

GOTTFRIED HORNIG

## *Den nya debatten om den historiske Jesus<sup>1</sup>.*

Det självvalda ämnet för den följande provföreläsningen lyder: »Den nya debatten om den historiske Jesus». Med formuleringen »den nya debatten» avser jag den debatt, som har förts sedan början av femtiotalet och som pågår allttjämt. Det livliga intresse, som den teologiska forskningen för närvarande ägnar alla frågor kring den historiske Jesus och hans betydelse för den kristna tron återspeglas i ett stort antal uppsatser och en rad vetenskapliga monografier. Att här uppräknas dem alla är givetvis omöjligt. Dock vill jag åtminstone nämna några av de viktigaste. Av grundläggande betydelse är Ernst Käsemanns uppsats »*Das Problem des historischen Jesus*», som publicerades 1954 i »*Zeitschrift für Theologie und Kirche*». I denna tidskrift, som fortsätter den evangeliska teologins historiskt-kritiska traditioner och ägnar särskild uppmärksamhet åt alla hermenevtiska frågor, har den nya debatten fått ett huvudorgan. Här har bland annat exegeterna Ernst Heitsch, Ernst Fuchs och Hans Conzelmann samt systematikern Gerhard Ebeling publicerat sina bidrag. Tre av de viktigaste bidragen har samlats och 1959 under titeln »*Die Frage nach dem historischen Jesus*» utgivits som ett bihang till tidskriften. — Under intryck av A. Schweitzers berömda verk om 1800-talets Jesulivsforskning och den formhistoriska skolans resultat har den tyska exegetiska forskningen sedan sekelskiftet knappast längre vågat skriva monografiska framställningar om Jesus från Nazaret. Det är betecknande för det förändrade läget, att nu plötsligen nästan samtidigt två sådana framställningar publicerats. Den ena är skriven av Heidelberg-exegeten Günther Bornkamm och bär titeln »*Jesus von Nazareth*». Den utkom 1956 i en första och 1957 i en andra upplaga. Den andra monografien är författad av Erlangen-exegeten Ethelbert Stauffer. Hans bok »*Jesus — Gestalt und Geschichte*» utkom 1957 och en något populariserad svensk översättning med titeln »Den historiske Jesus i ny belysning» publicerades i fjol.

Den nya debatten om den historiske Jesus har huvudsakligen förts av tyskspråkiga teologer och i tyskspråkiga tidskrifter, men har under senare år uppmärksammats även i andra länder och därigenom alltmera fått en internationell prägel. En utmärkt översikt över och en kritisk granskning av den hittills förda

<sup>1</sup> Provföreläsning för docentur vid Lunds universitet den 27 maj 1961.

debatten ger amerikanen James M. Robinson i sin 1959 publicerade bok »*A new Quest of the historical Jesus*». Av skandinaviska bidrag kan här nämnas följande: Nils Alstrup Dahls uppsats »*Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*» i tidskriften *Kerygma und Dogma* 1955, Harald Riesenfelds uppsatser »*Evangelierna och den historiske Jesus*», publicerad i Svensk exegetisk årsbok 1956, och »*Evangelietraditionens ursprung*» i Svensk teologisk kvartalskrift 1958. Beaktande i detta sammanhang förtjänar även Gösta Lindeskogs uppsats »*Vad är det nya i Nya Testamentet?*», som publicerades för några veckor sedan i första häftet av årets Svensk teologisk kvartalskrift.

Den kanske viktigaste informationskällan över hela debatten är dock ett stort samlverk, som utkom i föl under den betecknande titeln »*Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*». Det omfattar mera än 700 sidor och innehåller ett femtiotal uppsatser av teologer från olika europeiska länder.

Som de flesta teologiska problem har även den nya debatten kring den historiske Jesus en förhistoria. Eftersom denna är av stor vikt för förståelsen av det moderna problemläget och den nu pågående debatten, skall jag först i korta drag redogöra för den. Härvidlag kan man skilja mellan tre olika perioder. 1) 1700-talets kritiska försök att skilja mellan den historiske Jesus och den apostoliska Kristusförkunnelsen; 2) 1800-talets liberala Jesulivsforskning; 3) 1900-talets formhistoriska skola, som gjorde sig gällande efter första världskriget och den därpå följande Kerygmateologin. Först som en reaktion på den sistnämnda uppstod i början av 50-talet den nya debatten om den historiske Jesus.

Tack vare de undersökningar, som har utförts av Albert Schweitzer och andra forskare, kan vi tämligen noga fixera den tidpunkt, då frågan om den historiske Jesus för första gången uppfattades som ett brännande problem. Under åren 1774–1778 publicerade Gotthold Ephraim Lessing en rad fragment. Det sista av dem bar titeln »*Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*». Den anonyme författaren till dessa fragment – först 1814 blev hans namn känt – var den 1768 bortgångne gymnasieprofessorn i Hamburg, Hermann Samuel Reimarus. Hans posthumt utgivna skrifter väckte genast ett enormt uppseende och ledde till en häftig strid inom den protestantiska teologin. Anledningen till denna s. k. »*Fragmentenstreit*» var, att Reimarus icke framställde den historiske Jesus som den av Gud sände Frälsaren, utan som en politisk Messias, som ämnade befria judarna från det romerska herraväldet och upprätta ett jordiskt rike. Jesus kunde dock inte förverkliga sitt mål. Han blev korsfäst och i dödens stund erkände han sitt misslyckande med ropet: »*Min Gud, min Gud, Varför har Du övergivit mig*» (Matt. 27: 46).

Enligt Reimarus' interpretation innebar Jesu död på korset även för hans lär-

jungar något av en katastrof. Det betydde slutet på alla förhoppningar de hade hyst. I sin förtvivlan visste de ingen annan utväg än att stjäla Jesu lik och förklara för folket, att Jesus hade uppstått ur graven och farit till himmelen. I samband med denna tolkning framförde redan Reimarus tanken, att det inom Nya testamentet föreligger två olika evangelier. Från Jesu egen förkunnelse om det nära förestående messianska riket skiljer sig den apostoliska Kristusförkunnelsen. Endast den senare har givit upphov till den kristna religionen. Denna måste dock enligt Reimarus' mening fränkännas allt verklighetsunderlag och all sanningshalt, ty den står inte i överensstämmelse med den historiske Jesus, utan utgör en medveten omdiktning av hans liv, ord och gärningar. De synoptiska evangeliernas berättelser om den historiske Jesus och den paulinska förkunnelsen om den från himmelen nedstigne gudssonen, som genom sin död och uppståndelse bragt de troende frälsning från synd, framstår för Reimarus som två innehållsligt fullständigt disparata beståndsdelar av det Nya testamentet.

Som argument för sin kritiska uppfattning anförde Reimarus, att de nytestamentliga uppståndelseberättelserna innehöll flera motsägelser både i fråga om de skildrade händelserna och deras kronologi. Hans teser, som utformats under direkt inflytande av den engelska deismen, förblev dock inte oemotsagda. Att angreppet på de nytestamentliga skrifternas historiska tillförlitlighet och den kristna uppståndelse tron inte vann någon större framgång på kontinenten berodde emellertid mindre på det försvar, som enskilda representanter för den ännu kvardröjande ortodoxin presterade, än på den omfattande stridsskrift, med vilken Halleprofessorn Johann Salomo Semler tillbakavisade de framförda argumenten. Det hör till teologihistoriens egendomliga företeelser att pionjären för den under senare hälften av 1700-talet framväxande historiskt-kritiska teologin här uppträder som försvarare för den traditionella dogmatiken och kyrkliga uppfattningen.

Semler avvisar ingalunda alla av Reimarus anförda argument, men han finner dock dennes kritik i huvudsak förfelad. Semler invänder, att redan den historiske Jesus ville vara och var ansedd för att vara Messias, att det av honom förkunnade gudsriket inte hade någon politisk karaktär och att trots påtagliga olikheter apostlarnas förkunnelse efter Kristi uppståndelse dock inte står i strid med innebörden i Jesu predikan och hans gärningar. Den skarpa distinktionen mellan Jesu egen förkunnelse och den apostoliska förkunnelsen om Jesus kan enligt Semler inte upprätthållas. Godtar man nämligen Reimarus' utgångspunkt, att den historiske Jesus blott var en misslyckad politisk Messias, förefaller det högst osannolikt, att man redan kort efter hans död på korset kunde förvandla honom till den av Gud sände frälsaren. För en dylik omvandlingsprocess, som skulle ha ägt rum vid en tidpunkt, då det ännu fanns många människor vid liv, som

hade sett Jesus och vandrat med honom, upplevt hans gärningar och lyssnat till hans predikan, saknas enligt Semler de historiska förutsättningarna. Följaktligen kan inte heller apostlarna framställas som bedragare och uppfinnare av ett nytt religionssystem. Man har, som Semler framhåller, tvärtom goda skäl för den uppfattningen, att den apostoliska förkunnelsen om den uppståndne och upphöjde Kristus dock hade en saklig anknytning till innehållet i Jesu egen predikan och den gudomliga fullmakt, med vilken han handlade.

Med 1700-talets »Fragmentenstreit» var intresset för den historiske Jesus väckt. Och detta intresse har sedan Reimarus' och Semlers dagar förblivit levande inom den protestantiska bibelforskningen. Viljan att tränga tillbaka till den historiska verkligheten och att söka befria den historiske Jesus ur dogmatikens och kristologins bojor har på ett verkningsfullt sätt bidragit till att driva den nytestamentliga forskningen framåt. Hur starkt detta intresse var, framgår tydligt av Albert Schweitzers berömda verk »*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*», som i sin första, 1907 publicerade, upplaga ännu bar titeln »*Von Reimarus zu Wrede*». Den tidsepok, som Schweitzer behandlar, sammanfaller i stort sett med 1800-talet. Under detta sekel skrevs det i Tyskland en nästan oöverskådlig rad av Jesusbiografier. Det är ingalunda enbart populärvetenskapliga författare, som attraheras av detta ämne, utan i lika hög grad den exegetiska forskningen och dess mest betydande företrädare. Som källor för den vetenskapliga Jesu livsforskningen användes evangelierna, framför allt synoptikerna. Med hjälp av deras sakuppgifter och kronologi sökte man rekonstruera det historiska skeendet, ur vilket den av Jesus förkunnade religionen växt fram. Vad man i första hand intresserade sig för var alltså inte den nytestamentliga teologin och dess idéhistoriska härkomst, utan det historiska förloppet av Jesu liv. Huvudintentionen var att karakterisera Jesu offentliga verksamhet och individuella säregenhet, hans självmedvetande och andliga utveckling. Bland de vetenskapliga forskarna rådde en consensus att man vid genomförandet av denna uppgift skulle använda sig av den historiskt kritiska metod, som hade utbildats inom den profana historie- och litteraturforskningen.

Trots den lofvärda avsikten att undvika allt godtycke vid textinterpretationen, tecknar dock de Jesusbiografier, som skrevs under 1800-talet, olika Jesusgestalter. Ibland framställdes Jesus som den store profeten, ibland som den geniale religionsstiftaren. Vissa forskare såg i honom den gudomlige vishetsläraren, andra den moraliska förebilden eller förkunnaren av ett upphöjt humanitetsideal. Naturligtvis kunde man inte undgå att lägga märke till, att de bibliska källorna inte lämnade tillräckligt stöd för de eftersträlvade biografiska framställningarna. Med beklagande fick man konstatera, att det saknas uppteckningar från Jesu egen hand, att synoptikerna strängt taget endast berättar om några få år av Jesu

verksamhet och att det råder en så gott som fullständig tystnad beträffande Jesu barndomstid och uppväxtår. Eftersom det bibliska källmaterialet ur biografisk synpunkt visade sig vara så torftigt och kompletterande utombibliska källor knappast kunde uppdrivas, såg man sig nödsakad, att överbrygga luckorna med mer eller mindre trovärdiga historiska hypoteser och psykologiska kombinationer. I detta sakförhållande ligger väl också förklaringen till, att den moderna läsaren vid en kritisk granskning av dessa biografier tämligen snart upptäcker, att de olika Jesusbilderna dock i hög grad är bestämda av de ideal och värderingar, som rådde under olika perioder av 1800-talet.

Den liberala teologins försök att teckna en verklighetstrogen bild av den historiske Jesus och hans enkla lära ledde i sin mest renodlade gestalt till en avkristologisering av det nytestamentliga budskapet. Utan att vilja återuppliva dessa liberala traditioner distanserar sig dock i dag många forskare från den rent negativa bedömning av 1800-talet, som ännu var förhärskande för tjugo år sedan. Man är snarare böjd att ånyo betrakta det gångna seklet som en storhetstid för den vetenskapliga forskningen, som konsekvent höll sig till den historiskt-kritiska metoden och därmed övervann den fundamentalistiska skriftuppfattningen och bokstavstron. Klarare än förr ser man nu också att den häftiga kritik, som den dialektiska teologin under inflytande av första världskrigets politiska och sociala katastrofer riktade mot 1800-talets liberala uppfattningar, i många avseenden betydde en reaktion, som låg mera på känslor än på tankeplanet. Utvecklingen kom för hastigt. Varken 20-talets sociala katastrofer eller 30-talets kyrkokamp i Tyskland tillät ett lugnt genomtänkande av de teologiska problemen. Vad man behövde var snabba och praktiska problemlösningar. På många punkter förblev man dock negativt bestämd av sin motståndare. Hade denne eftersträvat en syntes av kristendom och kultur, så krävde nu företrädare för den dialektiska teologin medvetet en diastasis mellan dessa två storheter. Så skarpt som möjligt betonades den ontologiska motsatsen mellan Gud och människa, den kvalitativa skillnaden mellan evighet och tid och den noetiska differensen mellan gudomlig uppenbarelse och mänskligt vetande.

Å andra sidan får dock inte förbises, att 20-talets drastiska omvälvning på teologins område icke bara påverkades av utomteoretiska, känslomässiga faktorer utan även av nya vetenskapliga insikter. De senare var nära förknippade med den formhistoriska skolans uppkomst. Genom noggranna exegetiska och litterärkritiska undersökningar kunde framstående formhistoriker såsom Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius och Rudolf Bultmann påvisa, att evangelierna varken är eller vill vara historiska referat över Jesu liv, utan i stället utgör trosurkunder, predikotexter, som är skrivna i det speciella syftet, att framkalla tro på den uppståndne Kristus. De äldsta skikten i evangelierna är små predikoenheter, som

senare genom ett redaktionellt arbete sammanfogats och bragts i en bestämd kronologisk ordning. Men detta innebär, att den kronologiska ramen till evangeliernas berättelser är sekundär och sålunda inte utgör något fundament för en säker datering av olika händelser i Jesu liv. I den mån forskningen analyserade texterna framträdde evangeliernas författare eller redaktörer allt tydligare som medvetet gestaltande teologer, vilka formade den muntliga evangelietraditionen i enlighet med bestämda tankegångar och stilistiska lagar. Det kunde konstateras, att perikopernas form och innehåll har påverkats av den kyrkliga miljö, i vilken de traderades eller nedtecknades. De här antydda formhistoriska forskningsresultaten betydde i själva verket något av en dödsdom över 1800-talets sätt att betrakta de synoptiska källorna som tendensfria historiska referat, vilka kunde utnyttjas som underlag för Jesusbiografier.

Med formhistorikernas mera realistiska syn på evangeliernas karaktär som Kristusvittnesbörd upphörde den protestantiska Jesulivsforskningen i Tyskland och började den s. k. kerygmateologin, som har sitt centrum i förkunnelsen av Kristi frälsningsverk. Allt starkare gjorde sig nu övertygelsen gällande, att kyrkan inte haft något intresse att lämna historiskt korrekta uppgifter om personen Jesus från Nazaret, utan endast ville förkunna honom som den av Gud sände och ur graven uppståndne frälsaren. Därmed framstod nu allt tidigare tal om den historiske Jesus som vetenskapligt suspekt. Men detta hindrade givetvis inte, att man på annat håll, där de formhistoriska forskningsresultaten ignorades eller direkt avvisades, fortsatte med att publicera Jesusbiografier. Otto Piper uppräknar i en amerikansk bibliografi, som omfattar åren 1910 till 1953, mer än 350 engelskspråkiga Jesusbiografier.

Den långt drivna skepsis, som Bultmann och andra formhistoriker hyste i fråga om evangeliernas historiska tillförlitlighet framkallade dock en reaktion och gav i början av 50-talet upphov till den nya debatten om den historiske Jesus. Även inom Bultmannskolan började man undra, om man verkligen måste betrakta evangelierna som en produkt av den urkristna församlingsteologin och alltså stanna vid dess tolkning av det historiska skeendet eller om det ändå inte vore möjligt, att på vissa punkter tränga tillbaka till den historiske Jesus och de autentiska Jesusorden. Det kan förefalla som om man därmed hade återvänt till 1800-talets frågeställningar. Dock är situationen inte densamma. Ty de formhistoriska insikterna vill man ingalunda prisge. En jämförelse ligger dock nära till hands, och Ernst Käsemann har i detta sammanhang hänvisat till den egendomliga frontförskjutning, som kännetecknar det nya läget. Den kritiska forskningen, som under 200 år sökte befria den historiske Jesus ur dogmatikens bojar, fick till sist erkänna, att detta försök var dömt att misslyckas, eftersom alla utsagor om den historiske Jesus är inbäddade i den urkristna församlingsteologin

och dess förkunnelse om den uppståndne Herren. De kan inte lösgöras från denna förkunnelse. Men just i det ögonblick, då de kritiska exegeterna kommer till denna insikt, uppger försöket att skriva en Jesusbiografi och i stället utvecklar en kerygmateologi, lämnar deras ortodoxa motståndare plötsligen sina positioner och börjar intressera sig för det, som var den liberala teologins älskingsbarn: den historiske Jesus.

Man kan exemplifiera denna egendomliga frontförskjutning genom en analys av den motsättning, som i dag råder mellan två tyska exegeter, nämligen kerygmateologen Rudolf Bultmann i Marburg och realteologen Ethelbert Stauffer i Erlangen. Enligt Bultmann är satsen, att Gud har uppenbarat sig i Jesus från Nazaret, inte en beteckning för något objektivt konstaterbart faktum, utan en trons tolkning av vissa historiska händelser, vilka utan denna tolkning saknar teologisk relevans. Dessutom påpekar Bultmann, att man hemfaller åt en lika bekväm som naiv realism, om man utan vidare accepterar de nytestamentliga skildringarna som historiskt korrekta. Eftersom Nya testamentet på många punkter ger olika och varierande vittnesbörd måste först alla sakliga och källkritiska invändningar prövas, innan man uttalar sig om den historiska tillförlitligheten av vissa skildringar. Även om Bultmann vid textanalysen ibland uttalar bestämda uppfattningar om vad som kan vara ursprunglig och äkta tradition respektive senare redaktionella tillägg, intar han dock i stort sett en tämligen skeptisk inställning beträffande de nytestamentliga skrifternas historiska källvärde. Vad som kan motiveras och legitimeras utifrån de nytestamentliga källorna är enligt Bultmann en kerygmateologi, som här och nu predikar om den för oss korsfäste och uppståndne Kristus och som uppmanar oss att bli delaktiga i hans död och uppståndelse. Däremot betraktar Bultmann varje försök att bevisa, att Kristi uppståndelse verkligen har ägt rum som fullständigt meningslöst. Ty vad man nämligen på det sättet kan komma fram till är i bästa fall ett historiskt faktum i det förflutna, vilket som sådant saknar all frälsningsbetydelse. Att gå den historiska bevisföringens väg är enligt Bultmann icke tillrådligt, eftersom den kristna tron på det sättet råkar i ett beroendeförhållande till historievetenskapens resultat.

Inte heller Karl Barth, som på många punkter skiljer sig från Bultmann och som skarpt har kritiserat dennes avmytologiseringsprogram, visar något större intresse för den historiske Jesus och försöket att fastställa Jesu autentiska ord. I en självbiografisk uppsats från år 1960 har K. Barth med föga dold ironi förklarat, att han icke tänker ansluta sig till dem, som nu med svärd och stavar ha dragit ut på jakt efter den historiske Jesus. Denna inställning kan ingalunda överraska, ty den är i själva verket mycket konsekvent. Man frågar sig, om inte den gemensamma nämnaren för kerygmateologerna Barths och Bultmanns atti-

tyd är att söka i en grundtanke, som den dialektiska teologin redan utvecklade under 20-talet, nämligen att allt jordiskt och historiskt är relativismens område, som står i motsats till Gud. Enligt denna grundtanke uppfattas personerna och de historiska förhållandena bakom skriftordet som oväsentliga för förkunnelsen av det gudomliga ordet. Denna tanke tillämpas paradoxalt nog även på den historiske Jesus och man hänvisar i detta sammanhang gärna till Pauli ord, att vi nu inte mera känna Kristus efter köttet (2 Kor. 5: 16). Det är inte den jordiske, historiske Jesus, utan den uppståndne, Kristus praesens, som skall förkunnas.

Om vi nu vänder oss till Ethelbert Stauffer, främst känd som författare till en nytestamentlig bibelteologi, så möter vi hos honom ett forskningsprogram, som helt och hållet är inriktat på att gå den av Bultmann och andra kerygmateologer avvisade vägen. Att Stauffer är medveten om denna motsats framgår tydligt av hans 1952 publicerade uppsats »*Entmythologisierung oder Realtheologie*». Här intresserar oss mindre Stauffers invändningar mot Bultmanns avmytologiseringsprogram än hans egna intentioner, som är förknippade med begreppet realteologi. Som den allra viktigaste uppgiften för den moderna teologiska forskningen betecknar Stauffer förverkligandet av en teologi, som bygger på »*realgeschichtlichen Tatsachen*», alltså på historiska fakta. Interpretationen av de nytestamentliga texterna skall i långt större utsträckning än som hittills varit fallet ske genom ett allsidigt utnyttjande både av bibliska och utombibliska källor samt av arkeologiska och numismatiska fynd. Målet för denna omfattande historiska forskning är enligt Stauffer inget mindre än en rekonstruktion av Jesu historia. Jag citerar Stauffers egna ord: »Die quaestio prima aller theologischen Forschung ist die Frage nach dem Verbum Dei incarnatum, das aber heisst, wissenschaftlich gesprochen: die Rekonstruktion der Geschichte Jesu mit allen Mitteln der historischen Kritik.»<sup>2</sup>

Stauffer har icke nöjt sig med den nyss omtalade programmatiska deklARATIONEN, utan själv försökt att utveckla sin realteologi. Egendomligt nog skedde detta dock inte i den strikt vetenskapliga form, som man kunde ha väntat sig, utan i en populärvetenskaplig trilogi, som 1957 publicerades i Dalp-Taschenbücherei. Första bandet tecknar den tidshistoriska bakgrunden till Jesu verksamhet och bär titeln »*Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*»; andra bandet »*Jesus – Gestalt und Geschichte*» är en Jesusbiografi och tredje bandet

<sup>2</sup> Kerygma und Mythos, Bd. II, 1952, s. 28. — Jfr härtill även den programmatiska förklaringen i förordet till den tyska originalupplagan av E. Stauffers Jesusbiografi (*Jesus – Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, s. 12): »Was kann und darf unser Ideal sein? Wir antworten: Eine *Geschichte* Jesu ... Wir meinen damit die streng positivistische Klarstellung der überhaupt noch erkennbaren Tatsachen, vielleicht einiger Ereignisreihen, womöglich einiger Kausalzusammenhänge.»



behandlar Jesu budskap. Att Stauffers arbeten framkallat en viss uppmärksamhet beror väl främst på, att han har tecknat en ny Jesusbild, enligt vilken Jesus ägde en från all lagiskhet och kasuistik obunden frimodighet och generositet, en utpräglad livsbejakelse och en djup förståelse för sina medmänniskor och deras problem. Dessa drag, som påstås utmärka den historiske Jesus, föreligger dock i evangelierna i en viss övermålning, som är betingad av att Jesu urbudskap och dess nådestanke redan på ett tidigt stadium »rejudaiserats» i riktning mot en legalistisk torafromhet. Med hjälp av den genom nyare textfynd kända Qumran-teologin och Qumranreligiositeten, vilka sannolikt direkt influerat på urkristendomen, söker Stauffer bestämma vad som kunde ha varit Jesu urbudskap. Originaliteten blir härvidlag till ett kriterium på äktheten. Evangeliernas logier, som är antiqumranska till sitt innehåll, får enligt Stauffer betraktas som äkta Jesusord, medan de filoqumranska misstänks vara präglade av församlingsteologins senare redaktion. Detta metodiska förfarande och de speciella teser, som Stauffer uppställer, kommer säkerligen att noga granskas av den framtida exegetiska forskningen.

Hittills har Stauffers trilogi och i synnerhet den även till svenska översatta Jesusbiografin fått ett mycket blandat mottagande. Förtjänstfullt är, att Stauffer på olika punkter fört fram nytt material, som styrker tillförlitligheten i evangeliernas uppgifter. Säkerligen har han genom sina rätthistoriska undersökningar även bidragit till en bättre förståelse av processen mot Jesus. Dock förmår hans eleganta, retoriska och ofta suggestiva stil knappast dölja en rad av allvarliga brister vid textinterpretationen. En historiker har all anledning att känna sig en smula förvånad över den relativt utförliga personbeskrivning som Stauffer har lyckats åstadkomma i sin biografi. Jesus, förklarar han, var något under europeisk medellängd, bar skägg, hade troligen bruna, men möjligtvis blåa ögon och såg ut som en man i 40-års åldern trots att han i verkligheten var tio år yngre. En bekräftelse på, att Jesus måste ha fötts av en jungfru, finner Stauffer märkligt nog i uppgiften, att Jesus skymfades såsom »frossare och vindrinkare». Även om man accepterar Stauffers tolkning, att detta uttryckssätt var en gängse beteckning för utomäktenskapligt födda, så lämnar dock hans bevisföring i detta och andra fall mycket övrigt att önska. På vissa punkter har Stauffer gjort sig skyldig till samma fel, som redan kan konstateras i 1800-talets liberala Jesusbiografier. Där evangelierna tiger, har Stauffer med hjälp av sin skickliga fabuleringskonst fyllt ut luckorna genom fritt funna övergångsled och olika fantasi-produkter. Endast på det sättet vinner hans biografiska framställning en viss slutenhet. I stället för Stauffers biografi skulle man gärna ha rekommenderat Günther Bornkamms mindre sensationella, men välskrivna, sakliga och nyktra Jesusframställning till översättning.

De flesta teologer, som hittills deltagit i debatten kring den historiske Jesus, intar en hållning som ligger mellan de nyss skisserade positionerna. Till denna mellangrupp, som dock uppvisar en rad inbördes differenser, kan bland annat räknas P. Althaus, G. Bornkamm, O. Cullmann, H. Conzelmann, N. A. Dahl, G. Ebeling, J. Jeremias, W. G. Kümmel, C. H. Ratschow och J. Robinson. Även hos dessa teologer framträder dock en mer eller mindre tydligt uttalad kritik mot vissa tendenser i den teologi, som ännu för ett decennium sedan var förhärskande i Tyskland. Till skillnad från en ensidig och renodlad kerygmateologi vill man söka bevisa, att synoptikerna dock innehåller mycket fler autentiska traditoner än motståndarna vill erkänna. Man kan härvidlag stödja sig på den exegetiska forskningen, som numera på många håll räknar med ett förhållandevis tidigt datum för evangeliernas avfattande. Därmed har synoptikernas källvärde stigit. Företrädarna för mellangruppen försvarar även den historiska tillförlitligheten av om icke hela så dock den äldsta passions- och påsktraditionen. Som argument för uppfattningen, att man i fråga om Jesu lidandeshistoria måste räkna med ett omsorgsfullt traderande av det inträffade, hänvisar man till det faktum, att dessa berättelser inte är så stilistiskt bearbetade som evangeliernas övriga traditionsstoff. Huvudintresset i mellangruppen är sålunda att motverka en klyvning mellan det av församlingsteologin präglade kerygmat och den historiska verkligheten, om vilken evangelietraditionen berättar. Man vill principiellt hålla fast vid, att kerygmat även innesluter ett traderande av historiska fakta.

Det finns dock alltjämt en grupp kerygmateologer, som betraktar försöket att rekonstruera bilden av den historiske Jesus och att fastställa innebörden i hans urbudskap som teologiskt irrelevant, ja t. o. m. som illegitimt. Andra teologer däremot ser i detta rekonstruktionsförsök den moderna teologins huvuduppgift. I den pågående debatten har sällan beaktats, att de här antydda meningsmotsättningarna åtminstone delvis är en följd av att man har sammanblandat två frågor, som rätteligen borde hållas isär. Ty spørgsmålet, vad vi enligt vedertagna källkritiska principer med mer eller mindre sannolikhet kan veta om den historiske Jesus, kan besvaras helt oberoende av den andra frågan, som gäller den betydelse, som den historiske Jesus har för den kristna tron. Med det blotta påpekandet, att den kristna tron icke riktar sig på den historiske Jesus, utan på den uppståndne Kristus, har man inte anfört något giltigt skäl mot en historisk forskning, som söker rekonstruera bilden av den historiske Jesus från Nazaret och innehållet i hans förkunnelse. Mot den standpunkt, som en renodlad kerygmateologi företräder, kan många invändningar resas. Ty det kerygma, vars predikokaraktär man så eftertryckligt framhäver, talar ju om Kristi inkarnation, död och uppståndelse, alltså om bestämda händelser i tid och rum. Den kristna

tron är i detta avseende djupt förankrad i historien. Den står och faller med ett stycke historisk verklighet. »Om Kristus icke har uppstått, då är ju vår predikan fåfång, då är ock eder tro fåfång» (1 Kor. 15: 14).

