

# S·T·K

**SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2015**

ÅRGÅNG 91

Empiri och teori i ecklesiologiska studier belysta genom  
”den nya kyrkosynen” och ”den tjänsteinriktade  
folkkyrkosynen”

av Marie Rosenius, Umeå

Lights from the Ancient Near East. Illumination of exterior  
and interior space in the New Testament

av Cillers Breytenbach, Berlin

Lewi Pethrus romantiska ecklesiologi

av Joel Halldorf, Stockholm

Sekulariseringens teologier. Om Carl Schmitts katolska  
politiska teologi och en protestantisk postsekularitet

av Mattias Martinson, Uppsala

3

# INNEHÅLL

## Ledare

av docent Johanna Gustafsson Lundberg, Lund och docent Roland Spjuth, Lund .....89

## Empiri och teori i ecklesiologiska studier belysta genom ”den nya kyrkosynen” och ”den tjänsteinriktade folkkyrkosynen”

av doktorand Marie Rosenius, Umeå.....90

## Lights from the Ancient Near East. Illumination of exterior and interior space in the New Testament

av professor Cilliers Breytenbach, Berlin.....101

## Lewi Pethrus romantiska ecklesiologi

av TD Joel Halldorf, Stockholm.....109

## Sekulariseringens teologier. Om Carl Schmitts katolska politiska teologi och en protestantisk postsekularitet

av professor Mattias Martinson, Uppsala .....120

UTBLICK OCH DEBATT .....130

## Svenska Folkbibeln – en evangelikal bibelöversättning

av professor emeritus Birger Olsson, Lund .....130

LITTERATUR ..... 138

## Niclas Lindström, *Förhållandet mellan praxis och teori inom etiken*

rec. av FD Kari-Mette Walmann Hidle, Kristiansand.....138

## Magnus Evertsson, *Liknelser och läsningar. Reception av liknelseberättelser ur Lukasevangeliet, kapitel 10-15, i predikoutkast för Svenska kyrkan 1985-2013*

rec. av TD Hanna Stenström, Stockholm.....139

## Fredrik Modéus, *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan. Ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan*

rec. av TD Björn Vikström, Borgå .....140

## Hanna Stenström (red.), *Religionens offentlighet: Om religionens plats i samhället*

rec. av doktorand Jonas Lundblad, Lund .....141

## Roger Jensen, *Pilegrim. Lengsel, vandring, tenkning – før og nå*

rec. av docent Anna Davidsson Bremborg, Landskrona.....142

## Kevin Shilbrack, *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*

rec. av doktorand Jerker Karlsson, Lund .....143

## Francis Watson, *Gospel Writing. A Canonical Perspective*

rec. av doktorand Martin Wessbrandt, Lund.....144

# Ledare

JOHANNA GUSTAFSSON LUNDBERG  
ROLAND SPJUTH

STK har alltid varit en tidskrift där teologins och religionsvetenskapens olika ämnesdiscipliner kan mötas och lyssna till varandra. De flesta andra facktidsskrifter är specialiserade inom ett visst område. Kanske är STK en av de få arenor som finns i vårt land för ett sådant brett teologiskt utbyte. I alla fall tycker vi att detta nummer av STK är ett tydligt exempel på det fruktbara i att mötas över ämnesdiscipliner för att ta lärdom av hur samma teman behandlas ur olika perspektiv.

I den första artikeln gör Marie Rosenius, doktorand vid Umeå universitet, en analys av ämnet *praktisk teologi* under 1900-talet. Hon beskriver först hur ämnet genomgått en historisk deskriptiv fas som ersattes av en empirisk vändning starkt formad av beteendevetenskaperna. Därefter visar hon hur dessa faser också influerat synen på kyrkan inom 1900-talets svenska teologi. Artikeln visar tydligt hur stark den interdisciplinära påverkan är mellan teologins olika delområden. Vi publicerar också en bibelvetenskaplig artikel av Cilliers Breytenbach, professor i Berlin och Stellenbosch. Artikeln bygger på en föreläsning som Breytenbach höll förra hösten i samband med invigning av CTRs nya lokaler i Lund. Föreläsningen knyter an till namnet på lokalen – LUX – och är en analys av ljuset i Nya Testamentet. Vi har redan tidigare i STK 2014:4 publicerat professor Samuel Rubensons kyrkohistoriska föreläsning på samma tema. Joel Halldorf, lektor vid teologiska högskolan i Stockholm, skriver en kyrkohistorisk artikel som analyserar kyrkosynen hos en av 1900-talets viktigaste svenska kyrkoledare, pingströrelsens grundare Levi Petrus. Artikeln ger intressanta historiska perspektiv på Petrus ecklesiologi men väcker också breda teologiska frågor kring relationen mellan religiös tro och social kroppslighet. Slutligen har vi en artikel skriven av Mattias Martinsson, professor i systematisk teologi vid Uppsala, som utifrån Hjalmar Falks nya avhandling om Carl Schmitt diskuterar de mycket aktuella frågorna om politisk teologi och sekularisering. Martinsson kritiserar dominerande strömningar inom en post-sekulär politisk teologi och argumenterar för det han kallar ”en protestantisk, post-kristen teologi”. Även denna artikel väcker i högsta grad frågor som är viktiga i de flesta teologiska discipliner.

