENSER?

I det föregående har uppmärksamheten fästats på några motiv som varit i funktion inom det liturgiska förnyelseverket. De har alla en religiös förankring. De vill alla tjäna det som är gudstjänstens centrala uppgift sådan denna präglas av att Kristus här handlar genom förkunnelse och sakrament samt av församlingens trefaldiga aktion i bekännelse, bön och lovprisning. Av det som sagts har framgått att reformerna på olika sätt berikat gudstjänsten, detta både rituellt och musikaliskt. Det kan nu vara tid att ställa frågan om betydelsen av det som här skett. Det som då framför allt intresserar oss är inte det faktum att gudstjänsten tillförts ökad rikedom. Det är fastmera frågan om gudstjänsten i och genom det som har skett på något sätt har skiftat karaktär och i så fall vari denna kvalitativa förändring består. Detta problem tänker jag nu behandla så att jag först efterlyser vilka tendenser som kan ha gjort sig gällande i reformarbetet samt därefter, slutligen, övergår till en teologisk analys, vilken söker se det hela under ett tillräckligt vittfamnande perspektiv, d. v. s. i ljuset av hela det kristna gudstjänstlivets historia. För att få nödig bakgrund till denna undersökning blir det först nödvändigt att ge åtminstone en antydning om den karaktär gudstjänsten ägde innan reformarbetet satte in.

Gudstjänsten på 1800-talet uppfattades närmast som en predikogudstjänst, beledsagad av psalmsång. Liturgien var starkt reducerad. Den betraktades i regel som ett mindre väsentligt bihang till den »egentliga» gudstjänsten. Man föreställde sig att denna gudstjänsttyp motsvarade reformationens intentioner, att den vore en konsekvent utveckling från den reformatoriska utgångspunkten. Vad den liturgiska sången beträffar fanns endast rudimentära rester kvar: om

Kyrie, Gloria, Salutation och Benedicamus sjöngs, skedde detta på samma melodier året runt, likgiltigt om det var botdag eller juldag, långfredag eller påsk. Kyrkoårets skiftningar spelade i detta sammanhang ingen roll. Läste prästen var församlingen helt avkopplad (även från Kyrie). Liturgiens lovprisning hade tystats ner. Det Gloria prästen eventuellt sjöng tonade i moll. Av Laudamus fanns enligt handboken av 1811 alls ingenting kvar, icke ens första versen av »Allena Gud». Den liturgiska sången var stadd i upplösning och psalmsången befann sig under största delen av århundradet i djupaste nedan, släpande sig fram med en för nutiden helt otrolig och olidlig långsamhet. Detta sångsätt och den liturgiska torftigheten samverkade till att ge gudstjänsten en tung och monoton prägel.

Allra starkast framträder skillnaden mellan då och nu vid nattvardsfirandet. Nattvardsgudstjänsten var för reformationen den normala gudstjänsten. Under 1800-talet firades *på de flesta håll* i vår kyrka nattvard endast undantagsvis och då gärna på sådana dagar som botdagen, domssöndagen och långfredagen. Nattvardsfirandet var höljt i svart och tonade i moll. Det föregicks av skriftermål med syndabekännelse och avlösning. Därefter förekom syndabekännelse inte bara i högmässans inledande altartjänst utan också, än en gång, på predikstolen efter predikan. Slutligen lästes den s. k. nattvardsförmaningen strax före distributionen. Detta betydde att botsynpunkten helt dominerade. Det var under sådana förhållanden helt naturligt att den vanliga beteckningen för nattvardsfirande var »att gå till skrift». Lovprisningen var reducerad till ett minimum. Den inledande lovsången, prefationen, som alltifrån fomkyrkans dagar hade givit sin färg åt nattvardsfirandet, hade fallit bort. Sanctus fanns visserligen alltså jämt kvar. Den lästes eller sjöngs — i moll — av prästen. Församlingen var här, liksom så ofta eljest, helt avkopplad.<sup>1</sup>

Ett av de mest framträdande dragen, en påtaglig huvudtendens i den förvandling som högmässan på senare tid undergått, är otvivelaktigt att *lovprisningen* fått en ojämförligt *starkare ställning* än den hade under det föregående skedet. Det som gått förlorat efter reformationen — under 1700- och 1800-talen — har återkommit och mer har tillkommit. Detta har skett efterhand, i etapper. Förstärkningen av lovprisningsmomentet möter oss både i den nattvardslösa gudstjänsten och än mer i nattvardsmässan. I 1811 års handbok hade, såsom vi nyss hörde, varje spår av Laudamus försvunnit. Längre fram på århundradet bestämdes att första versen av »Allena Gud» skulle sjungas efter Gloria. Det var,

<sup>1</sup> En personlig randanmärkning: det som här sagts om gudstjänstens liturgiska och musikaliska utgestaltning före 1894 betyder icke att jag skulle se med ringaktning på min barndoms gudstjänster. Jag tänker på dem med djupaste tacksamhet. De kunde förvisso både bjuda rikt innehåll och skapa högtid.

får man säga, en jämförelsevis blygsam ersättning för vad som i äldre tid brukat sjungas på denna plats, nämligen antingen det fullständiga Laudamus eller också alla verserna i psalmen »Allena Gud». Första versen är egentligen blott en återklang av Gloria. När man sjöng hela psalmen, följde man gammal god kristen tradition såtillvida som den här förekommande lovsången alltid varit riktad till Fadern, Sonen och Anden. Jag erinrar om vad som sedan skett. Först infördes för högtidsdagar det förkortade Laudamus. Sedan kom det fullständiga Laudamus in i ritualen. Så gavs tillåtelse att använda det förkortade Laudamus när som helst utom under fastan. Vad vi nu väntar på är att det fullständiga Laudamus, som är kristenhetens urgamla stora lovsång, skall komma till rikare användning och med glädje kunna sjungas av församlingen. En annan sak som bör observeras i detta sammanhang är att lovprisningen också blivit förstärkt genom införandet av Introitus i kyrkans traditionella form med det avslutande »Ära vare Fadern» etc. När »Helig» placerades på denna plats i gudstjänsten, förlorade den sin karaktär av lovsång. Den tjänstgör då i stället som bakgrund till den efterföljande syndabekännelsen. Hade nattvardsfirandet varit något så när normalt, skulle det svårligen ha fallit 1811 års män in att här placera det Sanctus, som har sin givna plats i nattvardsmässan.

Ser vi på hur denna, nattvardsmässan, numera är utgestaltad, konstaterar vi till en början att lovsägelsen, den s. k. prefationen, har kommit tillbaka. Det har stor betydelse att den får ge sin färg åt allt det följande. Det betyder också mycket att denna sång genom sina avslutande, från fornkyrkan stammande ord får leda över till och mynna ut i det omflyttade och nu av församlingen sjungna Sanctus — »därför vilja vi med dina trogna i alla tider och med hela den himmelska härskaran prisa ditt namn och tillbedjande sjunga». Av största vikt är också att överlastningen av bottexter har försvunnit. Det innebär naturligtvis icke att botmomentet skulle ha försvunnit eller skymts undan. Det kommer in i gudstjänsten på sin plats såsom skriftermål med syndabekännelse och avlösning. Det som har skett kan beskrivas som en omsorgsfullt avvägd balans mellan botmomentet och lovprisningen, eukaristien. Därmed har nattvardsfirandet fått en helt annan karaktär än det hade på 1800-talet. De förändringar som vidtagits har utan ringaste tvivel medverkat till den begynnande renässans för nattvardslivet som är ett så påtagligt faktum i nutidens svenska kyrka.

En annan för förnyelsen karakteristisk huvudtendens möter oss i *strävandet att aktivera den gudstjänstfirande församlingen*. Sådana strävanden ligger helt i linje med vad reformationen ville och likaså med vad vi vet om gudstjänstlivet inom ur- och fornkyrkan.

Denna tillväxande aktivitet har tagit sig uttryck på olika sätt. En sida av saken är att församlingen har börjat läsa med i vissa liturgiska texter — hittills framför



allt i Trosbekännelsen. Man kan vänta att sådan samläsning kommer att tilltaga. Syndabekännelsen kommer då närmast i åtanke, detta alldeles särskilt då nattvardsgudstjänst firas, men också Fader vår (dock icke vid nattvardsmässan). Jag erinrar vidare om att tillstånd givits för lekmän att läsa en eller båda altartjänstens bibeltexter. Alldeles särskilt framträder denna tillväxande aktivitet i det musikaliska. Den en gång så åderförkalkade psalmsången har avlösts av ny livaktighet. Mycket göres i nutiden för att återge de gamla kärnfulla koralerna deras ursprungliga rytmiska livfullhet. Allt sådant är ägnat att stimulera församlingens psalmsång. Icke minst betydelsefullt är det att församlingen på ett helt annat sätt än förr deltar i den liturgiska sången, vilken nu levt upp med friskt liv och icke längre är monoton, utan i stället rikt nyanserad i anslutning till de olika kyrkoårstiderna. Här kommer också köerna och deras verksamhet in i bilden. En hel revolution har skett: för sjuttio år sedan så gott som inga körer, nu däremot livlig körverksamhet så gott som överallt. Ingen uppfattning kan vara mera felaktig än den som vill se kör och församling såsom rivaler, konkurrerande med varandra. Körens uppgift är icke att reducera och därmed försvaga utan i stället att liva och förstärka församlingsången. När körer först började bildas, kunde det väl hända att deras insats fick karaktär av något slags extra tillägg vid sidan av den egentliga gudstjänsten — man sjöng en hymn, som kanske inte hade något direkt samband med dagens firningsämne. Nu har vi en helt annan syn på saken: körens primära uppgift är att delta i församlingens sång och de självständiga uppgifter den därjämte kan ha måste organiskt ingå i gudstjänstfirandet. Kören är ju f. ö. inte någonting vid sidan av församlingen utan en del av denna. Detta innebär ett återupptagande och utförande av de synpunkter som var ledande för reformationstidens gudstjänstliv.

Vi har talat om två huvudtendenser som gör sig gällande i förnyelseverket: om hur lovprisningen vunnit i styrka och om församlingens ökade aktiva deltagande i det gudstjänstliga skeendet. Det finns uppenbarligen ett visst sammanhang mellan dessa båda tendenser, detta allaredan såtillvida som ju lovprisningen ovillkorligen förutsätter deltagande från församlingens sida. Dessförutan skulle intet vara vunnet — även om lovprisningen aldrig så mycket betonades i ritualens texter och mässbokens musik. Men framför allt har detta med församlingens aktivitet något högviktigt att säga oss om gudstjänstens karaktär. Församling, kör, organist och präst sammanslutes i en enda stor gemenskap. Gudstjänsten ter sig som en gemenskapsgudstjänst. Denna syn på saken skiljer sig markant från den föregående epokens betraktelsesätt, då accenten ensidigt låg på den prästerliga funktionen och då församlingens funktion inskränktes till att lyssna på förkunnelsen samt delta i den ofta nog föga entusiasmerande psalmsången. Betraktelsesättet var då ensidigt individualis-

tiskt. Det var snarare fråga om en skara enskilda individer, som församlats i kyrkan än om verklig församlingsgemenskap, kyrkogemenskap. Nu är det visserligen sant att gudstjänsten alltid har ärende till var och en enskild, att det alltid är fråga om en rent personlig angelägenhet. Men gudstjänsten skall icke ensidigt ses från denna synpunkt. Den är inte bara en gudstjänst i kyrkan, utan en kyrkans gudstjänst. I samma mån som församlingen blir alltmera engagerad i det som sker växer gemenskapen fram. En rikare och riktigare kyrkosyn kommer till stånd, blir en levande realitet. I den augsburgiska bekännelsen heter det om kyrkan att den är »de heligas samfund, i vilken evangelium rätt förkunnas och sakramenten rätt utdelas». Under den föregående epoken låg tonvikten ensidigt på relativsatsen eller rättare på en del av denna, på förkunnelsen — sakramentet, nattvarden förde ju en mycket blygsam tillvaro. Det som håller på att ske när församlingens aktivitet tillväxer är icke någon som helst inskränkning av förkunnelsens fundamentala vikt. Det som sker är att förkunnelsen bevarar sin centrala ställning ogravrad, att också nattvardsfirandet kommer till sin rätt och att samtidigt förnimmelsen av kyrkan såsom ett de heligas samfund blir på ett nytt sätt levande. Det är kyrkan, Kristi Kyrka som firar gudstjänst. Gemenskapen i kyrkan blir en levande verklighet, gemenskapen med dem som tillsammans firar gudstjänst, men också gemenskapen med Kristi Kyrka i alla tider och ut över tidens gränser: »med dina trogna i alla tider och med hela den himmelska härskaran.»

Med det nu senast sagda har jag redan kommit in på det problem som vi till sist skulle ta upp till behandling: i vad mån har gudstjänstens karaktär förvandlats genom det förnyelseverk vi upplevat, vilken innebörd, vilken mening har denna förvandling?

### 3. TEOLOGISK BELYSNING

När vi alltså till sist skall söka ge en teologisk analys av de senaste decenniernas liturgisk-musikaliska reformverksamhet inom den svenska kyrkan, blir det nödvändigt att anlägga ett perspektiv, som spänner över hela det kristna gudstjänstlivets historia. Det säger sig självt att det då endast kan bli fråga om en mycket skissartad konturteckning. Från nyanseringar som skulle kunnat få plats i en utförlig framställning nödgas jag avstå.

Det kristna gudstjänstlivets historia ter sig som en växling mellan uppbygg- nads- respektive förnyelsetider och förfallstider. Vi har sett hur den nu pågående förnyelsen avtecknar sig mot en period av långvarigt förfall, begynnande under 1700-talet och fortgående under 1800-talet. Det som förföll var den reforma- toriska gudstjänsten, sådan denna utformats av Olavus och Laurentius Petri. Det är under sådana förhållanden naturligt, för att icke säga självklart, att den

pågående förnyelsen skulle komma att hämta impulser från reformationstidens gudstjänst. Men denna avtecknar sig i sin tur mot en annan förfallsperiod i gudstjänstlivets historia, senmedeltidens.

Efter den skarpa kritik reformationen levererade mot den senmedeltida gudstjänsten har det hos oss varit vanligt att se denna under förfallets aspekt. Nu för tiden är det emellertid inte bara från evangeliskt håll man säger så. Alldeles detsamma kan vi få höra från de samtida romerska teologer som är engagerade för en liturgisk reform inom den romerska kyrkan. Denna kritik av senmedeltida gudstjänst lämnar intet övrigt att önska i fråga om skärpa. De kan också i det sammanhanget ge påfallande erkännanden åt reformationens intentioner. Deras reformsträvanden är också onekligen *i viss mån* besläktade med reformationens: man vill stärka församlingens aktivitet och därvid låta icke blott latinet utan också modersmålet komma till användning; man betonar nödvändigheten av en »bibelrenässans»; man vill se nattvarden såsom en nådeshandling, en Guds och Kristi frälsningshandling. Men allt detta hindrar icke att man har ett starkt kritiskt ord att säga om reformationen och dess gudstjänst. Reformationen var, heter det, alltför bunden av den senmedeltida bot- och passionsteologien och detta kom att präglade dess gudstjänst.

Vi har all anledning att överväga den kritiska fråga som de romerska teologerna därmed ställer till oss. Den rör nämligen vid något högst väsentligt, vid något som har avgörande betydelse för gudstjänstens karaktär. Förhåller det sig verkligen så att reformationen på denna för det hela så avgörande punkt går i ledband av senmedeltiden? Vårt svar måste bli ett bestämt nej. Det är inte senmedeltiden som satt sin prägel på den reformatoriska gudstjänsten. Den har först och sist präglats av det frigjorda evangelium som reformationen förkunnar. *Men* — om den typiska 1800-talsgudstjänsten verkligen, såsom man då för tiden föreställde sig, hade svarat mot och fullföljt reformationens intentioner, *då* skulle det onekligen ha funnits åtminstone visst fog för de romerska teologernas anklagelse.

Olikheten mellan en typisk 1800-talsgudstjänst och senmedeltidens är naturligtvis mycket djupgående. Först och främst därigenom att allt i den senmedeltida gudstjänsten kretsar kring mässoffret såsom centrum. Men trots denna och andra högst väsentliga olikheter finns det ändå en viss släktskap, en viss parallellism mellan de båda gudstjänsttyperna, detta i två avseenden. Liturgien är på båda håll ensidigt präglad av passionsmotivet och i båda fallen är församlingens deltagande starkt reducerat, i hög grad avkopplat.

Den senmedeltida gudstjänstens karaktär av ensidig passionsgudstjänst, av miserere-gudstjänst, berodde ju framförallt på att det hela kretsade kring mässoffret såsom ett av kyrkan framburet offer för levande och döda. De ärvda

lovprisningstexterna fanns kvar, men de svävade på ett egendomligt sätt s. a. s. i luften. De har ingen direkt, ingen saklig referens till det som i övrigt sker i mässan. Passionsmotivet sådant det dominerar i mässoffret är lösgjort från förbindelsen med den uppståndne och levande Herren. Han spelar ingen roll för det som sker i mässan. Också vid ett sådant under senmedeltiden framvuxet andaktsbruk som adorationen av den till Kristi lekamen förvandlade hostian försvinner den levande Herren ur bilden — något som t. ex. den romerske reformteologen Bouyer under stark kritik framhåller. Det råder därför, heter det, en stark motsättning mellan liturgiens ursprungliga mening och ett sådant bruk: »Man kan icke kombinera en mysticism, koncentrerad kring Jesus såsom en 'tabernaklets fånge' med firandet av nattvarden såsom det frälsningens mysterium, genom vilket Kristus frigör oss . . . för att föra oss in i det gudomliga livet.»

Den parallellism som, trots all djupgående olikhet, finns mellan den senmedeltida gudstjänsten och vår egen liturgiska nedgångsperiod består däri att vi också här möter ett ensidigt, ett exklusivt betonande av passionen. Det är mig icke möjligt att på något mera ingående sätt redogöra för orsakerna härtill. Jag får inskränka mig till ett par antydningar. Man kan hänvisa till två huvudorsaker. Den ena är »ortodoxiens» ensidigt utformade försoningslära, som exklusivt lägger tonvikten på den åt Gud genom Kristi död på korset givna satisfaktionen. Synpunkten saknar väl icke bibliskt berättigande. Men ensidigheten ligger för det första däri att man glömmer det perspektiv på saken som Paulus formulerar så: »det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv»; för det andra däri att passionen isoleras från påskan och att man därmed undanskymmer det faktum att den levande Herren fungerar i nuet och här, genom ord och sakrament, ständigt på nytt förverkligar den en gång för alla fullbordade försonings- och frälsningsgärningen.

Men också strömningar inom pietismen har medverkat. Även här möter vi, fastän på annat sätt, en exklusiv betoning av passionen. Det kunde ske i form av en för vissa riktningar karakteristisk blod- och särteologi. Det skedde också via en andaktslitteratur, som var direkt påverkad av typisk senmedeltida passionsfromhet, för vilken det var väsentligt att väcka till liv medlidande känslor inför Kristi lidande.

Det finns ett inre sammanhang mellan denna ensidiga orientering kring passionsmotivet och bortträngandet av det lovprisande, eukaristiska elementet i gudstjänsten. Gudstjänsten hade skiftat karaktär. Detta framträdde helt naturligt starkast vid *nattvardsfirandet*, som — fullt konsekvent — höljdes i svart. Det som skedde var inte bara en liturgisk reduktion, en förändring på det kvantitativa planet. Det var också en förändring av själva gudstjänsttypen, en förskjutning på det inre planet. Ty det förhållandet att lovprisningen så starkt trängdes

tillbaka och att i samband därmed församlingens aktiva deltagande i gudstjänsten försvagades är icke en detalj vilken som helst, utan en företeelse med djupt ingripande betydelse.

Jag har velat peka på den parallellism som, trots all väsentlig olikhet, finns mellan senmedeltiden och svensk nattvardsgudstjänst av 1800-talstyp. Om vi nu överblickar det kristna gudstjänstlivets historia genom tiderna, är det påtagligt att båda dessa gudstjänsttyper markant skiljer sig från urkristet och fornkyrkligt gudstjänstfirande, men också från reformatoriskt. Det var en illusion när man under förra seklet menade sig ha konsekvent fullföljt reformationens intentioner. En sådan föreställning visar blott att man omtolkat dessa intentioner och lämpat dem efter en senare tids tankegångar. Det föreligger en skarp motsättning mellan reformationen och senmedeltiden, detta också vad gudstjänstlivet beträffar. Men denna motsättning innebär på samma gång ett fullföljande av linjen från urkyrkan och fornkyrkan.

Det avgörande är att man här ingenstädes påträffar någon ensidig, exklusiv, isolerad hänvisning till passionen. Det karakteristiska är i stället överallt en *samsyn* av kors och uppståndelse, av offer och seger, av död och liv, av Kristi en gång för alla fullkomnade och samtidigt ständigt fortgående frälsningsgärning. Detta betyder att vardera perspektivet endast kan komma till sin rätt i oupplösligt samband med det andra. Just så möter oss det hela och odelade evangeliet: det är den levande Herren själv som, verksam i ord och sakrament, i gudstjänsten förverkligar sin en gång för alla fullbordade försoningsgärning och ger oss del av »all den himmelska världens andliga välsignelse».

Detta perspektiv har omedelbara konsekvenser för gudstjänstens karaktär och utgestaltning. Det ger en realistisk syn på människans faktiska situation sådan vi — alla, i alla tider — upplever den under syndens och dödens villkor, men tillika en realistisk syn på evangeliets, frigörelsens, frälsningens rikedom och fullhet. Det ger åt gudstjänsten dess dramatiskt spänningsfyllda innehåll. Det bevarar dess allvar och dess glädje. Dessa båda, allvaret och glädjen, står inte i konkurrensförhållande till varandra. De betingar varandra. Boten, dess bekännelse av synd och ovärdighet uppträder icke som en rival till lovprisningen, eukaristien. Den ter sig i stället — tack vare evangeliet — såsom den bakgrund mot vilken lovprisningen av Fadern, Sonen och Anden bryter fram, icke dämpat, icke med sordin, utan frigjord, levande och mäktig. Lovtonen är ingalunda den enda ton som ljuder i Kristi kyrka. Men den är kyrkans grundton, den som bär upp det hela och den i vilken allt mynnar ut. Den är oupplösligt förbunden med kyrkans gamla bekännelse till Herren Kristus: ljus av ljus.

En liturgisk väckelse och förnyelse, för vilken detta perspektiv är levande och vägledande, ligger helt i linje med det bibliskt-urkristna och det reformatoriska.

