

SVEN GÖRANSSON

De teologiska fakulteternas förhållande till universitet och kyrka¹.

De teologiska fakulteternas förhållande till universitet och kyrka hör till de principiellt och historiskt betydelsefulla frågorna för närvarande. Här skall detta ämne behandlas ur historisk och icke ur principiellt systematisk synpunkt.

Alltifrån Parisuniversitetets uppkomst på 1100-talet, över Praguniversitetets sprängning 1409 och Hus' disputationer därstädes, över Wittenberguniversitetets upprättande 1502 som det första tyska landsfurstliga universitetet utan påvens omedelbara medverkan och Martin Luthers framträdande där, över Kants skrift *der Streit der Fakultäten* 1798, över kampen mot Hermesianismen vid Mainz-universitetet på 1830-talet, över Pius X:s antimodernist och striden om den nya bibelkritiken i de protestantiska kyrkorna fram till våra dagar, har detta problem ständigt på nytt förts fram i ljuset.

Det som i dag har aktualiserat denna fråga är icke den aldrig tystnade kampen om sanningsfrågan och dess förhållande till kyrkoorganisationen utan den omständigheten, att den parlamentariska kommitté, som tillsatts att utreda förhållandet mellan kyrka och stat, även har fått i uppdrag att behandla frågan om de teologiska fakulteternas framtida ställning.

För min del anser jag, att detta problem har helt andra dimensioner och aspekter än att det hör hemma i en utredning om kyrka och stat. Men just därför måste det behandlas på denna de nordiska teologernas fakultetskonferens för att fakulteternas uppfattning må komma till tals.

En aspekt är den aldrig tystnade frågan om vetandet och uppenbarelsen i Skriften och dessas förhållande till varandra. Därav följer i dag den frågan: följer icke av forskningens frihet vid universiteten, att forskningen måste vara fri i förhållande till kyrkan? Å andra sidan följer icke av uppenbarelsen såsom något annat än mänskligt vetande att forskning och undervisning skall ske i överensstämmelse med uppenbarelsen, kyrkans lära och väsen?

En annan aspekt, nära sammanhängande men samtidigt åtskild från denna, är den *organisatoriska* frågan: vilken ställning intar de teologiska fakulteterna till *kyrkosamfunden* och till *statsuniversiteten*.

¹ Föredrag vid Fjärde nordiska teologiska fakultetskonferensen i Lund den 29 augusti 1960. Från konceptet har här några avsnitt införts, vilka vid framförandet på grund av den begränsade tiden måste utelämnas.

Följer icke av den konfessionellt-neutrala statens väsen, att varje kyrkosamfund själv skall ordna utbildningen för sina präster? Kräver icke forskningens frihet och utbildningens ändamålsenlighet, att de forskningsområden och utbildningsuppgifter, som nu tillhöra de teologiska fakulteterna, överförs till de humanistiska fakulteterna. Å andra sidan kräver icke kyrkans uppgift, att kyrkan själv får bestämma de ämnesområden, som skall ingå i den blivande prästens utbildning, och övervaka det sätt, på vilket forskning och undervisning bedrivs? Jag tar först upp den organisatoriska frågan.

Min första tes är denna: De teologiska fakulteterna utgör inom universiteten en funktionell gruppering av ämnena både ur forsknings- och utbildningssynpunkt.

De som bestrider de teologiska fakulteternas universitetsställning, utgår från såsom något självklart, att den organisatoriska förändringen av kyrka och stat måste leda till att de teologiska fakulteterna upplösas. Detta beror på att de oreflekterat övertar *dels* 1800-talets aprioriska naturrättsligt-liberalistiska syn på förhållandet mellan kyrka och stat, *dels* laborerar med ett positivistiskt begrepp om vetenskapens förutsättningslöshet.

Den moderna naturrättsliga statsuppfattningen utgår från ett kollektivistiskt kyrkobegrepp. Samfundet består av en grupp individer som omfattar en viss trosåskådning. Detta har rätt att självt bestämma sin lära och att även sörja för utbildningen av sina lärare. I detta samfundsbegrepp ligger även rätten att sörja för sina barns uppfostran i samfundets trosåskådning. Det kollektivistiska kyrkobegreppet för sålunda med sig följder även i fråga om skolans kristendomsundervisning.

Vad som här intresserar oss, är konsekvenserna av denna princip beträffande de teologiska fakulteternas ställning i förhållande till universitet och kyrka. Ur översatsen om statens neutralitet i trosfrågor är det en mycket lös slutledning att ifrågasätta de teologiska fakulteternas ställning som vetenskapliga institutioner i ett *stats*universitet. Det visar sig också däri, att de som pläderar för de teologiska fakulteternas avskaffande, icke vill ha bort de enskilda ämnena, som ingår i den teologiska fakulteten, utan den inbördes samordningen och organisationen av desamma i en teologisk fakultet, som gör att den kan fungera för utbildningen av präster. Förutsättningen för att man skall kunna resa detta krav, är dock att man först påvisar, att den nuvarande anordningen av ämnena i en teologisk fakultet på något sätt är mindre lämplig antingen ur vetenskaplig eller ur utbildningssynpunkt.

Nu är det uppenbart, att ämnena i de teologiska fakulteterna mer än i någon

annan fakultet hör organiskt samman. Detta innebär icke, att den teologiska fakulteten, lika litet som någon annan fakultet, utgör ett från övriga vetenskapsområden avgränsat helt. Man behöver i denna krets icke spilla några ord på att framhålla, hur varje teologiskt ämne har beröringspunkter med flera angränsande ämnen i andra fakulteter och att fakulteterna icke är till för att avgränsa sig från varandra. Deras funktion och uppgift är att underlätta samarbetet med ämnen, som naturligt hör ihop. I detta syfte har också de nya universitetsförfattningarna föreskrivit, att *ett* ämne ur *en* fakultet kan ingå i en eller flera ämnesgrupper med ämnen ur andra fakulteter.

Några vägande skäl har icke kunnat frambäras ur *universitetssynpunkt*, som ifrågasätter de teologiska fakulteternas ställning inom universiteten. Problemet har aktualiserats av den luftiga obestämdheten av den abstrakta satsen om vetenskapens förutsättningslöshet och att till problemet stat—kyrka även hör att de teologiska fakulteternas universitetsställning skall ifrågasättas.

Min andra tes är: Kravet på upplösningen av de teologiska fakulteterna och deras förändring till ämnesgrupper inom humanistisk fakultet leder i *praktiken* icke till större teologisk forskningsfrihet utan till en starkare kyrklig dominans över fakulteten inom universitetets ram.

Till det sociala tänkandet hör att begränsa sin forskning till den faktiskt föreliggande verkligheten. Detta verklighetssinne måste även en historiker ha. Därför kan det vara av betydelse att här höra historiens vittnesbörd.

Kravet att upplösa de teologiska fakulteterna är icke något nytt krav. De senaste fyrtio årens historia ger oss möjlighet att studera, hur resultatet blir, då det föres ut ur idédebatten till det praktiska förverkligandet.

Weimarförfattningen 1919 utgick från principen om skillnaden mellan kyrka och stat. Vid tiden för författningens tillkomst restes i den vetenskapliga forskningsfrihetens namn även kravet på de teologiska fakulteternas avskaffande.

I Weimarförfattningen ansåg man det dock vara angeläget, att de teologiska fakulteterna bevarade sitt universitetssammanhang dels för vetenskapens egen skull, då det var nödvändigt för de övriga universitetsdisciplinerna, att de bevarade sitt sammanhang med en fri, vetenskaplig teologisk forskning, dels för universitetens ställning som utbildningsanstalter, då det var av betydelse för samhället att äga ett akademiskt utbildat prästerskap. Denna uppfattning delades både av statliga och evangeliskt-kyrkliga myndigheter.

Weimarförfattningen föreskriver därför:

1. Die theologischen Fakultäten an den Hochschulen bleiben erhalten (art. 149: 3).

2. Die Kunst, die Wissenschaft, die Lehre sind frei (art. 142: 1).

Rent faktiskt legaliserade man genom dessa bestämmelser endast de rådande förhållandena. Weimarförfattningen har också betecknats såsom »ein Trennungssystem eigener und schonendster Art, das seinesgleichen nirgends hat» (Eichmann, Staat, Religion, Religionsgesellschaften nach der neuen Reichsverfassung. Rede gehalten bei der Übernahme d. Rektorates . . . 1929, 1930).

Men samtidigt byggde Weimarförfattningen på principen om skilsmässa mellan kyrka och stat och på den naturrättsliga kollektiva kyrkosynen och begreppet om statens principiella religionslöshet. Den naturrättsliga kyrkosynen innebär rätt för varje samfund, att själv bestämma sin lära, kult, författning, sina prästers och lärares anställningsförhållanden o. s. v. I enlighet härmed föreskriver Weimarförfattningen:

Jede Religionsgesellschaft verordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes (art. 137: 3).

I den följande utvecklingen är det kyrkosamfundens övervikt och icke vetenskapens frihet, som dominerar; helt naturligt, då en religiöst-neutral stat icke kan räkna med andra verkligheter än de *religiösa kollektiven*, som genom sina röster påverkar partipolitiken.

Den religiöst-neutrala staten blev i fakultetsfrågan konfronterad med starka religiösa kollektiv, som med full rätt kunde göra gällande, att det var samfundets angelägenhet att ha inflytande på utbildningen inom sitt samfund. Då författningen föreskriver statsfakulteter, kräver kyrkorna att ha inflytande på hur undervisningen bedrivs vid samma fakulteter. Denna fråga är därför en fråga, som är föremål för förhandlingar mellan staten och kyrkorna.

Utifrån den grundläggande skilsmässoprincipen är denna utveckling fullt logisk. Ju längre den liberalistiskt-naturrättsliga principen verkar och statens och kyrkans ändamål betraktas såsom utan intresse för varandra, desto mer legitimeras de teologiska fakulteternas uppgift utifrån kyrkosamfundet.

Vilka konsekvenser har nu detta fått beträffande den praktiska tillämpningen av Weimar-författningens båda principer, som Bonn-författningen övertagit, dels om de teologiska fakulteterna som universitetsfakulteter och dels om vetenskapens frihet?

För den romerska kyrkan låg saken enkelt till. Den hade redan 1834 i uppgörelsen med Hermesianismen kommit fram till sitt ställningstagande: »Das Verhältnis der katholischen theologischen Fakultät zur katholischen Kirche ergibt sich aus ihrer Bestimmung und folgt im allgemeinen der Analogie des kanonischen Rechts.» Under fortgående kulturkamp under det följande 1800-talet lyckades den romerska kyrkan med politiskt stöd av centrumpartiet alltmer vinna beaktande för sin syn. Weimarförfattningens principiellt deklarerade syn

på statens religionslöshet befriade romerska kyrkan från statens tidigare försvar för en fri teologisk forskning och gjorde fakulteterna till kyrkliga utbildningsanstalter.

Det gällande rikskonkordatet av år 1932 ger kyrkan rätt att för prästerskapets utbildning upprätta teologiska och filosofiska lärosäten, som uteslutande bero av de kyrkliga myndigheterna, därest det icke krävs statliga medel därtill (art. 20). Genom särkonkordat med olika landsregeringar har den katolska utbildningen monopoliserats till *katolska* fakulteter vid de *statliga* universiteten. Dessa uppehållas i enlighet med den romerska kyrkans institutionella principer om biskopens och i sista hand påvens läromyndighet.

Kyrkans medverkan koncentrerar sig till de inre fakultetsfrågorna: professors-tillsättningarna och undervisningen. Ingen får anställas som professor vid en katolsk teologisk fakultet, om biskopen reser grundade anmärkningar mot den föreslagnes lära och vandel. Mot en professor i tjänst, som ger uttryck för ur kyrklig synpunkt förkastliga satser, har biskopen rätt att ingripa och ålägga statsmyndigheterna att försätta honom ur tjänst och att tillse, att en annan tillsättes, som vinner biskopens godkännande (preuss. konkord. 1929). Denna biskopens läromyndighet grundar sig teologiskt och kyrkorättsligt på det förhållandet, att samtliga teologiska professorer är prästvigda och därigenom underställda biskopens myndighet. Visserligen kan en professor principiellt vädja från biskopen till påven med krav på att bli hörd och få domen rättad, men knappast med större utsikter att vinna gehör.

För att möjliggöra för biskopen att fullgöra sin läromyndighet i förhållande till de teologiska fakulteterna föreskriver fakultetsbestämmelserna t. ex. för de tidigare preussiska fakulteterna: Die halbjährigen Lektionen-Verzeichnisse müssen ihm [dem Bischof] vorgelegt werden, und die Fakultät ist gehalten, die Bemerkungen desselben ehrerbietig aufzunehmen und nach Möglichkeit zu beachten.

Denna utveckling visar, hur Weimarförfattningens båda principer — dels den om de teologiska fakulteternas fortbestånd såsom led i universitetsorganisationen, dels den om vetenskapens frihet — gestaltar sig i en religionslös stat. Juridiskt sett är statsfakulteternas konfessionella karaktär upphävd. Men i st. f. det konfessionella kyrkobegreppet har trätt ett sociologiskt. Kyrkan är en av staten erkänd korporation. Med den har staten att förhandla om samfundets religiösa angelägenheter. I och med att man förde in ett *sociologiskt kyrkobegrepp*, kom de praktiska tillämpningsföreskrifterna om fakulteternas universitetsställning att gå i en helt annan anda än den *vetenskapliga frihetens*.

Det badiska konkordatet av år 1932, som i mera vag form även gäller om

rikskonkordatet, bestämmer Weimarförfattningens principer om teologiska fakulteternas fortbestånd och den vetenskapliga friheten så:

Für die wissenschaftliche Vorbildung der Geistlichen bleibt die katholisch-theologische Fakultät der Universität Freiburg in Br. mit den zur Zeit des Vortragsabschlusses geltenden Rechten bestehen unter besonderer Beachtung des Codex iuris canonici und der constitutio apostolica »*Deus scientiarum dominus*» vom 24 Mai 1931 mit den dazu ergangenen Ausführungsbestimmungen.

Den religionslösa staten drives således till att för universiteten godtaga den för samfundet gällande rätten, i detta fall den kanoniska och dess syn på den romersk-katolska kyrkan såsom bärare av en slutgiltig gudomlig sanning och att göra *avkall på principen om den vetenskapliga forskningens frihet*.

Den tidigare så starkt framhållna och med framgång hävdade garantien om universitetens vetenskapliga integritet har skjutits åt sidan. I stället för Weimarförfattningens princip, att statsuniversiteten skulle garantera fri vetenskaplig forskning, har i författningen en annan fråga trätt i förgrunden: att betrakta fakulteterna såsom om de voro kyrkliga högsolor. Längst går härvid författningen för Saarlandet 15. 12. 1947:

Die Ausbildung der Geistlichen und Religionsdiener ist das ausschliessliche Recht der Kirchen und Religionsgemeinschaften . . .

Die Kirche kann im Einvernehmen mit dem Staat theologische Fakultäten einrichten.

Härmed är klart angivet, att Weimar- och Bonnförfattningarnas bestämmelse om de teologiska fakulteternas fortbestånd innebär, att de är *kyrkans* fakulteter.

Denna statut för delstaten Saar har påven genom brev till de tyska biskoparna 20. 2. 1949 givit giltighet för de katolska teologiska fakulteterna överhuvud. De katolska teologiska fakulteterna vid de statliga universiteten är i i första hand kyrkliga fakulteter, skriver påven.

Denna utveckling innebär ett klart avståndstagande från de principer, som låg till grund för Weimarförfattningen. Då den föreskrev, att de teologiska fakulteterna skulle bestå som led i universiteten, skedde detta för att bevara universiteten såsom en universitas litterarum och härd för fri forskning på den andliga odlingens alla områden. Vidare önskade man genom dessa bestämmelser både från statens, de evangeliska teologernas och landskyrkornas sida behålla en akademisk utbildning av prästerskapet med full kontakt med den allmänna bildningen och kultursynen.

Men även beträffande den evangeliska kyrkan har försiggått en motsvarande förskjutning i fråga om fakulteternas ställning till universitet och kyrka som

beträffande den romerska kyrkan. Detta har man velat förklara såsom en följd av ett analogiförfarande. Statens eftergifter för den romerska kyrkans krav på bestämmanderätt över sitt prästerskaps utbildning nödvändiggjorde, menar man, motsvarande anordningar beträffande de evangeliska fakulteterans universitetsställning. Denna förklaring är delvis riktig, men samtidigt är den dock mera ägnad att undanskymma problemet än att förklara det.

I fråga om den romerska kyrkan regleras de teologiska fakulteterans universitetsförhållande utifrån den romerska kyrkans syn på kyrkan såsom identisk med påvekyrkan. Den religionslösa staten inlemmade därför de katolska teologiska fakulteterna i universitetsorganisationen på ett sätt som överensstämde med den kanoniska rätten, d. v. s. efter den romerska kyrkans egna rättsprinciper och syn på den teologiska forskningens förhållande till biskopens och påvens läromyndighet.

För den evangeliska kyrkan ligger däremot saken annorlunda till. Där har de evangeliska teologiska fakulteterna sin ställning i universitetsorganisationen, därför att de evangeliska fakulteterna och den evangeliska kyrkan erkänner det fria sanningssökandets nödvändighet för kyrkan. *De evangeliska fakulteterans universitetsställning är således beroende av en gemensamhet i fråga om principerna både för universitet och kyrka.* Såsom garanti för att denna ordning upprätthölls såg man den kristna överheten. I enlighet med denna tradition lät kyrkan vid Weimarförfattningens tillkomst de teologiska fakulteterans prästerskap bli kvar i fakulteterna utan några som helst inskränkande bestämmelser. Lärostolarna vid de evangeliska teologiska fakulteterna fortsatte att besättas på samma sätt som under det landsfurstliga kyrkoregementets tid, i praktiken i stort sett i likhet med de andra fakulteterna i universitetet.

Men i och med att Weimarförfattningen utgick ifrån principen om en religionslös stat och om kyrkorna såsom från staten skilda korporationer, hade faktorer satts i rörelse, som kom att inverka på fakulteterans universitetsställning och dessas förhållande till kyrkan.

En följd av avgränsningen mellan kyrka och stat blev att även den evangeliska kyrkan hade ett behov av att fastare knyta de teologiska fakulteterna vid kyrkan. En grund härtill var, att den religionslösa staten psykologiskt uppfattas som eller också i verkligheten är negativ till kyrkan. Den väcker till liv en reaktion hos kyrkan med krav på bestämmanderätt i kyrkans egna angelägenheter. Till dessa hör såsom det centrala teologisk undervisning och forskning. Det finns ingen kyrka, som kan undvara båda dessa saker. Man gjorde från kyrkligt håll gällande, att kyrka och stat tidigare var förenade och att kultusministeriet då samtidigt var kyrkans organ och att därför också vid tillsättandet av teologie professorer de kyrkliga intressena var tillgodosedda, men att det nu i en reli-

gionslös eller religionsfientlig stat icke fanns några garantier för att kyrkans berättigade anspråk beaktades i de teologiska fakulteterna.

Den *andra* faktorn, som här har gjort sig gällande i riktning mot att förändra de teologiska fakulteternas universitetsställning, är sammansatt av två komponenter:

Den ena är av allmän universitetskaraktär. Under 1800-talets senare hälft och under 1900-talet växte en hel rad fackskolor av vetenskaplig karaktär upp utanför universiteten. Detta berodde på att vetandet ständigt utvidgades och att det behövdes högre fackskolor och institut för yrkesutbildning på skilda områden. Målet var att gestalta utbildningen efter yrkesmålets krav. Vägledande för fackskolorna var utbildningens ändamål, dess nytta. Samtidigt kom universiteten in i en kris. Vetandet blev utan värdeinnehåll. Naturvetenskapernas och den historiskt-kritiska metodens segertåg rubbade den tidigare metafysiskt bestämda kultursyntesen. Pessimismen i fråga om sanningsfrågan gjorde, att det syntes meningslöst att nå fram till en slutgiltig världsbild genom en universitas litterarum. Fakulteterna tenderade till att bli fem, sex eller flera fackhögskolor sammanhållna i *universitetet såsom en organisatorisk, icke en andlig enhet*.

Den andra komponenten i denna utveckling är den konfessionellt-kyrkliga. Det bildades kyrkliga högskolor därför att, om man vill uttrycka det tekniskt, universitetsteologien för vissa kyrkliga kretsar syntes ändamålslös: för dessa kretsar förelåg det en för utbildningen ödesdiger spänning mellan kyrklig trosåskådning och vetenskaplig teologi, som gjorde fakulteterna olämpliga som utbildningsanstalter för kyrkan. De ställde studenterna, menade man, inför uppgiften att efterpröva inlärd trosåskådning, en uppgift, som dessa icke var vuxna. Fakulteterna gjorde studenterna osäkra i sin kristendom och därför olämpliga som präster. Så uppkom också kyrkliga högskolor av bestämd kyrklig anda för att tillgodose, vad konfessionellt-kyrkliga kretsar ansåg vara kyrkans utbildningsbehov såsom ett slags parallellutbildningsanstalter till universitetsfakulteterna. Dessa anstalter bildades såsom fristående till universiteten och till landets kyrka. De kyrkliga myndigheterna hade icke något inflytande på anställandet av lärare eller kurser. För landskyrkorna var universitetsfakulteterna utbildningsanstalter.

Här har nu efter 1945 skett en förändring. De fem kyrkliga tyska evangeliska högskolorna har förändrats till de organiserade evangeliska landskyrkornas högskoleinrättningar (Bethel, Berlin, Hamburg, Neuendettelsau-Heilsbrunn, Wuppertal). Studier vid dessa högskolor inräknas i den studietid för blivande präster, som är föreskriven vid statsuniversiteten. En av dessa högskolor (Hamburg) har inlemmats såsom fakultet i ett statsuniversitet. Detta har skett efter principen, att varje landskyrka har rätt att sörja för sin prästutbildning. Då det tidigare

saknades evangelisk fakultet i denna delstat, förvandlades den kyrkliga högskolan till fakultet.

Men även om båda dessa faktorer, fackhögskolefaktorn och den konfessionellt kyrkliga, ingå i de krafter, som förändra de teologiska fakulteternas universitetsställning, ligger själva grundorsaken i det nya korporativa kyrkobegreppet. Detta gör fakulteten till kyrkans utbildningsanstalt på bekostnad av de teologiska fakulteternas fria universitetsställning. Det korporativa sociologiska kyrkobegreppet medför, att en från kyrkan riktad kritik mot det sätt, varpå forskning och undervisning bedrivs vid en teologisk fakultet, och krav på att den skall vara ordnad efter kyrkans behov, får en helt annan genomslagskraft än tidigare. Det naturrättsliga kyrkobegreppet medger icke staten någon principiell rätt att framträda och skydda en undervisning, som kyrkan finner skadlig.

I spänningen mellan Weimarförfattningens båda principer om de teologiska fakulteterna såsom delar av universiteten och tillerkända dessas rättigheter i fråga om professorernas vetenskapliga integritet, och kyrkan, har gruppkollektivet dragit det längsta strået. De facto har kyrkornas rätt att medverka vid professorstillsättningarna i statsfakulteterna stärkts.

I Västtyskland är den evangeliska kyrkans medverkan vid professorstillsättningarna reglerad genom fördrag i åtta av de elva statliga fakulteterna. För de flesta av dem, de tidigare preussiska fakulteterna, gäller fristaten Preussens fördrag med de evangeliska landskyrkorna av den 11. 5. 1931 med det därtill hörande statsprotokollet. Här föreskrives, att vid tillsättandet av ordinarie eller e. o. professor i evangelisk teologisk fakultet de kyrkliga myndigheterna skall äga tillfälle att yttra sig. För att invändningar mot den av fakulteten föreslagnes bekännelse och lära skall kunna göras, fordras att de kyrkliga myndigheterna inhämtar utlåtande från övriga kyrkor av samma bekännelse, om betänkligheterna delas av dessa.

Ett statutenligt fastställande av att fakulteterna endast kan fungera såsom statliga inrättningar, om kyrkan godtar dem såsom utbildningsanstalter för sina präster, har skett i den 1946 tillkomna Mainzfakulteten. Denna bestämmelse i universitetsstatuterna förtjänar särskild uppmärksamhet, därför att den innebär en teknisk nyhet i fråga om de teologiska fakulteternas ställning och klart visar, vartåt utvecklingen går. Det är här icke fråga om ett fördrag mellan vederbörande landskyrka och delstat utan det rör sig om en universitetsförfattning.

Bestämmelserna om den teologiska fakulteten bygger på en överenskommelse mellan universitetet och de fyra berörda evangeliska landskyrkorna. Här fastställes, att professorstillsättningarna sker enligt universitetsstatuterna. Men samtidigt har de teologiska fakulteterna en särställning inom universitetsorganisationen. Den av fakulteten föreslagne professorn måste godtas av de berörda

landskyrkorna. Den landskyrkliga myndigheten utsträckes över fakultetens verksamhet överhuvud. Ger en redan tillsatt professor anledning till klagomål från kyrkornas sida, förpliktar sig universitetet till att i samförstånd med landskyrkorna vidta de erforderliga åtgärderna beträffande dennes fortsatta verksamhet.

Här har både universitetets idé om den fria forskningen och den evangeliska kyrkans lära om den kristnes frihet från alla yttre kyrkosamfundets auktoritativa bestämmingar satts i gungning. Frågar man efter orsakerna till att detta har kunnat ske, trots att intet ändrats i själva Weimarförfattningens bestämmelser om de teologiska fakulteternas universitetstillhörighet och den fria forskningens ställning, så ligger grunden i att en religionslös stat måste operera med ett kollektivt kyrkobegrepp, som ger detta kollektiv rätt att förfoga över vad det vill lära och tro.

Vilken är då de teologiska fakulteternas ställning till universitet och kyrka?

Min tredje tes består av två satser. För det första: De teologiska fakulteterna ingår i universiteten med den forskningsfrihet, som tillhör universitetets idé.

För det andra: De teologiska fakulteterna ingår i universitetet med en bestämd forskningsuppgift och en därmed förbunden utbildningsuppgift. Genom gemensamhet både i fråga om forskningsobjekt och utbildning är de teologiska fakulteterna förbundna med kyrkan.

Några korta historiska notiser får belysa denna tes. Vi följa tre olika typer: Den reformatoriska, den pietistiska och den idealistiska.

