

RAGNAR BRING

*Bibeln såsom Guds ord**

Under sekler har bibeln utgjort den litteratur, vartill folket i vårt land vänt sig som till den självklara, högsta auktoriteten. Då kyrkliga väckelserörelser uppstått, har de på förnyat sätt gått till bibeln. Och då sådana väckelser eller strömningar framträtt, som opponerat mot kyrkan, har dessa också hänvisat till Skriften. Man har såsom protestantismens princip gentemot Rom hänvisat till att bibeln, inte kyrkans tradition, vore den enda rätta normen för lära och liv; under 1800-talet kallades den principen för reformationens formalprincip.

I våra dagar synes hela situationen ha förändrats. För ensamma gårdar på landet är ju inte längre bibeln jämte psalmboken och någon postilla den enda litteraturen. Radio, TV och olika samfärdsmedel samt tidningar och lättläst litteratur har förändrat det vardagliga livets rytm och innehåll. Allt större procent av befolkningen bor ju nu i tätorter och städer. Att teckna det andliga läge, som följer av detta, kan inte göras här. Men att ett visst förytligande i allmän livsuppfattning inträtt, säges stundom. Man har framhållit, att avigsidan med välfärdssamhället är, att välståndet och materiella värden blir så dominerande, att vi alla mer eller mindre blir bundna därav. Höjandet av levnadsstandarden är ju en makt, av vilken alla gjorts beroende.

Allra starkast måste oron för ett förytligande bli, om man får intrycket, att också kyrka och kristendom dras in i den avsaknad av stränga normer och fasta regler för livet, som den moderna livsföringen stundom synes ha fört med sig. Den reaktion, som t. ex. senaste kyrkomötesbeslut och statens hållning väckt i vissa kretsar, kanske delvis kan förstås som en fruktan för att kyrkan själv får sin norm i moderna idéer men inte i det, som varit saltet i hela vårt andliga liv, nämligen bibeln. Det är inte otroligt, att många, som reagerat så, drivits just av känslan av att något kan gå förlorat, som utgjort styrkan i fädernas livshållning, nämligen bibeln såsom en självklar högsta norm för tro och liv. Man bör väl alltså inte tolka denna reaktion som blott en konservativ opposition emot den nutida demokratiseringen utan som en rädsla för att kyrkan blir för mycket likställd med den moderna livsföringen och nu aktuella ideal. Man är rädd, att kyrkan så mister det moment, den måste företräda: att säga något *mer* än vad som är innehållet i den allmänna demokratiseringen och något som är motsatsen

* Föredrag för präster hösten 1960.

till den normlöshet och den moraliskt och religiöst slappa hållning, som stundom kan synas ha följt med välståndet. Man reagerar mot en syn på bibeln, som också inrangerar denna som ett vanligt historiskt dokument i raden av de relativa värdena, varigenom dess auktoritet och bjudande kraft tas bort.

Då man reagerar så, är detta naturligt, men därmed är ändå inte givet, att man kommer rätt, om man blott tror sig kunna hänvisa till bibelns ord. Och ännu mindre skulle man vinna en ren och god kyrka, om man sökte bilda en frikyrka, som skulle som program hava att följa bibeln. Att följa bibeln är nämligen inte något, som ett samfund kan förverkliga som ett enkelt program. Vi vet ju också, att somliga gå till katolska kyrkan, och motivet kan nog ibland ha varit ett liknande; man vill ha en fast lära, en stark auktoritet gentemot den relativitet, som synes göra allt flytande och osäkert.

Varje reaktion har alltid särskilda faror med sig. Man blir bunden av reaktionen mot vissa förhållanden; man blir negativt beroende av det man reagerar emot och därigenom blind för avigsidorna i det, som man erbjudes i stället för det avvisade.¹

Om man går till bibeln, kan det dock förefalla, som om man hade en fast auktoritet att gå till och som om man dessutom med visshet höll sig på protestantismens område och kunde stå stark som lutheran. Och dock ligger farorna utlagda, där man minst anar dem. För att förklara detta, kan vi först gå till den situation, ur vilken bibeln uppstått och som skildras i den.

Det är ju allmänt bekant, att vi i evangelierna möter en stark polemik emot fariséerna och judarna. Och Paulus har i Galaterbrevet med våldsam kraft vänt sig emot judaisterna, som krävde att man skulle iakttaga den gammaltestamentliga lagen, om man ville tillhöra den kristna kyrkan.

Fariséerna var ju ett parti av fromma, vilkas program just var en reaktion mot

¹ Då man på 1800-talet reagerade mot s. k. vanenattvardsgångar, växte programmet »rena nattvardsgångar» fram. Man förstår väl reaktionen mot tvångsmässiga och konventionella nattvardsgångar. Men då man reagerade, kom man nog stundom utan att riktigt förstå det att glida in i en kongregationalistisk kyrkosyn. Man fann inte en rätt formel för att inom den lutherska traditionens ram hävda en nattvardssyn, som uteslöt ett olämpligt nattvarldsbruk. I stället kom man att lägga vikten på andliga prestationer. Under anknytning till men med missstolkning av ett Paulusord predikade man om värdighet och ovärdighet på ett sätt, som lät vissa andliga kvalifikationer hos den enskilde göra denne värdig. Detta höll på att så skrämman människor från nattvardsgång, att sakramentet förlorade sin rätta centrala plats. Såsom reaktion emot de tvångs- eller slentrianmässiga nattvardsgångarna uppstod en uppfattning, som från luthersk synpunkt var full av betänkliga associationer. Man kastade inte blott ut barnet med badvattnet, då man skrämde människor bort från nattvardsgång. Man gled också omärkligt in i en kyrkosyn, där sekteristiska tankar knäsattes såsom rätta.

På liknande sätt kan nuvarande reaktion vara farlig. Den kan lätt föra oss in i allehanda falska läror.

den gamla kulturens upplösning i hellenism och andlig slapphet. De utgjorde en grupp, som absolut ville följa *lagen*, alltså GT. Denna kommenterades och försågs med förklaringar och tillägg, så att man i varje situation av livet kunde följa den.

Det egendomliga är nu, att Kristus inte anslöt sig till och verkade för det partiet. Tvärtom kom han, som vi vet, i ohjälplig konflikt med fariséerna. Man bör göra riktigt present för sig, att dessa just ivrade för Skriften, för fädernas stadgar, för *lagen*. Men just på den punkten inträdde konflikter.

Samma förhållande inträdde för Paulus. Som farisé hade han ivrat för *lagen*. Han hade, skriver han själv, gått längre i judiskt väsende än någon annan (Gal. 1: 14); han hade mer än någon ivrat för *lagen*. Men just detta kom han att se som något orätt och vilseledande efter sin omvändelse (Fil. 3: 4 ff.). Och konflikten mellan honom och judarna rörde sig just om att han enligt deras mening inte var trogen mot den lag, som fanns i Skriften.

Och här kan vi ge akt på ett egendomtligt förhållande. Fariséerna ville bl. a. rädda judarna från att förlora sin säregenhet och religiösa bestämmelse, sin utkorelse, och de ivrade för lydnad för Skriften och den däri inneslutna *lagen*. Men från kristen synpunkt kom hela deras iver för *lagen* att bli ett hinder för evangeliet, lika mycket som den hellenistiska allmänreligiositet, som också hotade. De ville göra sig beredda att mottaga messiasriket genom sin lagiakttagelse, men de gjorde sig tvärtom oemottagliga för Messias, genom denna sin hållning.

Vi bör söka göra oss present, vad fariseismen innebar. Hugo Odeberg, som klagjort detta både i sin bok om fariseism och kristendom och i sin artikel om fariséer i Nordisk teologisk uppslagbok, påpekar, att fariséerna utgjorde ett typiskt oppositionsparti. Mot den politiska och framförallt den officiella andliga ledningen genom präster och sadducéer opponerade de sig och ville emot alla förtyligande och sekulerande strömningar göra allvar av religionen. Deras program var, att Guds vilja skulle förverkligas i alla livets förhållanden. Därför framträdde deras program som en etik, som omspände hela livet. I Guds vilja ingick också gudstjänsten, till vilken hörde lovsånger och böner och föreläsning av Skriften. Just i Skriften fann de Guds vilja uppenbarad, och därför blev *lagen* i Skriften för dem det viktigaste av allt. De sökte efterkomma allt i Skriften; den enda rätta förberedelsen för det väntade messiasriket var fullständig lydnad för *lagen* i Skriften. Och fariséerna sammanslöt sig som ett oppositionsparti, som företrädde en annan mening än andra, vilka inte i allt följde *lagen*. De opponerade mot de officiella ledarna av religionen och hade själva strängare krav på livsföringen än dessa. Bland dem fanns också skriftlärd, som studerade Skriften och bildade teologiska skolor och riktningar. Dessa intresserade sig särskilt för

och vårdade sig om *traditionen* från Mose dagar, och såg till att inte denna bröts. Det var denna av traditionen bestämda insikt, som låg bakom »de äldstes stadgar».

Vi kan i vår situation säkert väl förstå en sådan inställning, som denna rörelse representerade. Fariseismen var ju buren av stränga moraliska principer, av rädsla att iakttagelsen av den ärvda, av Gud givna lagen skulle slappna och den religiösa hållningen flyta ut i en allmän kulturrörelse. Man kände behovet av fasta normer och av en bestämd livsstil. Kanske är det svåraste för oss att förstå, varför inte Kristus anknöt evangeliet till denna religiösa rörelse, som ville, att hela livet skulle regleras av Skriftens ord och bud. Ville inte Kristus, att man skulle lyda Guds bud i Skriften? Det var ju *det*, som fariséerna ville.

Vi vet ju emellertid, att Kristus och den kristna kyrkan från början stod i avgjord och oförsonlig motsats till fariséerna. Vad kan detta ha berott på? Hur kunde Kristus räkna dessa fromma lagivrare till sådana, som han med våldsamma ord ropade sitt *ve* över?

Det är inte underligt, att Jesu förkunnelse från början väckte motstånd hos många. Evangelierna kan visserligen betyga, att Jesus talade med makt och myndighet och inte såsom de skriftlärdade (Mt. 7: 29, Mk. 1: 22, 27, Luk. 4: 32). Likväl är Jesu förkunnelse i ett avseende inte så lättförståelig. Fariséerna appellerade mer till det invanda betraktelsesättet. Jesus föreföll som en, som bröt lagen, t. ex. sabbatsbudet. Detta var svårt att förstå. Man kan ju studera, hur Johannesevangeliet återger hans polemik mot judarna i 5 och 6 kapitlet. Eller man kan fästa sig vid de våldsamma, till synes helt omöjliga, kraven i bergspredikan. Om dessa inte skall moderniseras och göras om till moderna, allmänt humana principer utan får betyda, vad de historiskt sett innebär, ställer de människan inför något, som inte kan förverkligas som prestationer och inte helt synes höra hemma inom denna tidsålders ram. Fariséernas krav innebar nog tunga bördor, men dessa var på *ett* sätt rationella och lätta att förstå. Kristi lära hade ett drag av fördoldhet i sig. Själv prisar han sin Fader för att ha fördolt gudarikets hemligheter för visa och kloka, men uppenbarat dem för enfaldiga. De visa och kloka dömde efter rationella grunder, efter förtjänst, efter lagiakttagelser, och de delade människor i *en* grupp, som levde efter lagen, de fromma, och *en annan*, som inte noggrant iaktog den, syndarna. Men de enkla människor, som inte gjorde anspråk på att vara fromma och hålla lagen, kunde just under känslan av egen skuld och brist ha ett *sensorium* och *en öppenhet för det nya*, som Kristus kom med. De, som räknades till de kloka, visa och fromma, saknade detta. Därför kunde det ju också om fariséerna heta, att publikaner och syndare skulle ingå i himmelriket före dem.

Då Jesus enligt Lukas blev tillfrågad angående när Guds rike skulle

komma, svarade han: »Guds rike kommer icke på sådant sätt, att det kan förnimmas med ögonen, ej heller skall man kunna säga: Se här är det eller där är det.»

Det ord som hos oss översatts med »så att det kan förnimmas med ögonen» (μετὰ παρατηρήσεως), har Erik Beijer i sin prästmötesavhandling tänkt sig kunna översättas med »genom observans» av lagen.² I varje fall är meningen, att den fariseiska uppfattningen avvisas. Guds rike är inte påtagligt på vanligt sätt. Det kan inte förberedas genom fullständig laglydnad så, som fariséerna trodde. Det var inte av den art, att människors livsstil gjorde det uppenbart. Det *var* där i och med Messias, Kristus. Men vem *han* var, såg bara de, som hade sensorium därför.

Medan fariséerna och många andra väntade, att Messias' budskap skulle svara mot den fromma livsstil och den moraliska lagiskhet, som de företrädde, framträdde evangeliet såsom något överraskande. Det var fördolt för mångas ögon. Det var något oväntat, som bröt mot de schemata, man gjort upp. Det krävdes ett *sensorium* för att se och fatta det. För fariséerna och många andra gällde det, att de med seende ögon intet sågo och med hörande öron intet hörde (Matt. 13: 13). De kom att uppfylla de profetord, som riktade denna förebråelse mot folkets ohörsamhet. De saknade det sensorium, som behövdes för att se, höra, förstå och rätt ta emot det, som kom med Kristus. Därför, säges det, talade Kristus i liknelser. Så kunde bäst den andliga kvalitet åskådliggöras, som inte var rationellt påtaglig.

Ty blott i symbolens form kunde det nya meddelas. Blott de, som förstod liknelserna, kunde fatta, vad Kristus menade och hade att säga. Och ofta hade publikaner och syndare, de minst ansedda, om man utgår från fromhetens och moralitetens livsstil, bättre sensorium för det säregna och märkliga i evangeliet än de fromma och strängt laglydiga. Synderskan i Simons hus förstod på helt annat sätt än fariséen, vem Kristus var och vad han kom med, och bemötte honom därefter. Och även bland relativt likställda människor var det somliga, som bättre än andra hade detta sensorium; av systrarna Marta och Maria var det den sista, som förstod, vem Kristus var, och som därför mest lyssnade till hans ord.

Man kan nu kanske fråga, vad detta har att göra med vårt tema: Guds Ord. Men man förstår detta genast, om man bara erinrar sig, att det, som människor ställdes inför, då Kristus vandrade omkring, just var bibeln, Skriften — det som vi kallar Gamla testamentet. Vi skiljer ibland mellan vår ställning till *bibeln* och vår ställning till *Kristus*. Men för de första lärjungarna och andra som lyssnade

² E. Beijer, Kristologi och etik i Jesu Bergspredikan, sid. 180.

på honom, var detta en och samma sak. Det man stod inför, då Kristus kommit, var frågan, hur Skriften, bibeln, skulle förstås och tillämpas.

För fariséerna var detta egentligen intet principiellt problem. De *hade* sin tradition. De fattade lagen som en avslutad storhet, som man hade att kommentera, förklara och tillämpa enligt den utläggning, som givits av vissa stora skriftlärdade. Man kunde i oändlighet diskutera detaljer; man kunde företräda en strängare och en mer liberal skrifttolkning. Men på det hela taget gjorde en rationell tolkning av lagen ställningen i den mening problemlös, att de fromma kände den väg, som lagen visade. Paulus karakteriserar i Rom. 2: 17 ff. dessa lagiska judars ställning så: »Du kallar dig jude och förlitar dig på lagen och berömmar dig av Gud. Du känner hans vilja, och eftersom du har fått undervisning ur lagen, kan du döma om vad rättast är, och du tilltror dig att vara en ledare för blinda, ett ljus för människor som vandra i mörkret, en uppfostrare av oförståndiga, en lärare för enfaldiga, eftersom du i lagen har uttrycket för kunskapen och sanningen.» Och Paulus visar sedan, hur denna ställning till lagen, där man menade sig liksom behärska och känna den, inte ledde till verklig lydnad för den utan i sista hand till olydnad. Detsamma hade Kristus också gjort. — För fariséerna, som menade sig känna lagen, var problemet icke, vad den hade att säga, utan vem mannen från Nasaret var och om han var trogen lagen eller ej.

Vi vet, att fariséerna ofta gav akt på Jesus och ibland försökte snärja honom genom olika frågor, som de ställde. Detta är ganska förståeligt. Det, som frågan gällde, var just Jesu ställning till bibeln, till lagen. Bröt han den, eller höll han den? En rätt profet måste hålla den. En, som bröt mot lagens och bibelns ord, måste vara en falsk profet, en hädare och avfalling. Till slut blev saken klar: Jesus var en hädare, och han utlämnades till avrättning med tortyr.

Det märkliga var, att de, som sett det som ett problem och en svårighet, hur de skulle rätt förstå och hålla lagen — ja, de som såg det som en omöjlighet att hålla lagen och rätt förstå Skriften så, att de kunde verkligen lyda den, var mer öppna för Jesu förkunnelse och för allt, som kom genom honom, än de, som trodde att det var tämligen klart, principiellt sett, hur man skulle förstå och hålla den.

För att fatta, hur detta var möjligt, måste vi förstå Skriftens natur. För fariséerna var den en avslutad, färdig, sluten urkund, som innehöll Guds vilja; en urkund, som de principiellt kunde behärska med sitt förstånd och sin vilja. Den innehöll rationella bud och förbud, som det gällde att hålla. Det må vara, att mycket behövde förklaras närmare. Därför utbildades såsom en förklaring till, vad Skriften ville och hur den skulle kunna rätt åtlydas, just den tradition, som kallades de äldstes stadgar. Den fromme fariséen visste väl, att han likväl be-

hövde Guds överseende och hans hjälp vid sin lydnad mot lagen och Skriften. Men han var ändå viss, att han med den hjälpen kunde hålla lagen så, att han vann rättfärdighet och fick del av allt, som utlovats åt dem, som höll lagen.

En annan ställning till bibeln finner vi hos de första kristna. Paulus har mest klart och konsekvent givit uttryck åt deras syn. Lagen var inte given för att vi medels den skulle nå rättfärdighet. Lagen visade, att vi, sådana som vi är, tillhör dödens och syndens rike (Rom. 3: 20; 5: 20; Gal. 2: 21; 3: 18 f., 23).

Och Skriften själv var inte en avslutad, rationellt fattbar urkund, som sedan kunde förklaras och kommenteras av rabbiner i en lärd tradition, utan Skriften var uttryck för den levande Gudens tal och gärningar. Därför var egentligen Skriften fördold med avseende på dess djupaste mening. Den var fördold för människans förnuft, och den kunde inte hållas och lydas med hennes fria vilja så, att hon vann rättfärdighet därigenom. Frågan om rättfärdighet kan i bibeln inte skiljas från frågan om den rätta lydnaden för lagen. Enligt skriftens ord är det, att hålla lagen, förbundet med löfte om liv. Detta utsäges klart i 5 Mos. 30: 15–20. Och Paulus upprepar det i Gal. 3: 12. Men för Paulus var inte lagen något, varöver människan rådde, och den kunde inte rätt förstås genom hennes förnuft eller fyllas av hennes fria vilja. Utan den kunde tolkas och åtlydas rätt blott genom Anden. Denne var utlovad med Messias-Kristus i uppfyllelsens tid. Kristus uppfyllde lagen – han var den ende, som rätt gjorde detta. Han var den ende som helt rätt förstått Skriften, alltså de första kristnas bibel. Han kom med lagens uppfyllelse och med uppenbarelsen av dess djupaste, för människans förnuft fördolda mening.

I 2 Kor. 3 talar Paulus om Andens ämbete såsom något, som hade en större härlighet än »dödens ämbete, som var med bokstäver inristat på stenar» (v. 7), och om »bokstaven som dödar medan Anden gör levande» (v. 6). Här ställer han emot varandra Andens ämbete och lagen, såsom den givits Israel, den, som hade till uppgift att »låta överträdelserna komma i dagen» (Gal. 3: 19). Den skulle stoppa till munnen på var och en, så att hela världen skulle stå i skuld inför Gud, »ty av laggärningar», säger Paulus, »blir intet kött rättfärdigt inför honom. Vad som kommer av lagen är kännedom om synden» (Rom. 3: 20). De gärningar som människan med sin vilja kan tvinga sig till, är inte en rätt uppfyllelse av lagens djupaste mening och vilja. Den rätta uppfyllelsen medför liv, men den ges blott genom Kristus och i hans Ande, den utlovade Anden, som hör till uppfyllelsens tid. Därför säger Paulus i 2 Kor. 3, att Moses hängde ett täckelse för sitt ansikte, ett täckelse, som först försvann i Kristus.

Detta betyder, att Skriften och lagen kan rätt förstås och åtlydas först genom Kristus. Genom honom blir både dess rätta innebörd klar och den föres fram till sin fullkomning – den blir både rätt tolkad, fullbordad och fullkomnad. Allt

detta hörde till den messianska tiden, till det nya förbund, då enligt Jeremia Herren skulle lägga sin lag in i hjärtat, så att ingen behövde lära den andre utan alla vara fulla av Herrens kunskap. Paulus utlägger det nya, som kommit med Kristus i förhållande till lagen i Rom. 8: 3 f. så: »Det som lagen inte kunde åstadkomma, i det den var försvagad av köttet, det gjorde Gud, då han, för att borttaga synden, sände sin son i köttslig gestalt och fördömde synden i köttet. Så skulle lagens krav uppfyllas i oss, som vandra icke efter köttet utan efter Anden». — I ljuset av det nya, som kom med Kristus, visade det sig, att lagen inte var given för att göra rättfärdig och giva liv utan för att döma och bortaga all självgodhet, för att döda (jfr 2 Kor. 3: 7).

Om man frågar efter de första kristnas ställning till bibeln, bör man först göra present för sig, att Gamla testamentet var deras bibel. Deras ställning till detta är lärorik och kan i vissa avseenden vara riktninggivande för vår ställning till Nya testamentet. Man bör minnas, att *hela* bibeln, inklusive Gamla testamentet, är den kristna kyrkans bibel i dag. Det har efter den liberala tiden ibland blivit så, att man inte räknat med Gamla testamentet. Men detta hör helt till bibeln — men i kristen tolkning därav. Det måste förstas utifrån det Nya, då det betraktas som en kristen urkund och auktoritativ skrift. Men det Nya testamentet kan å sin sida aldrig förstas rätt utan i dess samband med det Gamla testamentet. Där är det tänkesätt och den tro principiellt angivna, som fått sin fullbordan genom Kristus och sin urkund i Nya testamentet.

Det har varit ett problem för kristenheten, kännbart redan i Gamla kyrkan, i vilken mån den gammaltestamentliga lagen var förpliktande för de kristna och i vilken mån den är upphävd för dem. Man försökte länge gå den vägen, att betrakta ceremoniallagen som upphävd men morallagen som giltig. Luther förkastade helt en sådan delning. Framför allt är det viktigt att förstå, att bibeln *inte* är en lagsamling, inom vilken vissa senare fastställda paragrafer upphäva tidigare. *Hela* bibeln gäller på *ett* sätt, lagen i Gamla testamentet såsom förberedelse för Kristus och såsom inneslutande en djupare mening, vari krav gives, som uppfylles genom Kristus och i evangeliet (jfr Rom. 8: 4). Gamla och Nya testamentet förhåller sig *icke* till varandra såsom tvenne lagsamlingar, varav den senare helt eller delvis upphäver den förra. Genom evangeliet ges ett nytt liv, emot vilket lagen icke är given (Gal. 5: 23), ett liv som konkret kan beskrivas.

Att det i Nya testamentet inte är fråga om lagbestämmelser, som är avsedda att ersätta de i Gamla testamentet givna men som likväl är av samma rationella art, som de bestämmelser, som fariséerna fann i Skriften och som de utlade i »de äldstes stadgar», framgår bl. a. av det, att Gamla testamentet förblev de första kristnas bibel och aldrig upphävdes som helig skrift. Det nya var inte en

ny, rationellt fixerbar värdeordning utan en omvärdering av det gamla. Fariséerna tog ju lagen i Gamla testamentet på fullt allvar. Somliga av dem kunde ju också bli lärjungar. Den allvarliga hållningen till lagen var deras styrka. Paulus ger sitt fulla erkännande åt denna (Rom. 10: 2). Men deras nitälskan skedde med en falsk insikt, i en orätt inställning (Rom. 10: 3). Därför måste hela deras värdeschema göras om, men detta skedde inte genom upprättandet av ett nytt schema av samma art men med ett nytt innehåll; i så fall hade man principiellt stannat inom fariseismens ram. Det nya låg i själva omvärderingen av den gällande värdeordningen, i förändringen av traditionen, i brytningen mellan gamla och nya tankar. Det nya var inte rationella lagar utan ett totalt nytt förhållande till både Gud och nästan, till hela tillvaron. I denna fick det gammaltestamentliga budskapet en ny belysning och visade sig äga ett nytt innehåll. Detta betydde inte, att det framträdde som en ny regelsamling; det nya blev klart egentligen blott i en ständigt förnyad uppgörelse med det gamla. Nya testamentet inneslöt en uppenbarelse av den djupaste innebörden och meningen i det gamla förbundets skrifter. Denna mening måste ständigt på nytt uppenbaras i den kristna kyrkans liv, ty »uppenbarelse» betyder principiellt något annat än meddelande av en rationell kunskap. »Uppenbarelse» betyder kontakt med den levande Gud, som skapat världen och människan; genom sina gärningar gör Gud sig känd och upptar i sin gemenskap dem, som få del av uppenbarelsen och rätt ta emot den.

»Uppenbarelsen» låter därför människan se den av Gud skapade omvärlden på rätt sätt. Genom uppenbarelsen avslöjas ständigt på nytt för den kristne, vad bibeln djupast sett förkunnar, vem Kristus var och vad hans budskap innebar. Och samtidigt blir genom uppenbarelsen klart, vem vår nästa är och vad han lider av och behöver. Att icke ha sett nästan innebär att inte ha sett Kristus, och detta betyder att inte ha förstått och mottagit Gamla och Nya testamentets budskap. Kristi teckning av situationen vid domen i Matt. 25 ställer samman förståelsen av nästans nöd med upptäckten av vem Kristus var och vad hans budskap innebar.

Fariseismen betraktas hos oss ofta schablonmässigt som något förkastligt. Den kristna kyrkan begynte med en stor uppgörelse med fariséerna. Men de representerar en så beaktansvärd inställning, att den måste tas på fullt allvar, och uppgörelsen med fariseismens tendenser, omvärderingen av dess värdeordning, måste ständigt på nytt upptagas. Annars blir den kristna kyrkan själv en ny fariseism. Odebergs framställning av fariseismen kan bl. a. erinra om, hur nära den kan komma vissa ansatser, som stundom betraktas såsom typiskt kristna. Tanken på människans förmåga att fylla lagen, på hennes fria vilja och lagreglernas fixerade, färdiga och rationella art, liksom uppfattningen av Skriften som en avslutad,

färdig urkund har ju i annan form ofta återkommit på kristet område och orsakat en legalistisk moralism.

Det är lärorikt att se, hur Gamla testamentet *klart* representerade Guds Ord för de första kristna. Men detta betydde alltså inte, att man bara problemlöst kunde på bokstavligt, enkelt sätt rätta sig efter dess lagbestämmelser. Fariséerna kunde, med större rätt än de första kristna, säga, att de tog lagen i Gamla testamentet som den stod där och direkt försökte tillämpa den. De tog buden så, som de stod i GT och vidare förklarats och utförts i traditionen. De kristna åter fann en för förnuftet närmast fördold mening i GT. De fann där inte blott löftet om Messias och Jesajabokens sånger om Herrens lidande tjänare; de fann på fördolt sätt i både psalmer, profeter, ja i själva lagen Messias-Kristus förebildad och förebådad. Man kan ge akt på hur Paulus kan tala om ökenvandringen i 1 Kor. 10. Där ser vi också, hur han tänker om bibeln: den som handlade där, är Gud, och i hans ledning var Kristus närvarande – världen var skapad genom Kristus och till Kristus, som var Guds avbild; han var enligt Johannesevangeliet Ordet, genom vilket världen var skapad. Och han var på fördolt sätt med i ökenvandringen. Israels ohörsamhet och avfall ledde till att man sedan också kom att förkasta Kristus, så som Lukas i Apostlagärningarna låter Stefanus antyda i sitt tal.