Den nya debatten om den historiske Jesus befinner sig ännu i sitt begynnelsestadium, men den har redan aktualiserat en hel rad viktiga historiska, exegetiska, dogmhistoriska och dogmatiska frågor, så t. ex. frågorna om källkritikens värde och betydelse, evangelietraditionens ursprung och karaktär, den urkristna tron och dess förhållande till den historiska verkligheten och slutligen relationen mellan den historiske Jesus och den nytestamentliga kristologin. Är de äronamn och kristologiska titlar, som appliceras på Jesus, enbart en produkt av församlingsteologin eller gå de tillbaka till Jesu egna ord och hans anspråk på att vara Messias? Man kan — såsom Gösta Lindeskog — undersöka den exegetiska frågan, huruvida det historiska förloppet av Jesu liv lät sig tydas med hjälp av dåtidens gängse religiösa motiv och föreställningar eller huruvida de redan förefintliga messianska titlarna fick en annan innebörd genom att de nu gällde som beteckning för en bestämd historisk person, nämligen Jesus från Nazaret, den korsfäste och uppståndne.

Nya testamentet innehåller som bekant två olika grupper av kristologiska vittnesbörd: dels den åskådliga Jesusbild, som framträder framför allt hos synoptikerna, dels de reflexioner över och tolkningar av Guds uppenbarelse i Jesus Kristus, som möter i Johannesprologen och i de apostoliska breven. Den gammalkyrkliga dogmbildningen anknyter i sina tankegångar huvudsakligen till den senare gruppen av kristologiska vittnesbörd. Vid sidan av dessa och som ett kritiskt korrektiv mot den framträdande tendensen till metafysiska spekulationer gör sig dock även den åskådliga Jesusbilden gällande. Werner Elert har i sitt posthumt utgivna verk »*Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*» visat, att de monofysitiska och monoteletiska stridigheterna på 500- och 600-talet kan förklaras därigenom, att synoptikernas Jesusbild anföras som en normativ instans mot ett abstrakt Kristusdogma, som tänker i metafysiska bestämningar och substanskategorier. Den nytestamentliga bilden av den historiske Jesus vinner sålunda även en viktig betydelse för dogmbildningsprocessen.

Den omfattande och vitt förgrenade debatten om den historiske Jesus har hittills förts på en mycket hög vetenskaplig nivå. Den utgör inte bara ett tydligt symptom på den förändring i det teologiska läget, som har inträtt sedan början av femtiotalet, utan visar även att det ännu finns många olösta frågor och icke tillräckligt utforskade problem, som bara kan lösas genom ett nära samarbete mellan exegeter, historiker och dogmatiker. Man har därför all anledning att med stor uppmärksamhet följa den fortsatta debatten, i vilken för närvarande så många framstående vetenskapsmän deltagar.

LARS ÖSTERLIN

## *Folkekyrka och mission*

En huvudlinje i den svenska debatten om missionen och kyrkan.<sup>1</sup>

För en luthersk uppfattning om missionen är två artiklar i den Augsburgska bekännelsen av grundläggande betydelse. Det är artikel sju, om kyrkan, och artikel fjorton, om det andliga ståndet. I artikel sju heter det om kyrkan, att det endast finns en kyrka, *en helig kyrka*, som skall äga bestånd till evärdelig tid, och att kyrkan är de heligas samfund, i vilket evangelium rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas. I den fjortonde artikeln stadgas det om det andliga ståndet, kyrkans redskap och tjänare, att ingen utan vederbörlig kallelse bör i kyrkan predika offentligen eller förvalta sakramenten.

Sålunda är kyrkan definierad. Det är utsagt var kyrkan är att finna, av vilka den består och hur den fungerar. Vidare är den princip given, som kyrkans verksamhet har att följa, d. v. s. de regler, enligt vilka evangeliet skall förkunnas och sakramenten utdelas. Eftersom mission är kyrkan i funktion, måste definitionen på kyrkan och principerna för dess liv och verksamhet också betraktas som definitionen på och principerna för missionen.

Denna uppfattning om missionen fanns konsekvent utvecklad i Luthers teologi och i de lutherska bekännelseskriterierna. När missionsintresset i modern mening under en senare epok började framträda inom de lutherska kyrkorna, hade det emellertid sin bakgrund i en annan uppfattning.<sup>2</sup> De herrnhutiska och pietistiska gruppernas missionsintresse sammanhängde med en teologisk uppfattning, som var helt olik den lutherska reformationens. Denna olikhet var särskilt påfallande i deras uppfattning om kyrkan och ämbetet och den kom därför att på ett karakteristiskt sätt inverka på deras uppfattning om missionen.

Den moderna missionsrörelsen, som tog sin början omkring sekelskiftet 1800 och sedan mäktigt utvecklade sig under det följande århundradet, var huvudsakligen en frukt av brittisk och amerikansk aktivitet och i Tyskland och Norden av de nypietistiska väckelserörelserna. I Sverige utgjorde missionsintresset under denna period ett led i de starka andliga inflytelserna från utlandet. Det

<sup>1</sup> Föredrag vid den anglo-skandinaviska teologkonferensen på Lysebu, Oslo, 1961.

<sup>2</sup> Se G. Wingren, *Luthersk teologi och världsmisionen* (i *Svensk kyrkotidning* 1952, s. 491 f.).

växte inte fram som en naturlig frukt av det inhemska kyrkolivet och framträdde inte som en konsekvens av den lutherska uppfattningen. Ännu vid 1800-talets mitt kan man knappast tala om någon genuint svensk missionsuppfattning. En sådan syn på missionen utvecklades först genom en lång och delvis smärtsam uppgörelse mellan två motsatta åskådningar, å ena sidan den uppfattning, som var inspirerad av evangeliska väckelserörelser av mer eller mindre utländsk karaktär, och å andra sidan den uppfattning, som grundade sig på den traditionella lutherdomen i landet.

Under 1800-talets första decennier var missionsintresset i Sverige begränsat till en del mindre kretsar av herrnhutare. Därtill kom nu ett växande inflytande från den nya missionsrörelsen i Storbritannien, först och främst från London Missionary Society.<sup>3</sup> Det var bara en sida — men en mycket betecknande sådan — av den omfattande påverkan, som vid denna tid kom till vårt land från den evangeliska väckelsen i England. I Sverige liksom i England kännetecknades denna rörelse av de olika sällskap som nu upprättades: Evangeliska Sällskapet, som framför allt var ett centrum för traktatspridning, Svenska Bibelsällskapet och 1835 Svenska Missionssällskapet. Dessa sällskap grundades under inverkan av hitresta missionärer från Storbritannien. Bildandet av Svenska Missionssällskapet var sålunda väsentligen ett verk av en metodistpastor från Edinburgh, George Scott.

Snart upprättades också förbindelser mellan Svenska Missionssällskapet och den tyska missionsrörelsen — till en början framför allt med missionssällskapet i Basel, som var centrum för missionsintresset inom väckelserörelserna i Württemberg, d. v. s. de rörelser, som under 1800-talet fortsatte den gamla württembergpietismen. Denna kontakt mellan den begynnande svenska missionsrörelsen och Basel är betecknande för den breda ström av inflytande, som under första hälften av förra århundradet kom till Sverige från den evangeliska väckelsen i Tyskland, i tysk kyrkohistoria ofta kallad den nypietistiska väckelsen.

Svenska Missionssällskapet öppnade inte någon egen verksamhet utan understödde blott främmande missionssällskap. Dess bidrag till missionen delades mellan herrnhutisk och metodistisk mission samt Basel- och Londonsällskapen. Härigenom framträdde tydligt den interkonfessionella inriktningen hos denna tidiga missionsrörelse inom Svenska kyrkan. Flera av kyrkans ledande män

<sup>3</sup> Se härtill samt i det följande till Svenska Missionssällskapets tidigare verksamhet och grundandet av Lunds Missionssällskap B. Sundkler, Svenska Missionssällskapet 1835—1876. Missionstankens genombrott och tidigare historia i Sverige (1937), kap. I, II, IV och VI.

gynnade och understödde Svenska Missionssällskapet, men det var icke desto mindre en organisation, som varken hade en officiellt kyrklig prägel eller någon bestämd konfessionell inriktning. Det dröjde därför heller inte länge, förrän kritiska röster började göra sig hörda med krav på att man skulle börja ett kyrkligt missionsföretag med mindre utländsk påverkan och med en bestämd luthersk-konfessionell karaktär.

Utvecklingen mot konfessionalism och strävan att göra de enskilda missions-sällskapen mera fast knutna till den nationella kyrkan framträdde inte bara i vårt land. En motsvarande tendens gjorde sig gällande i England och Tyskland. I Sverige ledde denna utveckling till bildandet av Lunds Missionssällskap 1845. Härvid bidrog också en stark nationalistisk känsla, men det var framför allt den lutherska karaktären, som betonades i det nya sällskapet, och den mer officiellt kyrkliga prägeln, som bl. a. kom till uttryck i stadgarna, enligt vilka biskopen i Lunds stift skulle vara självskriven honorarie ordförande.

Inom Lunds Missionssällskap samverkade medlemmarna av Lunds teologiska fakultet med missionspionjärerna i den evangeliska väckelsen. Fakultetens medlemmar stod emellertid i allmänhet mycket bestämt på den svenska kyrkans traditionellt lutherska linje, och det är ganska tydligt, att de inte var fullt tillfredsställda med det sätt, på vilket sällskapet hade blivit organiserat. I den första årsredogörelsen för Lunds Missionssällskaps verksamhet, 1845—1846, finner man ett intressant uttalande, som visar denna osäkerhet. Det var sällskapets sekreterare, dåvarande teol. adjunkten E. G. Bring, som hade författat årsredogörelsen och som alltså stod bakom denna synpunkt: »Missionssällskaper», heter det, »äro på en gång *bedrövande* och *glädjande*. Det är bedrövande, att missionssällskaper behövas. Om kyrkan själv gjorde sin skyldighet emot hedningarna enligt Jesu befallning och kristenhetens exempel i förra tider, så skulle ej något missionssällskap behövas . . . Men vi önska, att den tid icke måtte vara avlägsen, då vår svenska kyrka själv, såsom ett stort helt, omfattar missions-saken, erkännande det vara sin plikt att lika omedelbart verka för Kristi rikets utbredande utom dess hittills varande gränser som för dess upprätthållande och förkovran inom vårt eget land.»<sup>4</sup>

Detta uttalande från år 1846 var i själva verket ett tecken på en ny uppfattning om missionen. Här gjordes det fullständigt klart, att missionsverket var en uppgift inte bara för en liten grupp utan en oeftergivlig plikt för hela den nationella kyrkan.

Den allmänt gängse missionssynen var emellertid väckelsens, och denna uppfattning om missionen var också den dominerande inom Lunds Missionssällskap.

<sup>4</sup> Lunds Missionssällskaps årsberättelse för 1845—46, Lunds Missionstidning 1846, nr 5, Bih., s. 13.

Detta framgår på ett karakteristiskt sätt av lundasällskapets egen tidskrift, Lunds Missionstidning, som under en lång tid utgavs av en av den nyevangeliska väckelsens mest framträdande ledare, Peter Fjellstedt.

Det är ganska intressant att undersöka den uppfattning om missionen, som är företrädd i de första årgångarna av denna missionstidskrift. Här kan man läsa om blodiga människooffer på Otaheiti, om slavhandeln i Västafrika, om en negerkvinna, som på ett underbart sätt räddades vid ett skeppsbrott, blev omvänd och nu bekände sin tro på Jesus och — i en följande årgång — om »Missionen i staden London».<sup>5</sup> Om denna mission i London 1849 gav Lunds Missions-tidning en färgstark skildring. I London, Englands huvudstad, lever en befolkning av omkring en och en halv million människor, heter det. Det är en stad, där man kan se »den största rikedom, den högsta glans, allt slags yppighet och överflöd i lysande prakt» men också »en nästan otrolig grad av allt mänskligt elände, den allra förskräckligste fattigdom och alla märken av gruvlig förfallenhet och lastbarhet». Det finns uppriktigt kristna människor i denna stad, heter det vidare i Lunds Missionstidning, »de ädlaste och förträffligaste, de hederligaste och de frommaste människor». Men det finns också människor av ett helt annat slag, »världsligt tänkande människor» och »de utlårdaste bovar», »obeskrivlig lastbarhet» och »den största ogudaktighet». Därför fanns det förvisso ett mycket stort behov, menade artikelförfattaren, av kristen mission i staden London. Engelsmännen hade inte bara att tänka på »hedningarne på andra sidan havet». De hade »hedningar» att omvända också i sitt eget folk och i sin egen huvudstad.<sup>6</sup>

Det var tankarna om den »inre missionen», som här intimt förenades med framställningarna om den yttre missionen, och dessa båda begrepp, inre mission och yttre mission, synas sedan ha inverkat på varandra ömsesidigt. Lunds Missionstidning, vars uppfattning torde kunna betraktas som karakteristisk för den dåtida missionssynen, lämnade redogörelser för missionens arbete i flera länder i Europa, och den gjorde uppenbarligen detta med en mycket bestämd avsikt. Artiklarna om den inre missionen i Storbritannien, Tyskland och andra länder publicerades i den direkta avsikten att introducera en motsvarande verksamhet i Sverige.<sup>7</sup> Det fanns en ständigt tilltagande ogudaktighet och osedlighet i vårt eget land lika väl som i andra delar av Europa, framhölls det, och därför vore det högeligen av nöden att ta upp missionsverksamhet också bland — som det här uttryckligen hette — »våra egna hedningar».<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Lunds Missionstidning 1847: 3, 5 o. 12 samt 1849: 7.

<sup>6</sup> Ibm 1849: 7, s. 98 f.

<sup>7</sup> Ibm 1849: 3, 5, 7, 8 och 11.

<sup>8</sup> Ibm 1849: 3, s. 41.

Idéerna om den inre missionen framträdde i Sverige på 1840-talet och omfattades med stor entusiasm bland ledarna för den nyevangeliska väckelsen, vilka hade inspirerats av arbetet inom Home Missionary Society i England och av Johann Hinrich Wicherns verksamhet i Hamburg. Planerna på en inre mission i Stockholm fick stöd av många personer i ledande ställning men möttes på andra håll av ett häftigt motstånd. 1850 bildades en förening för den inre missionen, som dock aldrig vann officiell stadfästelse.<sup>9</sup> Vid denna tid blev också den inre missionen föremål för en teologisk debatt, som skulle bli av icke ringa betydelse för framtiden.

Intresset för den inre missionen utgick från en speciell uppfattning om kyrkan. I väckelsekretsarna betraktades kyrkan som en sammanslutning av de omvända, de troende. Sakramenten hade inte någon grundläggande betydelse i denna kyrkouppfattning, och inte heller gjordes någon klar åtskillnad mellan präster och lekmän. Härvid kom det allmänna prästadömet att uppfattas på ett annat sätt än inom den tidigare lutherska traditionen. Medan enligt den Augsburgska bekännelsen endast de som erhållit vederbörlig kallelse hade rätt att predika offentligt och förvalta sakramenten, lät man här också den offentliga förkunnelsen ingå bland lekmännens uppgifter. I arbetet för den inre missionen räknade man med att präster och lekmän skulle arbeta sida vid sida, gemensamt hjälpa de nödlidande och predika evangelium för, som man uttryckte sig, »de döpta hedningarna» i det egna landet.<sup>10</sup>

Som redan nämnts kan man i dessa tankar tydligt märka inflytandet från den evangelikala väckelsen i England och i kanske ännu större utsträckning från den inre missionen i Tyskland, som hade grundats av Johann Hinrich Wichern. Enligt Wichern skulle den inre missionen vara en nationell verksamhet och arbeta med sikte på hela samhällets behov. Den skulle vara ett uttryck för idén om det allmänna prästadömet. Den skulle vara en fristående organisation, inte underordnad prästämbetet och inte heller direkt inordnad i kyrkan. Om möjligt skulle den inre missionens arbete dock bedrivas i samarbete med kyrkan och tillvarata alla frivilliga insatser av kyrkans prästerskap.<sup>11</sup>

Då de svenska väckelseledarna sökte införa denna typ av inre mission i vårt land, var de angelägna att upprätta ett samarbete med kyrkoledningen. Detta var dock i stort sett förgäves. Av kyrkans ledare betraktades den inre missionen

<sup>9</sup> Om den inre missionens uppkomst i Sverige se senast S. Hansson, *Kyrko- och ämbetsfrågan vid den inre missionens framträdande i Sverige vid mitten av 1800-talet* (i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1960, s. 98–126).

<sup>10</sup> *Ib*m s. 108.

<sup>11</sup> *Ib*m s. 104 f. samt E. Meissner, *Der Kirchenbegriff Johann Hinrich Wicherns* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 39. Band, 1938).



med stor misstänksamhet, och den blev från detta håll mycket snart föremål för en ingående kritik. Orsaken till denna negativa inställning har man i första hand att se i den djupgående olikheten i fråga om själva kyrkoupfattningen mellan å ena sidan väckelseledarna och å andra sidan de teologer och kyrkomän, som företrädde den inhemska, lutherska traditionen.

Den teologiska reaktionen mot strävandena att införa en inre mission i Sverige kom för första gången till uttryck i en artikel i *Teologisk Tidskrift* 1850 av dåvarande professorn i Uppsala, sedermera ecklesistikministern och biskopen i Visby, Lars Anton Anjou. Det är intressant att se, att denna artikel omedelbart hänvisade till den fjortonde artikeln i den Augsburgska bekännelsen. Detta var den avgörande punkten. Enligt Svenska kyrkans bekännelse och traditionella ordning, framhöll Anjou, hade en lekman inte rätt att utöva prästens ämbete, och likväl hade företrädarna för den inre missionen för avsikt att i viss utsträckning låta lekmännen överta prästernas uppgifter. Härigenom skulle denna mission komma att få mycket tvivelaktiga följder. Den skulle komma att bidra till sönderbrytandet av kyrkans ordning. Vad kyrkan härvid måste försvara, var inte prästerskapets ställning som sådan utan respekten för ordet och sakramenten och för kyrkans ordning, grundad som denna var på ordets rätta förkunnelse och sakramentens rätta förvaltning och med sin konkreta gestalt och utformning i lokalförsamlingen och i den nationella kyrkan.<sup>12</sup>

Under 1850-talet nådde väckelserörelserna sin största utbredning, och vid denna tid framträdde också baptismen i Sverige. I denna kritiska situation leddes försvaret av den lutherska traditionen och den bestående kyrkliga ordningen av den teologiska fakulteten i Lund, som nu bland sina medlemmar räknade framstående teologer som Ebbe Gustaf Bring, sedermera biskop i Linköping, och Anton Niklas Sundberg, senare biskop i Karlstad och ärkebiskop i Uppsala.

Lundafakulteten utgav sin egen teologiska tidskrift, *Swensk Kyrkotidning*, och här publicerade Sundberg en kritisk granskning av den inre missionen i Sverige.<sup>13</sup> Hans kritik riktade sig mot den inre missionens inställning till bekännelsen och till kyrkans ordning och ämbete. Ledarna för denna rörelse föreföll att ha en mycket oklar ställning i frågor som gällde kyrkans bekännelse, menade han. De traktater som genom deras förmedling blev spridda i landet var av högst skiftande slag, metodistiska, reformerta och baptistiska skrifter tillsammans med böcker av pietistiskt och lutherskt ursprung. Med en sådan

<sup>12</sup> L. A. Anjou, Om den inre missionen (i *Tidskrift för Svenska kyrkan* 1850, s. 193 ff.).

<sup>13</sup> *Swensk Kyrkotidning* 1856, s. 273 ff., 289 ff., 321 ff., 353 ff. Se också S. Ölander, Författarproblemet i *Swensk Kyrkotidning* (i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1949) s. 144.

konfessionell osäkerhet och indifferens skulle den inre missionen blott komma att ytterligare bidra till den religiösa splittringen i landet.<sup>14</sup>

Vidare, menade Sundberg, föreföll den inre missionen att utvecklas till en kyrka inom kyrkan. Den uppgift som den nya rörelsen hade föresatt sig, att undervisa och förmana, trösta, varna och bestraffa, var inte en uppgift, som skulle åvila en särskild organisation inom kyrkan. Det var den uppgift som dels tillhörde varje kyrkomedlem i den kallelse där han blivit ställd av Gud, dels tillhörde kyrkans prästämbete. Enligt kyrkans tradition, menade Sundberg, åvilade missionsuppgiften varje församling i sin helhet. Det var församlingen, som hade erhållit denna kallelse i kraft av det uppdrag, som genom dopet givits åt alla medlemmar och genom den särskilda kallelsen åt kyrkans präster.<sup>15</sup>

Sundbergs negativa inställning till den inre missionen var inte bara föranledd av teologiska skäl. I hans artikel nämndes också något om de sociala förhållandena, som också måste framhållas i detta sammanhang. Sverige var ännu vid 1800-talets mitt nästan helt och hållet ett jordbruksland med jämförelsevis mycket små stadsbildningar. Inte ens huvudstaden var en storstad i egentlig mening. Tankarna om den inre missionen, som man hade övertagit från England och Tyskland, hade emellertid sin bakgrund i ett samhälle som redan börjat undergå en omfattande urbanisering med därav följande akuta sociala problem. I de stora städerna, medgav Sundberg, var väl läget ofta sådant, att en särskild förening för kärleksverksamhet möjligen kunde ha ett berättigande. I landsförsamlingarna förelåg emellertid inte en sådan situation. Där var enligt Sundberg »denna form nästan alltid otjänlig och opraktisk».<sup>16</sup>

Samma år som Sundberg skrev sin artikel om den inre missionen, hade en ny organisation för detta ändamål bildats i Sverige, Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, som blev den nationella centralorganisationen för den evangeliska väckelsens folk. I Fosterlandsstiftelsens stadgar hette det, att den nya organisationen hade som sitt ändamål »den stora saken: fäderneslandets evangelisering». Sundberg, som i sin artikel anförde denna passus ur stiftelsens stadgar, tillfogade ironiskt: »Sverige med sin tusenåriga kristendom och trehundraåriga lutherska kyrka skall alltså nu änteligen evangeliseras!»<sup>17</sup>

Nästa inlägg i den teologiska debatten om Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och den inre missionen gjordes av E. G. Bring. I en artikel om den inre missionen i Svensk Kyrkotidning 1858 tog han upp de principiella frågorna om mission och kyrka. Det är omöjligt, framhöll han, att göra kyrkan till missionens objekt.

<sup>14</sup> Svensk Kyrkotidning 1856, s. 297 f.

<sup>15</sup> Ibm s. 322 ff.

<sup>16</sup> Ibm s. 325.

<sup>17</sup> Ibm s. 368.

Idéerna om en särskild inre mission måste med nödvändighet leda till ett upplösande av kyrkans och prästämbetets begrepp och ett förnekande av sakramentens giltighet. Bring hänvisade till de lutherska bekännelseskriaternas satsar om kyrkan och ämbetet och tvekade inte att framhålla, att den inre missionens organisation i Sverige i själva verket vilade »på separatistisk och oluthersk grund».<sup>18</sup>

Reaktionen mot de nya missionsplanerna och deras förverkligande i Sverige var sålunda på ledande kyrkligt och teologiskt håll i högsta grad negativ. Framtiden skulle utvisa, hur djupt olyckligt detta var, att den svenska kyrkan inte förmådde möta de nya rörelserna med en mera positiv attityd. Kyrkan gick därigenom i stor utsträckning miste om deras starka aktivitet och nitälskan. Mycket hade stått att vinna, om kyrkoledningen hade kunnat möta krisen med ett mera konstruktivt program. Svenska kyrkan hade då måhända fått vad den i dag i hög grad saknar: en handlingskraftig kyrklig lekmannaverksamhet. De batten om den inre missionen i Sverige hade emellertid gjort klart, att det i denna fråga förelåg en mycket djup skiljaktighet mellan två olika sätt att uppfatta kyrkan. Kyrkoledarna och teologerna försvarade den nationella kyrkans bestående ordning samt sakramentens giltighet och prästämbetets ställning i församlingen. Detta försvar, som till en början yttrade sig i en så gott som uteslutande negativ attityd, skulle i det långa loppet visa sig vara ett försvar av betydande värden. Under kritiken av en för den svenska kyrkan främmande uppfattning om missionen hade man på ett nytt sätt medvetet återknutit till den lutherska kyrkouppfattningen, vilket för framtiden skulle visa sig vara av synnerligen stor, positiv betydelse.

I samband med Lunds Missionssällskaps grundande hade det framhållits, att det egentligen ålåg kyrkan som helhet att stå bakom arbetet för evangeliets utbredande också utanför det egna landet. Det var efterhand allt fler som delade denna uppfattning. Som vi har sett pekade Sundbergs och Brings inlägg i diskussionen om den inre missionen i samma riktning: det var alltid kyrkan som sådan, inte en särskild grupp, som bar ansvaret för ordets förkunnelse och förvaltandet av sakramenten. 1874 grundades Svenska Kyrkans Mission, ledd av en central styrelse inom Svenska kyrkan med ärkebiskopen i Uppsala som självskrivnen ordförande. Sundberg hade själv använt hela sin auktoritet och sitt inflytande för förverkligandet av den nya missionsorganisationen.<sup>19</sup> I Svenska Kyrkans Mission realiserades tanken att den nationella

<sup>18</sup> Svensk Kyrkotidning 1858, s. 107, samt S. Ölander, Författarproblemet i Svensk Kyrkotidning, s. 150.

<sup>19</sup> Se B. Sundkler, Svenska Missionssällskapet, s. 486 ff.

kyrkan som sådan är bärare av missionsansvaret också utöver landets egna gränser. En betydelsefull tolkning av missionens innebörd i enlighet med denna uppfattning framlades under århundradets sista decennium av Henry William Tottie, som var professor vid den teologiska fakulteten i Uppsala samt under en tid missionsstyrelsens direktor och slutligen biskop i Kalmar. Hans avhandling om missionen publicerades 1892 under titeln *Evangelistik*.

I denna bok stod hela tiden kyrkan i centrum. Missionen, hette det, är en uppgift som åvilar kyrkan såsom sådan. Likaså är det missionens ändamål inte att omvända enskilda individer utan att grunda kyrkor. För Tottie var kyrkan alltid närmast tänkt som en folkkyrka, och han ansåg följaktligen, att också den unga kyrkan redan från början borde organiseras som begynnelsen till en folkkyrka. I enlighet med den lutherska kyrkouppfattningen utgick Tottie i sin tolkning av missionen och dess målsättning hela tiden från evangeliets och sakramentens funktion. I synnerhet underströk han dopets avgörande betydelse. Genom dopet, framhöll han, blir den enskilde inlemmad i den kristna kyrkans organiska gemenskap, och i denna gemenskap blir det sedan möjligt för henne att vinna frälsning, genom Guds nåd och den Helige Andes kraft, som där verkar.<sup>20</sup>

I flera avseenden gör Totties avhandling i dag ett föråldrat intryck. Den var givetvis i mycket bestämd av sin tids teologiska debattläge. I själva sin intension är dock denna bok från 1892 nästan överraskande relevant i den närvarande situationen. Hans missionssyn hade inte sin utgångspunkt i missionsstyrelsen och dess verksamhet, som om det hade gällt att beskriva någonting i likhet med ett handelskompanis aktivitet i ett kolonialområde. Det var hela tiden kyrkan, som han beskrev, kyrkan i dess helhet, den gamla kyrkan och den unga, som alltifrån själva begynnelsen ägde den fullgiltiga och autonoma kyrkans kännetecken: ordet och sakramenten, förvaltade av de präster, som erhållit den vederbörliga kallelsen. Tottie utgick uppenbarligen från den Augsburgska bekännelsen och följde den svenska, lutherska tradition, som vi här sett representerad av sådana teologer och kyrkoledare som Anjou, Sundberg och Bring.

Det bör också nämnas, att denna konsekvent lutherska inställning hos Tottie inte uteslöt ett positivt intresse för en kyrka med en annorlunda tradition. Det var med biskop Tottie, som den svenska lutherdomen för första gången trädde i närmare förbindelse med den anglikanska kyrkan. Då han 1908 som Svenska kyrkans representant besökte England, blev han i tillfälle att som den förste icke-anglikanske biskopen framträda på Lambeth-konferensen. Han kom där-

<sup>20</sup> H. W. Tottie, *Evangelistik* (1892), s. 76 ff., 176 ff. o. passim.

efter att spela en betydande roll under förhandlingarna om interkommunion mellan Church of England och Svenska kyrkan.<sup>21</sup>

Då det gäller den fortsatta debatten om missionen och kyrkan i Sverige, måste först något sägas om bakgrunden i det kyrkliga läget vid 1800-talets slut och därvid närmast om den s. k. församlingsrörelsen och i samband därmed om den nu starkt förändrade sociala situationen.<sup>22</sup> I Tyskland hade Emil Sulze år 1891 givit ut en bok om församlingsarbetet, »Die Evangelische Gemeinde», i vilken han skisserade en organisation av ett frivilligt församlingsråd, som skulle ha ansvaret för kyrkligt-social hjälpverksamhet, lekmannaförkunnelse och ungdomsarbete. Denna tanke på en frivillig men likväl organiserad grupp av ansvariga lekmän vid församlingsprästens sida med viss delaktighet i prästämbetets uppgifter blev snart uppmärksammas i Sverige och på en del håll också satt i verket i vårt land. Vid denna tid började också Sverige snabbt förvandlas till ett industrialiserat och urbaniserat land, och nu uppstod mångenstädes en svårartad social nöd. I detta läge syntes det för många mera angeläget än tidigare att införa en ny organisation och nya riktlinjer för församlingsarbetet. Omorganisationen av församlingslivet i Köpenhamn hade vid samma tid gjort starkt intryck på dem som önskade en kyrklig förnyelse i vårt land. Det var härvid bl. a. Henry Ussings bok *Kirkens Arbeide i de store Byer*, som nu lästes med stort intresse i Sverige.