Till grund för det moderna universitetet i fråga om organisation och målsättning ligger det medeltida universitetet. Parisuniversitetet uppkom såsom en korporation av lärare. Denna korporation representerade vetandet. Det som gav denna korporation dess värde, var att den var inriktad på vetande såsom vetande betraktat, doctrina. Det enande bandet för denna institution var ett ideal av att vetenskap och sanning hörde samman. Universitetet var egentligen intet annat än en ny form för att förverkliga tanken på kristenhetens universalitet. Ett universalistiskt och kunskapsoptimistiskt vetenskapsideal var grunden för uppkomsten av universitetet som institution. Det egenartade i universitetet bestod icke i uppdelningen i fakulteter och vetenskapsgrenar som organisatoriskt sammanhållna i en institution utan i den *inre vetenskapliga enheten*.

Vidare: universitetet var en spontan skapelse, tillkommet *oberoende av kyrkoorganisation och statsmakt*. Detta är utgångspunkten. På denna grund blev universitetet ett studium generale, d. v. s. en institution, som var auktoriserad av en potestas generalis, påve eller kejsare. På samma sätt som kejsaren repre-

senterade enheten i det universella imperiet, påven i den universella kyrkan, så representerade universitetet som fri korporation den vetenskapliga forskningen. Innehållsligt sett är termen studium generale nära bestämd av termen *ius ubique docendi*, d. v. s. rätten att undervisa *hic et ubique terrarum*, utan att vederbörande doktor eller magister behövde undergå någon ny examen och prövning, d. v. s. vetenskapens universalitet. Denna rätt innebar för teologernas del att behandla *quaestiones quodlibet*.

Här låg förutsättningen för konflikten med kyrkoorganisationen och det av kyrkan auktoriserade universitetet. Det är genom universitetet, som Wikliffs bibelrealism fördes in i Böhmen. Genom Johan Hus' disputationer hävdades Skriftens supremati och sprängdes den av kyrko- och universitetsorganisationen satta begränsningen, att inga kätterska satser fick föredragas. Men varken vetandet eller korporationen av lärare stod isolerade från sin omvärld. Hus' disputationer och de tjeckiska magistrarnas anslutning till Wikliffs bibelrealism utgör ingångsporten till den hussitiska revolutionen.

Även om det medeltida universitetet icke kände vad vi kallar förutsättningslös forskning, gav det den psykologiska personliga friheten att ta upp vilka svåra problem som helst i syfte att klarlägga sanningen, oberoende av dess kyrkliga och sociala konsekvenser.

På denna grund uppträdde Luther icke främst som kyrkoreformator utan som universitetsreformator. Hans nya reformatoriska insikt vann han under förberedelserna för sitt föreläsningsarbete. På universitetsplanet lade han fram sin nya teologiska insikt. I fakultetsundervisningen, i sina psalmföreläsningar och romarbrevsföreläsningar, meddelade han den för studenterna. Luthers religiösa genombrott kan icke skiljas ut från hans vetenskapligt hermeneutiska arbete med Skriften. Hans nya insikt i »*justitia Dei*» är en äkta vetenskaplig upptäckt, vars riktighet han prövat i analogi med andra bibelställen. Reformationen utgår således ifrån en universitetsforskares objektiva och nyktra vetenskapliga arbete.

Reformationen hör samman med universitetet. Den evangeliska teologien har samma universitetsideal, nämligen kunskap om sanningen. Luthers gestalt är en symbol för att den evangeliska teologiska fakulteten har minst lika allvarligt personligt sanningsmedvetande hos sina forskare som någon annan fakultet i universitetet.

Med Luther börjar därför också i den meningen en nyansats som den medeltida tanken på universitetet såsom en *universitas litterarum* genombrytes av insikten i vetenskapens personligt integrerande betydelse, universiteteten såsom en gemenskap av människor, som har blivit så gripna av sanningen, att de sätter in all sin kraft på att utreda den.

Men reformationen hör samman med universitetet även på annat sätt. Vid sidan

av Luther står Melanchton, med hans för *universitetens pedagogiska reform* grundläggande discursus inauguralis 1518 *De corrigendis adolescentium studiis*.

Medan de som skulle komma att reformera den romerska kyrkans teologiska utbildning, jesuiterna, förlade den teologiska utbildningen till seminarier, infogade reformatörerna denna utbildning i universitetets *cyclus scientiarum* och i dess idé om en fri och oavhängig korporation, inriktad på att utforska sanningen.

Luther, Melanchton, Sturm o. a. gav därigenom universiteten en ny uppgift. De genombröt universitetens exklusiva karaktär av en korporation av lärda och gav dem en uppgift för den praktiska utbildningen, först och främst för utbildningen av evangeliska predikanter.

Med Luther och Melanchton blev universitetsteologien av avgörande betydelse för kyrkan. Kyrkan bestod icke av påve, biskopar och kyrkoinstitution. Den i Skriften innehållna läran blev ett kyrkans kännetecken, att utforska den teologiens uppgift. På detta sätt blev den *lärofrihet*, som det medeltida universitetet gjorde anspråk på för sin del, flyttad över på *kyrkans område* och satt i motsats till kyrkoinstitutionens anspråk på att äga den uppenbarade sanningen.

Genom den lutherska synen på den jordiska kallelsen som en kristen uppgift fick den kristna överheten en helt ny betydelse både för universitet och kyrka. De evangeliska protestantiska universiteten växte så upp som landsfurstliga, så småningom statliga inrättningar. Universitetens ställning var på detta sätt likartad med kyrkans. Statens ställning till universitet och kyrka var den skyddande och understödjande, icke den inblandande och dirigerande. På detta sätt låg i reformationen fröet till en nyuppbyggnad av de teologiska fakulteternas ställning i förhållande till universitet och kyrka.

Luthers andra nya upptäckt beträffande de teologiska fakulteternas ställning till universitet och kyrka sammanhänger även den med Luthers reformatoriska nyupptäckt. Guds rättfärdighet är skild från mänsklig rättfärdighet. Till denna klarsyn når han genom sitt vetenskapliga arbete som Skriftteolog. Han vänder sig därför med skärpa mot den aristoteliska filosofien. Därigenom genombryter han på sätt och vis det medeltida vetenskapssystemet med dess harmoniska organiska uppbyggnad av vetenskaperna utan att dock därför bryta ut den teologiska fakulteten ur universitetssammanhanget.

Gränsdragningen mellan teologisk och filosofisk kunskap blev på annat sätt markerad än tidigare. Själva universitetsgrundprincipen om forskningens frihet blev bestående. Men hos forskaren blev grunden lagd till en ny syn på forskningsobjektet: Luther kämpade *mot* Aristoteles, mot den hedniskt-kristnade filosofien, och *för* ett teologiskt vetenskapssystem, där Skrifttolkningen spelar den avgörande rollen. Detta är själva kärnpunkten i Luthers universitetsreform. Principiellt sett lösgör Luther därmed teologien ifrån filosofien och filosofien

ifrån teologien. Denna filosofiens emancipation skulle, då den vid 1600-talets mitt slår igenom, icke vid universiteten utan utanför desamma, få en nydanande betydelse för kulturen överhuvudtaget.

Genom Luthers revolutionerande syn på Skriftens uppenbarelseinnehåll fick *den teologiska fakulteten ett forskningsobjekt sui generis*, nämligen Skriften. Den teologiska fakulteten hade i universitetssammanhang sin egen speciellt legitimerade uppgift. Den kunde icke förvandlas till uppgift för en humanistisk fakultet utan att leda till en förfalskning av forskningsobjektet.

På detta sätt stod den teologiska fakulteten i organiskt och nödvändigt samband både med universitetets optimistiska idé om sanningssökandets möjlighet och vetenskapens frihet, och med kyrkan, genom att Skriften var dess forskningsobjekt.

Dessa är de positiva och principiellt betydelsefulla sidorna i den teologiska fakultetens förhållande till universitet och kyrka i efterreformatorisk tid. De negativa sidorna åter delade den teologiska fakulteten med universitetet överhuvudtaget: fasthållande av ett skolastiskt intellektualistiskt vetenskapsbegrepp, som så småningom kom att isolera universiteten från den moderna kulturen. Grundorsaken till denna universitetens sterilitet låg i den aristoteliska filosofien, vars dominans vid universiteten ej bröts genom reformationen. Universitetsfilosofiens döda hand låg icke endast över teologien, utan helt naturligt framför allt över den filosofiska, men även över den juridiska och den medicinska fakulteten. De stora och betydande filosoferna, läkarna och statsvetarna från 14- och 1500-talet ända fram till 1800-talet söker man utanför universitetsprofessorernas krets. Från mitten av 1600-talet kommer de lärda sällskapen, akademierna, att bli de egentliga vetenskapliga härdarna.

Under 1700-talet kommer ett nytt moment i universitetens kris, nyttighets-synpunkten. Man betonar då angelägenheten av att ersätta universiteten med särskilda utbildningsanstalter avpassade för varje yrkes behov.

På motsvarande sätt blev den vetenskapliga teologiska bildningen isolerad från både samhälle, kulturliv och kyrka. Universitetsbildning, teologi, och kyrka gled isär. Mot slutet av 1700-talet skilde man mellan offentlig religion, den som förkunnades i kyrkan, och den privata vetenskapliga religion, som prästen hade för sig och gemensamt med det övre kulturskiktet.

Teologiens och de teologiska fakulteternas stagnation och bristande kontakt med aktuell vetenskap och social verklighet var således icke begränsad till de teologiska fakulteterna utan en allmän universitetsföreteelse. Detta går tillbaka på att sanningsspörsmålet inkapslats i slutgiltiga absoluta system, i bekännelseskriterier och skolastik. Grundfelet var den aristoteliska filosofiens ställning som allmänt bindemedel i universiteten.

Då cartesianismen och de empiriska vetenskaperna vid mitten av 1600-talet upplöste aristotelismens maktställning, inställde sig även kravet på en reform av den teologiska fakultetens ändamål och uppgift. Aug. H. Franckes pietistiska reformförsök ligger i linje med denna utveckling. Han anknyter på sätt och vis till Luthers starka betoning av bibeln, men samtidigt skjutes universitetsprincipen om vetenskapernas samband och vetenskapsmannens forskningsfrihet undan till förmån för utbildningskravet. Teologiens uppgift blev att fostra fram kristna människor. Teologens omvändelse trädde i sanningssökandets ställe. Som universitetslärare betonade Francke teologiens praktiska betydelse för predikan, själavård och praktisk bibelutläggning. Han grundade särskilda institut vid sidan av universitetet för att tillgodose de praktiska kyrkliga behoven.

Så ledde pietismen icke till någon förnyelse av de teologiska fakulteterna eller av universitetet, även om den utgjorde en livgivande företeelse i kyrkan. Teologisk forskning och fakultet och kyrklig väckelse löpte i två skilda strömfåror. De problem, som deismen och bibelkritiken ställde teologien inför, blev därför icke heller teologiskt genomarbetade.

Med 1800-talet kom den stora genomgripande nydaningen av universitetet. Man gav begreppet universitet en ny innebörd: *universitas litterarum sive disciplinarum*. Däri låg den idealistiska och romantiska tanken på organismens uppbyggnad av olika delar med olika funktioner, vilka tillsammans bildar en enhet. På detta sätt fick den under 1700-talet alltmera framträdande differentieringen av vetandet i form av praktiska färdigheter en sammanhållande princip, som gjorde vetandet meningsfyllt (Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 1798). Fichte förde denna tanke vidare på så sätt, att vetandet utgjorde en enhet, men att denna enhet icke är given i erfarenheten utan måste skapas fram genom verksamt arbete. Den doctrina, som medeltiden och konfessionalismen betraktade såsom färdig, framställdes här såsom ett mål. Det faktiska vetandet blev så förvandlat till ett genetiskt. Skolans uppgift var att meddela färdiga kunskaper. Universitetet däremot skulle ha till uppgift att framställa vetandet såsom ett icke fullständigt löst problem. Kunskapens progressivitet kunde endast ske genom personlighetens fria insats. Som vetenskapliga anstalter måste därför universitetet vara fria.

Samtidigt som på detta sätt universitetssidén fick ett nytt innehåll, en kulturuppgift, förnyades universitetet genom att de tilldelades den praktiska uppgiften att utbilda ämbetsmän. Under 1700-talet hade universitetet värt sig mot de absolutistiska furstarnas strävan att förlägga ämbetsmannautbildningen till universitetet. De fann detta stridande mot universitetets vetenskapliga forskningsuppgift. Med den romantiska nationella väckelsen vinner en helt ny positiv syn på statens väsen insteg. Staten var ett medel för att realisera den mänskliga

gemenskapen. Statens, universitetets och kyrkans uppgift blev därigenom målbestämda på samma sätt. Ämbetsmannautbildningen infogades från nu såsom en ny uppgift i universiteten.

Även den teologiska fakulteten följde med i denna universitetets allmänna utveckling. Bland de främsta nyskaparna av det tyska, och därmed indirekt även det svenska, universitetsväsendet är Schleiermacher. Han blev även förnyare av den teologiska fakultetens ställning i universitetssammanhang. Han förband teologi, universitet och kyrka med varandra. Den teologiska fakultetens uppgift blev dubbel och samtidigt en och densamma: Vetenskaplig forskning och praktisk utbildning. Den vetenskapliga och samtidigt kyrkliga uppgiften var att reformera och rena lärobegreppet. Symbolen, doctrina, var icke ett lärosystem utan ett andligt innehållsbestämt liv i kyrkan. Han tillgodosåg på nytt sätt, i en progressiv förbindelse, reformationens och ortodoxiens samband mellan teologisk fakultet, universitet och kyrka. Han satte in den teologiska vetenskapen i universitetsdisciplinernas organiska sammanhang med dess optimistiska tro på vetenskapens framåtskridande till sannare kunskap.

I Sverige reformerades prästutbildningen i denna anda genom 1831 års stadga. Denna författning gjorde i realiteten de teologiska fakulteterna ansvariga för prästernas teologiska utbildning i stället för som tidigare biskop och domkapitel (Göransson, Prästutbildningens omläggning under 1800-talet. Ny kyrklig tidskrift 1956).

I denna nya förbindelse mellan teologisk fakultet, universitet och kyrka inträdde i det följande vissa omvandlingar av stor betydelse.

Tanken på universiteten som en universitas scientiarum försvagades genom vetenskapernas specialisering och fackhögskolornas framväxt. Genom idén om vetenskapens förutsättningslöshet löstes det tidigare omedelbara sambandet mellan vetenskap och praktisk nytta.

En parallell till denna företeelse är den alltmer framträdande spänningen mellan teologi och kyrka under slutet av 1800-talet. I och med att teologien tillämpade samma vetenskapsbegrepp och samma historiska, filologiska, arkeologiska metoder som den allmänna humanistiska vetenskapen inträdde en kris i de teologiska fakulteternas ställning till kyrkan.

Denna kris sökte man lösa på tre sätt. I Preussen tillmötesgick Fredrik Wilhelm IV 1855 den kyrkliga reaktionen mot den liberala teologien på så sätt, att han gav kyrkan rätt att medverka vid tillsättandet av professorer i de teologiska fakulteterna. Visserligen var detta inskränkt enbart till att överkyrkorådets utlåtande skulle inhämtas över fakultetens förslag före utnämningen. Även om detta i praktiken endast blev en formalitet, kom dock därigenom de teologiska fakulteterna att inta en särställning inom universitetets ram, vilket

stundom tvingade dem att med skärpa hävda forskningens frihet mot en stark kyrklig opinion.

En annan väg att lösa spänningen valde man i Holland. Där lösgjordes 1877 de teologiska fakulteterna vid de fyra statsuniversiteterna från sin förbindelse med Hollands reformerta kyrka och förvandlades till religionsvetenskapliga institut. Kyrkan fick frihet att i förbindelse med dessa uppräta konfessionella lärostolar i dogmatik och praktisk teologi. Avsikten var, att inom fakulteten skilja mellan två olika kategorier discipliner: de historiska disciplinerna, som arbetade med samma vetenskapliga metoder och vetenskapsbegrepp som de humanistiska universitetsdisciplinerna, och de för kyrkans behov särskilt avsedda s. k. normativa professurerna. Därmed underströk man spänningen mellan universitet och kyrka, mellan exakt empirisk forskning å ena sidan och trosforskning och kyrklig utbildning å den andra, en anordning, som med vetenskapsbegreppets förändring, visat sig vara en fiktion.

En tredje väg åter var de kyrkliga högskolorna, som upprättades av kyrkliga kretsar, som fann den vid statsuniversitetet bedrivna forskningen och undervisningen oförenlig med den kyrkliga teologien. Det här mest näraliggande exemplet är menighetsfakulteten i Oslo. Det lågkyrkliga väckelsefolket lyckades genom starkt politiskt inflytande och även med stöd från biskoparna få till stånd en egen fakultetsliknande undervisning utanför statsuniversitetets ram.

Av visst intresse i detta sammanhang är att följa utvecklingen i Sverige, där samma problem har förelegat utan att få dessa konsekvenser i fråga om de teologiska fakulteternas förhållande till universitet och kyrka.

Stor vikt måste man här fästa vid de skilda faktorer av kyrkosocial, historiskt-kulturell och personlig art. Man kan peka på den svenska kyrkans kulturtraditioner, kyrkoledarnas nära förbindelse med de teologiska fakulteternas vetenskapliga miljö, då en stor del av biskoparna tidigare rekryterats ur professorernas krets, och det starka humanistiska inslaget bland det högre prästerskapet. Till dessa faktorer hör även den nära förtrogenhet med kyrkans liv, som förefanns i de teologiska fakulteterna, då professorer var prebendekyrkoherdar, domkapitelsledamöter, ägde ledamotskap i kyrkomöte och kännedom om kyrkans problematik såsom remissinstans i kyrkliga frågor. Den teologiska fakulteten bedrev således sitt vetenskapliga arbete i nära förbindelse med aktuell kyrklig problematik. Vidare: fakulteterna åtnjöt kyrkans förtroende. Den lågkyrkligt-konfessionella riktningen var försvagad genom missionsförbundets utbrytning, medan den nya teologiska vetenskapen stod i nära relation till den framflytande positivt kyrko-, kultur- och universitetsvänliga unglyrkorörelsen.

Endast vid ett fåtal tillfällen inställde sig kyrklig-konfessionell opposition vid

nyrekrytering av de teologiska fakulteterna, dock utan tillräcklig styrka för att kunna bryta den teologiska fakultetens fria vetenskapliga ställning inom universitetsorganisationen eller leda till kyrkliga utbildningsanstalter vid sidan av fakulteterna.

Vissa tendenser gjorde sig dock gällande även i Sverige att ställa universitetsfakulteten i motsättning till kyrkan. Så framhåller O. Bensow i sina besvär över förslaget till professuren i dogmatik och moralteologi 1910, att sakunnig- och fakultetsmajoritet »med stöd av en tillfällig, på inga vetenskapliga grunder vilande (s. k. liberal, men i själva verket extremt intolerant) opinion, vill neka den konfessionella dogmatiken vetenskaplig existensrätt i Sverige», ehuru »denna opinion delas av endast en försvinnande ringa del av Sveriges präster och kyrkfolk. Men man anser sig kunna lämna dessas mening utan avseende, därför att de hittills visat sig så tåliga, att man menar dem nog fördraga vilka kränkningar som helst.»

Någon effekt hade icke denna appell till utomakademiska instanser. Det konfessionella gruppkollektivet var icke nog starkt varken för att på politisk väg göra sitt inflytande gällande eller för att på egen väg skapa en teologisk utbildningsanstalt.

Den andra sidan av problematiken: fakultetens ställning vis à vis universitetets idé kommer fram i striden kring T. Segerstedts utnämning till professuren i teologiska prenotationer och encyklopedi i Lund 1912. Segerstedts uppfattning var, att man måste skilja mellan prästutbildning och vetenskap. Prästutbildningen tillhörde prästseminarier. De teologiska fakulteterna skulle förvandlas till allmänt religionsvetenskapliga fakulteter. Denna problematik låg i botten för E. Billing i hans inlägg om Segerstedts utnämning 1912: Den teologiska fakultetens ställning vid våra universitet.

Billing motiverade fakultetens ställning vid universitetet både ur utbildningssynpunkt, kyrkans synpunkt, och universitetets synpunkt.

Ur utbildningssynpunkt fann han, att de blivande prästerna måste utbildas vid universitetet. Den evangeliska kyrkans reformatoriska princip innebär krav på personlig tro såsom en fri personlig avgörelse. Den ställer därför icke sina prästers fostran inom några skyddande murar. Det religiösa och vetenskapliga tvivlet är besläktat. Ur utbildningssynpunkt har teologiens forskningsfrihet vid universitetet en personlighetsbildande och själavårdande betydelse som den blivande prästen icke kan undvara.

Vad beträffar den teologiska fakultetens ställning till universitetets idé ansåg Billing, att i den *universitas scientiarum* som universitetet utgör såsom andlig enhet den teologiska fakultetens forskningsuppgift icke kan övertas av någon annan fakultet, då detta skulle återverka skadligt på själva kunskapens totalitet.

Lika väl som den teologiska fakulteten har att lära av andra vetenskaper, så har den i fritt samarbete med andra vetenskaper gåvor att ge igen.

Teologiska fakulteten har, menade han, ett forskningsobjekt *sui generis*, uppenbarelsen. Teologien utforskar och klargör denna verklighet till dess yttre och inre sida: det yttre historiska förloppet och historien i historien. Detta kräver för att komma till sin rätt en särskild inlevelse hos forskaren: den personligt fördjupade erfarenhetens väg. Då Billing på detta sätt förutsätter en korrelation mellan forskningsobjekt och forskare, anser han denna korrelation vara att jämföra med en arbetshypotes i förhållande till en icke utforskad verklighet.

Men samtidigt menar Billing, att på grund av forskningsuppgiftens omfattning en arbetsfördelning låter sig göra, så att det yttre historiska förloppet kan behandlas i en filosofisk fakultet. Billings resonemang är således rent akademiskt. Men frågan är om han icke, samtidigt som han riktigt framhåller det teologiska forskningsobjektets egenart, där kommer i konflikt med universitetets idé, då han på denna grund vill utestänga en forskare från befördan: Universitetets idé om studium generale såsom *quodlibet*, rätten att fritt och vetenskapligt behandla vilka svåra frågor som helst. Innesluter icke Billings distinktion mellan forskningsobjektets ytter- och innersida, där yttersidan kan tillhöra den humanistiska fakulteten och innersidan måste tillhöra den teologiska, en ytterst vanskelig och omöjlig gränsdragning, i synnerhet om den skall göras gällande i sakkunnigsammanhang och i befordringsfrågor?

En belysning till denna problematik ger Billing i sitt ställningstagande till Gillis Wetters utnämning till professuren i N. T. exegetik 1923. De sakkunniga var där delade två mot två. Sedan Wetter utnämnts, arbetade Billing för en dubbling av professuren, för att under fullständig forsknings- och lärofrihet den religiösa verkligheten, innersidan, uppenbarelsesidan, den teologiska sidan, och icke endast yttersidan, det rent filologiska, källkritiska och historiska arbetet, skulle komma till sin rätt. Men frågar man sig: möjliggör vetenskapsbegreppet en dylik gränsdragning och är den i praktiken möjlig att genomföra? Blir det icke här fråga om en för vetenskapens frihet främmande normering? Binder icke en dylik uppdelning av forskningsobjektet vetenskapsmannens egen utveckling: att belysa sitt forskningsobjekt utifrån nya synpunkter? Strider icke denna uppdelning mot den historiska verkligheten, där visserligen universitetet till sin idé av en fri och oavhängig korporation, inriktad på vetenskap och sanning blir bestående, men samtidigt i sina vetenskapliga metoder och vetenskapsbegrepp förändras och speglar tidens kultur- och sanningsmedvetande?

Utvecklingen inom den nytestamentliga disciplinen visar, att så är förhållandet. Anton Fridrichsen skrev 1937, då han själv haft sitt genombrott till sin s. k. realistiska bibelutläggning, att Gillis Wetter hade brutit sin väg i skarp motsätt-

ning till konservativ exeges och att Wetter därför var benägen att i varje avvikelse från sin mening igenkänna den gamla dogmatiken, medan han själv behårt höll fast vid Reitzensteins religionshistoriska skola. Fridrichsen själv hade på motsvarande sätt i Norge fört en hård debatt med den konfessionellt-kyrkliga menighetsfakultetens företrädare, medan han själv mot slutet av sitt liv och hans efterträdare nu kan se sin vetenskap åtnjuta stort förtroende i motsvarande konfessionellt-kyrkliga kretsar i Sverige. För radikala kretsar anföres detta förhållande som skäl för att den teologiska fakultetens ämnen föres till ämnesgrupper inom den humanistiska fakulteten. Så synas rollerna från 1910, då O. Bensow besvarade sig över förslaget i dogmatik och moralteologi, nu vara ombytta. Men så länge man fasthåller universitetet såsom en plats, vars liv är orienterat mot verklighetens utforskande, kan man icke frångå vetenskapen rätten att förändra sina metoder och sina forskningsresultat. Det rör sig här om en universitetsfråga, som måste lösas vetenskapligt och icke genom organisatoriska förändringar.

Min framställning har velat visa, att den evangeliska teologiska fakulteten har levat, lever och måste leva efter de lagar som gäller för universitetet. Den teologiska fakulteten är nödvändig enligt universitetets idé. Vetenskapen kan aldrig betvinga verkligheten i hela dess totalitet. Vetenskapen kan aldrig tränga längre än till forskningshypoteser, aldrig erbjuda en bestämd livsåskådning. I den enheten kan icke det teologiska forskningsobjektet och den teologiska belysningen av detsamma saknas. Den teologiska fakulteten kan därför icke intaga en särställning i förhållande till universitetet i övrigt. Amputeras den teologiska fakulteten vid våra universitet, återverkar det ofelbart genom en snedvridning av universitas scientiarum i grund och botten på kultur- och samhällsliv.

Den teologiska fakulteten måste vidare, för att kunna fullgöra sin funktion, leva i den problematik som är kyrkans. Å andra sidan kan kyrkan icke lösa sin problematik genom att ställa sig utanför den teologiska fakultetens problematik. Kyrkan måste brottas och konfronteras med den problematik, som följer av universitetets idé. Kyrkan kan icke lösa sanningsproblemen genom att de förtigas; då är man tillbaka i den teologiska censurans skede. Icke heller kan den lösa sin problematik genom att dirigera professorstillsättningar eller kontrollera undervisningen. Men å andra sidan kan icke kyrkan lägga utbildningen av sitt prästerskap eller utforskandet av teologien i händerna på dem, som är motståndare till kyrkan. Kyrkan måste äga förtroende för att den teologiska fakultetens forskning rör den religiösa verkligheten och att denna icke förfalskas.