Beträffande de första kristnas syn på bibeln och den däri inneslutna lagen kan vi här hålla oss till tre punkter.

1) GT var för det första Guds Ord och hade som sådant absolut auktoritet. Detta betydde emellertid inte alls, att man bara kunde ta fram ord och lagar därur, som om de vore rationellt fattbara och möjliga att utan vidare efterkomma. Det vore mera likt fariséernas sätt att se på bibeln. Och det framtvingade en traditionsbildning, de äldstes stadgar, den som Jesus underkände.

2) Endast genom det ljus, som Kristi framträdande, hans död och uppståndelse gav, kunde man tolka bibeln rätt. Det var *alltid* fråga om en tolkning, ett Andens ljus över bibeln. Denna förkunnade den levande Gudens gärningar, framställde hans handlande med sitt folk, och detta handlande ledde fram till sändandet av Kristus.

3) Kristi ord, t. ex. bergspredikan, innebär på en gång en tolkning av bibeln, alltså av GT, och ett fullföljande därav – en fortsättning av Guds gärning, av hans uppenbarelse

Kristus talar i bergspredikan med samma auktoritet, som den, som ligger bakom orden i GT, alltså med gudomlig auktoritet. Därför att bergspredikan och alla Jesu ord har sin plats som led i Guds fortsatta uppenbarelse, kan de rätt förstås som hemmahörande i uppfyllelsens tid. Där är Anden den ledande, och orden hör samman med Anden; de kan tillämpas och förstås bara i sammanhang

med sluttiden, med det gudsrike, som Kristus kom med. Detta både återförde allt till det ursprungligt givna, det som var från begynnelsen, samtidigt som förbindelsen öppnas med det kommande messiasriket. Men detta betyder, att alla dessa ord blir förvanskade, om de förläggas på samma plan som utvärtes regler och ordningar, alltså som civila lagar. De *kan* inte gälla som sådana. De är menade som hänvisande till det liv, som hör hemma i den nya tidsålder, vars krafter väl begynt verka i och genom Kristus men som öppet inte är förhärskande i en värld, där synd och död alltjämt råder. Det måste därför alltid bli ett problem, hur orden skall tillämpas i den världen. Det bebådade riket var närvarande i Anden och tron, ehuru det var tillkommande. Och i Anden och tron får bergspredikans ord sin tillämpning också i nuet.

Man kan då fråga: representerar inte kyrkan just den nya tidsålder, där Jesu ord måste gälla som den nya lagen? Borde alltså inte kyrkan konstitueras som en sammanslutning av en grupp lärjungar, som till skillnad från »världen» tillämpar Jesu ord såsom lagregler. Borde inte de kristna bokstavligen lyda bibelorden?

Det har ofta inom kristenheten förekommit tankegångar i den riktningen. Och de mest aktningvärda försöken i den riktningen har väl varit, då dessa lagar fattas så, att de verkligen *kostat* den enskilde något, såsom då han känt sig förpliktad leva i absolut fattigdom. Vi kan också tänka på Tolstoy. Men alla dessa försök har haft en svaghet, som framträtt, då man sökt organisera sig som en kristen grupp. Då råkar man nämligen ständigt ut för en egendomlig motsägelse. Meningen är ju att skilja ut en grupp från världen och att denna gruppen skulle leva efter Jesu anvisningar och bud. Men då dessa fattas såsom rationellt bestämbara regler och bud, föras de därigenom av sig själva över till det världsliga området och fattas så, att de får konstituera ett särskilt jordiskt samhälle, en organisation här på jorden. Om t. ex. Jesu ord om äktenskapet förstås som yttre bud att aldrig skilsmässa får förekomma, får vi en grupp med yttre regler, av strängare art än de i samhället gällande, men till sin art av yttre, fixerbar natur. Då får man en grupp, som är skild från andra ungefär så, som fariséernas grupp skilde sig från dem, som inte iakttog lagen på deras sätt. Man tvingas genom sådana tankegångar steg för steg att på yttre, här på jorden rationellt fixerbart sätt angiva det, som enligt sin natur skulle ha sin mening genom sitt sammanhang med det nya gudsrikets rättfärdighet och liv och därför aldrig kan fixeras i lagregler. Att den kristne måste vara inriktad mot det eviga livet och i sin tro vara förbunden därmed, är klart. I denna tro kan han få en styrka, som t. ex. gör honom i stånd att hålla ut i ett äktenskap, som eljest skulle leda till skilsmässa — i bästa fall att förvandla det till meningsfullt och gott. Men om man fattar detta som en yttre regel, som uppställs för andra människor, då

rationaliserar man bibelorden, ungefär så som fariséerna gjorde med de gammaltestamentliga orden.

Detta framträder däri, att vissa ord, fattade som yttre regler, kommer att isoleras från andra ord. Det gäller ju »att icke se på en annans hustru med begärelse». Detta betyder, att hela gudsförhållandet, in i det innersta, skall vara så gestaltat, att den nya rättfärdigheten *helt* behärskar hjärtat. Det gäller att vara fullkomlig, som den himmelske Fadern är fullkomlig. Det gäller att älska ovänner, det gäller att giva och låna utan att hoppas få igen. Allt detta är reella bud — men inte sådana, som kan genomföras som de regler, som gälla i det yttre och efter vilka ett samfund kan bestämmas. Inte heller ett kyrkosamfund kan bestämmas så — det skulle leda till skrymteri. Det skulle innebära att förneka, att vi lever i syndens och dödens värld och att vi har del i den. Luther har sett detta klart, då han talade om den kristne såsom på en gång rättfärdig och syndare.

Man bör i fråga om bibeln göra en sak alldeles klar för sig, nämligen att *det* inte är att hävda bibelns auktoritet att på enkelt rationalistiskt sätt försöka ta orden som de stå där och tillämpa dem som lagregler i vanlig mening. Så gjorde *inte* de första kristna med Gamla testamentets bud, och så var inte deras egna regler och förmaningar menade. Lagen kan avse Guds totala krav på människan. Som sådan gäller den alltid. Men det verkliga uppfyllandet är givet blott genom Kristus. Lagen kan emellertid också avse en konkret tillsägelse, som gäller en viss situation, en ordning, som är ändamålsenlig, nyttig och riktig under givna förutsättningar. Den rike ynglingen tillsades att sälja allt han ägde. Den spetälske mannen, som det talas om i Matt. 8:4, tillsades att gå och visa sig för prästen och frambära den offergåva som Moses påbjudit. Paulus tillråder, att icke alls gifta sig och påpekar, att också han, som avråder äktenskap, har Guds Ande, om han än tillägger, att de som gifta sig icke begå synd. Då han säger att en hustru ej må skilja sig från sin man tillägger han: »om hon likväl skulle skilja sig . . .», och han förutsätter alltså, att hans bud inte alltid följdes. Och om en icke troende vill skiljas, säger Paulus, att han må få detta och att hustrun då inte är underkastad något tvång, detta trots orden om att människan vid skapelsen gjorts till man och kvinna och att människan inte skall upplösa det Gud sammanfogat.

Att Guds Ord har auktoritet betyder icke, att det gäller som eviga filosofiska principer eller som juridiska lagar. Bakom orden i bibeln står en levande och talande Gud, som inte givit bibeln som en död bokstav utan som levandegörande Ande. Bibeln kan därför också tolkas blott i och genom Anden. Ordet och Anden hör samman. Detta såg de gamla lutherska teologerna klart, då de talade om att Ord och Ande alltid hör samman. Men då gäller inte bibeln som rationella lagregler. Bibeln har den fasthet och den frihet och rörlighet, som hör samman

med Andens liv, det som gör levande och icke dödar. Därför blir alltid Guds vilja konkretiserad på olika sätt.

Fördenskull åligger det både kyrkan och den enskilde kristne att se och upptäcka, vad som kräves. Då Jesus vandrade omkring i Galiléen och Judéen, gällde det för människorna att upptäcka, vem han var och vad hans ord innebar. Syndare och fattiga såg, vem han var, bättre än fariséer. I orden om domen hade många inte sett sin nästa och var därför okunniga om dennes nöd, då han var fattig, sjuk, i fängelse. Andra hade sett den.

Det gäller för kyrkan liksom för den enskilde nu som då att se och upptäcka. Det är en ständig frestelse att (i stället för att nödgas söka se, höra och upptäcka, då Gud talar och då nästans behov borde lära oss hjälpa) vilja ha påtagliga regler, en klar livsstil, varigenom man kan känna sig from och säker och varigenom kyrkan tänkes hållas obesmittad. Det är fariseismens väg. Då söker man enkla regler för att vara säker, då vill man göra kyrkan ren, då ängslar man sig för enskilda bud i bibeln och ser på buden så, som då man med sin egen viljas kraft kan rätta sig efter dem som efter civila lagar.

Kyrkan skall i sin förkunnelse inskräpa den absoluta lagen, som klargör människans ställning såsom tillhörande syndens och dödens värld. Den skall också fritt tillämpa och proklamera lagar i konkreta situationer, lagar, som grundar sig på att den sett och upptäckt brister och behov. Den kan t. ex. förklara abstinens från alkohol som det rätta på en viss plats eller under en viss tid; den kan förkunna sänkt levnadsstandard som behövlig i en tid, då andra folk lider; den kan proklamera söndagshelg, då söndagen missbrukas. Men motiveringen bör vara dess realistiska syn på vad som är Guds vilja i en konkret situation. Ur bibeln känner vi Guds vilja och Ande. Men bibeln är inte given i form av enskilda förordningar, genom vilkas hållande vi skulle kunna känna oss som fromma och rätta kristna. Bibelns absoluta lag träffar hela hjärtat, och den lagen har sin uppfyllelse blott genom Kristus. Genom att leva i Anden fullgöres inte enskilda lagbud, men livet självt blir sådant, att lagen därmed faktiskt uppfylles. Sedan Paulus i Gal. 5 skildrat Andens frukter, tillägger han: mot sådant är icke lagen. Men Andens frukter (kärlek, frid, tålmod, mildhet, godhet, trofasthet, saktmod, återhållsamhet, Gal. 5: 22 f.) kan inte befallas fram av någon lag.

Den rationalisering av lagen och den därav följande kasuistiska tillämpningen därav, som man ansett vara typisk för fariseismen, ligger alltid nära till hands. Och det är att observera, att denna rationella syn på bibeln egentligen också i annan form ligger bakom de svårigheter och konflikter i bibelfrågan, som varit vanliga det sista seklet. Under tvenne huvudformer känner vi dessa. Dels har en rationalistisk uppfattning av bibeln lett till konflikter med naturvetenskap och historia. Vi känner ju striderna om t. ex. skapelsetankens innebörd, om darwinism

och kristendom, om historia och religion. Grunden till svårigheterna har ofta varit, att man *både* på kristet *och* sekulariserat håll sett bibeln som ett rationellt menat dokument och inte fattat, vad dess budskap är och hur det kan fattas blott i och genom den Ande, som själv är ett led i Guds utkorelsehistoria.

Dels har den rationaliserade synen på bibeln lett till en rad etiska svårigheter genom att bibeln mer eller mindre konsekvent förståtts som en lagbok. Än har man då ansett, att man bör vägra vapentjänst, än har man såsom sjundedags-adventisterna velat hålla sabbat på lördagen; man har än tagit ut *ett*, än ett *annat* ord från bibeln och funnit det förpliktande till lydnad såsom vore det en sådan lag, som gäller för en stat.

Grunden till mängen konflikt mellan en s. k. historisk bibelsyn och tron på bibeln som Guds Ord ligger just i att man på *båda* hållen förlagt bibelorden till ett rationellt plan och betraktat bibeln som meddelande av vanlig kunskap och vanliga lagar. Från kristet håll har man försummat att själv förstå och för andra förklara, att bibeln såsom Guds Ord inte är en vanlig skrift, vare sig såsom biologisk eller historisk eller juridisk urkund, eller som meddelande vanlig kunskap eller lagar för det civila livet.

I stället kräves för förståelse och för en rätt lydnad något särskilt. Lika oriktigt som det är att förvandla bibeln till en urkund, varur man får vanlig, profan kunskap, lika oriktigt är det att se på den som en samling regler och förhållningsorder för kyrkan och den enskilde. I båda fallen ser man helt oriktigt på vad uppenbarelse innebär. För bibeln själv betyder inte »uppenbarelse» meddelande om en profan kunskap och inte heller angivande av förhållningsregler.

Man ställer vanligen upp ett helt oriktigt alternativ i fråga om bibeln — man ställer emot vartannat en liberal, historisk bibelsyn, och en tro på bibeln som absoluta regler. Och så tror man, att man håller på bibeln, om man bejakar den såsom absoluta regler med gudomlig auktoritet. Men om man därvid går så till väga, att man behandlar bibeln som en historisk vanlig skrift eller som en samling lagar och ordningar, som skall gälla för kyrkan i alla tider, då förvanskar man bibelns egenart och förvänder den. Det egendomliga är, att man, just då man *tror* att man hävdar bibeln som Guds Ord och en absolut auktoritet, kan förneka den och förvanska den. Det är så fariséerna gjorde med lagen. De menade, att deras teologi hävdade lagen och gjorde den gudomlig. I själva verket kom de att skilja lagen från den levande Gudens tal och uppenbarelse och gjorde den till medel för människan, varigenom hon kunde förvärva sig en egen rättfärdighet, i stället för att låta den vara ett redskap för *Guds* rättfärdighet. Risker för oss är, att vi gör som fariséerna. Vi *tror*, att vi lyder bibeln, då vi t. ex. proklamera principen, att man blott kan viga en gång till äktenskap, men i själva verket ställer man sig inte under Guds ord utan skiljer ut budet från Guds ord

och gör det till en mänsklig regel, som ibland avslöjar sig som obarmhärtig mot nästan.

Vad krävs då för att låta Guds Ord vara vad det är?

Vi kan ta vår utgångspunkt från vad tidigare sagts om svårigheten att förstå, vem Kristus var och vad han talade, då han en gång förkunnade evangeliet på jorden. Det gällde då att *upptäcka* honom, att se, vem han var, och att höra hans ord. Det gällde också, så som ovan påpekats, att förstå människornas, nästans nöd. I den stora domsliknelsen, Matt. 25, är de, som stå på den högra sidan, sådana, som upptäckt och förstätt sin nästas nöd. Detta, att *höra* Kristi ord och *förstå*, vem han var, hänger samman med att *förstå och se* den nöd, varunder människor lider. Då man gör bibeln till regler för en viss sträng livstil, förstår man intetdera. Då riskerar man alltid att binda tunga bördor åt människor. Allra värst är detta, då man inte själv rör vid dem — 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. Detta kan ju prästen kräva utan att personligen lida någon men därav. Då han inte har anledning att skiljas, ser han inte den djupa nöd, som ligger bakom en skilsmässa och går inte in i nästans nöd, då denne lider därunder, utan bara tvår sina händer och tror sig vara ren genom att inte komma vid den nöden. Så gjorde fariséerna. De trodde sig bokstavligt fylla Mose lags föreskrifter, då de ville ha äktenskapsbryterskan stenad. Fariséen Simon ansåg sig ha konstaterat, att Jesus inte kunde genomskåda människor, då han lät sig hyllas av synderskan — han såg varken hennes nöd eller vem Jesus var.

Att se och upptäcka nöden hos dem, som behöver vår hjälp, samt sanningen och den rätta tillämpningen av bibelns ord — de två vägarna och sätten att se och upptäcka hänger samman. I bibeln klargöres både människors nöd och tecknas den gudsgärning som ledde fram till Kristi gärning.

För att förstå detta kräves ett sensorium för bibelns kunskap. De gamla lutherska dogmatikerna talade, som nämnts, om att Ordet i bibeln alltid hörde samman med Anden. Ordet utan Anden blir en från kristen synpunkt falsk legalism. Och att tala om ande utan Ordet leder till spiritualism. Enligt Luther förfalskades bibelns innehåll om det gjordes till en *lag*. Så doldes evangeliet bort; Anden var icke med. Och det går inte att blott säga, att det finns *dels* lag, *dels* evangelium i bibeln, ty lag och evangelium hänger samman. Man kan inte foga samman lag och evangelium på annat sätt, än som sker i bibeln. Om man vill söka på yttre sätt foga lagen till evangeliet, kan lagen bilda en särskild religionsprincip, som strider emot och upphäver evangeliet. Då Paulus avvisade omskärelsen och lagbestämmelsen om judarnas renhetsiakttagelser och avskildhet från andra, vilken ju föreskrevs i bibeln, var orsaken, att den kom att strida

emot evangeliet eller undanskymma detta. Han kunde då inte *förklara*, att man *dels* skulle förkunna evangeliet, *dels* den i bibeln föreskrivna lagen. Utan lagen måste vika. Den levande Guden befallde, kunde man säga, att lagen, så som den tidigare förståtts, inte skulle tillämpas; han gjorde detta klart genom evangeliet. För Luther var det lika klart, att Pauli avrådande från äktenskap inte fick tas till intäkt för munkståndet. — I en ny situation kan väl Pauli ord tänkas få ny relevans, men för Luther var det tydligt, att den romerska kyrkans tillämpande av Pauli ord om ogift stånd kom att stå i vägen för evangeliet. Detta visar just Ordets levande art och Andens ledning. Detta gäller också i dag; just ett legalistiskt fasthållande vid enstaka bibelord kan stå i vägen för evangeliet. Och det som förnekas är då just *bibeln*, ty den är inte given såsom en lagbok utan som den levande Gudens budskap. Det är då inte alls fråga om ett sekulariserat sätt att förklara bibeln som föråldrad eller inte relevant. Det är tvärtom fråga om att tränga så djupt in i bibeln, att man förnimmer dess Ande och djupaste mening och så blir fri från ängslig bundenhet av enskilda bibelord. Fariséerna vredgades mot Kristus, som inte höll sabbaten enligt deras syn på bibelns ord. Jesus, som kom med uppfyllelsen av allt i bibeln, kunde anknyta till sabbatens ställning såsom förebådande Messias' dag. Han kunde se den ursprungliga meningen med lagen, och han kom med dess fullbordan och rätta uppfyllelse. Och han visade, hur traditionen från lagbestämmelserna ifråga om vissa offer kunde upphäva Guds vilja, som uttryckes i de 10 buden, då han i Mark. 7 och Matt. 15 talar om korban, en offergåva, som kunde ges i stället för vad man var förpliktad att göra för sina föräldrar.

Då bibeln uppfattas som en profan lärobok, inträder också ovan nämnda situation, vari det lätt blir en konflikt mellan en historisk syn på bibeln och tron på denna som Guds Ord — jfr t. ex. striden mellan välvilliga men ofta föga insiktsfulla försvarare av bibeln gentemot darwinismen och utvecklingsläran. Att denna senare var tidspräglad och stundom å sin sida dolde en syn, som naturvetenskapen senare övergivit, är en sak, som därvid gjorde konflikten hårdare. Man blir också lätt driven till försök att kompromissa mellan bibeln och en modern syn.

Det är ett stort ansvar att först förvanska bibeln, så att den blir betraktad som en rationell läro- eller lagbok, och sedan vilja uppträda som dess förmente, modige försvarare. Då kan det tänkas, att bibelns motståndare får *rätt* — ty Gud står alltid på sanningens sida. Gamaliel varnade fariséerna för att befinnas strida mot Gud mitt under deras iver för sin bibel och lag. Och den varningen bör vi ständigt minnas. Då bibeln göres till en lag- eller lärobok, som vi tror oss kunna behärska och som vi kan använda som medel att göra oss själva fromma och rena, är faran där. Den är där också, om vi försvarar samhällsförhållanden, som

strider emot den kärlekens och barmhärtighetens Ande, som talar i bibeln. Då strid utbröt om slaveriet i Nord-Amerika, sökte somliga kristna försvara detta med hänvisning till enskilda bibelord och särskilt till att Paulus inte avskaffat det utan utgick från detta som ett faktum; det tillhörde ju då rådande samhällsordning och patriarkaliska betraktelsesätt. Då man så inbillar sig försvara bibeln, men i själva verket förvandlat den till rationella läror, eller om man vill med stöd av bibeln konservera samhällsskick, som varken nu är rätta eller i överensstämmelse med bibelns anda och krav på rättfärdighet, då går det lätt så, som Paulus citerar från Gamla testamentet, att »för Eder skull Guds namn blir smädat bland hedningarna» (Jes. 52: 5; Hes. 36: 20 f.; Rom. 2: 24).

Låter man däremot bibeln vara, vad den är, den levande Gudens tal och budskap, som vi måste i ödmjukhet lyssna till, för att under Andens ledning rätt förstå, så att vi kan tillämpa det rätt, då behöver vanligen ingen konflikt uppkomma mellan bibeln och modern vetenskap. Var och en av dessa talar sitt språk och har sin egen uppgift. Vetenskapen ger svar på t. ex. historiska frågor. Bibeln talar om Guds gärningar. Han har uppenbarat sig i de gärningar, som skildras både i Gamla och Nya testamentet, och han talar därur på levande sätt.

Det är emellertid av stor betydelse för tillämpningen av bibeln som Guds Ord att också förstå och se, vad den innebär som historisk urkund. Genom studiet av den som sådan, genom jämförelsematerial med andra religiösa riktningar, t. ex. de, som de nya Qumranfynden belyst, får vi fastare och klarare insikt i hur bibeln skall förstås rent tidshistoriskt. För omkring 50 år sedan trodde man, att vi kunde helt rekonstruera Jesu biografi och att hans lära vore en enkel, human undervisning av allmängiltiga regler och sanningar. Vi vet nu, delvis just genom historiska undersökningar, att detta är oriktigt. Vi har också fått en mycket klarare bild av Gamla testamentet. Vi ser, att detta inte innehåller historiska berättelser i vanlig mening, inte biografier av heliga människor, inte noveller eller dylikt, utan att det återger Israels syn på Guds handlande genom folket och sina utvalda.

Den historiska forskningen klargör de händelser, de tankar och den förkunselse, som finns i bibeln med dess bakgrund och miljö. Men den kan aldrig se bibeln som Guds Ord, ty ingen vetenskap kan göra Gud, hans vilja och tal till föremål för undersökning, så att den kunde avgöra, vad Gud avsett med vad som hänt. Det som för en historisk iakttagelse är möjligt att klarlägga, hör till sin natur till området för mänsklig erfarenhet, till människors tankar och handlingar, till folkens tänkesätt, religioner och öden, men inte till Guds vilja och gärning. Därför kan vetenskapen blott fastställa vad man trott. Man kan t. ex. historiskt undersöka hur Israel sett på sin historia och sina traditioner, hur det föreställt sig konungarnas funktioner etc. Men man kan aldrig med historiska

metoder visa, om det verkligen varit Gud, som handlat, ingripit eller låtit sig representera genom konungar och profeter. Att det som berättas *uppfattats* som Guds uppenbarelse, kan fastställas historiskt. Men på frågan om Gud *verkligen* uppenbarat sig så, som berättats, kan en historisk vetenskap aldrig svara — det hör inte till dess eller någon vetenskaps område. En sådan kan varken påstå eller förneka något i dylika fall. Den har väl, ibland åtminstone, indirekt förnekat detta. Och ofta har man missuppfattat påvisandet av en religionshistorisk parallell eller ett historiskt klagörande, såsom om den kristna trons syn på en text därmed vederlagts. Ett nytt exempel på detta är det groteska bruk, som en del personer och publikationer gjort av Qumranfynden.³

I själva verket kan ingen vetenskap tala varken för eller emot Guds uppenbarelse. Den hör hemma på ett annat plan och måste förstås på ett annat sätt. Då det är fråga om uppenbarelse, gäller trons och Andens tolkning av bibeln. Den kristna trons förståelse av bibeln är alltid en tolkning — Andens och trons tolkning. Då det i våra dagar sagts, att bibeln inte skall tolkas utan tas som där står, är detta bevis på en stor oerfarenhet och okunnighet i andliga ting hos dem, som säga så. Att ta bibeln så, som den förefaller oss, betyder att lägga den under vårt förnuft. Gör man så, borde konsekvent ett rent historiskt vetenskapligt betraktelsesätt tillämpas. Vanligen gör man inte så, utan nöjer sig med en sådan förståelse, som visserligen ligger på ratio's, förnuftets, plan men som är enklare och oriktigare än en vetenskaplig förståelse. I grunden betyder avvisandet av tolkningen inte blott ett brott mot en verklig historisk tolkning. Den är också ett förnekande av *tron och Anden*, varigenom bibeln måste tolkas, då den ses såsom Guds uppenbarelse. Så skedde vid Jesu tolkning av Gamla testaments bud och vid Pauli tolkning av lagen. Så måste också ske vid en rätt kristen förkunnelse i våra dagar. En historisk-vetenskaplig tolkning av bibeln är inte detsamma som Andens och trons tolkning därav. Men dessa båda slag av tolkning behöver inte strida mot varandra, just därför, att de höra hemma på helt olika plan. Men att avstå från att tolka och inbilla sig att man följer bibeln genom att hänvisa till vad vissa ord nu förefaller betyda, innebär att bryta både mot en allvarlig, vetenskaplig exegetik och mot trons och Andens tolkning av Ordet.

I själva verket kan de sist nämnda båda slagen av tolkning hjälpa varandra. Ja, de är båda nödvändiga för en rätt och djup förståelse av Skriften. Trons tolkning ger synpunkter och upptäckter, som inte en historisk-vetenskaplig syn själv kan nå, men denna trons tolkning behöver den historiskt-vetenskapliga förklaringen, ty genom denna får den hjälp att se, vad texterna historiskt och filo-

³ Jfr Gerleman, STK 1959, sid. 1 ff.

logiskt sett säger. Därigenom kommer man förbi många felaktiga tolkningar, som tiderna igenom på traditionens vägar blivit vanliga och kommit att ses som självklara. Tvärs igenom sådana schablonmässiga tolkningar kan en djupare insikt i spåken, i religionshistoria eller annan historia hjälpa oss.

Ett exempel på, hur filologisk-vetenskaplig förståelse kan bli en hjälp åt den tolkning av bibeln, som för sitt sista mål kräver en fördjupning under Andens ledning och trons kamp, är Luthers upptäckt av innebörden av Rom. 1: 17 (»Den rättfärdige skall leva av tro»). Den rent grammatiska insikten i genitivens komplicerade bruk i hebreiskan (i uttrycket »Guds rättfärdighet») hjälpte Luther att se vad rättfärdighet i Gamla testamentet betydde. Att rättfärdighet inte var en passiv egenskap utan avsåg ett handlande, och att rättfärdigheten i tron kunde delges människan genom Guds frälsningshandlande — till de tankarna hjälptes Luther genom sitt studium av Gamla testamentet och sin kunskap i hebreiska. Därför har också i vår kyrka alltifrån reformationen någon kunskap i den heliga Skrifts grundspråk ansetts böra krävas av varje präst.