Den s. k. församlingsrörelsen kom att få en stor betydelse för förnyelsen av kyrkolivet i Sverige vid sekelskiftet och under början av detta århundrade. Denna förnyelse föregicks emellertid av en ny debatt om uppfattningen av mission och kyrka. Impulserna till det intensifierade arbetet i församlingarna var nämligen till en början ofta uppblandade med de gamla tankarna om en inre mission i Sverige. Därför framträdde också på nytt kritiken mot dessa idéer, ledd av företrädarna för den traditionella, lutherska uppfattningen av kyrkan. På det hållet var man nu liksom vid århundradets mitt orolig för att den nya rörelsen skulle leda till bildandet av särskilda grupper inom kyrkan, fromma kottier, och att man härvid skulle bryta sönder kyrkans fasta ordning och uppbyggnad.

Det var biskopen i Lund, Gottfrid Billing, som uppträdde som den främste i denna nya fas av diskussionen. Han var svärson till biskop E. G. Bring och i flera hänseenden arvtagare till den gamla lundensiska teologtraditionen. I en artikel om diakonatet i Svenska kyrkan, publicerad i *Kyrklig Tidskrift* 1895,

<sup>21</sup> Se J. Wordsworth, *The National Church of Sweden*, (1911) s. XI ff. samt E. Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, (1930) s. 399 f.

<sup>22</sup> Se E. Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, s. 64 ff.

gjorde han en rad allvarliga invändningar mot försöken att skapa speciellt organiserade grupper av frivilliga lekmannamedhjälpare i församlingarna. Billing betonade å ena sidan, att kyrkans liv hade sin grund i nådemedlen, vilka utgjordes av ordet och sakramenten och för vars förvaltning prästen och endast han bar ansvaret. Å andra sidan underströk han också, att varje medlem av församlingen, inte endast de som gällde för att vara särskilt intresserade och fromma, var pliktig att på alla sätt hjälpa och stödja sin nästa. Vidare borde man i varje institution, som tjänade att vara de fattiga och sjuka till hjälp, inte bara de organisationer som direkt stod under kyrkans egen ledning, se ett redskap för den kristna omvårdnaden av människorna. Billing var också mån om att framhålla, att en förnyelse av församlingslivet borde ta sin begynnelse i och genom de organ man redan ägde i den svenska kyrkan, t. ex. kyrkoråden.<sup>23</sup> Liknande synpunkter finner man i en artikel av ärkebiskop Sundberg, som ännu under 1890-talet envist kritiserade varje tendens att införa en inre mission i svenska kyrkan.<sup>24</sup>

Under 1900-talets första decennium gjorde biskopen i Karlstad J. A. Eklund sin betydelsefulla insats i kyrkodebatten. Han fortsatte på Sundbergs och Gottfrid Billings linje. Medelpunkten i hans kyrkotänkande var lokalförsamlingen. Han tröttnade aldrig att framhålla, vilket dyrbart arv den svenska kyrkan ägde i själva församlingsorganisationen. Genom lokalförsamlingarna omfattade kyrkan alltjämt hela nationen, och i dem hade hon den bästa tänkbara möjligheten att utföra sin missionsgärning i det svenska folket. Biskop Eklund inspirerade i synnerhet den unga generationen. Med hans tolkning av den svenska kyrkans uppgift och ansvar — genom dess historia och i den innevarande situationen — kom en ny anda av glädje och missionsiver över stora grupper av studenter och unga präster i hela landet.<sup>25</sup>

Församlingsrörelsen segrade över den inre missionen i den svenska kyrkan. Detta var ett av de påtagliga resultaten av debatten om missionen och kyrkan, och det var på samma gång ett bevis på den traditionella kyrkoupplätningens relevans också inom det moderna samhället. I stället för en ny organisation för inre mission, vilket många arbetade för ännu under detta århundrades första decennium, fick Svenska kyrkan år 1910 en central stödorganisation för för-

<sup>23</sup> G. Billing, Om diakonat i svenska kyrkan (i *Kyrklig Tidskrift* 1895), s. 485 ff.

<sup>24</sup> A. N. Sundberg, Om inre mission och församlingsdiakoni (i *Kyrklig Tidskrift* 1902, s. 97 ff.). Denna uppsats, som publicerades efter Sundbergs död, hade utarbetats som ett föredrag, avsett att hållas vid ärkestiftets tillämnade prästmöte 1897.

<sup>25</sup> Se J. A. Eklund, Om församlingsdiakoni (i *Kyrklig Tidskrift* 1898), s. 276 ff., *Dens., Stenkyrkan* (i *Vår Lösen* 1910, s. 9–15) och bl. a. E. Malmeström, J. A. Eklund. En biografi (1950), s. 246 ff.

samlingsarbetet, Svenska kyrkans diakonistyrelse.<sup>26</sup> Detta organ inrättades i första hand för att ge råd och hjälpmedel för arbetet i lokalförsamlingarna och för att åt hela kyrkan ge erforderlig träning åt olika kategorier av församlingsarbetare, söndagsskollärare, ungdomsledare o. s. v. Diakonistyrelsens verksamhetsgrenar var allesammans avsedda att gagna hela folket och på det lokala planet lokalförsamlingen som helhet. Utgångspunkten var dopet och församlingens ansvar för de döpta, främst för barnen och ungdomen.<sup>27</sup>

Den nationella kyrkan och kyrkans missionerande uppgift inom det svenska folket — dessa båda begrepp hade bibehållits under den långvariga uppgörelsen med andra kyrkoupfattningar och bildade nu tillsammans en egenartad tolkning av kyrkan och dess ställning och uppgift i vårt land. Biskopen i Västerås, Einar Billing — Gottfrid Billings son och dotterson till Ebbe Gustaf Bring — förenade de båda begreppen i en mäktig syn, en kyrkoupfattning, som helt dominerades av tanken på kyrkans mission.

Einar Billings folkkyrkotanke kan betraktas som slutpunkten på en lång och avgörande, svensk teologisk debatt och på samma gång en dynamisk nytolkning av den ursprungliga lutherska uppfattningen om kyrkan och dess missionsuppgift. Billing utgick å ena sidan från evangeliet och å andra sidan från folket: evangeliet som måste nå ut till hela folket, och det folk för vilket kyrkan hade sitt ansvar, givet av Gud som en särskild kallelse att åt detta folk erbjuda Hans rika gåva, nåden och syndernas förlåtelse. Är den svenska kyrkan verkligen en kyrka i biblisk mening på samma sätt som Guds församling i Efesus, Korint och Rom? Kan det vara möjligt att betrakta en folkkyrka på detta sätt, en kyrka som innefattar så gott som en hel nation med både rättfärdiga och orättfärdiga, fromma och likgiltiga? Ja, svarade Einar Billing, detta är förvisso en kyrka, Guds kyrka i Sverige, inte på grund av medlemmarnas kvalifikationer utan på grund därav att i och genom kyrkans missionerande verksamhet evangelium predikas och sakramenten förvaltas just för detta folk.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Beträffande planerna på en kyrklig organisation för inre mission se *Konferens för inre mission* den 29–31 oktober 1907, *Från Sällskapet för främjande af kyrklig själavård*, (1908) samt *Anna Alm, På storstadens gränsmarker* (1918), s. 139 ff. Till ivrarna för en inre mission inom Svenska kyrkan hörde sedermera biskopen i Visby, Viktor Rundgren. Bland dem som kritiserade tankarna om den inre missionen bör främst nämnas J. A. Eklund och sedermera domprosten J. Th. Bring. Den senare framställde sina kritiska synpunkter i *Svensk Kyrkotidning*, se *Svensk Kyrkotidning* 1907, s. 441 f.

<sup>27</sup> Se E. Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, s. 339 ff. samt N. Lövgren, *Gudstjänstliv och församlingstvård* (i *Vår kyrka från början av tjugonde århundradet*, I, 1911, s. 49–138).

<sup>28</sup> Se bl. a. E. Billing, *Folkkyrkan och förkunnelsen* (i *Vår Lösen* 1912, omtryckt i *Den svenska folkkyrkan*, 1930).

GUNNAR HILLERDAL

## *Några aktuella tankegångar i engelsk religionsfilosofi*

Under det senaste årtiondet har engelsk religionsfilosofi tilldragit sig allt större uppmärksamhet både i och utanför hemlandet. Man skulle kunna säga, att *två skäl* mer än väl motiverar detta intresse.

En anledning är att nya strömningar gjort sig gällande i engelsk filosofisk debatt, vilka ganska bjärt kontrasterar mot den nästan totala brist på intresse för de religiösa frågorna, som utmärkt ledande brittisk filosofi under senare årtionden. Symtomatiskt för detta ointresse är på sitt sätt samlingsverket »British Philosophy in the Mid-Century» (1957), som enligt förlagsreklamerna bl. a. vill ge en auktoritativ exposé över några utvecklingslinjer i engelsk filosofi. En hel rad kända brittiska filosofer medverkar, t. ex. G. E. Moore, C. D. Broad, A. J. Ayer och Gilbert Ryle. Boken innehåller flera artiklar om skilda kunskapsteoretiska problem. Den etiska debatten skildras, och bidrag publiceras till diskussionen av estetiska frågeställningar. Ordet »religion» förekommer emellertid inte ens i sakregistret.

Det är också ett faktum, att ledande tänkare i England inte alls eller endast föga intresserat sig för religiösa frågor. G. E. Moore säger i en självbiografisk artikel — i den volym som ägnats honom i »The Library of Living Philosophers» — att han redan innan han slutade skolan blev agnostiker och slutade intressera sig för religionen. Bertrand Russell har visserligen publicerat några essayer över religiösa ämnen, som 1957 på nytt utgavs i volymen »Why I am not a Christian» (publicerad också i svensk översättning). De har emellertid huvudsakligen biografiskt intresse. Russell har vidare tangerat religionsfilosofiska frågor i sin filosofihistoria och belyst några av dess frågeställningar i boken »Mysticism and Logic». Hans väsentliga intressen har emellertid legat på andra områden. Ludwig Wittgenstein, som några och tjugo år gammal studerade för Russell i Cambridge och långt senare, 1939, blev Moores efterträdare på professorsstolen, hade i sin personliga livssyn en dragning åt mystiken. Det händer att hans porträttörer anför att han under första världskriget vid operationer på östfronten i en galizisk by fann Leo Tolstojs skrift om Jesu evangelium och djupt påverkades därav. Sakligt viktigare är emellertid att framhålla, att Wittgenstein med sin berömda »Tractatus logico-philosophicus» bidrog till den logiska positivismens utveckling. Boken har ibland betecknats som ett moget uttryck för de



filosofiska idéer, som odlades inom den s. k. »Wiener Kreis», fastän Wittgenstein, som ju var född i Österrike, inte själv ville räkna sig till denna. Varken inom Wien-skolan eller i engelskspråkig logisk positivism möter under alla händelser något egentligt intresse för de religiösa frågorna. Tvärtom avfärdades de snabbt åtminstone på ett tidigare stadium av den logiska positivismens historia. Ett gott exempel härpå är A. J. Ayers över stora delar av världen lästa »Language, Truth, Logic» (1936). Ayer, som själv betraktar sin åskådning som härledd ur Wittgensteins och Russells teorier, hävdar att man klargör meningen i en sats genom att visa hur den kan verifieras eller falsifieras. Bland de satser, som icke är analytiska och som varken kan visas vara sanna eller entydigt vederläggas, är de teologiska. De är enligt Ayer liksom alla metafysiska satser meningslösa.

De senaste decenniernas engelska filosofi kan inte utan vidare återföras på arvet från Wittgenstein eller på inflytanden från Wien-skolan. Ändå är kontinuiteten tydlig. Den finländske filosofen Georg Henrik von Wright, som själv 1948–1951 verkade som professor i Cambridge, har framställt saken så, att den nyare lingvistiska filosofien – ibland betecknad som »Oxford-skolan» – av Wittgenstein tagit i arv åtminstone en särskild intresseinriktning. Det förhåller sig, parentetiskt sagt, för övrigt så, att Wittgenstein själv under den tid han tjänstgjorde som lärare i England företrädde en åskådning, som på en rad punkter innebär ett ganska radikalt avståndstagande från en del grundtankar i »Tractatus». Vill man formulera vad som är karaktäristiskt för engelsk filosofi i gemen under senare årtionden på enklast möjliga sätt – så enkelt att det för kännaren ter sig som rena truismen – kan man säga följande. Engelska filosofer analyserar snarare de frågeställningar som ärvts från filosofiens historia än söker ge definitiva svar. De kan enligt sina egna intentioner inte framställa några stora system. Ledande filosofer är analytiker – namn som J. Austin och Gilbert Ryle är kända i snart sagt hela den bildade filosofiska världen – eller framstående logiker, exempelvis P. F. Strawson. Empirismens seger över den spekulativa filosofien förefaller definitiv i engelskt tänkande.

Just mot denna bakgrund bör man se den nya typ av religionsfilosofi, som på senare år blivit alltmer uppmärksammas. I och för sig vore det oriktigt att tala om den som en bred ådra i samtida engelsk filosofisk debatt. Fortfarande demonstrerar många brittiska tänkare snarare ointresse än ådagalägger ett levande intresse för de religiösa spörsmålen. Att en ganska livlig diskussion av det religiösa språket vuxit fram under senare år demonstrerar snarare rikedom i samtida engelsk filosofi än någon markant strömkantring av tänkandet. Efterhand som den analytiska filosofien vunnit terräng, har alltfler frågeställningar dragits in i debatten. Så har man börjat intressera sig också för det religiösa språket. Efterhand som detta skett, har i England börjat utkristalliseras också

en religionsfilosofi, som starkt avviker från exempelvis vanliga typer av diskussion på tyskt och franskt språkområde. Den nya typen av religionsfilosofi har å andra sidan snabbt spritts företrädesvis inom det engelska språkområdet. I debatten ingriper idag t. ex. tänkare från Australien, Kanada och USA.

Just den analytiska inriktningen och empirismen inom metodologien utgör *den andra särskilda anledningen* till att engelsk religionsfilosofi under senare tid alltmer låtit tala om sig. I religionsfilosofiens brokiga, skiftande historia utgör detta arbetssätt på det hela taget en nyhet. Någon kunde visserligen hänvisa till att brittisk filosofi redan långt tidigare — kanske en David Hume i »Dialogues concerning natural religion» — använt metoder, som avviker från rationalistisk spekulaton och åtminstone förebådar en religionsfilosofi med analytisk och empirisk metod. Dylika idéhistoriska paralleller må gälla för vad de kan; det är när allt kommer omkring måhända mer än en tillfällighet att det är just i England, där empirismen utgör en viktig del av kulturarvet, som den nya typen av religionsfilosofi vunnit terräng. Det kan emellertid knappast bestridas, att denna har få paralleller i samtida religionsfilosofisk debatt. Närmast till hands ligger det att erinra om Axel Hägerström, om man söker efter befryndade tänkare. Även Harald Eklund, som själv med intresse följde den engelska diskussionen, kunde i så fall nämnas. Belägg för hur pass unik en religionsfilosofi med analytisk och empirisk metod är i internationell diskussion kan man emellertid lätt nog få, om man söker sig till Sören Holms monumentala översiktsverk »Religionsfilosofien i det tyvende aarhundrede». I denna breda översikt, som i 28 digra kapitel skildrar samtidens tänkande, finner man endast med svårighet idéer, som för tanken till engelsk religionsfilosofi av idag.

Sören Holm är i det nämnda översiktsverket närmast benägen att förbigå hela den logiska empirismen. Den har, säger han, varken velat eller kunnat skapa någon religionsfilosofi. I ljuset av den senaste utvecklingen visar sig dock detta omdöme oriktigt. Visserligen kallar sig de filosofer i England, som nu sysslar med religionsfilosofiska frågor, sällan eller aldrig för logiska positivist. Ändå har de i regel lärt väsentliga ting av logisk empirism och erkänner det öppet. »De metoder som idag kommer till användning», skriver en av dessa tänkare, T. R. Miles, »har utvecklats ur den logiska positivismen. De har renats från dess absurditeter och befriats från dess överdrifter. Vi kan åtminstone betrakta positivismen som den puppa ur vilken våra dagars sköna filosofiska fjärl utvecklades» (jfr Religion and the Scientific Outlook, London 1959, sid. 16).

På ett utomordentligt intressant sätt kommer sambandet mellan den nya religionsfilosofien och den logiska empirismen fram i en liten skrift, som fastän den ännu inte är tio år gammal fått en sådan ställning i debatten, att den utan tvivel kommer att gå till religionsfilosofiens historia såsom uttryck för en

ny position. Jag åsyftar R. B. Braithwaites »An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief» (Cambridge 1955). Braithwaite är en av Englands mera kända filosofer – professor i Cambridge, tidigare president såväl i »Mind Association» som i det av alla fackfilosofer högt skattade sällskapet »Aristotelian Society». Han har särskilt sysslat med induktionsproblem och har bl. a. utgett arbetet »Scientific Explanation» (1953). Det säger sig själv, att hans skrift om den religiösa trons väsen tilldrar sig stort intresse. Den har också alltsedan den publicerades varit föremål för livlig diskussion. Debatten fortsätter alltså – senast i aprilnumret för i år av »Mind» refereras till den i en uppsats om moralens ställning till religionen, ett ämne som – såsom vi strax skall finna – ventileras av Braithwaite på ett för många teologer uppseendeväckande sätt.

Braithwaite förblir empirist också då han nalkas de religiösa frågorna. Han skriver: »The kernel for an empiricist of the problem of the nature of religious belief is to explain, in empirical terms, how a religious statement is used by a man who asserts it in order to express his religious conviction». I skriftens första del refererar Braithwaite uttryckligen till den logiska positivismen och dess diskussion av villkoren för satsers mening. Han påpekar, att de religiösa satserna är meningslösa om på dem tillämpas de stränga verifikationskriterier, som uppställdes av tidiga företrädare för logisk empirism. Enligt den tankegång han åsyftar kräves att man klagör möjligheterna för verifikation av de satser man betraktar. Ges ingen möjlighet att pröva om en sats är sann eller falsk saknar den mening. Eller med Braithwaites eget referat av ståndpunkten ifråga: »Meaning is not logically prior to the possibility of verification: we do not first learn the meaning of a statement, and afterwards consider what would make us call it true or false; the two understandings are one and indivisible» (sid. 1 ff).

Anger man på ett dylikt sätt vad som kräves för att vi skall fatta mening med något, så blir emellertid konsekvenserna för såväl den kristna tron som religiösa satser i allmänhet förödande. Mängder av satser i det religiösa språket faller nämligen utanför de tre klasser av utsagor, för vilka verifikationskriterier låter sig uppställas. De är naturligtvis inte logiskt nödvändiga satser. Inte heller är de hypoteser, fastän man kanske vid första anblicken vill vedervåga en sådan tolkning. Braithwaite utför ett resonemang som visar detta bl. a. genom att anföra ett exempel, som mera utförligt presenterats av en annan engelsk filosof, John Wisdom, i en uppslagsrik uppsats om det religiösa språket, kort och gott kallad »Gods» (tryckt bl. a. i samlingsverket »Logic and Language». First Series, Oxford 1952). Braithwaite konstaterar liksom Wisdom att man nu för tiden inte utför experiment för att bevisa Guds existens. Annat var det med Elia, då han stred mot Baalsprofeterna. Hen nedbad sig eld från himmelens Gud. Elden kom och avgjorde saken. Kanske ligger det en underfundig ironi

i Braithwaites ord då han kommenterar: »Most educated believers do not think of God as being detectable in this sort of way . . .» (sid. 6). Knappast någon religiöst troende vill väl hävda att man kan »se» eller »höra» Gud i exakt samma mening som man kan se t. ex. en människa och höra henne tala. Utsagorna om Gud hör, menar Braithwaite, därför inte heller till den vanliga gruppen av empiriska utsagor, till den klass som kan beskrivas som »statements about particular matters of empirical fact».

Sedan Braithwaite ytterligare diskuterat tanken att religiösa utsagor har karaktär av hypoteser och slutgiltigt förkastat en sådan tolkning av dem, drar han konsekvensen, att religiösa utsagor är meningslösa, om man bibehåller de stränga verifikationskriterier som den logiska positivismens representanter på 1920-talet uppställde. Att säga så och därmed avskryva vidare studium av de religiösa satserna ter sig emellertid för Braithwaite otillfredsställande. Han hänvisar till att en omprövning av verifikationsprincipen på många håll skedde under 1930-talet. Som auktoritet åberopar han ingen mindre än Ludwig Wittgenstein: fyra paragrafer i dennes »Philosophical Investigations» (340, 353, 559 och 560) ger, menar han, skäl nog för ett utbyte av »the verificational principle» mot vad man med fördel kan benämna »the use principle». Denna lyder med Braithwaites egna ord: »The meaning of any statement is given by the way in which it is used» (sid. 11).

Braithwaite går alltså att undersöka hur det religiösa språket faktiskt användes. En ytterligare precisering av vad han menar med »use»-principen hade dock varit önskvärd. Det visar sig nämligen, att Braithwaite i själva verket nalkas vad han kallar »religious assertions» med en alldeles specifik målsättning. Hans intresse är inte att bland de mängder av skilda formuleringar som möter exempelvis i en religiös urkund, låt oss säga Bibeln, draga fram somliga sats och göra gällande att de framför andra användes för att uttrycka religiösa värderingar. Braithwaite eftersträvar, såsom titeln på hans skrift utsäger, ett studium av »the nature of religious belief». Även dessa ord är långt ifrån entydiga. Det visar sig, att Braithwaite därmed menar inte bara trosföreställningar utan hela livshållningen inkluderande den etiska attityden. Bristen på precisering skapar, såsom framgår av debatten kring Braithwaites skrift, en rad missförstånd som borde kunna ha undvikits om Braithwaite mera ingående diskuterat vad han menar vara själva undersökningsobjektet.

Braithwaite avvisar först en teori, som på de religiösa utsagornas fält skulle kunna sägas svara mot de omdiskuterade emotiva värdeuttrycksteorierna av olika utföranden inom etiken. Religiösa utsagor uttrycker förvisso något mer än blotta känslor, ehuru känslolivet givetvis är rikt engagerat då religiösa omdömen fälles. Det primära, »the primary use of religious assertions», är något annat.

Braithwaite framställer vad han kallar »a conative theory». Man skulle kunna tala om en »intentional» åskådning. Den religiösa utsagens mening är att den uttrycker en intention att följa ett bestämt handlingsmönster hos den som gör utsagan.

Häri liknar de religiösa utsagorna moraliska omdömen, menar Braithwaite. Det ges emellertid också skillnader. Parentetiskt, utan att vilja göra alltför mycket därav, noterar Braithwaite att den religiösa undervisningen ofta har egna karaktäristiska uttrycksformer, t. ex. liknelserna. Avgörande är emellertid att religionen alltid är förknippad med vad Braithwaite kallar »stories». De skilda religionerna avviker för övrigt från varandra i första hand genom att de har olika »stories»; de kan nämligen ifråga om etisk målsättning stundom komma varandra nära. Ordet »story» klingar uppseendeväckande åtminstone för den ortodoxe kristne. För Braithwaite innebär en »story» inte mer än en saga, fabel, myt, sägen eller allegori. På uttrycket som sådant kommer det inte an. Men det är att märka, säger Braithwaite, att det strängt taget är ovidkommande om berättelserna, som ingår i »storyn», är sanna. »What is necessary is that the story should be entertained in thought, i. e. that the statement should be understood as having a meaning» (sid. 26). »Storyn» talar på sitt eget sätt till den som använder den. Skiftande attityder till den är möjliga: somliga tror verkligen att dess berättelser är bokstavligt sanna, andra gör ett urval och menar att somligt är sant, åter andra omtolkar berättelserna så att de har något värdefullt att säga även om de enligt deras uppfattning inte återger historiska fakta. Huvudsaken är att historierna och de dogmer som bygger därpå ter sig meningsfulla för individen. Förhåller det sig så, kan det många gånger räcka med att alludera på »storyn». Att denna ger möjlighet till glidande tolkningar spelar ingen roll. I historiskt perspektiv innebär det tvärtom ett plus: kastningarna i religionens värld blir därigenom mindre tvära.

Braithwaites tolkning går alltså ut på att en religiös sats skiljer sig från en etisk därigenom att den på något sätt alluderar på eller är förbunden med en »story». »Storyn» må vara sann eller falsk eller sådan, att dess empiriska sanning inte alls låter sig prövas. Den religiösa satsen uttrycker liksom den etiska en intention. Men det ges ett moment i den religiösa satsen som saknas i den etiska. Detta moment är just hänvisningen till »storyn». Skilda religioner ges dels därför att det finns olika »stories», dels därför att olika beteendemönster, »behaviour policies», anbefalles. Inom kristendomen anbefalles vad man kunde kalla ett »agapistiskt» sinnelag. Det ges religioner vid sidan av kristendomen som är denna lik härutinnan. Men »storyn» är i varje fall en annan.

Sådan är, i stora drag, Braithwaites tolkning av religionen. Det är högst förståeligt att hans skrift vållat en viss uppståndelse på sina håll och mycken

debatt. Bland anglikanska teologer som reagerat är E. L. Mascall, känd bl. a. genom sitt försök till analys av vår verklighetsuppfattning i arbetet »Existence and Analogy» (1949). Att Mascall, som själv tänker i övervägande thomistiska kategorier, tar avstånd från Braithwaites tolkning, särskilt hans bestämning av »storyns» förhållande till historiska fakta, är lätt att gissa.

Även från andra håll har emellertid just på denna punkt invändningar rests. Representativ för många kritik är en skribent i Toronto Quarterly, T. Penelhum, som tar upp ämnet under rubriken »Faith, Fact, and Philosophy» (årg. 1956/57). Denne kritiker säger, att fastän religiösa satser också har andra funktioner än att vara omdömen om fakta, skulle de inte brukas på sätt som sker, om inte sagesmännen menade att de också faller omdömen om fakta.

Den kanske hårdaste kritiken, som hittills riktats mot Braithwaite, kommer från australiern C. B. Martin, som liksom Braithwaite själv är övertygad empirist. Martin tar upp ämnet i boken »Religious Belief» (Ithaca, New York 1959). Han skrader sannerligen inte orden. När man börjar studiet av Braithwaites skrift, säger Martin, väntar man sig en analys av hur religiösa satser oftast och på mest typiska sätt användes. Men i stället för att analysera den mest iögonenfallande funktionen — Martin tänker på satser som uttrycker tro på Guds existens, Guds handlande i världen och liknande — isolerar Braithwaite en specifik användning, som inte alls förefaller särskilt vanlig bland religiöst troende. Braithwaite förleds, säger Martin, att tala om för oss hur han själv och en liten grupp använder religiösa utsagor eller hur de skulle kunna användas på ett harmlöst sätt som inte kan stöta fackfilosofen. Vad Braithwaite bort göra är emellertid en beskrivning av de många förvirrande möjligheter som i realiteten ständigt varierar i det religiösa språket, »a description of the rich confusion of uses that typify religious language» (sid. 10).

Martins kritik förefaller vägande och ändå i ett avseende orättvis. Den är betydelsefull därför att Braithwaite i analysen förbisett att det finns satser, som ger uttryck för religiös tro, vilka inte uttrycker någon som helst intention och inte heller med nödvändighet refererar till någon »story». I och för sig vore det lätt att ange sådana exempel. Kritiken är vidare berättigad i samma mån som det kan uppvisas att försanthållande utgör ett tongivande moment i vissa klasser av religiösa satser. Med användande av den s. k. »use»-principen skulle detta innebära, att en grupp av de satser, som i dagligt tal kallas »religiösa», användes just för att uttrycka försanthållande av skilda ting. En helt annan sak är om prövning av sådana satser ens i princip är möjlig. Om så inte är fallet blir de naturligtvis meningslösa, om man tillämpar den logiska empirismens strikta synsätt. Ingenting hindrar ju att det ges religiösa satser, som mätta med den logiska empirismens stränga kriterier för mening faktiskt är meningslösa,

medan vissa andra typer av religiösa satser, som inte primärt ger uttryck för försanthållande, kan ha en specifik innebörd, exempelvis en intentional. Åt en dylik åsikt tenderar tvivelsutan den nämnde C. B. Martin. Så gör också T. R. Miles, som i ett betydande arbete kallat »Religion and the Scientific Outlook» (London 1959) eljest kommer Braithwaites positioner ganska nära.

Likväl förefaller den nämnda kritiken ur en synpunkt orättvis. En kritiker som Martin synes inte ha observerat, att Braithwaites egentliga problem väsentligen avviker från hans egna frågeställningar. Förklaringen härtill utgöres förmodligen av det enkla faktum, att Braithwaite helt oproblematiskt och utan närmare precisering talar om »religious assertions». Martin och skilda kritiker tänker därvid på att det ges en rad högst olika formuleringar, som tagna var för sig ger uttryck för tro av de mest skilda slag. Kritikerna finner lätt nog, att det i religiösa urkunder går lätt att finna satser på vilka Braithwaites resultat inte alls tycks stämma. Braithwaite ställer emellertid i själva verket primärt inte satser utan religioner och religiöst-etiska attityder under diskussion. En »religious assertion» förefaller för honom primärt vara en formulering, som ger uttryck för en dylik attityd. Braithwaite har, förefaller det, i det sammanhanget sagt väsentliga ting om religiös tro och religiöst grundlagd etik. Han har med rätta understrukt det nära sambandet mellan dogmatiska föreställningar å ena sidan och etisk attityd å den andra. Även den i förstone för många kanske chockerande tanken, att en »story» kan fattas på många olika sätt låter sig empiriskt bekräftas. Man behöver blott erinra om de många skiftande uttolkningarna under kyrkohistoriens gång av underberättelserna och Jesu uppståndelse.