NIELS ALSTRUP DAHL

Hva betyr εὐαγγέλιον i Det Nye Testamente?

Foredrag ved den nordiske teologiske fakultetskonferanse, Lund 1960

PROBLEMET

Da emnet først ble nevnt, gav jeg uttrykk for en viss tvil om det egnet seg til å bli tatt opp ved en nordisk fakultetskonferanse med representanter for alle teologiens disipliner. Man har likevel holdt fast ved ønsket om å få emnet behandlet. Jeg har öynnet tre mulige måte å behandle det på:

1) Fremlegge nye forskningsresultater. Det foreligger ganske visst grundige undersøkelser av det nytestamentlige begrep εὐαγγέλιον og dets forhistorie (Schniewind, Friedrich, av nordiske forskere Fridrichsen, Molland, Asting). Likevel vil det sikkert være mulig å få frem nye aspekter og å nå til sikrere resultater, særlig m. h. t. bruken av termen (og det tilsvarende verbum) hos Mk, Mt og i Lukasskriftene. Men skulle en her komme videre, ville det kreves en utførlig monografi, baseret på inngående forskninger som jeg ikke har hatt anledning til å foreta.

2) Neste mulighet var å gjøre en avveiende sammenfattning, passende for en forelesningsserie over ntl. hovedbegrep beregnet på teologiske studenter, eller for en artikkel i et bibelleksikon. Men dels må det forutsettes at dette ville være kjent stoff for teologiske professorer og lærere, og dels har jeg skrevet en artikkel av denne art for Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, som alle har adgang til å lese.

3) Emnet kan ses i videre sammenheng enn den rent leksikografisk eksegetiske. De nordiske kirker kaller seg *evangelisk* lutherske. Spørsmålet som er formulert i vårt emne, blir noe helt centralt. Med hvilken rett påberopte reformatorerne seg det ntl. evangelium i deres motsetning til romersk katolsk tradisjon og lære? Hva med overensstemmelsen i den rene forkynnelse av evangeliet som grunnlag for kirkens sanne enhet (Augustana 7). Spørsmålet om hva evangeliet er, blir avgjørende i hele ökumeniken. Vi kan også tenke på kirkelige brytninger i de nordiske land. Når det gjelder troskap mot skrift og bekjennelse, hva er da rett troskap mot evangeliet? Jeg nevner videre problemkompleks som: lov og evangelium (evangelium og lov), avmytologiseringsdebatten, syn på tradisjon og embete. Spørsmålet om hva evangeliet egentlig er, har hele tiden en central betydning.

Her er nok av vesentlige spørsmål som kunne fortjene å behandles på en kongress som vår, dersom spørsmålet i foredragets tittel ikke bare betegner et rent leksikalsk-eksegetisk problem: «Hva betyr ordet εὐαγγέλιον i NT?» men også sakspørsmålet: «Hva betyr (= innebærer) egentlig det som i NT kalles εὐαγγέλιον?» I løpet av et foredrag ville det være umulig å behandle alt på en forsvarlig måte. Det ville være nødvendig – naivt eller besluttomt – å gripe ut et enkelt aspekt og behandle det (jfr NTT 1959: Kerygma og kirke). Desverre har jeg hverken hatt tilstrekkelig naivitet eller tilstrekkelig besluttomhet.

Altså står jeg der, etter å ha forkastet de tre mulige måter for å bygge opp et foredrag om emnet. Min tröst er at foredraget ikke står for seg, men skal tjene som grunnlag for inngående diskusjoner. Min oppgave blir da å legge et grunnlag for en debatt om saken ved å behandle ordet. Jeg kommer da likevel ikke utenom å minne om en del som er velkjent for mine tilhørere.

I denne forbindelse melder det seg også spørsmål av mer metodologisk og hermeneutisk art: I hvilken grad kan et såvidt mulig verifiserbart svar på spørsmålet: «Hva betyr εὐαγγέλιον i NT?» i det hele tatt gi svar på de aktuelle spørsmål som beskjeftiger oss som levende mennesker, forkynnere og ansvarlige lemmer av kirken? Bruken av filologiske og historisk-kritiske metoder har gjort det mulig å behandle et spørsmål som det foreliggende i en viss distanserende abstraksjon fra personlig tro og kirkelige avgjørelser. Det er f. eks. tenkelig at jeg selv og en romersk katolsk forsker kunne nå frem til enighet om svaret på det semantiske spørsmål: «Hva betyr εὐαγγέλιον i NT?» – uten at det endret noe ved det faktum at vi forblir «i troen adskilte brødre». Nytestamentlig forskning kan ikke uten videre løse systematisk teologiske spørsmål; på hvilken måte og i hvilken grad kan den bidra til avklaring og saklig argumentering i kirkelig-teologiske kontroversspørsmål? På dette punkt skulle det trenge en prinsipiell og metodologisk avklaring.

FOREKOMST OG BETYDNINGSHISTORIE

Substantivet εὐαγγέλιον forekommer i NT 75 ganger, derav 60 i de paulinske brev (derav Ef 4, Past 4), 7 hos Markus, 4 hos Matteus, 2 i Acta, 1 i 1 Pet, 1 i Apoc. Det tilsvarende verbum er vanlig hos Paulus og i Lukas-skriftene og brukes dertil hos Matteus 1, Hebr 2, 1 Pet 2, Apoc 2 ganger. Substantivet brukes ikke som almenbegrep (= et godt budskap), men terminologisk, om den størrelse som heter τὸ εὐαγγέλιον, evt. nærmere bestemt som εὐαγγέλιον θεοῦ, εἰ. Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰ. τῆς βασιλείας osv. På tilsvarende måte brukes også verbet εὐαγγελίζεσθαι gjennomgående terminologisk = forkynne evangeliet. (Mulige modifikasjoner kan vi foreløpig se bort fra.)

Ordet *euangelion* er paulinsk yndlingsord. Hva substantivet angår, finner vi at av dets samlede forekomst faller 80 % på den paulinske litteratur (jfr dertil Acta 20: 24). Som bl. a. Molland har fremhevet, er også de forekommende konstruksjoner langt mer varierte hos Paulus enn ellers vanlig. Hos Paulus er *euangelion* ikke bare objekt for å tale, höre el. l., men også for en lang rekke andre verber. Videre finner vi et betydelig antall genitivforbindelser, likesom *euangelion* kan bli styrt av forskjellige preposisjoner. Hos Paulus (og i «deuteropaulinsk» litteratur) foreligger en variert, sterkt personlig språkbruk; i forhold til dette er anvendelsen av termen ellers i NT relativt stereotyp. Forholdet er åpenbart det at Paulus har grepet ordet opp fra meninghetsterminologien og utviklet fraseologi og konsepsjon på en selvstendig måte. Derimot beror ordets forekomst hos Markus og Matteus ikke på paulinsk innflytelse.

En betydningshistorisk utvikling lar seg vanskelig påvise ved hjelp av forekomster i NT, men blir tydelig om jødisk og oldkirkelig materiale trekkes inn.

Bakgrunn og utgangspunkt for den ntl. språkbruk er primært å søke i en rekke gtl. tekster hvor verbet *biššer* (resp. partisippet *m^ebaššer*) forekommer, nærmere bestemt i disse tekster *slik de ble lest og forstått i palestinsk jødedom på Jesu tid*. Disse tekster (Jes. 52: 7, jfr 40: 9, 41: 27, 61: 1, Nah 2: 1, Ps 96: 2 etc.) dannet grunnlaget for forventningen om den kommende gledesbudbærer (= Elias, Messias, eller en ukjent), som skulle proklamere at Jahve var blitt konge, at hans kongedømme ble åpenbaret, og i og med dette proklamere endetidens frembrudd, fred og frelse.

Ganske anderledes er den kristne språkbruk i etter-ntl. tid, hos gnostikere og kirkelige forfattere i 2. årh. Her er *euangelion* dels boktittel og betegnelse for en bestemt literær art (= skrifter om Jesus, også samlinger av Jesu ord, jfr Thomasevangeliet), dels en betegnelse for kristendommens sentrale innhold, slik at evangeliekonsepsjonen varierer alt etter kristendomsforståelsen i dens helhet. F. eks. kan gnostisk frelseslære betegnes som *evangelion*, særlig om den legges i Jesu munn eller Jesus ses som formidleren av den frelsende gnosis (jfr «Sannhetens evangelium»); mot dette står så mer kirkelig-antignostisk forståelse av evangeliet. I alle tilfeller er det eskatologiske i konsepsjonen blitt avstreifet, mens begrepet *euangelion* er blitt innholdsfylt ut fra Jesus Kristus og troen på ham. Jfr forskyvningen fra *m^ebaššer* = forkynneren av det eskatologiske gledesbudskap til εὐαγγελιστής, = omreisende kristen predikant, eller = forfatter av evangelieskrift.

Visse hovedlinjer i den betydningshistoriske utvikling som ligger mellom jødisk språkbruk i 1. årh. e. Kr. og kristen språkbruk i 2. årh. lar seg lett rekonstruere:

a) Forventningen om den kommende proklamasjon av gledesbudskapet.

b) Nå forkynnes dette gledesbudskap for fattige; Guds rike er kommet nær.

- c) Etter Jesu død skal gledesbudskapet også forkynnes for hedninger. Samtidig blir Jesu død og oppstandelse, innsettelsen av den korsfestede Messias i himmelsk herskerstilling, budskapets sentrale innhold.
- d) *Euangelion* blir en sammenfattende term for Kristus-åpenbaringen og for den samlede tradisjon om Jesu ord og gjerninger.

Utviklingen førte med seg at hovedtyngden ble forskjøvet fra verbet (og partisippet som betegnet «gledesbudbæreren») og til substantivet *euangelion* som en innholdsfylt term. Verbet mister noe av sin pregnans (i lukansk språkbruk står εὐαγγελιζέσθαι ofte som almen term for å preke, ikke spesifikt bringe det eskatologiske gledesbudskap).

Naturligvis har forskjellig anvendelse av ordene delvis eksistert side om side; men noe av en relativ kronologi kan likevel fastslås med en ganske stor grad av sannsynlighet. Langt mer hypotetisk blir det om en vil forsøke å fikserer en absolutt kronologi innenfor betydningshistorien. Den terminologiske bruk av substantivet *euangelion* må være förpaulinsk, men synes på den annen side være sekundær i forhold til den terminologiske bruk av verbet. Men er bruken av *euangelion* oppkommet i gresktalende menigheter, under hellenistisk innflytelse, eller har substantivet *b'šorah* vært brukt på tilsvarende måte i semittalende urmenighet, evt. av Jesus selv? De siste spørsmålene lar seg vanskelig besvare med tilnærmet sikkerhet. Mens selve hovedtendensene i den betydningshistoriske utvikling er tydelige, forblir alle forsøk på å fastlegge enkeltstadier i en utviklingsprosess ganske usikre. Forskjellig anvendelse av ordet kan ha forekommet samtidig. Samme litterære kilde kan rumme nedslag fra mer enn ett kronologisk stratum. F. eks. forkjærligheten for verbet i Lukas-skriftene; den synes bero på: a) Den eldste palestinske språkbruk. b) En kirkelig, avsvekket bruk av εὐαγγελιζέσθαι = preke. c) Bevisst tilknytning til Septuaginta.

Et spesielt spørsmål er om det noen steder i NT ved siden av den innerkristne begrepsutvikling også foreligger spor av sekundær innflytelse fra förkristen språkbruk. Dette ligger det nær å anta på enkelte punkter: a) Substantivets dominerende stilling (det greske ord, -- keiserkulten?). b) Språkbruken i Hebr. (4: 2, 6): εὐαγγελιζέσθαι som passiv = motta forjettelse (også om det gtl. Israel). c) Apoc 14: 6: εὐαγγέλιον αἰώνιον. d) I forhistorien hos Lukas: Verbet brukt om budskapet om fødselen av en sønn, resp. om frelserkongens fødsel (1: 19, 2: 10). Dette stammer ikke fra de gtl. tekster som den ntl. bruk i første rekke bygger på, men har meget gamle rötter.

ORD OG SAK

(Begrepsbetegnelse og begrep. Synonymer)

Samme ord kan ha forskjellig betydning. εὐαγγέλιον betegner hos Paulus dels det som forkynnes, dels det å forkynne; det er riktignok ikke tilfeldig at de to betydninger kan gå over i hverandre. Vi må også regne med forskjellig språkbruk hos forskjellige forfattere.

Omvendt kan samme sakforhold (samme begrep) betegnes med forskjellige ord. F. eks.: Ordet εὐαγγέλιον inngår ikke i johanneisk terminologi (bortsett fra Apokalypsen), men vi kan ikke derav slutte at evangeliet ikke fins i Johanneskriftene. I kanon har det skrift som fremtrer som vitnesbyrdet fra yndlingsdisippelen fått navnet «*evangeliet* etter Johannes», selv om det i johanneisk terminologi måtte hete μαρτυρία og ikke εὐαγγέλιον. Mer anakronistisk sagt: Dersom Paulus hadde lært det johanneiske vitnesbyrd å kjenne, hadde han sikkert anerkjent det som en forkynnelse av evangeliet. Forskjellen i terminologi betyr at saken er sett under annen aspekt, men hindrer ikke at det er tale om samme sak.

Vi har i de siste desennier fått en rekke semasiologiske undersøkelser av nytestamentlige ord og ordgrupper, men det trengs en fornyelse av studiet av synonymikken. Ofte er det slik at to eller flere ord i visse konstruksjoner kan byttes ut med hverandre uten at meningen endres, mens de i andre forbindelser har helt forskjellig betydning. Studium av synonymitet må gå sammen med studium av fraseologi og ordenes funksjon.

Som partielle synonymer til εὐαγγέλιον kunne nevnes: λόγος (τοῦ θεοῦ, τοῦ σταυροῦ etc.); ῥῆμα (τῆς πίστεως Rom 10: 8), κήρυγμα, ἀκοή, μαρτυρία, μαρτύριον, μυστήριον m. m.

Som objekt for å forkynne (el. höre) kan stundom *euangelion* også uten tydelig betydningsforskjell skiftes ut med «Jesus Kristus» eller «Jesu Kristi navn», jfr også «forkynne troen» = «forkynne evangeliet», Gal 1: 23. Allerede en slik oppregning av mulige synonymer sier noe om hva *euangelion* betyr.

EVANGELIETS CENTRALE INNHOLD

a) Hva *euangelion* er, kan uttrykkes i bestemte utsagn som har karakteren av en meddelelse: Mk 1: 14: «Tiden er fullbyrdet og Guds rike er kommet nær.» I Kor 15: 3: «Kristus døde for våre synder etter skriftene, og ble begravet, og ble oppvakt på den tredje dag etter skriftene og ble sett av Peter, siden av de tolv.» Evangeliet kan kort sammenfattes i slike formelaktige utsagn (jfr også

Rom 1: 3 f. hvor vi har partisipalkonstruksjon; likeså 2 Tim 2: 8), uten at *euangelion* er identisk med en bestemt kristologisk formulering.

Med de nevnte steder fra Paulus-brevene har man med rette stillet sammen de kerygmatiske avsnitt i talene i Acta (kap. 2, 10 og 13): en kort sammenfatning av de viktigste hendelser i Jesu historie (grunnskjema: «han som dere forkastet, men Gud oppvakte»). Noe av samme struktur finnes i rammen for de fire evangelier: fra Johannes döperen, frem til korsfestelse og oppstandelse. *Euangelion* er i sin sum en slik melding om det som er skjedd. Vi må her nöye oss med å konstatere dette, uten å kunne analysere variasjonene i grunnskjema og enkeltformuleringer.

b) Samtidig som evangeliet fremtrer som en beretning eller meddelelse, er det også et tilbud eller tilsagn om frelse: «evangeliet om eders frelse», Ef 1: 13, «fredens evangelium», Ef 6: 15; jfr også Rom 10: 15, Act 10: 36, Ef 2: 17. Det er her ikke berettiget å tale om to betydninger: evangeliet som meddelelse om det som er hendt og evangeliet som frelestilbud. Evangeliet er melding og frelestilsagn i ett.

Til belysning av dette kan anføres begynnelsen av Romerbrevet: Rom 1: 16 f forutsetter og griper tilbake til Rom 1: 1–5. Det er det forut utlovede evangelium om Guds Sönn, av Davids ätt og oppvakt fra de döde, det er dette felleskristne evangelium som er en Guds kraft til frelse, det er i det Guds rettferdighet åpenbares. Jfr Acta-talene: beretningen om Jesus munner i tilbud om syndenes forlatelse i Jesu Kristi navn.

Vi står her overfor noe vesentlig: Hvordan er denne enhet av melding og tilbud å forstå – og hvordan kan den fastholdes? (Bultman-debatten!) Jeg kan her bare peke på tre forhold av betydning:

1) Enten evangeliet ses som meddelelse eller som tilbud dreier det seg om Jesu Kristi person, jfr Rom 1: 3, Gal 1: 16, Act 5: 42, 11: 20 etc. Frelseshistoriske fakta og «eksistensial» frelsesbetydning faller ikke fra hverandre, fordi det hele tiden dreier seg om J. Kr. selv, han som kom av Davids ätt, döde og oppstod, og han som er vår fred.

2) Viktig i denne forbindelse er også det eskatologiske: Evangeliet og dets innhold innebærer at tiden er fullbyrdet, at löftet oppfylles, at frelsens dag er opprunnet i og med Jesus Kristus og de hendelser som er knyttet til hans navn. Meldingen om det som er hendt, er tillike en proklamasjon av den eskatologiske frelse som Gud er i ferd med å virkeliggjøre, og som kan gripes i tro på evangeliet.

3) Det er Gud som lar budskapet forkynne gjennom budbærere som Han har gitt sitt oppdrag. Den ting at Gud lar evangeliet forkynne, er noe som hörer med til endetidens hendelser, og er i seg selv en frelseshendelse. Innsettelsen

av apostler til å forkynne evangeliet h rer vesentlig med til det evangeliet bringer bud om. Slik er det hos Paulus (1 Kor 15, Rom 1, mer formelaktig i Ef, Kol, og Pastoralbrevene), jfr videre Acta-talene («Vi er nu vitner») og evangelienes oppstandelsesberetninger. For Paulus faller spørsmålet om gyldigheten av hans evangelium i grunnen sammen med spørsmålet om legitimiteten av hans apostolat. I det hele tatt er den apostoliske autoritet begrunnet i (og begrenset ved) oppdraget til å forkynne evangeliet (Gal 1–2).

I denne sammenheng kunne det kanskje ha vært grunn til å ta opp det gamle problem om Jesu evangelium og evangeliet om Jesus. De tre momenter jeg nettopp har berørt, viser kontinuiteten: *euangelion* er knyttet til Jesu person; det er eskatologisk; budskapet selv formidler det som det bringer bud om. Noen virkelig drøftelse av problemet kan jeg her ikke innlate meg på. Det er heller ikke nødvendig, slik emnet er formulert. For de ntl. forfattere foreligger det ikke noe problem her. For dem gis det ett evangelium, forkynt av Jesus og apostlene. Det er tydelig i tekster som Ef 2: 17 og Act 10: 36 ff. Språkbruken i Lukas-skriftene, særlig Acta, viser at forfatteren ikke har følelse av at det fins noen saklig forskjell mellom å forkynne (εὐαγγελίζεσθαι) ordet, å forkynne Guds rike og å forkynne Jesus Kristus (Act 8: 4, 12, 35, jfr også 17: 18, 28: 23, 31 etc.). For Lukas synes *euangelion* oftest   være budskapet om Kristus, i dets enhet med forkynnelsen av kommende oppstandelse og dom. Hos Markus er enheten av eskatologi og kristologi mer organisk og opprinnelig: Guds rike er kommet n r i og med at Jesus er tilstede som den skjulte Messias. Forholdet mellom Jesu evangelium om riket og det apostoliske budskap om Kristus blir et problem for en  nds- og idéhistorisk betraktning, men ikke for den eskatologiske betraktning som vi, i noe varierende form, finner hos de ntl. forfattere.

HVOR MEGET OMFATTER EVANGELIET?

Det centrale innhold av *euangelion* lar seg bestemme med tilnærmet sikkerhet. Vanskeligere er å bestemme begrepets omfang eller å si: Dette hører med til evangeliet, dette ikke.

Vi kan tenke på Romerbrevet: Er rettferdigg relsesl ren – og de tanker som ellers utvikles i Romerbrevet – *euangelion*? eller er *euangelion* lik Kristusbudskapet slik det er sammenfattet i brevets fem første vers, mens rettferdigg relsesl ren og det som hører sammen med den, er «evangeliets teologiske konsekvenser»? Den kristologiske formel er den primære og centrale bestemmelse av evangeliets innhold. Men Paulus taler om sitt ønske om å forkynne evangeliet i Rom (1: 15); og det må være dette han – på forhånd og i skriftlig form – gjør i det brev han sender menigheten. Også avfattelsen av hans brev hører

med til det han kaller *ἱεροουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον* (15: 16). *Euangelion* er primært det grunnleggende Kristusbudskap – men dette tillater ikke den negative slutning: alltså er Romerbrevets læreinhold ikke *euangelion*.

Vi kan, som man ofte har gjort, også spørre: Er bergprekenen *euangelion*? Svaret må bli: for Matteus er den det. Jfr rammenotisen i 4: 23 og 9: 35. Som kap. 8–9 gir et bilde av Jesu helbredelse av alle sykdommer, tjener kap. 5–7 til å illustrere hans forkynnelse av Rikets *euangelion*. For Matteus er åpenbart *euangelion* en betegnelse for alt han skriver i sin bok, inklusiv Jesu ord, slik de er stilt sammen i de store talekomposisjoner. Dermed er ikke sagt at bergprekenen er «evangelium» og ikke «lov» om en bruker disse termene i den mening de har fått i tradisjonell luthersk teologi. Om Markus ville betegne Jesu lovtolkning og visdomslære som *euangelion* turde være tvilsomt; for ham er *euangelion* mer spesielt det eskatologiske frelsesbudskap, uløselig knyttet til Jesu skjulte messianitet.

Ytterligere spørsmål: Er alt i NT *euangelion*, eller gis det utsagn som ikke er *euangelion*, men likevel rett tale om Gud og hans vilje? NT forutsetter at Gud har handlet, virket og gitt seg til kjenne før evangeliet ble forkynt. GT har en betydning som ikke utelukkende består i løftet om *euangelion*. NT er fjernt fra to ekstremer: a) Å dedusere alle teologiske utsagn fra evangeliet. b) Å konstruere noe slags ferdig teologisk system, lære om Gud, verden, synden, mennesket, for så å føre evangeliet inn som et tillegg. Også den måte hvorpå det tales om Gud som skaper, og om Guds allmakt osv., blir avgjørende bestemt av evangeliet. Det er i det hele tatt vanskelig å lage system av de ntl. utsagn. Heller ikke alt som er fra Jesus eller fra apostlene faller uten videre inn under begrepet *euangelion*, jfr dåp (1 Kor 1: 17), nattverd (1 Kor 11: 23 ff.), eller «Herrens bud» (1 Kor 7: 10, 9: 14).

Centrum i begrepet er klart, men de ntl. forfattere synes lite interessert av en presis avgrensning. Som analogi kan vi tenke på bruken av *εὐαγγέλιον* i betydningen seiersbudskap. Det avgjørende er meldingen om den vunne seier; ellers kan beretningen være mer eller mindre detaljert og budbæreren kan også tale om seierens konsekvenser. Spørsmålet om hvor meget eller hvor lite som hører med til selve seiersbudskapet, lar seg vanskelig besvare.

Harnack gjorde i sin tid den observasjon at lov og evangelium i NT ikke anvendes som direkte kontrastbegreper. For å få det rette perspektiv må det tilføjes at *euangelion* i NT i det hele tatt sjelden eller aldri stilles i kontrær motsetning til noe annet begrep. Etymologisk ville kontrasten være *dysangelion*, dårlig budskap – men den forekommer ikke. *Euangelion* er for meget en teknisk terminus, noe nær et egennavn, til naturlig å stilles i kontrast til andre begreper – noe som vanskeliggjør en klar avgrensning av begrepets innhold og

omfang. Rom 11: 18 er «evangeliet» og «utvelgelsen» stilt opp mot hverandre, men det er en singular formulerings. Guds evangelium som er en kraft til frelse kan stilles i motsetning til menneskelige ord som bare er ord. En antitese mellom Kristusevangeliet og keiserkultens *euangelia* kommer aldri direkte frem. Noen steder hos Paulus möter vi en viss kontrast mellom evangeliet som den menighetsgrunnleggende forkynnelse og all senere kristen tale som i beste fall bygger videre på det grunnlag som er lagt én gang for alle (1 Kor 4: 15, jfr 3: 6 ff, 15: 1 ff). Men noe konsekvent skille mellom evangelium og lære, kerigma og didache, er ikke gjennomført i terminologien.

Den saklige motsetning er fremfor alt det negative: Fravær av evangeliet, den tid evangeliet ikke ble forkynt: uvitenhetens tider, «Guds tålmod», loven og profetene, Guds vrede åpenbaret fra himmelen – i motsetning til at *nå* forkynnes evangeliet (Luk 16: 16, Rom 1: 16–18, 3: 26, Acta 14: 15, 17: 30). Sett under mer lokal aspekt er kontrasten det at Kristi navn ikke nevnes, Rom 15: 20.

Men som saklig motsetning til *euangelion* står også forfalskning av evangeliet. Jfr Paulus' kamp på forskjellige fronter, 1 Kor 1–4: forfalskning av evangeliet til middel for menneskelig visdom og selvros; 1 Kor 15: fornektelse av oppstandelsen; Gal: forpliktelse av hedningene på Moseloven; 2 Kor 11: en Kristusforkynnelse som ser bort fra og fornekter at Kristus allerede er forkynt og grunnlaget for menigheten allerede lagt ved det apostoliske budskap.

Forfalskningen skjer ikke bare ved falsk lære, men like meget ved en falsk måte å forholde seg på. Evangeliet er her kirkegrunnende – men tillike grunnlag for refselse og kritikk av kirken i dens faktiske eksistens. Men spørsmålet om når, hvor og i hvilke former evangeliet forfalskes kan bare i meget begrenset utstrekning avgjøres ved vitenskapelig utforskning av NT. Der vil det alltid også bli spørsmål om en rett åndelig dømmekraft.

RAGNAR BRING

Det levande Ordet

Några reflexioner över den teologiska betydelsen av Pauli omvändelse samt om traditionens betydelse i urkristendomen.