Låt oss höra ett ord av Luther härom. Lovsången hör, säger han, till kyrkans omistliga kännemärken, hennes »notae». »Halleluja» är, heter det, »Kyrkans aldrig upphörande röst — såsom minnet av Kristi död och seger aldrig upphör» — lägg märke till sammanställningen: död och seger. Under lagens välde tiger lovsången. Men evangelium ger den liv: »Till ett nytt underverk hör en ny sång. Det är Guds nya underverk att han frälsat oss genom sin käre Son. Och detta är en ny sång: att sjunga det heliga evangeliet och tacka Gud därför.»

Min teologiska analys vill jag sluta med ett par randanmärkningar. Analysen har lagt tonvikten på *samsynen* av den korsfäste och den levande Herren. Den har däri följt vad som är karakteristiskt för de nytestamentliga skrifterna.

Denna samsyn understryker för det första att Kristus, respektive den Helige Ande, alltjämt är i funktion och här, i nuet, utför sin frälsningsgärning, den som Kristus är mäktig att utföra, därför att han på en gång är den korsfäste och den levande. Den gåva som då skänkes oss blir först och främst *communio* med Kristus eller m. a. o. delaktighet i det nya liv, den gemenskap, det rike, i vilket Kristus är Herren, Kyrios. Syndernas förlåtelse är den port, som — ständigt på nytt — öppnar tillträdet till denna gemenskap. Den är, såsom det hette i reformationens klassiska ord, oupplösligt förbunden med »liv och salighet». Den kan då icke längre fattas moralistiskt eller negativt (såsom enbart befrielse från skuld) — det har visat sig att en sådan förträngning gärna vill smyga sig in i samband med en ensidigt orienterad passionsteologi.

För det andra. Från den nämnda samsynens utgångspunkt blir det ingen tillfällighet att den liturgiska förnyelsen är angelägen om att betona församlingens aktivitet i gudstjänsten och se denna såsom primärt en församlingens gudstjänst. Det kunde kanske vid första påseende te sig som om detta att Anden, Kristus, Gud är i funktion och detta att, vad frälsningen beträffar, »alltsammans kommer från Gud» skulle leda till en passiv syn på människans ställning och undertrycka allt vad mänsklig aktivitet heter. I själva verket förhåller det sig på rakt motsatt sätt. Visserligen har ju den föreställningen ofta gjort sig gällande att de reformatoriska lösensorden »sola fide», »sola gratia» skulle utesluta all mänsklig aktivitet. Men sådana tankar beror på en ödesdiger förväxling och sammanblandning av två skilda ting. Det som reformationen bekämpade var icke den mänskliga aktiviteten såsom sådan, utan i stället meritumtanken, föreställningen om att det här skulle vara fråga om en samverkande mänsklig *förtjänst*. Där emot: att i frälsningen »alltsammans kommer från Gud» innesluter ovillkorligen i sig mänskligt engagemang. Den människa som Gud frälsar är, såsom de bibliska maningarna att söka, bedja och klappa demonstrerar, ingen oengagerad människa. Lika litet — eller än mindre — kan den gudstjänstfirande församlingen

vara det. Låt mig få tillägga att det engagemang, den aktivitet om vilken här är fråga icke är inskränkt till gudstjänsten. Den gemenskap som uppleves i gudstjänsten är icke en isolerande eller sekterisk gemenskap, utan en gemenskap med portarna vidöppna till Guds skapade, lidande värld. Gudstjänsten är, från denna synpunkt sedd, en vigning till nästans tjänst.

Allra sist ett ord om lovsången som gudstjänstens grundton. Det står ju utan vidare klart för oss att tiden, den situation i vilken vi lever, ingalunda är stämd för lovsång. Den är snarare stämd för tungt moll. Det kan ligga nära till hands att stanna vid en passionsbetraktelse, för vilken passionen icke har något med seger att göra, d. v. s. att se Kristus såsom vår broder i lidandets värld ungefär på så sätt som saken skildras i Pär Lagerkvists bok om Ahasverus' död.

Förvisso är Kristus också vår broder i lidandets värld. Och otvivelaktigt innebär kristet liv, från en sida sett, delaktighet inte bara i världens utan också i Kristi lidande. Men den kristna kyrkan har alltifrån begynnelsen väl vetat att lovsång kan ljuda även under nöd. Den lovsången är icke något som vi krampaktigt skall söka tvinga fram som ett trots allt. Den är visserligen just ett »trots allt». Men när den ljuder även under nöd, beror detta icke på några krampaktiga ansträngningar från vår sida, utan i stället därpå att den är ett med evangelium och inte kan elimineras på andra villkor än att evangeliet självt elimineras eller tar skada. Det har sin grund däri att korset icke är endast ett martyrkors utan också ett segertecken, däri att kors och påsk hör samman. Och påsken är och förblir utgångspunkten både för Kristi kyrka på jorden och för allt kristet gudstjänstliv.

BENGT HÄGGLUND

## *Problematiken i Luthers hävdande av Skriftens auktoritet.*

### I.

I Luthers skrifter letar man förgäves efter någon utförlig och sammanhängande framställning om Skriftens auktoritet. Den är en så självklar förutsättning för allt vad han tänkte och skrev, att det aldrig fanns behov av utförliga definitioner eller diskussioner i frågan.

Däremot har Luther ingående behandlat frågan om *konciliernas auktoritet*, och det kan vara skäl att börja med denna enklare och mer avgränsade fråga, då man vill få en bild av hur han såg på Bibelns ställning. Bl. a. i skriften *Von den Konziliis und Kirchen* 1539<sup>1</sup> och i en disputation några år tidigare, *De potestate concilii* 1536,<sup>2</sup> har han tagit till orda i ämnet. Han går till de fyra stora fornkyrkliga koncilierna och finner i deras beslut den ena bestämmelsen efter den andra, som det vore orimligt att följa och som man icke heller följer i kyrkan, trots att man åberopar koncilierna som absolut auktoritet.<sup>3</sup> Endast i den mån de verkligen återger vad som är trons artiklar eller Guds bud och stämmer överens med apostlarnas och profeternas vittnesbörd kan man tillmäta dem auktoritativ giltighet.<sup>4</sup> Skriften allena är mästare och domare.<sup>5</sup> Ingen auktoritet efter Kristus får jämföras med apostlarna och profeterna. De ha nämligen haft ett särskilt uppdrag och ett bestämt löfte om Anden, varför de med rätta räknas som kyrkans fundament.<sup>6</sup> Apostlarna och profeterna har tolkat »skrifterna» [d. v. s. de tidigare i Skriften givna utsagorna] icke i egen kraft utan under Andens inspiration.<sup>7</sup> Därför kan trons artiklar endast grundas i Skriften, som är den enda källan, medan den övriga traditionen är att betrakta som bäckar, som rinner fram därur, för att använda en bild, hämtad från Bernhard av Clairvaux.<sup>8</sup>

Så långt synes allt vara enkelt och klart. Vi har här bara ett av otaliga uttryck

<sup>1</sup> W. A. 50, 488 ff.

<sup>4</sup> 50, 554, 3; jfr 559, 31.

<sup>2</sup> 39 I, 181 ff.

<sup>5</sup> 50, 520, 7.

<sup>3</sup> 50, 531 ff.

<sup>6</sup> 39 I, 184, 4.

<sup>7</sup> 39 I, 185, 18: »Spiritu sancto inspirantur homines Dei, ut interpretentur Scriptura non propria interpretatione.»

<sup>8</sup> 50, 520, 3.



för den s. k. reformatoriska skriftprincipen. Men om nu koncilierna endast har en begränsad och härledd auktoritet, medan Skriften ensam är fundamentet, hur är det då med de enstaka utsagorna och föreskrifterna i Bibeln? Ha de alltid giltighet eller icke? Om evangelium är ett och allt i Bibeln, kan då dess lagar och bud anses ha auktoritet?

I skriften *Von den Konziliis und Kirchen* behandlar Luther ej blott de fyra förnämsta fornkyrkliga koncilierna utan även det i Acta 15 omtalade apostlamötet i Jerusalem med dess förbud mot att förtära blod och köttet av förkvävda djur.<sup>9</sup> Ingen i kyrkan tänker på att följa dessa bestämmelser, trots att de har apostolisk auktoritet, och om man gjorde det, skulle det betyda att judiska seder skulle härska både i kyrkan och i köket.<sup>10</sup> Hur skall man förstå detta, att föreskrifter som har apostoliskt ursprung och biblisk auktoritet utan vidare upphör att gälla? Eller hur skall man förstå, att Luther i vissa fall anser föreskrifter om sed och ordning i Skriften ha allmän giltighet och i andra fall — som här — anser dem ej längre giltiga? Det är en fråga för honom själv, ej blott för oss. Finns det inte — säger han — en motsägelse i själva apostlakonciliet beslut?<sup>11</sup> Aposteln Petrus talar om att vi blir frälsta genom nåden och att inget ok skall läggas på de hednakristnas skuldror. Och sedan tillfogas likväl dessa yttre föreskrifter. Svaret blir detta: Förbudet mot att förtära blod etc. har tillkommit av hänsyn till judisk sedvänja, för att undvika anstöt. Därför ligger det i sakens natur, att dessa föreskrifter fallit, när omständigheterna icke längre äro desamma. Det som kärlekens ämbete fordrar är föränderligt, eftersom kärleken måste lämpas efter nya omständigheter och det tillkommer nya ting som den inriktas emot. När man inte längre behöver ta samma hänsyn till judisk sed, behöver ej heller dessa föreskrifter hållas.<sup>12</sup> I andra fall åter, där Bibelns föreskrifter anses stämma överens med vad Luther kallar naturlig lag eller ordning eller »ewiges Recht», kan han tillmäta buden allmän giltighet. Evangelium upphäver nämligen icke sådan lag och ordning.<sup>13</sup> Utgår man från detta betraktelsesätt, är det icke något motsägande i att Luther låter den mosaiska dekalogen gälla som ett förblivande uttryck för vad Guds bud kräver men bortser från bildförbudet, som också ingår i den ursprungliga dekalogen.

Denna lagens föränderlighet och dess förmåga att anpassa sig till olika tider och omständigheter är för Luther icke något som inskränker Skriftens auktoritet. Det betyder inte, att man skulle kunna utvälja vissa delar, som vore giltiga, och begränsa auktoriteten till detta urval av utsagor. Varken kyrkan eller någon

<sup>9</sup> 50, 526, 16.

<sup>11</sup> 50, 563, 29; 564, 12.

<sup>10</sup> 50, 527, 5.

<sup>12</sup> 50, 567, 16.

<sup>13</sup> 50, 560, 7; 567, 30; 633, 20: »das Evangelion aber solch natürlich recht [1 Mos. 3, 16; 1 Kor. 14, 34] nicht auffhebt, sondern bestetigt als Gottes ordnung und geschepffe.»

annan instans kan upphäva eller avskaffa lagarna i Skriften. De avskaffar sig själva, där de äro betingade av bestämda omständigheter och icke överensstämma med »ewiges Recht» eller naturlig lag. De måste likaså underordnas evangelium och tolkas i dess ljus, vilket betyder att lagen icke längre gäller som lagiska föreskrifter utan blott som ett uttryck för trons lydnad mot Gud och kärleken till nästan. Då är börda icke mer börda och då är lag icke mer lag.<sup>14</sup>

Skriftens auktoritet innefattar alltså även dess lagar och bud, men inte på det sättet att man utifrån dessa bud kunde konstruera en ordning, som nu vore giltig för församlingens liv eller den enskildes vandel, utan fastmer så att man i varje särskilt fall måste ge akt på, till vilka tider och till vilka omständigheter lagen är avpassad och för vilka den är ämnad. Häri ligger en skillnad mellan luthersk och reformert uppfattning om Bibelns auktoritet.

## II.

Frågan om lagens giltighet och lagens betydelse har emellertid också en annan aspekt och en djupare teologisk innebörd, än vad som kommer till uttryck i de synpunkter, som nu anförts. Jag tror att vi lättast kommer denna problematik på spåren, om vi stannar vid distinktionen *bokstav—ande*. I 2. Kor. 3 ställer Paulus emot varandra bokstavens och Andens ämbete. Det nya förbundet är icke bokstav utan ande; »ty bokstaven dödar men Anden gör levande». Luther frågar, hur Paulus kan yttra sig så om lagen, som dock är Guds lag, »helig, rätt och god». Det kunde synas, som om han nedvärderade lagen och ville låta den ersättas av evangelium. Men det är icke så man har att tolka motsatsen mellan bokstav och ande.<sup>15</sup>

Lagen framträder som bokstäver inristade på stentavlor, nedskrivna i en bok. Men lagen kan icke bringa det till handling, kan icke ge människan rättfärdighet och liv. Därtill behövs en annan predikan, nämligen evangelium, som säger att Kristus uppfyllt lagen och skänker rättfärdighet utan gärningar. Detta ord brukas av Anden, är den griffel varmed Anden inskriver Ordet i hjärtat. Anden, som levandegör människan, uppfyller lagen genom att uppväcka hjärtat till tro på Guds barmhärtighet. Anden inskriver Kristus och hans verk i hjärtat »und machet ein recht büchlin daraus, das nicht buchstaben und bloss schriff, sondern wahrhaftig leben und that ist».<sup>16</sup>

Motsatsen mellan lag och evangelium, bokstav och ande får sålunda icke

<sup>14</sup> »Wenn aber last nicht mehr last ist, so ists gut zu tragen, Und wenn Gesetz nicht mehr Gesetz ist, ists gut zu halten, wie die Zehen gebot» 50, 565, 18.

<sup>15</sup> 41, 419 ff. (Pred. 1535); 49, 170, 21 (Pred. 1540); 22, 211 ff. (Crucigers Sommerpostille).

<sup>16</sup> 22, 222, 4; 223, 10.

fattas som en motsats mellan gamla och nya testamentet såsom skriftsamlingar, eftersom evangelium är givet i Skriften från begynnelsen, ehuru ej till fullo uppenbarat förrän genom Kristus. Ej heller får det fattas som en motsats mellan skrift och förkunnelse. Det är nämligen just Skriften jämte den från Skriften härflytande predikan som förmedlar evangelium till människan.

Likväl kan vi av motsatsen mellan bokstav och ande lära oss något om hur Luther ser på Skriften och dess giltighet. Den är icke blott en lagbok, ett dokument ur det förflutna, varur läror och regler kan hämtas. Den är det redskap varigenom Anden inskriver Ordet i hjärtat, d. v. s. uppväcker tron. Först genom evangelium får bokstaven, lagen, sin rätta mening och sin uppfyllelse. Så fort Skriften blir blott lag, förlorar den sin verkliga innebörd. Det är så judarna och svärmeandarna misstolkar Bibeln, gör den till skal utan kärna, bokstav utan ande.

Det starka betonandet av evangelium som hela Skriftens slutmål och huvudsumma betyder icke en reduktion av Skriftens auktoritet, som man så ofta i modern tid har velat tolka hans ståndpunkt. Redan av det sagda torde framgå, att evangelium fastmer tänkes vidga, fullborda och bekräfta det som är givet i lagens ämbete, just genom att uppfylla och göra lagen överflödig.

Evangelium är icke en ny lära, som ersätter det som förut är givet i Skriften. Med nutida utgångspunkter har vi svårt att förstå reformatörernas föreställningar om uppenbarelsens historia. Vi tänker oss vanligen evangelium som det primära, och därefter går vi till G. T. för att se, om där finns förutsägelser om detta, sådant som passar in på evangelium. Såsom bl. a. Genesiskommentaren (1535—45) visar, använder sig Luther däremot gärna av den från början rabbiniska tankegången, att det äldsta skiktet i uppenbarelsen, toran, också är det förnämsta, eftersom det är det ursprungliga och grundläggande. Profeterna gör intet annat än tolkar och utlägger det som redan är givet hos Moses. Och apostlarna i sin tur tolkar lagen och profeterna i kraft av Kristi ord och det uppdrag som blivit dem givet.<sup>17</sup> Evangelium är alltså med från början, ehuru på ett fördolt sätt.<sup>18</sup> Luther räknar med en kontinuerlig utveckling, som ej betyder att ett senare stadium upphäver och ersätter ett tidigare utan snarare, att det senare stadiet förklarar och fullkomnar det tidigare. Därför kan ej N. T. spelas ut mot G. T., utan hela Skriften måste ses som ett enhetligt sammanhang, ej blott som en bok utan som en levande historia, som i sig innefattar allt, och vars ord är »fontes et fundamenta terrarum».<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Jfr ovan, not 7.

<sup>18</sup> »Promissio haec clarissima simul etiam obscurissima est . . .» (ad Gen. 1, 3) 42, 146, 6.

<sup>19</sup> 5, 513, 21 (Operationes in Psalmos 1519—21).

## III.

Vad som försvårar för oss att förstå Luthers föreställningar om skriftauktoriteten är att vi uppfattar ordet, utsagorna, på ett annat sätt. Vi utgår från en symbolisk orduppfattning. Språket är en bild eller ett tecken, som föreställer eller hänvisar till något annat, en verklighet därbakom. Detta är ej tillämpligt på Skriftens ord, som Luther ser det. Detta ord är Andens gestalt, bärare av Anden och instrument för dess verkande. Därför är det också ett maktfyllt, skapande ord. Det är framför allt det förkunnade och hörda ordet, evangelium i predikans gestalt, om vilket detta kan utsägas. Men det faktum, att Ordet nedskrivits, förändrar ingenting i sak. Det var omständigheterna som nödvändiggjorde, att apostlarnas vittnesbörd nedtecknades. Och lagens ord är från början bokstav, ett nedskrivet ord. Men också detta är av samma art — formellt sett —, ett ord som ej symboliserar utan primärt betecknar sitt innehåll. Lagen »dödar», är även som lag ett verkningsfyllt ord. När man gör skillnaden mellan skrivet och talat ord till det teologiskt och principiellt avgörande, ligger däri en överinterpretation av vissa uttalanden.<sup>20</sup> Däremot kan man säga, att det förkunnade Ordet bättre illustrerar, vad Bibeln egentligen är, vilket dock ej förhindrar, att samma orduppfattning tillämpas på det skrivna ordet.

Detta betyder — som Rudolf Hermann påvisat<sup>21</sup> — att man icke utan vidare kan använda schemat res—signum på Bibelns ord och innehåll. Bibelordet är självt en del av det skeende, varom det handlar. Vi uppfattar Skriften som dokument, som källskrifter, i vilka man kan finna något bakom orden, ett stycke religionshistoria, ett religiöst liv el. dyl. Detta står långt från Luthers uppfattning av Bibelns ord som primärt faktum, som den allsmäktige Gudens ord, det »fundamentum», varpå hela tillvaron uppbygges. Bibeln är — som Hermann påpekar — inte en källa i betydelsen av något man kan slå upp i, utan i Psalmordets mening av »fontes Israel», den källa varur livet flyter fram.<sup>22</sup>

Vi står här inför ett område, som ganska litet utforskats, den reformatoriska uppfattningen av Ordet, språket som fundamental realitet. I ett litet arbete 1958, *Luthers Sprachphilosophie*,<sup>23</sup> har Peter Meinhold givit en skiss över hithörande frågor. Det växande intresset för filosofen J. G. Hamanns luther-tolkning kan också bli av betydelse i detta sammanhang. Hamann kom just genom Lutherstudier fram till sin lära om språket som primär verklighet och

<sup>20</sup> Jfr H. Østergaard-Nielsen, *Scriptura sacra et viva vox* (Forschungen zur Gesch. u. Lehre des Protestantismus R. 10. Bd 10), München 1957, s. 210 ff.

<sup>21</sup> Von der Klarheit der Schrift, Berlin 1958, s. 25 ff.; 100 f.

<sup>22</sup> Ibid. s. 52, anm. 1. »Fontes Israel», en gängse term för Skriften, anspelar enligt Hermann på Ps. 68, 27.

<sup>23</sup> Berlin 1958. Se särskilt kap. III, Der Gegensatz zum spiritualistischen Sprachverständnis.

sin kondescenstanke, idén om hur det gudomliga meddelar sig med människan i Ordets gestalt.<sup>24</sup>

I en lutheravhandling häromåret, H. Østergaard-Nielsen, *Scriptura sacra et viva vox* (1957), göres gällande, att reformationen överhuvud bröt med det medeltida auktoritetsbegreppet, vilket i sin tur karakteriseras som ett »metafysiskt» auktoritetsbegrepp.<sup>25</sup> Detta är dock missvisande, ty själva termen »auctoritas» var också i skolastiken en typiskt personal kategori.<sup>26</sup> En annan sak är att den var inställd i ett kunskapsteoretiskt sammanhang av metafysisk art. Såsom tesen utföres verkar den därför icke övertygande. Men däremot kunde man säga, att »auctoritas Scripturae» för Luther ej blott är en kunskapsmässig instans, en visshetsgrund för antagandet av övernaturliga sanningar utan betyder något vida mer. Kanske kunde man bättre återge det med det paulinska uttrycket »fundamentum». Skriften är det varpå tron bygges upp, ej blott en instans att gå tillbaka till vid bevisföring, utan det ord, som »bär allt» (Hebr. 1, 3). I en sådan »auctoritas» ingår utan tvivel funktionen att vara stöd för visshet vid argumentering, men också mycket annat, framför allt det som ligger i tanken på »fundamentum fidei».

#### IV.

Det har länge varit en utbredd uppfattning, att vi hos Luther möter två oförenliga tankegångar i fråga om Skriftens auktoritet. Den som kanske klarast gett uttryck åt en sådan mening är A. v. Harnack, som i sin *Dogmengeschichte* konstaterar: »Luther hat die formale äusseren Autoritäten für den Glauben, wie sie der Katholicismus aufgerichtet hat, vernichtet.» För honom var endast saken i Skriften auktoritet, »der gepredigte, geschichtliche Christus, das Wort Gottes».<sup>27</sup> Utifrån detta kunde han opponera mot alla yttre auktoriteter, koncilierna, påven, kyrkofäderna, den ofelbara kyrkan. I Luthers s. k. kanonkritik och i vissa andra yttranden — vilka säges icke — finner Harnack ett bevis för att han också avskaffat Skriftkanon och gjort upp med tanken på Skriftens ofelbarhet. Dessa utsagor från Luthers tidigare år måste — anser Harnack — anses som de korrekta uttrycken för hans tro. Men tyvärr har han ej haft kraft att genombryta biblicismen: »vielmehr blieb er hier in einem flagranten Wider-

<sup>24</sup> Martin Seils, *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*, Berlin 1961. Se även P. Meinhold, *op. cit.*, s. 58.

<sup>25</sup> »... die Tatsache, dass die Reformation schlechthin der Bruch mit dem überkommenen Autoritätsbegriff selbst ist» *op. cit.* s. 9; 19 ff.