Trons och Andens tolkning kan aldrig ersätta den vetenskapliga tolkningen av bibeln, lika litet som Ordets och Andens spis kan ersätta den lekamliga. Dessa båda, det till jordiska förhållanden hörande och det med trons värld sammanhörande, kräver varandra och kan, då allt fungerar riktigt, understödja vartannat, gå in i vartannat och bilda en enhet, så som då vid nattvarden vin och bröd är formen och materien för mottagandet av Kristi lekamen och blod. Liksom man enligt Luthers syn inte skall anta några teorier om elementens förvandling men fasthåller, att med och under bröd och vin Kristi lekamen och blod ges, så skall man inte försöka rubba på den historiska förståelsen av bibeln. Men såsom nattvarden inte är en vanlig måltid under fromma minnesbetraktelser av Jesu lidande och död, så är ett verkligt inträngande i bibeln något annat och mer än fromma känslor, som åtfölja den historiska tolkningen. Det som kräves är att verkligen finna Guds handlande där, det, som har sin höjdpunkt och sitt mål i Kristi kors och uppståndelse, och att bli delaktig av detta. Då faller ljus över hela bibeln. Att förstå Kristi gärning, hans kors och uppståndelse, är möjligt blott i det djupa inträngande i Guds i bibeln betygade gärningar, som förutsätter Andens rätta ledning och upplysning, och som också betyder att göras delaktig av det, som Guds Ord innehåller. Den tolkningen av bibeln är inte godtycklig, om den än ligger på annat plan än vetenskapens. Den ger ett nytt ljus över allt i bibeln. Denna får en belysning, som inte strider emot utan har som hjälpmedel vetenskapliga historiska undersökningar, vilka själva dock aldrig kunna ge denna belysning åt enskilda texter och åt helheten. Genom den belysningen framstår också bibelns enhet klart, ty det, som i sista hand konstituerar denna, är det Guds handlande, som begynner i och med skapelsen, som har sin

höjdpunkt i Kristi gärning och som alltjämt gör den kristne delaktig av denna och som också hänvisar till Kristi återkomst och alltings fulländning.

Det som kräves för en rätt förståelse av bibeln är alltså dels en vetenskaplig undersökning, dels det djupa inträngande däri och den tolkning därav, som ges i tron och Anden och som sammanhänger med mottagandet av det som Guds ord talar om. Förvanskad åter blir bibeln, då den rationaliseras och tas såsom en lag eller en samling förordningar, som om man presterade den rätta lydnaden och blev en rätt kristen genom att följa dem. Att *lyda* bibeln, liksom att förstå den rätt, ligger på ett djupare plan och kräver mera än alla den fria viljans prestationer. Att lyda bibeln kräver den Andens enhet med Ordet, som ställer människan in under Guds befallning och lag. Guds lag kräver människan som helhet i stället för enskilda prestationer och inbillade lydnadshandlingar. Den kräver henne helt, men kravet och lagen visar sig dölja och utgå från evangeliet självt. I detta får människan mottaga allt som oförskylld gåva. Hon får upptagas som tillhörighet till den, som är Skapare, den som också kommit såsom Frälsare i Kristus och som såsom Ande ständigt vill vara hennes ledare och hjälpare till en allt djupare delaktighet av Ordet, varmed sammanhänger en allt större förståelse av och lydnad för detta.

GÖSTA LINDESKOG

Vad är det »nya» i Nya testamentet? *

Somliga ha menat, att det icke gives något *principiellt* nytt i Nya testamentet. Judiska forskare och anhängare av den exegetiska riktning, som bär namnet »den religionshistoriska skolan», ha hävdad, att Jesus helt och hållet tillhör judendomen och att kristologien är ett resultat av kristendomens helleniseringsprocess.¹

Även om det vore sant, att kristendomen hade uppstått på detta sätt — utan egentligen nya element — så förbiser likväl denna förklaring fundamentala historiska och psykologiska lagar, vilka innebära, att eftersom kristendomen är en distinkt historisk företeelse, en organism, skild från andra liknande organismer, nämligen andra historiska religioner, så är den på något sätt egenartat strukturerad, en *holism*, för att tala med gestaltpsykologien. Även om det material, varav denna holism byggts upp, kan påvisas vara alltigenom lånat från den judiska, resp. den hellenistiska religiösa föreställningsvärlden, så innebär dock själva struktureringen i denna holism något nytt, en ny gestaltning.

Emellertid förutsättes i vårt tema, att det verkligen i denna nya holism också finnes nya, *creativa element*, analogilösa såväl i den judiska som i den hellenistiska omvärlden.

Vilka äro dessa?

Man kan med all rätt *a priori* i allra största korthet svara, att de ha sin grund i ett personligt liv, Jesus från Nasaret. Erik Gustaf Geijer har sagt: »Kristus är mer en person och ett faktum än en bild och en lära.» Detta är sagt ut från ett av personlighetsfilosofiens grundaxiom, nämligen att personligheten är något *sui generis*. Med personligheten sammanhänger också den av denna skapade *unika historiska situationen*.² Historien kännetecknas av das Einmalige, engångs-

* Gästföreläsningar vid universitetet i Oslo maj 1960.

¹ Rudolf Bultmann skriver: »Die Begriffe von Gott, Welt und Mensch, von Gesetz und Gnade, von Busse und Vergebung sind in Jesu Lehre nicht neu gegenüber dem AT und dem Judentum, so radikal sie auch gefasst sein mögen. Und seine kritische Gesetzesinterpretation steht ebenfalls trotz ihres Radikalismus innerhalb der schriftgelehrten Diskussion, wie seine eschatologische Verkündigung innerhalb der jüdischen Apokalyptik. Nur so ist es auch zu verstehen, dass bei Paulus und Johannes die Lehre des geschichtlichen Jesus keine oder so gut wie keine Rolle spielt — während andererseits das moderne Judentum Jesus als Lehrer durchaus würdigen kann» (Theologie des Neuen Testaments, 1953, s. 35).

² Jämför härtill följande reflexion av Adolf von Harnack: »Varje stor, verksam personlighet

företeelsens icke upprepade fenomen. Detta lärde oss på sin tid sådana historiefilosofier som Wilhelm Windelband och Heinrich Rickert. Det vill synas, som denna personlighetsfilosofi och denna historiefilosofi ägde sin fulla tillämplighet på kristendomen och dess uppkomst, eftersom denna såsom väl ingen annan religion är knuten till ett personligt liv och till en bestämd historisk situation. Vi ha visserligen lärt oss, hur vanskligt det är att tillämpa moderna filosofiska och historievetenskapliga kategorier på kristendomens genesis. Men rent *formellt* och *principiellt* torde man ha rätt att applicera dem just i detta sammanhang. Det är ju också ett känt faktum, att Jesu eget betraktelsesätt är så påfallande *situationsmässigt*-konkret – själva motsatsen till ett tidlöst abstrakt resonemang.³

Men att säga *vad* det nya i Nya testamentet är, det är ju i själva verket den totala uppgiften för den nytestamentliga exegetiken, en gigantisk uppgift, som kanske aldrig kan ges en strikt vetenskaplig lösning. När jag därför formulerat mitt ämne: »Vad är det nya i Nya testamentet?», så avser jag därmed naturligtvis icke att söka ge något slags överblick över det moderna forskningsläget. Jag kommer i huvudsak att begränsa mig till vissa *metodologiska* och *principiella* anmärkningar med anledning av att frågan om kristendomens egenart på nytt blivit ett överallt debatterat problem.

Vetenskapshistoriskt sett är det tvenne uppgörelser, som komma i fråga. Den ena gäller en debatt med den judiska Jesus-forskningen, den andra är väsentligen av inomkristen exegetisk natur: reaktionen mot den religionshistoriska skolan.

Den liberala kristendomstolkningen betydde i sin mest renodlade form en avkristologisering av kristendomen. Man talade om Jesu enkla lära om Gud och Guds rike. Det nya i kristendomen låg först i en ny gudsbild i förhållande till Gamla testamentet och judendomen. Gud var i G. T. den stränge domaren, Jesus talade om den kärleksfulle himmelske Fadern. Jesu etiska lära fann man framför allt koncentrerad till Bergspredikan, och man talade om Jesu högre rättfärdighet i jämförelse med G. T. och rabbinismen. Kristendomen framställdes m. a. o. som en kontrast av högre dignitet till G. T. och judendomen. Den kristna kanons en-

uppenbarar en del av sitt väsen först hos dem, på vilka hon verkar. Ja, man kan säga, att ju *väldigare* en personlighet är, och ju mer hon ingriper i andras inre liv, dess mindre lär man känna hennes väsende i dess helhet endast ur hennes egna ord och handlingar. Man måste taga i betraktande hennes reflexverkningar på dem, vilkas ledare och Herre hon blivit. Därför är det omöjligt att få ett fullständigt svar på frågan: Vad är kristligt? om man inskränker sig blott till Jesu Kristi predikan. Vi måste taga med den första generationen av hans lärjungar – dem som ätit och druckit med honom – och av dem höra vad de i honom ha upplevat» (Kristendomens väsende, s. 6).

³ Detta är ju f. ö. något, som Bultmann med rätta betonat i sin bok »Jesus».

het upplöstes. Det fanns t. o. m. förespråkare för att man borde befria kristendomen från G. T.⁴

Denna kristendomstolkning betydde en utmaning mot judendomen, som uppkallade de judiska forskarna till gensvar. Det var för dessa för det första en angelägen uppgift att ådagalägga, att judendomen ingalunda var en ensidig lagreligion och att G. T:s gudsbild i allt väsentligt var densamma som N. T:s. Judendomen sades också vara en utpräglad nådesreligion. Med största energi samlade vidare de judiska forskarna paralleller till Jesu etiska utsagor och hävdade, att Jesus icke sagt något, som ej redan fanns uttalat i G. T. och i senjudendomen.⁵ Det är sällsamt att följa denna polemik mellan kristna och judiska forskare, och det förvånar ingalunda, såsom problemet hade lagts upp från kristen sida, att de kristna hade svårt att övertygande hävda kristendomens företräde framför judendomen.

Egendomligt är, att det var en judisk forskare, C. G. Montefiore, som tog upp frågan om *originalitetens* innebörd till principiell behandling. Han påvisade svagheten i den atomistiska metoden att till enstaka Jesus-ord söka efter judiska paralleller. Även om man till varje sentens i Bergspredikan kunde ställa en formellt likalydande rabbinsk parallell, skulle likväl det egenartade i Bergspredikan framträda. Utan att känna till den moderna gestaltpsykologien förstod Montefiore intuitivt, att Bergspredikan var en helhet, en organism, och att dess element hade sin egenart genom att ingå som del i denna organism med dess egenartade enteleki, dess pneuma. Jesusutsagorna kunde icke förklaras enbart ur den judiska miljö, vari de uttalats, utan de vore att förstå som uttryck för en överlägsen och originell personlighets nyskapande insats. Det fanns i dessa Jesus-ord en intensitet, en koncentration utan motstycke hos de rabbinska lärarnas skrifttolkning. Vidare fanns det också något *sakligt* nytt i Jesu livssyn och förhållande till människorna. Montefiore nämmer tre kategorier av människor, som

⁴ I sin bok om Marcion förklarar Harnack: »Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung . . . Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Grosstat, die heute — fast schon zu spät — vom Protestantismus verlangt wird» (Marcion, ²1924, s. 127 och 222. Cit. efter H.-J. Kraus, *Gesch. d. hist.-krit. Erforsch. des A. T.*, s. 351.).

⁵ Ett exempel: »Man darf mit Geiger und Graetz sagen, ohne sich den Vorwurf der Subjektivität oder jüdisch-apologetischer Haltung auszusetzen, dass *in allen Evangelien sich auch nicht eine ethische Lehre findet, die nicht im Alten Testament, der apokryphischen und pseud-epigraphischen, talmudischen und midraschischen Literatur der Zeit Jesu ihre Parallele hätte*» (Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, 1934, s. 534).

genom Jesus givits en helt ny ställning i den religiösa och humana betraktelsen, nämligen kvinnan, barnet och syndaren.⁶

Montefiore bedömde detta nya och egenartade i evangeliet såsom något *positivt*. Andra judiska forskare ha också visat sig ha klar blick för att evangeliet innehåller något nytt och att detta nya har sin grund i en judisk mans medvetande men att detta nya är så radikalt, att det måste betecknas såsom *ojudiskt*, som dock alltså uppstått inom judendomen utan hjälp av utifrån kommande influenser, en skapelse i en judisk mans själ. Detta ojudiska säges bl. a. komma till uttryck i det sätt, varpå Jesus ställer sig själv i centrum för sitt budskap, alltså detta, som brukar kallas Jesu självmedvetande. Judendomen känner – så säges det – endast ett *Jag*, det gudomliga *Anochi*. Men Jesus betonar sitt eget jag, sin personliga auktoritet, såsom ingen annan judisk profet eller lärare gjort.⁷ Vidare består det ojudiska i Jesu radikalism, det absoluta och extrema i hans etiska förkunnelse, som spränger alla gränser för det mänskligt möjliga. Ojudiska element sägas vidare komma till uttryck i vad som kallas individualismen, a-nationalismen och eskatologien hos Jesus.⁸

Den religionshistoriska skolan urskiljde mellan två skikt i den urkristna traditionen: det judiskt-palestinska och det hellenistiska.⁹ Med begränsning av det förstnämnda skiktet skulle vi också kunna tala om det jesuanska och det kristologiska. Det förra, det judiskt-palestinska, resp. det jesuanska, menade man sig

⁶ Se G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, s. 232 ff.

⁷ »Jesus talade i sitt eget namn; judendomen däremot har erkänt blott ett enda Jag, det gudomliga *Anochi*. . . . Jesu tal börjar: 'Jag säger eder.' Israels profeter inleda sina förkunnelser med orden: 'Så säger Herren.' Häri ligger en motsats, som rör vid religionens hjärtpunkt. . . . Jesu stämman hade en främmande klang, som judiska öron aldrig förr förnummit» (Marcus Ehrenpreis, *Talmud. Fariseism. Urkristendom*, s. 108 f.).

⁸ Den judiska forskningen arbetar ständigt vidare med de nytestamentliga problemen. Ett intressant bidrag är en nyutkommen skrift av den i Jerusalem verksamme religionshistorikern Schalom Ben-Chorin: *Juden und Christen* (»Unterwegs», Berlin 1960). Det heter där bl. a.: »Gewiss, dieser Mann Jesus von Nazareth hat nichts Neues gelehrt, es finden sich tatsächlich zu fast allen seinen Lehren und Gleichnissen Parallelen im rabbinischen Schrifttum und im Alten Testament. Gewiss, dieser Mann Jesus von Nazareth scheiterte im geschichtlichen Raum wie alle Messiasse vor und nach ihm. *Und doch ist er der ganz andere*. Denn wenn er lehrt, was die Rabbinen schon vor ihm lehrten, und wenn er menschlich-geschichtlich scheiterte wie andere Illusionisten . . . so ist dies alles *objektiv* sub specie aeternitatis geschehen. Er selbst, Jesus von Nazareth, wird als die grosse Zäsur der Geschichte empfunden, als der Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit, als Ende und Anfang eines Aeons und als die im wirklichen Gleichnis der einmaligen Zeitlichkeit vorgegebene Gestalt der sich immer wieder erneuernden grenzenlosen Gegenwart» (s. 35). Detta uttalande synes mig vara typiskt för den moderna judendomens brottning med Jesus-frågan.

⁹ Se som exempel på hithörande litteratur bl. a.: Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, serien *Religionshistoriska folkböcker* (t. ex. W. Bousset, *Jesus, Johannes Weiss, Kristus. Dogmbildningens begynnelse*), R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Lietzmanns *Handbuch zum Neuen Testament*.

kunna abstrahera fram ur synoptikerna, klarast framträdande i den postulerade Logia-källan. Det utmärkande för detta traditionsskikt skulle vara, att det var *a-kristologiskt*. Uppfattningen av detta jesuanska urbudskap var i stort sett identisk med den liberala Jesus-tolkningen. När detta urevangelium överfördes på hellenistisk mark, vidtog kristendomens helleniseringsprocess. Denna idé var gammal, vi mötte den tidigt under 1800-talet, men den religionshistoriska skolan tog till sin uppgift att genetiskt förklara kristologiens uppkomst såsom en synkretism mellan judisk messianism och paganistiska-mytologiska föreställningar. Den som främst gjordes ansvarig för Kristusmytens uppkomst och kristendomens hellenisering var Paulus. Under intrycket av paulinismen uppstodo de synoptiska evangelierna. I varje fall talade man om paulinska inslag hos Markus och Lukas. Såsom ett annat huvuddokument för kristendomens hellenisering betraktades Johannes-evangeliet.

Det nya i Nya testamentet uppfattades sålunda såsom något *sekundärt* och *främmande* i förhållande till dess genesis. Detta synsätt accepterades i stort sett av den judiska Jesus-forskningen och har inom denna hävdats ända tills nu. Men på kristet-exegetiskt håll satte en reaktion in, vilken gjort sig gällande — metodiskt och principiellt — fram till våra dagar.¹⁰ Det är av vikt att observera, att det just är fråga om ett *reaktionsfenomen*. Ty reaktionsfenomenet följer sina speciella psykologiska lagar.

Strävade den religionshistoriska skolan efter att förklara det nya i kristendomen såsom resultatet av en utompalestinensisk-hellenistisk miljö, så söker den anti-religionshistoriska reaktionen förstå kristendomens uppkomst inom Palestinas gränser. Vi ha upplevt och uppleva alltså en *gammaltestamentlig-judisk* period inom den nytestamentliga forskningen. Av naturliga skäl har man väl framför allt och i första hand sökt legitimera kristologien. Därvid har man å ena sidan velat påvisa, att huvudmotiven i kristologien finnas i den gammaltestamentligt-judiska religionsutvecklingen. Å andra sidan har man hävdats, att kristologien icke allenast är en *postpaskal* konception på grund av uppståndelseupplevelsorna utan att den även är motiverad av Jesu eget s. k. messianska självmedvetande och den därav framkallade *antepaskala messiastron i lärjungakretsen*.

Men härvid gör sig en egendomlig dialektik gällande — enligt lagen om pendelns svängning — och vi återvända här till vad vi tidigare kallat reaktions-

¹⁰ Se t. ex. Sir Edwyn Hoskyns and Noel Davey, *The Riddle of the New Testament*, s. 145: »The peculiar Christology penetrates the aphoristic teaching of Jesus as it penetrates the record of his miracles and of his parables. The Christology lies behind the aphorisms, not ahead of them; this means that at no point is the literary or historical critic able to detect in any stratum of the synoptic material evidence that a Christological interpretation has been imposed upon an un-Christological history.» Se även Reginald H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (uppgörelse med Bultmann).

fenomenets psykologi. I sin iver att prestera största möjliga motbud mot den religionshistoriska skolan ha åtskilliga forskare stannat vid att påvisa det gammaltestamentliga-judiska i Nya testamentet. N. T. har därvid stundom icke blivit mycket mer än en kommentar till G. T. Man har nöjt sig med, och man har varit tillfredsställd med att påvisa de nytestamentliga motivens judiska proveniens. Denna metod gör sig ständigt på nytt gällande. Qumran-texterna synas ådagalägga, att åtminstone *en* klart judisk sekt kände till några av de för Johannes-evangeliet karakteristiska kategorierna. Man konstaterar sålunda, att Johannes-evangeliet tillkommit i en judisk föreställningsmiljö och att man icke längre behöver söka förklaringen till det fjärde evangeliet i den hellenistiska miljön.

Men därvid är icke uppgiften slutförd. Ju fastare man förankrar Nya testamentet i den palestinensiskt-judiska miljön, dess angelägnare blir det att söka bestämma vad som är *det nya* i N. T.

Uppgårelsen med den religionshistoriska skolan har lett till viktiga resultat. Rent principiellt kan sägas, att vad vi skulle kunna kalla den direkta »helleniseringskoefficienten» reducerats till ett minimum.¹¹ Men det förnekas icke, att det finns en indirekt helleniseringskoefficient. För det första kvarstår utan tvivel som ett faktum, att den hellenistiska judendomen spelat en viss roll vid kristendomens tillblivelse. För det andra veta vi nu — bl. a. även genom Qumran-texterna — att även den palestinensiska judendomen vid kristendomens framträdande var hellenistiskt påverkad.

Vi ha redan framhållit, att den judiska nytestamentliga forskningen i stort sett accepterat den religionshistoriska skolans principiella synsätt och alltjämt vidhållit dess huvudteser. Emellertid kunna vi också här konstatera, att en nyorientering ägt rum. Ett dokument härför är Hans-Joachim Schoeps' stora Paulus-monografi »Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte.»¹² Schoeps betonar mycket energiskt, att byggstenarna till den paulinska kristologien äro gammaltestamentliga-judiska. Därtill är han klart medveten om att det i den paulinska kristologien finns ett strukturerande, helhetsgestaltande element, nämligen apostelns eget, personliga bidrag, bestående i hans *upplevelse* av den Uppståndne. Detta är just det anmärkningsvärda, att Schoeps så starkt betonar *det paulinska elementet*, den helhet, som Paulus själv åstadkom av det tankematerial, som stod honom till buds. Dock menar Schoeps, att *en* konception varken kan förklaras som palestinensiskt-judisk eller som helle-

¹¹ Se t. ex. Dom Gregory Dix, *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church*, 1955.

¹² Tübingen 1959. En annan judisk forskare, Samuel Sandmel, har behandlat det paulinska problemet i sin bok *A Jewish Understanding of the New Testament* (Cincinnati 1957). Denna framställning synes mig dock vara betydligt mindre givande.

nistisk-judisk utan måste betraktas som en paganistisk-hellenistisk Fremdkörper, och det är den paulinska gudsonsföreställningen.

Det är den ojudiska fundamentalsatsen i Paulus' tänkande, om man så vill, *den* hellenistiska premissen. Men konklusionerna äro logiskt utvecklade ur denna premiss och behöva ej ytterligare hämtas ur hellenistiska förebilder och tanke-schemata. Den största förtjänsten i detta arbete är emellertid det stora utrymme, som Schoeps ger åt *det nya och oväntade* skeendet — det som ligger bakom urkristendomens uppståndelsetro — såsom den skapande faktorn också i den judiska teologien.

Jag har i en diskussion med Martin Buber med anledning av hans bok *Zwei Glaubensweisen* haft tillfälle att taga ställning till frågan om uppkomsten av nya motiv, vilka sålunda äro analogilösa i sitt sammanhang.¹³ Buber drar gränsen mellan kristendomen och judendomen genom att göra en distinktion mellan vad han kallar *emuna*-linjen och *pistis*-linjen. *Emuna* är betecknande — säger han — för den israelitisk-judiska religionen. Det är en tro, i vilken man befinner sig, något existentiellt. Jesus tillhör enligt Buber helt *emuna*-linjen. *Pistis* är nyckelordet för kristendomen. *Pistis* är en tro på vissa fakta, en tro, *att*. *Pistis*-religionen är en skapelse av Paulus under inflytande av den grekiska intellektualismen. Buber upprepar sålunda, ehuru med en för honom originell argumentering, den religionshistoriska skolans klassiska tes om klyftan mellan jesuansk religion och paulinsk.

Vi skola här icke ingå på en kritik av Bubers uppfattning av Paulus' roll för kristendomens uppkomst. Vi veta, att Paulus visserligen är en originell tänkare och en av urkristendomens mest karakteristiska teologer, men det har mer och mer blivit erkänt och insett, att Paulus icke ensam har skapat kristologien. Allt vad som är väsentligt för kristendomen är förpaulinskt. Kristologien fanns redan före Paulus, han har i och med sin omvändelse accepterat den, och han har de väsentligaste principerna i kristustron gemensamma med urkristendomens övriga teologer.

Vad som i detta sammanhang är av särskilt intresse hör samman med Bubers exegetiska metod. Han söker efter motivationerna för de olika föreställningarna i Nya testamentet. Frågan kan renodlas på följande sätt: Finns det i Gamla testamentet och i senjudendomen förutsättningar för de nytestamentliga föreställningarna eller föreställningsmotiven? Följande möjligheter kunna rent teoretiskt tänkas:

1. Ett motiv kan övertagas tämligen oförmedlat, direkt.

¹³ G. Lindeskog, *Das Problem des Glaubens in der Exegese Martin Bubers* (Svensk Exegetisk Arsbok, XXII–XXIII, 1957–58, s. 219–237).

2. Ett motiv kan ombildas och likväl bibehålla något av den principiella karaktären i det ursprungliga motivet.
3. En kombination av två eller flera motiv kan ge upphov till en ny konception.
4. Nya motiv kunna ge upphov till helt nya föreställningar.

(I detta schema skiljes sålunda mellan »motiv» och »föreställning». Med *motiv* menar jag själva orsaken till en *föreställning* i Nya testamentet. Med *föreställning* åsyftar jag varje element i det nytestamentliga troskomplexet.)

Förutsättningen för detta resonemang är sålunda förekomsten av två *föreställningssammanhang*: det gammaltestamentliga-judiska och det nytestamentliga. Vad det senare beträffar är det i första hand fråga om det som i egentlig mening kallas kristologi, den apostoliska förkunnelsen, resp. läran om Kristi person och funktion. Vad det förra beträffar kommer sålunda här i första hand den gammaltestamentliga-judiska messianismen i betraktande. Frågan är alltså: *hur förhålla sig dessa båda föreställningskomplex till varandra?* Frågan kan också formuleras sålunda: kunna de gammaltestamentliga-judiska föreställningar, vilka ingå som motiv i det kristologiska föreställningskomplexet, tillfyllest förklara kristologien? Därmed sammanhänga följande tvenne frågor: 1. I vilken mån ha de gammaltestamentliga-judiska föreställningarna såsom motiv för de nytestamentliga *ombildats* i det kristologiska komplexet? 2. I vilken mån ha gammaltestamentliga föreställningar såsom kristologiska motiv hämtats från *andra sammanhang* än den gammaltestamentliga-judiska messianismen och sålunda först i Nya testamentet fått en »messiansk» innebörd?

Man måste emellertid också a priori räkna med möjligheten, att i den nytestamentliga kristologien ingå motiv, vilka icke alls kunna härledas ur gammaltestamentliga-judiska föreställningar, messianska eller icke-messianska. Sådana motiv kalla vi för *analoglösa*.¹⁴

Vidare är att observera: mellan den gammaltestamentliga-judiska messianismen och den nytestamentliga kristologien ligger *ett historiskt skeende*: Jesustiden, Jesu liv och gärning (»die Jesustatsache»). Kristologiens förutsättning är, att de gammaltestamentliga (messianska) profetiorna gått i uppfyllelse genom die Jesustatsache. Betyder detta faktum något mera än uppfyllelse och fullbor-

¹⁴ Det är uppenbart, att evangelisterna teckna Jesus som Messias. Men det finns drag i evangelietraditionen, som icke kunna härledas ur tron på Jesus som Messias. Dessa drag äro av speciellt intresse, då de måste vara historiska. H. G. Wood, som behandlat denna fråga, räknar dit dopet, frestelsen, framställningen av Jesus som lärare, helbrägdagörelserna, korsfästelsen (se hans undersökning *The present position of New Testament Theology: Retrospect and Prospect*. I: *New Testament Studies*, Vol. 4, 1958, s. 176). En annan fråga, till vilken vi återkomma, är Jesu egen »messianism». Anticipatoriskt vill jag påstå, att denna så starkt avviker från den judiska, att man kan ifrågasätta riktigheten att tala om Jesu »messianism».

dan? Är det något nytt, något oväntat, som tillkommit, och vari består i så fall det nya?