Inte desto mindre kan det visas att Braithwaites tanke att »storyn» inte i något avseende behöver uppfattas såsom historiskt sann är förenad med vissa svårigheter. Braithwaite menar att det är ett empiriskt faktum att folk blir hjälpta i sitt moraliska beteende genom de skilda historierna. Hur vet Braithwaite det? frågar med rätta en del kritiker. Om det kan konstateras, att somliga människor inte får någon direkt hjälp i sitt moraliska liv genom att ständigt i tankarna sysselsätta sig med eller alludera på — Braithwaite säger »entertain in thought» — de »stories» varom är fråga, bortfaller då varje skäl att tala om religion? Om »storyn» i en del fall inte spelar den viktiga roll Braithwaite tillskriver den, vilken anledning ges då att tala om »religious assertions» på det sätt han gör? Eller kan man tänka sig att religionsbegreppet i sådana fall kan utsträckas därhän, att man kan tala om religiösa satser och en religiös attityd och tro även där religiösa urkunder i vedertagen mening inte ges? Finns det alltså en religion utan »stories»?

Denna senare problematik kan sägas vara rest genom T. R. Miles i det nyss-

nämnda arbetet »Religion and the Scientific Outlook». Miles kommer i väsentliga ting Braithwaite ytterst nära. När Braithwaite talar om »the conative theory», talar Miles om en »intentional». Då Braithwaite skriver »story», använder Miles i stället uttrycket »parable». Vad han menar därmed skall vi strax se. Miles utför på grundval av sin fostran i logisk empirism och analytisk filosofi i allmänhet en energisk kritik av alla försök att utsäga bestämda ting rörande Guds existens, Guds egenskaper osv. Det enda som står filosofen till buds är ur en synpunkt tystnad, »the way of silence». Därmed kan vi människor emellertid inte stanna, sådana som vi nu en gång är. Vi måste inta någon attityd till gåtorna i detta liv, och vi uppställer för oss själv därtill gärna handlingsmönster och etiska ideal, som förknippas med vår världsbetraktelse. Så kombineras »tystnadens väg» med vad Miles kallar »the language of parable», med »parabelspråket». Några uppställer parabeln om den kärleksfulle Fadern och knyter därtill tanken att det goda är att finna i ett »agapistiskt» sinnelag. Andra framställer idén om en värld som följer lagar, vilka människan kan lära sig i stor utsträckning behärska men ändå aldrig fritt förfoga över — en värld som till sist ter sig kall och skrämmande. En svensk läsare får kanske rentav associationer till Harry Martinsons »Aniara» då han läser dessa rader hos Miles.

Konsekvensen av Miles' åskådning blir att Braithwaites »story» inte kan vara något av avgörande betydelse för religionen. Det ges livsinställningar som Miles vill sammanställa med religionen och kalla religiösa, vilka inte har någon »story» — i varje fall inte i form av någon vedertagen religiös urkund. En sådan är enligt Miles kommunismen. Han gör visserligen vissa reservationer. »Communism, in its modern form, is at least something *very like* a religious system» (sid. 209).

Då man hunnit så långt i Miles' resonemang, kan en uppmärksam svensk läsare slås av att hela tankegången ur en synpunkt sett kommer märkvärdigt nära den religionsfilosofi, som framställts av Anders Nygren. Visserligen har Miles med Braithwaite en helt annan utgångspunkt än den Kantska kritikismen och en religionsfilosofi av Schleiermachers stöpning. Om några som helst idéer om ett religiöst apriori är det inte tal hos Miles. Ändå innebär ju den vändning han med sin parabelteori gör av Braithwaites åskådning om skilda »stories», att religionen utvidgas till att bli ett så omfattande begrepp, att även ateistiska och agnostiska inställningar framställs som ett slags religion. Även om Miles själv inte drar den konsekvensen, ter sig slutsatsen ofrånkomlig för den uppmärksamme läsaren. Miles synes på fullt allvar mena att vi måste ha någon parabel. Valet gäller endast vilken parabel vi vill tillägna oss. Något val kan däremot inte ske mellan någon form av parabel och ingen parabel alls. Därmed kommer emellertid hela resonemanget sakligt nära tanken på ett



religiöst apriori, som — med Nygrens terminologi — kan realiseras på skilda sätt i olika »motiv». Nygrens namn förekommer inte i Miles' personförteckning. Det hade eljest varit av stort intresse att finna ut hur Miles bedömer denne internationellt kände svenske religionsfilosof.

Inom ramen för denna framställning är det givetvis omöjligt att närmare belysa alla de skiftande frågeställningar, som är aktuella i samtida engelsk religionsfilosofi. Engelsk filosofi av idag är blomstrande och därför också rik på ståndunkter. Det ligger för övrigt, skulle man kunna säga, i den analytiska filosofiens väsen att inte dogmatiskt binda resonemangen. En kommentator, Stuart Hampshire, skrev 1951 i tidskriften »Philosophy» under rubriken »Changing Methods in Philosophy»: »Jag vill göra gällande, att vad som är nytt och av äkta originalitet i samtida filosofi, eller i det bästa av den, är just att den inte kommer med någon ny metod eller något nytt system utan — nästan för första gången — en genomförd frånvaro av metod och system. . .»

Detta tillspetsade omdöme håller givetvis inte utan vidare streck om man söker överblicka hela den pågående engelska religionsfilosofiska debatten. En thomistisk och nythomistisk tradition är levande inom anglokatholicismen och den allt starkare engelska katolicismen. Alltsedan Richard Hookers dagar har syntesen mellan tro och vetande föresvävat många anglikanska tänkare som ett ideal. Det finns till och med tänkare, som bejaktar begreppet »kristen filosofi», som ju för ett par årtionden sedan eljest föranledde en livlig kontrovers på romerskt-katolskt håll (skildrad av Gunnar Hultgren i en uppsats i Svensk teologisk kvartalskrift 1937). Programmatiskt finner man det i en boktitel från 1943, Leonard Hodgsons »Towards a Christian Philosophy». Man kan också finna andra traditioner. I Årsbok för kristen humanism 1960 skriver Elof Åkesson en uppsats om »Nyare engelsk religionsfilosofi». Han refererar till vetenskapshistorikern och teologen Charles Ravens Gifford-föreläsningar och dennes tanke, att det i England ges en självständig tradition, som söker förena tro och vetande. Traditionen ifråga säges via F. D. Maurice gå tillbaka till cambridgeplatonikerna och de s. k. latitudinärer, som vände sig såväl mot puritanerna som mot ärkebiskop Lauds enligt mångas uppfattning katolice-rande tendenser.

Även andra strömningar och namn vore värda omnämnanden och ingående analys. Särskilt bör framhållas, att man numera också bland de tänkare, som står i den allmänna analytiska traditionen, finner bekännande anglikaner. Den mest kände torde vara R. M. Hare, som författat ett av de mera uppmärksammade arbetena i engelsk etik under senare år. Hare medverkar bl. a. i två samlingsvolym, vilka blivit ganska kända och flitigt diskuterade under de senaste åren, ehuru innehållet håller en ganska skiftande filosofisk nivå. Jag

tänker på »New Essays in Philosophical Theology» (1955) och »Faith and Logic» (1957).

En tänkare, som formellt står i den empiristiska traditionen men samtidigt har en starkt personlig profil, är Ian T. Ramsey, som i Oxford innehar en lärostol för »philosophy of the Christian religion». Mest känd torde han ha blivit för arbetet »Religious Language» (1957). Boken har som undertitel »An Empirical Placing of Theological Phrases». Ramsey vill, skulle man kunna säga, uppsåra de religiösa satsernas »Sitz im Leben» — för att använda ett från bibelforskningen välkänt tyskt uttryck. Hela hans tänkande kommer ur en synpunkt sett nära existensfilosofien. Ramsey finner nämligen, att det religiösa språket hör hemma i starkt känsloladdade situationer. Känslöengagemanget gör att vi i dylika situationer blir benägna att använda termer, som så långt möjligt får bli så att säga bärare av vår känsla. Det språk vi då använder avviker starkt från sådana formuleringar som vi begagnar vid eftertänksam reflexion eller oengagerade konstateranden. Terminologien blir högst besynnerlig. Ramsey talar om »odd language». Vad som ligger i de besynnerliga språkformerna, som ofta till synes flagrant bryter mot logikens lagar, kommer man först åt om man studerar de situationer, i vilka satserna formuleras, menar Ramsey. Ramseys framställning brister stundom i klarhet och skärpa, därom är många kritiker ense. Likväl torde inte kunna bestridas att han gett flera värdefulla uppslag, som är värda mera ingående diskussion.

Engelsk religionsfilosofi av idag kännetecknas av en rikedom på nya uppslag vid sidan av framställningar, som följer äldre noggrant utstakade vägar sådana som thomismens. Tvivelsutan är framför allt den nya religionsfilosofi, som framgått ur den allmänna analytiska traditionen, värd ett omsorgsfullt studium och ställningstagande även utanför moderlandet.

## TEOLOGISK LITTERATUR

IVAN ENGNELL: *Grammatik i gammal-testamentlig hebreiska (Scandinavian University Books) 180 sid. Aarhus 1960.*

Den nya teologiska studieordningen av år 1955 innebar betydande förändringar för hebreiskans ställning inom den teologiska fakulteten. Språkstudierna reducerades kraftigt, och nedskärningen drabbade självfallet både textomfånget och den grammatiska analysen. Den koncentrerade, examineriska översiktscurs, som ersatte ämnet hebreiska inom den gamla teol.-fil. examen, avser att ge eleven sådan elementär kännedom om språket, att han blir i stånd att läsa och förstå lättare texter, »följa ett vetenskapligt resonemang och använda de vetenskapliga hjälpmedlen». För att nå detta studiemål på den begränsade tid, som står till buds, erfordras läroböcker, särskilt avfattade för den aktuella situationen. För hebreiskans grammatiska del har nu professor Engnell skänkt oss en sådan lärobok, vars tillkomst och innehåll alltså intimt hänger samman med den ovan skisserade bakgrunden. Innehållet präglas av bokens praktiska syfte att vara en lärobok för nybörjare, som studerar hebreiska för att kunna läsa en viss begränsad del av Gamla Testamentet på grundspråket. Det är därför särskilt den klassiska prosan i Genesis och likartade texter som behandlas, och framställningen är i huvudsak inriktad på det väsentliga, det allmänt förekommande, medan hebreiskans talrika undantag och avvikelser endast sporadiskt beröres. Grammatiken är naturligtvis deskriptiv. Jag noterar dock med tillfredsställelse, att ett relativt fylligt, väl avvägt språkhistoriskt material tagits med. Pedagogisk erfarenhet visar nämligen klart, att

en nybörjare lättare tillägnar sig vissa hebreiska former, om han känner och förstår den historiska utveckling som ligger bakom. Förf. har under lång tid undervisat i hebreiska och känner därför ingående de olika svårigheter, som en kursledare i nuvarande läge måste räkna med att möta. Detta har på många sätt kommit boken till godo: framställningen är föredömligt klar och lättfattlig, och förf:s pedagogiska rön har genomgående bestämt de grammatiska reglernas formulering.

Som grammatikförfattare har Engnell haft många föregångare, vilkas betydelse han villigt erkänner. I fråga om hebreiskans syntaktiska struktur lade han tidigt — t. ex. i arbetet »Gamla Testamentet» — stor vikt vid en psykologisk förståelse av språket i medveten motsättning till en mera formalfilologisk språkförklaring. Här är han lärjunge framför allt till Johs Pedersen. I centrum för intresset står frågan om hebreiskans båda satstyper samt det alltid lika aktuella tempusproblemet, där förf. med full rätt gör anspråk på att ha renodlat och fört frågeställningen vidare. Jag tänker särskilt på den konsekvent genomförda synpunkten, att den grundläggande kategorien bakom de s. k. tempora är av värderande typ: perfektum har såsom auktoritetens, visshetens och emfasens form en högre dignitet, imperfektum en lägre som uttryck för det osäkra, utfyllande och fortsättande. Denna psykologiska aspekt får självfallet betydelse för en riktigt nyanserad översättning, som förf. visar med väl valda exempel.

Professor Engnell är värd tacksamt erkännande för denna omsorgsfullt utarbe-

tade, pedagogiskt vällyckade och i många avseenden stimulerande lärobok.

SVEN DEDERING

HANS-JOACHIM KRAUS: *Psalmen. Biblischer Kommentar. Altes Testament. In Verbindung mit Karl Elliger, Kurt Galling, Gillis Gerleman etc. herausgeg. von Martin Noth. Band XV. Neukirchen-Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers, 1960. LXXXVIII + 994 sid. Pris DM 116.*

En ny stor kommentar till Psaltaren är en betydande händelse i exegetiken. Med förvånansvärd snabbhet har hamburgprofessorn Kraus, känd bl. a. genom sina studier över det gammaltestamentliga gudstjänstlivet, fullbordat denna kommentar, vars första häfte bör årtalet 1958. En kort anmälan av det nya bibelverket i dess helhet skrev undertecknad i STK, 32, 1956, sid. 195 ff. Olika delar är sedan efter hand recenserade därstädes.

Kraus' psalmkommentar följer den i detta bibelverk vedertagna uppställningen. Till varje psalm finner man först en lista på speciallitteratur, därpå följer en tysk översättning, sedan textkritiska anmärkningar. Den exegetiska utläggningen förlöper sedan efter schemat: »Form» (metrum, uppbyggnad, »Gattung»), »Ort» (plats i livet, tid), »Wort» (detaljexeges), »Ziel» (»teologisk» betydelse, relation till Nya testamentet).

Psaltarens problem är många och vittsyftande. Debatten är här ytterst aktuell, och striden går i höga vågor. Det gäller Gunkels »Gattungsforschung», psalmernas kultiska användning, Mowinckels teori om Jahves tronbestigningsfest, det sakrala konungadömetts ideologi tillämpad på psalmerna, religionshistoriska aspekter av skilda slag. Kraus går inte förbi något av dessa problem. Det måste räknas honom

till förtjänst. Intressant är nu att konstatera hur han tar ståndpunkt i de skilda fallen. I allmänhet intar han en försiktig, i vissa fall avvaktande hållning. Mycket positiv ställer han sig till »Gattung»-forskningen och gör sig mycken möda att bestämman en psalms litterära typ eller kategori. Man finner både modifikationer och preciseringar av Gunkels formbestämmelser. Likaså är han angelägen att *in concreto* uppvisa de olika psalmernas plats och användning i kulten. Kraus anser det dock oriktigt att pressa in varje psalm i en kultisk situation, framför allt i en bestämt fixerbar kultisk högtid. Vi vet trots allt, menar Kraus, ganska litet om det gammaltestamentliga gudstjänstlivet. En särskild uppmärksamhet ägnas de psalmer som prisar Jahves konungadöme. Han avvisar Mowinckels tolkning av psalmer sådana som 24, 93, 96, 97, 98, 99 såsom liturgiska aktstycken brukade vid en »Jahves tronbestigningsfest». Han rycker undan marken för en sådan tolkning dels genom frågan: när var den tid, då Jahve icke var konung? — de ofta anförda religionshistoriska parallellerna anses ovidkommande, när det gäller Israels religion — dels genom att uppfatta formeln *jahwēh mālak* såsom betydande icke »Jahve har blivit konung», utan »Jahve är konung». Ifrågavarande psalmer har enligt Kraus föredragits vid ett högtidstillsfälle i samband med festmenighetens intåg på tempelområdet i och för tillbedjan och hyllning av Jahve som konung. I Ps. 47, 9 översätter Kraus däremot *mālak jahwēh*: »Jahve har blivit konung», varvid han trots allt ledes till att antaga ett slags »Jahves intronisation» med olika möjligheter till dess förklaring.

Det är inom parentes sagt ganska nedslående att vi i så många fall har förlorat känslan för den gammaltestamentliga hebreiskans nyanser, icke minst när det gäller verbens s. k. tempusformer. Härtill

kommer den fina skiftningar möjliggörande ordföljden. Slutligen erbjuder ofta själva ordstammarna allehanda betydelsenyanser, som vi har svårt att i enskilda fall fixera. Allt detta har sin tillämpning på den nyssnämnda hyllningsformeln. De som nu talar modern hebreiska tycks också i stor utsträckning ha förlorat känslan för den en gång levande gammaltestamentliga hebreiskans finesser. Slår man t. ex. upp jerusalemsprofessorn N. H. Tur-Sinais översättning av G. T. (1954 ff.) finner man att han i Ps. 93, 97, 99 skriver »der Ewige ward König», i 96 däremot »König ist der Ewige» och i 47 »Gott ist der König über Völker». Någon princip är här ej lätt att finna.

Det är på modet att upptäcka nya högtider i det gammaltestamentliga festkalendariet. Mowinckels tronbestigningsfest är sedan gammalt välkänd, Arthur Weiser ordar i alla sina senare skrifter om en »Bundesfest». Kraus själv talar om en Sionsfest, då man firade Jerusalems och den davidiska dynastiens utväljande. Denna fest spelar nu också en stor roll i psalmkommentaren. Till den hänför förf. en rad psalmer där Sion, Guds stad, och Davids konungadöme förhärligas. Där emot har Kraus nu givit upp den efter-exilska »Jahves tronbestigningsfest», som han pläderade för i sin bok *Die Königsherrschaft Gottes im A. T.* (1951). Anmä-laren frågar sig om det inte kan räcka med de i G. T. omtalade och lagfästa högtiderna. De motiv i Psaltaren som givit anledning till de nya teorierna, och som utan tvivel på sitt sätt kastar ett livfullt ljus över den gammalisraelitiska kulten, kan mycket väl tänkas förbundna med olika akter i det stundom över många dagar utsträckt kultskeendet. Särskilt har vi naturligtvis att tänka på den stora höstfesten.

Kraus försmår ej att anlägga religions-historiska aspekter på psalmtexterna (se t. ex. utläggningen till 18, 29, 46, 68, 110

etc.), men han är mycket reserverad mot den riktning som förklarar ett antal klagooch jubelpsalmer i ljuset av det kultiskmytiska död- och uppståndelseschemat. Enskilda drag kan härröra från den »kungliga» motivfären, men en verklig kungaideologi finner man endast i de egentliga konungpsalmerna. De som håller på det orientaliska kultmönstret som förklaringsgrund kommer givetvis att betrakta Kraus' psalmkommentar som ett steg bakåt. Med en måttlig kultisk aspekt förenar denne psalmkommentator ett om ock försiktigt hänsynstagande till psalmernas förhållande till Israels historia. Även den eskatologiska aspekten kommer i vissa fall till användning. Ps. 96, 97, 98 t. ex. betraktas som »eskatologiska hymner».

De stora principfrågorna behandlas i en rad mer eller mindre utförliga exkurser. I dem får vi höra om »fienderna» i psalmerna, begreppen *'ānī* och *'ānāw*, teofaniskildringarna, Jerusalems kulttraditioner (Jahve och Jahves tronbestigning), ställningen till offren, förhållandet av Sion, det sakrala konungadömet osv. En litteraturförteckning på åtta tätttryckta sidor avslutar kommentaren.

Kraus' psalmkommentar hör icke till de verk som gör epok och öppnar nya perspektiv. Den har en typiskt eklektisk karaktär. Man skulle kanske ibland önska mer beslutsamhet och precision. Den rör sig i de nu aktuella problemställningarna och tillgodogör sig av framställda teorier och hypoteser vad som författaren kan bruka inom ramen för sina egna tolkningar. Även sådana samlande och sovrande arbeten har sitt berättigande. Man kan inte av varje nytt vetenskapligt verk vänta originella uppslag och alldeles nya vägar. De kan göra nytta ändå.

Givetvis är anmä-laren på åtskilliga ställen i detaljexegesen oense med vår kommentator. Här blott några få spridda anmärkningar.

Alldeles korrekt tolkas många i psalmtexterna införda gudsord som »orakel», uttalade av en profet eller präst och meddelade den ett gudasvar sökande tempelbesökaren. Det kan väl dock ej vara riktigt att, som det anmärkes till 5, 9, säga att »Jahves väg» är »likbetydande» med »der Gottesspruch». Det som stöd anförda stället 32, 8 vill väl snarast säga att »vägen» är det som oraklet uppenbarar, vare sig det gäller en människas förfaringssätt eller Jahves avsikter och handlingar. Av alldeles särskilt intresse är oraklet, när det kommer i samband med en inkubation i helgedomen. Frågan huruvida G. T. känner den kultiska handling som vi i religionshistorien kallar »inkubation» är mycket diskuterad. Om det skall vara någon mening med att tala om inkubation, bör termen användas, när någon avsiktligt beger sig till helgedomen för att under sömnen få en uppenbarelse. Tar man inkubation i den meningen (engelsmännen talar om »provoked incubation-dreams») faller alla drömmar i de historiska böckerna bort ur detta sammanhang (även de ofta som inkubationsdrömmar betecknade drömmarna i 1 Sam. 3 och 1 Kon. 3). I Psaltaren ligger saken icke så enkelt till. I 4, 9 har vi väl bara ett uttryck för den frommes känsla av trygghet under Jahves beskydd i alla livets växlingar. Så också Kraus. I 3, 6 är situationen en annan. Här är det fråga om ett »svar från Jahves heliga berg», vilket kommer en tempelbesökare till del under sömnen. Kraus tolkar detta ställe i överensstämmelse med 4, 9. Ps. 17 har alltid berett utläggarna stora svårigheter. Här tycks det också vara fråga om en inkubation; jfr uttrycket »när jag vaknar» i v. 15. Här nöjer sig tempelbesökaren dock icke med ett drömorakel, utan väntar sig något mer: han hoppas att vid uppvaknandet bli benådad med en teofani. Här tror jag att Kraus' tolkning är den riktiga.

Uttrycken »Guds ansikte» och »Guds gestalt» pekar i den riktningen. Enligt min mening bör 63, 3 tolkas i överensstämmelse härmed.

Kraus' utläggning av Ps. 49 är föga tillfredsställande. Han ser, om också med någon tvekan, i v. 16 en förvisning om den frommes uppståndelse från de döda. Men utsagan kommer så tolkad att stå i svårförståelig motsättning till v. 11, till vilken Kraus gör ett mycket krystat försök till förklaring. Mig synes svårigheten enklast lösas så, att man här räknar med den i Psaltaren och annars ofta mötande tanken på de ogudaktigas utrotande genom en summarisk katastrof. Den betyder vissheten om att vedergällningen icke blott skall efter hand träffa de enskilda ogärningsmännen, utan drabba i form av en omstörtning, genom vilken de ogudaktiga samfällt och på en gång skall tillintetgöras. Denna tanke möter oss t. ex. i 1, 4 ff.; 37; 55, 16; 63, 10; 104, 35. Den frommes förhoppning är nu att han ej skall ryckas bort tillika med de ogudaktiga, utan räddas från katastrofen och leva kvar i landet. Detta är enligt min tanke meningen med 49, 16.

Ps. 8 uppfattas av Kraus (som av de flesta) som en allmän hymn till Jahve som alltings mäktige och härlige skapare. Med denna tolkning blir det omöjligt att få någon mening i ordet: »Av barns och spenabarns mun har du berett ett bålverk för dina ovänners skull, till att nedslå fienden och den hämndgirige.» Textändringar hjälper föga; däri har Kraus rätt. I annat ljus kommer det egenartade uttrycket, om psalmen betraktas som en lovprisning av Jahves mäktiga *namn*. Hyllningar till gudsnamnet möter oss ofta i G. T., särskilt i Psaltaren. Man kan rentav tala om en speciell genre inom hymnens kategori, vartill talrika och slående paralleller finns i den assyrisk-babyloniska hymn- och bönelitteraturen. Vad diktaren

vill säga i v. 3 är: så stort, så mäktigt är Jahves namn, att det t. o. m. i munnen på bedjande spädbarn kan verka Jahves fienders undergång.

De reflexioner som kommentatorn anställer under rubriken »Ziel» rörande förhållandet mellan de olika psalmernas innehåll och N. T. närmar sig stundom betänkligt den gräns där man börjar inlägga nytestamentliga tankar i de gammaltestamentliga psalmerna. »Es ist der Theologie die Aufgabe gestellt, aus einem sachgemässen Verständnis des NTs heraus nach der alttestamentlichen Botschaft zu fragen», säger förf. i anslutning till utläggningen av Ps. 2. En sådan sats är icke utan sina risker. Eller vad skall man säga om följande anmärkning till Ps. 3 (fattad som en enskilds klagan i termer från den kungliga föreställningssfären): »In der Erfüllung des NTs ist dieser, unter Gottes besonderer Heilszuwendung stehender König: Jesus Christus»? Helt frasmässigt klingar anmärkningen till Ps. 19: »Das *tōrah*-Verständnis des Ps. 19 B hat nichts mit Nomismus zu tun. Es lässt ein Präludium des neutestamentlichen Lebens ἐν Χριστῷ auklingen und fixiert damit die eigentliche Mitte der in Ps. 19 A so gewaltig geschilderten Schöpfung.»

JOH. LINDBLOM

ETT REFORMATORERNAS FÖRSÖK TILL NYGESTALTNING AV BISKOPSÄMBETET

PETER BRUNNER: *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 179.) Gütersloh 1961.*

Ett problem, som den lutherska reformationen mycket snart ställdes inför, var frågan om kyrkans organisation. Det drag av konservatism, som i mycket vidlåder reformationen, gör sig gällande också här.

Man fann den historiskt givna episkopala kyrkoförfattningen vara en god och nyttig ordning för ordets predikande och sakramentsförvaltningen. Denna ordning borde därför bevaras, om än i reformerat skick. Nygestaltning, icke ohistorisk nykonstruktion, blev arbetsprogrammet.

För nygestaltningen fanns två former, vilka skulle få stor betydelse för den evangeliska kyrkans organisation. I ena fallet har den gamla kyrkans biskopsämbete varit förebildligt. I herden för församlingen såg reformatörerna urtypen för biskopen, »der Oberhirt». Biskopens ämbete skulle vara ett andligt, biskopen skulle vara pastor et episcopus. Nu ägde man i stadskyrkoherdens ämbete just den sökta enheten pastor-episcopus. Denne hade omvårdnaden om sin församling, men också uppsikten över kringliggande landsförsamlingar. Den andra utgångspunkten vid nygestaltningen var givetvis det redan förefintliga biskopsämbetet. Först hade man också tänkt sig, att det romerska episkopatet skulle erkännas, blott att »sie uns und unsere Prediger ordinierten und konfirmierten». Då detta visade sig realistiskt, fanns två möjligheter: antingen att romersk biskop övergick till evangelisk ståndpunkt och själv »renade» sitt ämbete (ett exempel, biskopsdömet Samland, givdes härpå) eller att evangelisk biskop insattes på vakant biskopsstol.

I den utgående medeltiden ägde de tyska stiftet en komplicerad rättslig ställning. Detta gäller också de tre sachsiska stiftet Meissen, Merseburg och Naumburg, av vilka det sista särskilt tilldrar sig vår uppmärksamhet. Det utgjorde en i viss mån självständig religiös, politisk och ekonomisk enhet. Nominellt var det underställt kejsaren, men i praktiken hade det blivit alltmer avhängigt territorialmakten. Från 1500-talets början finns exempel på hur kurfursten framgångsrikt ingripit i stiftets inre angelägenheter och

förmått domkapitlet att handla efter kurfurstliga direktiv.

Möjligheten till en viss rivalitet mellan kejsaren och kurfursten i fråga om stiftens förelåg sålunda. Vid biskopstillsättningar kunde denna rivalitet aktualiseras. Då tillkommer också maktkampen mellan påve och kejsare. Att under dessa förhållanden kunna genomdriva tillsättandet av en evangelisk biskop, därtill var utsikterna icke stora, i all synnerhet som valinstansen, domkapitlet, med rätta bedömdes vara starkt konservativt. Den enda positiva varaktiga reformatorerna hade att kalkylera med var kurfursten. Räcker då dennes makt så långt, att han förmår driva genom en nygestaltning av biskopsämbetet vid vakans?

Tiden mellan Frankfurtanståndet 1539 och Schmalkaldiska kriget 1546 är det politiska läget gynnsammast för ett försök av detta slag. Tre experiment göres också då: i Naumburg, Merseburg och Kammin. Försöket i Naumburg är det första och det är intressant också därför, att reformatorerna med Luther i spetsen själva aktivt medverkar här.

Ovan omnämndes fursten ingripande i Naumburgs inre stiftsangelägenheter. Under 1530-talet hade han t. o. m. sökt binda kapitlet vid sin vilja för framtida biskopval. Det torde ha varit såväl politiska som religiösa hänsyn, som härvid spelade in. Trots den relativa territorialavhängigheten var stiftet dock en för den framväxande territorialmakten besvärande självständig enhet, en stat i staten. Det reformatoriska intresset får ej heller underskattas hos kurfurst Johann Friedrich. Han var ansvarig inför det gudomliga budet enligt lagens båda taylor. Det var därför en honom bjudande plikt att söka få fast grepp om biskopsdömet.

Den 6 jan. 1541 dog biskop Philipp, som f. ö. aldrig personligen administrerat stiftet. Först den 23 jan. meddelades kur-

fursten om dödsfallet av kapitlet, som då emellertid redan valt Julius von Pflug till efterträdare.

Oberoende av och ovetande om dödsfallet hade kurfursten vid denna tid inlett förhandlingar med Wittenberg-teologerna, Luther, Jonas och Bugenhagen, detta på inrådan av kansler Brück. Kurfursten menade, att det var hans plikt som furste att reformera stiftet, att biskop fick väljas endast efter hans hörande, att han på förhandlingsvägen borde kunna förmå kapitlet till val av evangelisk biskop och att, om domkapitlet icke följde honom, han omstörtande gängse lag borde gripa tillbaka på församlingens gamla rätt att själv välja biskop.