För reformatorerna var ju bibeln ett självklart rättesnöre för lära och liv. »Sola scriptura» blev senare i den lutherska ortodoxien fastställd såsom en grundprincip. Blott genom Skriften finge man den rätta kunskapen och normen för lära och liv.

Bakom denna deras inställning, vilken ju kodifierats i Konkordieformelns inledning, ligger vissheten om att man upptäckt, vad bibelns innehåll var, vad dess budskap innebure. Detta, menade man, hade tidigare varit fördunklat av Kyrkan. Nu kunde åter bibeln läsas och förstås rätt. Och den vore i sig så tydlig och genomskinlig, att, sedan nu dess sanna innehåll en gång framlagts, det inte mer kunde döljas. Ginge man blott till bibeln, fri från de falska fördomar och invanda synsätt, som den romerska kyrkan och skolastikens teologi gjort allmänna, var bibelns egen genomskinliga klarhet så stor, att den talade för sig själv. Den reformatoriska förkunnelsen hade sin styrka genom övertygelsen, att den helt och fullt företrädde bibeln och att bibeln därför själv gäve den rätt, om man oförvillad ginge till den. Och det, som bibeln hade att säga, funnes både i Gamla och Nya testamentet. Den reformatoriska övertygelsen om bibelns klarhet och genomskinlighet sammanhängde med vissheten, att bibeln utgjorde en enhet och att därvid Gamla och Nya testamentet vore förenade i samma budskap, ehuru detta framfördes på olika sätt i dessa.

Man kan emellertid då fråga, hur reformationens syn på bibeln kan vara hållbar *i vår tid*, då den moderna exegetiken har en annan uppfattning av bibelns enhetlighet än reformatorerna och över huvud anlägger andra aspekter på bibeln och dess innehåll än dessa gjorde.

Vi erinrar då först om tvenne viktiga epoker i exegetikens historia, nämligen om den liberala teologien och den religionshistoriskt-filologiskt bestämda senare exegetiken, och vi tar därvid särskild hänsyn till vederbörande riktningens syn på frågan om bibelns enhetlighet.

Det är tydligt, att den liberala exegetiken huvudsakligen företrädde ett teologiskt intresse, så till vida som man sökte ge en sådan framställning av kristendomen, som ansågs rimlig den tiden; det apologetiska draget är i allmänhet ganska tydligt däri. Den religionshistoriskt inställda riktningen hade däremot

emanciperat sig från varje kristligt intresse och inflytande av teologiska tänkesätt.

Man kunde säga, att den liberala teologien med eftertryck ställde frågan om »kristendomens väsen», på vilken fråga man ansåg sig kunna få ett svar i bibeln, vilket svar dock innebar, att man inte kunde begagna mer än en liten del av bibeln såsom vittnesbörd om detta kristendomens väsen, huvudsakligen de synoptiska evangelierna. Så kom den liberala teologiens uppfattning att leda till att synen på bibelns enhetlighet upphävdes.

Man kan se detta t. ex. hos Adolf von Harnack. Denne framlade ju i sitt berömda arbete *Wesen des Christentums* vid ingången av detta sekel sin mening på sammanfattande sätt. Han syntes förutsätta något för bibeln centralt och väsentligt, som han ansåg sig finna i Jesu enkla lära, så som denna kan skönjas i de synoptiska evangelierna. Att det var en humaniserad, moderniserad bild man fick fram, har vi senare lärt oss förstå. Men Harnack själv stod inför ett svårt problem, nämligen, hur Jesu lära förhöll sig till innehållet i andra nytestamentliga skrifter. Harnack kom ju att räkna med en dubbel grundläggning av kristendomen. Kristendomens egentliga väsen vore Jesu lära, men i Pauli av hellenismens tänkande influerade dogmer grundades en kyrka med präster och riter delvis såsom en fortsättning av den gammaltestamentliga religionen men mest under inflytande av hellenistisk religiositet. Spänningen mellan dessa tvenne tendenser funnes i N. T.; hos enkla eftersägare av den liberala teologien blev Paulus betraktad såsom en förvanskare, en förstörare av Jesu lära. Johannes-evangeliet hade man svårigheter med att förstå och ansåg det snarast som en sen skrift, som var beroende av Paulus och den dogmatiserande äldsta kyrkan.

Gamla testamentet framstod för den liberala exegetiken såsom ett tidigare utvecklingsstadium i religionens utveckling. Det kunde inte jämföras med det Nya. Att de första kristna hänvisat till det Gamla testamentet såsom Guds ord hänfördes till deras historiska situation. Men *nu*, menade Harnack, kunde G. T. inte längre antagas såsom norm och i egentlig mening helig skrift, såsom bibel, för kyrkan.

Så mynnade arbetet ut i att *bibeln splittrades upp*. Man behöll Jesu lära som norm för kristendomen, men bibeln blev, utanför synoptikerna, till stor del en skrift, som kunde äga religionshistoriskt och dogmhistoriskt intresse men inte var uttryck för den rätta kristendomen, inte heller en förkunnelse av Guds Ord.

Det som mer och mer trängde sig fram blev då en rent religionshistorisk syn på bibeln. För denna kunde man över huvud inte alls tala om något kristendomens väsen, ännu mindre om ett Guds levande Ord. Det förelåg i bibeln en rad intressanta aktstycken, vittnande om en brokig mängd tankar och före-

ställningar med mer eller mindre löst sammanhang. Dessa kunde diskuteras, men en till innehåll enhetlig bibel fanns inte.

Reaktionen mot detta betraktelsesätt från kristet håll har vi emellertid också upplevat, t. ex. i den »dialektiska teologien» i Tyskland och Schweiz. Men det betänkliga har varit, att det som bjudits ofta varit just en *reaktion*. Då man icke nått en sådan principiell uppgörelse, som på tillfredsställande sätt visar det berättigade och det oberättigade, det viktiga och det felaktiga i det övergivna betraktelsesättet, har många ofta bara återgått till ett äldre betraktelsesätt eller utan grundlig motivering framställt ett nytt synsätt i påståendeform.

Då man undersöker urkristendomen, måste man självfallet gå historiskt tillväga. Men objektet för undersökningen är ju först, hur de första kristna själva uppfattat Guds ord och hur för dem Skriften, det Gamla testamentet, tedde sig. Och deras syn var inte i vår mening historisk. De första kristna såg G. T. såsom platsen för Guds frälsningshandlande. Och orden däri, som citerades, belyste detta. G. T. mynnade ut i Guds gärning med Kristus, och orden i G. T. fick själva nytt ljus genom deras uppfyllelse i och genom Kristus, genom hans lidande, död och uppståndelse. Denna frälsningshistoriska aspekt har levt vidare i Kyrkan. Och den är i och för sig legitim och kan inte helt ersättas av en historisk aspekt.

Då vi nu undersöker G. T., är vår historiska aspekt ju en annan. Men skall vi riktigt återgiva de första kristnas syn, måste vi se på G. T. så som de sett därpå. Den synen måste ställas emot fariséernas syn på sin bibel. Också fariséerna strävade på sitt sätt att göra bibeln levande — att låta den vara relevant för det närvarande. Också de tänkte sig Skriften som en auktoritativ skrift — men på ett legalistiskt sätt. Därför kommenterades G. T. ständigt. Och de nya stadgarna, de äldstes stadgar, tillades och tjänade till att göra bibelorden relevanta för varje situation.

Tydligt är därför, att man, om man inte skall komma orätt, måste räkna med tvänne principiellt olika inställningar till bibeln, nämligen:

- 1) en rent historisk, profan inställning och undersökning, vartill hör en beskrivning av de bibliska tankarna och föreställningarna, och
- 2) en syn på bibeln såsom Guds ord och uppenbarelse.

Båda dessa synsätt är nödvändiga. De utesluter *inte* varandra utan kan tvärtom hjälpa varandra, om de blott inte sammanblandas. De tidshistoriskt bestämda tankarna är inte utan vidare en norm, som kan imiteras. Men däri *finns* en Guds uppenbarelse.

Vardera betraktelsesättet rymmer inom sig en rad problem. Ofta blir dessa synsätt sammanblandade, och då blir problemen särskilt stora.

Det vi nu närmast fattar i sikte är innebörden i den frälsningshistoriska aspekt, som urkristendomen själv företrädde.

Paulus har som farisé delat den fariseiska synen på Skriften, och det var just bundenheten vid bibelordet i Gamla Testamentet, som gjorde honom till en förföljare. Han tolkade nämligen detta så, att det uteslöt varje möjlighet, att den korsfäste kunde vara Messias.

Vi har emellertid, då det gäller att bedöma den äldsta kristna kyrkans situation och dess syn på *Ordet*, att ta hänsyn till ett särskilt problem, på vilket vi här skall gå in, då det kan ge en utgångspunkt att bedöma urkristendomens syn på och dess underordning under det levande Ordet. Det problemet gäller förhållandet mellan traditionen från Jesus, från hans ord och gärningar, och den kristna teologi, som vi möter i Pauli brev. Det är alltså, kunde man säga, fråga om en ny form av problemet om förhållandet mellan Jesus och Paulus, sedan nu Jesu ord ter sig annorlunda än på liberalismens tid.

I vissa moderna kyrkliga riktningar menar man, att den äldsta kyrkan levde enligt en tradition från Jesus, som innebar anvisningar och bud, principiellt av liknande slag som de, som fanns i den judiska traditionen, men med ett annat innehåll. Jesus hade givit vissa förhållningsregler t. ex. rörande äktenskap och skilsmässa, och dessa och andra anvisningar skulle ha gällt som norm för den äldsta kyrkan. Jesus skulle ha grundlagt kyrkan och insatt ett bestämt ämbete.

Men hur förhåller sig då detta till tanken på ett levande Ord och på tanken på *Andens* närvaro och till tron på den levande Kristus.

Vi kommer åt dessa problem bäst, om vi frågar, vad *Pauli omvändelse* innebar. Vad drev Paulus till att lämna fariseismen, och till vilken tro omvändes han? Var det så, att han vid Damaskus blott genomgick en *viljans* omvändelse och senare måste få undervisning av kristna om traditionen från Jesus, eller inneslöt omvändelsen själv ansatsen till en hel, självständig teologi? Att den gjorde detta, synes Paulus själv göra anspråk på, då han i Gal. 1 ivrigt försäkrar, att han inte mottagit evangeliet från människor och att han inte undervisats av någon människa däri. Var det dock blott en allmän tro på Jesus som auktoritet, som han fick vid Damaskus, och måste han efteråt memorera Jesu lära med hjälp av äldre lärjungar?

1.

Det har diskuterats mycket angående hur Pauli omvändelse vid Damaskus är att förstå. Tidigare har problemet huvudsakligen betraktats såsom ett psykologiskt problem: hur har Paulus så *plötsligt* genom det möte med den uppståndne, som han är övertygad ha upplevt, kunnat övergå till tron på Kristus

och bli en dess främste förkunnare? Man har sökt en psykologisk förklaring till detta genom antagandet av en viss tidrymds — kanske en relativt lång tids — förberedelse. Paulus skulle, har man tänkt sig, vändats under lagens tryck. Han hade känt dragningskraften av evangeliet men ivrigt satt sig till motvärn däremot. Såsom man under pietismens tid tänkte sig en botkamp, som slutade med fullständig avgörelse och omvändelse, så skulle Paulus sökt stå emot samvetets talan, som vittnade om ofullkomligheten i all hans laglydnad, men till slut helt avgjort sig i överensstämmelse med dess krav. Orden i Apg. 26: 14: »Det är dig svårt att spjärna mot udden» har då ansetts tyda på en föregående andlig kamp emot evangeliet. — Emot detta har senare forskning skarpt vänt sig. Intet i vad vi vet om Paulus och hans miljö före omvändelsen berättigar oss att göra en sådan psykologiserande förklaring. Mest misstänkt blir en sådan, då den på Paulus tillämpar ett omvändelseschema från ett långt senare datum.¹ (Däremot är det helt naturligt, att fariseén Saulus just i sin fientliga inställning till kristendomen skaffat sig en noggrann kännedom om denna. En teoretisk kunskap om hur de kristna tänkte hade Paulus med all sannolikhet skaffat sig tidigt. Den iver för »fädernas stadgar», som gjorde honom till förföljare, har säkerligen drivit honom att ta reda på vad de kristna lärde. Och just det, att han troligen klarare än andra insåg oförenligheten mellan detta och fariseismen, har ökat hans iver och gjort honom till en ledare bland förföljarna.) Utan att närmare gå in på diskussionen av skildringarna i Apostlagärningarna av omvändelsen må här blott uppmärksamheten fästas vid några punkter. Apg. 26: 19 ger ett intryck av att Paulus haft en erfarenhet, som kan kallas en teofani. Vi skall senare återkomma till detta. Här må blott påpekas, att orden erinrar om Stefani syn, Apg. 7: 56.² Det kan observeras, att det var i samband med förföljelsen efter Stefanus' stenande, som vi möter Paulus såsom en, som var fientlig mot de kristna. Den Jesus, som Stefanus sett och som han betygade på ett sätt, som kom hans vittnesbörd därom att framstå såsom en hädelse, vilken just utlöste den förbittring, som ledde till hans stenande, fick Paulus själv se. Beträffande Stefanus berättar ju Lukas, att han såg Guds härlighet och Jesus stå på Guds högra sida. — Paulus beskriver inte närmare sin syn, något som emellertid, påpekar J. Munck, är typiskt för Paulus.³

En annan jämförelse med berättelsen om Pauli omvändelse, så som Lukas återgivit den (särskilt den version som förekommer i Pauli tal inför Agrippa i Apg. 26), skulle man kunna finna i 2 Petr. 1: 16 ff. och därjämte i de synoptiska berättel-

¹ Jfr J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte sid. 1 ff. och där nämnd litteratur samt Galaterbrevet, tolkning av R. Bring, sid. 37.

² Jfr också 2 Mos. 34: 5 ff., 33 ff.

³ Munck, Paulus und die Heilsgeschichte, sid. 25 ff.

serna om förklaringen på berget. Och det, att skåda Kristus i hans härlighet, så som han skulle te sig vid sin återkomst, förbindes på andra ställen med det ljus, varmed Ordet upplyser hjärtana (jfr 2 Petr. 1: 19; 2 Kor. 4: 6; 3: 18). I berättelserna om Jesu förklaring talas både om att hans kläder blevo vita såsom ljuset (Matt. 17: 2) och om en röst ur skyn.⁴

Det berättas i Apostlagärningarna, att ett »sken från himmelen» kringstrålade Paulus (Apg. 9: 3 och 22: 6; 26: 13). I Apg. 26: 19, där Lukas låter Paulus redogöra för sin omvändelse inför Agrippa, följer på själva skildringen av uppenbarelseorden: »Så blev jag då icke ohörsam mot den himmelska synen». Denna lydnad ledde till predikande »först för dem, som voro i Damaskus och Jerusalem, och sedan över hela det judiska landet och för hedningarna, att de skulle göra bättring och omvända sig till Gud och göra sådana gärningar som tillhöra bättringen» (v. 20). Tydligt innebar Damaskusupplevelsen något, som omedelbart ledde till predikan.

Att det, som skildras i Apostlagärningarna och som Paulus tydligt anspelar på i Gal. 1, kan kallas en teofani, synes otvivelaktigt.⁵ I Gamla testamentet framställs ofta Guds framträdande i förbindelse med ett ljus eller ett sken, som visar sig för människor. Han gick före Israels barn i öknen om natten i form av en eldstod. Ljuset sammanhänger med tanken på hans härlighet (doxa, kabod).⁶ Och då Paulus såg ljusskenet vid Damaskus, synes innebörden för honom ha varit, att Jesus, som han förföljde genom att vilja fångsla hans lärjungar, visade sig för honom, omgiven av Guds härlighet. Ovan har detta sammanställts med Kristi förklaring och med Stefani syn. Den förklarade Jesus var Guds Messias, den, som Gud gjort till både judarnas Messias och till hela världens Herre och frälsare.⁷ Paulus visste sig ha mött och sett den Kristus, som Stefanus sett och talat om på ett sätt, som Paulus då ansåg som en hädelse.

Om detta är klart, är det inte längre svårförståeligt, hur Paulus kan hänvisa till denna teofani såsom till evangeliet, som uppenbarats för honom, vilket också omedelbart förpliktade till att kungöra detta.

Man må göra present för sig, hur Paulus själv skildrar bakgrunden till omvändelsen. Det var hans iver för lagen, vilken var drivkraften till hans förföljelse och sålunda till resan till Damaskus. Orden »det är dig svårt att spjärna mot udden» (eller: »det skall bli dig svårt att spjärna mot udden») torde inte kunna

⁴ Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, kap. 7. Jfr också sid. 247, där också berättelserna om Pauli omvändelse beröras. Jfr Th. Wörterbuch, Bd 2, sid. 245–255 (Kittel) och sid. 240–245 (v. Radl).

⁵ Se Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, sid. 247. Jfr min artikel i STK 1960, sid. 82 ff.

⁶ Jfr också Lukas' berättelse om herdarnas syn utanför Betlehem (Luk. 2: 9), där det heter, att »Herrens härlighet kringstrålade dem».

⁷ Jfr Rom. 1: 3 f. och Apg. 2: 36, samt Fridrichsen, *The Apostel and his message*, sid. 10.

tolkas, såsom om Paulus tidigare kämpat emot en inre dragning till Kristus eller mot samvetets ord i det inre. Och Rom. 7 torde inte heller kunna tolkas såsom en självbiografi,⁸ vari talas om vändan under lagen. Lagen var ju för fariséerna ljuset på livets väg — rabbinerna kunde också likna lagen vid ett ljus.⁹ Paulus hade nu sett det sanna ljuset eller den förklarade lagen. Lagen var fariséens glädje och stolthet, hans hjälp i livet att kunna gå den rätta vägen. Orden i Apg. 15: 10 om det ok, som varken våra fäder eller vi förmått bära, vilka ord Lukas lägger i Petri mun, kan inte bevisa, att lagen av judarna kändes såsom något belastande, som man önskade bli befriad från.¹⁰

Anledningen till att just ivern för lagen drivit Paulus till att förfölja de kristna och därmed Kristus bör man emellertid närmare fixera. Bortsett från fariséernas reaktion mot Jesu enligt dem hädiska och obibliska förkunnelse, hade den tolkning av traditionen, som Paulus lärts upp i genom sin rabbinska skolning, gjort det klart, att *en korsfäst man omöjligt kunde vara Messias*. Den, som var hängd på trä, var en av lagen förbannad (jfr Gal. 3: 13). Nasaréén hade förkastats på det sätt, som lagen bjöd; han hade av överstepräster överlämnats att dödas, sedan han enligt deras tolkning av lagen befunnits vara en hädare, skyldig döden. Processen mot Jesus skedde i överensstämmelse med vad rabbinerna ansåg lagen bjuda. *Jesu korsfästelse fick då den kultiska innebörd, som en förkastelsesdom med avrättning hade. Lagen själv hade dömt honom, och därmed var han dömd av Gud själv. Korsfästelsen betecknade honom såsom kultiskt oren* (jfr Hebr. 13: 11 f. och 3 Mos. 16: 27 f.). Jesus fördes, betonar Hebreerbrevet, utanför stadsporten, såsom offerdjurens kroppar och deras orenlighet brändes utanför lägret (2 Mos. 29: 14; 3 Mos. 4: 11 f.; jfr 5 Mos. 21: 22 f.). *Att förklara, att Jesus var Messias, måste för fariséén Saulus ha betytt att förbinda det orena med det heliga på hädiskt sätt.* Därför fylldes han med nitälskan att utrota den sekt, vars lära och tro innebar hädelse mot lagen och Gud. — Såsom kristen har Paulus gjort just detta, som framstått såsom en hädelse, till själva kärnpunkten i förkunnelsen; han predikade ju »en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötsten» (1 Kor. 1: 23). Man bör ge akt på Hebréerbrevets uttryck: »Låten eder icke vilseföras av allehanda främmande läror. Ty det är gott att bli styrkt i sitt hjärta genom nåd och icke genom offermåltider; de som hava befattat sig med sådant hava icke haft något gagn därav. Vi ha ju ett altare, från vilket de som göra tjänst vid tabernaklet icke hava rätt att få något att äta. Det är ju så, att kropparna av de djur, vilkas blod översteprästen bär in i det allraheligaste

⁸ Jfr Munck, a. a. s. 1 ff. samt Nygren, Romarbrevet, till kap. 7.

⁹ Galaterbrevet, tolkning av R. Bring, s. 48 ff.

¹⁰ Jfr Odeberg, Fariseism och kristendom, s. 69 ff., där ordens innebörd belysas på intressant sätt.

till försoning för synd, brännas upp utanför lägret. Därför var det ock utanför stadsporten som Jesus utstod sitt lidande, för att han genom sitt eget blod skulle helga folket» (Hebr. 13: 9–12).

Att observera är, att det just är det *orena*, alltså det, som i Israel inte fick användas som offer utan som fördes bort för att brännas upp, som får symbolisera Kristi offer. Därför är det *inte* heller *offermåltider*, som de kristna hänvisas till, utan till nåd, en nåd, som står i strid mot fariséernas syn på helighet och på att Guds välbehag vinnes genom att bygga upp en rättfärdighet genom sådana gärningar, som åsyfta att avskilja en grupp fromma och heliga från andra, vilka icke presterar sådana gärningar som dessa utan är att betrakta som syndare. Skillnaden mellan fromma, som hade »lagen», och »hedniska syndare», som icke kände lagen och dess livsstil, var typisk för den fariseiska judendomen. Traditionen från Jesus kan väl ha innehållit anvisningar om hur man bör leva, och Pauli brev innehåller många förmaningar och förordningar, men likväl betydde varken traditionen från Jesus eller Pauli paräneser en ny fariseism, grundad på nya, stränga bud och anvisningar. Ty *rättfärdigheten* var tänkt helt annorlunda i urkristendomen än inom den fariseiska traditionen. Enligt denna var det orimligt, att Jesus, som nu också förbannats av lagen, var »den Rättfärdige», Messias. Berättelserna om Pauli syn vid Damaskus visar särskilt, att Paulus uppfattade den Jesus, som han mötte, såsom Messias. Orden i Apg. 26: 15–18 anspelar direkt på Jesajabokens profetior om vad som skulle ske under den utlovade, messianska tiden (t. ex. Jes. 61: 1 ff. och 42: 6 f., 49: 6, 8 f.). Att den förkastade Jesus var den utlovade Messias var den oerhörda upplevelse, som Paulus erfor vid Damaskus. Av denna följde, att ett nytt ljus föll över hela uppenbarelsen i Skriften.

Man kan (t. ex. av Luk. 24 och de första kapitlen i Apostlagärningarna) förstå, vilken fullständig förändring i hela trosinställningen det måste ha betytt för dem, som varit lärjungar under Jesu jordeliv, att sätta tro till, att den korsfäste uppstått såsom Herre och Messias. Man ser det i berättelsen om lärjungarna i Emmaus; trots allt hade man inte kunnat förstå Skriften så, att den fick sin fullbordning genom Kristi kors. I Apostlagärningarnas andra och tredje kapitel kan vi, såsom Dodd sökt visa,¹¹ spåra beståndsdelarna i den äldsta kristna predikan. Man ser där, hur man börjat lära sig att tolka Skriften såsom syftande på Kristus och att nu den yttersta, utlovade tiden kommit. Kristus, som efter köttet var Davids son och judarnas Messias, hade uppstått och gjorts till Herre, varför han också kunnat låta Anden, vilken enligt Skriften skulle utgjutas de yttersta dagarna, nu givas.

Cullmann har i sin Petrusbok talat om Petri teologi såsom ett slags pais-

¹¹ Dodd, C. H., *The Apostolic preaching and its developments*, Three lectures, 1944.

theou-teologi; särskilt Jesajabokens ord om den lidande tjänaren synes ha hjälpt de första lärjungarna att förbinda Kristi korsfästelse med deras tro på Messias.¹² Vad Paulus beträffar, har denna förbindelse mellan korset och Messias av allt att döma skett med särskilt stor teologisk skärpa, och därvid har han tydligen på intensivt sätt genomtänkt inte bara, vad som i psalmerna och hos profeterna kan förstås såsom syftande på och förutsäggande Messias, utan han har funnit själva *stadgelagen* såsom ett vittnesbörd om Kristus vilken kom med dess uppfyllelse.¹³ Det, som Paulus i den kristna tron (t. ex. hos Stefanus) tidigare funnit såsom en absolut förnekelse av Skriften och såsom en hädelse av lagens ord, har han förstått såsom kärnpunkten i Skriften enligt dess nu uppenbarade, rätta tolkning. Att Jesus förkastades och blev gjord oren, betydde, att han bar själva lagens förbannelse. Och dess uppfyllelse, som icke kunde ske så, att man efterkom dess ord på rationellt bokstavligt sätt, gavs genom Kristus, som bar lagens fördömelse och förbannelse. Den som höll sig till lagen såsom frälsande makt, så som Paulus tidigare gjort, kom att ställa sig under dess förbannelse (Gal. 3: 10), likväl utan att kunna bära denna så, att liv kom därigenom. Kristus åter bar förbannelsen så, att liv gavs därigenom (Gal. 3: 13), och detta liv gällde alla, även hedningarna (Gal. 3: 14), utan lagiakttagelser och omskärkelse såsom frälsningsvillkor, då nämligen Kristus representerade Guds eget liv och likväl ingått under lagen och blivit »född av kvinna» (Gal. 4: 4). Han blev gjord till syndare, ehuru han inte visste av synd (2 Kor. 5: 21).^{13b}

2.

Om det är klart, att Damaskus för Paulus betydde, att rättfärdighetens Gud uppenbarat sig i Kristus och att detta inneburit, att Kristus förkastats och förts till platsen för all kultisk orenhet och gjorts »till synd för oss, för att vi skulle bli rättfärdighet inför Gud» (2 Kor. 5: 21), då blir nästa fråga den, i vad mån Pauli förkunnelse kan förstås utifrån hans nya insikt. Eller har han efteråt fått lära sig av de äldre lärjungarna, vad han borde förkunna enligt den i kyrkan levande traditionen från Jesus?

Det är ju ett gammalt problem, hur Pauli teologi förhåller sig till Jesu ord i de synoptiska evangelierna. Det är ju välbekant, hur man på den liberala teologiens tid tenderade att värdesätta den synoptiska förkunnelsen, vilken man starkt omtolkade i humaniserande riktning, mycket högre än Pauli »teologi» — uppfattningen gick ut på att »kristendomens väsen» klarast förelåg i »Jesu

¹² Cullmann, Petrus (Zürich 1952), s. 69 ff.