Om vi nu pröva dessa metodiska principer på Bubers tolkning av Nya testamentet, finna vi följande. Det är Bubers övertygelse, såsom han uppfattar saken, att Jesus helt och hållet kan förstås ut från de judiska förutsättningarna. Jesus är och förblir jude också religiöst sett. Annorlunda förhåller det sig med Paulus. Hos honom finner B. motiv, vilka icke äro judiska, t. ex. motivet om uppståndelsen. Men han menar, att de kunna förklaras såsom grekiska och hellenistiska. Genom den exegetiska forskningen ha vi emellertid numera en annan uppfattning, nämligen att kristologien är en skapelse av den palestinska kristendomen: den har faktiskt uppstått mitt i dåtidens judendom, redan på Palestinas mark. Petrus företräder en kristologi före Paulus!

Den fråga, som vi nu måste ställa oss, är denna: hur skola sådana föreställningar bedömas, som icke kunna förklaras ur kristendomens ursprungsmiljö. Ty sådana finnas uppenbarligen. Det synes vara av största vikt att närmare undersöka det ovan skisserade betraktelsesättet, som i vidaste utsträckning också ligger till grund för den kristna exegesens slutsatser, alltså det betraktelsesätt, som nöjer sig med att förstå de nytestamentliga teologiska föreställningarna såsom orsakade av redan förefintliga föreställningar såsom motiv (den klassiska motivforskningen).

Till kristologiens egentliga centrum hör föreställningen om uppståndelsen. Här är det utan tvivel, såsom Buber betonar, fråga om ett novum utan analogi i den judiska föreställningskretsen. Föreställningen om uppståndelsen från de döda är gammaltestamentlig-judisk. Men det fanns uppenbarligen i senjudisk tid icke en föreställning om Messias' uppståndelse på grundval av gammaltestamentliga ut-sagor, vilken kunde tjäna som motiv (mönster) för föreställningen om Kristi uppståndelse.¹⁵ Man kan icke heller, som Buber menar, lösa problemet genom att hänvisa till hellenistiska föreställningar. Icke heller där finns det verkliga analogier. Föreställningen om Kristi uppståndelse är så unikt, så individualiserat

¹⁵ Beträffande det gammaltestamentliga huvudstället, Hos. 6: 2 skriver G. B. Caird: »The only Scripture (Hos. 6, 2) which mentions a resurrection on the third day has to do not with the raising of an individual man but with the restoration of Israel. We must conclude, therefore, that Paul received his traditional formula from men who believed that in the representative suffering and triumph of Jesus the whole people of God had passed through humiliation to glory. The future resurrection of Christians was assured because it was implicit in the decisive and inclusive event of Easter morning» (The Apostolic Age, s. 42). Jämför också R. V. G. Tasker, The Old Testament in the New Testament, s. 19. — Som »skriftbevis» för uppståndelsen citerar Matt. 12: 40 Jona 2: 1, Apg. 2: 25 ff. citerar Ps. 16: 8–11, Apg. 4: 11 Ps. 118: 22 och Apg. 13: 33–35 Ps. 2: 7, Jes. 55: 3 och Ps. 16: 10. I Luk. 24: 27. 44 ff. och I Kor. 15: 3 ff. hänvisas i allmänhet till skrifterna utan direkt citering.

och konkret utpräglad, att den icke kan förklaras såsom orsakad av vare sig gammaltestamentliga-judiska eller andra samtida föreställningskomplex.

Hur har då denna föreställning uppstått? Vilket är dess motiv? Nya testamentets svar är entydigt. Där talas det icke blott om visioner utan också om den tomma graven. Det vill säga: man grundar i första hand tron på *erfarenheter*, på ett skeende, på något som man uppfattar som empiriska fakta. Därtill kommer följande, som är av mycket stor vikt. I lidandesförutsägelseerna säger Jesus, att han skall uppstå på tredje dagen. Även om detta blott skulle vara ett *vaticinium ex eventu* för att begrunda ett urkristet dogma, så visar detta i varje fall, att de urkristna teologerna sökte kristologiens legitimation *direkt i Jesu förkunelse*. Detta är det primära, liksom överhuvud det historiska skeende, som är förbundet med Jesu person. *Skriftbevisen*, andragandet av gammaltestamentliga motiv för de nytestamentliga konceptionerna, äro sekundära. Ja, man skulle kunna våga påståendet: de äro efterrationaliseringar för att legitimera Gamla testamentets messianska profetior eller vad som betraktades såsom sådana. Och märk väl: det behövdes en ny skrifttolkning, ofta av radikal art i jämförelse med texternas ursprungliga mening, för att dessa skriftbevis skulle kunna bringas i en något så när approximativ överensstämmelse med de urkristna erfarenheterna.

Liksom uppståndelsen är även korset ett centralt föreställningsmoment i kristologien. I den judiska messianologien finnes icke någon motsvarighet.¹⁶ Ja, det är

¹⁶ De relevanta gammaltestamentliga texterna beträffande lidandet — liksom beträffande uppståndelsen — avse *folket*, men i N. T. fattades de konsekvent individuellt: Jesu lidande (och uppståndelse) var ett *korporativt* faktum, Jesus hade dött (och uppstått) såsom företrädare för Israel. Det finns möjligen ett viktigt undantag, nämligen föreställningen om den lidande tjänaren i Jes. 53, men de lärde ha beträffande tolkningen av denna text som bekant icke kunnat enas. Somliga hävda en individuell tolkning, andra en kollektiv. En tredje teori laborerar med ett slags oscillation i det hebreiska tänkandet mellan individualism och kollektivism. — Beträffande frågan, huruvida judendomen före Jesus kände *en lidande Messias*, äro också meningarna delade. S. Mowinckel förnekar bestämt, att en sådan föreställning fanns: »Derfor har også tanken om den lidende Herrens tjener overhodet ingen betydning hatt for Messiasforestillingene i hele den gammeltestamentlig-jødiske tid. Det har den først fått for Jesus» (Han som kommer, s. 172, se också s. 291 ff.). Så också bl. a. Frederick C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament*, New York 1959, s. 72. Däremot säger W. H. Brownlee — för att anföra en representant för den motsatta uppfattningen: »From this it appears certain that the pathway to messiahship was one of suffering» (John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls, i Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, s. 51). Att lidandet spelat en väsentlig roll i judisk teologi är förvisso ofrånkomligt, men ett faktum är, att kristologien med dess kombination av korset och uppståndelsen icke kunde accepteras av judendomen: »The kernel of primitive Christian faith was the identification of Jesus with the Messiah. This was the great, fundamental, new thing. Thus the decisive question between the synagogue and the primitive Church was Messianism. By his deeds and life, by his death and resurrection, Jesus had created a new Messianism which Jewish theology refused to accept. Whatever the Judaism of the time of Jesus and the primitive Church thought about the

av betydelse att iakttaga, att det icke förekommer i lidandesförutsägelseerna – med undantag för den tredje lidandesförutsägelsen hos Matteus (20: 19), vilket är ett tydligt exempel på en korrektur post eventum. Korset är emellertid *mera än ett teologiskt föreställningselement, en symbol*; det är ett *faktum*, vilket veterligen aldrig satts i fråga. Om det gäller Rousseaus berömda ord: »Min vän, sådant uppfinner man icke.» Korset är *ett historiskt faktum och tillika ett motiv för en central kristologisk föreställning*. Detta är för vår framställning sålunda av stor vikt. Vi konstatera här, att ett historiskt skeende blivit motiv till en teologisk föreställning. Här ha vi sålunda ett rent historiskt novum, som i den teologiska interpretationen blivit av avgörande betydelse. Detta moment visar oss på ett otvetydigt sätt, hur kristologien uppstod. Den var icke något färdigt mönster, vilket applicerades på det historiska skeendet, utan man utgick från det som man betraktade som erfarenhetshistoria. Denna tolkades i ljuset av de heliga skrifterna och Jesu själv-förutsägelser. Det fanns ett messianologiskt mönster eller flera sådana, men intet adekvat sådant fanns. Det gammaltestamentliga-judiska messianologiska mönstret genombrytes redan av Jesus, när han gentemot det traditionella messiasbegreppet sätter det av honom med nytt innehåll fyllda människosonsbegreppet. På detta sätt och icke annorlunda ha de nytestamentliga trosvittnena menat kristologien: den går tillbaka på *historia*, och i denna finnes den föreställningsbildande och motivattraherande entelekien primärt för handen.

Den tankegång, som vi här ha följt, innebär sålunda, att exegesen icke får nöja sig med att undersöka föreställningselementen i kristologien och att söka efter deras begrundning i gammaltestamentliga-judiska föreställningar såsom orsakande motiv. Ett mönsteristiskt betraktelsesätt, som stannar vid att påvisa, att kristologien är uppbyggd på ett gammaltestamentligt messianskt mönster, har gått förbi det väsentligaste. Vi måste gå vidare och ställa den historiska frågan, *quaestio facti*. Frågan är alltså: vilket var *det nya* i det historiska förloppet, som icke restlöst lät sig tyda ur redan bekanta motiv utan som självt implicerade *analogilösa motiv* och därför måste framkalla *analogilösa föreställningar*? Ett preliminärt svar kan alltid ges: Jesus själv som historiskt faktum är kristendomens novum. Men detta faktum omfattar icke blott det jordiska livet, den jordiska gärningen fram till korset, utan även korset och den erfarenhetshistoria, som kommer till uttryck i tron på Jesu uppståndelse. Utan övertygel-

Messiah, it evidently could not assimilate New Testament Messianism into its own conceptual system. Therefore the separation between synagogue and Church on theological grounds was unavoidable» (G. Lindeskog, *The Break between Christianity and Judaism and its Implications for the Mission of the Church*, i: *History's Lessons for To-morrow's Mission*, Geneva 1960, s. 17).

sen om uppståndelsens verklighet hade väl icke någon korsteologi uppstått. Förbindelsen mellan korset och uppståndelsen i kristologien är oupplöslig. Att driva nytestamentlig exeges innebär därför först och sist att undersöka urkristen erfarenhetshistoria — naturligtvis i ljuset av den gammaltestamentliga-judiska föreställningsvärlden — alldeles som de nytestamentliga skriftställarna lära oss.

Hur mycket man än med hjälp av samtida motiv- och föreställningskretsar söker förstå det urkristna kerygmat, så kvarstår alltid *ett historiskt Något*, som icke restlöst låter tyda sig på detta sätt, något, som innebar nya motiv för nya föreställningar i det religiösa tänkandet och i dettas teologiska bearbetning. Detta historiska *Något* är den egentliga orsaken till uppkomsten av den kristna Pistis.

Vi stå alltså här inför en avgörande fråga. Det räcker icke — såsom vi tidigare betonat — att göra halt vid motiv- och föreställningsteorien i gängse mening. Detta förbjuder oss just det faktum, att vi i Nya testamentet stå inför nya motiv och därav härrörande nya föreställningar. Vi ha svarat, att dessa nya motiv orsakats av nya historiska fakta, inneslutande creativa element i föreställningsvärlden.

Vi skola här med ett konkret exempel belysa detta betraktelsesätt. I sitt betydelsefulla arbete *Reich Gottes und Menschensohn* (1934) hävdade Rudolf Otto, att Jesus kallat sig Människosonen i en ny mening genom att kombinera den judiska apokalyptikens människosonsföreställning med föreställningen om Herrens lidande tjänare i Jes. 53. Jesu människosonsföreställning skulle alltså ha uppstått genom en syntes av ett judiskt-apokalyptiskt motiv och ett gammaltestamentligt. Dessa motiv äro båda föreställningar, ingående i distinkta ideologiska komplex, vilkas innebörd vi med ganska stor säkerhet kunna bestämma.

Vi kunna nu — för vår undersöknings vidkommande — objektivera denna självpredikation och bilda följande utsaga:

Jesus är Människosonen.

En närmare satsanalys leder till följande resultat. Subjektet, som skall bestämmas, utgöres av en individ, en historisk personlighet. Det predikat, som skall bestämma subjektet, utgöres av en individuell föreställning, som är en ideal, dvs. tänkt gestalt, en skapelse av den religiösa spekulationen. Subjektet i utsagan hänföres sålunda icke till ett genus, ett allmänbegrepp. Satsen innebär sålunda icke en (partiell) definition utan en identifikation. Jesus identifieras med Människosonen i en ny, av honom själv koncipierad betydelse. Detta synes innebära, att satsen kan konverteras och ges följande form: Människosonen är Jesus. Här föreligger sålunda ett egendomligt reciprokt förhållande: det bestämmande predikatet kan göras till subjekt och bestämmas av det förutvarande subjektet

såsom predikat. Vid första ögonblicket kan det nämligen förefalla, som om subjektet verkligen bestämdes av predikatet. Vid närmare betraktande finner man emellertid, att predikatet icke ensidigt bestämmer subjektet utan att också omvänt predikatet får ett nytt innehåll genom subjektet. Det måste nämligen bli så i detta speciella fall, då en konkret, historisk personlighet bestämmas genom, resp. identifieras med en ideal gestalt. Den ideala föreställningen inkarneras i en historiskt given uppenbarelsform. Människosonen tager mandom. Allt vad Jesus är, allt vad han sagt och gjort — hela det samlade intryck han gjort på sin omgivning, varom evangelierna berätta, hela detta historiska innehåll är därmed inneslutet i ordet Människosonen. Människosonen är lika med Jesu eget jag såsom uttryck för allt vad han personligen är. Därför möta vi också i den synoptiska traditionen Jesusutsagor i tredje personen enligt typen: »Människosonen har kommit icke för att låta tjäna sig utan för att tjäna och giva sitt liv till lösen för många» (Mark. 10: 15 par.).¹⁷

Begreppet »Människosonen» i evangelierna är därför icke blott en syntes av två förjesuanska föreställningar såsom dess motiv, utan en helt ny föreställning, förorsakad av *ett nytt, analogilöst motiv*, nämligen die Jesustatsache. Jesus tolkade sig själv och tolkades av de urkristna teologerna med tillhjälp av kända kategorier. Hur skulle det annars ha gått till? Men just härigenom fingo dessa kategorier ett nytt innehåll. Därför är den nytestamentliga kristologien något helt annat än den judiska messianologien. Och grunden härtill är Jesus. Han var *den oväntade Messias*. Den judiska messianologien är en ideal konception, den nytestamentliga kristologien är *inkarnationens* teologi, bestämd av och uttryck för ett empiriskt, historiskt faktum. På liknande sätt förhåller sig kristologien till de hellenistiska myterna. Å ena sidan myt, å andra sidan historia.

Vad som härovan sagts om Människosonen gäller om samtliga kristologiska kategorier. När t. ex. evangelisten Johannes kallar Jesus för Logos, så betyder detta icke enkelt och simpelt en kategorial identifiering med en väl ursprungligen hellenistisk föreställning utan uppkomsten av en ny kategori. Satsen Jesus är Logos betyder, att Logos är Jesus. Det nytestamentliga Logos är en helt ny, för Nya testamentet specifik kategori, som genom ett historiskt innehåll skiljer sig från alla andra logosföreställningar.

¹⁷ Resultatet blir detsamma, hur vi än tolka »Människosonen» som kategori. Det gäller också den korporativa tolkningen. Som exempel på denna väljer jag följande sammanfattning i Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London 1958, s. 146: »The 'Son of Man' who was 'set for a sign unto the house of Israel' (Ezek. 12, 6) becomes merged in true Hebrew fashion with the Isaianic Servant of the Lord and with the other prophetic types of the Messiah who was to come; he corporately gathers and represents the Israel of God; he *is* the Israel of God, the recreated humanity of the new Adam, the Man in whom the image of God is perfectly restored.»

För att besvara frågan om det nya i Nya testamentet, varvid här avses det principellt nya, ha vi att taga hänsyn till trenne grundkomplex:

1. Jesu självmedvetande, sådant det tar sig uttryck i hans självpredikationer.
2. Den nytestamentliga kristologien.
3. Jesu »urbudskap».

Den nytestamentliga kristologien är koncentrerad kring Jesu självpredikationer, hans utsagor om sig själv och sin gärning. Med Jesu »urbudskap» mena vi här vad Jesus utan direkt referens till sig själv säger om Gud och Guds rike, om livet, om människorna och det mellanmännskliga. Men härtill höra också berättelserna om hans förhållande till människorna såsom uttryck för hans »urbudskap». Detta urbudskap med dess exemplifiering i hans handlande kan icke separeras från hans »messianska» självmedvetande och hans »messianska» funktion – »messiansk» här satt inom citationstecken, eftersom det icke är fråga om judisk messianism utan om den unika jesuanska messianismen, som själv spränger det judiska messianska föreställningsmönstret.

Detta urbudskap är i allt ett uttryck för Jesu messianska funktion. Men även här föreligger ett växelförhållande. Urbudskapet konkretiserar och belyser det specifika i Jesu messianitet. Det är evangeliets *direkta tal* i egentligaste mening, och det måste alltid betraktas såsom proberstenen på allt annat i Nya testamentet och i kristendomen överhuvud. Men här stå vi inför ett av exegetikens svåraste problem. Kunna vi ur den traderade logia-traditionen utvinna en entydig och klar uppfattning om Jesu budskap och livssyn, om *Jesus-religionen* såsom något nytt och distinkt skilt från den gammaltestamentliga-judiska religionen? Vi ha sett, hur en judisk forskare, Claude G. Montefiore, redan för över 60 år sedan, på ett beaktansvärt sätt betonat vissa drag i Jesu undervisning, vilka enligt hans mening beteckna något nytt i förhållande till judendomen, bland annat Jesu syn på barnet, kvinnan och syndarna. Visst har logiatraditionen alltid varit ett sedan dess ständigt bearbetat område, men på grund av den religionshistoriska skolans kristendomstolkning ha dock frågorna om Jesu messianska självmedvetande, människosonsdogmatiken och kristologien stått i centrum av den exegetiska debatten, och ett utomordentligt betydelsefullt forskningsarbete har utförts för att övervinna de uppenbara skevheterna i det religionshistoriska synsättet.

Plötsligt ställes emellertid hela frågan om kristendomens uppkomst under debatt genom dödahavsrollarnas upptäckt. Den som närmast är ansvarig för denna uppståndelse kring de märkliga textfynden är utan tvekan A. Dupont-Sommer och hans eftersägare.¹⁸ Men han har därmed också gjort den insatsen,

¹⁸ Se bl. a. hans arbeten *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte* (1951) och *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte* (1953).

att frågan om arv och nyskapelse i urkristendomen på nytt blivit aktuell och stimulerat till nya överväganden.

Denna gång var man emellertid bättre rustad att bemöta de radikala angreppen på kristendomens centrala innehåll — efter den grundliga uppgörelsen med den religionshistoriska skolan. Den intensiva debatten om kristendomens uppkomst och Qumransekten har lett till en anmärkningsvärd consensus på de avgörande punkterna. För det första är det alldeles tydligt, att Jesus och »Rättfärdighetens lärare» äro helt olika varandra som religiösa gestalter. För det andra är det uppenbart, att det i Qumranteologien icke finnes någon motsvarighet till Nya testamentets kristologi. Men såväl Jesu självmedvetande som kristologien kunna lätt fattas i en sådan abstrakt kategorial form, att därmed själva kvintessensen i evangeliet försvinner och kristendomen står där i sina väl uppbyggda och lätt försvarade dogmatiska positioner, utan att evangeliets egentliga källsprång bli tillgängliga för världen. Kristendomen kommer icke till sin rätt genom apologetiska uppgörelser med judendomen och andra religioner. Dess funktion är icke försvarsattitydens utan den positiva förkunnelsens. Men likväl är det av vikt att med erkännande av allt som är gemensamt bringa till medvetande vad som är den kristna egenarten. Mer än någon annan samtida judisk riktning synes Qumransekten erbjuda likheter med Nya testamentet och urkristendomen. Det är också mycket sannolikt — såsom ett flertal forskare hävdad — att Qumransekten direkt influerat på urkristendomen därigenom, att medlemmar av denna sekt blivit kristna. Just på grund härav är det av yttersta vikt att söka särskilja det genuint kristna från det judiska med tillhjälp av Qumrandokumenten, vilket ju också forskningen från första stund varit sysselsatt med. Och denna särskiljningsprocess måste företagas inom Nya testamentet självt, alldenstund man måste räkna med att Qumranreligiositeten — såsom redan sagts — satt spår efter sig i Nya testamentets skrifter.

Det synes mig vara den obestridliga förtjänsten i Ethelbert Stauffers nog så diskutabla trilogi i Dalp-Taschenbücherei, att han ställt denna teori på sin spets.¹⁹ Det är fara värt, att detta arbete genom sina uppenbara överdrifter löper risken att bli nedtystat i den vetenskapliga debatten. Han går förmodligen bland annat alldeles för långt i sin hypotes om kristendomens qumranisering och rejudaisering, varmed han menar, att man i urkristendomen i strid mot Jesu »nya religion» i stor utsträckning grep tillbaka på den förjesuanska judendomen. Men jag skulle dock vilja påstå, att den avgjort svagaste delen i detta sällsamma arbete, Die Botschaft Jesu damals und heute, rymmer några av hans viktigaste

¹⁹ Se de båda senare delarna »Jesus. Gestalt und Geschichte» och »Die Botschaft Jesu Damals und Heute».

iakttagelser, nämligen vad han säger om Jesu livssyn och förhållande till människorna, uttrycken för Jesu generositet och solidaritet, den egentliga, genuina evangeliska tonen och andan, så unik i religionernas och moralsystemens värld. När Stauffer hävdar, att den viktigaste uppgiften just nu är att analysera fram »die Urbotschaft Jesu», så har han utan tvivel rätt. Han menar också, att vi genom de nya skriftfynden fått nya möjligheter att skilja mellan äkta Jesuslogier och sådana, som tillkommit i urförsamlingen under intryck av »rejudaiserande» tendenser.

Den gammaltestamentliga-judiska religionens grundschema är bestämt av tanken om den gudomliga vedergällningen: den rättfärdige går det väl, den orättfärdige går det illa. Denna tanke torde vara ett allmänt religionsfenomenologiskt faktum. Vi veta, att detta blev ett problem för judendomen, varom icke minst Jobs bok vittnar.²⁰ Men ius-talionis-tanken behärskar trots allt den religiösa föreställningsvärlden. Den gammaltestamentliga-judiska nådestanken, som är så starkt betonad, kunde aldrig bryta själva grundschema. Kanske detta med nödvändighet hör med till det religiösa livet: människan är sådan, att hon ständigt måste fostras under stränga lagars tryck. I den religiösa bedömningen uppdelas människorna i tvenne läger: rättfärdiga och orättfärdiga, fromma och ofromma, Guds barn och världens barn. Så gjorde fariséerna, så gjorde ock esséerna. Gränsdragningen göres alltid av dem, som själva känna sig tillhöra de utvalda rättfärdiga. Dessa kunna uppleva ett mycket starkt synd- och skuldförhållande, men de äga dock förvissningen om att vara föremål för den gudomliga nåden. Dock synes denna icke fungera utanför de frommas krets. Denna religiositet är *pietistisk*. Samfundskänslan är starkt utvecklad. Prestationstanken är framträdande. Asketismen blir lätt förhärskande. Stundom utvecklas en typisk *predestinationlära*. Eskatologien präglas helt naturligt av samma grundschema: domen på den yttersta dagen, särskiljandet mellan de saliga och de fördömda är den yttersta konsekvensen av ius-talionis-tanken.

På Jesu tid representerade fariséerna denna religionsform. Men genom Qumransekten ha vi lärt känna denna judiska pietism i kanske dess mest extrema utformning, klosterfromheten, den virtuosmässiga perfektibilitetens religiositet.

Paulus utgår från den judiska religionens huvudbegrepp: rättfärdighet, centralbegreppet i ius-talionis-schemat. Rättfärdigheten måste göras gällande. Han representerar judendomens etiska ambition i dess högsta form. Men genom sin tolkning av kristusgärningen förvandlar han rättfärdighetsreligionen till rätt-

²⁰ Se Joh. Lindblom, Boken om Job och hans lidande (1940). Jobsboken är ett skakande dokument. Den brottas med ius-talionis-problemet inom ramen för en extrem religio pietatis. Den driver mycket långt mot hädelse, mot uppror mot en Gud, som är blottad på all förståelse för tillvarons och det mänskligas tragik.

färdiggörelsereligion. En människa kan enligt Paulus endast kallas rättfärdig i betydelsen av *rättfärdiggjord*. Den judiska lagrättfärdigheten gäller icke längre. Det betyder icke, att lagen som sådan upphävts. Men ingen människa kan bli rättfärdig genom laggärningar. Därför är lagens innebörd dom och fördömelse. Denna dom har gått i verkställighet genom Kristi ställföreträdande gärning. Därför finnes ingen fördömelse mer för den som är i Kristus. Denna kristusgärning har vidare universell räckvidd: här är icke jude eller grek (Gal. 3: 28).

Paulus drar väldiga konsekvenser ur sin kristustro. Han spränger det gamla vedergällningsschemat, och det kanske märkligaste i denne religiöse gigants tänkande är hans upptäckt av agapemotivet i evangeliet. Han spränger det gamla vedergällningsschemat eller rättare: han inför i det ett konkurrerande element, ty han upphäver det icke konsekvent och slutgiltigt. Han fortsätter att tänka såsom kristen i rättfärdighetskategorien. Det vill synas, som om den finns kvar i den gamla innebörden på en punkt, nämligen i det eskatologiska perspektivet, t. ex. 2 Kor. 5: 10:

»Ty vi måste alla, sådana vi äro, träda fram inför Kristi domstol, för att var och en skall få igen sitt jordelivs gärningar, allteftersom han har handlat, vare sig han har gjort gott eller ont.»

Är detta en kompromiss mellan Paulus' förkristna och kristna tänkande eller finns denna »kompromiss» i själva Jesu urbudskap?

Paulus är icke ensam om denna »kompromiss» i urkristendomen. Hela Nya testamentet vittnar i detta hänseende om det judiska ursprunget. För övrigt: nådestanken finnes ju också i judendomen vid sidan om domstanken, alldeles som i kristendomen. En absolut nådesreligion är väl otänkbar. Den skulle komma i strid med den ofrånkomliga rättfärdighetstanken.

Men har manne Stauffer rätt däri, att Jesu urbudskap »rejudaiserats», att man icke helt har förstått det radikala i Jesu nådestanke? Vi kunna ur Jesus-traditionen abstrahera fram vad vi skulle kunna kalla den rena agape-religionen och den rena agape-etiken. Som exempel kunna vi nämna liknelserna om det förlorade i Luk. 15 och exempelberättelsen om den barmhärtige samariten i Luk. 10. Men Jesus-traditionen rymmer dessutom mängder av stoff, som äro helt i överensstämmelse med det judiska grundschema. Kunna vi, som Stauffer gör, stämpla allt detta som uttryck för en rejudaisering av Jesu urbudskap eller bestod också inom det den spänning mellan agape-religionen och vedergällningsreligionen, som är så uppenbar i de paulinska breven? Det är väl sannolikt, att den polaritet, som exempelvis består mellan vad Jesus säger om äktenskapet i Matt. 5: 27 ff. och perikopen om äktenskapsbryterskan, Joh. 7: 53—8: 11, är ett äkta drag i Jesus-traditionen. Hans ord om förlåtelsen förutsätter ju en lag, som blivit kränkt och som måste hävdas. Soteriologien i hans budskap och gärning

har till djupaste bakgrund tillvarons demoni, men den har också en etisk motivering. Psykologiskt sett måste det väl också ligga till så, att ju radikalare förlätelsetanken hävdas, desto djupare är synd- och skuldfrågan fattad.