<sup>26</sup> Se t. ex. Bonaventura, *Breviloquium*, Prooemium § 6; Thomas ab Aquino, *Summa theol.* I, qu. I, art. 8. Jfr K. E. Skydsgaard, *Metafysik og Tro*, Kjøbenhavn 1937, s. 287, *cit.* hos Østergaard-Nielsen, *op. cit.* s. 26.

<sup>27</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*<sup>s</sup>, Freiburg i. B. 1897, s. 770 f.; jfr s. 609.

spruch befangen, indem er doch, während er die Schrift selbst kritiserte, andererseits den Buchstaben als Wort Gottes aufrichtete, sofern er die rabbinisk-katholische Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der hl. Schrift ungeprüft övertog». <sup>28</sup> På grund av denna »ödesdigra rest av ett katolskt betraktelsesätt» var Luthers hållning osäker: därför återstår för den evangeliska kyrkan — menar Harnack —, att uppge också »die äussere Autorität des geschriebenen, für unfehlbar gehaltenen Worts». I stället för att stödja sig på denna yttre auktoritet måste tros läran ta sin utgångspunkt i Kristi person, så som den lyser fram ur evangelierna. <sup>29</sup> I förbigående kan man göra den reflexionen, att vad som för Harnack upphäver skriftkanon, nämligen hänvisningen till Kristi person, är just det som för Luther s. a. s. stabiliserar kanon. Kristus och Skriften betinga varandra ömsesidigt. Utan Kristus kände vi icke Skriften. Och utan Skriften kände vi icke Kristus. Apostlarna förklarar nämligen Kristus med tillhjälp av G. T. De tolka skrifterna, när de vittna om Kristus, och när de vittna om Kristus, tolka de skrifterna. Vi återkommer senare till frågan om Kristus och Skriften hos Luther. — Men hur förhåller det sig med den förmenta motsättningen mellan Luthers fasthållande vid texternas obetingade auktoritet och hans kritik av själva kanon?

Det går att samla rader av uttalanden, där Luther träder in för en förbehållslös bokstavsauktoritet. Bibeln är Andens egen särskilda bok, skrift och ord. »Varje uttalat ord (verbum vocale) måste vi antaga, tro och böja oss för och ödmjukt underkasta oss, såsom talat av Gud själv.» <sup>30</sup> I De servo arbitrio betonas i fråga om predestinationsläran, att man måste vara nöjd med Guds ord och förbehållslöst lyda och tro det, även om det går emot förnuftet. <sup>31</sup>

Utsagor av detta slag, vilka man ofta haft svårt att komma till rätta med, kan man inte, som en gång Harnack försökte, bortförklara som ett från medeltiden övertaget, främmande gods i Luthers tankevärld. Läser man dem i sitt sammanhang märker man, att vi står inför något, som för Luther gäller trons innersta, något som man under inga omständigheter kan tänka bort ur hans totalsyn.

Först bör det betonas, att auktoriteten för honom icke som för skolastikerna betydde en ofelbarhet i kunskapsmässigt avseende utan ingår i ett vidare sammanhang. Det är — åtminstone i första hand — i trosfrågor den obetingade underkastelsen fordras. Den är här en enkel konsekvens av att förnuftet icke kan bedöma dessa ting; vi har i fråga om dem ingen annan kunskapskälla eller något annat kriterium för vad som är sant och vad man skall tro. Sedan är det

<sup>28</sup> Ibid. s. 781.

<sup>29</sup> Ibid. s. 790 ff.

<sup>30</sup> Paul Schempp, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift (Forschungen zur Gesch. u. Lehre des Protestantismus R. 2, Bd. 3) München 1929, s. 7 ff.; S. von Engeström, Luthers trosbegrepp (Uppsala universitets årsskrift 1933), Uppsala 1933, s. 126 ff.; E. Thestrup Pedersen, Luther som Skriftfortolker I, København (tr. i Odense) 1959, s. 200 ff.

<sup>31</sup> 18, 709, 5.

också tydligt, att den obetingade auktoriteten hos det gudomliga Ordet är en konsekvens av och hör nära samman med Luthers rättfärdiggörelselära. Rättfärdigheten är en Guds gåva, icke en mänsklig, genom gärningar förvärvad egenskap. Dess mottagande sker genom tron, som just på grund av att det är en främmande, utifrån given rättfärdighet, måste innebära ett mottagande och ett fasthållande vid något utifrån meddelat, som människan icke själv förfogar över, nämligen det yttre Ordet. Man skulle alltså kunna säga, att evangelium, som ju är ande i motsats till lagens bokstav, likväl betyder en skärpning av Bibelns auktoritet, just därför att tron alltid är betingad av och bunden vid det yttre Ordet. Många frågor återstå på denna punkt, t. ex. spørsmålet om Guds ord och Skriftens bokstav. Vi återkommer därtill. Men så mycket framgår av det sagda, att utsagorna om Bibelns bokstavliga inspiration och om dess obetingade auktoritet är en integrerande del av Luthers teologi.

Men hur skall man då förstå den kritik av enskilda skrifter eller skriftdelar som möter hos Luther? I företalet till N. T. 1522 finns ett avsnitt, som ströks i senare upplagor, vari Luther graderar de ntl. skrifterna alltefter som de klart framställa tron och evangelium. Johannesevangeliet, Pauli brev och I. Petrusbrevet räknas som de främsta, vida att föredra framför synoptikerna. Här förekommer också de bekanta orden om Jakobs brev som »eyn rechte stroern Epistel» utan evangelisk halt.<sup>32</sup> I företalet till Jak. samma år har han vidare utvecklat sin kritik av denna skrift.<sup>33</sup>

Det intressanta eller anmärkningsvärda är icke att Luther kritiserar Jakobsbrevet. Det ingår nämligen för honom icke i kanon. Han åberopar därvid den fornkyrkliga traditionen. Man kan alltså icke säga, att det egentligen är kanon som kritiseras. Det är en från början omstridd skrift, om vilken Luther för sin del också — fast på andra grunder — faller omdömet, att den icke är apostolisk eller hör till N. T:s huvudskrifter. Samma är förhållandet med Hebréerbrevet, Judas' brev och Uppenbarelseboken.

Om kritiken av Jakobs brev i och för sig icke utgör någon upplösning av kanonbegreppet, så har den dock hos Luther en motivering, som är av största räckvidd. Jakobsbrevet är icke en apostolisk skrift, eftersom det där ej talas om Kristi gärning eller om trons grund. »Auch ist das der rechte prufesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit, Syntemal alle schriff Christum zeyget.»<sup>34</sup> Det är en misstolkning av detta ofta utnyttjade ord, om man däri finner en kritisk instans, med vars hjälp man kunde göra ett urval i Skriften och skilja ut det som är Guds ord från det som skulle

<sup>32</sup> W. A. Deutche Bibel 6, 10, 33.

<sup>33</sup> D. B. 7, 384 ff.

<sup>34</sup> D. B. 7, 385, 26. Luther hänvisar här till Rom. 3, vilket visar, att uttrycket »alle schriff Christum zeyget» skall expliceras genom rättfärdiggörelseläran, jfr Rom. 3, 21 f.

vara tillfälligt och sakna auktoritet. Syftet med bedömningen efter måttstocken »was Christum treibet» är positivt, nämligen att hänvisa till vad som är Skriftens grund och syftemål. Att den i detta enstaka fall, i fråga om Jakobs brev, ledde till en negativ bedömning, är av föga betydelse, eftersom Luther ansåg sig ha traditionens stöd för att lämna denna skrift utanför det egentliga kanon. Vad viktigare är, är att denna bedömning, hänvisningen till trons grund, eller till Kristus, överhuvud taget betingar en frihet i förhållande till Skriftens utsagor, som vi kan finna prov på i hela Luthers exegetiska produktion. Han har därigenom kommit fram till en immanent kritik av kanon och av enskilda skriftställen, som ytligt sett kan synas strida mot vad han sagt om Skriftens bokstavliga auktoritet men som i grunden stämmer väl överens därmed och är ett konsekvent uttryck för hela hans bibelsyn. Det bör påpekas, att en »kritisk» bedömning ej blott föreligger i de enstaka negativa omdömen man kan finna prov på,<sup>35</sup> utan även i positiva uttalanden, såsom t. ex. i den nyss angivna graderingen av nytestamentliga skrifter.

Som Wilhelm Maurer har påpekat i en studie, *Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons*,<sup>36</sup> betyder icke hänvisningen till Kristus eller till rättfärdiggörelsen en kritisk princip vid sidan av kanon. Tron kan icke skapa något utifrån sig själv eller utifrån sig själv bedöma vad som skall tros. Utan tron är primärt bunden till det apostoliska vittnesbördet. Genom det av apostlarna förkunnade evangelium, så som vi har det framställt i N. T:s huvudskrifter, kan vi lära känna vad som är Skriftens centrum, att Kristus dött och uppstått och därmed borttagit vår synd, så att vi genom tron på honom blir rättfärdiga och saliga. »Auss dem kanstu nu richten von allen büchern und leren, was Evangelion sey oder nicht.»<sup>37</sup>

Vi kan här jämföra med vad som gäller om bokstav och ande. Lagen är det nedskrivna ordet, bokstaven. Evangelium är Anden, som inskriver ordet i hjärtat och därmed uppfyller lagen. Därmed skapar evangelium eller Anden en viss frihet i förhållande till lagen. Den som har ordet inskrivet i hjärtat, behöver ej längre lagens bokstav. Men samtidigt gör evangelium lagen gällande, tar inte bort bokstaven. Den som har evangelium är likväl — eftersom han alltjämt är syndare — bunden vid lagen, vid bokstaven. Något motsvarande gäller om evangelium och Skriften. Den rättfärdiggörande tron skänker frihet i förhållande till

<sup>35</sup> Enligt E. Thestrup Pedersen är det blott i företalet till septembertestamentet 1522 och i Tischreden som det är tal om att tillämpa den ovan antydda principen »mot Skriften», op. cit. 279. Det bekanta »urgemus Christum contra Scripturam» 39 I, 47 (tes 49) är därför »kun en hypotetisk sætning. Hvis skriften ikke kan forstås »for Kristus», har vi ikke med den sande skrift at gøre», ibid.

<sup>36</sup> Fuldaer Hefte 12, Berlin 1960, s. 47–77, särskilt s. 71 f.

<sup>37</sup> 12, 260, 27 (Ep. S. Petri . . . ausgelegt 1523).



Skriften just genom att den själv är Skriftens summa och dess rätta tolkning. Samtidigt är tron bunden vid Skriften och gör dess bokstav gällande. Det är så vi har att förstå, hur den obetingade och bokstavliga auktoriteten kan förenas med den suveräna friheten. Det är inte en frihet på grundval av för Skriften själv främmande instanser eller en utifrån applicerad kritik utan i utpräglad mening en immanent kritik.<sup>38</sup>

Man skulle kunna uttrycka det så, att utsagorna om Skriftens auktoritet och den fria bedömningen av Bibelns texter hos Luther icke står i motsats till varandra utan båda äro förankrade i det som är centrum i Luthers bibelsyn. Här råder samma dialektik mellan frihet och bundenhet, som överhuvud kännetecknar tron. Därav den skenbara motsättningen.

Den tolkning jag här antytt, delvis i anslutning till undersökningar av Maurer, Thestrup Pedersen, Althaus och Schempp,<sup>39</sup> delas ingalunda av alla lutherforskare. Jag har anfört Harnacks nu föråldrade framställning som exempel på en motsatt uppfattning. Men också i våra dagar finns det många som anser, att Luthers teologi egentligen har till konsekvens en upplösning av kanonbegreppet och ett upphävande av Skriftens bokstavliga eller totala auktoritet. Särskilt där man utgår ifrån ett existensfilosofiskt betraktelsesätt, ligger en sådan tolkning nära till hands. G. Ebeling synes i vissa uttalanden förutsätta en sådan uppfattning av reformationens innebörd.<sup>40</sup> Østergaard-Nielsens förut nämnda avhandling, *Scriptura sacra et viva vox*, är ett annat exempel, ehuru här finns speciella tankegångar som komplicerar frågan. Det skulle föra för långt att utförligt gå in på en diskussion av dessa frågor. Jag tror, att om man mer uppmärksammade språkets fundamentala betydelse både kunskaps-teoretiskt och teologiskt, skulle man ha lättare att förstå åtskilligt av det som Luther yttrat om Skriftens auktoritet, och som eljest låter främmande för gängse nutida tänkande.

Luthers inställning till de gammaltestamentliga apokryferna, av vilka han anser somliga värda att tillhöra kanon, och till de omstridda skrifterna i N. T., visar att den exakta avgränsningen av kanon för honom är av ringa vikt. Evangelium, det levande budskapet om Kristus, som genom Anden inskrives i hjärtat, innehåller hela Skriften. »Tota scriptura» är icke ett kvantitativt begrepp utan ett innehållsligt. Evangelium, fattat som trons huvudsumma, är det »ver-

<sup>38</sup> Den historiska kritiken i våra dagar ligger alltså på ett helt annat plan, även om man ibland kan finna påfallande likheter.

<sup>39</sup> P. Althaus, *Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel*, Theologische Aufsätze, Gütersloh 1929, s. 140–152. Övriga åsyftade arbeten angivna i noterna 30 och 36 ovan.

<sup>40</sup> Se uppsatsen *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode* (Zeitschrift für Theol. u. Kirche 47, 1950, s. 1 ff.).

bum abbreviatum et consummatum», som på en gång fullbordar och sammanfattar lagens många ord.<sup>41</sup> Det betyder inte att Skriftens bokstav — de många orden — blir något oväsentligt eller antikverat. Men det betyder, att den aldrig får ses isolerad från det som allena ger den dess rätta mening. Evangelium »ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet, und ynn buchstaben verfasst wirt, sondernn mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz welt erschallet».<sup>42</sup> Men detta apostlarnas levande vittnesbörd är ingenting annat än en tolkning av det som är givet från begynnelsen, det flyter fram ur Skriftens källa. Detta är den nya synen på Bibeln: den är ej blott dokument ur det förflutna utan ett fortgående vittnesbörd, som får sin rätta mening först i och genom det levande ordet, som inskrives i hjärtat genom Anden.

Den nytestamentliga predikan sker på grundval av redan givna skrifttexter, »durch die Sprüche im alten Testament gesetzt».<sup>43</sup> Trosfundamentet är alltså inte en instans vid sidan av eller över Skriften. Utan de båda stå i korrelation till varandra.

## V.

Under intrycket av den framväxande bibelkritiken talade man tidigare ofta om den heliga Skrifts förnedringsgestalt och syftade därvid på de bristfälligheter, som man kunde upptäcka i Bibeln. Luther talar också — ehuru på ett annat och adekvatare sätt — om Skriftens ringhet och förnedring.

I företalet till G. T. säger han, att man icke skall ta anstöt av det enfaldiga talet och historierna, som man ofta möter, utan anse det, hur ringa det än kan synas, för att vara »eitel Wort, Werck, Gericht und Geschicht der hohen göttlichen Maiestet, macht und weisheit».<sup>44</sup> Det behövs alltså ingen hänvisning till stilens höghet eller till underverk och uppfyllda profetior för att stödja Skriftens auktoritet, utan just i ringheten döljer sig majestätet. Däri är Skriften en motsvarighet till Kristus själv, det människoblivna Ordet. Ja, Luther identifierar på sätt och vis Skriften med Kristus. Den är hans andliga kropp.<sup>45</sup> Liksom Guds ord har tagit gestalt i människan Jesus har det också inkarnerats i bokstäver. »Die heilige Schrift ist Gottes wort, geschrieben und (das ich so rede) gebuchstabet und in buchstaben gebildet. Gleich wie Christus ist das ewige Gottes wort, in

<sup>41</sup> Jes. 10, 22; Rom. 9, 28. Om »verbum abbreviatum et consummatum» se R. Prenter, *Spiritus creator*, 2. uppl., Kjøbenhavn 1946, s. 122 ff.

<sup>42</sup> 12, 259, 10 (Ep. S. Petri ... ausgelegt 1523).

<sup>43</sup> H. E. Bindseil etc., *M. Luthers Bibelübersetzung VII*, Halle 1855, 303.

<sup>44</sup> *Ibid.* 304.

<sup>45</sup> 7, 315, 24 (Grund und Ursach ... 1521), cit. fr. Pedersen, op. cit. s. 45, not 7.

die menschheit verhullet.»<sup>46</sup> Härav kan vi förstå vad förnedringen betyder, icke att Skriften innehåller fel eller motsägelser — sådant är Luther alltid benägen att icke bortförklara men försvara — utan att den möter samma öde i världen som Kristus, att bli föraktad och misshandlad av människor: »gleich wie Christus in der Welt gehalten und gehandelt ist, so gehets dem schriftlichen Gottes wort auch».<sup>47</sup> Skriften är en parallell till inkarnationen. I det mänskliga språkets form har det eviga gudsordet tagit gestalt. Fullt konsekvent säger Luther, att om språket ginge under, skulle också evangelium gå förlorat. »Wo nicht die sprachen bleyben, da mus zu letzt das Evangelion unter gehen.»<sup>48</sup> Det betyder att Skriften är ett mänskligt ord, som kan läras och förstås i samma mån som språket är oss tillgängligt. Men det är icke ett mänskligt ord som i efterhand upphöjts till gudomlig dignitet och därför har auktoritet, utan det är i sig självt Andens ord eller Guds tal. Detta är något som lika litet kan förklaras eller demonstreras som att Kristus är sann Gud.

Den frihet och den bundenhet inför Skriftens ord, som Luther givit otaliga och rikt nyanserade uttryck åt bottnar till slut i denna hans grundtanke om Skriften som det gudomliga Ordets inkarnation i det mänskliga språkets form.

Därför står vi här inför en äkta problematik, en dialektik som ligger i trons väsen och icke kan upplösas i en rationell motsättning mellan oförenliga tanke-linjer.

<sup>46</sup> 48, 31, 4 (ad Ps. 22, 7 1541), cit. fr. Maurer, op. cit. s. 71; jfr ibid. s. 70 f.

<sup>47</sup> Forts. på föreg. citat.

<sup>48</sup> 15, 38, 30 (An die Ratherren . . . dass sie christliche Schulen aufrichten . . . 1524).

PER ERIK PERSSON

## *Synergismens problem, belyst utifrån de ortodoxa kyrkornas teologi.*

Det torde icke vara överdrivet att påstå att man inom den västerländska teologitraditionen alltsedan den stora schismen mellan Österns och Västerns kyrkor med relativt få undantag negligerat de ortodoxa kyrkorna och deras teologi. I synnerhet gäller detta den protestantiska teologien. Ett utslag av detta är att dessa kyrkor och deras teologi i våra gängse dogm- och teologihistoriska handböcker försvinner ur bilden i och med att man omnämnt det sjunde ekumeniska konciliet. Systematisk-teologiska arbeten kring centrala dogmatiska problem skrivs alltjämt genomgående utan hänsyn till att samma frågor också bearbetats inom den ortodoxa teologitraditionen – och detta trots att denna representerar kristenhetens största icke-romerska kyrkogrupp. I markant kontrast till detta förhållande står de ortodoxa kyrkornas och därmed den ortodoxa teologiens snabbt växande betydelse inom världsekumeniken, något som icke minst markeras genom den kyrkohistoriskt betydelsefulla händelse, som utgöres av den ryska ortodoxa kyrkans detta år ingivna ansökan om medlemskap i Kyrkornas världsråd. Mitt under en tilltagande politisk spänning mellan Öst och Väst visar många tecken på att den många århundraden långa, kyrkliga och teologiska isoleringen mellan Öst och Väst håller på att brytas sönder och övergå i en icke minst för oss givande samtalsgemenskap.

Ett tidens tecken i detta sammanhang utgör en uppmärksammas föreläsning av dogmatikern i Heidelberg, Edmund Schlink, i samband med Kyrkornas Världsråds centralkommittés sammanträde på Rhodos i augusti 1959. Ämnet var »The significance of the Eastern and Western traditions for the Christian Church». Schlink framhåller där att »the importance of the Eastern tradition for Western Christendom must not be underestimated» och detta utföres närmare så att den östkyrkliga traditionen »may help us to examine from a fresh angle the differences between the Roman Church and the Reformation Churches».<sup>1</sup>

Det ligger otvivelaktigt något riktigt i denna Schlinks iakttagelse. Att ett studium av bärande grundtankar i ortodox teologi kan kasta nytt ljus över i vår västliga tradition mötande kontroversiella problem skulle jag vilja klargöra genom att till diskussion ta upp just ett sådant problemkomplex, nämligen *synergismen*,

<sup>1</sup> Se The Ecumenical Review 12, 1960, s. 142.

d. v. s. tanken på en samverkan mellan Gud och människa i fråga om människans frälsning. Termen har en påfallande dålig klang inom protestantisk teologi alltsedan reformationen och i de teologiska uppslagsverken hänvisas i artiklar om »synergismen» till sådana mer eller mindre suspekta storheter som semipelagianismen eller den i och med Konkordieformeln efter den synergistiska striden avvisade »filippismen». Den med termen »synergism» betecknade problematiken har dock en långt större räckvidd än vad som vanligen uppmärksammas i artiklar av det nämnda slaget. Hela Luthers teologi kan i viss mening betraktas som en våldsamt reaktion emot en synergistisk tolkning av frälsningskeendet och det är i kampen emot den som de för den reformatoriska teologien karakteristiska »*particulae exclusivae*» utformas. Mot den tanke på en människans aktiva, fria »*co-operatio*», samverkan med Gud för att vinna frälsningens mål, som kännetecknade den skolastiska teologitraditionen, ställdes tanken på frälsningen såsom Guds verk *allena* genom tron *allena*, »*solus Deus*» och »*sola fide*». Mot det traditionella »*liberum arbitrium*» ställdes tesen om människans »*servum arbitrium*». Dock förblev inom lutherdomen problemet om förhållandet mellan gudomlig och mänsklig aktivitet en akut svårighet, något som redan de sällsynt bittra synergistiska och majoristiska striderna årtiondena efter Luthers död vittnar om. Och vad den följande utvecklingen beträffar, kan den sammanfattas med några ord ur Helge Nymans artikel »Synergism» i Nordisk teologisk uppslagsbok (band III, sp. 800): »Någon verklig lösning av denna fråga har lutherdomen ej lyckats finna. Synergismen dyker upp gång på gång, när man vill värna det etiska intresset och de själavårdande synpunkterna, men tillbakavisas regelbundet av omsorg om den reformatoriska kristendomstolkningens renhet.»