¹³ Galaterbrevet, Tolkning av R. Bring, s. 132 ff.

^{13b} Jfr a. a., s. 127 ff.

enkla lära»; »Pauli teologi» vore, menade man, något annat, som borde förstås ut ifrån grekiskt tänkande. Programmet blev då: »från dogmat till evangeliet».¹⁴

Men även sedan man kommit att se helt annorlunda på både de synoptiska evangeliernas innehåll och Pauli brev, kvarstår såsom ett problem, hur dessa senare förhåller sig till den tradition, som bevarats i synoptikerna. Man kan fråga sig, om Paulus känt denna och varför han så sällan citerar Jesusorden eller hänvisar till hans gärningar under jordelivet. I stället synes hans förkunnelse vara ensidigt inriktad på Jesu kors och uppståndelse. Detta sammanhänger med det större problemet om evangelietraditionens uppkomst. I en av mig också i en tidigare artikel berörd intressant artikel av H. Riesenfeld har dessa problem behandlats (Svensk teol. kvartalskrift 1958, sid. 243 ff.). Såsom rubriken anger behandlar Riesenfeld egentligen ett begränsat tema, evangelietraditionens ursprung, och han visar därvid svagheter i den formhistoriska skolans teser. I det följande skall diskussionen föras in på den med evangelietraditionen sammanhängande frågan, vilken *teologisk betydelse* traditionen från Jesus haft, och frågan ställas om den verkat så, att genom den bildats en liten sekt, kanske i stil med Qumransekten, där rättfärdigheten konstituerades genom vissa levnadsregler, eller om rättfärdigheten tänktes på annat sätt.¹⁵ Den teologiskt avgörande frågan blir nämligen, hur rättfärdigheten tänkes. Vid diskussionen om ordningsföreskrifter, om ämbeten och tjänster liksom om kyrkotankens innebörd blir stundom frågan ställd, som om det bara gällde avgöra, om det finns ordningsföreskrifter i Nya testamentet, t. ex. hos Paulus, eller ej. Därvid skjutes lätt den avgörande frågan åt sidan, nämligen vilken teologisk *roll* dessa spelar för rättfärdigheten, och de kan då komma att fattas, som om deras eventuella förhandenvaro omedelbart innebure, att rättfärdigheten konstituerades genom dem. Så kan man emellertid komma att helt misstolka teologien i Nya testamentet.

Det är nämligen otvivelaktigt så, att Paulus vid Damaskus fick en helt ny syn på vad Guds rättfärdighet innebar. Den krävde av honom motsatsen till att förfölja de kristna, ty Gud hade just i Kristus fullbordat de rättfärdighetsgärningar, varom Gamla Testamentet talade. Det gällde i stället att i evangeliets tjänst bli ett redskap för Guds rättfärdighets väg till hedningarna.

I Gal. 1: 16 synes Paulus anspela på sin omvändelse. Man kan jämföra framställningen där med Apg. 26: 19: »jag blev icke ohörsam mot den himmelska synen». Åtlydnaden av denna syn ger Paulus i Gal. 1: 13–17 den formen, att han betonar, att han strax begav sig åstad och icke rådförde sig med någon människa. Dessa ord bekräftar och belyser också hans tidigare deklaration i

¹⁴ Jfr Bring, *Teologi och religion*, Lund 1937, s. 51 ff. Jfr å andra sidan Linderholms skrift *Från dogmat till evangeliet*.

¹⁵ Jfr Bring, *Troheten mot skrift och tradition* (STK 1958, sid. 325 ff.).

Gal. 1: 1: »Paulus, apostel icke från människor, icke heller genom någon människa». Evangeliet var, säger Paulus vidare i 1: 11 f., icke någon människolära; han hade inte heller undfått det eller blivit undervisad däri av någon människa utan genom en uppenbarelse från Jesus Kristus. — Medan försöken att psykologiskt förklara Damaskushändelsen genom en konstruktion av Pauli tidigare liv, varom vi inte känner mycket, i allmänhet till slut avvisats av forskningen, synes den nuvarande forskningen anse Pauli senare liv problematiskt, om det så helt skall tänkas grundat på omvändelsen vid Damaskus, så som Pauli egen skildring i Gal. 1 och så som Apostlagärningarna synes ge vid handen. Hur har Paulus kunnat framlägga evangeliet, om han fått detta genom den korta händelsen vid Damaskus? Han måste väl undervisats däri; han måste ha erhållit det från dem, som var apostlar före honom eller åtminstone från kristna lärjungar? I 1 Kor. 15: 3 (jfr också 11: 23) synes Paulus också direkt hänvisa till den tradition, som han mottagit och fört vidare i den kristna kyrkan.

Det är då inte märkvärdigt, att man tänkt sig, att Paulus öfver huvud fått innehållet i den förkunnelse, han förde fram muntligen och i sina brev, från dem, som tidigare varit lärjungar. Det har säkerligen också faktiskt funnits en muntlig tradition, som traderats med den noggrannhet och den förmåga av memorering som den tiden var vanlig bland judarna.

Frågan blir då först, om denna tradition som sådan för Paulus utgjorde evangeliet. Eller, kunde man också säga, *vad* var det, som Paulus kallar evangeliet? Då han i Gal. 1: 11 f. förklarar, att det evangelium, som han förkunnat, inte var en människolära och att han inte mottagit det såsom en tradition från människor och inte undervisats däri utan att han mottagit det genom en uppenbarelse av Jesus Kristus, vad åsyftar han då därmed? Syftar han blott på själva budskapet om frälsning genom Jesus som Messias? — I själva verket är ju evangeliet alltid förbundet med en konkret teologi, och man kan fråga sig, på vad sätt denna kunde ges Paulus vid Damaskus. Är det kanske så, att han, då han säger sig inte ha undervisats i evangeliet, i sin iver säger något, som sakligt sett inte kan vara riktigt eller att han inför judaisternas angrepp på honom griper till en nödlögn? — Vill man antaga något sådant, kan man emellertid lika gott upphöra med alla försök att förstå texterna — vi har inte andra direkta källor till hans förhållande till evangeliet och den urkristna traditionen än de nytestamentliga skrifterna. Pauli ord i Gal. 1 tvingar fram frågan, vad enligt honom evangeliet är och hur det förhåller sig till den tradition, som redan fanns i kyrkan.

Därvid synes Pauli ord nödvändiggöra *en* slutsats. Det Paulus menar med *evangeliet*, kan inte vara blott den tradition från Jesus eller om Jesus, som han *efter* omvändelsen blivit delaktig av. Han kunde omöjligt ha framlagt saken så, som han gjort, om omvändelsen blott inneburit en sådan påverkan på viljan,

att han blev villig att sätta tro till och positivt tillägna sig, vad som senare skulle meddelas honom. Så som Paulus uttrycker sig i Gal. 1 skulle han inte kunnat uttrycka sig, om *själva evangeliets innehåll* meddelats honom först senare. Han vill tydligen säga, att han mottagit evangeliet inte från människor, inte heller genom undervisning av människor utan från Kristus. Och då han betonar, att evangeliet inte var en människolära, innesluter även detta tydligen, att han inte mottagit det genom undervisning; han förklarar också uttryckligen, att han icke undervisats däri av någon människa. I och för sig vore det väl inte omöjligt, att Paulus kunnat beteckna sådant, som han mottagit genom de äldre lärjungarnas berättelser såsom kommet direkt från Kristus. Kristus levde enligt honom i traditionen och verkade genom sin Ande i den. Men ordalagen i Gal. 1 synes markera, att han med evangeliet inte omedelbart menade blott den genom lärjungarna traderade läran. Även om denna tradition har kunnat förbindas med vad han kallar evangeliet och berika dettas framställning, markeras det av Paulus alltför klart, att själva evangeliet inte kommit till honom genom undervisning, för att det skulle vara möjligt att förklara, att den undervisning, Paulus mottagit *efter* Damaskus, för honom själv inneburit mottagandet av själva evangeliet. Det är också tydligt av Lukas' framställning i Apg., att Ananias inte gjort någon undervisning till villkor för Pauli dop utan att Paulus omedelbart blev döpt.

Frågan här kan kräva en närmare fixering av begreppet *evangelium* enligt Pauli terminologi.¹⁶ I Riesenfelds anförda artikel har han skilt mellan evangelietraditionen, alltså traditionen från Jesus, och vad Paulus kallar »evangeliet». Han påpekar (sid. 255), att det är karakteristiskt, att Nya testamentet från början inte kallar evangelietraditionen för εὐαγγέλιον, evangelium — vilket ord avser frälsningsbudskapet — utan λόγος, och λόγος θεοῦ — termer som motsvarar judiska beteckningar för de heliga skrifterna. Frågan blir dock, om inte logos just innebär evangeliet.

Vår tes är då, att vad Paulus kallar εὐαγγέλιον, evangelium, har ett bestämt innehåll, vilket han blev delaktig av vid Damaskus, och att detta innesluter hans nya förståelse av de heliga skrifterna. Och då evangelietraditionen sammanfogades med evangeliet i egentlig mening, måste denna ha *förståtts och begagnats* på ett sätt, som står i harmoni med »evangeliet». Det är otänkbart, att frälsningsbudskapet skulle ha betytt »trosrättfärdighet» men att bruket av evangelietraditionen införde en ny »lagrättfärdighet», en rättfärdighet genom vissa levnadsregler. Med detta avvisas naturligtvis inte alls tanken, att förmaningar givits — vi känner ju väl Pauli paräneser; och Jesusord med anvis-

¹⁶ Jfr härom Molland, *Das paulinische Evangelion*, Oslo 1934, och Galaterbrevet, tolkning av R. Bring, sid. 31 ff., 39 ff.

ningar om hur man skall ställa sig i olika livssituationer kan naturligtvis ha traderats. Men detta är något helt annat än att den äldsta kristna kyrkan byggts upp som en sekt med en bestämd livsstil såsom innehåll i den meningen, att genom denna rättfärdighet konstituerades.

Riesenfeld har i sin ovan flera gånger omnämnda artikel utfört sin uppfattning under kritik av den formhistoriska skolans teser, att till grund för den tradition, som lett till sammanställningen av våra synoptiska evangelier, ligger den äldsta kristna predikan, det kerygma, som framfördes efter Kristi död i de kristna församlingarna. Säkert har Riesenfeld framfört viktiga och väsentliga synpunkter just gentemot den formhistoriska skolan. Här gäller emellertid frågan inte den formhistoriska skolans teser utan själva begreppet *evangelium* och dess förhållande till traditionen från Jesus. Och därvid synes det lämpligt att först återberöra Riesenfelds hypotes, att Paulus i Arabien, dit han enligt Gal. 1: 17 dragit sig tillbaka tre år, mottagit den kristna traditionen genom därvarande kristna lärjungar. Dessa skulle på det sätt, som var vanligt, låtit Paulus memorera den tradition, som de själva mottagit.¹⁷ Formellt fanns säkerligen en likhet mellan det sätt, varpå en judisk tradition, t. ex. »de äldstes stadgar», traderades och det sätt, varpå Jesu gärningar och ord memorerades bland de kristna.

Vad nu beträffar frågan, om Paulus just under de tre åren i Damaskus skulle ha mottagit den kristna traditionen och *därmed evangeliets innehåll* synes emellertid, såsom redan framhållits, själva kontexten i Gal. 1 tala direkt däremot. Denna ger ju nämligen vid handen, att Paulus *icke* mottagit evangeliet genom någon människa; *inte bara själva omvändelsen såsom en sinnesändring har enligt Paulus skett genom mötet med Kristus utan också mottagandet av det evangelium, som han förkunnade*. Det må observeras, att det finns en viss likhet mellan tendensen att härleda innehållet i Pauli teologi inte från omvändelsen själv, utan från andra, senare moment i hans liv, och tidigare försök att hänvisa till en antagen vända under lagen eller en dragningskraft till evangeliet under Pauli fariseiska tid. Liksom man tidigare under den liberala teologiens för psykologiska tillrättaläggningar benägna epok sökte en förklaring till den plötsliga, momentana omvändelsen i en förberedelse under hans tidigare liv, så söker man nu förklaring på hur han kunnat bli delaktig av det kristna evangeliet genom ett antagande av en senare memorering under äldre lärjungars ledning.¹⁸ Och om

¹⁷ Jfr min artikel Troheten mot Skrift och tradition, STK 1958, sid. 330 f. Jfr också Galaterbrevet (Tolkning av Nya testamentet VIII) 1958, sid. 38–43.

¹⁸ Vad förberedelsen beträffar, har man särskilt kunnat opponera sig emot den tanken, att Paulus skulle vändats under lagen men kämpat emot evangeliets dragningskraft på honom. Det är en ohållbar konstruktion, att han skulle närt en hemlig, kanske undermedveten önskan att kunna antaga evangeliet. Däremot kan man säkert tala om förberedelse i annan mening.

man lägger vikten vid vad Paulus lärt av andra, blir omvändelsen lätt reducerad till att betyda en sinnesändring, så som pietismen tänkt sig denna.

Efter sin omvändelse har väl Paulus troligen genom kristna lärjungar ytterligare fått del av hur de kristna trodde och tänkte. Men man får akta sig att direkt komma i konflikt med den av Paulus givna framställningen i Gal. 1. Där ligger, såsom framhållits, tonvikten på att han mottagit evangeliet *icke* från människor. Om det säges, att Kristus var levande i de kristnas tradition och att ett mottagande av denna tradition genom lärjungar indirekt varit ett mottagande från honom själv och att så evangeliet hade som innehåll denna tradition, måste man invända, att den enda kännedom, vi har om uppehållet i Arabien, föreligger under formen av ett avvisande av ett påstående, att Paulus mottagit evangeliet genom förmedling av de äldre apostlarna. Om besöket hos Petrus inneburit en dennes kontrollering av vad Paulus mottagit genom memorering av traditionen, kommer man lätt i konflikt med Pauli egen framställning. Riesenfeld skiljer ju mellan själva frälsningsbudskapet och evangelietraditionen. Det är det förra (frälsningsbudskapet), som kallas *εὐαγγέλιον*. Det är dettas innehåll och relation till evangelietraditionen som här är problemet. — Det hade ju varit helt meningslöst och osant av Paulus att sätta in försvaret mot judaisterna så, att han skulle ha betonat, att han inte mottagit evangeliet från apostlarna i Jerusalem, om likväl förhållandet varit det, att han mottagit det genom lärjungar i Arabien och att dessas undervisning sedan kontrollerats av Petrus.

Det må understrykas, att skillnaden mellan evangeliet och evangelietraditionen inte kan betyda, att inte evangeliet in nuce låg inneslutet i varje ord och handling av Jesus. Och sedan evangeliet en gång efter Pauli syn av den uppståndne blev klart i sin fullhet, föll ett nytt ljus över allt i evangelietraditionen liksom över orden i Gamla testamentet. Liksom man inte kan utgå från orden i Skriften utan den förklaring av dem som gavs genom frälsningsbudskapet efter korset och uppståndelsen, så kan man inte antaga, att memorerade Jesusord utan denna tolkning grundlade kyrkans tro, liv och bestånd. Men är väl frälsningsbudskapet givet i dess fullhet och klarhet, kan både evangelietraditionen och Skriften (Gamla testamentet) inordnas däri och ge åt detta ny rikedom.

Vad innebörden av omvändelsen beträffar, må särskilt åter betonas, att det tydligen inte är fråga om en omvändelse i pietismens stil. Någon kamp emot ett lägre jags dominans är det inte fråga om. Inte heller kan han antagas ha våndats under omöjligheten att fylla lagen. Så upplevde inte fariseerna denna.

Såsom kunnig och ivrig farisé och förföljare har han, såsom ovan påpekats, säkerligen skaffat sig en god kännedom om vad de kristna trodde på och hur de tänkte. Då han omvändes, skedde omvändelsen inte till en för honom obekant lära och tro utan till den, som han förföljt och velat förintä, men just därför säkerligen kände till någorlunda väl.

Frågan gäller egentligen vad Paulus kan ha upplevt, som gjort honom principiellt sett med ens klar över evangeliet, så att han verkligen kan säga, att han icke fått det av människor eller genom undervisning.

Om man frågar efter den teologiska betydelsen av Pauli omvändelse kunde vi därför sammanfattande svara på följande sätt.

Paulus fick genom mötet med den korsfäste och uppståndne en helt ny syn på *Skriftens* innebörd. Det var hans tidigare förståelse av *Skriften* som föranlett honom att bli en förföljare. Ty den fariseiska uppfattningen av *lagen* omöjliggjorde att Jesus av Nasareth kunde ha varit Messias — de ord av honom som han kan ha hört, stred däremot, likaså Jesu gärningar, vilka innebar ett brytande av *lagen* (vi kan ju tänka på sabbatsbudet) och andan i hans ord och gärningar gick tvärs emot den fariseiska tolkningen av *Skriften*. Men *värre än allt* var, att *korsfästelsen* omöjliggjorde tanken på att han vore Messias, inte bara efter den nationella judiska tanken utan över huvud enligt den fariseiska synen på bibeln och på vad rättfärdighet och helighet innebar.

Pauli övertygelse, att Kristus var Messias inneslöt i sig tolkningen av de gammaltestamentliga texterna, varur tanken på försoningen helt utvecklades. Paulus ger uttryck åt detta i Gal. 3: 13, där han citerar 5 Mos. 21: 23: »Förbannad är var och en som är upphängd på trä.» Detta kommer för Paulus att betyda, att Kristus verkligen blev förbannad; men denna förbannelse bar han ställföreträdande, för oss; han blev »en förbannelse för vår skull», heter det med ett hebraiserande uttryck.

För Paulus synes hans rabbinska skolning ha möjliggjort ett mer konsekvent utnyttjande av hela Gamla testamentet än för övriga lärjungar. Hans citat och allusioner går ofta till Moseböckerna, till »*lagen*». Just *lagen* förebådar Kristus, och *lagen* har fått sin uppfyllelse i Kristus. Ut ifrån Damaskusupplevelsen föll för Paulus ett helt nytt ljus över hela *Skriften*, *hela* Gamla testamentet. Detta har på ett fördolt sätt talat om Kristus. Det var inte genom lagprestationer som *lagen* uppfylldes — dess sanna uppfyllelse sammanhänge med dess fullbordan, och denna skedde genom Kristus.

I *Skriften* (Gamla testamentet) tecknades det Guds frälsningshandlande, som pekade fram emot Kristus och mynnade ut i hans död och uppståndelse. Och *Skriften* var inte bokstav utan Ande; detta betyder inte, att den inte framlade något konkret eller att den handlade om inre upplevelser blott. Tvärtom, den var så konkret, att ingen teoretisk lära och inga lagprestationer kunde uttrycka den realitet som förelåg där. Ty Guds frälsningshandlande i *Skriften* var samtidigt uttryck för hans reella närvaro där. Denna var koncentrerad i frälsningshistorien, och denna syftar fram mot en än mer konkret närvaro, nämligen i

Kristus. Frälsningshistorien i Gamla testamentet mynnar ut i Kristi inkarnation; och då blir för Paulus Guds närvaro i Gamla testamentet ett uttryck för Kristi närvaro där; uppenbarelsen i Gamla testamentet är en fördold uppenbarelse av Kristus. Förstår man detta, förstår man också, att Skriften för Paulus kan sägas handla om Kristus och att den helt kunde sägas på fördolt sätta tala om Kristi närvaro. Därmed är då också givet, varför Paulus koncentrerar hela sin framställning kring Kristus och ut ifrån denna koncentration också förstår hela Skriften och *ser allt, ökenvandringen och lagstiftningen vid Sinai, såsom behandlande Kristi närvaro därvid*. Vid Sinai hängde Moses ett täckelse för ansiktet, men i Kristus försvinner det. Och så uppenbaras lagens τέλος, dess fördolda innehåll, slutmål och syfte, vilket också betyder slutet på all lagiskhet, alltså på lagen såsom frälsningsväg, och likaledes slutet på lagens fördömelse (Rom. 8: 1).¹⁹

Särskilt måste då Kristi kors betonas. Detta var för judarna en stötesten, ty en av lagen förbannad och korsfäst Messias syntes som en hädelse. För Paulus blev detta »en Guds kraft». Detta blev klart vid *Damaskus*. Därmed blev det också klart, hur hela Gamla testamentet skulle läsas.

Vi kan åter här ta upp frågan i inledningen: hur kunde Damaskusupplevelsen i sig bära fröet till en hel teologi? Den kunde det, *ty den inneslöt en ny förståelse av Gamla testamentet*. Paulus behövde inte undervisas av människor, han behövde inte läras ens av de äldre apostlarna. Han hade materialet till sin teologi i *Gamla testamentet*. *Damaskus-händelsen lärde honom förstå detta på ett nytt sätt*. Han hade sett Kristus omstrålad av Guds härlighet — vi har jämfört hans syn med lärjungarnas på förklaringsberget, där ju också Kristus syntes tala med Moses och Elias — då föll hans gamla fariseiska tolkning av lagen och hela Skriften sönder, och då föddes en ny syn därpå. Den var given i och med att den korsfäste visade sig som Jahwes Smorde, Messias, Guds lidande tjänare. Och han behövde inte vidare undervisas i evangeliet av någon människa, inte ens av Petrus. Att hans syn emellertid var samstämmig med, ja i grunden utfyllde och vidare utförde de äldsta apostlarnas, var också tydligt, liksom att Pauli historiska kunskap om Jesus kunde kompletteras, är klart. Så t. ex. i fråga om traditionen från det första nattvardsfirandet. Han kunde tala om den tradition som fanns i kyrkan som en gemensam, och likaså om den uppståndnes uppenbarelsen. Ty sakligt sett *var* den traditionen gemensam, och en reell, teologisk skillnad fanns inte mellan de äldsta apostlarna och Paulus. Att emellertid Paulus klarast såg konsekvenserna av och hela innebörden i det som följde av

¹⁹ Jfr Odeberg, Korintierbrevet, sid. 378: »Genom det täckelse, som Moses [enligt 2 Kor. 3: 7–18] hängde för sitt ansikte, symboliseras, att slutmålet för det gamla förbundet och dess skrifter, nämligen Kristus, doldes för Israels blickar.»

att löftet var uppfyllt genom Kristus, är tydligt. Därför kunde han också bli *hedningarnas apostel*, ty det tillhörde den av profeterna bebådade tiden, att Guds frälsning inte skulle stanna blott hos Israel utan gå ut till alla folk. Och så stark och klar var hans insikt häri, att han i Antiokia kunde visa själve Petrus den rätta vägen. Ty vid Damaskus blev han inte blott besegrad i viljan utan *fick en helt ny teologi* – han kunde så med rätta säga, att han blivit undervisad, inte av någon människa utan genom en uppenbarelse av Jesus Kristus.

Vi kan nu här återvända till temat »Det levande Ordet».

Och vi kan då säga: Skriften, d. v. s. Gamla testamentet, blev för Paulus ett levande Ord, då det inte längre blev en samling regler, bud eller ordningar, vilka människan hade att försöka fylla för att så nå rättfärdighet, utan då Skriften blev den *levande Kristus*. Då blev Gud själv den i Skriften handlande och talande. Han så att säga kom till oss, inkarnerad i sitt Ord. Och Ordet *var* Kristus. Det hade varit fördolt förut; det hade haft ett täckelse för sig som dolt dess verkliga innebörd, dess telos.²⁰

Nu var allt uppenbart i Kristus, och så vitt som Gud var den talande i Gamla testamentet, var Kristus också där; han var på fördolt sätt närvarande vid ökenvandringen (1 Kor. 10: 1 ff.), ja i själva skaparordet. Gud sade varde ljus – Kristus var det sanna ljuset, för vars skull och till vilket det yttre ljuset skapats. Han var det ljus, vartill allt här på jorden syftade, det ljus, som kom från Gud och som fullkomligt fanns i Guds värld. »Den Gud som sade: 'Ljus skall lysa i mörkret', han är den som har låtit ljus gå upp i våra hjärtan, för att kunskapen om Guds härlighet, som strålar fram i Kristi ansikte, skall kunna sprida sitt sken» (2 Kor. 4: 6). Kristus var livet – det liv, som var Guds eget liv, och som därför var ovanskligt och oförgängligt. Fullt skulle detta en gång uppenbaras, då Kristus i härlighet skulle återkomma. Då skulle allt mörker och all död övervinnas. Och då skulle Kristus vara allas ljus och liv; Ordet, varigenom världen skapats, skulle då ha fört denna till dess mål, rättfärdigheten, ljuset och det eviga livet.

²⁰ Jfr 2 Kor. 3: 12: »Då vi nu ha ett sådant hopp, kan vi öppet tala rent ut och göra icke som Moses, vilken hängde ett täckelse för sitt ansikte, så att Israels barn icke kunde se slutmålet för det, som var övergående.» (Slutmålet, som Israels barn inte fick se, var Kristus. τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου torde icke böra översättas så som i vår bibelöversättning utan så som här ovan; jfr också Odeberg, Korintierbrevet, sid. 378. Odeberg jämför här helt naturligt med Rom. 10: 4, där texten då också bör översättas: Kristus är lagens slutmål, till rättfärdighet för var och en som tror.) – Kristus är Skriftens (lagens) τέλος, dess slutmål, och därigenom den, genom vilken hela Skriften förstås. Ordet är Kristus. (Att Kristus *också* kan ses som »lagens ände», så som de flesta översättningar, som är beroende av Luthers, menar, är en annan sak; lagens fullbordan innesluter domens liksom också lagrättfärdighetens ände. Jfr Bring, Preaching the Law, Scottish Journal of Theology, 1960 – Vol. 13, Nr 1 – sid. 3 f. samt Galaterbrevet, sid. 150 ff.).

3.

Det nämndes inledningsvis, att man måste skilja mellan den aspekt, där bibeln undersökes rent historiskt och en frälsningshistorisk betraktelse, en syn på bibeln såsom Guds uppenbarelse. I den förstnämnda, historiska aspekten ingår visserligen att konstatera, att t. ex. Paulus i Gamla testamentet ser Kristus som den talande och handlande. Men rent historiskt måste Gamla testamentet, liksom även det Nya, nu mera undersökas från andra utgångspunkter, med rent historiska metoder.