Det egendomliga är, att medan vi hos Rättfärdighetens lärare i Qumransekten möta ett starkt synd- och skuldmedvetande, så finns icke en antydning om något sådant hos Jesus. Det enda, som säges är, att han frestades. Så mycket mera paradoxalt förefaller det vara, att samme Jesus hade en förståelse för människan icke blott i hennes allmänna tragiska lott utan även i hennes synd, skuld och förnedring, som saknar motstycke i de etiska religionernas historia. Detta är om något ett under. Stauffer skiljer mellan de stora moralisterna och de små moralisterna. Han räknar Jesus till de stora moralisterna. Hos honom — menar Stauffer — möter man ingenting, som är så vanligt bland de religiösa, nämligen dömandet, jämmern över människornas fördärv, den sedliga indignationen och förfasandet över synden, vilken vanligen sättes lika med sexuell otukt. Det finns hos Jesus en storsinhet, en ridderlighet, en förståelse, en generositet och en livsbejakelse, som icke annars hör hemma inom religiositetens domäner. Jag tror, att denna iakttagelse är riktig. Men är det då riktigt att överhuvud kalla Jesus moralist? Denna term har åtminstone för ett svenskt öra en annan betydelse. Moralisten »moraliserar», men det är ju detta, som Jesus alls icke gör — enligt Stauffer, och däri har denne otvivelaktigt rätt.

Vi ha här icke möjlighet att närmare ingå på det svåra problemet om Jesus-traditionens eventuella rejudaisering, varom Stauffer med så stor emfas och bestämdhet uttalar sig. Med absolut säkerhet kan man icke avgöra, i vad mån Jesus-traditionen genomgått förändringar i urkristendomen. Likväl synes det vara en godtagbar arbetshypotes, att man utgår från de element i Jesus-traditionen, vilka äro klara och tydliga uttryck för vad vi här kallat agape-religionen och agape-etiken, och låta dessa element vara vägledande för interpretationen av de element, vilka icke på samma entydiga sätt låta inordna sig i agape-religionen och agape-etiken. Otvivelaktigt är det så, att förlätelsemotivet och kärleksmotivet i Jesu budskap och gärning givit innehållet åt ordet *evangelium*. Detta är Jesus-religionen, dess kvalitet och substans och tillika det allt annat överordnade. Det är *religio caritatis* gentemot *religio pietatis*.

Genom agape-motivets centrala plats i evangeliet genombrytes vedergällningsschemat. Eller vi komma kanske sanningen närmare, om vi uttrycka oss så: Jesus har accepterat vedergällningsschemat, heligheten, rättfärdigheten, den etiska världsordningen, ansvaret, skulden, domen. Han synes rent av i någon mening ha radikaliserat »lagen». Men hans verkliga insats består i något annat: han har hävdat agape som gudomlig och mänsklig princip intill gränsen för den obönhörliga rättfärdighetens existensmöjlighet. Detta är det verkligt radi-

kala i Jesu budskap och gärning: »Publikaner och skökor skola förr gå in i Guds rike än I.» Detta anstötliga ord står dock hos »moralisten Matteus» (21: 31). Det är agape, som är själva väsendet i Jesusgärningen och den därav genererade kristologien och vad vi skulle kunna kalla »kristopraxien», dvs. den praktiska tillämpningen av Jesu budskap i det mellanmänskliga. Försvinner agape, så är kristendomen blott som »en lydende malm eller en klingende bjelle». Paulus har givit uttryck åt detta i 1 Kor. 13. När han i Rom. 13: 10 säger, att kärleken gör intet ont mot nästan, så visar detta, att han är direkt inspirerad av Jesusbudskapet. Detta budskap, denna gärning betyder en influxus av värme och liv i mänsklighetens och religionens värld, som är det essentiellt nya. Jesusgärningen, the ministry of Jesus, är det inkarnerade ordets direkta tal till oss, die Urbotschaft Jesu. Det är det som ger ande och liv åt kristologien och inspiration åt kristopraxien, kristuslivet hos den enskilde och i församlingen.

Jesus har själv tolkat sin gärning som en *diakonia tes agapes*, och det är denna tolkning, som kvalitativt bestämmer kristologien hos Paulus, Johannes och de andra teologerna i urkristendomen.

Men Jesu urbudskap är blott en del av kristendomen. Kristendomen är en komplexitet. I den ingår Gamla testamentets hela föreställningsvärld, och det har funnits tider i kristendomens historia, då Gamla testamentet rent av dominerat kristendomstolkningen. I den ingå judiska beståndsdelar, bland annat den judiska apokalyptiken, som förvisso djupast sett var Jesus främmande, i den ingår fariseiskt lagtänkande och esseisk exklusivitet. Den har icke, som Stauffer menar, »rejudaiserats», den är från början judisk. Den uppstod som en spänningsfylld enhet av disparata element och företedde från början olika riktningar. Splittringen i olika kyrkor och sekter har sedan varit kristenhetens öde.

En religion är en kollektiv skapelse i den meningen, att den utgestaltats som institution under en historisk process, mer eller mindre perdurerande. Det gäller även om de s. k. stiftade religionerna, t. ex. mosaismen, kristendomen, muhammedanismen. Ingen av dessa religioner är »ren» i den meningen, att den endast innehåller stiftarens insats. Religionens ursprungsmiljö är kanske alltid själva basen. Sålunda är kristendomen att betrakta som en judisk-palestinensisk och judisk-hellenistisk utvecklingsprocess.

Men trots detta är kristendomen en ny gestaltning, och den är detta genom kristologien och dess centrum i en historisk personlighets liv och gärning.

Vi ha tidigare framhållit, att Dödahavsrollarna på nytt aktualiserat frågan om det nya i Nya testamentet. I samlingsverket *The Scrolls and the New Testament* säger Krister Stendahl vid en jämförelse mellan kristendomen och Qumran-sekten: »Rötterna, profetiorna, föreställningarna voro desamma. Men olika saker inträffade. Jesus kom icke med en ny lära om kärlek till syndare, men när han

kom, mottogs han av syndare och förkastades av de rättfärdiga. Dessa episoder skapade en ny lära och ett nytt klimat bland människorna, så snart dessa episoder transformerades till auktoritativa handlingar och sanktioner från Gud, dvs. så snart han hälsades som den Uppståndne och Upphöjde Messias» (s. 17). Detta är en intressant uppfattning, men av det tidigare sagda framgår, att jag icke kan se saken på alldeles samma sätt. Jesu urbudskap var verkligen något helt nytt, liksom hans person och tolkningen av hans person och gärning beteckna något helt nytt.

Men:

Vad blev det av kristendomen ofta annat än en nog så nyttig men banal
moralism,
eller en abstrakt dogmatism,
eller en världsflyende asketism,
eller en mystisk ritualism,
eller en hierarkisk institutionalism?

Var fanns det i dessa hybridala former plats för evangeliets ord om att bliva såsom barn?

Och likväl gjorde sig ständigt trots allt evangeliet gällande såväl i den ena som den andra utgestaltningen av kyrkan.

Om Stauffer har rätt i att kristendomen uppstod genom en rejudiseringsprocess, så är det ett under över alla under, att Jesu urord i all sin paradoxalitet bevarades så rena, att vi klart förnimma hans egen stämma bland alla de röster vi möta i Nya testamentet. Genom dem äga vi interpretationen till det urkristna budskapet; det är de som ge ande och liv åt de grundläggande trosformuleringarna.

I Nya testamentet finns ett klart medvetande om att något nytt hade kommit. Det var nytt vin, som också krävde nya läglar (Matt. 9: 17 parr.). På olika sätt och i olika sammanhang möta vi uttryck för detta medvetande.

»Och alla häpnade, så att de begynte fråga varandra och säga: 'Vad är detta? Det är ju en ny lära, med makt och myndighet'» (Mark. 1: 27). Den judiske religionsforskaren Schalom Ben Chorin skriver i Jerusalem i nådens år 1960: »Jesus är . . . der ganz Andere.»

CARL-GUSTAF ANDRÉN

Konfirmationen och konfirmationsritualet

Lika litet som man i Skriften finner en fastställd gudstjänstordning, lika litet finner man där ritual för de handlingar i kyrkohandboken, vilka ofta sammanfattas under beteckningen kyrkliga förrättningar, såsom dop, konfirmation, vigsel och jordfästning, vigningar och invigningar. Skriften ger besked om gudstjänstens mening och innebörd men föreskriver ingen fixerad ordning. Så ger också Skriften besked om vad som är grundvalen för de kyrkliga förrättningarna, men den som i bibeln söker en direkt förebild till dem, t. ex. till den svenska kyrkans konfirmationsakt, letar förgäves.

Den svenska kyrkans bekännelseskriterier lämnar inte heller närmare besked om vad konfirmationen är eller vad som är den svenska kyrkans lära om denna handling. I bekännelseskriterierna möter inte ens ordet konfirmation i den betydelse det för närvarande har i svenska kyrkan. Endast tvenne gånger synes ordet vara använt i dessa skrifter. I Augsburgska bekännelsens apologi nämnes konfirmationen jämte sista smörjelsen såsom »av fäderna antagna handlingar, vilka icke ens av kyrkan krävas såsom nödvändiga för saligheten, emedan de icke äro förordnade av Gud» (Svenska kyrkans bekännelseskriterier, SKB, 1957 s. 222). I samma betydelse förekommer ordet konfirmation i skriften Om påvens makt och överhöghet (SKB s. 352). På båda dessa ställen är det fråga om den romerska konfirmationen, det andra av den romerska kyrkans sju sakrament, som helt avvisades av reformatörerna.

I bekännelseskriterierna talas inte heller om någon handling, som kan sägas överensstämma med konfirmationen, även om man kan finna föreskrifter, som anknyter till den nuvarande akten. Detta gäller t. ex. kravet på kunskap för att få tillträde till nattvarden, markant utformat i Stora katekesens ord om sig själv, att den är en undervisning för barn och enfaldiga, »som innehåller det som varje kristen så nödvändigt måste veta, att den som icke vet det, icke kan räknas som kristen och icke kan få tillträde till något sakrament» (SKB s. 386). I inledningen till Lilla katekesen framhålles också, att de som inte vill lära sig trons huvudstycken, framför allt de tio buden, tron och Fader vår, inte skall få tillträde till nattvarden (SKB s. 360). På intet av dessa ställen talas det emellertid om någon särskild offentlig akt, varigenom de som första gången skulle få del av nattvarden i samlad grupp skulle underkastas kunskapsförhör.

Inte heller gällande kyrkolag av år 1686 lämnar några föreskrifter om kon-

firmationsakten. De enda bestämmelser där som kan sägas ha anknytning till konfirmationen återfinnes i kap. 8 Om allmänt skriftermål. I § 2 heter det: »de, som första resan vilja gå till avlösning och Guds bord, eller nyligen äro komna utur en församling i en annan eller eljest obekanta, skola intet tillåtas, förrän de hos kyrkoherden sig angivit och han dem uti deras kristendom förhört samt inhämtat kunskap och vittnesbörd om deras leverne». I samma linje ligger föreskriften i den efterföljande paragrafen (§ 3) att »till avlösning och Herrens nattvard» skall icke tillåtas bl. a. »barn, som äro yngre än 13 eller 14 år, med mindre hos dem efter flitigt förhör skönjes ett gott förstånd om avlösningens nytta och den heliga nattvardens värdighet, så ock en synnerlig andakt och längtan där-efter, särdeles i dödsfaran, då ock väl yngre än förmält är må därmed tröstas och vederkvickas».

I centrum för dessa KL:s föreskrifter står frågan om vem som äger tillträde till nattvarden. De som första gången vill gå till nattvarden måste sålunda enligt KL undergå ett kunskapsprov. Detta uppfattades emellertid inte som en engångshandling. Tillsammans med barnen nämnes också inflyttade och eljest obekanta. Också dessa skulle förhöras på samma sätt. Personer tillhörande båda dessa grupper bör emellertid ha blivit prövade tidigare i samband med sin första nattvardsgång. Det förhör som KL föreskriver ingår som ett led i skriftermålet före avlösningen och därmed som en föreberedelse till nattvarden. Det skall äga rum inför pastor, men några uppgifter om hur det skall vara utformat, om det skall vara privat eller offentligt, gives ej. Det är också tydligt, att KL här endast har i sikte, att pastor måste äga kännedom om att de som går till nattvarden — antingen det är första gången eller någon senare gång — verkligen äger försvarlig kunskap i kristendom och för ett gott leverne. Därför gör lagen här icke någon egentlig skillnad på barn och vuxna. I sina föreskrifter känner således KL 1686 icke en konfirmationsakt i vår tids mening, icke en akt av engångskaraktär.

Frågan om vad som nu är svenska kyrkans lära om konfirmationen besvaras främst på tvenne håll. Dels ger kyrkohandbokens ritual för konfirmationsakten inte bara ordningen för denna utan också den teologiska grunden till konfirmationen. Dels ger den av konungen 1878 stadfästa katekesutvecklingen, Doktor Martin Luthers Lilla katekes med kort utveckling, en kort sammanfattning av vad konfirmationen är. På frågan (st. 240): »varigenom avslutas den kristliga barnauppfostran i församlingen?» ger katekesen följande svar: »den kristliga barnauppfostran i församlingen avslutas därigenom att barnen inför församlingen förhöras i sin kristendoms kunskap, avlägga sin trosbekännelse, lova att troget förvara och använda döpelsens nåd och därpå av församlingen välsignas samt undfå tillträde till Herrens heliga nattvard».

Enligt 1878 års katekesutveckling innebär alltså vad som numera kallas konfirmation — detta namn användes visserligen ständigt i diskussionerna men vann burskap i kyrkohandbokens rubrik först 1917¹ — den akt varmed barnens kristna uppfostran och undervisning avslutades. De moment som ingår häri är kunskapsförhör, trosbekännelse, löften, välsignelse samt tillsägelse att få mottaga nattvarden. Katekesutvecklingens framställning av denna akts innebörd är alldeles uppenbart inspirerad och bestämd av faktiska förhållanden i kyrkans liv. Utgångspunkten är det ritual för en sådan akt, som intogs i kyrkohandboken första gången år 1811 och som då bar titeln: »huru förhållas bör, då ungdomen första gången skall begå Herrans heliga nattvard», i handbokens rubriker förkortat till »om ungdomens första nattvardsgång».

I vilken utsträckning den föreliggande akten varit bestämmande för formuleringen av vad som är dess innehåll, framgår klart om man gör en jämförelse med motsvarande formulering i katekesförslaget av år 1856, likalydande återgivet i det översedda förslaget 1859. Varken Svebilius' katekesutläggning 1689 eller Lindbloms bearbetning därav 1811 innehåller någon särskild punkt om ungdomens första nattvardsgång.² I förslaget 1856 är det första gången man i de officiella katekesutläggningarna möter en sådan.³ Här ställes (st. 283) först frågan: »varigenom beredes och upptages de döpta barnen till fullkomligt åtnjutande av alla kyrkans förmåner?» Svaret lyder: »Genom den första nattvardsundervisningen och den därpå följande konfirmationen, då barnen, inför Gud och hans församling, själva avlägga sin trosbekännelse och lova att troget förvara och använda den nåd, som dem i dopet given är.» Jämte undervisningsmomentet ingår alltså här trosbekännelse och löften. Däremot nämnes icke, såsom i 1878 års utveckling, att akten också innehåller en välsignelsehandling. Orsaken härtill ligger uppenbarligen däri att en benediktionsformel först 1868 infördes i ritualen.⁴ I 1878 års utläggning har därför detta moment också särskilt

¹ Namnet konfirmation finns dock med i en not i handboken redan 1868. D. Helander, *Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811–1894* (1939) s. 486.

² I ärkebiskop J. A. Lindbloms bearbetning av Svebilii katekes finns i 4 och 5 huvudstyckena ett par frågor, som har anknytning till denna akt, nämligen st. 334 och framför allt st. 358: »När böra vi beredas till vår första nattvardsgång? — Då vi kunna rätt fatta de saligheter, som oss i Jesu nattvard meddelas, och rätt pröva vårt hjärtas tillstånd för att dem emottaga», samt st. 359.

³ Förklaring öfwer Doct. M. Luthers Lilla cateches . . . förslag 1856. I reviderat skick utgavs detta ånyo under samma titel 1859. Om dessa båda förslag se A. Erlandsson, *En rätt katechismi lära* (1957) s. 123 ff.

⁴ E. Rodhe, *Svenskt gudstjänstliv* (1923) s. 298 ff. En benediktionsformel, utformad under inflytande från tyska kretsar var föreslagen redan 1854 men kom in i ritualen först 1868. Helander s. 470 f.

pöängterats.⁵ Framställningen i katekesutvecklingen av vad som är konfirmationens innebörd är alltså helt bestämd av konfirmationsritualet.

Om man vill få klarhet om vad konfirmationen egentligen är, måste man alltså gå till konfirmationsritualet i kyrkohandboken. Detta ritual utgör den primära källan för kunskapen om konfirmationens egentliga innebörd i den svenska kyrkan. Det finns emellertid två ritual för denna akt i handboken av 1942 (kap. 4, avd. 1). Det ena av dem går tillbaka på det ursprungliga ritualen i kyrkohandboken 1811. Det andra har efter långvariga debatter under 1900-talets två första decennier tillkommit år 1920.⁶ Endast smärre förändringar vidtogs i handboken 1942. Det senare ritualen innehåller dessutom ett alternativ, som möjliggör ytterligare förändring, varför man egentligen kan tala om tre ritualmöjligheter, när det gäller ungdomens konfirmation och första nattvardsgång. Förutom dessa föreskrifter har handboken en ordning för »vuxnas konfirmation», tillika avsedd som ritual för upptagande i svenska kyrkans gemenskap av vuxen person, »som ej allenast har blivit döpt inom annat kristet samfund än Svenska kyrkan, utan ock inom sådant samfund erhållit tillträde till nattvarden» (kap. 4, avd. 2).

Förekomsten av flera olika ritual reser frågan om dessa kan anses representera i viss mån olika uppfattningar om konfirmationens innebörd eller om de är varianter med formuleringsskillnader. Att man har olika ritual för vuxnas och barns konfirmation förklaras närmast av den olika situation som föreligger ifråga om dessa båda grupper.⁷ Annorlunda förhåller det sig med de båda ritualen för ungdomens konfirmation. Förekomsten av dessa ritual bottenar i de motsättningar som förelåg och kom till uttryck vid konfirmationsritualets behandling i kyrkomötet 1920. Från flera håll framhölls, att skillnaden mellan de båda ritualen var högst obetydlig, närmast av formell natur. »Alldeles samma ord användas, ena gången i frågeform, andra gången i böneform», yttrade biskop Gottfrid Billing (KMP 1920, 9 s. 94). Godsägare O. A. Berg från ärkestiftet ifrågasatte dock om det var alldeles detsamma, om man i ena fallet riktade sig »med en bön till Gud» och i andra fallet »med en fråga till barnen» (ibm 9 s. 101). Rektor Manfred Björkquist, som talade för beredningens förslag, underströk skillnaden mellan detta och det äldre formuläret, som han helt ville avvisa. Han

⁵ I förslaget till katekesutveckling 1872 och revisionsförslaget 1873 ingår icke stycket om avslutningen av barnens kristna fostran. Det kommer in först i förslaget 1877 st. 239.

⁶ Om alternativritualets tillkomsthistoria se Rodhe s. 305.

⁷ I ärkebiskop E. Eidems förslag till ny kyrkohandbok 1938 möter för första gången ritual för vuxnas konfirmation. Orsaken till att ett sådant ritual framlagts anges vara det behov som förefanns. Förslag till revision av Den svenska kyrkohandboken (SOU 1938: 2) s. 144 ff. och 281 f.

framhöll att »konfirmationsakten med bekännelse, såsom den hittills varit, är, så vitt jag kan se icke kyrklig och icke evangelisk» (ibm 9 s. 97).

Katekesutvecklingen 1878 angav vissa grundmoment i den akt som avslutade barnens kristna fostran och undervisning. Dessa moment återfinnes också i de olika ritualen, fastän med något olika användning. Likheterna mellan ritualen gäller emellertid inte bara momenten utan också i stor utsträckning ordalydelser. Gången i konfirmationsakten är också nära överensstämmande. Förhöret utgör inledningen till akten. Detta följes av trosbekännelsen och den högtidliga tillsägelsen om rätt att med församlingen gå till nattvarden och akten avslutas med församlingens förbön och välsignelsen.

Skiljaktigheterna är emellertid lika uppenbara. Först och främst kan detta sägas gälla trosbekännelsen, som har olika användning i ritualen. I det äldre formuläret sker barnens trosbekännelse på så sätt att de svarar ja till de tre trosartiklarna, framställda i frågeform. Härigenom gives starkt eftertryck åt att konfirmanderna inför den lyssnande församlingen säger sitt personliga ja till trosbekännelsens innehåll. I det alternativa ritualet läses trosbekännelsen gemensamt av hela församlingen och barnen utgör ingen avskild del i denna. Bekännelsemomentet såsom uttryck för en redan personligt tillägnad tro träder därmed i bakgrunden.

Det äldre ritualet rymmer vidare i anslutning till trosfrågorna ytterligare tvänne frågor. Med sina jakande svar på dem, förklarar konfirmanderna, att de med Guds nåd vill söka leva ett kristet liv både i tro och gärning. Alternativformuläret har reducerat dessa båda frågor till en: »Viljen I, med Guds nåd, förbli i denna tro samt bevisa den i edert leverne?» Dessutom har man här öppnat möjligheten att ersätta frågan med en likalydande tillönskan: »Gud give eder nåd att förbli i denna tro samt bevisa den i edert leverne.» Också här kan man alltså i det alternativa ritualet iakttaga en strävan att förskjuta tyngdpunkten i konfirmationsakten från uppfattningen att barnen genom denna akt själva bekräftar, att de uppnått en personlig trostillsägelse, till tanken på konfirmationen såsom en erinran om Guds i dopet givna nåd och en förbönshandling med de unga.

Denna tanke har än vidare utvecklats i det alternativa ritualet genom ett tillägg i ritualet år 1942. »Där omständigheterna så medgiva» har möjlighet här givits med individuell handpåläggning i samband med försäkran: »Herren är trofast, han skall styrka dig» eller tillönskan: »Guds gode Ande lede dig på alla dina vägar».

Det är alltså inte bara fråga om att se *vilka* moment som ingår i ritualen för konfirmationsakten. Det är minst lika nödvändigt att undersöka *hur* dessa moment har använts och utformats. En analys av de böner och texter varav

akten är uppbyggd bör därför kunna ge ytterligare klarhet om hur man i svenska kyrkan ser på konfirmationen och vad som kan sägas vara dess innebörd. Det är därvid viktigt att ha i minne, att konfirmationsakten är orienterad dels utifrån dopet såsom barndop – kyrkohandboken föreskriver också: »den som döpes vid vuxen ålder konfirmeras icke, utan har omedelbart efter dopet rätt att deltaga i nattvarden» (kap. 3, avd. 4, inledn.) – dels utifrån den första nattvardsgången.

Anknytningen till dopet är icke särskilt framträdande men framhålles i inledningsallokutionens ord, att undervisning och förhör gällt »den tro till vilken I ären döpta». I bönen före välsignelsen apostroferas ånyo direkt dopet: »vi bedja dig för dessa barn, i vilka du genom nya födelsens bad har begynt ditt goda verk (alt.: ... som du genom dopet upptagit i din kyrka) ... fullborda det goda verk som du i dem begynt». Konfirmationen betraktas alltså här som insatt i dopets fortsättning. I det äldre ritualen ses anknytningen till dopet främst ur barnens synpunkt. Det är de som genom sina svar på frågorna bekräftar sin vilja och önskan att hålla fast vid dopets löften och gåvor. I alternativformuläret – särskilt i den form som saknar fråga – träder detta drag tillbaka. Anknytningen till dopet kan där snarast sägas framhäva Guds fortsatta verk med den döpta människan. Denna tanke understrykes ytterligare i detta formulär genom den med handpåläggningen förenade försäkran eller tillönskan. Båda ritualen framhäver emellertid konfirmationshandlingens karaktär av en maning till medvetande om det personliga ansvar som åvilar var och en som vill vara en kristen. Det äldre formuläret gör det framför allt genom de tvenne frågorna, som båda börjar: »Viljen I ...», alternativritualet med en fråga, eventuellt blott i form av en uppmaning till kristet liv. Här ligger alltså en maning till personligt tillägnande av Guds i dopet tillbudna nåd. Samtidigt framträder också i båda handlingens förbönskaraktär i den ur Ef. 3: 16, 19 hämtade formelartade tillsägelsen att växa till i kraft till den invärtes människan, liksom i den avslutande börens ord, att Gud må fullborda sitt i dopet påbegynta verk, skydda, hjälpa och styrka barnen i fortsättningen.

Också anknytningen till nattvarden är lätt iakttagbar i båda ritualen. Redan i pålysningen om konfirmationen talas om »församlingens nattvardsungdom». Den avslutande bönen tar även sikte på den förestående nattvardsgången med orden: »Giv dem din Helige Andes nåd till välsignat åtnjutande av den heliga nattvarden.» Framför allt understrykes emellertid konfirmationens direkta anknytning till nattvarden i den centrala ställning som givits den år 1898 införda tillsägelsen: »Från denna stund ägen I med församlingen tillträde till Herrens heliga nattvard.» Genom att denna högtidliga tillsägelse avslutas med trinitetsformeln: »I Guds, Faderns och Sonens och den Helige Andes, namn» framstår

detta moment såsom det mest centrala i konfirmationsakten och såsom denna akts formel. Samma uppfattning företrädes av den allmänna kyrkobörens bön för dem »som beredas till sin första nattvardsgång» (kap. 1, avd. 1 A).

Dop och nattvard har alltså kommit att bestämma konfirmationsritualets utformning. Inom ritualet råder en viss spänning mellan den högtidliga tillsägelsen om tillträdet till nattvarden och den omedelbart efterföljande benediktionsformeln ur Ef. 3. En kort återblick på hur de olika momenten kommit in i konfirmationsritualet kan måhända bidra till en bättre förståelse för ritualets sammansättning. Det torde därvid vara tillräckligt att peka endast på ett par punkter i formulärets tillkomsthistoria utan att följa de olika momentens hela utveckling.

•

Det ursprungligaste elementet i det nuvarande konfirmationsritualet har tillkommit i anknytning till den första nattvardsgången. Det utgöres av förhöret, som visar, icke bara att barnen äger försvarliga kunskaper i trons huvudstycken sådana dessa framställes i katekesen såsom en kort sammanfattning av bibeln, utan också att de förstår innebörden i dem och därför kan få del av nattvarden. Namnet konfirmation leder emellertid tanken tillbaka till tiden före reformationen och ställer frågan om en eventuell förbindelse mellan den romerska kyrkans konfirmation och den konfirmationsakt som växte fram i den evangeliska kyrkan i vårt land. I denna gavs intet utrymme åt den handling som i den romerska kyrkan räknades såsom det andra av de sju sakramenten. Denna konfirmation kunde endast förrättas av biskopen, ursprungligen med handpåläggning men senare med smörjelse med chrisma.⁸ Dess innebörd kan i korthet beskrivas så, att den gav en kvantitativ ökning av dopnåden och skänkte den helige Andes fullhet. Ingen kunde utan att mottaga konfirmationens sakrament bli en fullkomlig kristen. Ur reformatorisk synpunkt måste en sådan akt avvisas, eftersom den dels saknade gudomlig instiftelse — i Skriften fann man intet Herrens löftesord knutet till en sådan handling, därför kunde man icke räkna den som ett sakrament — dels förringade och utarmade dopet.⁹ I kap. ordning om biskopar föreskrives också i KO 1571 att »den oljofermelse som bisperne hava under påven allmänt brukat, efter hon ingen Guds befallning haver för sig, och haver eljest haft med sig en ganska stor vantro, skall hädan av intet brukat varda».¹⁰

⁸ C. G. Andrén, Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid (1957) s. 61 ff.