Räckvidden av den med termen »synergism» angivna problematiken framgår även vid en blick på den teologiska utvecklingen på romersk-katolskt område. Den traditionella tanken på frälsningen såsom ett resultat av en »*co-operatio*» mellan Gud och människa, mellan »*gratia*» och »*liberum arbitrium*», kommer till klart uttryck i Tridentinums canones angående rättfärdiggörelsen, och alltfört möter den i romersk-katolsk teologi som en icke blott frälsningsläran utan även kristologien, ekklesiologien och mariologien gestaltande tematik.<sup>2</sup>

Därtill kommer så det sällan uppmärksammade förhållandet, att synergismen även inom den ortodoxa teologitraditionen utgör en gestaltande faktor av första ordningen. Redan en första konfrontation med framställningar av ortodoxa teologer ger vid handen, att synergismen med en viss problemlös självfallenhet framträder som en hela det teologiska fältet behärskande grundtanke. Redan själva termen framhäves ofta såsom något för den ortodoxa positionen karak-

<sup>2</sup> Se härtill P. E. Persson, Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation 1961, s. 117–166.

teristiskt. I kapitelrubrikens iögonenfallande form möter den – för att gripa ut några exempel ur nyare arbeten – i det av metropolit Seraphim utgivna samlverket »Die Ostkirche» 1950: »Das Mitwirken des Menschen an seinem Heil» (s. 58) och hos Paul Eudokimov, »L'orthodoxie» 1959: »Le synergisme» (s. 100). Tito Colliander framhåller i »Grekisk-ortodox tro och livssyn» 1951 att »det är i ett slags samarbete som frälsningen vinnes» (s. 25). Och i den utförliga presentation av den ortodoxa teologiens grundtankar, som ges av Johannes Karmiris i den 1959 utkomna första delen av samlingsverket »Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht» understrykes det att »die Orthodoxe Kirche lehrt also nicht den Monergismus, sondern den Synergismus» (s. 81).

Det första intrycket av utsagor av denna typ blir ju, att vi här skulle möta en direkt överensstämmelse med den romersk-katolska teologiens »co-operatio»-tanke och därmed en för romersk-katolsk och ortodox teologi gemensam front gentemot den reformatoriska ståndpunkten. Det senast anförda citatet från Karmiris möter just i ett sammanhang, där det talas om en »Gegensatz» till »der Calvinismus und der Protestantismus im allgemeinen». Och det är med största lätthet man finner utsagor, som efter allt att döma är totalt oförenliga med reformationens teologi. Ofta förses de också med en gentemot denna polemisk adress.

Dit hör till exempel att man med skärpa hävdar människans *frihet* i fråga om hennes förhållande till Gud och frälsningen. Människan är skapad såsom en fri varelse och visar sig just däri vara skapad till den fritt handlande Gudens bild och likhet. I fallet använde människan denna frihet till en perversion av sin sanna natur, men hon upphör därmed icke att vara skapad till Guds avbild och därmed att vara ett fritt viljande väsen. Och därför kan hon i frihet välja att förkasta eller tillägna sig frälsningens erbjudande. Frihetstanken slår – liksom en gång under fornkyrkans kamp gentemot gnostikerna – vakt om frälsningserbjudandets universalitet. Att människan är »fri», betyder icke att hon skulle kunna frälsa sig själv, men att hon *kan* bli frälst, att frälsningen – eller, som det heter med ortodox terminologi – »gudomliggörelsen», är en för alla öppen och obegränsad möjlighet. Vidare avgränsar man sig i detta sammanhang emot varje tanke på frälsningen såsom – för att ta en formulering från Sergej Boulgakov – »une action physique ou magique sur l'homme». Vad det gäller är i stället »une œuvre de grâce dans l'homme»,<sup>3</sup> gudomliggörelsen är ej något som sker »utanför» människan och ej heller något som tvingar sig på henne, utan inbegriper hennes egen fria aktivitet och medverkan. »Nåd» och »frihet» uppfattas över huvud taget icke såsom med varandra på något sätt konkurrerande

<sup>3</sup> S. Boulgakov, L'orthodoxie 1932, s. 150.

eller varandra uteslutande storheter. Det är här – för att citera Johannes Karmiris – fråga om »das gemeinsame Wirken, Handeln und Kämpfen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit»,<sup>4</sup> ett ivartannat av gudomlig och mänsklig aktivitet.

Ett icke mindre iögonenfallande främlingskap i förhållande till den reformatoriska teologien möter när man kommer in på frågan om förhållandet mellan *tro och gärningar*. Det är uppenbarligen så, att man på ortodoxt håll icke kan finna någon som helst mening i att från varandra skilja »tro» och »gärningar», så som sker i och med formeln »*sola fide*». »Die Orthodoxen wundern sich, dass man Glaube und Werke spalten kann, weil das eine das andere voraussetzt und auch enthält», heter det hos Stefan Zankow.<sup>5</sup> Såväl »tro» som »gärningar» är båda uttryck för människans aktiva, villiga medverkan i det gudomliggörelsens växande till Guds bild och likhet, genom vilket hon når sin bestämmelse, nämligen att bli Kristus och därmed Gud lik. Enligt Paul Eudokimov är vidare formeln *sola fide* ett högst inadekvat uttryck för vad som möter hos Paulus, ty den fundamentala motsättningen går hos honom icke mellan »tro» och »gärningar» utan mellan »*les œuvres de la foi et les œuvres de la loi*», mellan trons gärningar och lagens gärningar.<sup>6</sup>

Det säregna är emellertid att man i detta sammanhang lika klart avvisar också den gentemot »*sola fide*» av den romersk-katolska teologien ställda formeln »*tro och gärningar*». Så heter det hos Chomjakov att lika orimligt som det är att påstå att tron allena frälser utan gärningar, lika orimligt är det att påstå att tron allena *icke* frälser med den motiveringen, att det därutöver *också* kräves gärningar.<sup>7</sup> Ett genomgående och synnerligen karakteristiskt drag är att man gentemot såväl den reformatoriska som den romersk-katolska ståndpunkten hävdar, att »tro» och »gärningar» över huvud taget icke kan och icke får skiljas åt utan utgör en oklyvbar enhet, »*zwei untrennbare Elemente eines und desselben Wesens*», som det med nästan ordagrant lika formulering heter hos Stefan Zankow och Johannes Karmiris.<sup>8</sup>

Men därmed är det också tydligt, att den ortodoxa tankegången här på något sätt icke blott skiljer sig från reformatorerna utan även från romersk-katolsk teologi – och detta trots att man liksom den senare avvisar »*sola fide*». En närmare analys visar, att samma sak även gäller i fråga om det till synes lika ställningstagandet till problemet om »nåd» och »frihet». Det är nämligen så,

<sup>4</sup> J. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche* (Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I 1959), s. 82.

<sup>5</sup> S. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens* 1928, s. 54.

<sup>6</sup> P. Eudokimov, *L'orthodoxie* 1959, s. 272.

<sup>7</sup> A. Chomjakov, *Die Einheit der Kirche* (Östliches Christentum II 1925), s. 18.

<sup>8</sup> S. Zankow 1928, s. 54; J. Karmiris 1959, s. 83.

att begreppet »nåd» i den ortodoxa teologitraditionen har en helt annan innebörd än den som möter på romersk-katolskt håll. Den nu genomgående hos ortodoxa teologer mötande nådeläran visar sig rent av ha fått sin slutgiltiga utformning i en framför allt under 1300-talet akut konflikt med från den västerländska skolastiken och främst Thomas av Aquino inträngande tankegångar.

Enligt den främst på Athos-munken, sedermera ärkebiskopen av Tessalonika, Gregorius Palamas, återgående och i striden segrande ståndpunkten<sup>9</sup> gör man en karakteristisk distinktion mellan Gud, sådan han är »i sig själv», i sitt eviga, treeniga väsen, och Gud såsom närvarande och verksam i världen, i de oskapade gudomliga »energierna». I sig själv är Gud onåbar och i förhållande till människan absolut transcendent — och detta betingar det starka apofatiska draget i östkyrkans teologi — men i »energierna», som icke är någonting »annat» än Gud och icke en »del» av Gud utan just den i den skapade världen närvarande och verksamme Guden är han nära och skänker sig själv, sitt liv, åt människorna. »Nåden» — eller som det oftast heter — »den Helige Andes nåd» är icke annat än ett samlande namn på dessa oskapade energier, den i världen omedelbart närvarande och handlande Guden. Det är bland annat utifrån detta man har att förstå det ständigt mötande talet om frälsningen såsom en »gudomliggörelse», *θέωσις* eller *θεοποίησις* av människan. Denna innebär alls icke att människan skulle på något sätt förvandlas till »Gud» i den meningen att hon skulle få del i det eviga och onåbara gudomliga väsendet och det är alls icke tal om ett panteistiskt uppgående i vad Paul Eudokimov kallar »Deus absconditus» — utan vad som avses är den omedelbara gemenskapen med »Deus revelatus»,<sup>10</sup> den i frälsningsekonomen och nådesenergierna närvarande, sig själv uppenbarande och skänkande Guden. Genom nåden äger människan del i Gud, i Guds eget liv, hon blir — som det ständigt heter — »genom nåden» vad Gud är »av naturen». Som järnet genomtränges av elden utan att därför upphöra att vara järn, så genomtränges människan i gudomliggörelsens skeende av den i nådesenergierna omedelbart närvarande Guden och formas så till det som är hennes bestämmelse, hennes sanna natur just såsom människa, att som Guds bild och likhet leva i omedelbar gemenskap med den treenige Guden, leva hans liv. Man bör observera, att det utifrån denna grundtanke på en omedelbar för-ening mellan gudomligt och mänskligt blir omöjligt att acceptera den västerländska skolastikens med hjälp av kausalitetsschemat utformade tanke på nåden såsom en »gratia creata», en skapad, i människan ingjuten kvalitet. När

<sup>9</sup> Se härtill t. ex. Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche* 1950, s. 37 ff.; P. Eudokimov 1959, s. 14 f., 25 ff., 93 och 184; V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* 1961, s. 87 ff.; J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* 1959.

<sup>10</sup> P. Eudokimov 1959, s. 14.



man talar om »nåden» talar man om något »oskapat», ty man talar om Gud själv som närvarande och handlande i den skapade världen. 1300-talets förbitterade strider med deras utnynnning i det klara avvisandet av thomistiska tankegångar gällde här själva den ortodoxa frälsningslärans egenart — ty det som stod på spel var själva grundvalen för gudomliggörelsen, den omedelbara föreningen med Gud. En delaktighet i eller gemenskap med något skapat — även om detta aldrig så mycket kallas »nåd» eller »övernatur» — är, heter det hos Paul Eudokimov, icke en gemenskap med Gud själv,<sup>11</sup> och på denna omedelbara gemenskaps möjlighet hänger för de ortodoxa hela gudomliggörelsen och därmed själva frälsningen.

Redan dessa med nödvändighet något fragmentariska antydningar torde ha gett vid handen, att den ortodoxa tanken på en synergism mellan gudomligt och mänskligt i frälsningskeendet uppenbarligen är av helt annan art än den som kännetecknar t. ex. den romersk-katolska teologitraditionen. Att icke blott »nådens» utan även »frihetens» innebörd blir en annan än fallet är utifrån den västerländska frågeställningen torde i viss mån ha framgått redan av det föregående. Liksom man vänder sig emot en nådestanke, som skjuter in ett mellanled mellan den gudomliga och den mänskliga aktiviteten, så avvisar man också försöken att på motsvarande sätt gentemot vartannat sänka och avväga vad som tillkommer »nåden» och vad som tillkommer »den fria viljan». Om den gudomliga och den mänskliga aktiviteten heter det, för att ta en från Stefan Zankow hämtad, karakteristisk utsaga — att »sie laufen nicht parallel nebeneinander, sondern wirken in enger Einheit miteinander und ineinander».<sup>12</sup> Till den här mötande och svårfixerade skillnaden återvänder vi strax, när vi ur en speciell synpunkt tar upp också frihetstanken till förnyad diskussion.

Men dessförinnan synes det nödvändigt att söka fixera ytterligare några för den ortodoxa tolkningen av synergismens innebörd karakteristiska drag. I denna samverkan är Gud den fritt givande och människan den fritt mottagande. Frälsningserbjudandet möter icke såsom ett tvång, utan som en vädjan, en inbjudan, som på intet sätt konkurrerar med den mänskliga aktiviteten utan i stället gör just denna meningsfylld och nödvändig. Det är meningsfullt att vända om och göra bättring just därför att Gud är en människoälskande Gud, som icke vill någon syndares död. Mottagandet, tillägnet av nåden innebär därför alls icke någon passivitet, utan beskrives ständigt med av aktivitet fyllda termer som arbete, möda, strävan, växande, anspänning, kamp och ansträngning — och detta därför att det finns något, som motspänstigt hindrar människans tillägnande av nåden, nämligen det »demoniska», perverterade hos människan,

<sup>11</sup> P. Eudokimov 1959, s. 27.

<sup>12</sup> S. Zankow 1928, s. 53.

synden, självviljan, som deformerar hennes sanna väsen, gudsligheten. Syndens, onaturens, innersta väsen är φιλαυτία,<sup>13</sup> viljan att göra sig själv till centrum i stället för Gud — och det är emot detta som människan inbjudes att samman med den gudomliga nåden ta upp kampen. Det är genom offret av den ego-centriska självviljan, som människan blir konform med Gud och hans vilja, »co-centrique à Dieu», som Paul Eudokimov uttrycker det.<sup>14</sup> Men detta sker ej utan en tillägnandets ständiga, »osynliga kamp», μάχη ἁόρατος, som den ständigt återvändande termen lyder.<sup>15</sup> Denna kampens och offrets aktivitet innebär som självviljans övervinnande ett växande i ödmjukhet — och fullkomligheten, ἡ τελειότης, anges bestå just i det ödmjukhetens djup, βάτος ταπεινώσεως,<sup>16</sup> där man ser sin synd, bräcklighet och svaghet men också Guds gränslösa barmhärtighet emot just syndare. Boten utgör, som det heter i en uppsats av N. A. Nissiotis i sista numret av »Theologische Zeitschrift»: »das einzig mögliche Antwort auf den vollkommenen Akt Gottes».<sup>17</sup> Karakteristisk är den ur πατερικόν hämtade och ofta anförda<sup>18</sup> legenden om munken, som i dödsögonblicket ber om ytterligare någon tid för att kunna göra bot. De kring honom församlade svarar: »Du behöver ingen bot, Abba» — och då säger den döende: »Sannerligen säger jag eder, jag har icke ens begynt med boten» — *då*, heter det — förstod alla att han var fullkomlig. Tillväxten i ödmjukhet innebär alltså inte, att kampen skulle avta, tvärtom — som det heter hos Nikolaj von Arseniew: »je mehr man fortschreitet, desto heisser wird der Kampf»<sup>19</sup> och »je vollkommener und reiner wird der Mensch, desto demütiger wird er, desto mehr sieht er die wahre Wirklichkeit: seine Sünde und Schwachheit und Gottes unermessliche Gnade und Kraft».<sup>20</sup> Sitt djupaste uttryck får denna synergism med

<sup>13</sup> Se t. ex. P. Eudokimov 1959, s. 104; J. Karmiris 1959, s. 46. Utförligt behandlas detta tema hos W. Zenkowsky, *Das Böse im Menschen* (Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien 1937), s. 370 ff.

<sup>14</sup> P. Eudokimov 1959, s. 147.

<sup>15</sup> Se t. ex. N. v. Arseniew, *Die Kirche des Morgenlandes* 1926, s. 48 ff.; dens., *Ostkirche und Mystik*, 2. Aufl. 1943, s. 20 ff.; P. Eudokimov 1959, s. 102 ff.

<sup>16</sup> Formeln stannar från Isak Syren, se N. v. Arseniew 1943, s. 22 och 131. Jfr vad som av S. Zankow 1928, s. 55 f. (not 55) anføres från metropoliten Filaret av Moskva — och om dessa ord ur hans katekes säges i sammanhanget att de »getreu die religiöse orthodoxe Stimmung zum Ausdruck bringen» —: »Wir müssen die innere Überzeugung hegen, dass wir nichts sind und haben, ausser was Gott uns schenkt, und dass wir ohne die Hilfe und die Gnade Gottes nichts Gutes zu tun vermögen; dass wir uns solcherart für nichts halten und in allem unsere Zuflucht zu der Barmherzigkeit Gottes nehmen. Um es kurz nach der Erklärung des Johannes Chrysostomus zu sagen — demütig sein!».

<sup>17</sup> N. A. Nissiotis, *Die qualitative Bedeutung der Katholizität* (Theologische Zeitschrift 17, 1961), s. 279.

<sup>18</sup> Se t. ex. N. v. Arseniew 1926, s. 55; dens., 1943, s. 22; P. Eudokimov 1959, s. 103.

<sup>19</sup> N. v. Arseniew 1926, s. 52.

<sup>20</sup> N. v. Arseniew 1926, s. 54.

dess ivartannat av gudomlig och mänsklig aktivitet, av nåd och frihet, i bönen – det är icke en tillfällighet att just bönen i den östkyrkliga traditionen som intet annat står i centrum i både gudstjänst och fromhetsliv – utöver liturgiens oavbrutna serie av bönerop kan man påminna om den oerhörda roll, som i fromhetslivet den s. k. Jesus-bönen spelar: »Herre Jesus Kristus, Guds Son, förbarma dig över mig, syndare».<sup>21</sup> I bönen möter på en gång den högsta mänskliga aktivitet och anspänning, offret av egenviljan och därmed konformiteten med Gud och ropet ur djupen som uttryck för att mitt under allt detta frälsningen hänger på den människoölskande Gudens nåd och barmhärtighet, Guds aktiva närvaro och kamp samman med människan.<sup>22</sup>

I denna synergism möter en karakteristisk strävan till samsyn och för-ening av gudomlig och mänsklig aktivitet, det är genom en »Zwei-einheit», en »communicatio idiomatum», en »synergisme théandrique» – för att ta några i detta sammanhang ständigt mötande termer – som människans gudomliggörelse realiserar. Liksom i Kalcedon-dogmat – och den kristologiska teandrismen anges ständigt vara synergismens urbild och förutsättning – är de båda faktorerna oupplösligt och oskiljaktigt förenade utan sammanblandning och förvandling. Mot Guds fria skänkande av sig själv i de oskapade nådesenergierna svarar den människans gentemot Gud riktade aktivitet, som endast kan ta formen av ett fritt mottagande och tillägnande. Gud förblir Gud – den som ger – och människan förblir människa – den som tar emot – men bådas aktivitet förenas i den emot syndens onatur riktade mödosamma kamp, som tolkas som människans konformitet med Kristus, honom som ödmjukade sig intill döden på korset, och som just därför samtidigt innebär att människan genomtränges av uppståndelsens över synd och död segrande gudomliga liv och återställes till Guds bild och likhet.

Redan det anförda torde ha givit vid handen, att denna tolkning av synergismens innebörd icke har rum för någon tanke på människans medverkan som en prestation av förtjänstkaraktär, för vilken hon sedan skulle få saligheten som belöning. Människan är i denna synergism gentemot Gud icke givande, utan mottagande. Det är betecknande, att Vladimir Lossky i sitt i år till tyska över-satta arbete om östkyrkans mystiska teologi rentav kontraponerar förtjänsttanke

<sup>21</sup> En god introduktion ges i den i serien »Andliga ledare» just utgivna En rysk pilgrims berättelser 1961. Se vidare I. Tschetwerikov, *Das geistliche Leben in der Orthodoxie* (Die Ostkirche 1950), s. 271 ff. eller S. Boulgakov 1932, s. 205 ff.

<sup>22</sup> Jfr F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* 1937, s. 212 »Die Antinomie zwischen menschlicher Aktivität und göttlicher Gnade wird ... 'gelöst im Leben des Gebets: hier kommt gleichzeitig zum Ausdruck die höchste Anstrengung und Aktivität des Menschen im immerwährenden Schreien und Rufen und seine völlige Kraftlosigkeit: ohne Christus können wir nichts tun'» (det citerade avsnittet i denna text stammar enligt Heilers uppgift från ett brev från N. v. Arseniew till förf.).

och synergism: »es geht hier *nicht* um Verdienste, *sondern* um ein Zusammenwirkung, eine Synergie des göttlichen und menschlichen Willens». <sup>23</sup> Genomgående hävdas också i alla framställningar av ortodoxa teologer att begrepp som »meritum» och »satisfactio» är för den ortodoxa tankevärlden främmande. <sup>24</sup> Indirekt kommer detta till uttryck däri, att man saknar av sådana föreställningar betingade och i den västerländska traditionen mötande fenomen som avlatsväsendet, tanken på en kyrkans skatt av helgonens överskjutande förtjänster eller en till korsöden isolerad tolkning av försoningen såsom en gentemot Gud vänd satisfaktion.

Men därmed har vi nått till en utsiktspunkt ifrån vilken det blir möjligt att förstå en i det föregående berörd egendomlighet. De ortodoxa hävdar tveklöst och utan omsvep — liksom Rom — gentemot reformatörerna, att frälsningen vinnes genom en synergism mellan Gud och människan. Och dock är tydligt, att vi trots denna vid första ögonkastet påfallande likhet inte har att göra med en gemensam frontlinje. Det är utan tvekan så, att det ges en avgörande skillnad mellan reformationens teologi och den ortodoxa ståndpunkten — men samtidigt ges det en inte mindre avgörande olikhet mellan denna och romersk-katolsk teologi. Jag skulle vilja uppställa den tesen, att detta får sin förklaring av det förhållandet, att såväl den reformatoriska som den romersk-katolska teologien — låt vara på skilda sätt — är bestämda av ett för de ortodoxa teologernas tradition främmande element, nämligen just förtjänsttanken.

Att reformationens teologi utformades under en ofta våldsam uppgörelse med en av meritum-tanken bestämd teologitradition är utan vidare tydligt — och det är i just detta sammanhang, som kampen emot synergismen hör hemma. Det var mot tanken på »fides caritate formata», att tron vore en frälsande tro först sedan den formats av kärlekens genom nåden möjliggjorda, förtjänstfulla 'gärningar, som formeln »sola fide» uppställdes. Lösenordet »genom tron allena» har — för att citera Gustaf Aulén — »sin udd riktad mot varje inblandning av tanken på mänsklig 'förtjänst' i samband med frälsningen». <sup>25</sup> Detsamma gäller talet om Guds allenaverkan och människans »servum arbitrium». Avvisandet av människans »liberum arbitrium» i fråga om frälsningen innebar att man skar av själva möjlighetsbetingelsen för förtjänsttanken, ty — som det sades på 1500-talet och som man kan inhämta i varje romersk-katolsk dogmatik i dag — en gärning har förtjänstkaraktär blott under förutsättning av att den utförts i nå-

<sup>23</sup> V. Lossky 1961, s. 251.