I detta nummer etablerar vi en ny rubrik ”Utblick och debatt”. Syftet med denna är att vi ytterligare önskar förstärka att STK å ena sidan kan vara en arena för fördjupad teologisk diskussion å andra sidan fungera som ett forum för inblickar i olika ämnesområden relevanta för teologisk reflektion. I detta första nummer ger professor emeritus Birger Olsson just en inblick i frågor som rör bibelöversättning genom en analys av Folkbibeln.

Vi hoppas att detta nummer blir en stimulerande läsning av artiklar utifrån olika ämnesdiscipliner. STK vill fortsätta vara en kanal för att hålla samtalet över ämnesgränserna levande!



# Empiri och teori i ecklesiologiska studier belysta genom ”den nya kyrkosynen” och ”den tjänsteinriktade folkkyrkosynen”

MARIE ROSENIUS

*Marie Rosenius är doktorand i religionsvetenskap med inriktningen historisk-systematisk teologi, vid institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet. Hon arbetar för närvarande med att färdigställa sin doktorsavhandling Svenska kyrkan samma kyrka? Ecklesiologi före och efter kyrka-stat-förändringen 2000.*

Den nya kyrkosynen och den tjänsteinriktade folkkyrkosynen är två exempel på ecklesiologier som blivit framträdande i modern svensk kyrkdebatt. Medan den nya kyrkosynen har sin tyngdpunkt under 1940- och 50-talen har den tjänsteinriktade folkkyrkosynen blivit allt mer påtaglig de senaste decennierna. De båda kyrkosynerna har uppstått i ett större sammanhang där synen på vetenskap och samhällsförändringar har betydelse. Syftet med artikeln är att belysa hur synen på kyrka och vetenskap inverkat på metoder i studiet av kyrkan. Jag problematiserar också bruket av dessa metoder och dess konsekvenser för ecklesiologisk praxis.

I artikeln används termen ecklesiologi i olika betydelser. Den kan exempelvis syfta på studiet av kyrkan med en viss teori och metod, en viss kyrkosyn som uppkommit ur detta studium samt olika sätt att förstå kyrkan i praxis. De två sistnämnda betydelserna kan dessutom överlappa varandra genom att teori och praxis i praktiken hänger samman. För att ge ett större perspektiv på relationen mellan metod och praxis inleder jag med en beskrivning av hur studiet av kyrkan inom praktisk teologi kommit att förändras över tid, samt hur svensk kyrkoforskning fram till slutet på 1900-talet delvis tagit en annan väg. Med anledning av artikelns fokus på ecklesiologier i Sverige avgränsas beskrivningen till utvecklingen i de reformatoriska delarna av Europa. Med utgångspunkt i de ovan angivna ecklesiologierna

diskuteras och problematiseras därefter metodiska tillvägagångssätt inom ecklesiologiska studier under svenskt 1900-tal.

Praktisk teologi är det ämnesområde som särskilt kommit att ägna sig åt kyrkans teori och praktik.<sup>1</sup> Praktisk teologi (PT) uppkom som ämnesbeteckning i skiftet mellan 1700- och 1800-talen och har sedan dess uppkomst under upplysningstiden haft en karaktär som krisdisciplin med hänseende till teologins förändrade situation.<sup>2</sup> PT kom först att förstås som en ”theologia applicata” det vill säga en tillämpad teologi som specifikt behandlar prästernas praktiska yrkesutövande. På grund av nya forskningsbehov som hör samman med modernisering och sekularisering har PT över tid radikalt förändrats. Från att ha varit en tillämpad teologi har PT i takt med moderniseringsprocessen, och mer intensivt i samband med ”den empiriska vändningen” (*empirical turn*) från 1960-talet och framåt, utvecklats

<sup>1</sup> Praktisk teologi är samtidigt inte en generell beteckning för studier och forskning som berör kyrkans teori och praktik. Inom engelskt språkområde används exempelvis ofta ”Ecclesiology” eller ”Practical ecclesiology”.