⁹ Ibm s. 206 ff.

¹⁰ Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571 (1932) s. 166 f. (I forts. förkortat KO 1571).

Det blev inte heller den sakramentala konfirmationen, som kom att ligga till grund för utformandet av en evangelisk konfirmationsakt i vårt land, trots att samma ord så småningom kom att användas om båda dessa akter. Utgångspunkten blev i stället frågan om vilka krav som kunde ställas på den som första gången skulle gå till nattvarden. Reformationen kunde därvid knyta an till medeltida praxis. Redan under medeltiden hade man nämligen energiskt sökt hävda, att barnen för att få gå till sin första kommunion skulle ha uppnått de s. k. anni discretionis – vanligen tolkat som åldern mellan 7 och 12 år – så att de kunde förstå vad som var nattvardens innebörd. Vidare skulle de äga viss minimikunskap och dessutom i omedelbart samband med kommunionen gå till bikt.¹¹ Från 1400-talets mitt finns också bevarade föreskrifter, att nattvarden ej skall utdelas till dem som ej uppnått 14 år och som inte har lärt sig Pater noster, Ave Maria och Credo.¹² I vilken utsträckning man lyckats förverkliga dessa krav undandrar sig vår kunskap. Avlatsbrevens bestämmelser om att avlat kunde erhållas först genom att man bl. a. läste Pater noster, Ave Maria och Credo ett bestämt antal gånger tyder emellertid på att kunskapen i dessa stycken ingalunda var obefintlig.¹³

I reformationen kom nattvarden såsom *communio* att få en betydligt starkare ställning än tidigare.¹⁴ Helt naturligt kom också kraven på kunskap för att få gå till nattvarden att få en mera central plats än tidigare. Luthers ovan citerade ord i Stora och Lilla katekesen ger uttryck åt dessa strävanden. I Augsburgska bekännelsen, artikel 25 om bikten, påpekas, att »Herrens lekamen brukar icke givas annat än åt dem, som förut förhörts och fått avlösning». I artikel 24 om mässan understrykes också, att till nattvarden får inga andra tillträde än de som är »rätt beredda», och därtill hör att de dessförinnan förhörts. Kravet på kunskap reses emellertid icke av den anledningen att en sådan kunskap i och för sig skulle göra en människa skickad att få del av nattvardens gåvor. I stället är dess syfte att människan därigenom skall kunna förstå, vad det är fråga om. Helt i linje härmed ligger därför Stora katekesens ord, att var och en som

¹¹ A. Villien, *Les sacrements* (1931) s. 423 ff.

¹² Till de »inhibiciones eucaristic» som här uppräknas hör förbud att utdela nattvarden till »non habentibus annos discretionis, scilicet xiiii annos, nisi sint bone discretionis, et hoc parentes cum confessori debent aduertere. Item omnibus ignorantibus Pater noster, Ave Maria et symbolum.» C 627 fol. 78 r. Om denna hskr. se Andrén s. 192.

¹³ Så utlovas i biskop Kettils avlatsbrev ²⁶/₃ 1461 för S:t Jörans kapell i Jönköping 40 dagars avlat åt »omnibus et singulis vere penitencibus et confessis, qui . . . oraciones, Pater noster, Ave Maria, Credo et oraciones alias ibidem pro eorum peccatis dixerint». Privilegie- och frihetsbrev samt andra urkunder rörande Jönköpings stad 1284–1785 (1930) s. 413. I denna samling ingår ett avlatsbrev, som innehåller liknande krav på kunskap. *Ibm* s. 376 ff.

¹⁴ Y. Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (1951) s. 197 ff.

vill gå till nattvarden måste kunna instiftelseorden, »ty vi äro icke sinnade att släppa fram till och utdela sakramentet åt sådana, som icke veta, vad de söka och varför de komma» (SKB s. 484). Kunskapsprövningen synes emellertid här vara generellt uppfattad. Den har alltså icke kombinerats med tanken på en engångshandling med barnen före deras första kommunion.

I Sverige kom dessa krav också att göras gällande. I Articuli ordinantiae omkring 1540 föreskrives således, att ingen oprövd får gå till nattvarden.¹⁵ Denna kunskapsprövning knöts till skriftermålet före nattvardsgången, men inte heller här växte det fram någon särskild akt för dem som första gången skulle delta i kommunionen. Man synes inte ha gjort någon skillnad mellan gammal och ung, inte mellan den första nattvardsgången och de följande. Likväl blev det nödvändigt att ge riktlinjer för vid vilken ålder barnen första gången lämpligen borde få tillträde till nattvardsbordet. I kapitlet Om hemlig skriftermål i Kyrkoordningen 1571 framhålles, att de »som så äro till ålders komne, att dem bör veta och kunna läsa Fader vår, Tron, Budorden etc.» men vid skriftermålsförhöret visar sig icke äga denna kunskap, skall förmanas att snarast lära sig dessa stycken, »så att de ock ingalunda bjuda sig fram till sakramentet, förr än de det allt redeliga hava lärt och kunna».¹⁶ En närmare förklaring gives i kapitlet om Ordning med mässone. Där föreskrives också, att man inte skall giva nattvarden åt någon »som icke vet göra skäl och reda, varför han går därtill, eller den icke kan läsa Fader vår, Tron och Budorden etc. Item icke barnom yngre än nio eller åtminstone åtta år, ty yngre barn kunna föga besked veta om sakramentet».¹⁷ Någon särskild akt utöver det för unga och gamla likartade skriftermålsförhöret omnämnes ej.

De första spåren av en konfirmationsakt i senare tids mening möter under 1600-talet i strävanden att ge en högtidlig utgestaltning åt det med ungdomarnas första nattvardsgång sammanhängande skriftermålsförhöret.¹⁸ Ansatser härtill möter hos ärkebiskop Olaus Martini och hans efterträdare Petrus Kenicius.¹⁹ Mera konkret form fick dessa tankar inte förrän vid 1600-talets mitt. När biskop Johannes Matthiae 1648 utgav Examen catecheticum, ett sammandrag av Lau-

¹⁵ E. Rodhe, Bidrag till konfirmationens historia i Sverige (Teologiska studier tillägnade Erik Stave 1922) s. 87.

¹⁶ KO 1571 s. 73.

¹⁷ KO 1571 s. 93.

¹⁸ Om konfirmationsritualet i Nova ordinantia 1575 se nedan s. 52 och Rodhe, Bidrag s. 89 f.

¹⁹ Om de begynnande ansatserna till en särskild akt se H. Lundström, Fynd och forskningar (1912) s. 90 f., T. Levén, Om Erik Benzelius den äldres och Henrik Benzelius' insatser i konfirmationens historia (Kyrkohistorisk årsskrift 1946) s. 140 f. samt S. Lindholm, Catechismi förfremielse (1949) s. 113 f. och 133.

rentius Paulinus Gothus' *Thesaurus catecheticus* (1631, ny ed. 1640),²⁰ fogade han i slutet på boken också in föreskrifter om »Ett sätt till att examinera barn, när de förste gången begå Herrans nattvard».²¹ I detta föreskrives i överensstämmelse med ett samma år utfärdat synodalbeslut,²² att första söndagen efter påsk »föreställes och förhöres piltebarn» och trefaldighetssöndagen »föreställes och förhöres pigebarn». Utöver en rad frågor, ordnade efter katekesens huvudstycken, består akten endast av den avslutande bönen: »gack nu i frid. Den gode och barmhärtige Gud styrke dig uti denna din tro och föröke sina gåvor uti dig och oss alla dagligen mer och mer. Amen. Gud låte så ske uti våra Herres Jesu Cristi namn.»

Denna typ av offentligt förhör med ungdomen i församlingens närvaro såsom avslutning på undervisningen före den första nattvardsgången möter i fortsättningen på flera håll. Biskop Olavus Laurelius i Västerås stift synes vid sina visitationer under 1650-talet energiskt ha gått in för att införa ett grundligt förhör med nattvardsungdomen, varvid man där skulle använda hans s. k. Christelige spørsmål.²³

Bruket med kunskapsförhör med ungdomen i samlad grupp förekom emellertid långtifrån överallt. Den tidigare seden med individuellt avgörande även för ungdomen finns belagd också i fortsättningen. I ett sockenstämmoprotokoll från Filipstad 1663 påbjudes sålunda, att husfar och husmor skall taga med sig sina barn och sitt tjänstefolk till det söndagliga katekesförhöret och — fortsätter protokollet — »en blypenning gives med påstämpel Signo calicis et crucis dem till vittne som av ungdomen kunna svara till sin kristendom och nu voro admitterade första gången till s. s. communionem».²⁴ Under senare delen av 1600-talet hade således ett offentligt förhör med ungdomen före första nattvardsgången icke blivit allmän sed. Förslag att en sådan akt skulle intagas i den nya kyrkolagen 1686 fick inte heller några praktiska konsekvenser.²⁵

En högtidlig akt i samband med förhöret före den första nattvardsgången hade emellertid framtiden för sig. Utan att vara officiellt påbjuden slog den

²⁰ I. Collijn, *Sveriges bibliografi 1600-talet 1* (1942—44) sp. 693, Lindholm s. 151 ff.

²¹ Laurentius Paulinus Gothus, *Examen catecheticum*, thet är: *Catechismi förhör utöfwer Strengnäs biscoeps döme* (1648) s. 293 ff.

²² Rodhe, *Bidrag* s. 99.

²³ Lundström s. 92. En genomgång av visitationsakterna från Olavus Laurelius' biskopstid visar det starkt kateketiska intresset hos Laurelius. Någon genomgående strävan att införa en särskild akt förmärkes emellertid ej i dessa akter. F III A, Västerås domkapitels arkiv.

²⁴ H. Lundström, *Ett märkligt sockenstämmobeslut i Filipstad år 1663* (*Kyrkohistorisk årskrift* 1908) s. 284 f. H. Pleijel, *Nattvardspolletter i stormaktstidens kyrka* (Rig 1941) s. 49.

²⁵ A. W. Staaff, *Om konfirmationens uppkomst och antagande i Sverige* (1871) s. 62 ff., Levén s. 140 f.

praktiskt taget igenom överallt under 1700-talets senare hälft, innan ännu kyrkohandboken innehöll några föreskrifter härom.²⁶ Meningen med denna akt var — såsom det heter i ett protokoll från ärkebiskop Henrik Benzelius' visitation i Frötuna 1749 — att barnen, innan de gick till nattvarden, skulle kunna uppvisa »att de väl och grundligen förstå sin kristendom, och kunna efter apostelns förmaning, sig själva pröva».²⁷

Hur denna akt helt uppfattades såsom orienterad utifrån nattvarden framgår tydligt i prästeståndets skrivelse till Kungl. Maj:t vid riksdagen 1769—70. I denna skrivelse heter det sålunda: »med den så kallade confirmationen, sådan som den inom många av våra församlingar är bibehållen, förstås fördenskull icke någon döpelsens stadfästelse, vilket namnet synes involvera, men fastmera ett nyttigt och kristligt bruk att låta barnen, sedan de upphunnit den ålder, på vilken de till gemensamt deltagande med församlingen av Herrens högvärdiga nattvard böra släppas, först och förrän det sker, inför församlingen och under anställda allmänna förhör, göra skäl och reda för det hopp, som uti dem är, samt allmänneligen ådagalägga, det de förstå och veta, såväl vad det förestående viktiga verket har att innebära, som vad Gud utav dem fordrar, sedan de medelst den heliga döpelsen hava blivit på nytt födda samt inlätne uti vår dyra fräl-sares nåderike här på jorden».²⁸ Det är denna uppfattning som kommer till uttryck i benämningen på akten, då svenska kyrkan första gången får ett officiellt ritual för den. I kyrkohandboken 1811 kallas den nämligen »Huru förhållas bör, då ungdomen första gången skall begå Herrans heliga nattvard». Medvetet undvek man här att använda beteckningen konfirmation, en benämning som annars återfinnes såväl i debatterna som i ritulförslagen. Den vanliga benämningen blev emellertid av allt att döma konfirmation, men beteckningen »ungdomens första nattvardsgång» försvann som rubrik ur handboken först 1942.²⁹

²⁶ Strävandet från kyrkans sida kan iakttagas på flera håll. Förslag att skapa en konfirmationsakt framfördes såväl på stiftsplanet som i arbetet att skapa en ny kyrkolag. Om utvecklingen se Staaff s. 65 ff., Levén s. 142 ff., A. Thomson, Till frågan om 1731 års kyrkoordningsförslag (LUÅ N. F. Avd. 1 Bd 49 Nr 4 1953) s. 26 ff., C.-E. Normann, Lundastiftets prästerskap och 1731 års kyrkoordningsförslag (LUÅ N. F. Avd. 1 Bd 51 Nr 2 1954) s. 117, L. Hagberg, Jacob Serenius' kyrkliga insats (1952) s. 319 ff. och Normanns rec. därav i STK 1954 s. 128, E. Lilja, Den svenska katekestraditionen mellan Svebilius och Lindblom (1947) s. 253 ff., D. Helander, Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet I (1934) s. 348 ff. samt E. Kansanaho, Konfirmaatio (1956) s. 101 ff. och 285 f.

²⁷ Levén s. 149 f.

²⁸ Staaff s. 94. C.-E. Normann, Cleri comitalis cirkulär 1723—1772 (1952) s. 389 f.

²⁹ I handboken 1894 har den långa rubriken i 1811 års handbok ändrats till endast »om ungdomens första nattvardsgång». Handboken 1917 gjorde ett viktigt tillägg i sin rubrikformulering »Om ungdomens konfirmation och nattvardsgång», medan 1942 års kyrkohandbok helt övertagit den gängse benämningen med huvudrubriken »Konfirmation» fördelad på »Ungdomens konfirmation» och »Vuxnas konfirmation» utan att nämna något om nattvarden.

Som ovan påpekats talas det däremot alltjämt i ritualet om »församlingens nattvardsungdom».

Det är alltså helt i överensstämmelse med konfirmationsaktens historia att motiveringen till denna akt egentligen är dess anknytning till barnens första nattvardsgång. Förslagen att skilja konfirmationen och den första nattvardsgången har inte heller rönt något mera positivt mottagande.³⁰ Sitt ursprung har den i den offentliga kunskapsprövning som utgjorde avslutningen på barnens beredelse till nattvarden. Till denna skriftermålsakt, som endast omfattade förhör och bön och ej betraktades som en bekräftelse av dopet, kom emellertid sedan att knytas andra moment.

Konfirmationsritualet i handboken 1811 är inte bara bestämt av förhållandet till nattvarden. Dess relation till dopet är mycket starkt framhävd. Redan under tidigare perioder har emellertid denna anknytning poängterats. Det ritual för »ungdomens prövan och välsignelse» som framlades i Nova ordinantia 1575 underströk, att den undervisning och det förhör som där föreskrevs hade sin rot i dopet.³¹ Däremot saknas här varje anknytning till nattvarden. I den ordning för examen med nattvardsberättigade ungdomar som Johannes Matthiae framlade i sitt kyrkoordningsförslag ställdes också direkta bekännelsefrågor till barnen. De tillfrågas där bl. a. om de vill hålla fast vid tron och vid det nådeförbund som Gud slutit med dem i dopet och föra »ett heligt och gudligt leverne».³²

Den främsta inspirationen till införande av bekännelse- och s. k. löftesfrågor har dock kommit från den konfirmationsakt som vuxit fram ur Johann Jacob Speners och pietismens uppfattning att barnen själva genom bekännelse och löften måste få tillfälle att bära vittnesbörd om den hjärtats förändring de genomgått. Tyngdpunkten kom här att läggas på barnens egen bekännelse och bekräftelse av döpslöfvet.

I Sverige kom denna uppfattning om konfirmationens innebörd att få flera

³⁰ Frågan berördes flera gånger under kyrkomötena under 1800-talet. Se även J. Brodén, Om den kyrkliga konfirmationen (1873) s. 48 f. S. Thysell, I konfirmationsfrågan (1908) s. 14, skriver, att det finns »icke längre något skäl att behålla detta tvungna samband mellan konfirmationen och den första nattvardsgången». Bakgrunden till debatten om att skilja konfirmationen och den första nattvardsgången är främst att söka i det sammanhang som dessa båda handlingar inlemmats i genom äktenskapslagstiftningen. O. Sundby, Luthersk äktenskapsuppfattning (1959) s. 129 f.

³¹ Anvisningarna i kap. 4 i NO 1575 anknuter till vad gudfader och gudmoder lovat ifråga om barnet. Bönen börjar också med en hänvisning till dopet: »Allsmäktige barmhärtige Gud, himmelske Fader, du som allt gott i oss begynner, stadfäster och fullbordar, vi bedja dig för dessa barn, som du genom dopet på nytt fött haver och låtit komma in i din kyrka.»

³² Staaff s. 134. Om mottagandet och bedömningen av Matthiaes förslag se S. Kjöllersström, Kyrkolagsproblemet i Sverige 1571–1682 (1944) s. 171, 176 ff. och 236.

företrädare, sedan den pietistiska konfirmationen direkt införts i Danmark. En kunglig förordning 1736 gav nämligen noggranna föreskrifter »om den tilvoxende ungdoms konfirmation og bekræftelse udi deres daabs naade».³³ Det bärande i denna akt kan sägas vara att barnen skulle få tillfälle att själva med egen mun bekräfta vad faddrarna i deras ställe lovat i dopet. Bakgrunden härtill är givetvis, att barndopsritualet innehöll direkta frågor till den som skulle döpas och att dessa frågor besvarades av faddrarna i dopbarnets ställe. I ett par svenska konfirmationsordningar från slutet av 1700-talet möter också dessa tankar.³⁴ I det ritual som uppgives vara använt i Alingsås åren 1776 och 1777 lyder en av frågorna: »Lova I att hädanefter dagligen påminna eder det förbundet, som I uti dopet ingått med eder själubrudgumme Jesus, och idag inför Gud och hans församling förnyat haven, och det besynnerligen var gång I tänka eder till den heliga nattvarden?»³⁵ De förslag till konfirmationsritual som framfördes på 1790-talet har också tagit starka intryck av utvecklingen på kontinenten, och tanken på konfirmationen såsom döpelseförbundets förnyande är klart framträdande.³⁶ I motsats till ordningen i Danmark är dock akten här direkt förbunden med barnens första nattvardsgång.

I handboken 1811 framstår ordningen för ungdomens första nattvardsgång främst såsom en akt för döpelseförbundets förnyelse.³⁷ Klarast kommer detta till uttryck i ritualens uppfordran: »så avlägger nu själve eder bekännelse och förnyer de löften I redan uti dopet givit». Denna ordning får sin motivering i dopritualets utformning i handboken. Dopritualet domineras således helt av förbundstanken. Genom sitt förbund med Gud i dopet förpliktas barnet till kristen tro och kristet leverne. Detta understrykes i dopritualets formulering: »detta är den kristna tro, som vi bekänna; detta den bekännelse, som förbinder oss till de dyra plikter, vilka vår Frälsare oss lärer: Du skall älska Herren din Gud . . .» Härtill fogas så dopfrågan: »Barn, vill du till denna tro varda döpt, och genom dopet till dessa heliga plikter förbindas?» På denna fråga svarade i barnets ställe faddrarna. Här ligger utgångspunkten för den bekräftelseakt som »konfirmationen» i handboken 1811 utgör. I samband med den första natt-

³³ P. G. Lindhardt, *Konfirmationens historie i Danmark* (1936) s. 36 ff., I. Welle, *Konfirmasjonens historie* (*Konfirmasjon i den norske kirke gjennom 200 år 1736–1936*, 1936) s. 20 ff.

³⁴ Redan i Lundastiftets prästerskaps granskning av KOF 1731 framhålles lämpligheten av att barnen före sin första nattvardsgång »offentligen i församlingen kunna göra sin trons bekännelse med förstånd och eftertanke och således uti sitt döpelseförbund varda confirmerade». Normann, *Lundastiftets prästerskap* s. 117.

³⁵ Staaff s. 142.

³⁶ Helander, *Den liturgiska utvecklingen I* s. 348 ff.

³⁷ A. Melin, *Konfirmationen i nutidsdebatten* (1950) s. 31 ff.

vardsgången, då barnen efter undervisning i den kristna tron skulle visa att de ägde en god grundkunskap i kristendomens huvudstycken, såg man det lägliga tillfälle då barnen med egen mun skulle bekräfta vad faddrarna lovat i dopet och deklarerat sin vilja att hålla fast vid förbundet i dopet.

Med dopfrågans borttagande ur dopritualet 1884 försvann den sista av de frågor som faddrarna i barnets ställe haft att besvara vid dopakten.³⁸ Därmed försvann också den direkta motiveringen för konfirmationsfrågornas ställning såsom en bekräftelse på dopförbundet. Frågan om trosfrågornas och de s. k. löftesfrågornas vara eller icke vara har sedan dess energiskt diskuterats.³⁹ Den enda direkta löftesfrågan i ritualet 1811 försvann redan 1868 men alltjämt kvarstår som en integrerande del i det äldre formuläret bekännelsen i frågeform jämte två frågor om viljan att hålla fast vid tron och leva i överensstämmelse med den.

För tillkomsten av bekännelse och löften i konfirmationsritualet har alltså relationen till dopet varit bestämmande. Genom sin aktivitet säger barnen ja till vad som skett i dopet. Som en motvikt till detta infördes — också med utgångspunkt från dopet — en benediktionsformel i ritualet år 1868. Tanken på att akten med de unga skulle innehålla en välsignelsehandling, som poängterade Guds fortsatta verk med den döpta människan, möter vid några tillfällen tidigare. Nova ordinantia 1575 tänker sig således akten vid »ungdomens prövan och välsignelse» avslutad just med en under handpåläggning uttalad benediktionsformel: »Gud styrke dig med den helga Anda i en rätt tro . . . till ett kristeligt leverne» (art. 4). Samma tanke återfinnes i Johannes Matthiaes förslag, att biskopen eller hans fullmäktig i samband med akten vid den första nattvardsgången skall »lägga händerna på vart och ett barn, och därpå säga att de måge alltid bliva och dagligen tillväxa uti din helga Anda, in till dess de komma uti ditt eviga rike».⁴⁰ Välsignelse under handpåläggning återfinnes också i förslag från 1700-talets slut, men i ritualet 1811 intogs intet sådant moment. Förbönen för de unga inrymmer emellertid, fast i annan form, just dessa tankar.

Kravet på en uttalad benediktionsformel utöver förbönen framfördes i debatten kring konfirmationsritualet vid 1800-talets mitt. Under inflytande från utvecklingen i de tyska lutherska kyrkorna har handboksförslaget 1854 intagit en benediktionsformel, som skulle beledsagas av handutsträckning över konfirmanderna.⁴¹ Benediktionsformeln intogs i ritualet 1868 dock utan påbud om handutsträck-

³⁸ E. Rodhe, *Dopritualet i svenska kyrkan efter reformationen* (LUA N. F. Afd. 1 Bd 7 Nr 1 1910) s. 141 f.

³⁹ Denna fråga behandlades ingående vid kyrkomötet 1908 liksom vid de följande kyrkomötena.

⁴⁰ Staaff s. 136.

⁴¹ Helander, *Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811–1894* s. 471.

ningen. Som formel ingår sedan dess orden ur Ef. 3: 16, 19: »Vår Herres Jesu Kristi Fader give eder kraft efter sin härlighets rikedomar, att I genom hans Ande varden starka till den invärtes människan och uppfyllens med allehanda Guds fullhet.» Något påpekande av att orden hämtats ur Ef. göres emellertid ej.

Med benediktionsformelns införande i konfirmationsritualet ville man understryka den plats nådetanken hade i denna akt, som i sin dåvarande form främst gav uttryck åt tanken att det var *barnen* som bekräftade dopets nådeförbund. Liksom dopet var en Guds handling, så var också, menade man, den kristnes tillväxt i tron — d. v. s. det som konfirmationsakten ville vara uttryck för — ett Guds verk.

För att bättre ge uttryck åt tanken på konfirmationen såsom ett Guds verk har vid flera tillfällen i fortsättningen föreslagits, att handpåläggningen skulle intagas i ritualet.¹² Först 1942 har det givits möjlighet att använda denna ceremoni. Därvid kom den emellertid inte att knytas till den redan befintliga benediktionsformeln utan den kom att bilda en särskild del. Någon tolkning av dess innebörd i detta sammanhang har inte heller givits annat än i enskilda uttalanden. Därvid har framför allt handpåläggningens andemeddelande karaktär understrukits såsom det väsentliga.¹³ Man har däremot icke lika klart anknutit till den reformatoriska uppfattningen av handpåläggningens innebörd.¹⁴ I reformationen fick handpåläggningen, alltid förbunden med bön, en rik användning och ingår i ritual för dop, konfirmation, absolution, vigsel och ordination. Den gemensamma grundbetydelsen för den omfattande användningen synes ligga

¹² Ibm, se även Melin s. 233 f. och K. Barnekow, Konfirmationen i svenska kyrkan (Ny kyrklig tidskrift 1953) s. 40.

¹³ I. Hector, Kyrkvägen (1950) s. 62, G. Borgenstierna, Vad är konfirmation? (1951) s. 31, B. I. Kilström, Dopet och konfirmationen (Kyrkans liturgi 1952) s. 111 och 120 f., H. Lindroth, Konfirmationen (Ny kyrklig tidskrift 1953) s. 8. Lindroth framhåller »huru i konfirmationen *handpåläggningen* bevarats såsom ett tecken på andemeddelelsen». I sin konfirmandbok, Vår allraheligaste tro (1956) s. 74, förklarar G. Rosendal konfirmationens innebörd såsom »andeutgjutelse till Dopets befästade» och anger som det timliga tecknet härpå handpåläggningen.

¹⁴ Se härom R. Askmark, Ämbetet i den svenska kyrkan (1949) s. 386 f. I sin artikel om konfirmationen framhåller Lindroth, s. 8, att »Luther tillerkände handpåläggningen i konfirmationen i denna betydelse [d. v. s. såsom ett 'tecken på andemeddelelsen eller införsättandet i det Andens nya tillstånd, som principiellt kommit till stånd i dopet'] den största uppskattning». För detta uttalande torde knappast finnas stöd i källorna. Visserligen nämnes handpåläggningen av Luther ett par gånger i samband med att han talar om konfirmationen, nämligen WA 6 s. 549, WA 11 s. 66 (detta uttalande är ofullständigt citerat av Lindroth s. 3 f., orden »non improbamus», vi ogillar icke, har utelämnats) samt WA Br 3 s. 256. På intet av dessa ställen ger emellertid Luther någon förklaring till vad som är att anse såsom handpåläggningens innebörd i detta sammanhang. I sin utläggning över texten i Tit. 3: 4—7 avvisar han konfirmationens sakramentskaraktär och påpekar samtidigt att den helige Ande gives i dopet. WA 10: 1: 1 s. 117.

däri att handpåläggningen vill ge uttryck åt att ordet, som denna handling är knutet till, verkligen gäller, d. v. s. är en personlig tillsägelse till den människa det riktas till. I denna betydelse har den också sin plats i förbindelse med benediktionsformeln i konfirmationsritualet.

Den svenska kyrkohandbokens föreskrifter om konfirmationsakten rymmer således moment av olika karaktär, successivt sammanfogade under en längre period.⁴⁵ I viss mån företräder de olika uppfattningar av aktens innebörd. Man kan fråga sig om ritualen verkligen representerar en enhetlig uppfattning av konfirmationen. Förhåller det sig så att de olika tolkningsmöjligheter som där erbjudes är orsaken till de delade meningarna om vad konfirmationen egentligen är och att olikheten främst har sin rot i olika betoning av de skilda momenten?