Kansler Brück kan endast se en framkomlig väg: förhandlingsvägen. Skulle denna stängas, hade reformationens män endast att se tiden an. Han bestrider den vetorätt, kurfursten menat sig ha gentemot domkapitlet. Giltigheten härav går Wittenberg-teologerna icke in på. De fastslår emellertid, att endast om vetorätten klart kan påvisas, bör den komma ifråga. Bäst vore dock förhandlingsvägen till reformation. Om kapitlet skulle bortse från kurfurstens önskemål, återstod endast att vänta. Eljest, fruktade man, skulle icke önskvärda politiska perspektiv öppna sig.

Då domkapitlet genom sitt val stängt förhandlingsvägen, kunde saken tyckas klar. Rådgivarna hade ju rekommenderat inväntandet av tjänligare tillfälle för reformation. Denna rekommendation understryker också Luther i brev till fursten, då kapitlets åtgärd blivit känd.

Kapitlets val av von Pflug, tillhörig sachsisk adel och av erasmiskt snitt, var icke oväntat. Under andra yttre omständigheter hade valet också kunnat tas som tecken på kapitlets tillmötesgående, men det blev nu en direkt kampsignal för fursten. I ett års tid övervägde von Pflug, om han skulle acceptera valet. Detta av-



görelsens år lät kurfursten ej gå sig ur händerna.

I sept. 1541 överantvordas vid förhandlingar mellan kurfurstliga sändebud, stiftsständer och domkapitel den *världsliga* stiftsstyrelsen på en av fursten härför utsedd direktor (Hauptmann). Blott domkapitlet protesterar, men måste ge vika på denna punkt. Härmed hade ett mycket viktigt steg tagits. Direktorsämbetet var visserligen ett provisorium, men det låg nära till hands, att det skulle bli ett permanent provisorium. Biskopen skulle härnäst endast vara biskop i andliga ting – vilket ju f. ö. var ett reformatorernas önskemål – men härmed uppkommer ett icke oviktigt problem: i vilken utsträckning skulle biskopen erhålla nödvändig ekonomisk bakgrund för sin ämbetsutövning? Annorlunda uttryckt: Hur långt skulle biskopens självständighet resp. furstens inflytande nå? Var och av vem skulle den nödvändiga gränsdragningen göras? Löpte man ej risk att göra biskopen till en kurfurstlig superintendent? De antydda spörsmålen kom att prägla den debatt, som i okt./nov. 1541 fördes mellan teologerna och fursten över biskopsfrågan, »die kentaursche Angelegenheit». Nu skissades tre vägar till reformation eller rättare: reformatorerna skissade två vägar, men måste slutligen och i huvudsak låta sig besegras av kurfurstens nödrättsplan.

Det första reformationsprogrammet sätter ett kraftigt värn mot kurfurstens »sektulariseringstendens», då man betonar, att biskopsdömet måste förbli en självständig rättslig och ekonomisk enhet. Först så kan stiftet vara en god och nyttig ordning för evangelium. Huvudfrågan är icke tillvägagångssättet vid reformation av biskopsämbetet, utan biskopsdömet. Praktiskt kom detta att yttra sig i ett betonande av nydaning och säkerställande av domkapitelsinstitutionen i ekonomiskt, rättsligt och personellt hänseende. Sen-

medeltidens kollegialpraxis anföres här som exempel och mål. Biskop och kapitel gemensamt skulle utgöra stiftsstyrelse. Lyckades omgestaltningen av kapitlet, skulle biskopsfrågan icke längre vara lika brännande. Kapitelsammansättningen borde i stort sett vara oförändrad. Antalet kanikvikarier skulle dock väsentligt reduceras. De kvarstående skulle likt gamla kyrkans diakoner vara biskopens medhjälpare, här som skrivare etc. Kanikerna skulle vara väl utbildade: tre doktorer i teologi, sex i juridik och en i medicin; övriga skulle förbinda sig till grundliga akademistudier. Alla skulle nämligen vara väl skickade att förvalta stiftet. På kapitlet åvilade ansvaret i synnerhet för synoder och visitationer, examinations- och konsistorialfrågor. Om biskopens ställning i detta reformerade kapitel sägs intet uttryckligt: den förutsättes vara självklar. Dock nämns två biskopliga angelägenheter: reformeringen av gudstjänsten och av ordinationen, »hävarmen för kyrkans förnyelse». Överinseendet över detta reformerade kapitel var icke påvens utan kurfurstens. Det var patronatstanken, som här gav utslag. Nu sökte man visserligen inskränka kurfurstens befogenheter till ett minimum, men kurfurstens uppsikt kunde snart nog tjäna hans avsikt.

Den andra planen, teologerna nu utvecklar, äger stor likhet med den förra. Skillnaden är förestavad av en förändring i den faktiska ramen. Man hade räknat med det sittande domkapitlets samarbetsvilja, vilket visade sig vara en felbedömning. Detta gjorde, att man lämnade tanken på ett reformerat kapitel. Man skissade i stället en stiftsstyrelse med biskop och ett nydanat konsistorium. Också bakom denna plan ligger en strävan bort från kurfurstlig inblandning i stiftsangelägenheterna. Man hävdade ånyo, att biskopsfrågan icke var avgörande för en stiftets reformation. Hellre än ett skenepiskopat,

sådant som senare genom furstlig inblandning utvecklades i Brandenburg och Pommern med småprinsar som biskopar, borde man välja underordning under den romerske biskopen. Det avgörande var att stiftet väl organiserades. Med skärpa hävdades, att stiftsegendomen icke fick inflyta i statskassan, utan den borde användas till fromma för församlingarna, skolor och hospital samt för den centrala stiftsstyrelsen. Kyrkan skulle visserligen icke föra såväl andligt som världsligt regemente, men för det förre krävdes en solid ekonomisk grund. Då kapitlet visat sig vara ett Roms bålverk, hänvisade man nu till ett konsistorium, inrättat efter medeltida mönster. Då hade biskopen vid sin sida haft skola och konsistorium. Vid skolans utveckling till universitet, hade denna assimilerat konsistoriet. Detta borde nu åter brytas ut och förses med rättsliga mandat. Det skulle äga handlägga sedvanliga konsistorialfrågor, men också den episkopala uppsikten över stiftet skulle åligga konsistoriet. Konsistoriet skulle sålunda dels inskränka på biskopens befogenheter, dels värna om stiftets integritet gentemot kurfursten; positivt uttryckt: ganska självständigt ha omvårdnaden av stiftets andliga och delvis också världsliga hälsa.

Dessa teologernas planer mäktade icke besegra kurfurstens. Han hade genom alla förhandlingar fasthållit vid nödrättsvägen. Med patronatsrätt måste kurfursten ingripa och besätta biskopsstolen med evangelisk biskop. Stiftet fick ej längre stå under papistiskt inflytande och välde, det var den huvudsats, varur övriga satser deriverades. Ogodaktigt hade kapitlet valt en ogodaktig biskop, varför fursten förklarade bådadera vara nulliteter. Den enda olösta frågan var, hur ingripandet skulle ske. Härom framlägger han nu en plan för teologerna, vilka i huvudsak, om än motvilligt, samtycker därtill.

Den tredje och segrande planen kom att med reformatörernas inskott te sig som följer. Vid biskopstillsättningen skulle biskopen väljas av stiftet, icke domkapitlet. Stiftsständerna, försåvitt de var evangeliska, de främsta kristliga predikanterna jämte några andra skulle utgöra den valkorporation, vilken med acklamationsval skulle välja den av kurfursten föreslagne kandidaten, som därefter kunde vigas. Direktorsämbetet skulle bibehållas. Man betonade dock, att det var biskopen, som skulle ge direktorn mandat för fortsatt verksamhet. Biskopen själv skulle vara helt friställd för sina andliga uppgifter. Också konsistoriet spelade en viss roll i denna tredje plan. Genom detta skulle stiftets självständighet bevaras. Furstens ingripande var nämligen, det underströks, en engångsföreteelse i en nödsituation.

Då teologerna i Torgau-förhandlingarna 5-9 nov. 1541 gått med på furstens plan och försett den med dogmatisk grundval, återstod endast personfrågan. Också här var det fursten, som tog initiativet. Han föreslog nu Nikolaus von Amsdorf till ämbetsinnehavare.

Den 17 jan. 1542 spikades en proklamation på Naumburgdomen: von Pflug hade accepterat domkapitlets val. Samma dag hölls en sista rådplägning över den evangeliska biskopsfrågan. Alla där deltagande var beredda att följa den kurfurstliga nödrättsvägen. Endast en varnande röst, en jurists, höjdes, men den förklingade ohörd. Avgörandet i frågan kom nu till stor del att skjutas över på ständerna. De måste antingen ge domkapitlets kandidat, von Pflug, trohetsed, eller välja kurfurstens, von Amsdorf.

Det visade sig åter, att icke personutan sakfrågan var den problematiska. Här var knutpunkten eden. Den hade avlagts till biskop Philipp. Vid hans frånfälle, menade man, hade den automatiskt övergått på kapitlet. Ständerna var då

både inför Gud och människor förpliktade att i varje fall icke gå kapitlet i ryggen. Ständerna ville därför hos kapitlet söka befrielse från eden. I detta läge ställde fursten ultimatum: antingen väljer ständerna furstens kandidat eller tillsättes denne utan ständernas medverkan. Situationen räddades till förmån för kurfurstens plan tack vare teologernas tillskyndan: frågan gäller, om man vill lyda Gud mer än människor, om man vill lyda Gud, eller ha andra gudar, dvs. Rom och kapitlet. Såsom evangeliska är ständerna icke endast befriade från eden, utan de bör rent av bryta eden. Ett sataniskt kapitel är f. ö. intet kapitel, varför edens giltighet också därmed upphört. När så samvetsbetänkligheterna skingrats, är även ständerna beredda att följa furstens program.

Den 20 jan. 1542 kl. 9 fm. äger så den första evangeliska biskopsvigningen på tysk botten rum. Såväl formulär som tal ger uttryck åt samma grunduppfattning: biskopens ämbete är ett predikoämbete; biskopen är herden, som »vaktar och för i bet» den åt honom anförtrodda hjorden. Det viktigaste momentet i akten är det inledande acklamationsvalet. Församlingens »amen» till furstens förslag interpreteras så, att »die Kirche und der Bischof eines sind, und die Kirche den Bischof hören und der Bischof die Kirche lehren wolle». I själva vigningen — som f. ö. nära ansluter sig till Luthers prästvigningens formulär — bekräftas denna enhet; en enhet med den lokala församlingen och genom assistenterna med den universella kyrkan. Genom handpåläggning och bön välsignas det äkta förbund, som ingåtts mellan kyrkan och biskopen. Härpå följde »intronisationen» efter kurfurstens önskan. Han hade nämligen föreslagit, att biskopen, på furstens befallning, skulle ledsagas upp till sin stol i koret. Vigningen förrättas av Luther. Härför återoppar han en karismatisk fullmakt, vilken härledes

»aus den Gaben meines lieben Herren Gottes und Heilandes Jesu Christ».

Efter biskopsvigningen börjar alla de svårigheter, vilka legat i möjlighetens kategori under förhandlingsåret, att övergå i verklighetens. Att i detalj följa problematiken i och kring biskopsämbetet är kanske ej särdeles givande. Svårigheterna emanerar ur de oklara relationerna mellan biskopen och dels domkapitlet, dels kurfursten. Bakom kapitlet arbetade von Pflug för sin sak, och i bakgrunden stod kejsaren, som så småningom skulle ta mer aktiv del i striden. Kurfursten, å andra sidan, var efter tillsättningen icke lika intresserad av biskopsfrågans positiva lösning. Biskopens ställning förbättrades ingalunda av att direktorsämbetet inrättats. Inte minst genom direktorns personliga egenskaper hade stiftets ekonomiska självständighet, vilken reformatörerna velat slå vakt om, i det närmaste upphört. Icke ens till den centrala stiftsstyrelsen, än mindre till församlingar etc., fanns nödvändig ekonomisk bakgrund. Visitationerna, man väntat sig så mycket av för reformationens genomförande, lät vänta på sig. Konsistoriet förblev ett önskemål.

Redan i början av sin ämbetsgärning skrev von Amsdorf till Luther: »Ach wäre ich doch in Magdeburg geblieben.» Sin besvikelse över biskopsfrågans lösning delar von Amsdorf med Luther. Det är skönjbart i den »episkopalteologi», Luther nu utvecklar. Då von Amsdorf, med Luthers goda minne, inger sin avskedsansökan till fursten efter ett års tjänstgöring, är det ett första synligt bevis på försökets misslyckande. Det skulle dröja ännu några år, innan experimentet upphörde. Snart nog blev dock, som reformatörerna befarrat, biskopsfrågan en politisk fråga av stor räckvidd. Konsekvensen blev våldsam: Schmalkaldiska kriget bröt ut 1546.

Brunners ovan refererade bok avslutas med »återblick och utblick». Detta av-

snitt är uppenbarligen föranlett av bokens i företalet uttalade syfte: nygestaltning av biskopsämbetet i det nuvarande Tyskland. Det innebär väl ett memento; boken får läsas med viss försiktighet. Detta gäller måhända om bokens historiska delar, kanske om dess här endast antydda dogmatiska partier, tveklöst emellertid om det avslutande avsnittet.

LARS ECKERDAL

PER LØNNING: *Tro og tanke efter Blaise Pascal. En idéhistorisk studie. 308 sid. Forlaget Land og Kirke, Oslo (tr. i Trondhjem) 1958.*

Det finns idéhistoriska sammanhang, som äro så uppenbara, att de falla i ögonen vid första anblicken. Andra äro mer förborgade; det finns intet spår av dem i ytskiktet; först efter en ordentlig djupgrävning bli de uppdagade. Stundom gå förbindelserna mellan olika tänkare så djupt, att de i viss utsträckning endast indirekt kunna påvisas, såsom när en slagruta genom upprepade utslag ger vid handen, att en vattenåder drar fram genom en viss trakt. Olika idéhistoriker, som vandra skilda vägar genom terrängen, och som kanske rent av korsa fältet från motsatta utgångspunkter, bringas av slagrutan att göra halt på samma ställen. Två sådana idéhistoriska punkter med underjordiska förbindelser, representeras av *Pascal* och *Kierkegaard*. Trots allt, som skiljer dem åt, har deras tänkande visat sig gärna draga till sig uppmärksamheten från samma idéhistoriska slagrutemän. Lønning — i vidare kretsar i Sverige känd genom sin behandling av frågan: »Hva er Kristendom?» (sv. översättning: »Kristen tro», Sthlm 1956) — utgav några år före sin *Pascal*-bok *Kierkegaard*-studien »Samtidighetens situation», och före den norske forskaren har i vårt land Torsten

Bohlin också behandlat båda de nämnda tänkarna.

Ryggraden i Lønning's disposition består av en elegant serie välfunna dikotomier: A. »To videnskaper», B. »To filosofer», C. »To naturer», D. »To uendeligheter» och E. »To guder». Efter en genomgång av bl. a. de Pensées-fragment, som operera med distinktionen mellan esprit de géométrie och esprit de finesse, ger Lønning i det med A. rubricerade kapitlet en preliminär bestämning av Pascals åtskillnad mellan »de abstrakta vetenskaperna» och »studiet av människan». I fortsättningen inriktas uppmärksamheten på detta senare, på Pascals existensförståelse. Närmast sker det under B genom en undersökning av dialektiken dogmatism—pyrrhonism. Lønning uppvisar, hurusom Pascal ser saken så, att skapelsetanken ger dogmatismen dess rätt och tanken på syndafallet pyrrhonismen dess rätt, medan skapelsen samtidigt berövar pyrrhonismen dess rätt och fallet dogmatismen dess rätt. Frågan om Pascals förhållande till skepticisismen besvarar Lønning i anslutning till Bohlin så, att skepticisismen för Pascal har en praktisk, pedagogisk innebörd. Mot Bohlin görs dock den reservationen, att han i alltför hög grad reducerar Pascals synfält till det rent pastoral-psykologiska (s. 116).

Sedan Lønning i det föregående skisserat upp grunddragen av hur Pascal föreställer sig människans tänkande — under anknytning till den ofta citerade karakteristiken av människan såsom ett »tänkande rö», går han under C in på den pascalska synen på den tänkande människan. I detta sammanhang ges en inträngande analys av det långa fragmentet »Disproportion de l'homme» och framför allt av »det velkjente og inntil det forslitte siterte . . . 'Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point . . .'» (ss. 140 ff.). Icke minst teckningen av den

historiska bakgrunden till Pascals bruk av begreppet *œur* är läsvärd. Författaren avgränsar sig här bl. a. från Bohlin, som sägs nyttja ett religionsbegrepp, som har åtskilligt gemensamt med Schleiermacher och romantiken men icke justerats tillräckligt med hänsyn till Pascals och över huvud 1600-talets psykologi och kunskapsteori (s. 151).

Med överskriften »To uendeligheter» avser Lønning icke blott vad Pascal kallar »les deux infinis», som illustreras med Bjørnsons ord:

Intet så småt, at ej finnes et mindre,  
ingen kan se.

Intet så stort, at ej finnes et større  
bortenfor det,

utan också Pascals användning av oändlighetsbegreppet i dels kvantitativ, dels kvalitativ mening. »L'effroi de l'infini» är enligt författaren Pascals egen bävan och på samma gång människans naturnödvändiga reaktion vid mötet med oändligheten: »'Skal jeg tro jeg er ingenting, skal jeg tro jeg er Gud?' — dette spørgsmål må betraktningen av de grenseløse vidder tvinge frem, men vidderne svarer bare med sin 'evige taushet'.» — »To Guder», rubriken på det femte huvudavsnittet (E), är en direkt anknytning till Pascals egen formulering i »Le Mémorial»: »Abrahams Gud, Isaks Gud, Jakobs Gud, icke filosofernas och de lärdes».

Fastän Lønning av den rikt flödande pascallitteraturen endast tager upp representativa bidrag till efterkrigstidens debatt, är det en lång rad tolkningar av Pascal, som han gör upp med, uppfattningarna av Pascal såsom »kritisk rationalist», präglad av dels thomistisk tradition, dels cartesianisk (*Baudin*), såsom »konsekvent empiriker» och föregångare till Hume (*Guersant*, *Russier*, *Le Roy*), såsom språkrör för medeltida mystik (*Stewart*, *Fletcher*), såsom höjdpunkten av 1600-talets augustinska renässans

(*Chesneau/Julien-Eymard*), såsom representant för den från Pomponazzi och Montaigne utgående fideistiska traditionsströmmen (*Busson*), såsom talesman för den tragiska »vision du monde» och förelöpare till Kant och 1800-talets hegelska dialektik (*Goldmann*), såsom kristen existentialist och klarsynt tolk åt evangeliets människosyn (*Spoerri*) — för att nämna några exempel. Försöken hos flera författare, bland dem Bohlin, att hänföra Pascal till en protestantisk kristendomstyp finner Lønning icke utan rätt »en smule anstrenget». Samma omdöme falls om de icke ovanliga, alltför odialektiska försöken att inregistrera Pascal såsom rättrogen katolik (s. 284). Den tolkning, som Lønning anser komma närmast sin egen, är Spoerris. Han avslutar sitt arbete med att uttala förhoppningen, att Spoerri skall bli sannspådd med avseende på den i titeln till dennes Pascal-studie uttalade programförklaringen: »eine Philosophie für den Menschen von Morgen» (s. 292).

Till det intressantaste i Lønning's framställning hör studiet av relationerna mellan Pascal och den nutida existensfilosofien. Det påpekas, att tjugutalets existensfilosofiska nyorientering medfört nytt intresse för Pascals dialektik. En mera påvisbar betydelse för den nämnda nyorienteringen har dock, heter det, Kierkegaard haft. Dennes grundposition sammanfaller i många avseenden med Pascals, utan att det likväl är något, som talar för att Pascal skulle ha utövat något nämnvärt inflytande på Kierkegaards filosofiska utveckling (s. 287). I ett typiskt existentiellt sammanhang finner Lønning hos Pascal ett föregripande av den kierkegaardska samtidighetstanken (s. 243). Han konstaterar också (ibm), att Pascal föregriper Heideggers tolkning av människans existens såsom »Sein zum Tode». Man får därvid bortse från »at han /Pascal/ ikke har vist samme avsky som Heidegger

for 'das Man'. »Avsky» är nog ett alltför starkt uttryck, om man tänker på det sätt, på vilket Heidegger utför sin existensanalys i § 27 i »Sein und Zeit», men denna sak är ju icke så mycket att orda om. Däremot måste det sägas vara direkt missvisande, när Heidegger på det vanliga onyanserade sättet sammanförs med Sartre och det om båda sägs, att för dem tillvarons mening icke blir något, som individen finner, utan som han själv skapar (s. 289). När det gäller Sartre, torde man kunna påvisa ett beroende, positivt och negativt, av sådana tankegångar i den tyska idealismen, som framhäva det skapande hos människan. Det har efterhand framstått alltmera klart, att Heideggers tänkande däremot rör sig på ett annat plan, som får sin egenart genom övertygelsen, att människan djupast sett *icke* skapar tankar om och mening åt livet: »Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns» (Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, s. 11).

»Tro og tanke efter Blaise Pascal» erbjuder både intressant och rolig läsning — dess författare förenar stor lärdom med fin humor; den omfattande litteraturförteckningen inleds av följande citat, som är värt att anföra: »Hr. Pascal sa om de författare som, när de snakkar om sine verker, sier: 'Min bok, min kommentar, min historie osv.' at de lukter som borgere med eget hus til gaten og bestandig et 'hjemme hos meg' i munnen. De skulle heller . . . si: 'Vår bok, vår kommentar, vår historie osv.' eftersom det vanligvis er mer av annenmans gods enn av deres» (Efter De Vigneul-Marville).

Inledningsvis pekar Lønning på två olika motiv för studiet av en tänkares verk. Det ena motivet är, att tänkaren i fråga är representativ, att han återspeglar viktiga och tidstypiska tendenser och därigenom ger en ökad förståelse icke blott för den svunna tid, som han tillhör, utan

också för ett historiskt sammanhang, som i sin förlängning för fram till en nutida problemsituation. Vederbörande tänkares representativa placering i förhållande till de historiska strömningarna ger honom en indirekt aktualitet. Det kan emellertid också förhålla sig så, att tänkaren har en direkt aktualitet; det finns i så fall ytterligare ett motiv för studiet av honom. Hans tankerikedom har då icke blivit tillräckligt beaktad i och med att den till en viss del absorberats under den idéhistoriska utvecklingen. Han har något betydelsefullt att säga, som icke kommit att ingå i nutidens gemensamma andliga arv, och det uppfordrar till förnyad och direk konfrontation. Lønning belyser de båda antyddna motiven för ett idéhistoriskt studium med följande bild: »En båts manøvrer nedefter et elvestryk kan være av interesse for en tilskuer som søker kunnskap om strømforholdene i vedkommende elv. De kan også være av interesse for en som søker innsikt i elvefartens 'sjø'mannskap for selv å nyttiggjøre seg innsikten et helt annet sted. Det første vil avhenge av båtens kurs: den må holde seg i elveløpet og ikke i bakevjene. Det annet vil avhenge av rormannens ferdighet» (s. 13). Genom sina båda betydande arbeten om Kierkegaard och Pascal har Lønning själv dokumenterat sig såsom en rorsman med god kännedom om de idéhistoriska strömförhållandena.

BENKT-ERIK BENKTSON

HANS GÖDAN: *Christus und Hippokrates. Gemeinsame Zentralprobleme in Medizin und Theologie.* 227 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958.

Grundtanken i Gödans bok är allt annat än främmande för svensk teologi; Gödan utför den mest pregnant i anslutning till Luthers Hebréerbrevsföreläsningar, där det heter, att det hör till Guds underbara

vishet att slå fienden med dennes eget svärd, suo gladio iugulare (ss. 130 f., 142). Det särskilt genom Auléns författarskap välkända dramatiska motivet underbyggs i Kristus och Hippokrates med sådana tankar från gamla kyrkan, vilka utlägga Kristi verk såsom ett överlistande av satan, och vilka Bring grundligt analyserat i Dualismen hos Luther. Vad som för Gödan aktualiserat de nämnda tankarna är Lietzmanns Korinterbrevkommentar (ss. 151 f., 221). Det dramatiska motivet förlorar ej i värde, när det flyttas från sitt systematiskt-teologiska sammanhang och sin bibelteologiska förankring till ett så föga bearbetat gränsovråde som »das Niemandsland zwischen den Reichen der Theologie und der Medizin». Det är tvivelsutan en fruktbar synpunkt att betrakta både läkare och präster såsom »Männer gegen Tod und Teufel» (s. 138).

Det är verkligen »gemensamma centralproblem», som Gödan kommer in på. Efter att i kap. 1 ha tecknat konturerna av det ingenmansland, som han menar gränsovrådet mellan teologi och medicin vara, tar han i kap. 2 upp »Probleme des Unbewussten» under rubriken: »Kennen wir uns selbst?» och i kap. 3 neuroserna, som betecknas som psykoallergiska företeelser: »Sind wirklich die Nerven schuld?». Efter kap. 4: »Wider den Verbrauch des Menschen» följa kap. 5: »Christi Stellung zum Tod als Frage an die moderne Menschenkunde», kap. 6: »Das Leid als ärztliches und seelsorgerliches Problem» och kap. 7: »suo gladio iugulare». Kap. 8 avhandlar »Die Transparenz wissenschaftlicher Tatbestände», och i kap. 9 utförs med utgångspunkt i frågan: »Kann der Mensch sein Wesen ändern?» »en revision av vårt personlighetsbegrepp».

Det, som ur teologisk och förmodligen också ur medicinsk synpunkt är mest väsentligt i boken, torde vara framställningen

av lidandets och dödens problem. Särskilt med hänsyn till detta senare efterlyser Gödan ett klart ställningstagande från såväl teologiens som medicinens sida (ss. 106 ff.). Med instämmande citeras Simmels ord: »Es ist erstaunlich, wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist.» Både inom teologi och medicin ha gjorts »Zugeständnisse an den Tod», vilka icke kunna försvaras ut från Nya Testamentets syn på döden. Grundläggande för den nytestamentliga synen på döden är, att den är Guds fiende (ss. 111 ff.). Detta är enligt författaren en logisk följd av att döden sägs vara syndens lön (Jak. 1: 15, Rom. 6: 23). Syndens lön kan icke stå i ett närmare förhållande till Gud än synden själv. Det heter för övrigt i 1 Kor. 15: 26: »Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod.» Detta ord är beaktansvärt icke minst för läkaren, understryker Gödan, som avvisar betraktelsen av döden såsom hörande »zur Logik des Lebens» (s. 124). Ur medicinsk synpunkt är det angeläget att hos den sjuke i stället för något slags »Ehrfurcht vor dem Tode» få till stånd »eine grimmige Kampfbereitschaft» (s. 125). Gödan fastslår, »dass der Wunsch nach Lebensverlängerung ein göttlicher Funke im Menschen ist, den wir nur in krankhaften Zuständen austreten und der der stärkste Helfer ärztlichen Handelns ist» (s. 127). Döden har såsom sådan, hävdas det mot bl. a. Althaus, »keinen Schöpfungssinn» (s. 121). Den hör icke skapelsen till utan är en neoplasma malignum (s. 132). De under, genom vilka Jesus uppväckt döda, ha ofta uppfattats såsom en teologisk belastning eller såsom fromma myter, som icke längre kunna säga oss något. I själva verket betydessa underberättelser en befrielse. De ge oss den rätta synen på döden. »Hier ist das Rückgrat des Arztiums. Nicht wir brauchen Jesu Wunder zu verteidigen,

sie verteidigen uns, unser Leben» (s. 112). Kristus har visat, att döden icke hör till skapelsen. »Wir aber gebrauchen so gern das Wort 'Sinngebung'. Wir sprechen so gern von der Sinngebung des Todes, von der Sinngebung des Leides». Men det förhåller sig i verkligheten så, att antingen har en sak mening, eller också har den det icke. »Der Sinn verleiht nur Gott. Wir sollen den gegebenen oder den fehlenden Sinn bei den einzelnen Dingen finden. Jahrmillionen werden nicht ausreichen, bis wir damit fertig sind. Jesus tut mit dem Tod alles andere, als ihm einen Sinn zu geben. Er zerstört ihn» (s. 119). Icke heller lidandet har i sig självt en mening, fastslår Gödan mot Frankl, Homo patiens — Versuch einer Pathodizee. Mot Frankls pati aude ställs tesen i Søes etik, att det normalt icke är tecken på äkta kristen fromhet, om man rent passivt »in sog. Gottergebenheit» fogar sig i lidandet utan att försöka att använda det (s. 219). Man erinrar sig Auléns ord: »Om islam inför allt som sker säger sitt fatalistiska: det är Allahs outrannsakliga vilja, så är detta ingalunda den kristna trons språk» (Den allmänliga kristna tron, 4. uppl., s. 217). Den rätta inställningen till lidandet är enligt Gödan varken »die Abwendung vom Leid» eller »die Zuwendung zum Leid» utan »die Anwendung des Leides». I denna sistnämnda inställning kunna medicin och teologi mötas, »die Medizin, die das Leid mit den Waffen der Naturwissenschaft bekämpft, und die Theologie, die das Leid mit den Waffen des Geistes und der Seele zu überwinden versucht» (s. 142).