<sup>2</sup> Gerben Heitink, *Practical theology: History, theory, action domains: Manual for practical theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 4.

lats till något som har definierats som en teologisk handlingsteori.<sup>3</sup>

I en inledande beskrivning av PT och dess utveckling tar jag först avstamp i tre metodologiska skiften inom ämnet, hämtade från Gerben Heitink 1) det antropologiska skiftet 2) det empiriska skiftet (ska inte sammanblandas med det tidigare nämnda ”empirical turn”) och 3) skiftet till praxis. Dessa tidiga skiften har kommit att spela en viktig roll för hur ecklesiologiska studier utövats över tid. De ger samtidigt bakgrund till metoddiskussionen i artikelns senare del.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) räknas som en av grundarna till PT. Hans betoning på ämnets vetenskaplighet svarade mot upplysningstänkandet. Schleiermacher bidrog till ett *antropologiskt skifte* inom teologin som innebar att den mänskliga erfarenheten av Gud, istället för den kristna uppenbarelsen, blev det centrala forskningsobjektet. Schleiermachers ambition var att skapa en brygga till den moderna människan genom att reflektera över kristen tro på basis av subjektets erfarenhet. Denna strävan kom att ligga till grund för den praktiska teologins fortsatta utveckling.<sup>4</sup>

Schleiermacher tydliggjorde att teologin som vetenskap uppstår i ett samspel mellan teori och oundgänglig praxis. Teologin var enligt honom en positiv vetenskap i betydelsen att alla dess delar bara hölls samman genom deras relation till kristendomen samt att teologin hade uppgiften att lösa det praktiska problemet att rusta kyrkans ledare.<sup>5</sup> I den första utgåvan av *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* 1811 beskriver

<sup>3</sup> Heitink, 124. Vid sidan om Heitinks definition finns en rad andra sätt att beskriva ämnet eftersom forskningen inom PT idag är så mångfacetterad. R. Ruard Ganzevoort föreslår dock att en sammanhållande faktor gällande beskrivningen av PT är ”the hermeneutics of lived religion”. Se: R. Ruard Ganzevoort, ”Forks in the Road when Tracing the Sacred: Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion”. Presidential address at the biennial meeting of the International Academy of Practical Theology, Chicago, 2009.

<sup>4</sup> Heitink, 19.

<sup>5</sup> Friedrich Schleiermacher, „Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1830“ i *Kritische Gesamtausgabe. Abt. 1, Schriften und Entwürfe, Bd. 6, Universitätschriften; Herakleitos; Kurze Darstellung des theologischen Studiums* 1830 (Berlin: de Gruyter, 1998), 325-328.

Schleiermacher den filosofiska teologin som roten, den historiska teologin som kroppen och den praktiska teologin som kronan.<sup>6</sup> Detta har senare kommit att förstås som att Schleiermacher liknade teologin vid ett träd med krona, stam och rotsystem.<sup>7</sup> Liknelsen kan förstås som att roten skulle tjäna som länk till vetenskapen, och stammen och kronan säkra relationen till kyrkan och dess ledarskap. PT hade enligt Schleiermacher de specifika samtidsproblemen som tema och framstod som krona eftersom ämnet både förutsatte de övriga delarna men också var det teologiska studiets slutliga del som förberedde för direkt handling. Det blir här tydligt att Schleiermacher, i sin syn på PT, företräder en teori om praxis till bruk för kyrkans ledarskap.

I Schleiermachers förståelse av PT saknades den empiriska ansats som utmärker PT idag. Hans lärjunge Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868) kan, enligt Heitink, betraktas som en alternativ grundare av PT. Nitzsch kan nämligen ses som en föregångare till det senare *empiriska skiftet* inom PT som under andra halvan av 1900-talet internationellt blivit kännetecknande för ämnet.<sup>8</sup> Enligt Heitink betraktade Nitzsch, till skillnad från Schleiermacher, inte bara kyrkan som ett objekt i vilken prästerskapet utövade sitt ledarskap. Kyrkan framstod istället för Nitzsch som ett handlande subjekt. Denna förståelse av kyrkan var i likhet med Schleiermachers bidrag också ett sätt att tackla de utmaningar som upplysningen medförde. En församling som för-

<sup>6</sup> Schleiermacher, „Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1811“ i *Kritische Gesamtausgabe. Abt. 1, Schriften und Entwürfe, Bd. 6, Universitätschriften; Herakleitos; Kurze Darstellung des theologischen Studiums* 1830 (Berlin: de Gruyter, 1998), 253-254.