<sup>24</sup> Se t. ex. P. Eudokimov 1959, s. 343 »les catégories ... de satisfaction et de mérite sont totalement étrangères à l'orthodoxie»; V. Lossky 1961, s. 251 »Die orientalische Tradition kennt den Begriff des Verdienstes nicht».

<sup>25</sup> G. Aulén, Reformation och katolicitet 1959, s. 79.

dens stånd och av människans fria vilja. Den mot synergismen förda kampen visar sig på punkt efter punkt vara en strid emot en av förtjänst-tanken genompräglad synergism, där samverkan mellan den gudomliga nåden och människans fria vilja innebar ett samspel mellan nåd och förtjänst, »gratia» och »meritum», och där det senare kom att framstå som betingelse för saligheten. Men därmed är det tydligen så, att meritum-föreställningen på ömse sidor utgjorde en det teologiska arbetet gestaltande faktor och angav den gemensamma frågeställning, inom vilken man gav skilda och varandra motsatta svar. Medan den romersk-katolska teologitraditionen framstår såsom positivt bestämd av tanken på den mänskliga medverkans förtjänstkaraktär framstår den på reformationen återgående traditionen såsom negativt bestämd av samma föreställningskomplex. Något förenklande skulle man kunna säga, att vi i det förra fallet har att göra med en *meritorisk* teologi, i det senare med en *anti-meritorisk*.

Vid en jämförelse med dessa två grenar av en i många avseenden enhetlig västerländsk tradition ter sig den ortodoxa ståndpunkten såsom något »sui generis» — den passar helt enkelt icke in i något av de fack, som utifrån vår tradition ter sig som självklara. Man möter här en teologi, som varken är »meritorisk» eller »anti-meritorisk», utan vars egenart man kanske skulle kunna fånga upp i en formel som »*icke-meritorisk*», d. v. s. den är varken positivt eller negativt bestämd av förtjänst-tanken.

Detta utgör förklaringen till att ortodoxa teologer genomgående vänder sig emot i den västerländska teologien mötande uppklyvningar. Så förstår man icke hur man där kan från vartannat skilja tro och gärningar — och denna kritik riktas gentemot såväl romersk-katolsk som reformatorisk teologi. För den förra är »sola fide» en *omöjlig* formel, därför att till tron även måste läggas kärlekens förtjänstfulla gärningar — för den senare är »sola fide» en *nödvändig* formel just för att utesluta varje tanke på förtjänstfulla gärningar. I båda fallen är särläggningen betingad av meritum-tanken. Samma fenomen möter i fråga om gudomligt och mänskligt, »nåd» och »frihet». Hos reformatorerna betingar den anti-meritoriska ansatsen att allt i frälsningen hänföres till Guds verk och att talet om människans »liberum arbitrium» måste avvisas. Medan på grund av motsättningen till förtjänsttanken »liberum arbitrium» för Luther blir en *omöjlig* formel blir den för den romersk-katolska teologien en *nödvändig* formel, därför att den fria viljan där uppfattas som själva grundbetingelsen för en meritorisk aktivitet från människans sida gentemot Gud. Men därmed får frihetstanken en helt annan innebörd än i den ortodoxa teologitraditionen. Den blir ej längre blott uttryck för att människan själv är aktivt med i frälsningskeendet och icke utsättes för ett mot hennes väsen stridande tvång, utan kommer att uttrycka en på ett bestämt sätt kvalificerad, gentemot Gud riktad aktivitet. Detta

för emellertid med nödvändighet till en särläggning och en avvägning mellan vad som kommer från Gud och vad som kommer från människan, ty om tanken på »meritum» skall ha någon mening måste det mänskliga såsom förtjänstens frambringare, bärare och givare ryckas isär från den gudomliga, mottagande parten. I direkt samband med detta står att »nåden» kommer att uppfattas som ett mellan den gudomliga och den mänskliga aktiviteten inskjutet mellanled, en skapad kvalitet hos människan, som gör ett förtjänstfullt handlande möjligt.

Ingen av de här berörda klyvningaran möter hos de ortodoxa teologerna, och det sammanhänger utan tvekan med att meritum-föreställningen där varken positivt eller negativt utgör någon det teologiska tänkandet gestaltande faktor. För de ortodoxa går den avgörande skiljelinjen icke mellan gudomlig och mänsklig aktivitet, mellan Guds verk och människans verk – varken så att man ur någon synpunkt skulle behöva negeta endera av dessa faktorer eller så att det skulle gälla att rätt avväga dem gentemot varandra. Utan den avgörande skiljelinjen går mellan den för-enade gudomligt-mänskliga, »teandriska», aktiviteten och syndens och dödens det sant mänskliga deformerande onatur. Problemlöst infogas i denna konception alla nytestamentliga utsagor, som innebär en uppfordran till mänsklig aktivitet, kamp och strävan – men denna aktivitet uppfattas icke såsom något som räcker åt Gud som en »förtjänst» utan som en samman med Gud förd mödosam kamp emot syndens demoniska makt.

I sak kommer man därvid – trots det uttryckliga avvisandet av den lutherska reformationens lösenord – till en syn på frälsningstillägnelsens innebörd, som ofta på ett säreget sätt omedelbart påminner om vissa grundtankar i Martin Luthers teologi. Indirekt torde man i detta fenomen kunna se ett tecken på att Luther själv genombrutit den av motståndarnas position bestämda frågeställningen. Men när man i den följande lutherska traditionen ej förmådde kvarhålla den för honom primära dualismen mellan Gud och djävul utan gled tillbaka i en av kontraponeringen Gud-människa bestämd problemställning, måste varje tal om mänsklig aktivitet och strävan i samband med frälsningen te sig som en förvanskning av reformationens »solus Deus» och »sola fide». Just dessa formers av 1500-talets debattläge betingade anti-meritoriska tillspetsning syntes göra varje tanke på en människans medverkan problematisk.

I nuets ekumeniska debattläge utgör den ortodoxa lösningen av synergismens problem en kritisk fråga såväl till den romersk-katolska som till vår egen teologi. Det säregna är emellertid, att för oss denna frågas kritiska udd primärt icke får sin skärpa utifrån det förhållandet att teologer från en annan kyrka och en annan tradition här anmäler betänkligheter. Det oroande momentet i de ortodoxas kritik av t. ex. den traditionella lutherska läran om rättfärdiggörel-

sen »genom tron allena» är egendomligt nog betingat av att den djupast sett bottnar i något som de ortodoxa själva inte har något som helst till övers för, men som utgör en annan av den lutherska reformationens grundläggande principer, nämligen »Skriften allena». Det är ju otvetydigt så, att »förtjänst» är ett för den bibliska tankevärlden främmande begrepp. I lutherdomens teologitradition möter, där man velat vara trogen emot reformationens grundtankar, en påfallande skygghet inför talet om mänsklig vilja, strävan, aktivitet och anspänning och därmed en påtaglig svårighet att komma till rätta med sådant, även när det möter i bibeltexter. Om det är riktigt, som här hävdats, nämligen att detta är något som betingas av en redan i reformationens teologi mötande negativ bindning till förtjänsttanken, så betyder detta att denna teologitradition på för den själv centrala punkter är medbestämd och gestaltad av en icke-biblisk tankefaktor.

I nuets romersk-katolska teologi möter man över hela linjen en klar tendens till frigörelse från den negativa bindning till reformationen, som var så karakteristisk för vad man kallar »den efter-tridentinska teologien». Mötet med de ortodoxa innebär för lutherdomen en fråga om det ej vore på tiden att dess teologi nu också frigjorde sig från den negativa bindningen till Rom — även om det skulle innebära att nedärvda och kärvordna formler måste tas under omprövning. Rösterna från Österns kyrkor kan i det sammanhanget utgöra ett incitament till att på nytt genomtänka vad som måste vara en på reformationen återgående teologis primära och centrala uppgift, att rätt utlägga Skriftens hela budskap. Ty troheten emot den reformatoriska bekännelsen består i första hand icke i trohet emot dess formler utan i trohet emot — evangeliet allena.

OLOF ANDRÉN

## *Några synpunkter på problemet om institutionaliseringen i den äldsta kyrkan.*

Den här artikeln utgör endast en kort skiss, skriven på begäran av Kyrkornas Världsråd och avsedd att ingå i en större serie.

Först måste vi fråga vad som menas med institutionalisering. I allmänhet är man f. n. av den åsikten, att kyrkliga institutioner är nödvändiga av flera skäl och att det även hör till kyrkans väsen att äga vissa institutioner. Men institutionerna kan utvecklas så, att de motverkar sitt egentliga syfte. De kan få en sådan struktur och handhas på ett sådant sätt, att de hämmar det kristna livets tillväxt i stället för att befrämja det. Men samtidigt kan de komma att befördra missbildningar i stället för att hindra uppkomsten av sådana. Då fungerar institutionerna ej. I många fall kan man tala om att institutioner utvecklas till att bli självändamål, så att de ej längre är till för kyrkans skull utan det blir tvärtom. Då kan de ej heller fylla sitt syfte, och man kan tala om en institutionalisering.

Institutionaliseringen har även en teologisk aspekt. I NT används en rad metaforer om kyrkan, t. ex. »Guds folk», »Kristi kropp», »vinträdet och grenarna» o. s. v. När dessa metaforer får gälla för vad de är avsedda till, tjänar de till att åskådliggöra vad kyrkan är. Men de kan också bli föremål för tanke- mässig bearbetning och liksom stå för sig själva. De blir grundbegrepp, på vilka man sedan bygger vidare och drar logiska konsekvenser. Därvid finns risken, att även främmande element kommer med i tankearbetet. Men därjämte blir det så, att tankemässigt sättes kyrkan som en teologisk storhet bredvid eller gentemot den enskilde kristne.<sup>1</sup>

Frågan om institutionaliseringen har alltså två aspekter. Den ena ställer frågan: *fungerar* de kyrkliga institutionerna rätt? Den andra åter frågar: *tänker* vi rätt om kyrkan och de kyrkliga institutionerna?

De institutioner som hör till kyrkan är av flera slag. I första hand gäller det allt som måste inrättas för församlingstvårdens och nådemedelsförvaltningens skull. Till institutionerna hör allt som behövs för gudstjänstliv och undervisning.

<sup>1</sup> Se härom K. Stendahl, art. Kirche, RCG III<sup>o</sup>, sp. 301. »Sobald aber die Metaphern eigenes Leben bekommen und als schöpferische Theologumena weiterwirken, wurde die K. zu einer den Christen gegenübergestellten Realität. — Diese Entwicklung wird oft als Institutionalisation beschrieben.»



Dit hör även kyrkotukten och vården av de svaga. Intet av detta kan emellertid behandlas utan att frågan om vem som fyller uppgifterna kommer fram. Frågan om ämbetet kommer därför alltid i förgrunden, när kyrkans institutioner skall behandlas.

En av de avsikter som framställts, då den serie vari denna uppsats ingår, planerats, är att om möjligt finna orsaker till »the disfunction of the institutions». Då vi rör oss på den äldsta kyrkans mark bör vi alltså inrikta oss på att spåra tankefel och felkonstruktioner som skett redan på ett tidigt stadium. Den äldre 1800-talsforskningen ansåg allmänt på protestantisk mark, att ett slags avfall ägt rum från den ursprungliga kristendomen. Gammalkatolicismen var ett uttryck för vart detta avfall lett. Ehuru flera ledande forskare såsom Baur och Ritschl energiskt tog avstånd från dylika teorier och på olika vägar sökte teckna en historisk dynamik, som lett fram till gammalkatolicismen, går avfallsteorin i olika former på nytt igen i flera arbeten.<sup>2</sup>

Ett intressant arbete, som visserligen klart tar avstånd från de tidigare vanliga teorierna, att kyrkan utvecklats från en pneumatisk demokrati till en hierarkiskt styrd institution, men som dock hävdar, att gammalkatolicismen missförstått kyrkan, har framlagts av Emil Brunner.<sup>3</sup> Han ansluter sig, i motsats till flertalet nutida forskare, till Sohms uppfattning, att kyrkorätt är något som är »okristligt» och absolut främmande för kyrkans väsen. Brunner menar, att kyrkorätten kommer in, när man ej längre är inställd på att betrakta kyrkan som ett provisorium utan som en permanent inrättning i världen. Utan att B. nämner det, använder han sig av Harnacks begrepp »Einbürgerung in die Welt» och M. Werners »aveskatologisering». Kyrkorätt är enligt B. liktydig med förlusten av den messianska existensen (s. 67).

För att undvika de associationer, som ordet »kyrka» för med sig, griper B. tillbaka på ordet *ekklesia*. *Ekklesia* är för honom den äkta kristna gemenskapen, *kyrkan* den institutionaliserade. *Ekklesia* har en pneumatisk ordning, som är något helt annat än en institution. Det är därför felaktigt att ställa alternativet institution—anarki, när det gäller *ekklesia* (s. 57). Om då någon invänder, att det finns ansatser till kyrkobilddning i NT, så svarar B., att dylika element ej hör till *ekklesias* väsen utan står i motsättning därtill (s. 84). Brunner kan därför tolka skeendet i NT under apostlarnas tid som en ständigt pågående kamp mot institutionalisering.

*Ekklesia* är en ren persongemenskap och har intet av institution i och för sig, men allt vad historisk kyrka heter har mer eller mindre institutionell karaktär

<sup>2</sup> Om den äldre forskningen, se O. Linton, *Das Problem der Urkirche*, Uppsala Universitets Årsskrift 1930.

<sup>3</sup> E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich 1951.

(s. 21). Men om Brunners principer verkligen skall bli användbara i en fortsatt diskussion, måste det först klarläggas om persongemenskap och institution verkligen utesluter varandra. O. Linton har sökt uppvisa, att så ej är fallet, men B. har ej direkt tagit upp Lintons argument. Däremot har han ställt sig avvisande till Harnacks argument för att institutionen är nödvändig för kyrkan.

Det är tydligt, att för Brunners uppfattning *ekklesia* egentligen är något rent abstrakt, även om han med bestämdhet hävdar, att det inte går att skilja mellan synlig och osynlig kyrka. *Ekklesia* är en idé, som under historiens gång mer eller mindre bristfälligt förverkligas. Under NT:s tid bekämpas emellertid bristerna bättre än senare. Det är alltså spänningen mellan »yttre» och »inre» som blir ett ledmotiv i betraktelsen av förhållandet mellan *ekklesia* och kyrkan. Måhända är det även kategorierna potens—aktualitet som gör sig gällande. Den potentiella *ekklesian* blir illa aktualiserad i den historiska kyrkan.

Dock torde man ej komma åt intentionen med Brunners bok genom dylika analyser, som har sitt värde, därför att de visar svårigheten att tankemässigt få ett grepp om problemet. Framställningen kommer att säga något annat än författaren egentligen avser. Det verkliga ärendet torde vara att energiskt framhålla att existensen av vissa institutioner ej kan trygga *ekklesias* bestånd. B. vill varna för en falsk förtröstan på institutioner.

En antydning om en annan väg att teologiskt komma åt problemet gör F. Gerke,<sup>4</sup> då han vid sin tolkning av 1 Clem. 49 f. tar upp frågan om innebörden av *agape* och även gör några antydningar om att problemet ej endast gäller Clemens utan även senare kyrkofäder. G. fattar *agape* som en princip i betydelsen äga kärlek, men han finner att hos Clemens innebär *agape* att befinna sig inom hjorden. Därigenom sker enligt G. en depotensering av *agape*-tanken. *Agape* som princip gäller den religiösa kristenheten, men överflyttas av Clemens på den jordiska lokalförsamlingens struktur och förorenas därmed.

Ordet *agape* och dess latinska motsvarighet *caritas* användes åtskilliga gånger om den kristna gemenskapen i patristisk litteratur. Ännu har allt för litet uppmärksamhet ägnats åt den problematik som sammanhänger därmed, bl. a. därför att *agape* främst har tolkats som en dygd och ej som ett uttryck för gemenskap.<sup>5</sup> Vi kan alltså ställa frågan: är det så, att man ofta i fornkyrkan tänker alltför ytligt om *agape* och t. ex. sätter likhetstecken mellan denna och den yttre underkastelsen för biskopen? Det finns här ingen möjlighet att ge ett svar, utan vi pekar blott på problemet.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> F. Gerke, Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und Kirchenrecht. Texte und Unters. 47: 1, 1931, s. 72.

<sup>5</sup> Betecknande är att Nygren i Eros och Agape II ej berör saken. Ordet »kyrka» finns ej i registret. Jfr även Andrén, Rättfärdighet och frid, 1960, s. 188 f.

<sup>6</sup> Ett exempel på vad *caritas* innebar får vi i Cyprianus Ep. 60: 3, där han kallar Novatianus

Vägen att lösa problemet om »disfunction» genom att forska efter eventuella feltolkningar beträdes egentligen rätt allmänt. Forskning i källorna, som i och för sig sker i rent vetenskapligt intresse, kan medföra att man söker rätta till fel i samtiden. Den ivriga forskning som nu bedrivs på både evangeliskt och romerskt håll om kyrka och ämbete torde bl. a. bottna i en förmodan, att ämbete och institutioner ej är rätt uppfattade i alla avseenden och att viktiga kyrkliga funktioner kommit i skymundan.<sup>7</sup> Men en dylik inställning räknar med institutionerna som nödvändiga och i princip riktiga och i stånd att korrigeras och kompletteras. Det är något helt annat än tanken, att institutionen, även om den var historisk ofrånkomlig, dock berodde på ett grundläggande misstag.

Man frågar sig dock, om ej den begynnande gammalkatolicismen kände några problem när det gällde institutionen. Vi behöver tänka på den saken och ej enbart stanna inför moderna teorier om kyrkan. För fornkyrkan var institutionen såsom sådan självklar, men funktionsdugligheten var ej i praktiken lika självklar. Det intressanta är att se, hur man egentligen är lika intresserad av att framhålla den objektiva sidan, det fasta ämbetets betydelse, som den subjektiva sidan, ämbetsbärarens personlighet. Lydnaden för biskopen och koncentration kring altarets sakrament är framträdande drag i tiden. Didaskalia går så långt, att den säger, att det är farligt att säga emot biskopen även när han har fel. Endast en oförskämnd man betänker ej detta.<sup>8</sup>

Men samtidigt kommer kraven på ämbetsbäraren att framstå mycket klart. Bekymren gäller ej institutionerna utan mer eller mindre illa fungerande ämbetsinnehavare. Redan herdespeglarna i NT<sup>9</sup> vittnar med sina förmaningar om att det fanns bekymmer med »biskopar» och diakoner, som var oärliga i handel och vandel, alkoholiserade, som vanskötte sina hem o. s. v. Bristande noggrannhet i läran påtalas även.<sup>10</sup> Irenaeus omnämner sådana som räknas för präster men i verkligheten tjänar sina lustar.<sup>11</sup> Cyprianus säger, med tydlig anspelning på profeternas dom av det gamla Israel, att förföljelsen var ett straff för synden, som bl. a. tagit sig uttryck i prästers vinningslystnad.<sup>12</sup>

Av särskilt intresse är att se på hållningen hos en sådan man som Origenes. Han verkade själv en tid som lekman i Alexandria; när han senare kom till

för en kärlekens förstörare. Jfr även hur Augustinus ofta tilltalar sina åhörare med orden *caritas vestra!*

<sup>7</sup> Bland nyare romerska arbeten kan nämnas Colson, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris 1956, och id., *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris 1960.

<sup>8</sup> 11: 17; 11: 32: 2 f.

<sup>9</sup> 1 Tim. 3: 1 ff., 1 Petr. 5: 1-4.

<sup>10</sup> 1 Tim. 6: 3, Herm. Sim. 9: 28: 2.

<sup>11</sup> Adv. haer. 4: 26: 3.

<sup>12</sup> Ep. 4: 3.

Cesarea, prästvigdes han. Det senare skedde troligen därför att man enligt praxis i Cesarea ej kunde verka som lärare utan att vara prästvigd, något som däremot var möjligt i Alexandria. Hos O. synes ej finnas någon tanke på att hävda en lekmännens rätt att verka eller utföra vissa handlingar. Inte dess mindre är han ytterligt kritisk mot biskoparna; han kan i det fallet framgångsrikt tävla med Tertullianus.<sup>13</sup> Tanken på det allmänna prästadömet möter hos honom,<sup>14</sup> men han är i motsats till Tertullianus långt ifrån antiklerikal.<sup>15</sup> Han är en botpredikant som med profetisk röst uppmanar biskoparna att vara andliga människor.<sup>16</sup>

Betecknande är hans utläggning av Num. 16, ett ställe som i patristisk litteratur ideligen anföres beträffande alla slags oordningar inom kyrkan. Eftersom kontexten talar om Israels folk som en helig menighet och skildrar, hur Kora, Datan och Abiram ifrågasätter Arons speciella rätt till prästadömet, borde det ha legat nära till hands för den som var kritisk mot biskopar att taga upp frågan om alla kristnas rätt att utföra de heliga handlingarna. Så sker dock ej. I stället blir Kora och hans män prototyper för sådana som usurperar biskopsämbetet utan att vara andliga människor och når det på grund av ärelystnad, genom mutor och falsk popularitet i stället för att ledas av Guds vilja och äga verkliga kvalifikationer.<sup>17</sup>

Vad Irenaeus sagt om sådana som till skenet är präster, får ett klart uttryck hos Origenes: Prästen skall alltigenom vara präst. Detta är viktigt, ty om biskopen ej själv är andlig, kan han ej handha boten på rätt sätt.<sup>18</sup> Men Origenes leder tanken vidare till ett slags dubbel hierarki, en yttre och en inre, verklig.

Om förhållandet mellan dessa båda kan vi se något i en utläggning av Matt. 23: 1–12.<sup>19</sup> Där nämner Origenes på tal om dem som älskar att låta sig kallas *rabbi*, hur det i kyrkan finns de som strävar efter hedersplatserna vid de andliga gästabuden (d. v. s. eukaristien) och först vill bli diakoner, men i verkligheten blir sådana »som utsuger änkors hus»<sup>20</sup> o. s. v. Sedan strävar de efter att bli presbyterer, och några är inte ens nöjda därmed utan »ordnar så att de skall

<sup>13</sup> Mer än hälften av hans uttalanden om biskopar är starkt kritiska. Se Campenhausen, H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der alten Kirche*, 1953, s. 273.

<sup>14</sup> ibm s. 283.

<sup>15</sup> ibm s. 273.

<sup>16</sup> ibm s. 277.