När det gäller att klargöra konfirmationsaktens innebörd har själva ordet *confirmatio* kommit att spela en dominerande roll. Trots att namnet konfirmation först 1917 fick helt officiell karaktär, har det under såväl 1700- som 1800-talen utgjort den vanliga benämningen på denna akt. Tolkningen av akten har fixerats vid ordet konfirmation. Man har utgått från detta ord i stället för att utgå från akten såsom sådan. Frågan har omedelbart ställts *vad* är det som bekräftas? och *vem* är det som bekräftar?⁴⁶ utan att man frågat vad som är aktens djupaste innehåll. Så har förhöret fått beteckna bekräftelsen inför församlingen på att de unga mottagit den undervisning som församlingen är skyldig sina döpta. Bekännelse och löften har ansetts beteckna barnets personliga bekräftelse på att det vill hålla fast vid vad det i dopet lovat. Benediktionen har tolkats såsom Guds bekräftelse på att han står fast vid dopets gåvor och löften. I detta sammanhang har också den tanken förts fram att konfirmationen innebär en utvidgning av dopnåden. Anknytningen till bibeln har bestämts av vilka ställen som där använder ordet styrka eller bekräfta, i Vulgata återgivna med ordet *confirmare*. Såväl sak- som personfrågan har alltså genom själva

⁴⁵ En undersökning angående användningen av de olika ritualen inom Lunds stift våren 1960 gav vid handen att av 317 präster använde 42 det äldre ritualet, 137 alternativet med en fråga och 138 alternativet utan fråga. A. Ranger, Konfirmationen och konfirmationsritualen i Svenska kyrkan (Svensk kyrkotidning 1960) s. 580 f.

⁴⁶ Melin, Konfirmationen s. 53 ff., Borgenstierna s. 15 ff. Barnekow, s. 37, som mycket medvetet anknyter sin tolkning av konfirmationens innebörd till just ordet *confirmare*, påpekar samtidigt, att detta ord inte bara betyder »bekräfta» utan också »styrka» i betydelsen »giva kraft».

namnet konfirmation ställts under bekräftelsens förtecken och ifråga om vem som är subjekt i denna handling lett till kontrasteringen Gud—konfirmanden.

Den osäkerhet som kännetecknar all diskussion om konfirmationen sammanhänger emellertid säkerligen främst med ett annat anmärkningsvärt förhållande. I ritualen för de i kyrkohandboken upptagna akterna ingår ett eller flera Skriftens ord, som ger dessa akter deras bibliska grundval och därmed deras innebörd och innehåll. Att så är fallet med de båda sakramenten är självklart, där instiftelseorden in extenso är intagna. I båda dessa fall gives det också i dessa ord en uttrycklig befallning att utföra handlingen: »Gån ut . . . döpande . . .» resp. »Gören detta till min åminnelse». När det gäller övriga handlingar innehåller de anförda textställena inte uppdrag att utföra just denna handling utan de anföres för att belysa och ge bibliskt stöd åt den.

I det enskilda skriftermålet (kap. 5) heter det: »Herren har sagt: Jag har icke lust till syndarens död, utan att han omvänder sig och lever.» I vigselritualet (kap. 7) möter orden: »Låtom oss nu höra den Heliga Skrifts vittnesbörd om kärlekens gåva och dess förpliktelser», och i likhet härmed vid jordfästningen (kap. 9): »Låtom oss nu höra Skriftens vittnesbörd om dödens allvar och evighetens hopp.» När det gäller de akter som samlats under benämningen »invignings- och vigningsakter» (kap. 10–16) återkommer en likalydande formulering: »Låtom oss nu höra Guds ords löfte och förmaning» eller »Låtom oss nu höra Skriftens vittnesbörd om . . .» I konfirmationsritualet saknas däremot varje sådan apostrofering av Skriftens eget vittnesbörd om det som där haves för händer. Visserligen är orden ur Ef. 3: 16, 19 införda som benediktionsformel men utan något som helst angivande av att dessa ord är hämtade ur Skriften eller att de skall anses ange vad som är aktens egentliga kärna. I den nuvarande formuleringen framstår i stället admissjonen till nattvarden som det mest centrala, inte minst genom den solenna formulering denna tillsägelse erhållit. I likhet med formlerna vid övriga förrättningar uttalas den nämligen »I Guds, Faderns och Sonens och den helige Andes, namn». Detta ger intryck av att konfirmationen skulle vara att anse såsom en nödvändig handling för att få del av nattvarden. Något stöd i Skriften för ordningen att den som blivit döpt icke skulle kunna få del av nattvarden utan att vara konfirmerad i betydelsen ha undergått själva konfirmationsakten torde inte kunna finnas.

Om man i det nuvarande konfirmationsritualet skulle infoga orden: »Låtom oss nu höra Skriftens vittnesbörd om . . .», uppstår genast villrådighet om vilka bibelord som skall anföras, vad de skall handla om och hur de skall kunna bringas i balans, så att de verkligen kan sägas ge uttryck åt aktens innebörd. De olika elementen i akten har uppenbarligen stöd i Skriften. Undervisningen av de döpta ligger innesluten i dopbefallningen. Kravet på kunskap och själv-

prövning för att få gå till nattvarden kan motiveras utifrån Pauli ord: »pröve då människan sig själv och äte så av brödet och dricke av kalken». Benediktionsformeln är hämtad ur Ef. Men samlar dessa i sig konfirmationens innehåll?

När man följer de många och omfattande debatterna om konfirmationen under 1800- och 1900-talen, frapperas man av att dessa debatter, även om de behandlar frågan om konfirmationens innebörd, endast ytterst sällan tar upp frågan om den bibliska grundvalen, det bibliska stödet för denna akt.⁴⁷

Det finns emellertid några bibelställen som återopats och anförts såsom lämpliga att införas i ritualen. Den dolda bibeltexten i Ef. 3 har under senare tid alltmer kommit att stå i blickpunkten, när det gäller frågan om konfirmationens innebörd.⁴⁸ Kyrkans välsignelse över konfirmanderna uppfattas då såsom det mest betydelsefulla i denna akt och vill understryka att den är en Guds handling med barnen, en sakramental akt. Orden i Ef. 3 kan emellertid knappast sägas utgöra grundvalen för en konfirmationsakt av engångskaraktär. Såsom de står i sitt sammanhang utgör de aposteln bön för *hela* församlingen i Efesus. Orden om Guds fullhet står såsom slutet och resultatet av att aposteln önskar, att de kristna skall vara grundade i kärleken, d. v. s. lära känna Kristi kärlek i hela dess omfattning. Detta är alltså en tillönskan och bön, som kan upprepas och ständigt uttalas över församlingens alla medlemmar.

Samma sak gäller också textorden i 1 Pet. 5: 10: »all nåds Gud, som har kallat eder till sin eviga härlighet i Kristus, sedan I en liten tid haven lidit, han skall fullkomna, stödja, styrka och stadfästa eder».⁴⁹ Även detta är en allmän tillönskan till hela församlingen och såsom sådan naturligtvis också riktad till konfirmanderna men ej särskilt till dem. Visserligen talas det i detta kap. dels om »de äldste» dels om »I yngre», men slutorden synes vara riktade till båda parter. Texten har också i kyrkohandboken fått plats såsom välönskan under fastetiden över hela församlingen.

Till församlingen i dess helhet är också uppmaningarna i Ef. 6: 10–18 riktade.⁵⁰ Det talas där om att bli »starkare i Herren» och iklädd Guds vapenrustning gå in i kampen mot det onda.

De tre nämnda texterna har tydligen anförts därför att de ger uttryck åt tanken på Guds fortgående verk med den döpta människan och hennes tillväxt i tron. De anknyter också till innehållet i bönen för konfirmanderna. Valet av

⁴⁷ Här åsyftas främst debatterna i kyrkomötet, där konfirmationsritualet diskuterats ett flertal gånger sedan 1868.

⁴⁸ Barnekow, s. 36, skriver således: »Det är tydligt, att svenska kyrkan genom konfirmationsbönen hänvisar till Ef. 3: 14–21 som konfirmationens bibliska grund. Se även Rodhe, Svenskt gudstjänstliv s. 300.

⁴⁹ Barnekow s. 37 f.

⁵⁰ Ibm s. 45.

I Pet. 5: 10 har direkt inspirerats av att ordet confirmare där förekommer i den latinska bibelversionen.⁵¹

Med anknytning till den romerska konfirmationstraditionen har konfirmationens innebörd även i svenska kyrkan ibland framställts såsom i första hand andemeddelelse. Därvid har man hänvisat till texten i Apg. 8: 14–17, där det berättas hur apostlarna Petrus och Johannes lade händerna på dem som förut blivit döpta av diakonen Filippus och dessa döpta därigenom undfick helig Ande.⁵² Denna text erbjuder emellertid uppenbara svårigheter såsom belägg för en konfirmationsakt och måste ses i sammanhang med övriga doptexter, som direkt framhåller den helige Andes meddelande i dopet.⁵³ När Luther utlade texten i Apg. 8: 14–17 avvisade han också dess ställning som grund för konfirmationen och framhöll att apostlarnas handpåläggning vid detta tillfälle skedde »dass dieselben den heiligen Geist in öffentlichem Zeichen empfinden und mit viel Zungen reden mochten, das Evangelium zu predigen. Aber dasselb ist zeitlich abgegangen und nicht mehr geblieben denn der gleichen Ordnung oder Weihe zum Priester- oder Predigeramt».⁵⁴

Bekännelseskriaternas på Skriften grundade uppfattning om dopets rikedom och fullkomlighet omöjliggör således tanken på konfirmationen såsom en nödvändig komplettering till dopet. I stora katekesen beskriver Luther vad dopet lovar och giver så: det ger »seger över djävulen och döden, syndernas förlåtelse, Guds nåd, Kristus i hans fullhet och den helige Ande med alla hans gåvor» (SKB s. 477). Dopet är visserligen en engångshandling men har fortlöpande verkan under hela människans liv. Därför måste också den döpta människan ständigt »öva sitt dop». Levande beskrives detta i Lilla katekesens ord, »att den gamla människan i oss skall genom daglig ånger och bättring förkvävas och dödas med alla synder och onda lustar och en ny människa dagligen framkomma och uppstå, vilken i rättfärdighet och helighet skall leva inför Gud evinnerligen». Det är därför helt orimligt att betrakta konfirmationen såsom en invigning till det allmänna prästadömet, ty till detta kallas varje kristen just i dopet.⁵⁵

⁵¹ Ibm s. 37 f.

⁵² Hector, Kyrkvägen s. 62, Barnekow s. 38 och 45, Rosendal s. 74.

⁵³ N. Adler, Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8, 14–17 (1951). Se även K. Stendahls rec. av detta arbete i STK 1951 s. 288 ff.

⁵⁴ WA 10: 1: 1 s. 117.

⁵⁵ Barnekow, s. 45 f., menar således, att det är »icke orimligt att betrakta konfirmationen som en högtidlig invigning till det allmänna prästadömet med dess ansvar för kyrkan, vartill varje döpt kristen är kallad». I Strängnäs Stiftsblad 1960 s. 83 gör redaktören, K. E. Haggberg, ett än mer kategoriskt uttalande: »Utan dop ingen Kristus och ingen försoning. Utan konfirmation ingen bekännelse och intet allmänt prästadöme.» Även på romersk och

Konfirmationens relation till dopet är en annan. Den kommer till uttryck i dopbefallningens sammanhang i Matt. 28: 18–20. Det första ledet i denna befallning: »döpande dem» har sin nödvändiga fortsättning i orden »lärande dem att hålla allt vad jag har befallt eder». Det åvilar församlingen att se till att den döpte blir undervisad i kristen tro och fostrad till kristet liv. I diskussionen om den bibliska anknytningen, det bibliska stödet för ett sådant kyrkans handlande som konfirmationen, har texten i Matt. 28 ofta uppmärksamrats. Vid kyrkomötet 1915 underströk biskop U. L. Ullman energiskt, att orden i Matt. 28 är den bibliska grundvalen för konfirmationsakten. »De döpta skola således, yttrade han, undervisas av kyrkan, och undervisningens syftemål skall vara, att de skola lära sig 'hålla', d. v. s. taga vara på och göra bruk av allt Herrens ord och Herrens stiftelser, främst dopet och nattvarden, som ha sin grund i Hans ord» (KMP 1915 12 s. 65).⁵⁶

Intet Skriftens ord talar alltså direkt om en konfirmationsakt men väl om det sammanhang i vilket denna akt såsom en kyrkans ordning är infogad. Orden i Matt. 28 ger en bestämd orienteringspunkt. Konfirmationsakten i svenska kyrkan är således en av kyrkan själv stiftad ordning. Den har sin utgångspunkt i dopet och den i samband därmed befallda undervisningen och fostran i kristen tro och kristet liv. I konfirmandernas trosbekännelse, i benediktionen och i förbindelsen med nattvarden an knyter denna akt direkt till Kristi löfte om att vara med de sina »alla dagar intill tidens ände». Trosbekännelsen står såsom en bekännelse till Kristus såsom ledsagare till evigheten och en deklaration av viljan att söka leva i gemenskap med honom i hans kyrka. Benediktionen och förbönen innefattar en erinran och försäkran om sanningen i Kristi löfte, och inbjudan till nattvarden vill för konfirmanderna visa var de kan få hjälp till att leva i gemenskap med kyrkans Herre.

anglikansk mark har den tanken framkastats att konfirmationen skulle anses såsom en vigning till det allmänna prästadömet. Men den har också på båda håll avvisats. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV: 1* (1952) s. 133 samt P. E. Persson, *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation* (1961) s. 112. Den anglikanska debatten härom återspeglas i *Theology* 1945, dels i A. Ramsey, *The doctrine of Confirmation* s. 194 ff., dels i utgivaranmärkningarna s. 73 och 193 f.

⁵⁶ I sin motion, nr 72 vid kyrkomötet 1920, har rektor Manfred Björkquist tagit sin utgångspunkt i denna text: »Har konfirmationen», frågar han, »någon anknytning i den Heliga Skrift? Svar: I slutorden hos Matteus, som säga hur människorna och folken skola göras till Jesu Kristi lärjungar.» — I Björkquists förslag anföres en rad bibelord, främst ur Matt. och Joh. evangelierna, såsom lämpliga att användas i samband med den föreslagna handpåläggningsen. Samtliga är Jesusord och utgöres av löftesord, ord som rör det kristna livet eller visar på den kristnes livsvandring såsom imitatio Christi.

TEOLOGISK LITTERATUR

ERIK BEIJER: *Kristologi och etik i Jesu Bergspredikan*. 360 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1960. Pris kr. 22: —.

Erik Beijers prästmötesavhandling är en aktningvärd prestation. Han har tagit upp ett oerhört svårt problem, som därtill blivit oerhört mycket behandlat. Detta sista faktum gör sannerligen icke uppgiften lättare. Författaren är väl orienterad i den aktuella litteraturen, han är en säker metodiker, han genomför sin tes med stor energi, och han diskuterar många detaljexegetiska problem på ett intresseväckande sätt.

Tesen är denna: »Jesus har medvetet räknat med ett tidsavsnitt mellan sin uppståndelse och sin parusi. Därför var hans gärning *kyrkogrundande*. *Kyrkan är det nya gudsfolket*. Och detta nya gudsfolk har som det gamla sitt förbundstecken, *sin nya lag*. Det är i detta ljus vi har att se urkyrkans etiska undervisning, bl. a. sådan man samlat den i de Jesusord, som man traderat i Bergspredikan. Jesus står där i tidens uppfyllelse som den utlovade Messias, Konungen, och ger sitt folk, det nya gudsfolket, dess lag, så som Mose en gång hade stått på Sinai och givit det gamla gudsfolket dess lag från Gud. Men denna nya lag, som Jesus ger, är egentligen inte någon ny lag, utan den sanna lagen, så som Gud innerst hade menat den. Vad vi i Bergspredikan finner är alltså *den av Messias interpreterade lagen*» (s. 100).

Kyrkan är det nya gudsfolket. Detta element i tesen är ovedersägligen en nytestamentlig tanke, och det har i modern exegetik varit föremål för omfattande och djupträngande undersökningar. I detta

nya gudsfolk, heter det vidare, är Kristus Konungen. Därför är han också, därför måste han också vara dess *laggivare*. Ergo kan Kristus också kallas den andre Moses. Liksom Moses gav folket lagen på Sinai, gav Kristus kyrkan dess lag från Bergspredikans Sinai. Bergspredikan är alltså *nova lex Christi*, kyrkans lag, giltig inom kyrkan, *men blott inom den*.

Vi känner igen detta resonemang. Det har gamla anor. För över 20 år sedan skrev Windisch detsamma i sitt bekanta arbete *Der Sinn der Bergpredigt*: Jesus är den andre Moses, hans bud är en ny *torah*. Detsamma säger — för att välja ut ett annat exempel — Julius Schniewind i sin Matteuskommentar (i *Das Neue Testament Deutsch*). Den moderna interpretationen av Nya testamentet har genomfört tankegången med delvis ny terminologi, stödd på den moderna interpretationen av Gamla testamentet, dess folktanke och dess messianologi, såsom man nu uppfattar saken.

Vi söker en helhetssyn. Ju enklare och klarare den ter sig, dess mera attraheras vi av den. Kritiska marginalanteckningar med innebörden, att allt stämmer för bra, för att allt skall vara troligt, irriterar och lämnas gärna därefter. Författaren är icke okänslig för dessa randglossor. Han är övertygad om att Matteus verkligen menar, att Bergspredikan är *nova lex Christi*. Men, frågar han sig, har Jesus verkligen hållit Bergspredikan, och har han verkligen därmed avsett att promulgera en ny lag för det nya gudsfolket? Han antyder, att Matteus har en tendens att moralisera (s. 164, 264), att Matteus' stora problem är »en principiell uppgörelse med judendomen som det gamla gudsfolket och

ett klargörande av Lagens ställning i Kyrkan, det nya Israel» (s. 183), han hävdar som en självklarhet, att Bergspredikan är en komposition av evangelisten (s. 195), att Matteus har en viss förkärlek för ett legalistiskt betraktelsesätt, att han *medvetet kombinerar och återger Jesusorden så, att de får en etisk accent* (s. 315). Här finns sålunda en osäkerhetsmarginal, som har visat sig vara synnerligen elastisk. Ethelbert Stauffer har på ett radikalt sätt tånjt ut den och hävdad, att Bergspredikan väsentligen är ett verk av en »rejudaiserande» tendens inom urkyrkan. Beijer representerar härvidlag motsatsen och är övertygad om att bakom Bergspredikan verkligen ligger ett tal av Jesus själv och att Matteus i allt väsentligt återgivit Jesu egen intention. Bergspredikan är m. a. o. en autentisk *nova lex Christi*.

Står sig nu tesen, att Jesus såsom Messias *måste* vara *lagstiftare* i det nya gudsfolket. Författaren diskuterar (s. 126 ff.) den frågan, om man inom judendomen var förtrogen med tanken, att Messias skulle vara en ny laggivare. Som han riktigt framhåller, är saken »inte så alldeles klar». Rabbinerna företräder här olika uppfattningar — såsom ofta. Den tanken skymtar såväl inom rabbinismen som inom apokalyptiken, att lagen inte mer behövs i den messianska tiden. En utbredd mening bland rabbinerna är, att den onda driften då icke längre existerar, varför det icke heller behövs någon lag. Men det sägs också, att »den Evige sitter och forskar i en ny lag, som han i framtiden skall giva genom Messias» (Beth ha-Midrasch, ed. Jellinek III, 27). Att härifrån draga någon slutsats beträffande Nya testamentets syn på lagen och Messias torde vara vanskligt. I varje fall är det svårt att säga, huruvida det ingick i Jesu messiasmedvetande, i hans syn på sin mission, att han skulle vara en ny *laggivare* i strikt mening. Däremot ligger det i sakens na-

tur, att messias-tiden är laguppfyllelsens tid. Såsom Messias är Jesus lagens »fullbordare». I interpretationen av Matt. 5: 17 ff. ligger svaret på frågan om Bergspredikans mening (i varje fall som Matteus uppfattat saken). Henrik Ljungmans arbete *Das Gesetz erfüllen* är därför mycket beaktansvärt, och författaren har naturligt nog själv ägnat en utförlig utredning åt denna fråga. Tonvikten i tesen måste därför falla på uttrycket »den av Messias interpreterade lagen».

Författaren hävdar energiskt, att Bergspredikan icke får lösryckas ur sitt sammanhang, vilket betyder, att den skall förstås *kristologiskt*. Detta har länge betonats med all skärpa och *med all rätt*. Så gör — för att välja ett exempel ur den något äldre svenska litteraturen — Adolf Ahlberg i sin bok *Bergspredikans etik*, och så gör — för att välja ett modernare exempel ur den internationella litteraturen — E. Hoskyns & N. Davey i *The Riddle of the New Testament*. Jesus talar och handlar undantagslöst som Människosonen, även i sin etiska undervisning. Ordet »etisk» säger författaren någonstades, har visserligen en blek filosofisk färg, men han använder det likväl själv. Och med all rätt, ty vi har icke något annat ord att sätta i stället, då det gäller att ge uttryck åt vad Jesus säger om de mellanmänniska förhållandena. Dock har man ständigt den känslan, att det finns något *perissón*, något utöver vad man vanligen menar med etik i Jesu undervisning. Och vad är då detta? Författaren skriver: »Kärleken är hjärtpunkten i Jesu messianska interpretation av Lagen» (s. 305). Kärlek är ett slitet ord, och det har också nöts ner i den kristna förkunnelsen. Även det behöver interpreteras i »jesuansk» anda. »Liebe im biblischen Sinne heisst: da sein für den anderen», säger Stauffer (*Die Botschaft Jesu damals und heute*, s. 41). Det är en lika enkel

som genial interpretation. Jesu etiska undervisning är förvisso en integrerande del av hans budskap. Men vi förstår den icke, om vi icke dit räknar sådana ord som tjänst, offer och förlåtelse. Därmed överskrider vi gränsen för vad man vanligen kallar etik. Och Jesu egen gärning är ju först och sist offertjästens. När man därför säger, att Bergspredikan icke får ryckas ut ur sitt kristologiska sammanhang, så måste detta påståande inkludera *hela kristologien*. Därmed tillspeglas problemet om Bergspredikan på ett radikalt sätt.

Kristna människor kan erbjuda storartade föredömen i fråga om sober livsföring. Men detta är icke nog enligt Jesu livssyn: »Vad synnerligt gören I därmed?» Ett sobert liv kan väl förenas med ofördragsamhet, snålhet, dömande och likgiltighet visavi andra. Däröfver lär oss Bergspredikan i de tydligaste ordalag. Det gäller ett *perissón*. Bergspredikan har också ett annat sammanhang, varifrån den icke får isoleras. Med all rätt tar därför författaren med i diskussionen den märkliga berättelsen om äktenskapsbryterskan. Den är först och främst ett soteriologiskt kerigma men indirekt även ett etiskt. Jesus säger, att skilsmässan är äktenskapsbrott, och han förlåter äktenskapsbryterskan. Man må besinna vad detta innebär för att förstå Jesu undervisning icke blott om äktenskapet utan även om de mellanmänniska relationerna överhuvud. Författaren har rätt i vad han säger om att kärleken är hjärtpunkten i Jesu interpretation av lagen. Men vad betyder detta konkret, uttryckt i handling? Kombinationen av Matt. 5: 27 ff. och Joh. 7: 53–8: 11 ger oss svaret. Bergspredikan måste interpreteras i samband med hela Jesu övriga undervisning och gärning. Vi tänker på orden om att tjäna, på berättelsen om den barmhärtige samariten och många andra liknande ställen.

»Bergspredikan innehåller inget stycke allmän etisk undervisning, utan är – och har utan minsta tvivel ursprungligen varit – lärjungaundervisning», säger författaren (s. 210). Bergspredikan är »ingen mall för livet i världen». Den tillhör gudsriket (s. 329). Bergspredikan tecknar gudsrikets rättfärdighet – lärjungarna emellan (s. 331). Den är sålunda *en inomkyrklig lagstiftning* (jämför s. 111: »Till gudsfolkets existensvillkor hör Lagen»). Författaren är icke den förste att hävda detta, men han gör det med mycket stor emfas. Det intressanta är, att tidigare auktorer av helt olika teologiska märken ungefärligen sagt detsamma (t. ex. Emanuel Linderholm, Jesu Bergspredikan, Joh. Lindblom, Jesu Bergspredikan, Johannes Schneider, Jesu Bergspredikan). I en not, s. 212, heter det: »G. Lindeskog, Handbok i Bibelkunskap, 1952, s. 322, vänder sig mot tanken, att Bergspredikan skulle vara endast lärjungaförkunnelse. Bergspredikan vänder sig till alla, till samma människor, till vilka Jesus vänder sig med sin gudsrikesförkunnelse. Genom att kombinera Bergspredikan med skapelsetanken får Lindeskog Bergspredikan att bli en allmän etisk förkunnelse.» Detta har jag faktiskt icke sagt, varom läsaren av detta kan övertyga sig genom att slå upp det återopade stället i boken. Man måste kunna skilja mellan »en allmän etisk förkunnelse» och en *allmängiltig* sådan. Att Bergspredikan är *allmängiltig*, hävdar jag alltjämt. Den handlar ju om allmänmänniska och allmängiltiga förhållanden. Däröfver har jag bestämt tagit avstånd från försöken att jämställa Bergspredikan med vanlig (= allmän) etisk förkunnelse. Den är sannerligen icke »vanlig», den är unik. Vad menas då med att Bergspredikan är »lärjungeundervisning»? Hävdar man, såsom naturligtvis också Beijer gör, att evangeliet har universell syftning, att det skall predikas »för alla folk», så följer väl där-

av, att denna lärjungeundervisning blir gällande för var och en som blivit kristen, dvs. en Jesu lärjunge. Det är detta jag menar, och jag menar också, att Bergspredikans bud är *allmängiltiga*, eftersom de är uttryck för *guds viljan*. Så enkelt var det. Jag skriver i min bok: »*Hela evangeliet måste förkunnas för alla människor*» (s. 322). Och det är ju så det går till – också i våra dagar.

Att ägna många ord åt att framhålla, att Bergspredikan icke kan göras till någon samhällslag (Bejer, s. 329 ff.) förefaller numera att vara ganska överflödigt. Den frestelsen faller väl knappast någon för, och det har sagts redan av så många tidigare. (Se t. ex. Adolf Ahlberg, a. a., s. 129: »Någon social etik har Jesus inte lärt, om vi med en sådan etik mena bud, som skulle reglera själva samhällslivet. I Jesu förkunnelse söka vi förgäves efter något, som skulle kunna kallas för ett socialt program.») Men förhållandet mellan Bergspredikan och »världen» är dock komplicerat. När författaren säger, att Bergspredikan icke har något intresse av världen och dess ordningar (s. 329), så låter detta isolerade påstående förvisso chockerande. Men läser man vidare, finner man följande sats: »Just genom Bergspredikan, som inte är av denna världen, har ett revolutionärt stoff införts i världen» (s. 331). Detta är förvisso riktigt och kan empiriskt beläggas. Jag finner mig i detta stycke helt i överensstämmelse med författaren (jämför min ovan citerade bok, s. 323). En sådan iakttagelse är ett nödvändigt korrektiv till det starka betonandet av att Bergspredikan är en exklusiv lärjungeundervisning. Även »världen» behöver Bergspredikan. Här gäller också förvisso det ordet, att Guds ord icke bär bojer.