Sin lösning av lidandets och dödens problem har Gödan, såsom redan antytts, vunnit genom meditation över Luthers tanke om nedkämpandet av satan med hans egna vapen, och det är otvivelaktigt av den allra största betydelse, att denna

tanke hålls vid liv. Icke heller den rätta inställningen till sjukdomen torde i längden kunna åstadkommas, om satan väl anas bakom synden, bakom »das Böse», men icke bakom »das Übel». Med tanke på den pregnans, med vilken Gödan framställer Kristi korslidande såsom en segerrik kamp mot det onda, är det emellertid anmärkningsvärt, att han tvekar att ställa in den kristnes kors i samma dramatiska sammanhang. Gödan vill över huvud egentligen icke höra talas om något annat kors än Kristi eget. Hans kors bärs av lärjungen, när denne förföljs för Mästarens skull; eljest har lärjungen lidande intet att göra med korset på Golgata: »Die Theologen haben in der freigebigen Verwendung des Wortes Kreuz viel Verwirrung in unserem Denken angerichtet. Die Liebe zu allen Leidenden hindere uns daran, ihnen zu sagen, das schwere Los, das auf ihnen lastet, sei ihr Kreuz. Eine solche Rede vom Kreuz ist grausam und unglaubwürdig. Die christliche Lehre vom Kreuz bedeutet nicht, dass es zum Leben des Christen gehört, dauernd ein Kreuz zu tragen, sondern dass sein Leben und sein Lebensglück auf das eine Kreuz, nämlich das Kreuz Christi gegründet ist. Es ist nicht im Sinne Christi, dass dies eine Kreuz viele Kreuze nach sich zieht, sondern dass dies eine Kreuz die Menschen immer mehr wandle, damit die vielen 'Kreuze' des Alltags verschwinden» (ss. 142 f.).

Det är det ofta stereotypa och ytliga talet om lidandet såsom ett kors, som Gödan vänder sig emot, och han gör det med all rätt. Han gör det dock på ett sådant sätt, att Luthers mening med den i orden suo gladio iugulare uttryckta tanken icke kommer oavkortat fram. Den kristne lever enligt Luther med kroppen på den jord, där Kristi kors stod, och Gud låter korset taga gestalt i kallelsen. I sitt förhållande till nästan skall den



kristne gå korsets väg, »auf dem wege der liebe und des creutzs». Det är Luthers »stora grundtes, att kristen tro alltid måste bo och kristet liv alltid måste levas under svaghet, synd, smälek och kors» (Wingren, Luthers lära om kallelsen, s. 252 not 59; för den närmast föregående och den följande framställningen hänvisas till samma arbete ss. 178, 63 ff., 134). Att den kristne har ett kors att bära, ett kors, som djupast sett är identiskt med Frälsarens eget, utför Luther bl. a. i *Wider die himmlischen Propheten*, där alla detaljer i Kristi korsfästelse användas såsom bilder för att skildra, hur den gamla människan bör förkvävas och underkuvas: hon bör fjättras, begabbas, förbannas, bespottas, törnekrönas och omsider helt dö i den kroppsliga döden. Till Guds opus alienum, som Luther utlägger också i det av Gödan anförda avsnittet av Hebréerbrevsföreläsningen, hör just *crucifixio veteris hominis*. Denna lära om korset är, om den rätt förstås, ingalunda »grausam und ungläubwürdig». Den är icke en ny börda för hårt prövade människor utan tvärtom en stor tröst, eftersom de få tro, att när deras gamla människa genom plågor och lidande korsfästes, uppstår deras nya människa, vars liv aldrig skall härjas av sjukdom och död.

Man kan *kämpa mot sjukdomen* — och göra det i förbund med »Hippokrates» — och ändå, såsom Luther ofta säger, *taga den ur Guds hand*. Man får emellertid också »använda» den och *lägga den i Guds hand*. Den sista tanken, poängterad av Aulén i *Den allmänneliga kristna tron* (s. 214), har Gödan på ett tacknämligt sätt levandegjort för både läkare och präster, »die Männer gegen Tod und Teufel».

BENKT-ERIK BENKTSON

ARNE FJELLBU: *En biskop ser tillbaka*. 381 sid. Gyldendal norsk forlag, Oslo 1960.

När Arne Fjellbu »ser tillbaka» väntar man sig mycket. Att man inte väntat för mycket, märker man vid läsningen av hans bok. Den innehållsrika och fängslande skildringen börjar i prästhemmet på den nordamerikanska prärien, där Fjellbus fader var nybyggarpriest, och den slutar med kungasigningen i nidarosdomen den 22/6 1958. Boken är inte bara en tillbakablick på ett händelserikt liv. Den låter oss också följa Norges kyrkohistoria under nästan hela detta århundrade. Vi få personligt färgade och träffsäkra skildringar av denna tids ledande gestalter i Norges kyrka från Johannes Johnson till Eivind Berggrav. Fjellbu är aldrig en, som betraktar händelserna utifrån. Han har själv hela tiden levt med i dem och oftast varit en av centralgestalterna. Det har sannemligen inte fattats dramatiska händelser i hans liv.

Sin gärning börjar Fjellbu under kyrkostridens upprörda dagar. Om sin egen inställning säger han några ord, som är karaktäristiska för hans inställning i de kyrkliga striderna både då och senare: »Jeg har aldri, ikke i noen periode av mitt liv, følt noe kall i retning av å høre til støttroppene for en bestemt teologisk retning . . . Jeg har alltid sett på enhver ærlig teologisk retning som en overgangsteologi. Professor Lyder Brun hadde innprentet oss at enhver teologi er en overgangsteologi, nemlig til en bedre teologi.» En enda liten episod, som för oss svenskar kan vara av speciellt intresse, kan belysa, hur spänt läget var. När Fjellbu fick dåvarande professor Auléns bok: »Den allmänneliga kristna tron», anade han i den nya vägar inom teologiens värld. Men när han efter läsningen av boken tog sig för att med friskt mod hålla föredrag om »Historiens Jesus och troens Kristus» blev det en katastrof — det är hans egna ord — som han aldrig kunde ana. Flera äldre präster lämnade

prästföreningen, därför att de menade att det endast var en gradskillnad mellan Fjellbus syn och Georg Brandes bok: »Sagnet om Jesus.»

Det som framförallt förde Fjellbu till klarhet om den liberala teologin var mötet med den dialektiska skolan, i synnerhet Emil Brunner. Det ledde honom till upptäckten att den liberala teologin och pietismen är nära grannar, och inte bara nära grannar, utan besläktade grannar. Det är subjektivismen som förbinder dem även om de bekämpa varandra. Fjellbu säger om sig själv, att han gjorde en helomvändning från det subjektiva till det objektiva, vilket gav honom en ny syn både på Bibeln och förkunnelsen.

En kyrkostrid av helt annat slag fick Fjellbu stå med i under okkupationen, då han miste sitt ämbete på order av de nazistiska myndigheterna. Även om huvuddragen förut äro kända, är det oerhört spännande att följa Fjellbus egen skildring av de dramatiska händelserna, där han hela tiden intog en så rakryggad och oförskräckt hållning. Med tacksamhet minns man också skildringen av den gripande minnesgudstjänsten i Westminster Abbey den 9 april 1945, det stora kyrkojubiléet i Trondheim 1953 och till sist kung Olavs signing till sin kungagärning 1958.

Vid läsningen av »En biskop ser tillbaka» har man en känsla av att vara tillsammans med en man av hög resning, en särpräglad och självständig personlighet. Hela tiden känner man att det är kyrkans man och kyrkans vän som talar.

HENRIK HÄGGLUND

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart — Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit HANS FRHR. v. CAMPEN-*

HAUSEN, ERICH DINKLER, GERHARD GLOEGE und KNUD E. LØGSTRUP *herausgegeben von KURT GALLING. III. Band (H.—Kon), 1806 spalter, J. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1959, subscriptionspris 99: — DM; IV. Band (Kop—O), 1756 spalter, Tübingen 1960, subscriptionspris 99: — DM.*

På initiativ av en rad tyska teologer igångsattes för några år sedan jätte företaget att utge det stora uppslagsverket »Religion in Geschichte und Gegenwart» (RGG) i en tredje, fullständigt omarbetad upplaga. De två första banden av denna nya upplaga recenserades i STK nr 1, 1959. På utlovad tid publicerades i slutet av år 1959 det tredje och 1960 det fjärde bandet. Liksom tidigare ger artiklarna tillförlitliga referat av forskningsläget och forskningsresultat inom olika teologiska discipliner. Dessutom informeras läsaren om de aktuella kyrkliga problemen och de ekumeniska strävanden, som i dag förbinder olika protestantiska kyrkor. Även om här och där vissa önskemål kvarstår, så är dock tredje och fjärde banden i stort sett av samma höga kvalitet som utmärkte de två första.

Som dogmatiker studerar man med stort utbyte en rad längre översiktsartiklar, vilka på ett förträffligt sätt klarlägger innebörden i viktiga dogmatiska begrepp såsom helgelse, frälsningsordning (Heilsordnung), helvete, hellenism, imputatio, inspiration, judendom, kasuistik, katolicism och kerygma. Signifikativt för det förändrade teologiska läget och den uppmärksamhet som för närvarande ägnas olika sätt att tolka bibelns budskap är G. Ebelings stora artikel om hermenevtiken, där även Luthers uppfattning fått en kort och saklig framställning. Först under 40-talet har teologin på allvar börjat intressera sig för det hermenevtiska problemet. I RGG:s andra upplaga letar man t. ex. förgäves efter en liknande artikel.

Av stort värde är även den trettio spalter omfattande artikeln om kyrkan, som är uppdelad i olika underrubriker. K. Stendahl skriver här om kyrkan i urkristendomen, A. Adam behandlar kyrkoberppet ur dogmhistorisk och R. Prenter ur dogmatisk synvinkel. De praktiskt-teologiska kyrkofrågorna belyses sedan av W. Jannasch, medan den kyrkorättsliga uppfattningen framställes både från romerskt och från lutherskt håll. Avslutningsvis ger sedan H.-H. Schrey en religionssociologisk jämförelse mellan kyrka och sekt. I tredje bandet möter vi också en rad artiklar, som informerar läsaren om aktuella organisatoriska och kyrkorättsliga frågor. Här kan t. ex. nämnas artiklarna jurisdiktion, *ius circa sacra*, *ius divinum*, *ius in sacra*, konkordat, kyrkoordning, kyrkoförfattning, kyrkorätt, kyrkoskatt och kyrkotukt. — Konfessionsstatistiken visar, att de kristna konfessionernas procentuella andel i världsbefolkningen minskar. Detta förklaras genom den starka befolkningsökningen i Asien och genom den muhammedanska missionens landvinningar i Afrika.

Det fjärde bandet börjar med en artikel om Köpenhamns universitet och i de följande spalterna kan man även läsa förträffliga artiklar om universiteten Lausanne, Leiden, Leipzig, London, Lund (S. Kjölnerström), München och Münster. — Fastän vi nuförtiden förfogar över ett flertal tidskrifter som mer eller mindre regelbundet behandlar den moderna lutherforskningen och redogör för dess läge och resultat, studerar man dock med stort utbyte den utförliga artikeln om Luther i RGG:s fjärde band. Först ger H. Bornkamm en gedigen översikt över Luthers liv och skrifter. Därefter följer på 22 spalter en framställning av Luthers teologi. G. Ebeling avslutar denna artikel med en efter systematiska synpunkter uppdelad

litteraturförteckning över den nyare lutherlitteraturen.

Glädjande nog hittar man bland de icke alltför talrika biografiska artiklarna också namnen på två svenska diktare, fyra teologer och en religionshistoriker. I korta notiser karakteriseras Pär Lagerkvists och Selma Lagerlöfs verk. S. Göransson skriver om den lundensiske kyrkohistorikern H. F. Holmkvist, C. E. Normann om uppsalateologerna J. E. Linderholm och A. H. Lundström, V. Lindström om lundabiskopen A. Nygren. Den korta artikeln om den lundensiske filologen och religionshistorikern M. P. Nilsson är signerad av E. Ehnmark.

Större utrymme ges i fjärde bandet artiklarna kultur, konst (med bildmaterial), kristligt måleri (med bildmaterial), liturgi, logos, liberalism, mission, medeltid, musik, mytos och mytologi, naturvetenskap och kristendom, ekumenik (ökumenische Bewegung) och ortodoxi. Om Norge, dess kyrkohistoria och teologi skriver E. Molland och R. Hauge. Vid sidan av dessa större översiktsartiklar finns i RGG:s tredje och fjärde band även några svenska bidrag som förtjänar beaktande. C. M. Edsman står som författare till artiklarna om korset som kristlig symbol, om det religiösa maktbegreppet och om naturmytologi. C. E. Normann ger i artikeln »Leser» en initierad framställning av de svenska läsarna, som tillhörde de äldre väckelserörelserna. A. Arvastson redogör för den skandinaviska psalmen och dess betydelse. En god karakteristik har lutherdomens utbredning och teologiska system fått genom H. Fagerberg. I en något apologetiskt hållen artikel redogör V. Lindström för motivforskningens mål och metod.

Till sist några kritiska anmärkningar. Det tycks i utlandet inte vara tillräckligt känt, att sedan några år alla svenskspråkiga avhandlingar är försedda med — ofta

ganska utförliga – sammanfattningar på engelska, tyska eller franska. I artikel »Konfirmation» borde C.-G. Andréns doktorsavhandling blivit omnämnd. En litteraturhänvisning till Ulf Björkmans doktorsavhandling finns i artikeln »Karwoche», men saknas i artikeln »Karfreitag». – I sin artikel »Neuthomismus» påstår W. Philipp, att »nach P. E. Persson und anderen prot. Forschern erscheint die 'philosophia perennis' als reine Theologie». Bortsett från det dubiösa begreppet »reine Theologie», som uppenbarligen

avser en teologi utan några som helst filosofiska inslag, är det anförda påståendet beträffande docent Persson säkerligen en missuppfattning. Ty Persson anser visserligen, att Thomas framför allt är teolog och inriktad på att utlägga skriften, men påvisar även klart, att just filosofiska strukturelement spelar en avgörande roll, bl. a. så att de på viktiga punkter hindrar Thomas att utveckla en bibelenlig teologi.

GOTTFRIED HORNIG

## DISKUSSIONSINLÄGG

### »BIBELN SÅSOM GUDS ORD»

Icke utan tvekan anhåller jag härmed om utrymme för några ord med anledning av professor Brings uppsats i nr 1/1961. Två omständigheter nödgade mig. Dels sätter professor Bring själv inledningsvis in sina teologiska synpunkter i ett aktuellt kyrkopolitiskt sammanhang. Dels tarvar sakframställningen som sådan i sina polemiska delar en kommentar.

1. Fariséismen karakteriseras i professor Brings uppsats i religionspolitiska och psykologiska kategorier som ett oppositionsparti, som sträng i lagens observans, som traditionalistisk och rationalistisk. (Brings framställning av fariséernas rationalism har icke gjort klart för mig, om han tänker denna övervägande psykologiskt eller övervägande filosofiskt.) Kristendomens uppgörelse med fariséismen beskrives som en »omvärdering av dess värdeordning» (s. 9). Bring tar däremot inte upp frågan om konflikten mellan de båda storheterna möjligen har sin grund i att de ge olika svar på en sanningsfråga. De flesta teologiska kontroverser, även inomkyrkliga som meningsskiljaktigheter-

na om barndopets validitet, gå ju tillbaka på olika uppfattning om synden, dess art och dess verkningar. Läran om synden bestämmer läran om frälsningen. Överrabbinen K. Wilhelm har karakteriserat judendomen som »den etiska optimismens religion». Synden uppfattas i detta tänkesätt som en ofullkomlighet, en lägre potens av något i och för sig gott, och människan som åtminstone i princip kapabel att uppfylla lagen. Guds nåd till frälsning blir då just hjälp till laglydnad. Den kristna läran att vägen till frälsning går genom total dom, dvs. dödsdom, till total upprättelse, dvs. ny födelse, bottnar i en helt annan syn på synden som en hela livets trældom under ett radikalt ont. Enligt judisk tanke blir den orättfärdige dömd, enligt kristen den dömda rättfärdiggjord.

Om man bortser från denna avgörande skillnad mellan fariséisk och kristen åskådning och i stället tar fasta på en rad yttre formella kännetecken, kommer man alltför lätt att identifiera olika kristna eller kyrkliga grupper som fariséiska. (Jag menar inte att detta varit Brings avsikt, för-

modligen har han bara velat varna för en risk, om vilken jag är fullt medveten. Men en del ivriga läsare kan frestas att dra en sådan förhastad slutsats.)

Med hänsyn till åskådningens innehåll synes fariséismen i vårt kyrkoliv ha sin närmaste motsvarighet i den kyrkopolitiskt ingalunda maktlösa »odogmatiska», eticerande allmänreligiositet, för vilken tron på människan, på hennes godhet och på hennes i denna etiska kompetens grundade värde är en fundamentalsats. Det är knappast någon tillfällighet att just denna meningsriktning i sin polemik mot den ortodoxa oppositionen i kyrkan ständigt åberopar lagen, ömsom den av riksdag och kyrkomöte stiftade lagen, ömsom kärleksbudet. Rent historiskt har väl också judendomen varit en av den liberala teologins viktigaste inspirationskällor.

2. Professor Bring talar om »rationella lagregler» och binder så samman inte bara rationalism och legalism utan också förnuftet och lagen i en motsättning mot uppenbarelsen och evangeliet. Han framhåller därvid, hur GT:s rätta mening var fördold för de laglydiga judarna, och ställer så uppenbarelsen och den kristna tron i motsats till förnuftet. Den mening de kristna funno i GT betecknas som »för förnuftet närmast fördold». Nu används ordet »förnuft» här i en ganska speciell, från filosofiska och systematisk-teologiska debatter härstammande betydelse. För den menige bibelläsare, som icke är skolad i detta språkbruk, förefaller det som om Bring kontrasterar ett teologiskt begrepp, Kristus, och ett psykologiskt, förnuftet. Mig skulle det synas naturligare att som trons motsats räkna icke »förnuftet» utan otron. Icke-specialisten får av Brings sätt att spela ut uppenbarelsen mot förnuftet lätt den föreställningen att den kristna uppenbarelsens innehåll skulle vara obegripligt eller oåtkomligt för mänsklig tankeverksamhet överhuvud.

Bring antyder — om jag fattat rätt, har jag det inte skulle det glädja mig — att nutida kristnas ställning till NT skulle i visst avseende vara analog med de första kristnas till GT. I båda fallen skulle det vara fråga om en ny tolkning av Gudsordet i en ny situation, vilken kan göras endast i tro under Andens ledning. Att bibeln rätt kan förstås endast i tro under Andens ledning äro vi naturligtvis helt ense om. Det är, förefaller det mig, dock angeläget att här markera en skillnad. Genom Jesu förnedring och förherrligande gavs en nyckel till en helt ny förståelse av GT också på det rent intellektuella planet. Det kristna trosinnehållet finns ju i GT, i liknelserna och i en del av berättelserna från Jesu jordeliv fördolt i en sorts chifferskrift, men efter Jesu förherrligande meddelas det i klartext. Att sedan människorna i vår tid lika väl som i den första nytestamentliga endast i tron kunna tillägna sig detta budskap och fatta dess innebörd och att sålunda GT:s rätta mening uppenbaras på nytt varje gång en människa kommer till tro på Kristus kan inte betyda att den övergång från chifferskrift till klartext, som Bibeln själv rymmer, behöver göras om i varje ny historisk eller kulturell situation. Denna förändring har ägt rum en gång för alla och skall äga bestånd till tidens slut, då den fullföljes genom att sanningen att Jesus är Herre skall bli smärtsamt uppenbar också för dem, som icke trott. Kristusgärningen skapar onekligen ett för förståelsen av GT religiöst-principiellt nytt läge, en förvandling till vilken samhälleliga och kulturella förändringar under tiden från Jesu uppståndelse till hans återkomst icke kunna åstadkomma någon motsvarighet.

Sedan Jesus förherrligats och detta hans förherrligande proklamerats i tal och skrift, är ju hans rätta väsen inte längre fördolt i den meningen att det är oåtkomligt för

intellektuellt begripande. Det som hindrar den själiska människan att fatta Guds rikes hemligheter är inte dessas obegriplighet i intellektuell mening — då skulle intelligenta ha lättare att bli kristna — utan hennes egen förvända vilja. Människan vill icke ha någon, icke heller Jesus, till sin Herre, därför kan hon icke acceptera, att Jesus är Herre. Uppenbarelsen är alltså visserligen icke som »rationell kunskap» åtkomlig utan samtidig lydnad, inte heller kan den pressas in i ett rationalistiskt (= mekanistiskt) begreppsschema. Den är också i princip outtömlig. Men för den skull är den inte principiellt obegriplig. Trons människa har inte bara fått Andens gåva att förstå andliga ting; hon kännetecknas också av att intellekt och vilja harmoniskt samverka under Andens ledning.

Om man använder termen »förnuftet» utan att klart ange om man avser det av synden förmörkade förnuftet eller den intellektuella funktionen överhuvud, ger man lätt intryck av att mena att intellektet som sådant skulle sättas ur spel genom tron. Det som sker är väl snarare att det frigöres ur sin självtillräckliga isolering, integreras in i personlighetens helhet och därigenom får tillfälle att förverkliga sina sanna, dvs. i skapelsen givna, möjligheter.

Nu är emellertid Brings huvudfiende uppenbarligen inte rationalismen utan legalismen. Det är också i det stycket hans framställning ger anledning till de allvarligaste invändningarna. Alltså.

3. Skillnaden mellan judendom och kristendom brukar, som ovan nämnts, sägas ligga däri, att juden söker vinna frälsningen genom att lyda Guds lag, medan den kristne vet sig vara av lagen dömd till livets förlust samt i tron på och dopet till Kristus ha fått evigt liv som en Guds fria och oförtjanta gåva. Tydligen måste detta nya liv levas i enlighet med Guds

vilja och så till vida innebära lagens uppfyllelse. Risken är nu, att den judiska legalismen kommer in bakvägen på så sätt att den kristna människan genom en noggrann men utvärtes observans av lagens bud söker åt sig bevara den rättfärdighet hon fått som en fri gåva av Gud. Att varna för denna risk är, så vitt jag kunnat följa med, ett centralt ärende i professor Brings författarskap under senare år.

I den föreliggande uppsatsen gäller det nu särskilt kyrkan och faran av att man vill bevara kyrkan ren och obesmittad genom en noggrann observans av den nya lagen. Detta säges vara fariséisomens väg.

Bring bestämmer fariséisomen som uttryck för en viss livshållning. Dess strävan efter klara linjer för handlandet, »rationella regler», säges bottna i osäkerhet och fruktan. Man vill kunna »känna sig from och säker», man »ängslar sig» för enskilda bud i bibeln osv. Det må vara att detta är avsett som en teologisk snarare än en psykologisk bestämning. Men det kan knappast undgås att den kommer att uppfattas också som en psykologisk karakteristik, en projektion på det empiriskt-mänskliga planet av en teologiskt-filosofisk problemställning. (Det är som bekant vad även Hjalmar Sundén har råkat göra i Religionen och rollerna.) I en självständig psykologisk betraktelses intresse måste emellertid här understrykas, att rigorism respektive generositet icke äro bundna till någon viss åskådning. Fanatisk och trångsint, ängslig och pedantisk kan man vara på vilket program som helst. Inte ens det antal bud och regler en människa håller på ger någon säker upplysning om hennes sinnelag.

Nu säger Bring, att den etiska rigorism, som han identifierar med fariséisomen, blir särskilt farlig för evangeliets renhet, om den inriktas på kyrkans handlande. »Därför är en förvanskning av bibelns budskap särskilt att frukta, om man tänker att allt

är bra, om *kyrkan* blir 'ren', t. ex. om man inte viger frånskilda, om prästämbetet avgränsas och liturgien skötes rätt» (s. 15). Prästen eller teologen riskerar att – i kyrkans namn – binda tunga bördor åt människor, som han själv inte i minsta mån går in under.

Om den åskådning Bring polemiserar emot verkligen vore sådan som den framstår i hans polemik, vore detta självfallet inte bara riktigt utan också uttömmande. Redan valet av exempel tyder dock på att något väsentligt gått Bring förbi. Och i referatet av motpartens ståndpunkt finns en rad formuleringar, som hans meningsmotståndare torde få mycket svårt att känna igen sig i. Dessa antas utgå från frågan, om inte kyrkan borde »konstitueras som en sammanslutning av en grupp lärjungar, som till skillnad från 'världen' tillämpar Jesu ord som lagregler» (s. 11). Då man har försökt »organisera sig som en kristen grupp» har man, menar Bring tydligen, utgått från vissa regler, som det skulle gälla att omsätta i ett handlande, vilket skulle skilja ut denna grupp från världen.

Men bakom det krav på att åtminstone kyrkans eget handlande skall följa Jesu och apostlarnas klara anvisningar och direktiv, som på senare år allt starkare har rests i vår kyrka, ligger ju en helt annan syn på kyrkan än den Bring här tycks förutsätta. Den kyrkosyn, utifrån vilken kravet på kyrkans renhet höjes, räknar med att kyrkan *är* någonting, Kristi kropp, Guds husfolk, det levande templet, eller vilken av de bibliska bilderna man väljer. Detta »är» skall inte uppfattas statistiskt konstaterande utan är av samma dynamiska art som det bibliska »jag är».

Bring har tidigare för egen del avvisat allt substanstänkande i fråga om kyrkan och vill uppfatta kyrkan i rent funktionella kategorier. Han är däri givetvis i sin fulla rätt. Men om han utan vidare

räknar med att även hans meningsmotståndare utgå från samma tankeförutsättning och de så icke göra det, då blir polemiken till slag i luften.

Om kyrkan har substans, har den också en struktur. Utifrån en åskådning som räknar härmed betyder kravet på kyrkans »renhet» inte en fordran på observans av ett yttre, »rationellt» lagbud, utan ett konstaterande att kyrkan för att fungera väl måste fungera i enlighet med sin egen inneboende struktur. Liksom en biologisk organism inte hur länge som helst kan hänge sig åt ett levnadssätt som strider mot dess natur utan att äventyra hälsa och liv, likaså måste, menar man, kyrkan för att överleva leva enligt den skapnad Gud själv har givit henne.

Nu kunna naturligtvis, även utifrån grundsynen att kyrkan har substans och struktur, olika meningar finnas om vilken denna struktur är. Man kan diskutera vad som hör till kyrkans inneboende väsen och vad som är modifikationer till yttre omständigheter. I en akut kyrklig fråga kommer den oundvikliga diskussionen att gälla vad vi som kyrkoorganisation har befogenhet att ändra på med hänsyn till den ena eller andra omständigheten. Ramen för denna befogenhet komma några att bedöma som vidare, andra som trängre. Somliga dra gränsen i skarven mellan »frälsnings-» och »ordnings-»frågor, andra räkna med att även vissa ordningar äro givna i kyrkans struktur. Några mena t. ex. att avskiljandet av bestämda personer till att predika är en rent praktisk lämplighetsåtgärd, andra att ett ämbete i någon form måste finnas i kyrkan men att formen icke är en gång för alla given. Somliga anse, att det av Gud åt kyrkan givna ämbetet är ett manligt ämbete, somliga att det är ett i biskops-, präst- och diakonuppdragen tredelat ämbete, osv. Här om kan man alltså tvista. Men jag kan inte förstå, varför den ena övertygelsen

skulle vara uttryck för ett ängsligare sinnelag än den andra. Rigorism kan, om den finns, göra sig gällande i vilken åskådning som helst, om än gentemot växlande föremål. Det är inte okänt att man i grupper, som hålla styvt på frihet i gudstjänstordningen, gärna blir så mycket strängare i fråga om den enskildes livsföring. Man kan t. o. m. bli pedantiskt eller aggressivt antidogmatisk eller libertinistisk.

Frågan om lagen i det nya livet, gemenskapens lika väl som den enskildes, har ju två huvudaspekter, en s. a. s. formell och en mer innehållslig.

Ingen vill väl på allvar hävda, att det nya livet skulle vara ett liv utan lag. Lagen själv är ju inte identisk med legalismen, missbruket att göra lagen till en frälsningsväg. Men menar Bring att t. ex. ordet »se, jag skall skriva min lag i edra hjärtan» gäller enbart lagen i dess dömande funktion? Den rimliga tolkningen av ordet om den i hjärtat inskrivna lagen synes annars vara den, att lagen förvandlas från ett utvärtets tvångsbud till den i själva väsendet inneboende funktionsprincipen, att m. a. o. den i syndafallet för-lorade kongruensen mellan natur och lag återställs, så att skillnaden mellan naturlag och juridisk lag utplånas. Det nödvändiga korrektivet mot att en sådan syn missbrukas i svärmisk riktning ligger just i en oavbruten och nära kontakt med Skriftens ord. Detta blir då icke utvärtets budord, »rationella regler», utan den källa, ur vilken den nya människan hämtar en ständigt växande, allt rikare insikt om sitt eget väsen.

Innehållsligt är Guds lag enligt kristen tanke givetvis inte mindre sträng än den förefaller vara i det gammaltestamentligt-judiska tankesammanhanget. (Den utbredda populära missuppfattningen i denna riktning kunde f. ö. i klarhetens intresse bekämpas med större iver av de

teologer och kyrkomän, som av den tidningsläsande och -skrivande allmänheten uppfattas som toleranta, vidsynta och »evangeliska».) Att lagen i judendomen tänkes som vänligt vägledande och i kristendomen som strängt dömande kan visserligen å andra sidan uppfattas som om de kristna för sin livsföring vore underkastade flera och strängare restriktioner än andra människor. Detta är också en ganska spridd åsikt. I verkligheten ligger väl den skärpning av lagen, som är ett genomgående tema i NT, dels i dess dömande funktion, dels däri att de dispenser för människornas »hjärtans hårdhet skull», som Moses i rikt mått medger, överhuvud icke bli aktuella för kristna människor med tillgång till Andens kraft, i vilken de förmå allt. Tag t. ex. skilsmässan. Om en ickekristen make finner det outhärdligt att vara gift med en kristen, skall den kristna parten låta den andre gå i frid. Men att en kristen make icke skulle härda ut i ett äktenskap med en okristen eller, vad mer är, att två kristna makar inte skulle härda ut med varandra, det är en tanke som aposteln inte ens snuddar vid.