<sup>17</sup> In Num. hom. IX, MPG 12, 626 C. . . . et posteris daretur exemplum, ne qui praesumptione superbi spiritus non sibi a Deo datum minus pontificatus invaderet, sed ut ille cedat, quem non ambitio humana, non favor corruptus asciverit, nec largitio condemnanda subroga-verit, sed meritorum conscientia et Dei voluntas assumpserit.

<sup>18</sup> Campenh. s. 287.

<sup>19</sup> Comm. in Matt. 9 GCS s. 14–24.

<sup>20</sup> Matt. 12: 40, 22: 14; Herm. Sim. 9: 26: 2.

bli kallade biskopar av människor (vilket motsvarar *rabbi*), fastän de borde förstå, att en biskop bör vara oförvitlig<sup>21</sup> o. s. v., så att även om han ej kallas biskop 'av människor' så är han likväl biskop inför Gud. Ty den som i sig äger vad Paulus räknar upp om en biskop, han är biskop inför Gud, även om han ej är det inför människor och även om han ej genom människors ordination når den graden.»<sup>22</sup>

För Origenes ligger det alltså tydligt så till, att biskopen ej är helt funktionsduglig, om han ej är andlig. Institutionen som sådan har han inga betänkligheter mot. Däremot finns det för honom lekmän, som i andlig mening är biskopar. Det betyder ej att de därför har rätt till ämbetsbefogenheter, utan det är fråga om ställningen inför Gud.

Frågan om biskopens kompetens i boten berördes ej endast av Origenes. Den aktualiserades i hög grad av Tertullianus. Biskop Calixtus hade utfärdat ett edikt, vari han meddelade förlåtelse även för äktenskapsbrytare, som omvände sig. Detta edikt upprörde Tertullianus, och han ifrågasatte biskopens rätt att meddela en sådan förlåtelse. För att klargöra saken gör han en åtskillnad mellan apostlarnas *lära* och deras *fullmakt*.<sup>23</sup> Läran gäller sederna, och den har att vägleda människorna. Fullmakten åter ger människan ett insegel, d. v. s. ett kännetecken på att hon är andeutrustad. Apostlarna ägde sin personliga fullmakt att förlåta ej i kraft av sedelärens ordning utan i kraft av en särskild fullmakt. Den som har en sådan fullmakt, måste ge bevis på att han äger den, och biskopen av Rom har enligt T. ej gett några prov på en profetisk begåvning. Det är profeterna som har att avgöra frågan om förlåtelsen. At Rom-biskopen är endast läro- och sedetukten anförtrodd. Hans föreståndareämbete är en tjänares och ej en härskares. Mot honom åberopar T. »den nya profetian» i all dess stränghet.

Som montanist kom T. även att hävda alla kristnas rätt att utföra prästerliga handlingar.<sup>24</sup> Det speciella ämbetet har usurperat sin rätt. Någon nämnvärd betydelse fick dock ej T:s tanke på ett allmänt prästadöme i *denna* mening. Sedan montanisterna blivit uteslutna ur kyrkan kom de att utbilda en egen ämbetshierarki.

<sup>21</sup> 1 Tim. 3: 2 ff.

<sup>22</sup> Tanken på den dubbla hierarkien kom att spela en stor roll i fortsättningen, inte minst genom Pseudo-Dionysius. Se Völker, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, s. 78 ff.

<sup>23</sup> De pudicitia 21.

<sup>24</sup> De exh. castitate 7 . . . sed ubi tres, Ecclesia est, licet laici. Unusquisque enim sua fide vivit, nec est personarum acceptio apud Deum; quoniam non auditores legis iustificantur a Deo sed factores (Rom. 2: 11, 13). Igitur, si habes ius sacerdotis in temetipso, ubi necesse est, habere oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis.

Det är också påtagligt att trots alla klagomål över dåliga präster, som möter i fornkyrkan, tycks det inte förhålla sig så, att de otaliga sekter som uppstår, skulle söka sig någon ny väg i fråga om kyrkans organisation. Man behåller det tredelade ämbetet såsom något självklart.

Resultatet av denna lilla skiss blir alltså, att blicken riktas på den punkt som enligt källornas vittnesbörd är den avgörande när det gäller »disfunction», nämligen dåliga ämbetsinnehavare.

## TEOLOGISK LITTERATUR

GUSTAF WINGREN: *Evangeliet och kyrkan*. 280 sid. Gleerups förlag, Lund 1960. Pris kr. 18:—.

I förordet till sitt nya arbete hänvisar förf. till sina tidigare skrifter, »Skapelsen och lagen» och »Predikan». De bärande tankar, som framlagts i dessa böcker, tagas nu upp på nytt för att tillämpas på det nya temat. På nytt inskärpes den rätta ordningsföljden mellan första och andra trosartiklarna, och skarp kritik riktas mot åskådningar som har sin startpunkt i andra artikeln i stället för i den första, i frälsningen och evangeliet i stället för i skapelsen och lagen. »När man kan se på kärleken mellan man och kvinna, barns födelse, arbetet på jorden, sjukdom, lidande och död såsom från Gud och hans vilja lösgjorda företeelser och när man tänker sig Guds verk med en människa börja vid hennes kontakt med bibelordet eller kyrkan, då är Gud uppfattad så, som Marcion uppfattade den högre, den gode Guden, frälsaren som ej var skapare» (sid. 12). Detta leder enligt W. till en kyrkosyn där kyrkan »icke längre är vänd ut mot mänskligheten och icke längre sysselsatt med att återställa människolivet till hälsa och till frihet. Utan kyrkan blir i stället en institution och en gemenskap ovanför det vanliga människolivet och vänd bort från detta samt kännetecknad icke primärt av frihet men av ett högre regelsystem, okänt i den lägre världen» (ib.). Denna marcionitiska kyrkosyn har enligt W. trängt mycket djupt in i protestantismen, där den kommit att bilda en enande men falsk grundval för »väckelsekretsar från 1800-talet och ritualistiska grupper från 1900-talet» (ib.). Hela framställningen i den nya boken säger sig förf.

vilja ägna försöket att bryta sönder denna »kyrkosyn utan skapelsetro» (sid. 13). I dess ställe vill han sätta »en bild av kyrkan såsom återställt, räddat och fritt människoliv, samlat under den Herre, i vilken allt från begynnelsen är skapat» (ib.). Den frälsning Kristus skänker i sin kyrka är återupprättelse av den förstörda mänskligheten. Frälsning är återställelse, återlösnings, rekapitulation.

Denna rätta syn på frälsningen går enligt W. förlorad i varje teologi, som har sin utgångspunkt i frälsningen i stället för i skapelsen. Ty då finns ju ingenting att återställa. Evangeliet och frälsningen blir under sådana förhållanden en nyansats, där det upprättas en livsform, som svävar över det vanliga människolivet utan något organiskt samband med detta.

Det anförda kan ge en uppfattning om den principiella tankegång, som W. bygger på. För en kritisk granskning blir nu huvuduppgiften att undersöka bärkraften i denna tankegång.

Vid analysen och bedömningen av förf:s principer måste man skilja mellan å ena sidan den egentliga intentionen, och å andra sidan det närmare utförandet av denna, de tankeformer och begrepp, som därvid kommer till användning. Man torde oreserverat kunna ge sitt erkännande åt själva intentionen. Såsom framgår av det föregående går denna intention ut på att bevara sambandet mellan skapelse och frälsning. Frälsningen ger inte upphov till en speciellt religiös eller kyrklig verksamhet, skild från vardagen. Den drar inte människan bort från den jordiska sektorn till en högre utan låter henne stå kvar i samma yttre skapade värld som förut men frigjord till ett rätt bruk av denna. Den

wingrenska intentionen skulle kanske enklast kunna åskådliggöras med en jämförelse mellan kristen tro och t. ex. musik. Den för vilken musiken blivit en väsentlig livsfaktor, den musikaliske, ägnar sig åt en verksamhet, som inte har någon plats i den omusikaliska människans liv. Kristen tro får nu inte fattas i parallell härmed såsom en speciell religiös verksamhet, som den troende ägnar sig åt till till skillnad från människor utan tro. Tron och det kristna livet ötkar inte antalet livs- och verksamhetsformer med ytterligare en. Den står inte vid sidan av eller ovanför dessa utan utgör själva förtecknet för hela livet. Den kristne utövar inte andra verksamheter än vilken annan människa som helst, men han utövar dem i rätt anda. Han brukar det skapade livet så, som det från början var menat att brukas.

Nu kan man emellertid fråga sig om denna intention verkligen kommer till sin rätt i betonandet av ordningsföljden mellan första och andra artikeln. Ty man kan ju mycket väl iakttaga den enligt W. rätta ordningsföljden, dvs. låta skapelsen vara startpunkt och frälsningen slutpunkt, men ändå hamna i det enligt intentionen falska kompletteringsstänkandet. Så sker ju i katolicismen, där nåden i viss mån fattas som en överbyggnad på naturen, ett upphöjande i en sfär ovanför det vanliga människolivet. Det synes därför vara otillräckligt att enbart tala om ordningsföljden mellan artiklarna. Och vill man som W. ändå lägga sådan vikt vid själva ordningsföljden, så måste först och främst krävas en närmare precisering av dennas art. Avses t. ex. temporal, logisk eller psykologisk ordningsföljd? På denna punkt är tankegången synnerligen diffus. Principen om ordningsföljden mellan trosartiklarna förefaller alltså att vara icke blott otillräcklig utan också oklar.

Den djupaste principiella bristen i W:s arbete torde dock inte ligga i den oklara

bestämningen av *förhållandet* mellan skapelse och frälsning, lag och evangelium, utan i uppfattningen av vad dessa storheter var för sig innebära. Den ledande synpunkten för beskrivningen av frälsningens innebörd hämtar W. ur rekapitulationstanken. Enligt denna föres människolivet från sjukdom till hälsa, liksom det en gång förts den motsatta vägen. Därmed tenderar betraktelsen att isolera och överbetona den mänskliga parten och dess tillstånd. Om rekapitulationstanken utvecklas konsekvent, blir frälsningen en fråga om att bibringa människan vissa tidigare förlorade kvaliteter.

Denna ansats med tonvikt på mänskliga kvaliteter brytes visserligen i W:s framställning av ansatser i motsatt riktning. Att en viss ledande synpunkt måste korrigeras genom anläggande av andra synpunkter, som icke motsägelselfritt låta sig förenas med den förra, torde för W. själv icke framstå såsom något oriktigt utan tvärtom såsom det normala för en rätt tolkning av det bibliska materialet. Det är nämligen en metodisk grundtanke hos honom, att bibelns budskap inte kan läsas fast vid någon viss systembildande princip, utan att det genombryter alla system. Denna tanke kan helt säkert ha sitt berättigande, men det beror i så fall på hur den närmare fattas, något som här inte skall diskuteras. Man bör emellertid uppmärksamma den risk för godtycke som föreligger. I sin egen framställning kan man dispensera sig från att strikt följa den linje, man dragit upp, samtidigt som man underkänner de framställningar, man valt att kritisera, just därför att de inte följer den uppdragna linjen. Och om man nu som W. så starkt betonar, att det är omöjligt att ordna det bibliska materialet efter en enda överordnad synpunkt, så förefaller det egendomligt, att han dock utan vidare kan uppställa en sådan. Den rätta ordningsföljden mellan den första och den



andra artikeln är ju hos W. en systematisk princip, som måste präglade varje rätt framställning av det bibliska materialet.

Efter denna utveckling återvänder vi till vår huvudanmärkning, att rekapitulationstanken, sådan W. fattar den, tenderar att ställa den mänskliga partens kvalificering i förgrunden. Att en sådan tendens verkligen är för handen, torde klarast framgå av det förhållandet, att W. ställer sig totalt oförstående till tanken att kasta om ordningsföljden mellan första och andra artikeln, mellan skapelse och frälsning, lag och evangelium. Utgår man nämligen från rekapitulationstanken som överordnad synpunkt och tänker sig människolivets ödeslinje gå från den rena skapelsens hälsotillstånd över det i Adam ådragna sjukdomstillståndet och från detta tillbaka till den ursprungliga hälsan, så är det naturligt att framställa detta förlopp under bevarande av den temporala ordningsföljden mellan de olika etapperna. Tankegången framstår i full klarhet, endast om kontinuiteten i den linje, efter vilken det mänskliga tillståndet föres från sjukdom till hälsa, tydligt framhäves. Därför att det är fråga om förändringar av tillstånd, måste första artikeln framställas före den andra.

Tendensen att betona den mänskliga partens egenskaper och tillstånd får nu hos W. sitt korrektiv genom införandet av en tankegång, som förskjuter tyngdpunkten från de mänskliga kvaliteterna till Guds handlande. Men detta resulterar endast i ett pendlande mellan två icke helt förenliga betraktelsesätt, där i ena fallet människans tillstånd, i andra fallet Guds handlande står i centrum. Och detta överensstämmer icke med biblisk syn. Här övervinnes tanken på den mänskliga kvalifikationens roll icke genom betoning av ett isolerat gudshandlande, som kausalt kan ge upphov till förändring av männi-

skans kvaliteter. Frälsningen ses här i stället i gudsgemenskapens tecken. Den består icke i att människan begåvas med nya egenskaper utan i att hon inställes i ett nytt förhållande till Gud. Frälsning i biblisk mening kan endast beskrivas i termer som är betingade av gemenskapskategorien. Och den grundläggande bristen i rekapitulationstanken, sådan W. fattat den, är att gemenskapsperspektivet upplöses. Gemenskapsförhållandet ersättes med ett kausalt förhållande.

Förbiseendet av gemenskapstankens grundläggande betydelse föranleder W. att kritisera Billing på ett sätt som torde vara helt missvisande. Han framhåller, att det i Billings teologi egentligen blott finns en enda gudomlig gärning, nämligen evangeliets, förlåtelsens. »Sedan väl denna enda gärning hos den siste av profeterna, hos Jesus, hade klarnat, finns det ingen annan gudomlig gärning att tala om» (sid. 71). Denna brist sättes i samband med att Billing startar med Exodus och inte med Genesis. »När Exodus är starten, då finns det inga principiella utsagor att fälla om *allt* människoliv oberoende av evangeliets predikan. Gud gör inga gärningar i skapelsen och i det världsliga regementet, inga gärningar med egen vikt» (ib.). Konsekvensen av den billingska uppfattningen säges vara följande: »En kyrkans teologi är på denna bas möjlig, men icke en människolivets teologi. Jesu gärning fortsätter i kyrkan, i barndopet, i erbjudandet av nåden. Men *människolivet självt*, födelsen och döden, rymmer inga gudsgärningar. Denna förminskning av Guds räckvidd i världen är visserligen ett allmänt teologiskt 1900-talsfenomen, men den är sällan förenad med en sådan tonvikt på *kyrkan* som här. Den stora risken är givetvis 'Guds förkyrkligande', en gudsbild som låser Gud vid kyrkan» (sid. 72 f.).

Denna kritik torde vila på ett väsent-

ligt missförstånd av Billings teologi, vilket beror på att W. från sin systematiska utgångspunkt förbiser gemenskapskategoriens betydelse och i stället laborerar med tanken på ett isolerat och onyanserat gudshandlande. Ty vad Billing vill framställa i de tankegångar som W. uppmärksammar, är väl icke på vad sätt Gud *överbuvud handlar* med människan, utan hur han *upprättar gemenskap* med henne. Det är f. ö. egendomligt att W. med sin grundliga kännedom om Billings författarskap kan påstå, att man där inte möter tanken på Guds handlande i skapelsen och det världsliga regementet. W. skulle väl försvara sin kritik med att Billing i sin teologi inte lyckats organiskt förbinda skapelsehandlandet med frälsningshandlandet. Men om W. sålunda vill anse det som en brist hos Billing, att denne inte drar ut linjerna mellan Guds handlande i skapelsen och hans handlande i frälsningen, så torde den verkliga bristen snarare ligga hos W. än hos Billing. Ty om man utan vidare parallelliserar dessa båda handlingar, så visar detta, att man anlagt ett felaktigt perspektiv, i och med att tanken på Guds gemenskapsupprättande handling icke blivit ställd i centrum. Det är därför med full rätt, som Billing kan tala om en enda gudomlig gärning, eftersom han därmed menar en *gemenskapsstiftande* gärning. Det avgörande och unika i evangeliets handlande, varigenom detta skiljer sig från Guds handlande i lagen, ligger just i stiftandet av gemenskap. Det är väl sant, att Gud också handlar med människan oberoende av evangeliet, men detta handlande har en principiellt annan karaktär. Det är ett handlande, vari Gud driver människan till goda handlingar och upplyser hennes samvete, men utan att upprätta gemenskap med henne.

När frågan om gudsgemenskapen ställs i centrum, så att den avgörande frå-

gan gäller, hur denna kommer till stånd, kan det därför vara fullt legitimt att vilja ställa den andra trosartikeln före den första. Ty visserligen fortsätter Gud att handla med människorna också efter fallet, så att det i detta avseende inte föreligger något definitivt brott på kontinuiteten i Guds handlande från skapelsen till frälsningen. Men själva gudsgemenskapen är definitivt bruten, och kontinuiteten har så till vida upphört. Allt blir därför helt nytt genom att gudsgemenskapen återupprättas. Den omvända ordningsföljden mellan trosartiklarna kan tjäna till att markera just detta faktum. Det betyder inte, att man menar, att Gud i frälsningen handlar i en i marcionitisk mening tom värld, men väl i en på gudsgemenskap blottad värld.

Nu vill naturligtvis också W. inte enbart betona kontinuiteten utan också starkt markera skillnaden mellan Guds handlande i skapelsen, genom lag, och Guds handlande i frälsningen, genom evangelium. Men han gör detta på ett sätt, som inte låter den avgörande tonvikten falla på gudsgemenskapen och det totalt nya, som denna innebär. Huvudsynpunkten hos W. är snarast, att Guds handlande i skapelsen driver en ovillig och motsträvig människa till att utföra handlingar till nästans tjänst, under det att evangeliet omskapar människan, så att hon villigt utför dessa handlingar. Från tanken på Guds handlande slår alltså betraktelsen över till de mänskliga kvaliteter, som består i motsträvighetens respektive villighetens sinnelag. Tanken på Guds handlande upphäver alltså i W:s framställning inte tanken på människans kvaliteter, utan de båda tankarna får balansera varandra. Båda fordrar en kontinuitet i framställningen av linjen mellan skapelse och frälsning. Men en sådan betraktelse gör inte rättvisa åt den grundläggande nytestamentliga tankegången, som har sitt

centrum i tanken på frälsningen som uppriktande av gemenskap mellan Gud och syndaren. Det nya liv som ligger inneslutet i den i tro mottagna gudsgemenskapen får inte skildras i termer, som för tanken till människans utrustning. Gemenskapskategorien måste komma till sin rätt. Därför äro också ord som tro, förlåtelse, agape osv. långt mera ägnade som utgångspunkter för en sådan skildring än »återställelse» eller »ordningen mellan första och andra artikeln», som W. vill uppställa som ledande synpunkter. I de förra begreppen är nämligen i motsats till de senare gemenskapssynpunkten från början klart markerad.

W. synes alltså skildra såväl Guds handlande som människans ställning under detta handlande på ett sådant sätt, att själva gemenskapstanken inte kommer till sin rätt. Det blir inte klart, att den nya gudsgemenskapen är den centrala punkt utifrån vilken allt är bestämt. Därför saknar han också förståelse för att det kan ligga något berättigat i att låta den andra trosartikeln gå för den första, evangeliet före lagen. Han menar, att denna ordningsföljd skulle innebära ett marcionitiskt betraktelsesätt. Denna mening förefaller egendomlig. Ty det utmärkande för Marcion ligger ju inte i ordningsföljden mellan artiklarna utan i att han överhuvud saknar plats för den första, alltså för tanken att evangeliets Gud är densamme som lagens och skapelsens Gud.

W:s arbete ger ett intryck av stark systematisk slutenhet. Ingående diskuteras placeringen och det inbördes sammanhanget mellan de olika avsnitten i framställningen. Rekapitulationstanken och ordningsföljden mellan trosartiklarna återkommer ständigt som utgångspunkter och bedömningsgrunder för de olika frågor som behandlas. Men i själva verket är sammanhanget mellan de principiella synpunkterna och utredningen av de olika

frågor som behandlas, mycket ofta endast skenbart. Och detta måste sägas vara till fördel för själva framställningen. Ty hade sammanhanget varit fastare, skulle det vilseledande i de formulerade principerna ha påverkat framställningen i mycket mera ofördelaktig riktning.

Som exempel på en fråga, som W. vill sätta i samband med sina principer utan att det dock råder något verkligt samband, kan anföras hans resonemang om vad han kallar dopets öppenhet (sid. 19 ff.). Dopet skall enligt W. vara »den öppna dörren utåt mot mänskligheten, just mot den hedniska världen . . . porten, genom vilken de som äro utanför träda in» (sid. 19). Därvid ställes frågan: »Hur skall dopets port kunna hållas öppen, så att kyrkans öppenhet mot mänskligheten förkunnas i hennes förvaltning av dopet» (ib.). Och svaret ges: »Dopet vill ju ge den döpte sann mänsklighet, icke kyrklighet. Hålles detta klart, står porten konstant öppen» (ib.). — Men att frälsningen, förmedlad genom dopet, förnyar, återställer det mänskliga och inte förlänar något slags övernaturligt liv, har i verkligheten intet systematiskt samband med dopets öppenhet. Ty även om dopet vore ett inträde i ett »introvert kyrkligt liv», avskuret från det naturliga livet, skulle ju porten kunna stå öppen i den meningen att man intensivt kunde arbeta på att införa alla, som ännu stodo utanför, i det nya livet.

Nu vill visserligen W. med dopets öppenhet avse också något annat än att livet i kyrkan står öppet för alla. »Dopets öppenhet», säger han nämligen vidare, »framträder i jämförelse med nattvardens mera slutna art däri att dopet är giltigt, så snart det skett 'enligt Kristi instiftelse', som det brukar heta» (sid. 19). Omdop praktiseras sålunda inte vid övergång från en kyrka till en annan utan »man betraktar den nye medlemmen såsom döpt, var

han än har blivit döpt» (sid. 20). Men även sedan termen glidit över i denna andra betydelse, enligt vilken öppenheten i dopet får innebära, att detta är giltigt oberoende av dopförrättaren, existerar inte något samband med den systematiska grundtanken, att frälsningen innebär återställelse av det mänskliga.

Bristerna i W:s arbete synas alltså ligga i de systematiska grundtankarna och deras genomförande. Denna brist kommer mindre starkt fram i de positivt utredande partierna, där förf. ofta dispenserar sig från sina systematiska principer och därigenom undgår de faror, som dessa eljes skulle ha medfört. I de kritiska uppgörelserna går han däremot till angrepp med sina systematiska principer som vapen, vilket leder till för hans egen åskådning avslöjande konsekvenser.