<sup>7</sup> I Åke Andréns framställning av Schleiermachers trädliknelse tycks han ha förväxlat den historiska teologin med den filosofiska som han dessutom benämner den systematiska. Enligt Schleiermachers beskrivning är det tydligt att han ser den filosofiska teologin som roten för den samlade teologin. Se: Åke Andréns, ”Kyrkovetenskap ur uppsalaperspektiv. En vetenskapshistorisk introduktion”, 11-36 i *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer* (red. Oloph Bexell, Lund: Studentlitteratur, 1996), 12. Jfr: Schleiermacher, „Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1811“, 253-254.

<sup>8</sup> Heitink, 22.

stod sig själv som handlande subjekt kunde nämligen, enligt Heitink, bemöta religionens subjektivisering på ett annat sätt än den kyrka som framstod som objekt. Med utgångspunkt i denna handlande kyrka blev den empiriska analysen viktig.<sup>9</sup>

Det förefaller som den empiriska ansatsen inom PT med utgångspunkt i Nitzsch kom att förstås som huvudsakligen historisk deduktiv. Detta är begripligt eftersom också historiker använder sig av empirisk metod i betydelsen att de studerar historiska dokument och texter. Detta är dock en annan förståelse än vad som vanligen menas med ett empiriskt angreppssätt inom PT idag, nämligen att genom exempelvis fältstudier, enkäter eller intervjuer utgå från människors erfarenhet i samtida praxis. Detta kan förklara varför den praktiska teologin trots betoningen på empiri så länge kommit att ges en huvudsakligen historisk inriktning.

Philipp Marheineke (1780-1846) kom, av många av sina samtida, också att betraktas som en grundare av PT. Marheineke gav upphov till ytterligare ett skifte inom PT, *skiftet till praxis*. Han skiljde mellan teoretisk teologi i vilken man utgick från en möjlig relation mellan liv och handling, och praktisk teologi som baserade sig på denna relations verklighet. Till skillnad från Schleiermacher betonade han teologins frihet i relation till kyrkan. PT hade enligt Marheineke till uppgift att reflektera över religionens verklighet i samhället, och sättet på vilken denna verklighet kunde studeras var genom kritisk teori.<sup>10</sup>

Marheineke formulerade, enligt Heitink, den praktiska teologins syfte utifrån ett dialektiskt tänkande genom att skilja det temporära från det eviga. På detta sätt kom relationen mellan teori och praxis att bli ett reflektionsobjekt och PT fick en självständig status. Marheineke hävdade att PT måste manifesteras som ett kritiskt studium av verkligheten och att dess fokus och utgångspunkt skulle vara den lokala församlingen.<sup>11</sup> Trots sitt kritiska förhållningssätt till såväl

teori som kyrka kom han dock, till skillnad från det metodiska förhållningssättet inom PT idag, inte att uppmärksamma att praxis och teori ömsesidigt inverkar på varandra. Det vill säga att varje teori är influerad av praxis och att det i all praxis finns inbyggd teori. Den fundamentala distinktion som Marheineke upprätthöll mellan teori och praxis innebar att han ifråga om ämnet som kritiskt studium i metodiskt hänseende bara kunde utveckla PT till en viss grad. Han bidrog med en teori för praxis, men inte med den praxisteori som PT kan identifieras som idag.<sup>12</sup> Det kritiska perspektivet han betonade men inte fullt ut utvecklade kommer jag att återkoppla till och argumentera för i diskussionen om de båda kyrkosynerna.