Undersökningen av traditionen från Kristus måste också ske efter en rent historisk metod. Detta innebär, att man aldrig kan jämföra den med tron på den levande Kristus, Ordet, på Guds uppenbarelse i och genom Kristus i hela bibeln; man kan inte vid en historisk undersökning diskutera *Guds* handlande och vilja. Den traditionshistoriska undersökningen har till uppgift att fastställa historiska fakta, men det hör inte till dess möjlighet att betrakta bibeln som orten för Guds uppenbarelse. Det som kan fastställas, är inte vad Gud befallt — ty sådant kan ingen historia syssla med — utan vad som berättats om Jesus, vad som bevarats såsom hans ord. Betraktelsen av dessa såsom *Guds Ord* är något, som ingen ren historia kan nå till eller anlägga. En sådan betraktelse hör tron till och ligger på ett helt annat plan än den traditionshistoriska undersökningen. Denna senare hör till ett annat område än Kyrkans tro på Ordet, på den nu levande Kristus. Om man jämför traditionen från Jesus eller från urkristendomen med Ordet, den levande Kristus, för man samman sådant, som hör hemma på olika plan. Då man efter reformationen skilt mellan traditionen och Skriften, var det inte tvenne dokument på samma plan, som ställdes mot varandra så, att reformationen genom principen sola scriptura ställde det ena över det andra, medan Rom hänvisade till båda. Utan det avgörande vid förståelsen av reformationens ställning till Skriften är, att denna inte ställdes på samma plan som traditionen. Till den senare kunde man visst hänvisa — t. ex. till vissa kyrkofäder såsom Augustinus. Men Skriften representerade Kyrkans enda grund, därför att Ordet, den levande Kristus, fanns där. Detta var något helt annat än traditionen från Jesus. Den levande Kristus, Ordet, hörde samman med Anden, vilken »kallar, församlar, upplyser och helgar i en rätt tro». Att fastställa traditionens innebörd, liksom att historiskt undersöka bibeln, är *största* betydelse, också med hänsyn till Kyrkans tro på Guds uppenbarelse i Skriften,²¹ Men dessa undersökningar står som sagt på annat plan än tron på Ordet. Det är ju, såsom framhållits, uppenbart, att Pauli syn på GT väl kan historiskt fastställas men att en modern historisk framställning av Gamla testa-

²¹ Jfr Galaterbrevet i Tolkning av Nya testamentet, sid. 38 ff.

mentet (liksom av Nya testamentets innehåll, av traditionen före evangeliernas nedtecknande, från Jesus till lärjungarna och inom Kyrkan senare) står på ett annat plan än denna. Om man låter traditionsforskningen leda till att traditionen jämföras med Ordet, måste detta betyda, att Ordet skjutes åt sidan och förnekas, liksom då på den liberala teologiens tid talet om »den historiske Jesus» hotade att skjuta åt sidan tron på Kristus och på hans försoning och närvaro i Ord och sakrament. En undersökning av traditionen i alla dess former är, som redan betonats, av största vikt liksom också all historisk undersökning av bibeln såsom ett skriftligt fixerat dokument, men det som grundlägger Kyrkan är inte i och för sig någon upprepning av vad som varit eller någon reparation av det historiskt givna utan det levande Ordet.²²

Vad följer då av synen på Skriften såsom Ordet? Innebär det, att en del av bibeln blir betydelselös? Vi kan vid försöket att svara på den frågan ta vår utgångspunkt i *Pauli* syn på Skriften, alltså på Gamla testamentet.

Paulus övertygades om, att den korsfäste var Messias och Guds son, när han såg honom omgiven av Guds härlighet. Han förstod, att Jesus var uppstånden för att vara herre i det utlovade gudsriket. Detta betydde — såsom ovan betonats —, att Paulus lärde sig förstå bibeln på nytt sätt. Då han blev viss om, att Gud kraftigt visat Jesus av Nasaret vara Guds son genom uppståndelsen från de döda (Rom. 1: 4), fick Skriften för honom ett nytt ljus och en ny kraft. Detta betydde inte, att vissa ord blev betydelsefulla, medan andra blev irrelevanta. Det innebar t. ex. inte, som man stundom trott, att för Paulus lagen sköts åt sidan såsom föråldrad, sedan man nu nått ett »högre» stadium, en »renare» gudstro. Tvärtom visste sig Paulus först nu förstå *hela* Skriften rätt; han såg dess innersta mening förklarad och genomlyst genom Kristi uppenbarelse såsom Messias och Guds son. Nu togs täckelset bort, som skymt lagens slutmål och höjdpunkt, dess *τέλος*. Nu visade det sig, att allt (också just stadgelagen) på ett fördolt sätt förberedde och handlade om Kristus. Så blev hela Skriften

²² Därför kan Luther betona, att inte ens en kunskap, en erinran om eller en meditation över Kristi lidande och död har någon betydelse för människan, om inte Ordet tilldelar människan frukterna av Kristi gärning. Det är *Ordet* som gör det, framhåller Luther i sin predikan mot Karlstadt, som avvisat tanken på Ordets kraft under bröd och vin. Thestrup Pedersen har, i sitt arbete Luther som skriftfortolker, observerat detta och återger här Luthers mening på riktigt sätt; han skriver (sid. 140): »Vor ihukommelse af Kristus är menneskeværk og hjælper intet, om den end er nok så brændende og intensiv. Gud må sørge også for tilegnelsen ved i ordet at skænke os den på korset erhvervede skat.» Och han citerar från Luther: »Wenn ich Carlstadischer lere nach das gedechtnis und erkentnis Christi mit solcher brunst und ernst ubete, das ich blut schwitze und drüber verbrennete, were es alles nichts und gantz verloren, Denn da were eytel werck und gepot, Aber keyn geschencke oder Gottes wort, das myr Christus leyb und blut darböte und gebe» (18: 203).

levande för honom. Det, som förut gjorts till en dödande bokstav, blev nu levandegörande Ande.

Då lagen var fullbordad genom Kristus, kunde det, att vara lydlig mot Skriften, inte innebära, att man sökte rättfärdighet genom att efterkomma lagbestämmelser. Hedningarna skulle inte anslutas till judarna genom omskärelsen. Det skulle gå ut till alla folk och upphävde skilsmässan, »ovänskapen» (jfr Ef. 2: 14) mellan lagens folk och dem, som judarna kallade hedningar. Om nu omskärelse skulle krävas, så som judaisterna gjorde gällande, ställdes denna och lagiakttagelsen i vägen för den i och med Kristus komna lagens fullbordan, för evangeliet, för rättfärdigheten från Gud, som uppenbaras i evangeliet (Rom. 1: 16 f.). Då omskärelsen gjordes till frälsningsbetingelse, kom den, trots att den var given i Skriften och trots att Jesus och alla lärjungarna var omskurna, att bli ett hinder för evangeliet (Gal. 5: 4, 12). Lagens fullbordan genom Kristus ställde trosrättfärdighet skarpt emot lagrättfärdighet. För Paulus var läran om rättfärdiggörelse av tro på Kristus intet, som sekundärt följde av evangeliet. Denna *var* evangeliet. Orden evangelium, Kristus och rättfärdiggörelse peka på samma realitet. Icke omskärelse och lag utan dop och tro förde in i Kyrkan.

Då Paulus i Galaterbrevet på det skarpaste avvisade omskärelsen såsom betingelse för medlemskap i Kyrkan och för frälsning, betydde detta inte, att han trodde sig kunna sätta sig över en del av Skriftens ord. Utan han upptäckte meningen med omskärelsen, både dess förberedelse för Kristus och dess mål i *den* omskärelse, som var »hjärtats omskärelse» (Rom. 2: 29; 4: 11 f.).

Det kan sägas vara så alljämt med hela bibeln: genom att förstå den som Guds levande ord minskas sannerligen inte dess betydelse och göres bibelorden inte likgiltiga för den kristne. Man kunde gå så långt, att man kunde säga, att, om man verkligen ser Ordet såsom Guds levande ord, snarare också tanken på bibelns bokstavsinspiration och ofelbarhet får relevans. Läran därom har blivit rationaliserad, gjord till en rationell teori, genom vilken en i själva verket förfalskad och moderniserad bibelsyn gjorts gällande — man levde på 1600-talet i en annan värld än 1500 år tidigare, man var då delvis beroende av den då rådande skolfilosofien, och vi lever nu i en modern värld och inlägger därför omedelbart lätt i bibelorden en betydelse, som *vi* tror vara bokstavlig men som i själva verket är en av vår tid oss omedvetet påtvingad tolkning och ett fördunklande av ordens rätta innebörd och religiösa budskap till oss. Men om bibeln ses som det levande Ordet, kan allt, både lag och evangelium, få full relevans för oss i vår tid; och orden blir då inte på falskt sätt rationaliserade. Evangeliet betyder inte, att vissa ord i bibeln utväljes såsom »centrala» och andra skjutes undan såsom »perifera» eller irrelevanta. Utan *hela* bibeln får genom det levande Ordet, evangeliet, vikt och betydelse, men inte såsom en

bok, som vi kan behärska med vårt förnuft, utan såsom en helig Skrift, vars innebörd undan för undan kan uppenbaras för oss och som får sitt sanna ljus genom uppenbarelsen i Kristus. Alltefter som denna uppenbarelse blir djupare förstådd, blir också bibelorden djupare förstådda i deras för oss betydelsefulla *kristna* mening. Ju mer man fattar av Kristi uppenbarelse, i hans inkarnation och försoning, i hans kors och uppståndelse, desto mer förstår man bibeln så, som Paulus och de första kristna förstod den. Man gör sällan klart för sig, att bibelorden fördunklas och förvändas såsom Guds ord till oss, icke blott då de betraktas såsom relativa och undanskjutas för en nutida syn på människans kraft eller för en modern tids benägenhet att göra nutidsmänniskans uppfattning normgivande och nästan gudomlig (varigenom bibelorden synes vara föråldrade och irrelevanta), utan även då de göres absoluta på rationalistiskt sätt eller då man inbillar sig, att de kan fattas rätt genom att man deklarerar, att de bokstavligen betyder, vad en lekman i våra dagar omedelbart tycker, att de måste betyda. Omedvetet inlägges då i orden en sådan betydelse, som är präglad av vår tids värdesyn, av nutida andliga moderiktningar och uppfattningar. Medan man tror, att man inte ens »tolkar» bibeln, utan troget tar orden så, som de står där, omtolkar, förtylligar och moderniserar man dem. Medan man tror, att man är helt bibeltrogen, är man helt otrogen mot bibelorden. Man låter orden bli en bokstav som dödar, bli en sådan lag, vartill fariséerna förvandlade Mose lag. Såsom levandegörande Ande är lagen genomlyst av det ljus, som utgår från uppenbarelsen av den uppståndne Kristus. Det blir då klart, att en yttre lag alltid behöves, men denna kan inte alltid vara den samma i rationell, yttre mening utan måste ta hänsyn till innevarande tid; den måste fördöma just de under en viss tid aktuella synderna.²³

Så betyder bibelns bruk i det levande Ordets tjänst så litet, att bibelorden blir likgiltiga i deras direkta lydelse, att det tvärtom medför, att de på rätt sätt blir relevanta och att de skyddas från att omtolkas på rationalistiskt sätt. Detta blir de genom den falska tron, att de blir rätt åtlydda genom att förstås så, som en modern människa lätt fattar dem, innan man trängt in i deras mening. Att bibelns Herre, dess kärna och stjärna, får vara Kristus, betyder inte, att man gör bibelorden likgiltiga utan att man låter dem alla tolkas i ljuset av det, som måste vara orienteringspunkten för bibelns förståelse såsom en *kristen* skrift och såsom stående i den kristna trons och Kyrkans tjänst, nämligen i ljuset av den korsfäste och uppståndne Kristus.

²³ Jfr min artikel Det tidsbestämde och det evigt giltiga i bibelns ord och bud (STK 1959, sid. 22 ff.) och min uppsats Preaching the Law (Scottish Journal of Theology, 1960, Vol. 13, sid. 1–32, särskilt sid. 18 ff.).

TEOLOGISK LITTERATUR

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhard Kittel, herausgeg. von Gerhard Friedrich, sechster Band. VIII + 1004 sid. W. Kohlhammer, Stuttgart 1959.

Efter fem års förlopp har ett nytt band av det berömda och till sitt omfång jättelika TWNT utkommit. Utgivaren skriver att nu för sjätte gången ett band av detta verk i tusentals exemplar går ut över hela världen och uttalar den förhoppningen att det tvärs över alla konfessionella gränser skall föra oss direkt till Bibeln, därmed tjänande både vetenskapen och den pastorala gärningen. Bland författarna i detta band återfinns man många kända namn från Gamla och Nya testamentets forskningsområde, bland dem glädjande nog några svenskar. Bandet omfattar drygt åttio artiklar från $\pi\epsilon\iota\theta\omega$ till $\acute{\rho}\acute{o}\mu\alpha\iota$.

Det är naturligtvis ogörligt att ens ge ett flyktigt intryck av det rika innehållet. Jag inskränker mig till en hastig blick på tre stora artiklar, som synes mig särskilt representativa: $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$, $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ och $\pi\rho\sigma\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$. I den första, som också innefattar $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$, svarar Artur Weiser i Tübingen för den gammaltestamentliga delen, Rudolf Bultmann för den nytestamentliga. Weiser ger en ingående analys av den hebreiska ordstammen $\prime mn$ med härledning. Han ger oss en klar bild av hur skiftande innehållet är i en hebreisk vokabel som denna, och hur omöjligt det är att återge den med ett enda ord i våra västerländska språk. Grundbetydelsen är *fast, säker, pålitlig, durabel*; men när man sedan kommer till de verbala stamformerna med deras ofta mycket fina betydelsenyanser, börjar svårigheterna på allvar. Hela problematiken visar sig *in nuce* i det berömda

stället Jes. 7, 9, som i vår kyrkobibel av 1917 översattes så: »Om I icke haven tro, skolen I icke hava ro.» För *tro* står *ta'aminu* och för *hava ro* *te'amenu*. Problemet är vad *hifil*formen betyder. Weiser bestämmer sig för en deklarativ betydelse: förklara Gud såsom pålitlig (eller, omskrivande: »zu Gott Amen sagen«). Man må gärna tolka det hebreiska ordet på detta sätt och översätta det med *tro*, blott man erinrar sig att för israeliten *tro* tillika innefattade den fasthet, säkerhet, trygghet som tron skänker. Den passiva formen har intransitiv innebörd och betyder vara fast, stadig. Weiser tycks (som många andra) mena att Jesaja har tänkt på folkets existens. Han uttrycker också saken, något moderniserande, så, att »Bestand haben» skulle gälla »die menschliche Gesamtexistenz». Det ligger emellertid en fara i att lösgöra det klassiska ordet ur sitt sammanhang och låta det gälla som ett slags allmänt program. Ser man på sammanhanget i vilket ordet först uttalades av Jesaja, kan det knappast vara fråga om Israels bestånd som folk, utan om den trygghet det genom förlitandet på Herren borde känna i den nuvarande situationen (hotet från de nordliga grannarna) i stället för att, som det nyss sagts. Ahas' och hans folks hjärtan skälvde som skogens träd skälva för vinden.

Lika förträffligt som Weiser analyserar det gammaltestamentliga trosbegreppet, analyserar Bultmann det nytestamentliga, med särskild hänsyn till dess åtskillnad från tron i G. T. $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ är i N. T. frälsande tro, det centrala i nya förbundets gudsförhållande. Därför kan kristendomen helt enkelt betecknas som $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$. Tro är här närmast mottagandet av det kristna keryg-

mat, evangeliet om Kristus, Guds gärning i Kristus, den korsfäste och uppståndne. Men Bultmann stannar ej vid detta; han betonar starkt att tron i N. T., när den når sin fulländning, är ett förhållande till Kristus själv, tro är gemenskap med Kristus, att tro är detsamma som att *vara i Kristus* (Gal. 2, 19 f.). Den som är i Kristus är en ny skapelse; så får tron en eskatologisk innebörd. Man måste hälsa denna aspekt på tron med så mycket större tillfredsställelse, som det icke är ovanligt att tron skildras som ett blott »mottagande», som »den öppna handen» (varvid man menar sig vara äkta luthersk). Deissmann kallade på sin tid detta Kristus-förhållande »Kristusmystik». Bultmann använder riktigt nog icke detta ord; han talar helt enkelt om ett personligt förhållande till Kristus. Bultmanns framställning mynnar i en analys av det paulinska och det johanneiska trosbegreppet vart för sig, och särskilt i deras förhållande till gnosticismen. Vad den johanneiska πίστις beträffar, har den speciell relation till »sanningen» (ἀλήθεια) å ena sidan och »det eviga livet» som en inre besittning redan i detta livet å den andra.

Artikeln om πνεῦμα (och därmed sammanhängande begrepp) har icke mindre än fem olika författare, bland dem märker man Fr. Baumgärtel för G. T. och svensken lektor Erik Sjöberg för judendomen. Artikeln är en bland de största; den omfattar 123 sidor. Utförligt redogöres för betydelsen av pneuma i den grekiska och hellenistiska världen, varvid man särskilt fäster sig vid föreställningen om anden som inspirerande kraft och grund för extatiskt tal, en föreställning som har betydelse också för förståendet av vissa pneumatiska fenomen i N. T. Till den rent religiöst-andliga idén om anden, sådan som den möter på N. T:s höjdpunkter, har antiken ingen motsvarighet, vilket beror på skillnad i gudsbegreppet. Den gammal-

testamentliga delen är relativt kortfattad och väl schematisk, men en utförligare behandling utlovas under rubriken ψυχῆ. Vissa mycket abstrakta definitioner borde helst ha undvikits, t. ex. denna: Guds *ruach* hos profeterna är »die zielstrebige Willenswirkung der personhaften Gottesmacht». Skall man röra sig med definitioner, synes den som Aubrey Johnson ger i »The one and the many in the Israelite conception of God» (1942) mer expressiv: anden en »extension of Yahweh's personality». Man kunde kanske också beskriva anden helt enkelt som kraft som utgår från resp. utsändes av Jahve. Direkt uppfordras man till motsägelse, då det påstås att extasen såsom en verkan av anden knappast kan ha varit inhemsk i Israel eller över huvud i de semitiska religionerna; den skulle höra till de indogermanska religionernas område. Det förhåller sig ju så, att extasen ingenting har att göra med ras och nationalitet. Den uppträder överallt i världen och i alla tider alldeles oberoende av dylika begränsningar.

Med obruten spänning läser man Zürich-professorn Eduard Schweizers behandling av pneuma-begreppet i N. T. Det är ytterst välgörande att konstatera hur denne författare undviker all överdriven systematisering. Han är angelägen att låta alla de nyanser som kännetecknar de nytestamentliga pneuma-föreställningarna komma till sin rätt. Markus och Matteus får behålla sin egenart, Lukas i evangeliet och Apostlagärningarna sin. Pneuma-föreställningens vidare utveckling hos Paulus (efter den gammaltestamentliga och den hellenistiska linjen), i den pseudo-paulinska litteraturen och sedan i den johanneiska skildras med kritisk skärpa och stor objektivitet, utan falsk teologisk modernisering. Vi får höra om pneuma som underkraft, källa för profetisk inspiration och extas, kraft till olika funktioner

i församlingen, som normal besittning hos alla döpta och på Kristus troende, om anden hos människan som ett antropologiskt begrepp osv. Ingående behandlas frågan om Kristus och Anden och pneuma i dess egenskap av beteckning för »den gudomliga sfären» såsom ett överjordiskt »kraftfält» i motsats till den sarkisk-jordiska sfären. Den eskatologiska synpunkten kommer till sin rätt. Det varnas för missbruk av termen »personlig» i detta sammanhang. Den är främmande för både hebreiskt och grekiskt språkbruk. De olika, t. o. m. hos en och samme författare skiftande, pneuma-föreställningarnas ursprung uppvisas med stor finhet: Gamla testamentet, den ortodoxa resp. heterodoxa judendomen, hellenismen, den primitiva animismen osv. Hur den kristna präglingsen trots allt slår igenom och de främmande dragen därigenom korrigeras uppvisas med stor klarhet liksom ock hur den äldsta kristendomen hävdar sig i förhållande till gnosticismen.

I artikeln προφήτης skriver filologen H. Krämer om detta ords betydelse i profangrekiskan. Här visas klart och riktigt att grundbetydelsen är »förkunnare»; betydelsen »förutsägare» är sekundär. Profet är för grekerna en man eller kvinna som meddelar orakel, d. v. s. budskap från gudomen, vare sig det sker i extas eller som formulering av ett i extas uttalat gudomsord. Denna bestämning av begreppet är av största betydelse också för förståendet av profetismen i G. T. Den gammaltestamentliga delen behandlas av prof. Rendtorff i Berlin. Vi finner här en minutiös och i många hänseenden förtjänstfull undersökning av förekomsten av ordet profet och härledning, delvis av statistisk natur. Men man saknar något av den helhetssyn som trots alla skiftningar skulle binda de olika sidorna samman till en gripbar och levande helhet. Definitionen av profet som en förkunnare av

Jahves vilja är för vid; den rymmer mycket som icke är i egentlig mening profetiskt. Författaren har en stor skygghet för att anlägga religionshistoriska och psykologiska aspekter. Man frågar sig dock: vad betyder i sak termer sådana som 'isch 'elohim, »siare», »vision» etc.? Varför har de alexandrinska översättarna just valt ordet προφήτης som översättningsord för det hebreiska *nabi'*? Trots alla förträffliga enskildheter som artikeln bjuder ger den icke full klarhet över profetismens väsen. Avdelningen om profeter och profetism i judendomen och den hellenistisk-romerska kulturvärlden (Rudolf Meyer) kompletterar i viktiga hänseenden det föregående. Mycket lärorikt, även för profetismen i stort, är vad vi här får lära om Philo och också om esseismen i Qumran-texterna.

Utgivaren, prof. Friedrich i Erlangen, har själv behandlat profeter och profeterande i N. T. Här finner vi verkligen en användbar definition: profet är en förkunnare av ett gudomligt, inspirerat budskap; profetera är att såsom ett gudomligt ord förkunna en profeten meddelad uppenbarelse. Profeten är med ett ord en charismatisk förkunnare, som talar på grund av särskild inspiration. Sambandet mellan den profetiska gåvan och anden betonas starkt. Med stor noggrannhet redogöres för profetbegreppets användning i N. T.: om G. T:s profeter, om Johannes Döparen, Jesus och inspirerade personer i den första kristna församlingen. Till skillnad från G. T. är i N. T. profetians gåva tillgänglig för alla kristna, så visst som anden är verksam i församlingen. Profetismens väsen kommer också tydligt fram i jämförelsen med gnosis, undervisningen (διδασκαλία) och evangelieförkunnelsen. Artikeln ger oss till sist en redogörelse för profetbegreppet och profeter i den gamla kyrkan. Den slutar med följande sats: »Der Montanismus war das letzte

Aufflackern der Prophetie in der Kirche. Mit seiner Bekämpfung und mit seinem Ausscheiden hat das institutionelle Amt einen entscheidenden Sieg über das Charisma errungen.»

Det måste väl bli en from önskan att ett större antal av våra teologer och präster numera skulle vara i stånd att lägga sig till med det väldiga verk som TWNT utgör. Den som äger det är att lyckönska. Men vad man utan vidare kan begära och hoppas är, att där möjlighet finns att använda det, där det pryder sin plats i varje vetenskapligt bibliotek, det måtte flitigt utnyttjas icke blott för varje form av exegetisk och systematisk forskning, utan även för predikoförberedelsen och bibelstudier av icke strängt vetenskaplig natur.

JOH. LINDBLOM

FRIEDRICH HORST: *Hiob. Biblischer Kommentar. Altes Testament, XVI, 1. 80 sid. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, 1960.*

Det nya tyska bibelverk som under Martin Noths egid nu är under utgivande anmäldes av undertecknad i denna tidskrift, årg. 32, 1956, sid. 195 ff. Professor Horst i Mainz har fått i uppdrag att skriva kommentaren till Jobs bok. Därav föreligger nu första häftet, behandlande de fem första kapitlen. Redan den ringa part som hittills publicerats ger anledning till att motse det hela med stora förhoppningar. Författarens grundlighet och kloka omdöme gör ett starkt intryck på läsaren. De flesta och största problemen uppträder först senare, men redan nu möter en rad frågor vilkas lösning väcker intresse och lovar gott för framtiden. Med glädje konstaterar man att förf. tar hänsyn till undersökningar över Job, som sett dagen här i Norden.

Det betonas att prosaberättelsen och den poetiska dialogen måste betraktas vardera i sin egendomlighet och med sitt särskilda syfte. Den prosaiska prologen, som nu närmast kommer ifråga, visar tecken till att ha genomgått en traditions-historisk utveckling. Den äldsta formen, som säkerligen haft ett utomisraelitiskt (troligen edomitiskt) ursprung, har ej känt Jobs hustru och hennes inpass, ej heller åklagare-episoden. Åklagarens gestalt diskuteras ingående. En rad teorier rörande dess ursprung refereras. Horst föredrager beteckningen »motståndaren» framför »åklagaren». Själv har jag hävdad den uppfattningen att ursprunget är att söka i de politiska förhållandena i den gamla orienten. Vid hoven fanns alltid personer som avlade rapport om revolutionära undersåtar och opålitliga bundsförvanter eller vasaller. Om man sedan kallar sådana »motståndare» eller »åklagare» kan vara ganska likgiltigt. Man läser med intresse resonemanget om det fornhebreiska tidsbegreppet, sådant det kommer till uttryck i Job 3, 3 ff. Syftet med prologens berättelse bestämmer Horst riktigt så, att den vill framställa Job som en förebild i fromhet. Det allmänna problemet om lidandet i världen eller den frommes oskyldiga lidande faller här utanför blickfältet. Det väcker odelat bifall, när förf. varnar för att justera talen i det följande efter modern smak. De talrika utvikingarna är »ornamentale Ausmalung» och hör organiskt till texten. Likaledes varnas med rätta för att leta fram regelbundna strofer med bestämt antal verser; icke strofer men tankeenheter (»Sinnabschnitte») har vi att räkna med. Till de litterära formerna och stiltyperna tas vederbörlig hänsyn. Vi får säkerligen anledning återkomma till denna viktiga kommentar till en av Bibelns svåraste och problemrikaste, men på samma gång intressantaste böcker.