Ovan har den utifrån rekapitulationstanken förda kritiken mot Billing berörts. Också Luther göres av W. till föremål för en kritik utifrån samma tanke och med liknande resultat. »Den svaga punkten i Luthers åskådning», heter det, »bestod i den skarpa distinktionen mellan 'samvete' och 'kropp' och närmare bestämt i denna distinktions förknippning med den stora grunddistinktionen: evangelium å ena sidan, lag å andra sidan. Trots energiska ansatser lyckades Luther aldrig genom bryta de murar han själv systematiskt byggt upp. Evangeliet upphävde skulden i samvetet, men gjorde inga läkande gärningar med kroppen. Fornkyrkans rekapitulationslära räknade i långt radikalare form med motsatsen liv och död, såsom den mänskliga existensens grundläggande motsats och förmådde därför också göra rättvisa åt de synoptiska evangeliernas berättelser om Jesus som *läkaren*» (sid. 174).

Det missvisande i W:s kritik beror också här på den bristande förståelse för gemenskapskategoriens roll, som rekapitula-

tionstanken, sådan W. fattar den, förleder till. Luthers distinktion mellan samvete och kropp blir därmed närmast liktydig med distinktionen mellan själ och kropp. Nu innebär frälsningen enligt rekapitulationstanken återställelse av hela människolivet, till själ och kropp. På samma sätt som vid kritiken av Billing anser därför W., att Guds gärning också av Luther blivit ensidigt fattad.

Men för Luther ligger ju distinktionen kropp—samvete på ett helt annat plan. Med samvete menar han ju inte en del av människan utan människan i hennes förhållande till Gud. Och då han inskräpper att evangeliet primärt gäller samvetet, inskräpper han därmed, att frälsningen består i att den stiftar gemenskap mellan Gud och människan och icke i att den meddelar kvaliteter av vare sig själslig eller kroppslig natur. Detta är icke någon ensidighet utan ett uttryck för evangeliets grundtanke, att frälsningen ligger i gudsgemenskapen och icke i mänskliga kvalifikationer.

Att kroppen botas innebär, att den befrias från dåliga kvaliteter och utrustas med goda. Om Guds handlande i samvetet uppfattas i linje härmed kommer frälsningen att innebära, att själen kvalificeras på motsvarande sätt. Därför är det inte en svaghet utan en styrka hos Luther, att han håller isär evangeliet, som är en gemenskapsstiftande handling, från kroppens botande, som är en kvalitetsförändring. Att sedan dessa handlingar båda äro gudshandlingar och att det finns ett samband mellan dem, är en annan sak, som vi här inte ha anledning att närmare gå in på.

Rekapitulationstanken och den därmed sammanhängande tanken på ordningsföljden mellan den första och andra artikeln bilda den systematiska grundvalen för W:s arbete. Vi ha sökt visa att dessa tankar, sådana de fattas av W., icke stå i sam-

klang med evangeliskt trostänkande. Tanken att det utmärkande för frälsningens gudsgärning består i att den stiftar gemenskap och att den därigenom skiljer sig från Guds handlande utanför evangeliet, skjutes åt sidan till förmån för tanken på ett ensartat gudshandlande, som kausalt, i nuet eller framtiden, helt eller delvis, medför ett återställande av mänskliga tillstånd och förhållningssätt. Övergången från sjukdom till hälsa, från död till liv blir inte en bild för hur ett brutet gemenskapsförhållande återupprättas utan fattas mera bokstavligt som ett återställande av förlorade mänskliga kvaliteter.

Det missvisande i W:s systematiska utgångspunkter kommer som nämnts starkast fram i hans kritiska uppgörelser. Där emot är den positiva framställningen ofta bestämd av förf:s goda omdöme och intuitiva klarsyn beträffande det bibliska innehållet, varigenom de systematiska principerna neutraliseras eller sättas ur kraft. Därför kan man utan reservationer ge sitt erkännande och sin beundran åt många värdefulla partier i boken. Trots vissa brister i det systematiska utförandet måste W:s bok betecknas som ett av de mest givande teologiska arbeten som utkommit under senare år.

RUDOLF JOHANNESON

EMIL BRUNNER: *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik*, 3. 503 sid. Zwingli-Verlag, Zürich och Stuttgart 1960.

Till de verkligt stora inspirationskällorna i samtidens teologi hör Emil Brunner. Hans person och hans gärning harmoniera sällsynt väl med varandra. Det är mycket betecknande, att just han i mitten av vårt århundrade följde lärda teologers månghundraåriga exempel och

från en av Europas traditionsrika teologiska fakulteter i evangeliets ärende begav sig till Östasien. När han år 1955 återvände till Zürich från Tokio, där han under några år deltagit i uppbyggnaden av International Christian University och bedrivit en intensiv missionsverksamhet bland akademiker och andra intellektuella, var hans hälsa bruten. Med en beslutsamhet, som för tankarna till Emanuel Hirschs heroiska bedrift att trots tilltagande synsvårigheter fullborda sin stora *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, lyckades Brunner fem år efter hemkomsten göra det sista bandet av sin dogmatik tryckfärdigt, och han kunde den 19 november 1960 fara över till Basel och överlämna slutbandet till sin gamle vän och diskussionspartner Karl Barth.

Denna anmälan skall icke taga upp Brunners förhållande till den ursprungliga dialektiska ansatsen, även om de två i det sista bandet ingående delarna av hans dogmatik kunde ge intressant belysning av detta. Här skall heller icke behandlas Brunners relation till olika filosofiska riktningar, vilken under hela hans författarskap varit intim men det oaktat alltid präglats av en viss kritisk distans. (Ett färskt vittnesbörd härom ger utom dogmatikens slutband bidraget till *Festschrift für Heinrich Barth*, 1960, *Christlicher Glaube und Philosophie der Existenz*.) Jag skall icke heller gå närmare in på Brunners bedömning av svensk teologi i det recenserade verket. Hans teologisk-filosofiska kringssyn är ju utomordentligt stor, och hans utblickar över den teologiska samtiden lida ingalunda av någon kontinental begränsning. Det i hans teologiska utveckling mycket betydelsefulla arbetet *Wahrheit als Begegnung* (1938) kom som bekant till såsom Olaus Petri-föreläsningar i Uppsala hösten 1937. Den svenska teologien har efter drygt två decennier icke försvunnit ur synhåll för

honom. I Dogmatik III behandlas Nygrens »bereits klassisch gewordenes Werk 'Eros und Agape'», bl. a. med kommentaren: »... es haben berühmte Theologen von der Begriffserklärung Nygrens ausgiebig Gebrauch gemacht, ohne dies auch mit einem Wort dankbarer Anerkennung zu erwähnen» (s. 253). På tal om teologiens förnyelse i modern tid, varvid särskilt Barths betydelse understryks, heter det: »Der dialektischen Theologie verwandte Bestrebungen haben schon vor ihm /Barth/ in Schweden unter Einar Billing Gestalt gewonnen» (s. 122 noten).

Vad som i fortsättningen av anmälan skall ägnas speciell uppmärksamhet, är det i Brunners dogmatik skönjbara beroendet av liberal teologisk tradition, ett beroende, som finns sida vid sida med en ansats att genom anknytning till nutida psykologi bryta ny väg för det teologiska tänkandet. Den dialektiska teologiens negativa bundenhet vid vissa av den liberala teologiens frågeställningar har ofta påpekats. Likaså har man uppmärksammat, att flera av den dialektiska teologiens ledande företrädare på sistone i avsevärd grad omprövat och modifierat sin kritik av den liberala teologien. Bultmanns företal till den nya upplagan av Harnacks Kristendomens väsen 1950 är symptomatiskt: »Es ist aber auch zu betonen, dass dieses Verständnis des Christentums, mag man es das 'liberale' nennen, keineswegs das unlebendige Residuum einer vergangenen Epoche ist, das nicht mehr ernst genommen zu werden brauchte, dass vielmehr in diesem 'liberalen' Verständnis zum mindesten Motive wirksam sind, die, obwohl heute verdeckt, ihr Recht behalten und auch wieder geltend machen werden.» Hos Brunner, den i många avseenden för tidsströmningarna mest lyhörde i det ursprungliga dialektiskt-teologiska vapenbrödrskapet, kan man påvisa ett positivt beroende av den

liberala teologien, vilket nog torde existera också under den antiliberala ytan hos hans forna meningsfränder.

Det hör till bilden av Emil Brunner såsom en i bästa mening modern teolog, att han har klar blick för psykologiens betydelse för teologien, och att han icke fastnat för någon ensidig psykologisk skola utan alltid vetat att tillgodogöra sig det i den unga vetenskapens explosionsartade utveckling, som visat sig äga bestående värde. Brunner betonar sålunda vikten av ett ömsesidigt utbyte mellan djuppsykologi och teologi; just ut från bibeln ter sig enligt honom ett sådant utbyte välmotiverat. Han tänker därvid särskilt på den av psykologien klarlagda betydelse för personlighetens dynamik, som det undermedvetna visat sig äga, och hänvisar till den i djuppsykologisk litteratur vanliga bilden av själslivet såsom ett isberg, vars största del ligger under ytan. Eftersom teologien icke beaktat det under ytan befintliga själslivet, har den ställts inför irrationella fenomen, som den icke varit vuxen. De senaste århundradenas teologi betyder i detta avseende icke ett framsteg utan en tillbakagång: »Die ältere sowohl vorreformatorische als reformatorische Theologie stand dieser Seite der Wirklichkeit noch viel unbefangener gegenüber. Sie hat denn auch mit der *arcana operatio spiritus sancti* gerechnet, die aller theologischen Begrifflichkeit notwendigerweise entgeht» (s. 332).

Den sak, som Brunner i det refererade sammanhanget vidrör, är av en betydelse, som vida övergår den redan i och för sig värdefulla konfrontationen av teologi och psykologi på ett mindre, för de båda disciplinerna gemensamt gränsområde. Den psykologi, som bildar förutsättningen för den pågående diskussionen kring distinktionen mellan »dem glaubenweckenden Kerygma und der zu glaubenden Lehre», en för Brunner själv vital distinktion (s.

189), är på det hela taget samma psykologi, som en gång bidrog till uppkomsten av frågeställningen lära — liv, nämligen den gamla förmögenhetspsykologien med dess hypostasering av förstånd, känsla och vilja. De senaste århundradenas teologi präglas i icke ringa utsträckning av försöken att låta de olika förmögenheterna komma till sin rätt vid utläggningen av den kristna tron. Den »förståndsmässiga» behandlingen av denna tro har gång efter annan uppfattats såsom en intellektualisering och framkallat reaktioner, i vilka känsla och (eller) vilja spelats ut mot »det nakna försanthållandet». I den »Theologie der Entscheidung», som på många håll dominerar i den kontinentala teologien, är det ju viljan, som man appellerar till. När man då från konservativt teologiskt håll mot modeorden »Entscheidung» och »Ereignis» ställer »objektiva frälsningsfakta», uppfattas det mot bakgrunden av den föreliggande oreflekterade förmögenhetspsykologiska schematismen såsom en teoretisering av den kristna tron, och det utlöser automatiskt nya motiveringar för nödvändigheten av ett existentiellt betraktelsesätt. I denna situation kunde det av Brunner rekommenderade utbytet med djuppsykologien leda till att teologien befriades från ofruktbara frågeställningar. Ur psykologisk synpunkt innebär den klassiska lutherska tanken på Guds ord såsom ett nådemedel, att det genom bibelläsning och predikan mottagna Ordet icke blott behålls för stunden utan får verka i det undermedvetna, som ju ingalunda blott rymmer störande »komplex» utan framför allt har en personlighetens utveckling positiv funktion. Brunner kommer fram till denna tanke via sina reflexioner över djuppsykologien, fastän han, såsom vi strax skola visa, icke tillämpar den också på sakramenten utan polemiserar mot »lutherdomens formel 'Ord och sakrament'» (s. 83).

Den helige Andes verkan i det undermedvetna är, framhåller han, särskilt betydelsefull. »Gewiss, der Heilige Geist dringt ins Herz des Menschen ein durch das im Glauben aufgenommene Wort Gottes. Aber wenn das Wort *nur* in der Zone des Hörens und Verstehens wirkt, kann es nicht wirklich den Menschen neuschaffen» (s. 332).

Den nu återgivna viktiga synpunkten har icke utövat någon egentlig inverkan på Brunners stora grundtanke om den personala korrespondensen, »die sich in der Selbstmitteilung Gottes und im Glauben des Menschen vollendet» (s. 325). Därför kan man icke säga, att denna tanke, som under årens lopp inspirerat Brunner till många värdefulla bidrag till den samtida teologien, innebär något radikalt nytt. Det är särskilt behandlingen av sakramenten, som röjer Brunners beroende av en frågeställning, där »personlig» och »naturartad» bilda en grundläggande motsättning (ss. 71 ff.). För Brunner är personalism och sakramentalism varandra uteslutande begrepp (se särskilt s. 72). Nu torde det emellertid förhålla sig så, att just den av djuppsykologien förmedlade och av den nutida allmänna psykologien övertagna insikten om dynamiken mellan det medvetna och det undermedvetna själslivet är ägnad att befria det teologiska tänkandet från motsatsparet personlig — naturartad (sakramental) och dess föregångare etisk — fysisk. Om den personala korrespondensen mellan Gud och människa tolkas med tillhjälp av de antydna psykologiska insikterna, visar den sig inkludera ett djupskikt, där »omedvetet» och »opersonligt, magiskt» ingalunda framstå såsom identiska. Ordets och sakramentens verkan i det undermedvetna är en integrerande del av personlighetslivet, som icke kan adekvat beskrivas med kategorier, sådana som naturartad, fysisk, magiskt etc. Mot denna bak-

grund framstår också frågeställningen personalism – sakramentalism såsom skev.

Det samarbete mellan teologi och djuppsykologi, som Brunner förordar, torde, när det börjat realiseras, komma att revidera den också hos Brunner kvarlevande uppfattningen, att sakramentstanken är en »Fremdkörper» i NT, och att man på denna punkt måste tala om »mittelalterlich-sakramentale Rudimente» hos Luther (s. 110, jfr s. 120: »Nirgends wie in der Sakramentslehre wird die Theologie der Reformatoren undeutlich und widerspruchsvoll und wirkt sich bis in unsere Zeit hinein aus in einem gewissen Sakramentalismus . . .»), en uppfattning, som tydligt visar, att det icke blott råder ett antitetiskt förhållande utan också i väsentliga avseenden *obruten kontinuitet mellan den liberala och den dialektiska teologien*. (Jfr hur Harnack talar om »die von Luther neben und in seinem Christenthum festgehaltenen katholischen Elemente», *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Tübingen 1920, ss. 863 ff. Jfr också med Brunners tal om »reformatorernas okritiska övertagande av apostolicum» såsom »eine providenzielle Unfertigkeit», s. 267, Harnacks tes, att »Luther selbst übersah die Kluft, die ihn vom alten Dogma trennte . . .», s. 875. Auléns kritik av Harnack i *Svensk Teologisk Kvarteralskrift* 1933, s. 3 ff. drabbar i viss utsträckning också Brunner.)

Brunners behandling av Luther är ofta i motsats till den senast kommenterade framställningen av reformatorns föregivna klivenhet i sakramentsläran djuplodande och värdefull. Brunners obestridliga storhet såsom teolog gör det möjligt att låta presentationen av slutstenen i hans teologiska byggnad mynna ut i kritiska synpunkter, utan att man behöver riskera, att den framlagda kritiken skall uppfattas såsom en värdesättning av hans teologiska insats i stort. Om den har man all anled-

ning att yttra sig med mycket stor respekt. Det finns mycket att lära hos honom, och man vill gärna stryka under, vad han säger på tal om furor theologicus (s. 256): »An der Willigkeit, von anderen zu lernen, wird sich die Richtigkeit theologischer Erkenntnis ausweisen müssen, bei aller Bestimmtheit, mit der am Selbsterkannten festgehalten wird.»

BENKT-ERIK BENKTSON

GOTTFRIED HORNIG: *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. Akademisk avhandling, 287 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (tr. i Lund) 1961.*

I sitt stora arbete »Geschichte der neuern evangelischen Theologie» kallar Emanuel Hirsch Johann Salomo Semler för »der unbestrittene Führer der deutschen Neologie». Han säger också: »Dem geschichtlichen Urteil heute wird es unzweifelhaft sein, dass Semler die geschichtliche Wende von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie heraufgeführt hat.» Schleiermachers verk »ist nur auf dem von Semler und seinen Anhängern und Gefolgsleuten ungebrochenen und bereiteten geschichtlichen Boden möglich gewesen» (Bd. IV sid. 48).

Hirschs omdöme rättfärdigar den djärva titeln på Hornigs avhandling och klargör också betydelsen av en närmare undersökning av Semlers teologi. Utan att författaren själv gått närmare in på frågan om relationerna mellan Luthers teologi och den historisk-kritiska bibelsynens genombrott under det senaste seklet ger hans avhandling många uppslag för en diskussion av en sådan problematik. Det är i varje fall tänkvärt, att Semler contra ortodoxiens skriftsyn upprepade gånger åberopar reformationen, särskilt Luther.



Främst framträder emellertid Hornigs avhandling som en nyanserad undersökning av Semlers tänkande. Några andra anspråk reser den i och för sig inte. Att genomföra den nämnda uppgiften har sannerligen gett arbete nog. Semler var en av sin tids flitigaste författare. Hornig har bemödat sig om att uppställa en fullständig bibliografi över hans skrifter. Det faktum att denna omfattar hela 218 nummer demonstrerar på sitt sätt det tidsödande studium som varit nödvändigt. Arbetet har inte blivit lättare av det språk Semler skrev. Många arbeten är på latin. En kännare som Hirsch talar om »das oft elende, stets undurchsichtige, umständliche Deutsch, das Semler schreibt: wohl das schlechteste, das je ein Deutscher von geistigem Rang geschrieben hat» (A. a. Bd. IV sid. 50).

Sedan författaren i inledningsavsnittet gett en intressant överblick över tidigare Semlerforskning, motiverar han (sid. 36 sista stycket) varför han valt att särskilt stanna inför frågorna om Semlers skriftförståelse och ställning till Luther. Hornig gör gällande (jfr också sid. 26), att Semler i hög grad uppvisar en kritisk distans till samtida teologi. Frågan bör emellertid ställas, om den historisk-kritiska teologi Semler pläderar för är hans egen skapelse. Det starka historiska intresse Semler demonstrerar gör att antagandet ligger nära till hands att han tagit kraftiga intryck av betydande teologer i tidigare epoker och att han är mera influerad av dem — t. ex. reformatörerna — än av samtida strömningar.

I ljuset av denna tankegång tilldrar sig kap. V—VI, »Semlers Lutherkritik» respektive »Semlers Luthernachfolge», särskilt intresse. Författaren söker i dessa inte utan framgång belägga, att Semler tagit djupa intryck av Luther. I rådande forskningsläge utgör denna Semlertolkning som ovan antytts inte bara ett bety-

dande bidrag till debatten om hur Semler rätt skall förstås utan också till diskussionen om den historisk-kritiska teologiens idéhistoriska ställning. Även om författaren i sin bok också kommer in på många andra ting av idéhistoriskt intresse — t. ex. i kap. II, som ger en koncentrerad framställning av ortodoxiens skriftsyn och slutkapitlet, som ger en värdefull belysning av en rad s. k. ackommodationsteorier i 1700-talets teologi — ges därför särskild anledning att granska teserna om Semlers ställning till reformationens teologi respektive distansen till samtida rationalism och empirism.

Utan att bestrida att Hornig anför väsentliga stoffmängder, som stöder hans allmänna tankegång, vill jag här anföra sådant, som pekar i annan riktning och visar, att avhandlingsförfattaren i sin upptäckarglädje i vissa avseenden övervärderat såväl distansen till samtida tänkare som lutherberoendet.

I det viktiga arbetet »Historische Einleitung in die Dogmatische Gottesgelehrsamkeit von ihrem Ursprung und ihrer Beschaffenheit bis auf unsere Zeiten» (nr 48 a i förf:s bibliografi) 1759 talas sida upp och sida ner om förnuftets roll i teologien. I § 9 (sid. 57 ff.) i nämnda skrift meddelar Semler läsaren sin syn på vår gudskunskaps principiellt analoga natur. Han hänvisar i det sammanhanget till »eine fruchtbare Abhandlung», varur han meddelar ett c:a 10 sidor långt referat. Semler ger själv avslutningsvis (s. 66) följande omdöme om skriften ifråga: »Ich glaube, dass alle Leser es leicht einsehen werden, wie erheblich dieser eingerichtete Aufsatz zu meiner Zweck sey, und wie sehr er die allgemeine Einsicht dessen, was zum Entstehen und der Beschaffenheit der dogmatischen Theologie gehört, befördere. Es wird zugleich damit die Entscheidung der Frage vom Gebrauch der Vernunft und der sonstigen mensch-

lichen Erkenntnis, in der dogmatischen Theologie, sehr befördert, über welche seit so langer Zeit mehr als ein ein grosser Stos Papier ist volgeschrieben worden.» Den bok, som Semler sålunda hänvisar till som föredömlig, har titeln »Things divine and supernatural conceived by analogy with things natural and human». Författarnamnet meddelas inte. En tidigare forskare, Paul Gastrow, diskuterar boken i sin monografi över Semler men har inte lyckats avslöja författaren. Hornig går inte närmare in på frågan. Boken ifråga är tryckt i London 1733, och efter visst arbete har jag funnit, att författaren är den irländske teologen Peter Browne, bishop of Cork, ett tämligen välkänt namn i engelsk teologisk och filosofisk debatt under 1700-talet. Efter en kritisk diskussion av John Tolands ryktbara arbete »Christianity not Mysterious» skrev Browne två större arbeten, ämnade som uppgörelse med John Lockes tänkande. En närmare karakteristik av Brownes tankar i det av Semler anförda arbetet finns t. ex. hos Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, Vol. I, sid. 112–118. Browne har själv tagit djupa intryck av empirismen men strävar i sista instans att vederlägga Lockes position. Med hjälp av en analogilära av säreget slag vill han göra gällande att den uppenbarade kristendomen är förnuftigare än dess kritiker. I en skrift mot Toland (»Answer to Toland») skildras de kristna som »vigorous defenders of the use of reason in religion», förnuftigare än Toland själv (sid. 120). Då Semler i hög grad lovordar de resonnement som Browne i allmänhet utför, synes detta vara ett klart indicium att han är mer beroende av rationalistiska tänkesätt i samtiden än Hornig sett. Hirsch noterar, att den engelska deistiska och antideistiska litteraturen var väl känd redan av Semlers lärare Baumgarten. »Durch diese

Literatur ist die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft oder Natur und Offenbarung zu einem Lieblingsgedanke deutscher Aufklärungstheologie geworden, der dann gern im Sinne der Lockeschen Ergänzung und Wolffischen Harmonie, aber mit Hunderten von kleinen Spielarten der Begründung und ebenso vielen Abwandlungen der genaueren Bestimmung behandelt wurde» (A. a. Bd. IV sid. 7). Det förefaller i hög grad troligt, att Semler övertagit inte bara skrivsättet — med ständiga, för nutidsläsaren tröttande hänvisningar till förnuftet — utan också åtskilligt av saklig betydelse för hans förnuftslära från samtida strömningar. Ett uppslag, som vore värt närmare prövning är också Hirschs tanke (a. a. sid. 86) att Semler i sin allmänna grundsyn på »die Unerschöpflichkeit oder innere Unendlichkeit der christlichen Religion» kommer nära en allmän grundtanke i Leibniz' filosofi.