Det mesta av det sagda kan tyckas förolämpande elementärt för en teologisk tidskrift och dess läsekrets, men erfarenheten har lärt mig, att man aldrig kan vara alltför tydlig, när det gäller att klarlägga de förutsättningar från vilka parterna i ett teologiskt meningsutbyte operera.

Gävle, i maj 1961.

ERIK PETRÉN

#### LAGENS UPPFYLLELSE

SVAR TILL LEKTOR ERIK PETRÉN, GÄVLE

Lektor Petréns diskussionsinlägg innehåller tankar och synpunkter, som torde vara rätt vanliga inom vissa kyrkliga kretsar nu. Därför förefaller det vara moti-



verat att behandla dem relativt utförligt och att, eftersom de adresserats till mig, ta dem som utgångspunkt för en förklaring av min ståndpunkt. Jag finner det då lämpligt att gå något utöver lektor Petréns frågor och invändningar. Möjligt vore självfallet att blott besvara dessa i korthet, att avvisa missuppfattningar och markera, att jag tänker på annat sätt i vissa frågor. Ett sådant tillvägagångssätt brukar emellertid snarast skärpa eventuella motsättningar och leda till ofruktbar polemik och till en känsla av bestående partimotsatser. Därför väljer jag i stället att ta vissa av hans invändningar till utgångspunkt för ett mer ingående resonemang, varjämte jag söker förklara en del uttryck, som synes ha uppfattats oriktig.

I det, som lektor Petrén skriver, finner jag mycket, mot vilket jag inte skulle finna något att invända utan gott kunde instämma i. Om jag bortser från att han för mycket tolkar mitt inlägg kyrkopolitiskt och uppträder såsom målsman för en kyrklig grupp, förefaller han mig föra fram en teologisk ståndpunkt, som kan ha en hel del gott i sig. Just därför synes det mig vara skäl att söka föra över hela resonemanget från det plan, där det är fråga om kyrkliga partier, till den sakliga, teologiska diskussionens plan. I botten på de motsättningar inom kyrkolivet, som lektor Petrén vidrör, ligger ju ouppklarade teologiska frågor. Oklarheten i teologien torde vara en viktig orsak till att man kan få intryck av en stark motsättning mellan kristna, som i grunden tänker ganska likartat. Det kan visst ligga ett sinne för renhårighet och en sund känsla av sakligt allvar bakom tanken, att inga sammankomster med vänlig kollegialitet och allmänt brödraskap bör få överskylla sådana sakliga, teologiska meningskiljaktigheter, som måste tas på allvar och inte får utsuddas, just därför att de

gäller livsviktiga ting. Men det är desto mer nödvändigt, att man på allvar klargör, vari olikheter och motsättningar i synsätt verkligen består och hur en teologisk ståndpunkt är motiverad. Därför vill jag försöka något mer utförligt än i ett vanligt diskussionsinlägg förklara min syn i de teologiska frågor, som ligger bakom de tänkesätt, som lektor Petrén vidrör. Kanske är det bästa botemedlet mot inkörda partimotsättningar i kyrkligt tänkande helt enkelt att gå in i ett sakligt teologiskt resonemang! Ehuru då inläggen måste bli mer omfattande, kan det kanske bidra till att fördjupa diskussionen och låta den leda till ett allvarligt försök att se, hur vissa frågor ligger till och hur komplicerade de i själva verket är. Så kan man kanske något föras bort från det ytläge, där kyrkopolitiska motsättningar ofta har sin hemvist, och komma ned till ett sakligt fördjupande i de teologiska problem, som dölja sig bakom de skilda ståndpunkterna.

En fråga, som synes mig ligga bakom en del av det, som lektor Petrén berör, är frågan om *lagens uppfyllelse*. Jag ägnar därför huvuddelen av detta svar direkt eller indirekt åt denna fråga.

Något som torde göra lektor Petréns inlägg litet oklart, kunde sägas vara, att han formellt riktar sig emot mig men samtidigt av sin kyrkopolitiska ställning ledes att vända sig mot en riktning, som jag inte alls företräder, nämligen mot en allmän, »dogmfri» liberalism eller m. a. o. en uppfattning, att huvudsaken vore att bara vara tolerant, vidsynt, »evangelisk», och att alla, som har en dogmatiskt klar och bestämd uppfattning, vore »fariseiska». Det går dock inte att förbinda min teologiska syn med en sådan uppfattning. Men då lektor Petrén tecknar fariseerna i stil med överrabbinen K. Wilhelm's ord om judendomen, föres han lätt fel, då väl dessa mer syfta på modern,

liberal judendom än just på den på *Jesu* tid aktuella fariseismen. Lektor Petrén synes benägen att likställa denna med liberal judendom och med den dogmfria allmänreligiositet, som blivit rätt vanlig i vissa kretsar i vårt land, där kritiken av »dogmerna» präglat uppfattningen. — Jag tror inte, att någon uppmärksam läsare av min artikel — eller någon läsare av Svensk teol. kvartalskrift — kan ledas att tro, att denna eller andra artiklar av mig ginge ut på att stödja en sådan allmänreligiositet.

Vad fariseismen beträffar, har jag i artikeln direkt hänvisat till professor Hugo Odebergs framställning av denna dels i Nordisk teologisk uppslagsbok, dels i hans bok *Fariseism och kristendom*. Lektor Petrén anmärker på att jag betecknat fariseismen som ett oppositionsparti. Detta berodde på att det i nämnda artikel om *fariséer* i Nordisk teologisk uppslagsbok, 1952, heter: »Ända till omkr. 90 e. Kr. kalla detta partis medlemmar sig själva *perusi'm* (*perisin*), men därefter blir namnet i deras egen litteratur mer sällsynt. Det är därför möjligt, att termen närmast avsåg att beteckna 'oppositionen', 'de som äro i opposition'. F. stodo — med undantag för de nio åren under drottning Salome Alexandra 76—67 f. Kr. — i opposition till såväl den politiska som framförallt den officiella andliga ledningen (prästerna, sadducéerna) ända till och med Jerusalems förstörelse och framstodo t. ex. i Sanhedrin (Stora Rådet, synédriet) som ett oppositionsparti» (spalt 842 f.). — Om man läser Odebergs artikel och hans nämnda bok, kommer man nog att se skillnaden mellan fariséerna på *Jesu* tid och en sådan modern allmänreligiositet, som kan ha beröring med liberal judendom under de senare århundradena, om än *det* gemensamma kan finnas, att, som lektor Petrén skriver, »synden uppfattas som en ofullkomlighet och människan som

åtminstone i princip kapabel att uppfylla lagen». — Det är emellertid just *mot* en sådan syn på kristendomen, som jag vänder mig, och det är därför man måste se till, att lagen inte förvandlas till regler, som människan i princip är kapabel att fylla. Lektor Petrén förklarar ju också, att ett centralt ärende i mitt författarskap under senare år varit att varna för att den »judiska legalismen kommer in bakvägen på så sätt att den kristna människan genom en noggrann men utvärtes observans av lagens bud söker åt sig bevara den rättfärdighet hon fått som fri gåva av Gud».

Om detta är klart, förstår jag inte riktigt, varför lektor Petrén beklagar, att jag inte tar upp hela frågan om skillnaden mellan fariseism och kristendom, t. ex. ifråga om synden. Visst föreligger där en avgörande skillnad; då jag kort sammanfattande talat om kristendomen som en omvärdering av fariseismens värdeordning, ligger bl. a. just detta därbakom (varjämte därigenom utsäges, att kristendomen inte är en *ny* fariseism utan att dess levande, nya art framträder just i själva uppgörelsen med fariséerna). I övrigt har jag ju inte avsett att själv i min artikel utreda fariseismens innebörd utan har därvid hänvisat till Odebergs nämnda skrifter.

I fråga om syndens innebörd vet jag inte, om det råder någon olikhet i vår uppfattning. Viktigt är, att vi båda mena, att Kristus frälsar från en synd som — så som lektor Petrén skriver — är »en hela livets trældom under ett radikalt ont». Människan är »såld till träl under synden», såsom det heter i Rom. 7: 14. Hela innebörden i Kristi frälsningverk är det nu omöjligt att gå in på här. Men tydligt är, att detta innefattar något långt mer än en undervisning om ett rätt liv i moralisk mening. »Synden» kan beskrivas på många olika sätt, men vi tycks vara

eniga om, att den är att förstå som en trældom, som präglar denna tillvaron. Den sammanhänger med döden, både så, att dess följd är döden, och så, att den här på jorden är lika ofrånkomlig som den lekamliga döden. I Gamla kyrkan sammanställdes synd och död. Kristus ger oss både hopp om ett evigt liv och delaktighet här på jorden i det eviga livet, nämligen i tron, i mottagandet av Ord och sakrament. Så frälsar han oss från döden (från den eviga döden och från den lekamliga dödens »udd»), trots att vi alla måste genomgå den lekamliga döden; och så frälsar han oss från synden, trots att vi, så länge vi lever på jorden, dock förblir syndare, och detta inte bara så, att vi kan fela i ett och annat, utan så, att vi ständigt verkligen är värda fördömmelse-dom och evig död.

Anledningen till, att jag så ivrigt under många år riktat mig mot tanken, att vissa alltid bestående regler eller vissa begränsade men evigt giltiga bud vore konstitutiva för Kyrkan eller det kristna livet, är närmast en övertygelse, att genom en sådan teologi hela uppfattningen av kristendomen kommer i fara och att hela grunden för vår lutherska syn på vad *tro* och vad *synd* är därigenom kan urholkas. Det jag är rädd för, är just, att kristen tro blir missuppfattad så, som lektor Petrén själv karakteriserar som »fariseism», nämligen så, att människan blir tänkt »som åtminstone i princip kapabel att uppfylla lagen». Då blir, just som han skriver, »Guds nåd till frälsning . . . en hjälp till laglydnad». Det är enligt min mening alldeles riktigt, som han skriver, att »den kristna läran att vägen till frälsning går genom total dom, dvs. dödsdom, till total upprättelse, dvs. ny födelse, bottnar i en helt annan syn på synden som en hela livets trældom under ett radikalt ont» än den syn därpå, som fariseismen företrädde.

Just frågan om *lagens uppfyllelse* är synnerligen väsentlig, och det kan därför vara skäl att här gå in på denna.

Att Guds nåd till frälsning blir fattad som en »hjälp till laglydnad», är en tanke, som ofta återkommit inom kristendomen; jag är nästan glatt överraskad, att lektor Petrén synes inse, att tanken på Guds nåd till frälsning på så sätt kan bli förvanskad.

Det kunde väl sägas råda en rätt stor enighet bland teologer om att den med Kristus komna messianska tiden inneslöt tanken på *lagens uppfyllelse*. Men vad detta närmare innebar, därom har man genom hela kristendomens historia in i nutiden haft olika meningar. Och här gäller det verkligen att inte stanna, förrän man trängt så djupt som möjligt. Det, som utmärkte Jesu förkunnelse och urkristendomen, kunde väl sägas vara medvetandet, att *nu* den tid var kommen, då *lagens uppfyllelse* var given. Nu var Andens tid inne. Detta tolkas ofta så, att Gud nu gav kraft att fylla lagen. Jesus, säger man, gav bud, som på nytt sätt sammanfattade eller utfyllde de gammaltestamentliga buden, men hans ankomst innebar också, att den Ande gavs, som möjliggjorde att fylla lagen.

Om även denna allmänna tes skulle kunna sägas vara gemensam för många teologer, visar dock teologiens historia, att man kunnat fatta detta så, att all vikt ligger på den enskilda *människans* nya förmåga att fylla en oberoende av evangeliet på förhand fastställd lag. Så blir egentligen laguppfyllelsen själv det nya; lagen blir utgångspunkten och evangeliet blir den nya *kraften* att fylla lagen. Denna kraft kan så tänkas förmedlas eller givas i en genom sakramenten ingjuten nåd (så enligt vissa romerska tankegångar) eller genom en psykologisk kraft, som förlänas vid omvändelsen (så inom många protestantiska riktningar). Men det avgörande

i fråga om uppfyllelsen var enligt Luther – och enligt min mening också enligt Nya testamentet – icke människans nya förmåga utan *Kristus*. Han var lagens uppfyllare; i och genom hans person och verk fullbordades lagen. Blott genom honom blev lagens innersta syfte klart. Och blott i honom sker lagens uppfyllelse. Den kristne får del av lagens uppfyllelse genom att förenas med Kristus. Denna förening med Kristus kan kallas *tro*. Man kan då inte utgå från ett visst innehåll i buden och sedan mena, att Kristus ger kraft att fylla dessa på förhand fixerade bud. Då göres lagbudet till det egentligen avgörande. Men det avgörande är alltigenom *Kristus*. Först genom honom blir lagens innehåll rätt förstått. Han fyllde genom hela sitt verk lagen; han fyllde den såsom Guds Messias, genom sitt lidande och död och uppståndelse. Genom honom föll också täcket bort från Gamla testamentets lag, och dess sammanhang med den levande, närvarande Guden blev klart – och i Kristus var denne närvarande. Att mottaga och förenas med den levande Kristus är just *att tro*. I *den* meningen uppfylles lagen i tron. Denna är då själv en levande, ständigt nyskapande kraft. Den *kopierar inte* regler och bud utan *skapar själv* bud, därför att dess kraft är Guds Ande; i själva tron är, som Luther säger, Kristus närvarande. Detta utesluter emellertid inte, att den kristne under sitt liv här på jorden alltid behöver lagen, både så, att den ständigt på nytt skall döda hans »gamla människa», och så, att regler och anvisningar för hans leverne behövs. Men dessa är inte eviga och konstituera inte Kyrkans eller det kristna livets väsen som sådana.

Då det är fråga om lagens uppfyllelse i den mening, som Jeremia talat om (Jer. 31: 31 ff.) och som de kristna kände vara förhanden genom Kristus och Anden, är

det ju just fråga om den inre förnyelse och pånyttfödelse, som gör, att yttre regler och bud inte mer behöves, därför att lagen är given i hjärtana. Här är lag och evangelium *ett*. Med Kristus kom det nya; och om någon är i Kristus, är han en ny skapelse; det gamla är förgånget och något nytt har kommit (2 Kor. 5: 17). Försoningen är skedd och evangeliet föres till människorna med maningen att låta försona sig med Gud. Den nya situationen medför maningar att ta emot, vad därmed var givet och att icke skicka sig efter denna tidsålders väsen utan förvandlas genom sinnets förnyelse (Rom. 12: 2). Kärleken är lagens uppfyllelse, och den kärlek, det här är fråga om, är icke den allmänna, allt överslättande välvilja eller stämning, som ofta *tros* vara kristendomens centrum, utan den Guds agape, som kommit genom Kristus och som förverkligar lagen (jfr 1 Kor. 13; Gal. 5: 13 ff., 22 ff.).

Om lagens närvaro som en inre lag i de kristnas hjärtan (eller i *tron*, kunde man också säga) gäller detsamma som om rättfärdighet och synd. På en gång finnes den där och finnes den inte. Här i syndens värld måste rättfärdigheten från Gud ständigt på nytt mottagas (genom Ordet) av människan, som här på jorden förblir i syndens och dödens sammanhang. Genom sig själv är den kristne syndare, genom att i tron få del av Kristi rättfärdighet är han rättfärdig och fyller lagen.

Liksom den kristne både är rättfärdig och icke rättfärdig (syndare), blir lagen i dess djupaste mening både uppfylld av honom och är ouppfyllbar för honom. Han har i tron lagen i hjärtat och behöver ingen undervisning därom; han känner Herren (Jer. 31: 34). Då behövs ingen yttre regel för honom, ty han gör därförutan mer än alla regler kan kräva. Som syndare åter behöver han lagen, både i dess djupaste mening som dom och som

yttre, konkreta råd. Han måste ständigt på nytt övervinna synden, och ständigt mottaga förlåtelse för att han icke älskat Gud över allting och sin nästa såsom sig själv; han är därför verkligen värd fördömelse, såsom det expressivt heter i Olaus Petri syndabekännelse, vilken på förnämligt sätt återger en sida av den tro, som också tecknas i de lutherska bekännelseskriterierna (Olavus Petri's ursprungliga text 1531 löd: »... weet mich for then skul heluetic och ewinnerlig fordömelse werd wara»).

Lagen är djupast också en anfäktande lag, som angriper samvetet. Evangeliet finns inte till såsom ett ting, som man kan ta på; det måste ständigt bli nytt. Det lever, så som Kristus lever. Om evangeliet får bli en teoretisk, allmän åskådning och inte ständigt på nytt förvärvas, förvändes det, och människan, som trots, att hon haft evangeliet, blir angripen av lagen, som hon kanske ansett som något, som icke angick henne, då hon trodde sig leva i evangeliets värld. Men lagen kan och skall utdrivas ur samvetet, då människan åter mottager evangeliet inte som en teoretisk lära utan som en verklig kraft. Just genom att lagen är en anfäktande makt, driver den människorna ut ur den trygga självgodhetens position, vari man förlitar sig på sin anslutning till ett rätt lärosystem och sitt följande av konkreta regler och bestämmelser. Att lagen driver till Kristus, betyder inte blott, att den driver till förtvivlan och då hänvisar till evangeliets tröst. Lagen hindrar att vi stannar i förtrostan på oss själva i någon form. Därför är det så farligt, om man förvandlar hela lagen till en serie uppfyllbara bestämmelser, ty då blir lagen själv för människan en väg till förtrostan på sig själv; den blir lagrättfärdighet.

I fråga om lagens uppfyllelse skulle man sammanfattande kunna skilja mellan

tvenne principiellt motsatta uppfattningar. Enligt *den ena* är det fråga om *människans* prestationer. Man har ofta dolt, att vikten lagts på dessa, genom att göra gällande, att kraften att fylla lagen och göra de gärningar, den bjuder, gives av Anden, av Kristus eller av Gud. Kyrkan kan själv tänkas råda över nådens medel och tillhörigheten till Kyrkan alltså öppna tillgång till denna kraft. Men vikten ligger då ändå alltid på själva gärningarna; dessa kan fixeras på förhand. Det gäller sedan att få kraft att utföra dem. Både romerska och protestantiska riktningar har, såsom påpekades, varit inne på denna linje. Man frågar alltså då *först* efter de gärningar, som kräves, och lagreglerna fattas såsom faststående, såsom rationellt fixerbara, liksom civila lagar kan klart angivas i deras begränsade omfattning. Sedan gäller det kraften och förmågan att fylla lagarna och leva efter reglerna. Detta sätt att se på lagens uppfyllelse är i sista hand *lagrättfärdighetens väg*, även då nödvändigheten att få kraft av Gud betonas.

Enligt *den andra* uppfattningen är det först fråga om *Guds* gärningar. Lagens ord syftar innerst att fastställa, att människan är Guds tillhörighet och inte kan giva honom något. Lagen är uttryck för det totala och ständiga kravet att i allt leva som Guds totala tillhörighet. Då en gång lydningen och den fullständiga tillhörigheten till Gud brutits, måste lagen uppenbara, att synden brutit sönder gemenskapen med Gud och därmed förutsättningen för att kunna lyda lagen rätt. Dess uppfyllelse kunde blott ske så, att Gud genom sin rättfärdige Son lät den uppfyllas; uppfyllandet är aldrig en serie prestationer utan ett liv i och av Guds egen rättfärdighet. I ett liv, som är *helt* bestämt av den rättfärdigheten, skapas alla livsregler ifrån det inre, som är *ett* med Guds vilja. Därför kunde blott *Kris-*

*tus* uppfylla lagen rätt. I den situation, som rådde för människan efter fallet, betydde för Kristus laguppfyllelsen, att han måste gå korsets väg för att övervinna onskans makt och borttaga skulden. Så kunde genom hans död och uppståndelse den Kyrka födas och växa, i vilken han själv är närvarande och verksam och var han kommer till var och en i Ord och sakrament, och ger honom syndernas förlåtelse, liv och salighet. Detta betyder, både enligt N. T. och Luther, att lagens makt att döda och fördöma här borttagits och att lagens uppfyllelse ligger i tron, vilken är föreningen med lagens uppfyllare, Kristus, i vilken det nya livet ligger inneslutet. Genom lärjungens enhet med Mästaren gör han i tron de gärningar, som hör till det nya livet. I Anden sker lagens uppfyllelse (jfr Rom. 8: 1–4). Det nya livet kan exemplifieras på olika sätt (jfr Gal. 5: 22 f.) och åt den gamla människan kan ges varningar; den gamla människan skall dödas av lagens dom. Men den nya människan lever i Kristus, vilken är närvarande i tron. Då yttre, uppfyllbara, begränsade lagregler förkunnas — vilket alltid skall ske i en kyrka — är dessa menade som anvisningar i en bestämd situation och får aldrig som sådana göras eviga eller inskränka *trons* frihet, vilken för visso är en helt annan än den, som den gamla människan vill taga sig.

Denna fundamentala skillnad mellan tvenne motsatta tolkningar av lagens uppfyllelse kunde sägas omskriva den skillnad, som tecknas redan i Nya testamentet och som av Luther med genial inlevelse i den nytestamentliga förkunnelsen preciserades. Skillnaden mellan *trosrättfärdighetens* och *lagrättfärdighetens väg* är fundamental. Den kan ibland vara svår att se, då »lagrättfärdighet» ofta uppträder förklädd i helighetens och den enda rättfärdighetens dräkt. Men den

verkliga skiljelinjen mellan rätt och falsk tro går mellan tros- och lagrättfärdighet.

Om lektor Petrén är enig med mig i detta, är vi överens i grundväsentliga stycken. En viss olikhet kanske dock föreligger i synen på Kyrkans innebörd. Lektor Petrén menar, att jag skildrar denna i funktionella kategorier och därvid förbiser, att den är »substans». Jag tror, att termen »substans» är en olycklig, filosofiskt belastad och teologiskt liksom logiskt omöjlig term. Men om lektor Petrén blott menar, att Kyrkan är en *realitet*, som finns där före den enskildes inträde däri, är jag helt ense med honom. Att den framträder och förstås i och genom sina funktioner (genom Ord och sakrament), betyder inte, att den bildas i och genom en den enskilde kristnes »Entscheidung» inför Ordet eller dylikt. Kyrkan är där före den enskilde och upptar honom i sitt liv. I Kyrkans liv, i Ord och sakrament, mottager den enskilda människan sin frälsare Kristus och därmed det liv, som är lagens uppfyllelse (jfr Ef. 2: 10).

Det är av avgörande betydelse, att här tron på Kristus betonas. Det finns inom olika teologiska tänkesätt stundom benägenhet att förlora blicken för att Kyrkan är det samfund, där *den uppståndne, levande Kristus är närvarande och regerande*. Stundom synes man tappa bort tron på den uppståndnes *reella närvaro* i Kyrkan. Om man ibland tänker Kyrkans gärning, som om Jesus före sin död bestämt, att han efter sin död skulle representeras av prästen, och om man tänker, att Kyrkans väsen framträder i att dess medlemmar fått andekraft att fylla vissa en gång för alla givna lagbestämmelser, då har man egentligen förlorat blicken för den levande Kristus. Man har då på en punkt låtit ett sekulariserat betraktelsesätt ta väldet och sett Jesus som en judisk rabbi med messiasanspråk, som in-

stiftat en kyrka, som skulle leva enligt hans anvisningar i väntan på hans återkomst. Under hans frånvaro, efter hans död, finge då prästens gärning och de givna reglerna och lagarna, liksom över huvud det, som i traditionen bevarats från den bortgångne lärarens undervisning, utgöra livsinnehållet och de sammanhållande banden i denna kyrka. Men ser man saken så, är betraktelsesättet sekulariserat därigenom, att man inte förstår Kyrkan såsom den plats, där den uppståndne, levande Kristus är närvarande. Det avgörande för Kyrkans *realitet*, den i vilken varje kristen skall upptagas och leva, är den levande, där närvarande Kristus, vilken efter sin uppståndelse inte är borta från Kyrkan utan själv där närvarande. Tron på hans återkomst innebär, att han en gång i synlig gestalt skall ta väldet på jorden, men denna tro får inte undanskymma hans faktiska närvaro i Kyrkan nu. Han, som själv är lagens uppfyllelse, är där och kommer under Ord och sakrament till den troende. Kristi närvaro, liksom Andens konkreta realitet, är läropunkter, som ofta glömmes. Och ingen betoning av traditionen från den jordiske Jesus och hans lära borde få undanskymma den kristna grundtanken, att den uppståndne är närvarande i sin Kyrka. Han kan inte ersättas av bud och regler och kyrkotuktsförordningar och inte heller av en kyrkoorganisation eller kyrkliga ordningar, som anses återgå på den på jorden levande Jesus. Ty då blir kyrkoinstitutionen i sista hand en mänsklig skapelse, vare sig den fattas som en institution, som förfogar över en nådeskatt och som upprätthåller ett särskilt regelsystem för dess medlemmars liv, eller som en sammanslutning av omvända fromma individer; den blir i båda fallen ett socialt fattat samfund men inte den både synliga och osynliga storhet, som regeras och får liv av den nu levande Kristus såsom

dess *närvarande* Herre och Konung. I och genom honom är det direkta sammanhanget givet mellan Kyrkan nu och den kommande tidsålder, då Kristus helt skall vara Herre och då, enligt Jeremias 31: 31 ff., lagen skall läggas i människors hjärtan, så att icke den ene behöver lära den andre. Att i tron och Anden redan nu en försmak gives av denna kommande tidsålder, hindrar inte, att den måste ses såsom tillkommande. Därigenom är det förstaeligt, att t. ex. bergspredikans bud till en sida har avseende på detta livet men samtidigt syftar på dettas fullkomning i det kommande riket. De kan därför aldrig förverkligas eller efterkommas såsom vanliga, civila lagregler; de kan förstås blott om hänsyn tages också till att de även blicka fram emot den kommande tidsåldern (vilken krafter begynt verka redan nu och med vilken den kristne i tron har förbindelse), liksom de återgå på Guds mening i begynnelsen. Och de kan därför aldrig, utan att förvanskas, helt förvandlas till kyrkotuktsbestämmelser utan kräver av människan hjärtats *hela* lydriad, sådan som den gavs i skapelsen och skulle fullkomnas i den kommande tidsålder, då Kristus återkommit och borttagit all synd. Detta hindrar naturligtvis inte, att det i Kyrkan alltid måste finnas kyrkotukt och bud och regler, men dessa får aldrig träda in på den plats, som den levande Kristus har; de får aldrig konstituera Kyrkan; de kan blott i olika situationer vara givna till evangeliets tjänst.

Några ord må här tillfogas om det, att Guds lag inte har »rationell» karaktär. Vad jag avsett att säga därmed, kan nog, åtminstone delvis, framgå av det föregående. Men då det här är fråga om en olikhet i lektor Petréns och min teologiska uppfattning, vill jag mer utförligt förklara min mening.

Då ordet »rationell» begagnats i min artikel, betyder detta inte, att en sådan irrationalism framförts, som hävdar, att det, som förkunnas, är motsägende eller obegripligt och bara skall försanthållas på grund av auktoritet. Allt vad ovan sagts går ju emot en sådan uppfattning.

Då det i teologiskt sammanhang talas om »ratio» och »rationalism», menas därmed inte att avvisa mänskligt tänkande över huvud. Det som åsyftas är den av Luther hävdade motsatsen mellan *ratio* och *fides*, eller, kunde man också säga, mellan *ratio* och *revelatio*. Innebörden i denna sista motsats är olika tänkt inom romersk och evangelisk teologi, beroende bl. a. på, att begreppet *revelatio*, uppenbarelse, tänkes olika (jfr beträffande biblisk uppenbarelsetanke A. Nygrens artikel därom i En bok om bibeln; innebörden av begreppen *ratio* och *revelatio* hos Thomas ab Aquino har behandlats i P. E. Perssons doktorsavhandling *Sacra doctrina*. Jfr också mitt eget arbete *Dualismen hos Luther, partiet om den uppenbarade och fördolde Guden*). »Uppenbarelse» innebär för den syn på bibeln, som inom svensk teologi alltifrån Einar Billing ofta framförts, Guds mäktiga gärningar, genom vilka han gör sig känd. Guds uppenbarelse betyder inte meddelandet av en högre, teoretisk eller intellektuell (rationell eller supra-rationell) kunskap, inte ett högre vetande, utan innebär ett delaktiggörande av och intagande i Guds utkorelsehandlande, det vars höjdpunkt var Guds gärning i och genom Kristus.

För Luther innebär »ratio», då detta begrepp avser trons fiende, inte ett klart tänkande, utan begreppet syftar på människans egocentriska tendens att vilja behärska allt och, med hjälp av vad hon menar sig förstå, själv förskaffa sig frälsning. »Ratio» avser den tendens hos människan, som vill göra henne självständig i förhållande till Gud och som vill så

behärska frälsningens väg och medel, att hon kan använda dem för egen räkning. Därför är det så riskabelt att förstå lagen som vissa lätt genomskådbara och uppfyllbara regler, som det gäller att följa. I sista hand är Guds lag uppfyllbar, ty den kräver hel och full tillhörighet till Gud och förbjuder *all* synd — men människan förblir, så länge hon lever, alltid en syndare. — Att veta sig stå under en uppfyllbar lag (och därmed under dom) är att acceptera Ordet i dess motsats till »ratio» i denna mening.