JOH. LINDBLOM

EXPERIMENTELL OCH EXISTENTIELL
RELIGIONSPSYKOLOGI

VILLIAM GRØNBÆK, *Religionspsykologi. Forskere og forskning. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. København 1958. 317 sid. Pris d. kr. 20: 50.*

HJALMAR, SUNDÉN, *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Stockholm 1959. 556 sid. Pris kr. häft. 35: —, inb. 42: 50.*

Enligt författarnas ursprungliga planer skulle båda de arbeten, som härmed anmälas, ha haft titeln »Religionspsykologi». Sundén meddelar emellertid i förordet, att »Religionen och rollerna» under arbetets gång för honom framstått såsom en riktigare titel, »som markerar att det rör sig om ett nytt sätt att angripa problemen». I och för sig skulle också Grønbæk ha kunnat tala om ett nytt sätt att angripa den religionspsykologiska problematiken. Den empiriska religionspsykologi, vars främste nordiske företrädare han är, har visserligen redan en om än kort tradition (tecknad i båda arbetena, hos G. på ss. 52—62, 86—108 samt 111—115 och hos S. på ss. 39—42) men är likväl i jämförelse med den tidigare spekulativa religionspsykologien en ganska ny vetenskapsgren.

Ett uttryck för den empiriska religionspsykologiens metodiska inriktning är bl. a. (i övrigt hänvisas till min utförliga rec. av ett annat arbete av G., »Det religiøse i Alderdommen», i denna tidskrift 1959), att den, såsom Grønbæk säger, »selv stiller sig sine opgaver» (s. 111). Mot denna av Grønbæk arbetet igenom strikt fasthållna princip kontrasterar Sundéns strävan att finna anknytning för den religionspsykologiska forskningen inom olika gränsvetenskaper, såsom religionsfilosofi, religionsfenomenologi, religionshistoria, religionssociologi och allmän religionsvetenskap. Sundén framhäver f. ö. reli-

gionspsykologiens egen karaktär av gränsvetenskap, som tydligt avspeglar sig i det bibliotekstekniskt sett anmärkningsvärda förhållandet, att den, som söker religionspsykologisk litteratur, kan finna sådan hänförd till helt andra discipliner, särskilt de nyss nämnda. Sundén påpekar, hur vi från den moderna socialpsykologien och personlighetspsykologien kunna hämta betydelsefulla uppslag för religionspsykologiens vidkommande (s. 203), och ger exempel på »att även religionspsykologien har all anledning att följa forskningarna rörande kroppens kemi» (s. 392). I särskilt stor utsträckning tar Sundén upp uppslag från djuppsykologien, till vilken Grønbæk i likhet med Gruehn (jfr min art. »Teologi och psykologi», I, »Den empiriska religionspsykologiens allmänpsykologiska grundval», i denna tidskrift 1957) förhåller sig om icke avböjande så dock avvaktande. Medan Grønbæk är strängt upptagen med att göra inmutningar på den empiriska religionspsykologiens relativt nyupptäckta fyndort, företar Sundén ideliga rekognosceringsturer över hela det religionsvetenskapliga fältet. Skillnaden i arbetssätt och arbetsmål framgår icke minst av det olikartade ställningstagandet till religionsfilosofien. Grønbæk slutar med att påtala, att teologer ofta dryfta »forholdet mellem religionsfilosofi og religionspsykologi ud fra et blot overfladisk kendskab til religionspsykologien» (s. 310). Den danske forskaren vill med sitt arbete råda bot på detta förhållande, konsolidera den empiriska religionspsykologiens ställning och sprida kännedom om ämnet. Sundén börjar med att understryka, att gränserna mellan religionsfilosofi och religionspsykologi alltid varit flytande. »Visserligen har man gjort en gränsdragning och hävdad att religionspsykologien bör undersöka och beskriva de religiösa företeelserna sådana de faktiskt uppträder i individens och samhällets

liv, under det att religionsfilosofien bör dryfta deras 'giltighet och värde', men i litteraturen finns knappast något enda religionspsykologiskt verk av betydelse, där denna gränsdragning respekterats» (ss. 11 f.). Man torde nog kunna säga, att just Grønbaeks arbeten — liksom Gruhns — jäva Sundéns påstående. Vid behandlingen av temat i kap. 7, »Urene former af religiøsitet», kommer Grønbaek in på frågan om värdering. Han betonar, att man genom att anlägga värderingssynpunkter riskerar att på ett nästan diktatoriskt sätt framhäva idealformer. Den empiriska religionspsykologien uppställer icke normer, med vilka den värderar religiösa upplevelser och beteenden. Den är icke berättigad att giva några sådana former företrädet framför andra. Värderingssynpunkten är lika litet som sanningsfrågan en likgiltig sak för forskaren personligen men bör dock i görligaste mån förhindras att influera på själva forskningen (s. 268). När Grønbaek i fortsättningen säger, att den religionspsykologiska forskningen emellertid icke kan avstå från en viss värdering »ud fra det empiriske materiale, der som frugt af indgaaende analyse har afdækket de væsentlige sider ved det religiøse liv», kunde det synas, som föreläge här ett sådant gränsöverskridande in på religionsfilosofiens område, vilket Sundén menar sig kunna genomgående påvisa. Man skall då observera, att den värdering, genom vilken de orena religiositetsformerna upptäckas, har sin utgångspunkt icke i några allmänna reflexioner över de religiösa fenomenens »giltighet och värde» utan i själva det material, som på empirisk väg vunnits. »Värderingen» är, såsom Grønbaek säger, »empirisk orienteret». Han tillägger: »Men varsomt maa der gaas til værks. Og myndighed til at træffe en endelig afgørelse besidder religionspsykologien ikke». I sina avslutningsord kommer Sundén mycket nära Grøn-

bæks åsikt: »Religionspsykologien bör ... ställa sitt resultat till religionsfilosofiens förfogande. Det är denna vetenskap som bör formulera en generell teori för den religiösa erfarenheten» (s. 397).

Olikheterna i den allmänna uppläggningsen av de båda föreliggande arbetena i religionspsykologi, vilka på ett förträffligt sätt komplettera varandra, präglade också enskildheterna. Grønbaeks syfte är att *beskriva*, Sundéns att *förklara* olika religiösa fenomen. Grønbaek går träget och metodiskt från arbetsuppgift till arbetsuppgift och belyser det religiösa livet med empiriskt material. Sundén genomkorsar religionsvetenskapens väldiga område och tar upp de mest skiftande inpass från de många sinsemellan mycket olika auktorer, som introduceras av den utomordentligt beläste och uppslagsrike författaren. Någon anledning att spela ut de båda i sin utformning radikalt olika arbetena mot varandra finns, såsom redan antytts, ej. Sundén värdesätter och använder sig vid olika tillfällen av den empiriska religionspsykologiens rön, och Grønbaek ser, såsom anmälaren har sig bekant, med stor uppskattning på Sundéns helt annorlunda än hans eget upplagda verk (Om Sundéns bidrag »Religionspsykologi» i D. Katz, Handbok i psykologi, 2. uppl. anmärks i förbigående, att där är »beklageligtvis icke taget hensyn til forskningens empiriske fremgangslinie», s. 115, not 5).

Efter att i del 1 ha behandlat »Forskere» (Edwin Diller Starbuck, William James, Harald Høffding, Karl Girgensohn, Eivind Berggrav och Werner Gruhn) tar Grønbaek i del 2 upp själva den religionspsykologiska forskningen (I. Forskningsarbejdet, II. Den religiøse opleven, III. Menneskelivets aldre, IV. Den religiøse udvikling, V. Udsnit af det indre fromhedsliv, VI. Etisk-religiøse fænomener, VII. Urene former af religiøsitet och VIII. Differentiel religionspsykologi). I

det sista kapitlet behandlas i anslutning till Stern *könsdifferenser* och *individuella olikheter*. Vid skildringen av de psykologiska skillnaderna mellan man och kvinna utgår författaren från Grundtvig, som mer än någon annan dansk kyrkoman framhåvt de nämnda skillnaderna. Grønbaeks uppövade förmåga att kritiskt bedöma värdet av föreliggande undersökningar av den nämnda frågan, som i religionspsykologiskt sammanhang är ganska outredd, används i det ifrågavarande avsnittet till att granska resultatet av den belgiske forskaren André Godins studie om 7–8-åriga barns upplevelser inför berättelsen om Abrahams offer av Isak. Godin meddelar, att när barnen blevo ombedda att teckna denna händelse, visade sig flickorna ha en avgjort större benägenhet att teckna ett flammande bål än pojkarna. Godin talar på grund härav om en allmän tendens hos flickorna att på sina teckningar taga med lågor och skriver, att den »omedvetna identifikationen» med Isak är mycket svagare hos flickorna, som i vida mindre grad än pojkarna tveka att placera Isak mitt i lågorna. Detta förhållande skulle enligt den katolske forskaren tyda på »en omedveten självprojektion» från pojkarnas sida. Att pojkarna äro mera benägna än flickorna för självprojektion, förefaller överraskande, skriver Grønbaek, som fortsätter: »Man spørger sig selv, hvad resultatet var blevet, om det i den bibelske fortælling ikke havde drejet sig om en dreng, men om en pige. Dette eksempel viser, hvor vanskeligt det er at naa til sikre slutninger paa grundlag af enkeltiagttagelser» (s. 283).

Sundéns differentialpsykologiska aspekt på kvinnligt-manligt är genomgående bestämd av djuppsykologiska frågeställningar. Han framkastar t. ex., att man bakom den heliga Teresas upplevelse av förmålning med Kristus kan tänka sig en

den förödmjukade (stolta) kvinnans *protest mot mannen*, och det icke minst i dennes egenskap av teologisk expert (s. 96). På tal om »normal katolsk fromhet och Maria-upplevelserna i vår tid», som får en ingående behandling, sägs, att en möjlighet, med vilken man psykologiskt sett kan räkna, är att personlighetsstrukturen i modernt europeiskt-amerikanskt samhällsliv förändrats därhän, att kvinnliga-moderliga symboler för gudomen bättre motsvarar genomsnittsmänniskans behov än de faderliga-manliga symbolerna. Om det verkligen förhåller sig så, att fadern i våra dagar ej längre har samma betydelse för den vardande personligheten som i äldre tider, så skulle detta kunna bidra till villigheten att acceptera mariauppenbarelserna, säger Sundén men tillägger med rätta, att dessa uppenbarelsernas uppkomst ju kan bero på ytterst tillfälliga konstellationer (ss. 135 f.).

Meditation och *bön* behandlas av Grønbaek i kap. 5, där han också får tillfälle att ytterligare belysa och precisera den empiriska religionspsykologiens arbetsätt. Han påpekar, att exempel från självbiografiskt material icke är så upplysande, som man skulle kunna vänta. Det experimentellt vunna materialet är på ett helt annat sätt verklighetstroget. »Grunden er bl. a. den, at en andagtsoplevelse litterært forment tenderer mod at blive en betragtning med tankemæssig beherskelse og fremadskriden. Naar empirisk materiale, der ligger selve oplevelsen saa nært, som det er muligt at komme den, saa først er blevet undersøgt, vil man kunne gaa over til at benytte autobiografisk materiale» (s. 216). Den empiriska religionspsykologien är, heter det vidare, icke intresserad av att ge en ideal- eller fantasibild av bönelivet utan siktar på att leverera bilder ur verkligheten. Att kristna ha kunnat hämta uppbyggelse i läsningen av den experimentella religionspsykologiens pro-

tokoll, tyder på att den lyckats med sitt uppsåt. Dessa människor ha kunnat känna igen sig själva i det, som de ha läst. Just med hänsyn till bönen har benägenheten att redogöra för idealfall varit särdeles stark i teologi och uppbyggelselitteratur. Den empiriska religionspsykologien får i sina protokoll också med t. ex. uttrycken för olust inför bönen (s. 238). Värt att nämna är också följande memento: »Hvad bønnen angaar, frakender den empiriske religionspsykologi en svensk læge — *Wilh. Wernstedt* (Barnens sjållliv, Sthlm 1936, s. 72) — retten til at hævde, at den for smaa børn næppe er mere end 'ett hopknæppende av händerna, när man talar', idet det først skulde være i overgangsalderen, at barnet vender sin i hovedsagen udadrettede opmærksomhed indad. Kun i forbigaaende omtaler Wernstedt det religiøse, hvilket ikke gør det mindre beklageligt, at han mener at kunne affærdige spørgsmaalet med de bemærkninger, han har. Han er forøvrig ikke den eneste, der tillader sig at skrive om det religiøse ud fra et psykologisk synspunkt uden at kende til den religionspsykologiske forskning» (s. 225).

»Bön, meditation, kontemplation» behandlas av Sundén i avslutningen av det omfattande andra kapitlet, som författaren säger »lämpa sig som grundkurs i religionspsykologi för lägre examina vid universiteten» (förordet. Innehållet av boken är i stora drag följande: I. Det religionspsykologiska studiet. Dess historia och metoder, II. Hur organiseras den religiösa upplevelsevärlden psykologiskt sett?, III. Roll och lära. Konturer till ett viktigt problem, IV. Anslutning till och avståndstagande från den religiösa traditionen, V. Om psykoanalysens bidrag till religionspsykologien, VI. C. G. Jungs bidrag till religionspsykologien och VII. Personlighet och själ.) Det är naturligt, att ett så centralt fenomen som bönen i

Sundéns innehållsrika bok också behandlas i många andra sammanhang. Man kan exempelvis peka på sid. 123, där det påpekas, att bönens fortbestånd är ett inlärningspsykologiskt problem, som skärskådat just från strikt psykologisk synpunkt leder till en egendomlig slutsats för den, som i religionen vill se ett utslag av en mindre realistisk verklighetsanpassning. Detta är ett metodiskt grepp, som Sundén ofta använder sig av, och som gör, att hans arbete, ehuru fritt från varje apologetisk tendens, ofta på ett förintande sätt träffar ett visst slags icke alltid särskilt djupgående religionskritik. När han granskar Jan Fridgårds författarskap i avsnittet om hinsidesföreställningarna (ss. 376 ff.), redovisar han ett bestämt intryck av att det är den innerliga förbundenheten med den döde fadern, som öppnar andevärlden för författaren. Om det förhåller sig så, fortsätter Sundén, bör emellertid även en *aversion* mot en människa och en omedveten önskan om att för alltid bli henne kvitt lika gärna kunna tillsluta andevärlden. »Man glömmer, när man vill avfärda tron på livet efter detta som en produkt av wishful thinking, att en omedveten önskan om att slippa från pinsamma återseenden kan vara ett lika starkt motiv som önskan om återseende, varför 'förintelse' kan vara att i lika hög grad betrakta som en önskeprodukt» (s. 380).

Bönen berörs också i Sundéns referat av »den psykoanalytiska standardtankegången» (ss. 274 ff.): »De konflikter med föräldrarna som under uppväxttiden inte gärna kan undvikas sammanhänger med att uppfostran väsentligen består i reglerandet av barnets sexualitet. Dessa konflikter leder till bortträngda önskningar att föräldrarna måtte dö. Sådana önskningar väcker emellertid fruktan för vdergällning, och det är ur denna som den religiösa tendensen att 'blidka andarna' (naturväsen och avlidnas andar) framgår.

Men samtidigt som barnet hyser dylika önskningsar, älskar det sina föräldrar, och ur denna kärlek framspringer böner om förlåtelse, hjälp och beskydd.» Sundén konfronterar Freuds teori om fadermordet med Lars Levi Læstadius och påpekar, att faderns medverkan i dennes och hans broders fostran till böneliv för Lars Levis del avsatt synnerligen anmärkningsvärda spår. I de allra flesta fall, då Læstadius talar om bönen, är han negativ. Han ironiserar över och varnar för fariséernas böner. »Nådatjuvar och namnkristna äro väldiga bedjare, en kristen är en dålig bedjare.» Att hans inställning till bönen kan sammanhånga med medvetna minnen av hemmet och fadern är enligt Sundén ett rimligt antagande. Hos Læstadius bör ha förelegat en verklig, ehuru mycket djupt bortträngd oedipuskonflikt (s. 289).

Freuds teorier tillämpas av Sundén också på frågan om Svenska Missionsförbundets uppkomst. Oppositionen mot fadersauktoritet och ståndssamhälle, tidigare omedveten eller endast halvt medveten, har härvid kommit till öppna uttryck. »Detta måste för många individer ha betytt att aggressiviteten, som tidigare riktats mot det egna jaget i form av självanalys och skuldkänslor, vänts utåt, icke minst i kritiken mot kyrkan.» Förutsättningen för att Waldenströms försoningslära skulle kunna vinna anhängare, var, att den mentalitet, som endast i det »utgjutna blodet» såg en garanti för att Fadersgudens vrede var stillad, inom betydande grupper förändrats, så att aggressiviteten fått godtagbara uttryck i samhälls- och kyrkokritik. Ibland synas onekligen de freudianska teorierna så ha fångslat författaren till »Religionen och rollerna», att hans egna uppslag bli något äventyrliga. Detta är enligt anmälares mening bl. a. fallet, när Sundén skriver, att de 'blodstvagningar', som i protestantisk psalm »förargat så många skön-

andar och esteter», »psykologiskt sett kanske blott /är/ ett uttryck för en kvardröjande barnslig attityd till modern. I den frommes rader:

med ditt blod du, mild och god
mig från syndens smitta tvager
och mig till dig tager

finner man törhända blott ett projicerat minne av modern som drar sitt nytvättade barn intill sig» (s. 457). En grundlig teologiskt systematisk analys av det åsyftade tankemotivet och dess föreställningsdräkt torde förhindra, att de citerade raderna tolkas såsom »blott (?) ett projicerat minne». *Tillämpningen av Freuds lära om skuldkänslan på Luther* är ett praktexempel på den mer än lovligt starka förenkling av sakförhållandena, vilken psykologiska standardlösningar av reformatorns fascinerande personlighetspsykologiska problem gärna resultera i: »Varför förkastar Luther t. ex. mässoffret? Om icke därför att det aggressiva i offertanken attraherar den bortträngda aggressiviteten som genom denna anknytningspunkt hotar att bryta in i medvetandet?» Sundén fortsätter med att fastslå, att Luthers omedvetna fadersbild spaltas upp, så att den gode, försörjande projicieras in i Bibelns Fader — en rest av den ursprungliga helheten dröjer dock kvar i »Deus absconditus» —, medan den fruktade och hatade fadern projicieras på påven, som utövar våld och förtryck mot själarna, och på djävulen. Att människan för Luther alltid förblir syndare, kan enligt författaren eventuellt sammanhånga med att Luther aldrig blir fri från omedveten fixering vid sin jordiske fader och möjligen också moder. Sundén slutar: »Prövad på fallet Luther synes mig Freuds lära om skuldkänslan hålla måttet och även kunna ge uppslag till en bättre tolkning av lutherskt fromhetsliv över huvud» (ss. 282 f.). Man

måste ovillkorligen till detta göra den kommentaren, att någon *prövning* av Freuds lära om skuld känslan på »fallet Luther» *icke* presterats. Vad som skett, är, att en freudiansk älsklingstanke *lästs in* i ett skeende, som såväl idémässigt som allmänt historiskt är alltför komplicerat, för att det skall kunna gripas med en ytterst speciell psykologisk teori, som med all aktning för upphovsmannens stora positiva betydelse för psykologiens utveckling dock måste sägas vara ganska diskutabel.

Sundéns tillämpning av Freud på Luther är mindre lyckad än hans *tillämpning av Freud på Freud*. Psykoanalysens fader brukar avfärda religionen som infantilism. Med stöd av en av Freud begången »Fehlleistung» — sådana felhandlingar skola enligt Freud avslöja omedvetna komplex — vill Sundén visa, att »Gud» för Freud representerade ett innehåll, som han icke alltid förmådde medvetet taga ställning till utan måste tränga bort. Freud bemödade sig alltid med sin goda vetenskapliga skolning om exakthet vid citering. Samtliga citat i hans omfattande produktion ha blivit kontrollerade, varvid man endast träffat på ett enda misstag. När Freud citerar Shakespeares »Henrik IV», del I, akt 5, skriver han: »Thou owest Nature a death»; originaltexten har emellertid lydelsen: »Thou owest God a death.» Sundéns kommentar är: »All sannolikhet talar för, att Freud lyckats borttränga ordet Gud i så hög grad, att han aldrig ens kom på tanken, att han i detta fall kunnat missta sig, och därför underlät att kontrollera citatet. Dylika bortträngningar härrör enligt Freuds egen lära från omedvetna affektiva konflikter, från en oförmåga att medvetet känslomässigt ta ställning till det bortträngda innehållet.» Sundéns refererade framställning är ett nytt exempel på hans skicklighet att mot kända religionskritiker vända deras

egna vapen. Under det att psykoanalytiker ofta uppehålla sig vid, hur opportun en religiös livssyn är för en vid infantila situationer fixerad människa, vänder Sundén om betraktelsen och påvisar eller söker i varje fall påvisa, att också avståndstagandet från religionen kan vara högst opportunt (ss. 267 ff.).

Det är tid att gå in på det senare av de båda huvudorden i titeln på Sundéns religionspsykologi, »Religionen och rollerna». Termen roll används av Sundén i modern, socialpsykologisk mening, även om han gärna stryker under, att det med termen givna betraktelsesättet har gamla anor. När han hävdar: »Redan Luther har ... begagnat sig av begreppet roll för att klargöra vari den religiösa erfarenheten består» (s. 114), tillskriver han emellertid Luther ett modernt sätt att betrakta tillvaron, vilket är reformatorn främmande; därmed icke sagt, att detta nutida sätt att se nödvändigtvis är motsatt mot Luthers synsätt. Luther vill icke »klargöra vari den religiösa erfarenheten består» utan utlägga evangelium om den Gud, som också möter människan på ett fördolt sätt. Det av Sundén återopade sammanhanget mellan Luthers »*larvae Dei*» och det moderna rollbegreppet är endast språkhistoriskt.

Psykologiskt sett måste enligt Sundén Bibelns *Gud* bestämmas som en *roll*, vilken en människa genom identifikation med någon mänsklig gestalt i den bibliska traditionen anteciperande upptar (s. 67). När människan identifierar sig med de mänskliga rösterna i t. ex. psaltarpsalmerna, får hon Gud som sin partner. Då hennes inlevelse i de mänskliga rollerna blir fullständig, blir den talande Guden för henne en verklighet (s. 63). Om de mänskliga roller, som någon upptar ur Bibeln, bli hans handlingsmönster, blir också den Guds roll, som tecknas i Bibelns berättelser, konstitutiv för hans

»varseblivningsberedskap», den blir »den referensram, med vars hjälp hans upplevelsevärld bearbetas» (s. 58). Genom sin tioåriga verksamhet som lärare vid Statens polisskola har Sundén fått en mycket stor erfarenhet av de förhållanden, vilka han sammanfattar under termen »varseblivningsberedskap», och det torde kunna sägas, att han har goda grunder för sitt förslag, att begreppet *roll* i det religionspsykologiska studiet får ersätta begreppet *själ*: »Själsbegreppet har vissa religionspsykologer behövt, emedan de inte varit i stånd att från psykologiska utgångspunkter belysa arten av det andra ledet i den religiösa relationen. Med den kombination av varseblivningspsykologi och rollbegrepp, som tillämpats i dessa studier, har det emellertid visat sig möjligt att redogöra för hur detta andra led gestaltar sig som Gud, varvid man icke längre behöver bortförklara den frommes anspråk på att leva i gemenskap med en person utan kan göra rättvisa däråt och detta utan att tillgripa den metafysiska hjälpkonstruktion som döljer sig i själsbegreppet» (s. 397).

Såsom det viktigaste resultatet av Sundéns användning av rollbegreppet torde kunna bokföras iakttagelsen, att mycken areligiositet helt enkelt kan förklaras med bristande tillägnande av den religiösa traditionen, med *materialbrist* kort och gott (ss. 75 f., 93). Dean Inges anmärkning, att om människor »i femton till sexton timmar av dygnets vakna tid sysselsätter sig med andra saker och kanske i fem minuter med religion, kan man inte vänta sig att det religiösa livets utvecklingsområde skall bli särdeles rikt», citeras i en not (s. 413, not 14) av Sundén, som konstaterar, att vi snart får generationer, som icke längre kan uppleva Gud genom att uppta roller ur Bibeln, och att i den mån som bildningscirkel (Sundén hänvisar till Dan Anderssons skildring av läraren Dom-

quists studiecirkel i »Det kallas vidskepelse» och till Torsten Fogelqvists kommentar härtill i inledningen till Dan Anderssons samlade skrifter), veckotidningar och film dominerat hjärnornas beredskap, det religiösa livet blivit undernärt eller bortträngt (s. 163, jfr not 79, s. 430). Ur denna synpunkt framstår tydligt det ändamålsenliga i ateistiska föräldrars försök att så vitt möjligt undvika att tillföra sina barn stoff för religiös föreställningsbildning. Det angelägna för kyrkan i att bekämpa den antydda materialbristen får samtidigt sin belysning.

Med ett perspektiv, som icke faller inom ramen för Grønbaeks och Gruehns empiriska religionspsykologi (S. är medveten härom; se not 21** till s. 119 /s. 421/), återför Sundén den religiösa upplevelsen på hjärnans funktionssätt och ser den enskilde växa in i den religiösa gemenskapen på samma vis som han växer in i språkgemenskapen (s. 214). Genom den trägna bibelläsningens mödosamma träning etableras de hjärnmekanismer, som möjliggör förståelsen av förut främmande teckenkombinationer (s. 173). Psykologien kan icke avgöra en fråga av typen: är Kristus »verkligen» närvarande? Vad den kan säga, är blott detta: varje upplevelse av Kristus måste förutsätta specifika »hjärnkonstellationer». Individens måste m. a. o. ha tillägnat sig den kristna traditionen, så att han genom någon identifikation kan antecipera kristusrollen. »Psykologien kan *aldrig förneka*, att den faktor som utlöser upplevelseförloppet är av för oss *okänd natur*, ... Men detta ändrar intet i psykologiens resonemang: utan en hjärnkonstellation, som tillåter tolkningen och kompletteringen 'Kristus', kan det icke bli någon mänsklig Kristusupplevelse» (ss. 83 f.).