När det gäller det reformatoriska materialet, har Hirsch framställt tesen, att Semler i huvudsak allmänt återoppar reformatorerna men att han särskilt synes uppskatta Erasmus. Hornig presenterar å andra sidan ett rikt material, som visar att Semler betraktar Luther som sin andlige fader. Dock förefaller det anmälaren, att Hornig borde mera ingående ha diskuterat åtskilliga texter, där Luther jämföras med Erasmus eller där rentav Zwingli och Schwenkfeld anföras som auktoriteter. Upprepade gånger kritiserar t. ex. Luthers oförsonliga inställning i nattvardsfrågan. Ställningen till Erasmus aktualiseras drastiskt av en rad formuleringar i Semlers »Lebensbeschreibung», då Semler diskuterar Erasmus' arbete »Compendium verae theologiae» 1518 (se II sid. 233 f.). Semler kan t. ex. säga: »Ich weis aus Luthers und Melancthons Schriften nichts schönens zusammen zu suchen, als was der grosse Erasmus hier

geschrieben hat» (sid. 235). »Einigmal bin ich der Meinung gewesen, der Hauptinhalt unsrer augspurgischen Confession, sey aus dieser Schrift des Erasmus . . . Erasmus hält es ausdrücklich vor, man sol nur Glaube und Liebe lehren . . .» (sid. 236). Dylika formuleringar synes göra tydligt, att Semler inte haft någon djupare lutherförståelse.

Å andra sidan gör man uppenbarligen Hornig orätt om man vill pressa hans tesar. Han är själv – såsom måhända tydligast framgår av de sidor, där han diskuterar Semlers ställning till »lag och evangelium» (se t. ex. sid. 95 f., 98 f., 142 ff., 162 f., 191 f.) – klart medveten om att Semler inte i alla avseenden förstått Luther. Likväl förefaller det som om Hornig i vissa formuleringar tillskriver Semler en djupare lutherförståelse. (Jfr t. ex. sid. 164: »Doch besteht kein Zweifel, dass Semler die zentrale Bedeutung erkannt hat, welche die Rechtfertigungslehre und die Verhältnisbestimmung vom Glaube und Werken für das Ganze der reformatorischen Theologie besitzen».)

Ovanstående kritiska reflexioner bör inte få undanskymma att Hornig skrivit en bok av hög klass. Hans utnämning till docent i dogmatik vid Lunds universitet talar därvid ett tydligt språk. Till sist skall också den uttryckliga reservationen beträffande mina kritiska anmärkningar göras, att Semlers framställningssätt ofta lämnar rum för skilda tolkningar. Semler uttalar sig ofta synnerligen positivt om andra tänkare utan att för den skull överta deras tankegångar – en form av generositet som, parentetiskt sagt, kanske är värd beundran, inte i främsta rummet kritik.

GUNNAR HILLERDAL

PETER FRÆNKEL: *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon.*

*Travaux d'Humanisme et Renaissance. Tome XLVI. Akad. avh. 382 sid. Librairie E. Droz, Genève 1961.*

När Chemnitz i sitt stora verk *Examen concilii Tridentini* kommer till frågan om traditionen finner han den så komplicerad, att han anser sig kunna utreda den endast genom att särskilja åtta olika definitioner av traditionsbegreppet, som han sedan i tur och ordning avhandlar. I modern tid har O. Ritschls framställning i *Dogmengeschichte des Protestantismus* länge varit tongivande. Hans teori var att den ursprungliga biblicismen hos Luther efter hand hos Melancthon ersatts av en tilltagande »traditionalism», d. v. s. utnyttjande av argument från kyrkofäderna som en med Skriften sidoordnad instans. Denna teori byggde på en del intressanta iakttagelser men har i regel bland nyare Melancthonforskare genomskådats som missvisande. Övertygande kritik av Ritschls konstruktion finns bl. a. hos A. Sperl i arbetet *Melancthon zwischen Humanismus und Reformation* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus. Zweite Reihe, Bd 15, München 1959) och i C. H. Ratschows skickliga utläggning av traditionsproblemet i *Der angefochtene Glaube* (Gütersloh 1957).

I Peter Frænkels lärda och stilistiskt eleganta avhandling *Testimonia Patrum* föreligger nu en utförlig och på primärforskning uppbyggd framställning av hela den hithörande problematiken. Förf. bygger varken på Chemnitz' distinktioner eller på Ritschls teori utan nalkas frågorna från en ny utgångspunkt, i det att han genom mycket omfattande källstudier undersöker, hur argumentet från kyrkofäderna fungerar i Melancthons teologi och vilken bakgrund det har i hans historiesyn.

Boken består av två delar: I. *The Appeal to the Fathers*, II. *The Critique of the Fathers*. Inom dessa huvudavsnitt

grupperas synpunkterna kring några mycket välfunna stickordsrubriker, som tillika anger huvudpunkterna i Melanchthons traditionsuppfattning. Det första kapitlet introducerar avhandlingens problem och behandlar Melanchthons egna patristiska studier och hans bidrag till textutgåvorna av patres. Det tilltagande bruket av argument från kyrkofäderna hos Melanchthon betyder icke någon principiell förändring — som Ritschl antog — utan är blott en utvidgning (expansion) av en bevisföring, som från början finns med som latent förutsättning för hela Melanchthons teologi (s. 44). Det fornkyrkliga dogmat är för Melanchthon förutsättning för de läropunkter, som reformationen lade huvudvikten vid, och som blott betecknade en praktisk tillämpning av det ursprungliga dogmat (s. 36, 45).

Ett av de viktigaste bland de bidrag till Melanchthonforskningen, som rymmes i detta arbete, torde vara undersökningen av dåtida historieuppfattning. Melanchthon har ej blott i *Chronicon Carionis* givit en exposé över världshistorien utan även i *De ecclesia et autoritate verbi Dei* gjort en kort sammanställning av kyrkohistorien (eller vad vi närmast skulle kalla dogmhistorien). Den allmänna historiesyn han bl. a. i dessa verk givit uttryck åt visar sig vara den givna bakgrunden till hans traditionsuppfattning. Denna sammanställning av tradition och historietolkning betecknar ett nytt grepp på problemet; den visar sig också kunna ge nya synpunkter till frågan om Skrift och tradition.

Troligen går det inte att från moderna synpunkter helt klargöra, hur Melanchthon såg på problemet »secular or sacred history». Kanske fanns det för honom intet sådant problem? Ibland får man intrycket, att kyrkohistorien utgjorde en liten del av den allmänna historien, ibland åter ställes hela historien in under en religiös aspekt

och »kyrkohistorien» beskrives som dess slutmål och centrum, liksom den också för Melanchthon är dess begynnelse. Förf. kommer fram till att det för Melanchthon blott finns en historia, den heliga (s. 61), utan att fördenskull bortse från den anförda dialektiken.

Hur ser Melanchthon på historiens förlopp, från begynnelsen genom Gamla och Nya testamentet och sedan genom de olika »världsriken» och kyrkohistoriens skilda epoker? Svaret på denna fråga har ej blott det kuriositetsintresse som en föräldrad krönika äger. Det framträder nämligen därbakom en konsekvent helhetssyn, som förf. söker klargöra genom att skissera fem olika lagar för historieförloppet:

1) det behärskas från begynnelsen av ett fortgående avfall, som utgör bakgrunden till den kamp mellan Gud och Satan, som avspeglar sig i historien.

2) det är alltid en minoritet, som är bärare av sanningen.

3) den rätta traditionen upprättas och vidmakthålles genom en serie av reformationer (t. ex. Josua, N. T., Augustinus, Luther).

4) det goda och det onda förekommer alltid blandat. Även reformationerna är endast relativt goda (law of relativity).

5) den rätta tron avtecknar sig mot den irrlära som finns samtidigt (law of distinction).

Dessa lagar kan lätt exemplifieras ur de skildringar Melanchthon givit av kyrkohistorien i Carions krönika och i *De ecclesia*. Den på en gång kritiska och rikt nyanserade bedömning av den kristna traditionen som reformatörerna introducerat och tillämpat har sin bakgrund i den bild av historien som Melanchthon givit gestalt och som antydes genom de anförda »lagarna» för historieförloppet.

Frågar man vad som utgör kontinuiteten i historiens växlingar av förfall och reformationer, får man det överraskande

svaret, att den utgöres av en serie satser, som traderas släkte efter släkte. Icke en ogripbar kyrkoidé, icke ett juridiskt grundat ämbete, icke heller en diskontinuerlig andeingivelse, utan ett till bestämda utsagor (propositions) fixerat evangelium är för Melanchthon traditionens bärande princip.

Denna viktiga grundtanke, betecknad som »the propositional aspect of the Gospel» (s. 145) har vidsträcka konsekvenser. Den medför eller har sitt korrelat i idén om kyrkan som en »skola», varmed inte menas, att allt i kyrkan är undervisning, men att denna sida av dess verksamhet anses ha fundamental karaktär.

Evangelium traderas på det sättet, att det alltid finnes någon som genom undervisning för de nedärvda »satserna» vidare. Läroämbetet kommer därför att tillmätas stor betydelse och anses som bärare av kontinuiteten. Det är dock icke ämbetet som sådant utan funktionen att lära resp. mottaga lärdom som är det kontinuerliga. Själva begreppet succession, som förf. använder i detta sammanhang kanske kan förvilla. Hur litet det för Melanchthon är fråga om en egentlig ämbetssuccession visar föreskriften i Tractatus de potestate papae, att församlingen under förfallsperioder själv har rätt och plikt att utse rättmätiga, d. v. s. rätt lärande ämbetsbärare, i fall biskoparna försumma denna plikt.

Traderandet av läran (d. v. s. av det fasta beståndet av »propositions», som utgör trosinnehållet) är alltid förbundet med en regress till det ursprungliga. Teorin om »purior antiquitas» och den bekanta tesen från Tertullianus om att det primära också är det sanna (quod primum verum est) får här sin tillämpning. Med purior antiquitas menas ej enbart de första kristna århundradena (i analogi med den senare teorin om consensus quinquesecularis) utan först och främst Skriften, som i ab-

solut mening är det primära. Förf. kommer alltså till det vid första påseende förvånande resultatet, att skriftauktoriteten hos Melanchthon i viss mån begrundas av en bestämd traditionsprincip, nämligen den nyss anförda satsen från Tertullianus om sanningen såsom det »kronologiskt» första. Det hör till de för forskningen betydelsefulla resultaten av denna undersökning, att den givit ett försök att klarlägga kontexten till den reformatoriska skriftprincipen i den samtida historie- och traditionsuppfattningen.

Även för bibeltolkningen är traditionsargumentet avgörande. Som bekant förfäktade reformatorerna tanken på Skriftens klarhet i sig själv (»perspicuitas» i senare terminologi), varav följde regeln om »Scriptura sui ipsius interpres». Allt detta synes relativera traditionen och göra den överflödig. Om Skriften i sig är »tillräcklig» och kan tolkas utifrån sig själv, kunde det synas obehövt att rådfråga traditionen vid bibeltolkningen. Testimonia patrum är dock enligt Melanchthon i praktiken något nödvändigt. Själva termen »testimonium» för tanken till vittnesmålet vid en domsol. Häri ligger också en adekvat illustration. Vittnesmålen skapar inte fakta men är likväl nödvändiga för att man skall få en riktig insikt rörande fakta. På motsvarande sätt är traditionsargumenten en »conformatio piorum», varförutan vi inte kunde äga någon riktig kunskap om vad Bibeln talar om. Vi står här inför en första förutsättning, som vanligen inte klargöres, när man talar om Skriftens »perspicuitas». Det är först inom kyrkan, mot bakgrunden av den äldsta och tillförlitligaste utläggningen, som Skriften kan anses i sig själv klar. Melanchthon har ett exempel, som belyser detta: om Demostenes hade fått läsa t. ex. prologen till Johannesevangeliet, hade han ej kunnat gissa sig till att Logos här syftar på en person. Först genom kyr-

kans utläggning kan vi lära förstå det. Eller med det gammaltestamentliga symbolspråk, som Melanchthon använder: »Haden I icke plöjt med min kviga, så haden I icke gissat min gåta» (Dom. 14, 18). Detta betyder icke ett uppgivande av sola Scriptura-tanken. Ty den utläggning, som vi genom den lärande kyrkan kommer fram till, är ingenting annat än Bibelns egen »sensus proprius».

Hur skall då traditionen avgränsas? Svaret på denna fråga behandlas i bokens andra del, *The Critique of the Fathers*. Det är för Melanchthon klart att den inte kan begagnas utan urskillning (non sine delectu, kap. VI). Hans bidrag till dogmhistorien eller patristiken är ett försök till en kritisk bedömning av patres och skiljer sig därigenom från de medeltida patrologierna. Partiet härom i avhandlingen är en primärundersökning i den dubbla betydelsen av att gå till källorna och av att vara den första i sitt slag. Förf. visar att de dogmhistoriska ansatserna hos Flacius och Gerhard i själva verket bygger på den grund som lagts av Melanchthon. Vid Melanchthons bedömning av de olika kyrkofäderna och skolorna spelar uppfattningen om den kristna tron som en totalitet en viktig roll. Man kan för övrigt fråga sig, om icke också denna tanke är ett lån från Irenaeus och Tertullianus, hos vilka den ingår som element i regula fidei-teorin. Vad idén om tron som en totalitet betyder för Melanchthon kan belysas genom följande: Det ter sig till en början egendomligt, att Melanchthon med sina stränga urvalsprinciper och sin skarpa kritik av traditionen likväl höjer anspråk på att företräda traditionen i dess helhet och lära detsamma som fäderna, medan han fränkänner sina romerska motståndare deras påstådda trohet mot den äldsta traditionen, trots att de acceptera fäderna utan något strängt urval. Detta är ej ett utslag av godtycklig polemik utan har

sin grund i att Melanchthon uppfattar lärans totalitet som något bestämt kvalificerat, ej som något kvantitativt. Den totala och riktiga läran finns bevarad hos den ringa rest eller hos de fåtaliga lärare som förblivit trogna mot den ursprungliga sanningen (kap. VII Percipere integram cupimus). På det sättet kan den kritiska sovringen av traditionen förenas med anspråket att företräda hela den lära, som fäderna stod för.

En närmare undersökning visar, att Melanchthons kritik av fäderna är på ett bestämt sätt graderad. Han använder därvid en terminologi, som uppvisar släktskap med och delvis är direkt övertagen från den romerska censurens fasta regler för bedömning av heretiker och schismatiker. I kap. VIII redovisas de intressanta resultat förf. kommit fram till på denna punkt.

Avslutningskapitlet syftar inte till att ge några konklusioner utan vill snarare avslöja de innersta förutsättningarna för allt vad Melanchthon har att säga till gillande eller kritik av fäderna, nämligen uppfattningen om Skriften som fundament. Den är i egentlig och absolut mening det ursprungliga (verum et primum), som all äkta tradition går tillbaka på. Den är med apostelns ord den grund, varpå somliga ha byggt med guld, silver och dyrbara stenar, andra med trä, hö och strå (kap. IX Quod positum est).

Frågan om Skrift och tradition är avhandlingens hjärtpunkt. Man kan kanske säga, att boken i sin helhet ger en ny belysning åt detta problem, ej så mycket genom att direkt utreda det som genom en ingående analys av själva de grundkonceptioner, som äro av betydelse för att förstå det. I flera olika sammanhang klargöres huru traditionen för Melanchthon bildar genomgångspunkten för att komma fram till »sola scriptura». Det går inte att sätta relationen Skrift—tradition på en formel, som skulle förklara det hela.

Den väg förf. valt, att skildra hur testimonia patrum fungerar, visar oss hur komplicerade frågorna är, att förhållandet mellan Skrift och tradition innesluter en dialektik, som ej kan översättas till ett enkelt eftervertannat.

Det ligger i sakens natur, att en strängt historisk undersökning som denna endast sporadiskt kan utveckla de systematiska konsekvenserna. Ibland kunde man dock önska, att de behandlats utförligare, just därför att denna avhandling ej blott bidrager till lösningen av förut givna problem utan också ställer läsaren inför nya frågor och öppnar nya perspektiv, som det tar tid att bli förtrogen med. Samtidigt som detta arbete betecknar en betydande insats i Melanchthonforskningen är det ett viktigt bidrag till den nutida diskussionen om Skrift och tradition.

BENGT HÄGGLUND

#### OM SJÄLAVÅRDENS KONSTNÄRSKAP

E. ANKER NILSEN: *Personlige problemer. Praktisk sjælesorg. 311 sid. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1960.*

Själavården som en art av konstnärskap, den benämningen möter man i mycken själavårdslitteratur. Den norske pastorn E. Anker Nilsen spinner på samma tema i förordet till sin senaste bok *Personlige problemer*. Liksom i allt konstnärskap handlar det också här om en personlig kvalifikation och en speciell begåvning hos konstnären, kombinerade med trägen övning och målmedveten träning. Men genom sådana konstateranden hamnar man mitt uppe i den vanskliga problematik, som rör själavårdsutbildningens metoder. Hur är det överhuvudtaget möjligt, att genom kurser och böcker förmedla kunskap om den svåra och känsliga konst, som det är att genom att lyssna och tala leda en annan män-

niska fram till klarhet, tröst och ny frimodighet? Är det inte först i det konkreta själavårdsarbetet, som man lär sig att bli själavårdare? Varje själavårdssituation är unik, varje samtal någonting sui generis. Det kan inte dirigeras fram genom fixerade råd och lagar, det irrationella, ovissa och överraskande spelar alltid en framträdande roll. Därför är alla principiella utredningar om själavård till föga nytta för den som står i det konkreta arbetet. Vad man behöver är reella, sakliga upplysningar, praktiska och klargörande utredningar baserade på erfarenhet, m. a. o. en modern, pedagogiskt upplagd, kasuistik.

Anker Nilsens Personlige problemer är en sådan bok. Författaren inger förtroende genom sin kunskap och praktiska förfarenhet, och han är inte heller rädd för att notera det till synes självklara, därför att han vet att det oftast är sådant man har mest nytta av. Boken kan med fördel användas som handbok och uppslagsbok, för den behandlar en mycket stor del av de frågor som möter en själavårdare.

Inledningsvis försöker författaren precisera vad som fordras av en själasörjare. För det första krävs det kärlek, som gör själasörjaren villig att offra och lida för medmänniskans skull. För det andra fordras insikt i själens nöd och i Guds ord. För det tredje: det rätta »handlaget», det rätta sättet att möta och ge hjälp åt en medmänniska. Här skulle man vilja tillägga en fjärde punkt, och det är något förvånande att Anker Nilsen inte tar upp den frågan, nämligen den som handlar om att själavårdaren själv måste ha en vårdad och ordnad själ, att han i sin tur helst bör utsätta sig för själavård från någon annan. Momentant kan säkert en splittrad människa samtalsvis hjälpa en annan. Men på lång sikt krävs det av själasörjaren en trogen uthållighet i det glanslöst vardagliga, som nöter på hans kroppsliga, själsliga och andliga krafter.

Självvårdarens egen person innebär ofta den största problematiken. Han måste ha ordning och klarhet i sina personliga relationer och reaktioner och inte minst i sitt eget böne- och andaktsliv.

Innehållsförteckningen till Personlige problemer ger en klar bild av bokens omfång och bredd. I elva utförliga kapitel behandlas följande ämnen: skuldproblemet, bekännelse och skriftermål, ångest, sorg, tvivel och anfäktelse, sjukdom och vanförhet, sinnessjukdomar, sexuella problem, äktenskapsproblem, alkoholproblem och ålderns problem. I vart och ett av dessa kapitel penetreras ämnena utifrån skilda utgångspunkter med mängder av citat ur sociala utredningar, psykologiska handböcker och skönlitterära verk. Därefter preciserar författaren, vilken självvårdarens uppgift bör vara i olika bestämda fall och på vilket sätt han bör tala Guds ord in i en människas nödsituation. Anker Nilsen undviker på ett fint och klokt sätt de två faror, som hotar kristen självvård i dag, faran att hamna i ett enbart psykologiskt synsätt, där man odelat accepterar snävt psykologisk människo-uppfattning, å andra sidan faran att hamna i en ensidig och behård ortodoxism, där man avvisar alla psykologins, psykiatris och psykoterapis landvinningar.

Redan första kapitlet om skuldproblemet visar hur skickligt författaren klarar av denna svåra balansgång mellan ytterligheter. Först bestäms skuldkänslans innehåll ur tre aspekter, ur psykologisk, psykoanalytisk och religiös synvinkel. Sedan går författaren igenom de olika betydelser ordet samvete kan ha och kartlägger så skuldkänslans otaliga varianter, olika sätt att reagera inför skuld, skillnaden mellan falsk och sann skuldkänsla, de rationella och emotionella elementen i skuldoplevelsen o. s. v. Slutligen gör författaren klagörande distinktioner mellan skuldkänslan och syndabekännelsen, innan det sista kapitlet tar upp frågan om själasörjarens uppgift. Framställningen stimulerar till fortsatt arbete med problemen och kastar nytt ljus över många dunkla punkter. Begreppet skuld visar sig vara laddat med disparata element och det är nödvändigt, att man ordentligt bestämmer vad man menar med ordet, innan man använder det i självvård och förkunnelse.

Av övriga kapitel framstår de som behandlar sorgen, tvivlet och anfäktelsen som de mest inträngande. Särskilt kapitlet om sorgen och om hur den sörjande bör tröstas tas upp med oändlig varsamhet och klokhet och avslöjar en djup insikt i det mänskliga hjärtats mysterier.

ULF SÖDERLIND