En »rationell» syn på lagar och regler menar jag i detta sammanhang innebära en betraktelse av dessa i linje med vanliga, juridiska bestämmelser. Det ligger i sakens natur, att sådana skall kunna uppfyllas; och en dom över brott mot dem utmätas med hänsyn till människors förmåga att fylla dem. Att sådana bud och ordningar måste finnas, har ingen förnekad. Men de måste vara föränderliga, och nya sådana bör utfärdas av en vaken kyrka. Men den lag, som sammanhänger med evangeliet, alltså med rättfärdigheten inför Gud, är inte av det slaget. Den kan inte fyllas så, som vanliga regler och bud fyllas. — »Ratio», i ovan berörda teologiska mening, hänger samman med »liberum arbitrium», den fria viljan, som av Luther ställdes emot den »trälbundna» viljan. Med den »fria viljan» menas viljans principiella förmåga att fylla Guds bud. Och här måste man vara alldeles klar. Erasmus, som Luther stred emot, medgav, att man därigenom inte själv kunde förvärva rättfärdighet, inte ens göra en avgörande insats därvid; man kunde blott i någon liten mån medverka till sin frälsning genom lydnad för bud (jfr vidare mitt arbete *Kristendomstolkningar*, sid. 211). Men också *detta* förde bort från en rätt biblisk tro, så som Luther såg denna. — Bud måste visserligen, såsom redan betonats, ständigt givas i en kyrka



och av en själasörjare. Men avses därmed för Kyrkans väsen konstitutiva regler och fattas dessa i ovan angiven mening som uppfyllbara genom den »fria viljan» och såsom »rationellt bestämbara», då kan evangeliet självt hotas och en sådan situation inträda, som t. ex. då Paulus var tvungen att våldsamt avvisa omskärelsen, vilken ju dock var föreskriven i bibeln (3 Mos. 12: 3; 1 Mos. 17: 10 ff. Både Jesus, han själv och alla apostlarna var ju också omskurna).

Beträffande innebörden av termen »rationell» må ytterligare något tillfogas. Trons objekt skulle kunna sägas vara »uppenbarelsen» i ovan antydd mening. Det man tror på kan inte rationellt bestämmas eller underordnas förnuftet, ty tron har en annan art och innebörd än vanligt försanthållande. Med »uppenbarelse» avses nämligen inte ett meddelande av en sådan kunskap, som vi eljest får genom vanlig erfarenhet eller vetenskaplig forskning. Genom »uppenbarelse» kommer vi i beröring med en makt, som står *över* oss, med en, som vi aldrig kan behärska med »ratio», med en makt, som vi kan känna blott i den mån den kommer oss nära och ger oss del av det, som tillhör den. Därför framträder alltid uppenbarelsen i denna mening mot en fördold bakgrund; »uppenbarelse» hör alltid samman med fördoldhet. Med detta sammanhänger det, att alla trostankar måste vara levande och därför förnyas för att inte förlora sin mening genom att förenklas, stelna och förvandlas till teoretiska antaganden.

I den antika världen talade man stundom om en djupare mening i en text, en fördold mening. Också rabbinerna kunde tala därom och fann dolda meningar bakom de gammaltestamentliga texterna. Man kunde ibland i kyrkan vara restriktiv emot sådana tankar, då de lätt kunde

missbrukas, så att man läste in vad som helst i en text. Likväl kan det finnas en sanning däri, om texterna betraktas som meddelande en uppenbarelse. Paulus upptäckte ju genom uppenbarelsen i Kristus en ny mening i de gammaltestamentliga texterna, inte bara i den bekanta allegorien i Gal. 4 om Hagar och Sara utan framförallt i fråga om de gammaltestamentliga texternas hänvisning på Kristus. Buden i GT blir då inte heller regler i juridisk mening utan föres samman med den genom Kristus uppenbarade rättfärdigheten. Därigenom blev buden inte bara utlagda och fick ett nytt bestämt innehåll. Det blev också klart, att de var att förstå såsom uttryck för »uppenbarelse» och inte kunde med avseende på innebörd och uppfyllelse definieras på juridiskt sätt.

För Luthers del är det belysande att se, hur han i Stora katekesen återför alla buden på det första budet och ser detta såsom den verkliga bakgrunden till varje bud. Detta är motsatsen till att behandla buden såsom rationellt fixerbara. Att ett bud inte är begränsat, innebär, att det återföres på och förutsätter ett livsförhållande, som ingen kan presteras. Ingen kan ange budets begränsning, så att man gjort nog, då man fyllt det; ingen kan rätt fylla det med hjälp av »den fria viljan» (i Luthers mening av ordet). Vart och ett av de tio buden är alltså djupast sett ouppfyllbart såsom en prestation, och varje buds rätta uppfyllelse sammanhänger med Guds gärning i Kristus (jfr A. Siirala, Göttes Gebot bei Martin Luther). Blott i tron (m. a. o. i Kristus) kan första budet, vari alla bud innefattas, hållas. Tron innebär att införlivas med Kristus och mottaga allt genom honom. Det är inte så, att vi har att på egen hand fylla lagen och att så Kristus skaffar oss förlåtelse för vad vi kan brista däri. Vår uppfyllelse av lagen finns blott till såsom

en del av Kristi gärning; han uppfyller i oss lagens krav, ger oss del av sin rättfärdighet.

Skulle det gälla att närmare angiva Luthers syn på lagen och förkunnelsen av denna, borde det påpekas, att det ovanstående har avseende på lagens egentliga uppgift att visa människan hennes faktiska situation såsom skapad av Gud och till Gud fast avfallen från honom i synd, men att lagen dessutom skall förkunnas så, att rätt och billighet i det yttre livet hävdas. Också denna förkunnelse riktas till samvetet, som ger lagens krav rätt också i detta, då Gud vid skapelsen lagt in dem i människans hjärta. Men att gå in på med detta sammanhängande frågor skulle föra för långt här.

Då det slutligen gäller förhållandet till NT, har jag den senaste tiden skrivit så mycket därom, att jag inte här anser mig böra ytterligare förlänga detta inlägg med en behandling därav. Blott *en* punkt anser jag mig böra vidröra, nämligen den, där lektor Petrén frågar, om jag anser, »att nutida kristnas ställning till NT skulle i visst avseende vara analog med de första kristnas till GT». Jag har också tidigare givit akt på liknande invändningar mot, resp. missuppfattningar av min ståndpunkt. Man har då gärna rört sig i ett på förhand som självklart antaget alternativ. *Antingen* skulle man låta innevarande situation, alltså sociala förhållanden och en modern livssyn, intaga uppenbarelsens plats och föranleda en ny tolkning eller rent av en förändring av orden i NT, liksom detta innehåller en ny, i den messianska situationen given tolkning av GT. *Eller också* innebure den nytestamentliga tolkningen av GT även på det intellektuella planet en klar, entydig utläggning av GT; dess chifferskrift kunde nu, såsom Petrén uttrycker sig, utbytas mot klartexten i NT. Nu vore Jesu väsen, anser han, åtkomligt för intellektuellt begripande. Lektor Petrén, som ju menar, att detta

senare alternativ är det riktiga, skiljer mellan intellekt och vilja och synes anse, att också Guds rikets hemligheter är begripliga i intellektuell mening, ehuru den förvända *viljan* här vore ett hinder.

Först må sägas, att det första ledet i ovan nämnda alternativ står mig mycket fjärran, ja är helt omöjligt. Samhälleliga och kulturella förändringar i vår situation står självfallet aldrig på samma plan som uppenbarelsen genom Kristus. På det behöver inte många ord ödslas. Och om jag kan glädja lektor Petrén med en försäkran, att han här hyst en onödig misstanke mot mig, är detta lätt gjort.

Men det besvärliga med lektor Petréns resonemang är, att det andra ledet i alternativet *inte heller* är riktigt. Hela alternativet är nämligen felaktigt ställt. (Detta kan framgå redan därav, att en kristologisk tolkning av GT inte kan sägas utan vidare vara den historiskt enda riktiga.) Man har nog ibland inom ett av senare ortodoxi eller av pietism influerat väckelsebetonat tänkande (och även inom liberal teologi) kommit in på försök att skilja mellan ett intellektuellt förståande och en förvänd vilja, ungefär så som lektor Petrén nu gör. Men i dylika försök misskännes lätt uppenbarelsens väsen och egenart, och de är i sista hand inte tillfredsställande, vare sig från biblisk eller från reformatorisk synpunkt. Synen på uppenbarelsen har nämligen vid detta sätt att tänka sig saken blivit intellektualiserad, »rationaliserad». Fast man här kan komma in på djupa och rätt invecklade problem, tror jag man måste något beröra denna fråga, då lektor Petrén här torde ge uttryck för en inte alldeles ovanlig men enligt min mening vilseledande tankegång.

Det är visserligen inte så, att intellektet sätts ur spel genom tron. Och man kan visst säga, att hos trons människa »intellekt och vilja harmoniskt samverka under Andens ledning». Men uppenbarelsen be-

tyder, såsom ovan betonats, inte ett meddelande av teoretiskt, intellektuellt bestämbara förhållanden i samma mening som t. ex. naturvetenskapliga fakta (jfr mina artiklar »Bibeln och uppenbarelsen», STK 1946, s. 319 ff. och »Kristen tro och vetenskaplig forskning», STK 1949, s. 201 ff. samt Anders Nygrens artiklar i *En bok om bibeln*). Det leder vilse, om man här låter sig lockas att skilja mellan intellekt och vilja i psykologisk mening. Uppenbarelsen riktar sig till hela personligheten och vill infoga denna i en ny rörelseriktning (att både intellekt och vilja då är engagerade är självklart). De insikter, som vinnes i denna nya rörelseriktning, innehåller något annat än vanlig teoretisk kunskap. Att Kristus utgivit sig för mig, dött för mig, uppstått för mig eller att Gud velat något med mitt liv, liksom att Kristus själv är närvarande i Ord och sakrament, att han, som dött på korset, lever och kommer till mig — allt detta, som jag kan lära mig genom bibeln och erfara som den djupaste sanning och leva av, grundar sig på vad som hänt men går utöver vanliga, rationellt bestämbara förhållanden. Då vi talar om »uppenbarelse» är det primärt inte fråga om en sådan kunskap, som delgives mig genom vetenskaplig forskning och som är allmän-giltig för normalt begåvade människor. Till det, som skiljer »uppenbarelsen» från rationellt vetande, hör bl. a. att man inte kan bli färdig därmed och därefter lämna och lägga åt sidan vad man lärt sig såsom självklara elementa, såsom man gör på den vanliga kunskapens område. Lektor Petréns inser, att uppenbarelsen i princip är outtömlig. Den är också ständigt ny. Man kan aldrig behärska den utan den avslöjar en makt över oss, som helt vill engagera oss och som kan låta allt, även det vi menar oss redan veta, bli nytt för oss. Det, som står i bibeln, är förvisso outtömligt! Ständigt kan det avslöja nya sidor. Och nya situationer för den enskilde

liksom för en tid och en kultur har den betydelsen för förståelsen av bibeln, att de kan visa något nytt däri, som vi förr inte sett eller förstätt. De nya situationerna är inte någon uppenbarelseskälla, men de kan föra oss till utsiktspunkter, varifrån vi kan upptäcka något nytt, något som vi inte tidigare förstätt, i bibelns ord. Detta är en sida av bibelordets levande art, och med detta hör samman, att vi aldrig kan bli färdiga med bibelordet och behärska det, så som vi kan bli färdiga med, lära oss att behärska och helt genomskåda t. ex. ett filosofiskt system eller en naturlag. Detta sammanhänger också med att evangeliet i olika situationer ständigt möter nya fiender och nya sätt att misstolka eller förvränga det. Paulus fick i judaismen en särskild fiende, som förvände evangeliet, och han måste då avvisa omskärelsen, fast både Jesus och apostlarna var omskurna och detta var föreskrivet i GT. Man kan inte avfärda detta med att Paulus här meddelade klartexten till en gammaltestamentlig lag. Den frihet Paulus här visar (vilken frihet innebar en nödvändighet att handla så som han i denna situation gjorde), har vikt också för ställningen i andra frågor. Evangeliet hör ju samman med frihet (jfr t. ex. 2 Kor. 3: 17; Gal. 2: 4; 5: 13). Men denna frihet är något helt annat än ett liberalt krav på tolerans; det är, kunde man säga, i sista hand mindre en frihet från något än en frihet till något. Då Paulus krävde frihet från omskärelesebudet, innebar detta inte en tillåtelse att inte ta det så noga med buden i GT, utan det var en frihet till att mottaga evangeliet, och omskärelsen kunde under vissa omständigheter rent av förbjudas såsom en väg bort från evangeliet (jfr Gal. 5: 4, 12). Den då innevarande situationen tvingade Paulus att avvisa omskärelsens frälsningsväg. Han hade tydligen inga Jesusord att falla tillbaka på här, utan ställningstagandet bröt mot en stark tra-

dition. Pauli frihet här var andra sidan av hans klara blick för en realitet och dess krav, nämligen för evangeliets realitet och för vad denna i en viss situation krävde för att inte bli förvanskad. Den friheten, vilken Paulus också tillämpade i sitt uppträdande mot Petrus i Antiokia enl. Gal. 2: 11 ff., blev också en stor hjälp för Luther, då denne vände sig emot den romerska kyrkoauktoriteten.

Man kunde tillägga, att *bekännelseskritikerna*, våra »symbola», både de »ekumeniska», gammalkyrkliga, och de lutherska, just kan sägas visa en frihet i förhållande till bibelord, liknande den, som det här talats om. De upprepar inte bibelns ord blott; deras teser kan inte alltid beläggas med bibelns uttryck, om dessa anföras och tages helt bokstavligt, såsom färdiga paragrafer i en lag- eller lärobok. Men bekännelseskritikerna är *helt* bibliska, ty de har förstått att tillämpa bibeln rätt i nya situationer. De har kunnat visa Kyrkan en rätt väg i svåra situationer och vid viktiga avgöranden, och de har där kunnat ange Ordets mening gentemot dess fiender. Varje tid frambringar särskilda faror för och fiender till Guds Ord. (Det behöver inte vara yttre fiender eller sådana, som öppet angriper det. Judaisterna på Pauli tid utgav sig för de enda rätta kristna, som hade traditionen från Jerusalemsapostlarna för sig, och betecknade tydligen Paulus såsom villolärare. Så är evangeliets fiender stundom farligast, då sådana uppträder, som tror sig förstå det men sakligt förvänder det.) I sådana situationer har bekännelseskritikerna förmått att anvisa evangeliets rätta väg. Och de har då inte stannat vid att kopiera eller imitera vissa bibelord eller tidigare bruk av dessa, utan de har, stundom emot en lång tradition, förstått att tolka evangeliets väg med nya ord i en ny situation. Så gjorde de gammalkyrkliga bekännelseskritikerna i fråga om förstäl-

sen av Kristus såsom Gud och människa, och så gjorde de lutherska bekännelseskritikerna i fråga om läran om rättfärdiggörelsen. Luther var också en mästare i att tillämpa bibeln rätt i nya situationer. Han visade en attityd av både bundenhet och frihet, som ofta förbryllar än i dag. Han kunde ju ibland med emfas betona *ett* ord i bibeln långt hårdare än en vanlig filologisk utläggare skulle vågat göra (t. ex. orden: detta *är* min lekamen), under det att han också skenbart kunde skjuta åt sidan vissa bibelord (såsom orden om efterföljelsen, vilka traditionen givit en felaktig tolkning, eller Pauli ord om ogift stånd, vilka utnyttjats för hävdande av munkstånd och prästcelibat). Men hela tiden var hans säkra slagruta bibelns sanna mening, vilja och undervisning.

Både för Kyrkan och den enskilde gäller det att på allvar söka se, vad evangeliet betyder i vårt läge. Det är inte alls människors meningar, folkopinioner eller moderna ideologier, som kan bestämma över evangeliet, och dessa får inte fördunkla detta, lika litet som judaistiska riktningar fick bestämma över Paulus eller svärmeriktningar och renässanstänkande över Luther. Men det gäller verkligen att se, vad evangeliet säger i en av dessa riktningar behärskad värld, och vad dess budskap och undervisning går ut på i en splittrad värld, där människor i Öst och Väst har lika svårt att förstå varandra, som de berättas ha haft efter tombygget i Babel. Ett rätt förstående av bibeln kräver förvisso ett djupt inträngande däri med alla teologiska, historiska och språkliga hjälpmedel. Och dess rätta tillämpning, dess förståelse såsom Guds ord i vår tid förutsätter dessutom alltid den enhet mellan Ord och Ande, i vilken man kan avslöja evangeliets fiender och låta Ordets mening och vilja i vår situation lysa fram.

RAGNAR BRING

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

G. O. ROSENQVIST DÖD

Biskop G. O. Rosenqvist i Borgå dog oväntat den 8 juni 1961. Dödsbudet spred en stark förstämning i Finland, inte bara i det svenska stiftet, som han hade lett sedan 1954, utan i Finlands kyrka över huvud. Han var en av de få verkligt samlande kulturpersonligheterna i vår tid. Hans bortgång väckte saknad också utöver hemlandets gränser, inte minst i Sverige, där han hade blivit välkänd och högt uppskattad både genom personliga förbindelser och genom skapande insats på olika områden av det teologiska, kyrkliga och kulturella livet. Rosenqvist var hedersdoktor vid Uppsala universitet, där han bl. a. hade hållit en serie Olaus Petri-föreläsningar, vilka 1946 publicerades i boken »Finlands kyrka under det senaste halvseklets brytningstider», den i Sverige mest kända av hans böcker. I Nordiska ekumeniska institutets ledning hade han funnit ett arbetsfält som gav honom stor tillfredsställelse, och till det teologiska samarbetet över riksgränserna har han gett ett oundgängligt bidrag genom att fungera som sakkunnig vid besättandet av vetenskapliga befattningar i Sverige och Finland. Också för det baltisk-nordiska samarbete mellan teologer, som höll på att växa fram före det andra världskriget, hyste han ett stort intresse. Hans insats i detta arbete fick ett synligt erkännande i ett hedersdoktorat vid Dorpats universitet.

Det kan lämpa sig att på denna plats helt kort beröra G. O. Rosenqvists relationer till svensk teologi. Redan doktorsavhandlingen, »Kyrkans förkunnelse och nutidsläget» av år 1927, bär tydliga spår av den begynnande nyorienteringen i svensk systematisk teologi. Vad Rosenqvist har fått från detta håll är i själva

verket mera avgörande än den inriktning emot tysk psykologiserande teologi (Fr. Niebergall), för vilken avhandlingen hemma i Finland kritiserades. Rosenqvists intresse för den psykologiska fördjupningen inför predikouppgiften var tämligen självklart i en framställning som han själv karakteriserar såsom »principiellt-normativ», och där de praktiskt-metodologiska frågorna rörande predikan utgjorde tyngdpunkten. En liknande syn på den praktiska teologins uppgift bestämmer också Rosenqvists andra stora arbete, »Den elementära religionsundervisningen» 1929.

En avgörande betydelse för Rosenqvists hållning till svensk teologi fick de personliga kontakter han knöt med de framstående företrädare för denna teologi som verkade vid teologiska fakulteten i Åbo, särskilt under dess grundläggningsskede. De starkaste personliga banden knöt han med Torsten Bohlin, men på hans vetenskapliga utveckling fick Yngve Brilioth det största inflytandet. Detta inflytande ser man bäst i den problemställning som utmärker Rosenqvists följande arbete, av vilket en del förelåg i korrektur bland speciationsskrifterna för professuren i praktisk teologi, till vilken han kallades 1930. Denna undersökning, som gällde det liturgiska arbetet i Finland efter skilsmässan från Sverige, bestämdes av en långt mera historiskt-deskriptiv syn på uppgiften än de tidigare arbetena. Bara den första delen, som utkom 1935, hann emellertid bli fullbordad. Någon enbart historisk undersökning avsåg han dock inte att ge, utan planen gick ut på att låta arbetet mynna ut i en sammanfattande karakteristik av kyrkohandboksarbetet i Finland under 1800-talet och en kritisk granskning av dess resultat för att

därmed lägga en grund för nutidens liturgiska arbete.

Dessa och övriga arbeten som Rosenqvist publicerade ger ingen fullständig bild av honom som religiös och teologisk personlighet. Hos honom gick författarskap och praktisk gärning hand i hand. I hans år 1954 utgivna Herdabrev kommer man honom närmast. Det vittnar om vilka bärande linjer just den svenska teologin hade gett hans förkunnelse, trots att han, när det gällde den systematiska teologin, faktiskt hade ett visst inre motstånd att övervinna. En stor del av 1930-talet var för honom en tid av brottning med de problem som lutherforskningens vinningar aktualiserade. Men redan långt före sitt inträde i den förkunnargärning, som biskopsämbetet för honom väsentligen var, hade han oförbehållsamt erkänt sin tacksamhetsskuld till svensk teologi, som för honom hade öppnat en nyskapande inblick i reformationens andliga värld.

Inför det förpliktande minnet av G. O. Rosenqvists liv och gärning står det klart för teologin i Norden, att tacksamheten är ömsesidig.

HELGE NYMAN

#### DEN ANGLO-SKANDINAVISKA TEOLOGKONFERENSEN I NORGE

Under sommaren har en anglo-skandinavisk teologkonferens hållits på Lysebu i Norge. Lysebu är den dansk-norska kulturstiftelse, som i likhet med den motsvarande svensk-norska institutionen Voksenåsen är belägen i det vackra höjdområdet nordväst om Oslo, helt nära Holmenkollen och Frogneseteren. Här samlades under den första veckan i augusti ett tjugotal engelska och nordiska teologer kring föredrag och diskussioner under det gemensamma temat »The Mission of the People of God».

Detta var den tolfte anglo-skandinaviska teologkonferensen. Den första hölls

1929 på Selwyn College i Cambridge, och sedan har man samlats varannan gång i England och varannan gång i något av de nordiska länderna, vanligen vartannat år men ett par gånger efter ett något längre uppehåll.

Från alla dessa konferenser har kortare eller längre referat varit införda i denna tidskrift. Den första har skildrats i en utförlig artikel av professor Hilding Pleijel, som den gången var svensk delegat jämte dåvarande professorerna Gustaf Aulén, Yngve Brilioth och Arvid Runestam. I Pleijels artikel finner man bl. a. en redogörelse för bakgrunden och den närmaste anledningen till den första sammankomsten. Det var under konferenserna mellan engelska och tyska teologer under åren efter det ekumeniska mötet i Stockholm 1925, som tanken uppstod att också skapa en plattform för närmare kontakt mellan anglikansk och skandinavisk-luthersk teologi. Den som från nordiskt håll särskilt verkade härför var Gustaf Aulén (STK 1929, s. 253–266).

Biskop Aulén har också i fortsättningen många gånger deltagit i de angloskandinaviska konferenserna, senast i Båstad 1957. Den som annars mer än någon annan i de nordiska länderna svarat för kontinuiteten och gjort betydelsefulla insatser vid dessa konferenser genom åren är professor Ragnar Bring. Han har varit med samtliga gånger ända sedan 1936 (se härtill översikten över de senare konferenserna i STK 1959, s. 274 ff.).

Värdskapet vid årets konferens utövades av biskopen i Kristiansand, dr. theol. Kaare Støylen, och professor Einar Molland, vilka båda flera gånger deltagit i de tidigare konferenserna. Övriga delegater från Norge var dr. theol. Thorleif Boman och professor Jacob Jervell samt som sekreterare pastor Stein Eirik Foss. Från Danmark deltog professor Niels Knud Andersen och prosten Johannes

Asmund. De svenska delegaterna var biskop Cert Borgenstierna, professor Ragnar Bring samt undertecknad. Finland hade denna gång endast en representant, missionär Matti Peltola.

Den ledande inom den engelska delegationen var detta år liksom flera gånger tidigare biskopen av Sheffield, Leslie Hunter. Vid hans sida deltog the Dean of Bristol, D. E. W. Harrison, professorerna G. W. H. Lampe, Cambridge, och H. E. W. Turner, Durham, Canon A. S. Gribble, Principal of the Queen's College i Birmingham, Canon R. S. O. Stevens, Birmingham, och the Revd. E. J. Tinsley, lecturer vid den teologiska fakulteten i Hull. Som engelsk sekreterare fungerar sedan flera konferenser tillbaka the Chaplain of Ely Theological College, the Revd. John Toy.

De tidigare anglo-skandinaviska konferenserna upptogs till stor del av jämförelser mellan anglikansk och skandinavisk-luthersk tradition. Detta arbetssätt har man emellertid numera i stor utsträckning kunnat lämna för att i stället direkt utgå från gemensamma frågeställningar och problem. Inriktningen har delvis kommit att bestämmas av praktiskt kyrkliga frågor. Likheten mellan de på dessa konferenser företrädde kyrkorna i fråga om den aktuella situationen har därvid ofta varit iögonfallande. Vid de senaste anglo-skandinaviska konferenserna har det i hög grad varit biskopen av Sheffield och hans teologiska och kyrkliga inriktning, som kommit att prägla överläggningarna. Han är i England fr. a. känd för sina energiska strävanden att överbrygga klyftan mellan kyrkan och arbetarvärlden och för sitt teologiska författarskap kring nutida samhällsetiska problem. En av hans mera bekanta böcker är *The Seed and the Fruit. Christian Morality in a Time of Transition* (1953). Temat för årets anglo-skandinaviska konferens har han nyligen

behandlat i en liten bok med titeln *A Mission of the People of God*.

De grundläggande teologiska föredragen vid konferensen i Lysebu hölls av the Dean of Bristol: »The Mission of the People of God – the Biblical understanding», professor Bring: »The Concept of Mission in the theology of St. Paul», samt professor Molland: »The Missionary expansion of the early Church». Ett par av föredragen belyste vidare de karakteristiska dragen i anglikansk respektive skandinavisk kyrko- och missionsuppfattning. Problemet kyrka och stat behandlades av professor Niels Knud Andersen och återkom för övrigt tämligen ofta under debatterna. Härvid kunde man iaktta en anmärkningsvärd överensstämmelse i de olika deltagarnas inställning. Man var starkt medveten om de problem som i detta hänseende föreligger både för Church of England och kyrkorna i de nordiska länderna, men man var också på alla håll ytterst angelägen att understryka de stora värden, som är förenade med kyrkans ställning som folkkyrka eller »established church».

Bland de övriga föredragen, som behandlade mötets tema under dess aktuella, praktiskt kyrkliga aspekter, bör särskilt omnämnas Canon Stevens synnerligen intressanta framställning av ämnet »The Mission of the People of God in Industry» och professor Turners avslutningsföredrag »The Mission of the People of God and the Ecumenical Movement».

För nästa anglo-skandinaviska konferens beslöt man ta som huvudtema den kristna skapelsetron. Denna konferens är avsedd att hållas 1963 i Cambridge eller Ely.

LARS ÖSTERLIN

#### NYTT LUTHER-LEXIKON

Dr Horst Beintker, nyutnämnd professor i systematisk teologi i Jena, är för

närvarande sysselsatt med en omfattande forskningsuppgift, vars syftemål är att få till stånd ett lexikon över Luthers språk. I en intervju vid ett besök i Helsingfors för någon tid sedan berättar han själv härom följande:

Vid utarbetandet av ett uppslagsverk över Luthers språk har det visat sig, att ett sådant arbete, om man följer en strikt metod, icke kan grundas på alla Luthers skrifter, då ett flertal av dessa har befordrats till trycket av hans elever. Vill man veta, hur Luther verkligen har tänkt och talat, bör man som utgångspunkt välja ett större antal av hans egna skrifter. Härmed åsyftas de skrifter vilka han själv befordrat till trycket. I detta syfte har jag koncentrerat mig på den del av hans författarskap, som ligger mellan åren 1517–1522. Under denna period skriver Luther ännu huvudsakligen på latin, men han har samtidigt känt behov av att skriva även på nationens modersmål. Han översatte själv vissa av sina skrifter till tyska. Alla dessa skrifter ligger nu till grund för ifrågavarande uppslagsverk. Även från Luthers senare år finns sådana fall, då han själv genomfört översättningen från latinet till tyskan. Även dessa skrifter beaktas vid arbetet.

Sålunda utarbetas två ordböcker, en från latin till tyska och en från tyska till latin. På grundval av detta material utarbetas så en syntax. Som filologisk expert fungerar fil. lic. Maria Mitscherling. I genomförandet av detta arbetsprogram har en grupp teologie kandidater tagit verksam del. Arbetet har fortskridit så långt att hela materialet väntas bli samlat under loppet av detta år. Nu förestår materialets bearbetning och slutliga formgivning.

Som en fjärde och sista del skall så komma en teologisk materialordbok. De

olika centralt viktiga termerna skall här förklaras på grundval av det material som i de tidigare delarna behandlats. Men därvid skall även material, som samlats på bredare basis, användas. Denna del är naturligtvis den teologiskt viktigaste. Vid utarbetandet av denna del har en grupp kolleger utlovat sin medverkan.

Som ett glädjande faktum må nämnas, att den östtyska regeringen ställt ett betydande bidrag till förfogande för genomförandet av forskningsuppgiften. Som ett annat positivt moment kan tillfogas, att Weimarupplagans förläggare, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, åtagit sig att ge ut verket. Först skall de båda delarna av ordböcker komma ut. Inom loppet av fyra år beräknas detta vara färdigt. Den sista, teologiska delen efterfordrar naturligtvis mera tid, men redan nu fortgår arbetet därpå.

Det kan tilläggas, att professor Beintker vid detta arbete bl. a. har kunnat anknyta till ett förarbete, som utförts av den för några år sedan avlidne prosten A. E. Koskenniemi i Åbo. Vid sin död efterlämnade denne en diger handskrift (950 sidor), som innehöll hans opus vitae, en Luther-ordbok, som tillkommit under ett 50-årigt arbete med Luthers skrifter. Han hade ej förutsatt att handskriften skulle ges ut, då han samlat materialet blott för eget bruk. Men då flera intresserade anmodade honom att utarbeta sitt verk för trycket var han ej alldeles obenägen för planen, men han ansåg att detta kunde ske blott efter granskning av en kompetent filolog. Prof. Beintkers arbetsplan är i så stor utsträckning en annan att han endast sporadiskt kan tillgodogöra sig Koskenniemis samlingar, men utan dennes arbete skulle prof. Beintker aldrig ha gått till verket.

L. P-AA