Med frågeställningen *roll – lära* (kap. III) är given en ansats, som om den väl genomfördes, skulle innebära, att den lika

seglivade som felaktiga frågeställningen *liv – lära* övervunnes. Sundén använder rollbegreppet också mot den intellektualisering av religionen, som tiderna igenom visat sig vara en av religiositetens största faror. Eftersom det religiösa framställs såsom rolltagande, kan det icke tillfredsställande beskrivas såsom ett teoretiskt accepterande av vissa satser – denna existentiella grundinställning präglar hela Sundéns religionspsykologiska arbete. Även om hans metod icke är experimentell, är det likväl den religiösa erfarenheten med dess förankring i människans totala personlighet och icke endast i hennes intellektuella utrustning, som hans framställning vilar på. Människors upptagande av roller ur Bibeln innebär ju, att hela deras personlighet – och icke blott deras förstånd – engageras. Mot ett renodlat förståndsmässigt *gudsbegrepp* står Gud såsom *roll*, såsom sådan enligt Sundén identisk med Abrahams, Isaks och Jakobs Gud, i Pascals *Mémorial* kontrasterad mot filosofernas Gud. Genom att det religiösa rolltagandet innebär, att människan deltar i gudsförhållandet med »förnuft och alla sinnen», utesluter den strikta användningen av rollbegreppet den ofruktbara och verklighetsfrämmande klyvningen av människans »förmögenheter» i »lära» och »liv», vilken bringat mycken förvirring åstad. För några decennier sedan hade med början i symboliken termen *fromhet* – av Gruehn på sistone vald att beteckna religionspsykologiens föremål – införts för att vidga perspektivet, för att i betraktelsen draga in andra moment än den fixerade läran i bekännelseskriteriernas form och därigenom komma ifrån motsättningen *lära – liv*, som alltsedan pietismens framträdande förhindrat en adekvat beskrivning av olika teologiska typer. Schemat *lära – liv* visade sig emellertid äga en alltför stor resistens, och termen *fromhetstyp* har så långt ifrån att bryta

sönder det nämnda schemat själv infogats i detsamma. Ett utslag av denna process är det icke ovanliga förhållandet, att man vid beskrivningen av 1700-talets fromhetstyper under tystnad förbigår ortodoxiens. Enligt den gängse tillämpningen av schemat *lära – liv* lade ju ortodoxien tonvikten på läran och hade egentligen intet fromhetsliv. Liksom sålunda tidigare inom den teologiska forskningen termen *fromhetstyp*, inpressas här hos Sundén begreppet *roll* i motsättningen *lära – liv*. Att möjligheterna att justera denna frågeställning med tillhjälp av det nämnda begreppet förfuskas, beror främst på att rollbetraktelsen infogas i ett historiskt perspektiv, som till sin natur är avgjort *pietistiskt*. Ett symptom på detta är redan valet av exempel ur teologiens historia. Man kan peka på det sätt, på vilket Sundén anför Kutters motsättning mellan »den levande Guden» och »pappersguden», d. v. s. läran, som kyrkan bekänner sig till (ss. 195 f.). Utnyttjandet av berättelsen om Babels torn – i företalet till den svenska översättningen av »Theologia Deutsch» av år 1617 (s. 211) – är också betecknande. Denna berättelse hör till den vapenarsenal, som i olika tider anlitas i striden mot »steltnad lära». Också Karl Barth bekämpar i sin ungdom såsom babelstornsbyggande den naturliga människans önskan att företrädesvis med intellektuella medel »förfoga över Gud». Häremot ställer han trons existentiella dialektik. Tydligast kan kanske uppgåendet av frågeställningen *roll – lära* i schemat *liv – lära* belysas med det faktum, att Sundén utan reservation anför Læstadius' betraktelse om »den döda tron» (s. 330). Detta uttryck är liksom orden »död lära» en pietistisk vokabel, som när den okritiskt accepteras och används såsom historiskt fundament för rolltagandets psykologi, automatiskt upprättar frågeställningen *lära – liv* och identifierar be-

greppet roll med schemats ena, ur pietistisk synpunkt riktiga, del. Begreppet roll får därigenom samma snäva, av motsatsen till läran bestämda, innebörd, som kännetecknar ordet liv i detta speciella teologihistoriska sammanhang. I själva verket inbegriper ju emellertid rolltagandets funktion med nödvändighet ett alldeles specifikt idéinnehåll, som väl kan sägas vara i vanlig, d. v. s. icke pietistiskt polemisk, mening »lära». På känt pietistiskt sätt hävdar Sundén, »att kristendomen som lära allt sedan 1600-talet befunnit sig i en prekär situation», och att den kristna lärotraditionens förhållande till »den religiösa erfarenhet, som det kristna rollsystemet förmedlar», ter sig ytterst problematiskt (s. 196). Att förutsättningarna för »det kristna rollsystemet» till stor del försvunnit, har av författaren tidigare uppvisats bero på »materialbrist», vållad av »försummelser i fråga om tilläggen av den religiösa traditionen». Under intrycken från sina pietistiska auktoriteter, som genom sin onyanserade polemik mot den rena läran verksamt bidragit till »materialbristens» uppkomst, förlorar författaren den insikt om oanvändbarheten av frågeställningen lära — liv, den insikt, som ligger innesluten i roll betraktelsen, och producerar nya bidrag över temat lära — liv, vilka varken religionspsykologiskt eller teologiskt systematiskt ligga på någon hög nivå: »Utkorelsen, nåden, evigheten, är moment i traditionen som ligger väl till för lärans människor, under det att den gudomliga aktiviteten i nuet ej låter sig fixera med hjälp av läroformler utan endast — med risk att ta fel — gripa via de profetiska eller prästerliga rollerna i traditionen» (s. 208). Man frågar sig, om »utkorelsen, nåden, evigheten» på detta sätt får skiljas från »den gudomliga aktiviteten i nuet», och om de förra begreppen verkligen i motsats till det sistnämnda »låter sig fixera med hjälp av läroform-

ler». Ingen representativ ortodox teolog torde kunna anföras, som icke med kraft hävdar, att Gud och hans verk vida överstiga all mänsklig tanke. Vad de citerade raderna inom ramen för schemat lära — liv återspegla, är brytningen mellan två olika kristendomstyper. Beträffande påståendet, att kristendomen såsom lära alltsedan 1600-talet befunnit sig i en prekär ställning, måste sägas, att 1600-talsortodoxien naturligtvis hade sitt pregnant utformade rollsystem, om man vill använda Sundéns terminologi, alldeles som den hade sin bestämda fromhetstyp. Icke heller den »sökte nya teorier, utan något att leva för» (s. 200). Också den fann, att — med ett modernt uttryck — den kristna läran »gav mening åt livet» (s. 440).

När en central sida av Sundéns tillämpning av rollbegreppet nu senast diskuteras ur teologiskt systematiskt synpunkt, torde författaren själv hälsa detta med tillfredsställelse och icke uppfatta det så, att en för honom själv främmande aspekt därmed lagts på »Religionen och rollerna». I arbetets sista not riktar han några ord direkt till kollegerna inom teologiens systematiska discipliner: »Till de systematiska teologerna skulle jag vilja rikta anmärkningen, att rollbegreppet bättre än själsbegreppet är ägnat att till psykologiens plan transponera den kristna läran om inkarnationen. Den psykologiska förutsättningen för ett förhållande mellan personer är ett ömsesidigt rolltagande från parternas sida. Skall gudsförhållandet vara ett förhållande mellan personer, måste denna betingelse vara uppfylld. Detta ger, såvitt jag förstår, en ny och intressant belysning åt dogmen om inkarnationen, som innebär att betingelsen i fråga är uppfylld för den kristnes del. Tänkes däremot gudsförhållandet som ett förhållande mellan 'själens jag' och 'Guds Du', vilket på grund av några hemlighetsfulla dispositioner i 'själens djup' strängt taget synes

kunna undvara alla historiskt givna 'möns-ter', blir inkarnationen umbärlig, och samtidigt upphör varje möjlighet att psykologiskt undersöka gudsförhållandet» (s. 491). Om en systematisk teolog har svårt att förstå innebörden i de citerade raderna, särskilt användningen av ordet inkarnation och tanken, att gudsförhållandet skulle kunna undersökas psykologiskt — ur såväl dogmatisk som psykologisk synpunkt måste den beslätade hand, som möter »menneskets utstrakte hand» (Berggrav), sägas undandraga sig »undersökning» — hälsar han likväl med den allra största tillfredsställelse tillkomsten av Sundéns verk, liksom självklart också Grøn-bæks. Bådas arbeten skola i hög grad främja det fortsatta teologiska arbetet. För Sundéns del kan man icke underlåta att avslutningsvis beröra den ytterst osakliga behandling, som »Religionen och rollerna» underkastats av Ingemar Hedenius. Att i en vetenskaplig facktidsskrift omnämna en recension i dagspressen hör väl icke till regeln, men den ifrågavarande recensentens egenskap av professor i praktisk filosofi, ett ämne, som har intima relationer till såväl psykologien i stort som till religionsfilosofien, och recensionens sällsynt missvisande karaktär göra ett undantag motiverat. I sin recension i Dagens Nyheter skriver Hedenius bl. a., att Sundén icke minst i sitt förhållande till Jung framstår som utomordentligt okritisk — »Religionen och rollerna» presenteras också under rubriken »Okritisk religionspsykologi». Härtill bör i saklighetens intresse nämnas, att Sundén vid flera tillfällen påtalar »den gnostiska spekulatjonen», som präglar Jungs religionspsykologiska insatser (ss. 322, 324), och att han formulerar sin inställning till de behandlade partierna hos Jung med följande ord: »Det har tyckts mig viktigare att välvilligt förmedla en kontakt, som jag tror på många punkter kan vara ägnad att stimu-

lera det religionspsykologiska studiet, än att kritisera det hypotetiska och diffusa, som vidlåder Jungs framställning av sina rön» (ss. 330 f.). Hedenius påtalar också hos Sundén »en viss ytlighet i det psykologiska greppet om religionen» och dekretarar: »För att i psykologiskt avseende komma ner under de religiösa fenomenens yta måste man försöka klassificera och beskriva de påvisbara behov som ligger bakom dem — för att på det sättet förstå religionens mångskiftande funktioner i det mänskliga livet.» Bortsett från att Sundén icke minst just med sitt opererande med djuppsykologiska frågeställningar torde kunna sägas gång på gång bege sig »ner under de religiösa fenomenens yta», måste Hedenius' i de anförda satserna skisserade religionspsykologiska program bedömas såsom förlegat. Det är också uppenbart, att det direkt strider mot den från Gruehn utgående empiriska religionspsykologiens arbetsmetod, välgörande fri som den är från tendentiösa framställningar — såväl idealbilder som vrångbilder — av fromheten.

BENKT-ERIK BENKTSON

LUTHERSK TEOLOGI PÅ SPANSKA

»VOX EVANGELII», *Anuario de la Facultad Luterana de Teología. Buenos Aires 1959.*

Den livaktiga lutherska teologiska fakulteten i Buenos Aires utger två spanskspråkiga teologiska tidskrifter. Fakultetens årsskrift »Vox Evangelii» vänder sig till en mera kvalificerad läsekrets, medan kvartalsskriften »Ekklesia» ger utrymme åt populära och praktiskt kyrkliga uppsatser. För lutherdomens ställning inom den spansktalande delen av Latinamerika kan tidskrifterna tillmätas en mycket stor betydelse, särskilt som möjligheterna att publicera större teologiska arbeten är mycket begränsade.

Båda tidskrifterna redigeras av fakultetens rektor, teol. lic. Béla Leskó.

Den senast utkomna årgången av »Vox evangelii» domineras av en längre uppsats om »Martin Luther och den universella kyrkan», författad av pastor George Pósfay, verksam i LVF:s tjänst i Sydamerika. I polemik mot Heiler (i ett föredrag i Lund 1923), som hävdade att för Luther tanken på den universella kyrkan icke spelade någon roll, vill Pósfay visa, att reformatorns lära om Guds Ord såsom kyrkans enda konstituerande faktor erbjuder ett verkligt universellt perspektiv. Som stöd för sin tes genomgår han Luthers uttalanden om andra kristna samfund och grupper, och hans undersökning samlar sig i fyra huvudavdelningar, behandlande Luthers inställning till de böhmiska bröderna, till påvekyrkan, till svärarna och till fornkyrkan och de orientalska kyrkorna.

Emeritusprofessorn Henry S. Gehman från Princeton, USA, som två perioder

tjänstgjort som gästföreläsare vid fakulteten i Buenos Aires, bidrar i årsskriften med tre uppsatser, där han — huvudsakligen med utgångspunkt i Gamla Testamentet — behandlar begreppen »Guds Ord», »Förbundet» och »Ekumene». Den sistnämnda undersökningen klarlägger den gammaltestamentliga uppfattningen om Israels roll i mänskligheten och dess förhållande till de andra folken.

»Predikoämbetet» behandlas i en uppsats av Vilmos Vajta (ursprungligen ett föredrag vid fakultetens teologdagar 1958). Han påvisar, att predikoämbetet utgör en konstitutiv faktor för kyrkans essens.

Två av fakultetens ordinarie professorer har medverkat i årsskriften. José H. Deibert behandlar ett praktiskt teologiskt ämne, »De teologiska implikationerna vid indirekt rådgivning», och Rodolfo Obermüller behandlar »Luthers sista femton år», dels kyrkohistoriskt, dels systematiskt.

INGE LÖFSTRÖM

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

HARALD EKLUND — EN FRÅGARE

IN MEMORIAM

»En sak kan omöjligt vara på en gång känd och dunkel utan att aktualisera ett problem som i hög grad uppfordrar till bättre analys.» Orden, Harald Eklunds egna, kan vara en sammanfattning av den uppgift han kände som sin. 'Religionen skapar problem' kallade han en av sina skrifter; som aktualiserare av problem framstår han för många.

Och härtill ägde han verktyg av sällsynt skärpa. När han lät dem arbeta, uppbarades många svårigheter hos de

positioner han undersökte. Kanske behöver det här sägas att dessa hans analyser — ofta kritiska — 'drabbade' icke blott teologers utsagor utan även filosofers. Hans genomgångar av t. ex. Reichenbachs sannolikhetsteorier präglades av en ovilja att sluta det kritiska frågandet, i förhållande till vilken hans kritiska behandling av teologiskt material nästan framstår som återhållsam. Det radikala frågandet var verkligen något för Harald Eklunds tänkande konstitutivt. Sådana 'frågare' beskåras sällan en lätt lott; tankesystem anser sig ofta mera betjänta av den stabilitet, vilken befriar nuet från revisioner, än av det kritiska frågandet.

Kanske är det befogat att hävda att det var för sig själv Harald Eklund skapade de mest djupgående svårigheterna med sitt frågande. När man fått lyssna till honom under en rad år, upptäckte man att det fanns ett område, där det kostade honom mycket att släppa in sitt kritiska frågande. Området var den personliga religiösa erfarenheten, speciellt mystiken.

Visserligen blev den religiösa erfarenheten ett allt kraftigare tema hos honom allt eftersom åren gick, men då gällde det snarast ett betonande utav denna erfarenhets roll, icke minst för Nya Testamentets människor, och hur menings- och verifikationsproblemen på den vägen skulle kunna bearbetas på ett mera fruktbart sätt än som enligt Harald Eklund var möjligt utifrån det 'tropspektiv' han ställde många frågor inför: »Vad man tror 'känner' man inte och det man känner är inte längre föremål för tro. Så långt en religion rymmer ett inslag av mystik är den inte blott tro utan något ur kunskapssynpunkt anspråksfullare.»

Men när frågandet kom in på legitimationen av detta kunskapsanspråk, då märkte man att det blev till kamp för Harald Eklund och att hans eget frågande nått en punkt, där han redan personligen hade ett positivt svar, men där detta svar skapade nya frågor: »Kunskapen om Gud är, när den verkligen föreligger, intim, direkt och ofrånkomlig. Gud är mig närmare än mina egna tankar eller han möter innanför de innersta förnimmelserna» — »den kritiskt frågande vill veta, om det verkligen förhåller sig så och på vilka grunder det kan vara fallet.» Inte minst den uppgörelsen väntade många på; dilemmat är inte blott frågarens utan även sökarens.

Och därmed har vi lagt ett annat perspektiv på Harald Eklunds tänkande. Stundom har det framställts såsom abstrakt, med konsekvenser blott för forskar-

ren. Tvärtom torde det dock i stor utsträckning förhålla sig så att vad Harald Eklund intresserade sig för var de för den religiöst orienterade fundamentala frågorna angående den religiösa erfarenheten, det bibliska innehållet, de religiösa termernas innebörd, de religiösa kunskapspositionernas argumentella bakgrund. Utgångspunkten var religionen i dess konkreta gestalt, målsättningen att undanröja tankemässiga svårigheter i den dogmatiska gestalt religionen givits: »Teologien måste alltså stiga ned ur kyrkotraditionen och de traditionella begreppens rymder och ta upp verklighetsfrågorna. Dessa är inga akademiska frågor. Det visar breda och starka strömningar i samtidens liv.» »Den stora frågan bakom alla dessa reaktioner är just: *verklighet eller icke?* Hör Kristus och de ting han talat om till verklighetssynen — den ena och gemensamma, som bakom alla olikheter föresvävar alla tider och folk?» Att därvid också kritik utav företrädare för traditionell teologi förekom — och detta i ej obetydlig utsträckning — kan mycket väl fattas såsom ett nödvändigt medel för såsom väsentligt uppfattat mål. Att kritiken icke var självändamål, förefaller klart för den som fått bevittna Harald Eklunds djupa och ofta upprepade beklagande över att förhållandena krävde sådana drastiska åtgärder.

Helt naturligt såg läraren Harald Eklund som sin främsta uppgift att utbilda frågare. För hans elever känns förlusten av läraren just därför mindre svår: ett efterlämnat 'färdigt' system kan förefalla vara det största arvet; en metod att arbeta efter ger dock nya generationer större möjligheter, vidare arbetsfält. Harald Eklund ansåg att vi ännu vet för litet om religionens problem för att i någon större utsträckning kunna intaga någon annan attityd än frågarens.

TORD SIMONSSON

NORDISK TEOLOGISK FAKULTETSKONFERENS
I LUND 28—31 AUGUSTI 1960

Alltsedan andra världskrigets slut har lärarna vid Nordens teologiska fakulteter med kortare eller längre tidsintervaller samlats till överläggningar. Första gången skedde detta i oktober 1945, då en konferens ägde rum i Uppsala mellan de teologiska fakulteterna i Sverige och representanter för de teologiska fakulteterna i Danmark, Finland och Norge. I centrum stod den gången frågor om organisation, undervisning och examination. Konferensen var visserligen närmast föranledd av den då i Sverige tillsatta universitetsberedningen, men ett stort antal frågor av internordiskt intresse behandlades. Vid samma tillfälle beslöts också att man skulle undersöka möjligheterna att starta en gemensam teologisk tidskrift. Den utgavs senare under namnet *Studia theologica*.

Uppsalakonferensen gav impulsen till fortsatt och vidgat nordiskt samarbete. Den nordiska teologiska fakultetskonferensen i Aarhus 1948 var den första i sitt slag. På dess program stod inte bara behandling av internordiska frågor utan också föredrag och diskussioner över aktuella teologiska problem inom skilda ämnen. Denna linje har sedan fullföljts vid de efterföljande konferenserna i Oslo, där studentrepresentanter också deltog (referat i *STK* 1951 s. 306 och i *Norsk teologisk tidsskrift* 1952 s. 51 ff.), och i Åbo-Helsingfors 1955 (referat i *STK* 1955 s. 230).

Den i augusti 1960 avhållna fjärde nordiska teologiska fakultetskonferensen i Lund riktade i likhet med de tidigare sin inbjudan till professorer, docenter och biträdande lärare vid de teologiska fakulteterna i Norden. Den fick stor anslutning — 73 deltagare förutom medföljande damer — och blev den till antalet hittills

största. Teologiska fakulteten vid Lunds universitet stod såsom inbjudare och arrangör. Tack vare förutseende anslagsavsättning sedan flera år tillbaka från Andreas Rydeliusstiftelsen i Lund hade Lunda-fakulteten också erhållit en ekonomisk grundval för konferensens tillfredsställande genomförande.

Konferensen inleddes i domkyrkans krypta med gudstjänst förrättad av norton bland deltagarna, biskop Gustaf Aulén. Rektorn för Lunds universitet, professor Philip Sandblom, öppnade konferensen och framförde Lunds universitets välkomsthälsning. Han erinrade om hur universitetet vuxit upp i kyrkans hägn och underströk, att det enligt hans uppfattning skulle vara till allra största skada om de teologiska fakulteterna skildes från universitetet. I samband med öppnandet valdes också ett presidium bestående av dekanerna för Nordens nio teologiska fakulteter.

Programmet vid denna konferens upptog endast tvenne huvudföredrag. Professor Sven Göransson, Uppsala, behandlade ämnet »De teologiska fakulteterna i deras förhållande till universitet och kyrka» och professor N. A. Dahl, Oslo ämnet »Vad betyder εὐαγγέλιον i NT?» (Båda föredragen återgives i detta nummer av *Kvartalskriften*.) Riklig tid hade denna gång anslagits till diskussion och båda föredragen gav också upphov till livliga samtal.

Vid sidan om dessa båda huvudproblem hade också stort utrymme beretts frågor av internordisk karaktär. Redan första dagen gavs i korta anföranden av professorerna Leiv Aalen, Oslo, Sven Kjöllström, Lund, Magnús Már Lárusson, Reykjavik, Aimo T. Nikolainen, Helsinki, och Bent Noack, Köpenhamn, information om den teologiska undervisningens uppläggning samt om de teologiska fakulteternas rättsliga ställning i Norden. Dessa anföranden kom att i stor utsträckning ligga

till grund för den sista dagens överläggningar om internordiska frågor. Som inledning till diskussionen härom gav professorn i rättshistoria vid Lunds universitet Gerhard Hafström en överblick över det nordiska akademiska samarbetets historia samt nuvarande läge enligt gällande förordningar. Han redogjorde vidare för studentorganisationernas samt den nordiska kulturkommissionens arbete med problemen samt påpekade, att i Sverige Kungl. Maj:t år 1955 överlämnat avgörandet i dessa frågor till universitetskanslern. År 1957 utfärdade kanslern bestämmelser angående tillgodoräknande av akademiska prov avlagda i övriga nordiska länder. Främst avser dessa dock den filosofiska fakulteten. För den teologiska gäller dessa tillsvidare i den omfattning som bestäms av kanslern.

I den efterföljande diskussionen behandlades frågor om studieordningarna, undervisningen samt betygs och examinas internordiska giltighet. Det framgick därvid att den största svårigheten att genomföra ett studentutbyte ligger i den helt olika uppläggningsordningen i å ena sidan Danmark-Norge och å andra sidan Sverige-Finland samt att läget i viss mån ytterligare komplicerats genom den nya ordning som sedan 1955 gäller i Sverige. Konferensen beslöt hänskjuta dessa frågor för fortsatt utredning till konferensens fortsättningskommitté bestående av professor Åke Andrén, Uppsala (sammankallande), professor Bent Noack, Köpenhamn, professor Erkki Kansanaho, Helsinki, professor Magnús Már Lárusson, Reykjavik samt professor Johan B. Hygen, Oslo.

Vid särskilda ämneskonferenser behandlades frågor om undervisningsplaner och läroböcker inom de olika ämnesgrupperna liksom om dessas internationella anknytning. Konferensen beslöt att utse kontaktmän för de olika ämnesgrupperna med

uppgift att arbeta för samordning ifråga om studieplaner och läroböcker inom ämnet. Till kontaktmän utsågs för exegetisk teologi professor Bent Noack, Köpenhamn, för historisk teologi professor Carl-Edvard Normann, Lund, och för systematisk teologi professor Johan B. Hygen, Oslo. Konferensen beslöt vidare uppdraga åt professor Gustaf Wingren, Lund, att undersöka möjligheten att anordna nordiska konferenser i systematisk teologi.

Redaktören för den gemensamma internordiska tidskriften *Studia theologica*, professor Johannes Munck, Aarhus, gav därefter en översikt över läget för tidskriften. Han värdjade till de nordiska kollegerna om större uppslutning kring tidskriften såväl ur prenumerant- som ur medarbetarsynpunkt för att tidskriften verkligen skulle bli ett internordiskt organ med internationell betydelse.

Vid konferensens avslutning framförde professor Bent Noack förslag om att nästa konferens skulle äga rum i Köpenhamn år 1964. Konferensen beslöt att tacksamt mottaga denna inbjudan.

CARL-GUSTAF ANDRÉN

•

LUTHERFORSKARKONFERENS I MÜNSTER

Den 8–13 augusti i år ägde den andra internationella konferensen för Lutherforskning rum i Münster i Westfalen. Den första konferensen av detta slag hölls i augusti 1956 i Aarhus. En vid detta tillfälle utsedd fortsättningskommitté hade i samarbete med Lutherska världsförbundets teologiska avdelning svarat för förarbetet till årets sammankomst. Ett 100-tal teologer hade hörsammat inbjudan, de flesta kommande från Tyskland, Norden och USA. Men också England, Holland, Österrike och Polen voro representerade, liksom de lutherska högskolorna i Guruskul, Indien och i Argentina (genom Jakob

Kumaresan och Karl Witthaus, den senare verksam som översättare av Luther till spanska). Kongressens president var fortsättningskommitténs ordförande, professor Willem J. Kooiman, Amsterdam. För de organisatoriska frågorna svarade LVF:s teologiska avdelnings sekretariat med direktor Vajta i spetsen.

Programmet bestämdes i stor utsträckning av Melanchthon-jubiléet. Inledningsföredraget av W. Pauck, Union Theological Seminary, New York, behandlade ämnet Luther och Melanchthon — det hölls i samband med konferensens öppnande i Münsteruniversitetets aula i det gamla kejsarslottet, vid vilket tillfälle kongressens president kreerades till hedersdoktor av den evangeliska fakulteten vid universitetet. Över ämnet Die Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon hölls två inledande föredrag, av R. Stupperich, Münster och L. Haikola, Helsingfors — ett arrangemang, som visade sig mycket fruktbart för den efterföljande diskussionen. Harold J. Grimm, Ohio, talade om The relations of Luther and Melanchthon with the townsmen, varvid reforma-

tionens uppkomst och utveckling belystes utifrån de sociala och ekonomiska förhållandena under 1500-talet. — Föreståndaren för Lutherhallen i Wittenberg, professor Oskar Thulin höll vid en för allmänheten öppen, talrikt besökt sammankomst i universitetsaulan ett med ljusbilder belyst föredrag om Melanchthonporträtt i den samtida konsten.

De rena Lutherföredragen behandlade den unge Luthers teologi (Ernst Bizer, Bonn: Demut, Glaube und Rechtfertigung in Luthers Römerbrief-Vorlesung), Luthers kontrovers med Löwenteologen Latomus (Rudolf Hermann, Berlin) samt två större problem ur Luthers teologi: Herbert Olsson, Uppsala, behandlade Luthers lära om lagen och Warren Quanbeck, St. Paul, talade om Luther och apokalyptiken.

Utöver huvudföredragen hölls ett antal kortare anföranden utan efterföljande diskussion över några speciella temata.

En kommitté tillsattes för nästa konferens av liknande slag, vilken planeras till september 1965 i USA eller England.

OLOF SUNDBY