Författaren inleder sitt arbete med en kort översikt över forskningshistorien. Det är alltid ett nyttigt och lärorikt företag.

Han fastslår med tanke på tidigare trials and errors: »Forskningen är ju alltid ett barn av sin tid.» Den som om 50 år skriver ett arbete av liknande art kommer kanske att upprepa detta påstående, och förmodligen med en viss rätt. Dock är detta icke hela sanningen. Forskningen har sin historia, och historia betyder alltid ett visst continuum. Vi lär av föregående generationer, och våra egna bidrag är kanske relativt sett ganska blygsamma. Skillnaden i resultaten är för övrigt inte så stor, som det stundom kan förefalla. Bejer har gått i skola hos Anton Friedrichsen och talar i anslutning till denne sin lärare om »realistisk bibelutläggning». Vad menas därmed? Den som har Friedrichsens berömda programskrift av år 1936 i minnet behöver inte tveka om svaret. Man skulle kanske kunna interprettera innebörden i uttrycket genom att säga så här: det gäller att lösgöra sig från moderna föreställningar om Skriftens innebörd, att tolka bibeltexterna sådana de en gång var menade, när de skrevs, att insätta dem i samtidens egen »kontext». Detta är ju egentligen en självklarhet. Det är ju detta, som är exegetikens uppgift överhuvud. En av mina lärare, Ernst von Dobschütz i Halle, sade en gång till oss i ett seminarium: »Ni måste lära er att tänka urkristet.» Det är alldeles detsamma, som Friedrichsen några år senare gav uttryck åt. I det speciella fall det här är fråga om, är ju uppgiften att försöka förstå Bergspredikan i dess sammanhang. Och detta sammanhang är närmast Jesu totala undervisning. Är det då realistisk bibelutläggning att säga, att Jesus grundade kyrkan och att han såsom kyrkogrundare gav denna sin kyrka en ny lag, det nya förbundets lag? Vi kanske kan säga, att vi nu uppfattar detta som ett försök till realistisk bibelutläggning i enlighet med nu rådande tankegångar inom exegetiken. Men mera kan vi knappast

säga. Konstruktionen lider av en svaghet, som författaren är medveten om. Så snart man ställer frågan, huruvida Matteus med sin composition återgivit Jesu »urbudskap» inom ett ramverk, som också är i enlighet med Jesu egen intention, är man inne på den verkliga problematiken. Och denna problematik är av den arten, att den aldrig kommer att lämna forskningen någon ro.

Beijers bok är innehållsrik och omfattar många områden. Vad han säger om Luther-forskningen saknar jag all kompetens att bedöma. Mycket mera vore värt att diskutera. Det bästa omdöme, man kan ge om en bok, är, att den innehåller så mycket av värde och intresse, att den tål att diskuteras även utifrån andra synpunkter än författarens egna. En sådan bok har Erik Beijer givit oss. Han har tagit upp ett exegetiskt problem av centralaste betydelse och behandlat det på ett sådant sätt, att det kommer att stimulera den vetenskapliga diskussionen och även vara av betydelse för den praktiska gärningen.

GÖSTA LINDESKOG

NILS KARLSTRÖM: *Mission och ekumenik.*

Till frågan om en integration mellan Internationella Missionsrådet och Kyrkornas Världsråd. Prästmötesavhandling. (Missionsforskningsinstitutets serie nr 16.) 287 sid. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Sthlm 1960. Pris kr. 15:—.

Domprosten i Skara Nils Karlström har sedan sin tid som sekreterare åt ärkebiskop Nathan Söderblom inte bara följt den ekumeniska rörelsen på nära håll utan haft tillgång till unikt källmaterial i Söderbloms brevväxling. Tidigare har materialet av Karlström utnyttjats i gradualavhandlingen, *Kristna samförståndssträvanden under världskriget 1914—1918*, Uppsala 1947 och i en rad smärre skrif-

ter. Omsorgsfullt har författaren för sin prästmötesavhandling utnyttjat protokoll från alla internationella kristna konferenser från och med Edinburgh 1910.

På sätt och vis är värdet med boken redan därmed angivet. Den är en noggrann och sorgfällig registrering av alla fakta om den ekumeniska rörelsen. Man kan med fördel utnyttja den såsom handbok i ekumenikens historia och i de ekumeniska organisationernas uppbyggnad och struktur. På sidorna 126—129 får läsaren t. ex. en klar och redig framställning av Kyrkornas Världsråds organisation.

Boken framför inte någon annan tes än utvecklingens egen gång. Ekumeniken växer fram ur missionens erfarenheter. Edinburgh-konferensen 1910 var missionens första stora ekumeniska manifestation. Kyrkorna följde i spåren, efter de två linjerna »Life and work» och »Faith and Order». Med åren blev kyrkorna alltmera »mission-minded» och missionerna genom sina kyrkobilddningar alltmera »church-minded» — de engelska uttrycken tycks vara ofrånkomliga för sin pregnans' skull — och vi står nu vid utvecklingens logiska slutpunkt: sammanslagning av de båda internationella organen Kyrkornas Världsråd och Internationella Missionsrådet.

Alla viktiga data mellan 1910 och 1961, då sammanslagningen väntas ske vid Kyrkornas Världsråds tredje generalförsamling i New Delhi, har Karlström noggrant registrerat och placerat in i lättöverskådliga sammanhang. Man frapperas gång på gång av att boken är så lättläst trots sin mångfald av fakta. Det kan naturligtvis inte bli plats i ett arbete som detta för utförliga referat av diskussionen. Det säger författaren också ifrån, men läsaren får dock följa huvuddragen i den teologiska debatt som kanske mera följer utvecklingen än dirigerar den. De två världskrigen både visade faran av Kyrkans splittring och gav anledning och möjlig-

het att bygga broar. Kanske skedde det i synnerhet med hjälpaktionerna till de av kriget hemsökta kyrkosamfundet. Redan innan Kyrkornas Världsråd bildades, fungerade samarbete av det slag som nu organiserats i Division of Inter-Church Aid and Service to Refugees. Inte minst genom denna verksamhet framtvingades ett nära samarbete mellan Internationella Missionsrådet och Kyrkornas Världsråd. I Sverige upplever vi problemet av integration på den fronten mycket realistiskt i det att missionen, Kyrkohjälpen och Lutherhjälpen i till synes växande grad finner och söker gemensamma uppgifter.

Vad är då målet? Varken IMR eller KVR har haft i sikte att etablera sig som en överkyrklig organisation. För KVR's del tog man över från Faith and Order-rörelsen tveksamhet inför tanken på en återförenad kyrka (s. 64). Bakom låg väl en fruktan för kompromiss och artificiell slätstrukenhet. Ett nytt utgångsläge gavs åt frågan med biskop Nygrens formulering: »vägen till centrum är vägen till enhet» med anvisning på fördjupat studium av bibeln som den ekumeniska rörelsens teologiska arbetsuppgift (s. 75).

Om än Världskyrkorådet inte är en kyrka, har den dock sin bekännelse. Man följde återigen Faith and Order-rörelsen och fastställde som rådets bekännelsebasis »The World Council of Churches is a fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour». Det lämnas emellertid åt varje medlemskyrka att »själv avgöra om den kan antaga basis eller icke. Från rådets sida föreligger ingen som helst prövningsrätt i detta avseende» (s. 130). Kritiken mot formuleringen önskar framförallt en starkare anknytning till Skriften genom tillägget »i enlighet med den Heliga Skrift» dels också en mera trinitarisk karaktär. Förslag om en ny formulering med tillgodoseende av båda synpunkterna kom-

mer att föreläggas generalförsamlingen i New Delhi.

Frågan är om en sådan utvidgning eller kanske riktigare uttryckt förträngning av bekännelsebasis kan undanröja den tvekan som förslaget om integration framkallar på sina håll. Norge, Irland (anglikanska kyrkan) och Brasilien bland andra har röstat mot förslaget. Och här i Sverige har inte heller enighet nåtts vid frågans behandling i Svenska Missionsrådet. Karlström redogör i ett slutkapitel för skälen såväl för som emot integration. Som man kan vänta av författarens tes att utvecklingen med logisk nödvändighet leder till integration, blir skälen emot denna ivrigt bemötta. Men som slutvinjett kommer kravet på en »andlig integration» och en varning för blott och bart en organisatorisk manöver. Kanske får man däri se en antydning om behovet av en ekumenikens egen teologi som W. A. Visser 't Hooft efterlyser i sin bok »The Pressure of our common calling» 1959.

Nils Karlströms bok ger både den historiska och den teoretiska utgångspunkten för ett sådant tänkande och bör stimulera till det.

CARL GUSTAV DIEHL

ULRICH MANN: *Gottes Nein und Ja. Von Grundriss und Richtmass theologischen Denkens (Furche-Studien Bd 26). 146 sid. Im Furche-Verlag, Hamburg 1959. Pris inb. DM 13: 80.*

Peter Abaelard skrev en gång en bok med titeln Sic et Non, Ja och Nej, där han dialektiskt ställer emot varandra till synes motstridande utsagor om tron. Teologins uppgift bestod i att bakom dessa motsägelser finna den entydiga objektiva sanningen. Förf. till ovanstående studie över dogmatikens inledningsfrågor lägger in något helt annat i den trons paradoxalitet, som även han vill ge uttryck åt,

då han kallar sitt arbete Gottes Nein und Ja. Vad han åsyftar är icke en formal, logisk motsägelse utan en motsats på det personala planet, en motsats mellan dom och nåd, lag och evangelium inom Jag-Du-relationen mellan Gud och människa. Endast i denna personala paradoxalitet få trosutsagorna sin rätta karaktär. Hur är då en vetenskaplig teologi möjlig, om trosutsagorna äro av denna beskaffenhet? Svaret är, att teologins innehåll till sin verkliga innebörd uppfattas blott i det existentiella ställningstagandet, i den konkreta relationen mellan Gud och människa, men eftersom det samtidigt innesluter »existentiala» (d. v. s. objektivt förhandenvarande) storheter och ett historiskt element, kommer teologin som vetenskap att ha sin givna plats i reflexionen över trons innehåll. För att klargöra denna relation mellan teologi och trosverklighet använder förf. det av K. Heim tidigare i detta sammanhang introducerade begreppet »dimension».

Den vetenskapliga betraktelsen avser det historiska, som alltid är en nödvändig beståndsdel av tron och förkunnelsen. Men därutöver finns en annan dimension, som kommer till synes i förkunnelsen och uppfattas först i trons erfarenhet, en dimension som den vetenskapliga teologin icke i sig kan nå fram till men alltid måste stå öppen för. Teologi och förkunnelse hänföra sig till varandra så, att förkunnelsen är målet, som teologin syftar till och i vars tjänst den står. Förkunnelsen kan icke undvara teologin, eftersom den alltid innefattar också den historiska dimensionen. Det förhåller sig vidare så, att teologin måste ta i betraktande också den andra dimensionen; den är icke blott ett förstadium, som sedan skulle kompletteras med en mystisk erfarenhet el. dyl. Detta ivartannat av teologi och förkunnelse uttryckes i följande definition: »Theologie ist die Wissenschaft vom verkündigten Christus; Verkündigung ist die Botschaft

vom göttlichen Heil im historischen Jesus» (s. 15).

Vilken metod måste då den teologiska framställningen välja och vilka förutsättningar utgår den ifrån? Det är dessa frågor förf. söker finna ett svar på. Han hävdar uttryckligen, att dogmatiken måste uppbyggas efter en strikt metod och äga en bestämd »princip» i detta ords ursprungliga innebörd, d. v. s. en bestämd utgångspunkt till vilken alla utsagor kunna refereras. Innehållsligt sett är det den reformatoriska teologin såsom en trogen utläggning av det nytestamentliga trosinnehållet han anser dogmatiken skall ge uttryck åt. Att det måste vara så kan givetvis icke från början bevisas, men dogmatiken har ingen annan utväg än att begagna sig av ett cirkelbevis, d. v. s. att utgå från en konkret historisk tolkning av trosinnehållet och sedan därifrån söka visa vad som är förkunnelsens centrum. I ett avsnitt om Luther definieras vad förf. anser vara dogmatikens program: »Wir stehen heute vor der Notwendigkeit, das Kernanliegen Luthers mit der erst lange nach seiner Zeit entwickelten und vervollkommenen dogmatischen Methode wissenschaftlich neu zu verbinden. Es bedarf eines dogmatischen Prinzips, dieses muss jedoch das objektivierende Schema hinter sich lassen, es muss dimensional-dialektisch sein» (s. 88).

Vilken är då denna dogmatiska princip och vilken den dialektiska metod, som kan sägas vara den mest adekvata då man vill utveckla dogmatikens innehåll? En viktig grundtanke är, att teologiens metod måste bestämmas av innehållet. De formala bestämningarna äro icke det första, utan det är teologins innehåll, som från början måste bestämma metoden och de allmänna riktlinjerna för den teologiska framställningen.

Utifrån sådana överväganden kommer förf. fram till att rättfärdiggörelseläran

såsom »articulus stantis et cadentis ecclesiae» borde ingå i dogmatikens principlära. Eftersom man i nutiden ej längre kan räkna med att de grundläggande bestämmingarna i rättfärdiggörelseläran äro självklara eller omedelbart insedda, måste de emellertid transponeras till sådana kategorier, som svara emot nutidens problemställningar. På reformationens tid var frågan efter en nådig Gud något självklart. I vår tid står själva den ontologiska frågan, frågan Var finns Gud?, som ett ofta outtalat problem. Det råder icke ens någon konsensus om vad vokabeln »Gud» betyder. »Und deshalb kann sich die Dogmatik von einer ontologischen Grundlagenbesinnung, die der Zeitlage Rechnung trägt und soweit als denkbar allgemeingültig und -verbindlich ist, nicht dispensieren» (s. 71). Teologins centrala sakinhåll — rättfärdiggörelseläran — måste därför tolkas i de personala existens-kategorier, som i det föregående visats vara för teologin adekvata eller i varje fall så adekvata som möjligt.

Den personala relationen mellan Gud och människa tar sig uttryck i att Gud träder till mötes i lagen med dess absoluta fordran och i evangelium med dess absoluta självhängivelse. Denna »paradox» uppenbaras i korset på Golgata. Lag och evangelium utgöra djupast sett en enhet, men en enhet som blott förverkligas i Kristus själv och i tron såsom det aktualiserade mötet med Gud (s. 38 f.). Enheten kan sålunda icke objektiveras, och därför måste teologin utgå från den paradoxala motsatsen mellan lag och evangelium (s. 39), som på en gång uttrycker teologins personartade grundstruktur och utgör dess innehållsliga centrum (s. 82 f.). Eftersom teologin ej kan gå utöver paradoxen till en högre punkt, måste principen ligga på paradoxens plan. Kravet på ett »dimensionalt» tänkande betyder emellertid, att dogmatiken alltid har referens till

den högre dimensionen, det personliga mötet med den Gud som uppenbarar sig i Kristi kors. Likaså är den lägre dimensionen, det historiska, det paradoxala alltid medräknat i förkunnelsen och tron, som eljest skulle urarta till svärmeri.

Dessa grundsatser få sin betydelse bl. a. för frågan om den »historiske» Jesus och den upphöjde, i förkunnelsen närvarande Kristus. Man kan isolera den historiska betraktelsen och skilja de båda dimensionerna från varandra men man kan icke utan att falskt spiritualisera isolera den förkunnade Kristus från den historiske Jesus. Här råder sträng identitet (O. Michel), och den högre dimensionen är alltid hänvisad till den lägre, varifrån den hämtar sitt material. Det finns vidare ingen kontinuerlig övergång från den lägre till den högre dimensionen, utan denna avslöjar sig överraskande på ett sätt som vi ej förfogar över, ungefär som då djupdimensionen plötsligt träder fram i stereoskopet eller en ny utsikt öppnar sig i ett berglandskap.

Andra delen av boken ägnar förf. åt att visa, hur de angivna grundsatserna kunna tillämpas på det konkreta dogmatiska stoffet. — I fråga om treenighetsläran anser han till skillnad från många tidigare dogmatiker, att det nutida personbegreppet verkligen är tillämpligt. Med person eller personlighet avses nämligen icke närmast ett i sig själv centrerat självmedvetande utan ett »Sein für den Nächsten». Om nu de inomtrinitariska relationerna kunna karakteriseras som en ömsesidig kärlek, är det ingen motsägelse att beteckna de tre såsom personer även i ordets nutida mening.

Ett lärorikt exempel på hur dialektiken lag—evangelium inverkar på dogmatikens traditionella lärosatser är avsnittet om predestinationen. I en objektiverande framställning blir predestinationen en lära om decretum aeternum med en dubbel förut-

bestämmelse eller om apokatastasis panton. Först om predestinationen uppfattas under premissen lag—evangelium kommer dess karaktär av uppenbarelse och förkunnat budskap, avseende förmaning eller tröst, till sin rätt.

Det klaraste exemplet på de teologiska utsagornas paradoxalitet är läran om communicatio idiomatum. I sin traditionella form visar den hur man också med utgångspunkt i ett objektiviserande tänkande sökt ge uttryck åt det som förf. med nya termer kallar det dimensionala i dogmatikens struktur och det paradoxala i dess centrala innehåll.

Det skulle föra för långt att följa förf. genom alla theologins loci. Det sagda är exempel på de intressanta utblickar mot olika områden som andra delen av hans arbete ger. Det finns reminiscenser även i denna skickligt genomförda principlära av den svårbegripliga tankedikning, som ibland förekommer i dylika sammanhang, men på det hela taget är Manns bok ett mycket läsvärt och givande bidrag till den nyorientering i fråga om dogmatikens arbetssätt, som man sedan länge eftersträvar på lutherdomens område.

BENGT HÄGGLUND

Luther deutsch. Band 9. Tischreden. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hgb. von Kurt Aland. 304 sid. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1960. Pris inb. DM 13: 80 (Subskriptionspris DM 11: 10).

Denna utgåva av Luthers bordssamtal är ett helt och hållet nytt urval. Tidigare upplagor av Tischreden i Luther deutsch följde Aurifabers bekanta edition, medan utgivaren nu i stället har utnyttjat Weimarupplagans stora samling av tidigare otryckta nedteckningar. Aurifaber har använts endast där den kan anses som ursprunglig källa. Urvalet, som omfattar

över 800 avsnitt, är ordnat efter innehåll. Huvudvikten har lagts vid teologiskt intressanta yttranden, vilket också åter speglas i dispositionen, som anger vilka olika huvudtemata utgivaren framför allt velat belysa: Das Wort, Der neue Glaube, Kirche und Gemeinde, Obrigkeit und Staat, Der Christ in der Welt. Dessutom angives innehållet i varje enskilt stycke med en kort rubrik, något som betydligt underlättar användningen av boken.

Det är nu 40 år sedan utgivningsarbetet av handskrifterna till Tischreden i W. A. avslutades. Trots detta har endast helt få utgåvor — däribland en på svenska (utg. av G. Hillerdal, Natur och Kultur) — utgått från Weimarupplagans Tischreden, som ej blott i omfång utan även i källvärde står vida över Aurifabers utgåva, som tidigare varit den enda man känt till. Det är därför av stort värde, att det nu utkommit ett så utförligt urval som det här anmälda. Den systematiska ordningen — i stället för den kronologiska i W. A. — bidrar till bokens användbarhet. Utgivaren har uppenbarligen strävat att få med det sakligt och teologiskt väsentliga. Både som komplement till tidigare urval ur Tischreden och som en handbok vid Lutherstudiet har därför denna behändiga volym en viktig funktion att fylla.

BENGT HÄGGLUND

TAGE ALMER: *Kristen tro och svenskt folklynn. 254 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1959. Pris kr. 15: —.*

Denna bok är icke som titeln kunde låta förmoda en historisk skildring av svenskt fromhetsliv, utan en samling av uppsatser, som närmast utreda trons och fromhetens art ur filosofiska och psykologiska synpunkter. Avsikten är enligt förordet att söka »åstadkomma en syntes mellan den tidigare svenska kristendomsarten och det genom folkrörelsen splittade religiösa läget».

De första kapitlen behandlar rent teologiska problem och söker analysera några sidor av protestantismens väsen, tar i detta sammanhang upp samvetets roll och kommer bl. a. in på den naturliga teologins problem, som av förf. utförligare behandlats i ett tidigare arbete (*Allmän uppenbarelse och kristen tro* 1956, rec. i denna tidskrift 1957, s. 194). Det viktigaste bidraget bland bokens första kapitel är utredningarna om relationen mellan Anden och intellektet (kap. III och IV). Det som här säges tillämpas sedan bl. a. på skriftuppfattningen: en »andlig» tolkning sättes emot den intellektualisering, som ofta gjort sig bred i protestantismen.

I bokens senare del kommer förf. mera in på frågor, som rör det svenska folklynnets. Han drar upp linjerna från reformationens gudstro till motsvarande element i svensk fromhet. Förtröstansdraget eller försynstron och »fjärrandraget» är två element däri som förf. särskilt dröjer

vid. Intressanta är bl. a. de överensstämmelser som påvisas mellan reformatorisk fromhet och svenskt folklynn sådant det skildras av C. J. L. Almqvist (s. 170 ff.). Även eljest redovisas här många värdefulla iakttagelser. Det är förf:s styrka att kombinera tankelinjer från vitt skilda håll, från filosofer, diktare och teologer, och få fram en enhetlig tankegång därpå. Ibland drives dock denna metod alltför långt så att resultatet blir intetsägande, såsom t. ex. då Sartres existentialism – visserligen via Kierkegaard – förbindes med G. T:s gudstro (s. 112).

Man kan alltså ha invändningar att göra här och där, och tendensen till generaliseringar förtar ibland skärpan i argumenteringen. Men samtidigt är denna bok just genom sina ofta ovanliga idékombinationer en bok, som stimulerar till eftertanke och fortsatt studium.

BENGT HÄGGLUND

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

SVEN EDVARD RODHE IN MEMORIAM

Den 22 januari avled lektorn vid Skara läroverk Sven Edvard Rodhe på Lunds lasarett, ännu inte 50 år. En leversjukdom, vars natur inte i tid upptäckts, ändade hans liv.

Under åren 1938—49 var Rodhe docent i praktisk filosofi i Lund; senare var han två år t. f. professor i filosofi i Göteborg. Hans särskilda intresse var religionsfilosofi. Hans första arbete behandlade värdefilosofi, det nästa hade titeln *Zweifel und Erkenntnis* och innebar en principiell diskussion och uppgörelse i frågan om förhållandet mellan en kunskapsteoretisk skepticism och tanken på det absoluta; det klaggjorde särskilt betydelsen av religiösa tankar för den filosofiska absoluthetsidén. Ett tredje arbete var en undersökning av Bostroms religionsfilosofi. Dessutom har Rodhe i en rad artiklar framlagt sina försök att nå fram till en ny syn i fråga om tro och vetande. Hans sista arbete var en lärobok i filosofiens historia för gymnasiet, vilken bok fått mycket erkännande; en logik för skolbruk torde nu utkomma postumt.

Ett djupt personligt intresse låg bakom Rodhes filosofiska och teologiska studier. Hans arbete fick aldrig karaktären av prestationer för att vinna befordran eller ens för att utföra en del av ett sådant vetenskapligt arbete, som mest uppskattas för närvarande. Hans filosofi var förbunden med å ena sidan hans djupa allmänna humanistiska intressen, å andra sidan med de teologiska och religiösa traditioner, som var givna i och genom hans ursprung. Man kunde säga att hans uppväxtmiljö både positivt och negativt stärkte hans

iver för breda humanistiska forskningar. Positivt, ty hans fader, biskop Edvard Rodhe, var själv humanist med djupa historiska intressen; negativt, ty behovet av en också i förhållande till den miljö, vari han levde, självständig uppfattning blev en stark sporre att fördjupa sig i egna humanistiska, särskilt filosofiska studier. Ett starkt behov att bilda sig en egen, självständig position i religiösa och teologiska frågor föranledde honom att alltid vilja stå litet vid sidan av teologien och det kyrkliga livet. Han ville aldrig riktigt bli teolog, ehuru han avlagt en teologisk examen. Än mindre ville han bli präst. Han kände tydligen, att en teologisk position stelnar och dör, om den blott reprisiteras, och att en kyrklig eller religiös ståndpunkt inte kan blott imiteras utan att sakligt sett bli förvanskad. Därför blev för honom en kritisk omprövning nödvändig. Blott genom en sådan kunde teologien inifrån förnyas eller förändras och leva vidare i ny form. Han fattade därför som sin uppgift att — med de förutsättningar, som han hade i och genom kyrklig tradition och härstamning (bland hans närmaste förfäder var fyra biskopar) — kritiskt pröva teologiens satser från filosofisk synpunkt och undersöka vad de betydde från vetenskaplig sanningssynpunkt och i sammanhang med vårt lands övriga kultur. Att han allt mer kom att få sinne för teologiens principiella självständighet, hindrade inte att han samtidigt insåg den kristna religionens samhörighet med kulturlivet i vårt land.

På filosofiens område kom han också att gå egna, ganska inopportuna vägar. Där fördjupade han sig framför allt i de klassiska filosoferna, från Platon ända fram

till vår svenska idealism. Det är signifikativt, att han kanske blev den siste, som intensivt utnyttjade Efraim Liljeqvists filosofiska lärdom och entusiasm för Boströms filosofi. Sven Edvard Rodhe hade alltmer fått intrycket, att värdet av de klassiska filosofernas skrifter – ända från grekerna över de stora tyska filosoferna – var ofantligt och att tankeinhållet däri inte på långt när utnyttjats i nutida filosofi. Han vände sig därför alltmer till dem i stället för att gå exempelvis till modern logistik och semantik. Detta sammanhänge väl också med hans breda, allmänna humanistiska intressen. Denna kulturella inriktning var nog mindre lämplig för akademisk framgång och därtill hörande specialforskningar än för sökandet efter en egen personlig position i kulturens och religionens frågor. Det passade honom personligen egentligen inte illa att få dra sig tillbaka till ett landsortsgymnasium för att där i ro fortsätta sina forskningar.

Den allmänna humanistiska inriktningen hos Rodhe sammanhänge med hans öppenhet för alla frågor, som kunde ställas i samband med kultur och livsåskådning. Hans sanningslidelse tålde inga färdiga positioner, lika litet teologiska som filosofiska. Han var alltid beredd att diskutera alla problem, det må ha gällt Marx eller Hegel, engelska empirister eller kontinentens rationalister, kommunism eller kon-

servatism, likaväl som nutida filosofer eller samhällstänkare. »Pröva allt» blev en personlig praxis för honom. Hans beläsenhet växte till lärdom, hans filosofi till livsvisdom. Det som kom i vägen för hans vidare utveckling till en tänkare och kulturpersonlighet av allmän betydelse var den ohälsa, som till slut tog hans liv. På kolleger och inte minst elever gjorde han ett starkt intryck. Han hade redan som ung docent visat en ovanlig pedagogisk förmåga, som gjorde, att alltjämt somliga lärjungar från den tiden räknar hans undervisning och personliga handledning vid avhandlingar till det bästa de fått vid akademien. Hans elever vid gymnasiet i Skara synes ha fått ett starkt intryck av honom.

Rodhe tillhörde inte dem, för vilka livet blev lätt. Han kunde inte och *ville* knappt ens passa väl in i nutidens specialisering och konkurrensrytm. Hans meditativa, grubblande och kritiska läggning gjorde honom i visst avseende ensam. Men de, som fått del av hans arbete och livsinställning, genom hans böcker och uppsatser eller under diskussioner och i personligt umgänge med honom, kommer ofta att beklaga, att hans liv ändades i förtid och att han inte fick fullfölja sitt religionsfilosofiska arbete.

R. Bc