Med anledning av den tros- och auktoritetskris som genom sekulariseringen inverkat på samhälle och kyrka i väst, och de problem gällande trosförmedling som härigenom krävt teologisk bearbetning, har PT från 1960-talet och framåt utvecklats snabbt. Studier inom PT kan idag, i linje med de angivna historiska skiftena, både innefatta en hermeneutisk, empirisk och kritisk ansats. Den kan förstås som en teologisk handlingsteori som enligt Heitink kan definieras som "the empirically oriented theological theory of the mediation of the Christian faith in the praxis of modern society."<sup>13</sup>

## Praktisk teologi och dess utveckling i Sverige

Utvecklingen av PT i andra länder återspeglas också i svensk vetenskapshistoria, där PT även kommit att benämnas "pastoralteologi", "kyrko- och samfundsvetenskap" och "kyrkovetenskap". Framväxten av PT tog här sin början under tidigt 1800-tal då professurer i pastoralteologi skapades vid universiteten. I linje med upplysningstidens fokus på praktisk nytta var ämnets målbestämning enligt Åke Andréén vid denna tidpunkt pragmatisk och syftade på praktisk teknik. I början av 1830-talet kom Schleiermachers organiska förståelse av teologin dock även att influera svensk teologi. Att PT här tänktes deducera

<sup>9</sup> Heitink, 46-47. Se vidare: Carl Immanuel Nitzsch, *Praktische Theologie. Bd 1, Einleitung und erstes Buch: allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens* (Bonn: Marcus, 1847), 123.

<sup>10</sup> Heitink, 63-65.

<sup>11</sup> Heitink, 63.

<sup>12</sup> Heitink, 64.

<sup>13</sup> Heitink, 6.

fram normerna för kyrkans praktiska verksamhet genom de övriga teologiska ämnena gav, enligt Andréén, ämnet en vetenskaplig ställning och kom närmast att framstå som normativ teologi.<sup>14</sup> Nietzsche inverkade också i viss mening på den praktiska teologin i Sverige. En avgörande tanke som här influerade var, enligt Andrééns beskrivning, att Nietzsche utgick från att kyrkan var en storhet ledd av Anden vilket innebar att kyrkans historiska handlande hade tillkommit under Andens ledning.<sup>15</sup> Härigenom tänkte man sig att normer för kyrkans handlande i samtiden kunde tas fram ur det historiska skeendet och PT kom därför att förstås som historiskt-deduktiv. Vid övergången till 1900-talet blev dock den forskningsuppgift PT tillskrevs alltmer renodlat historisk.<sup>16</sup> Synen på PT som en historisk vetenskap skulle fortsätta att dominera ämnet i Sverige under 1900-talet. Det idéhistoriska perspektivet lyftes dock fram vilket medförde att ämnet i Uppsala, efter århundradets mitt, kunde förstås som en kombination av historisk och teologisk analys.<sup>17</sup>

När den dialektiska teologin dominerade den teologiska debatten i Europa skulle den i viss mån också påverka PT i Sverige. Teologin tilldelades enligt Andréén i denna debatt den kritiska uppgiften att ”i ljuset av bibelns budskap pröva kyrkans förkunnelse”.<sup>18</sup> Den praktiska teologins uppgift blev därför att ”från urkyrkan härleda normerna för kyrkans konkreta handlande i samtiden” varför dogmatisk systematik och nytestamentlig exegetik kom att framstå som grund för ämnet.<sup>19</sup> Även om den nya kyrkosynen inte hämtade inspiration direkt från den dialektiska teologin finns, i beaktande av bruket av bibelordet som norm för kyrkans praxis, beröringspunkter mellan de båda.

## För svensk teologi utmärkande faktorer

Det finns också faktorer inom PT som är utmärkande för Sverige, faktorer som jag menar har färgat av sig på svensk ecklesiologi. Nietzsche skulle som tidigare nämnts influera svensk teologi på ett sådant sätt att PT i likhet med PT i andra länder blev historisk deduktiv. Utvecklingen av ämnet i Sverige utmärker sig dock genom att PT därefter under större delen av 1900-talet kommit att framstå som en mer renodlat historisk vetenskap. Till skillnad från den successiva utvecklingen i andra europeiska länder kom den empiriska ansatsen inte heller under årtiondena efter det empiriska skiftet att ur ett intradisciplinärt perspektiv vara särskilt framträdande inom PT i Sverige; en tid då praktiska teologer internationellt allt mer intensivt analyserade problem relaterade till sekularisering med skiftande empiriska metoder och härigenom utvecklade PT som handlingsteori. Först i slutet av 1900-talet kan ett intradisciplinärt förhållningssätt till empiri märkas inom PT i Sverige. Detta innebar ett stigande antal forskningsprojekt där teologer med hjälp av beteendevetenskapliga metoder själva inhämtade, analyserade och tolkade empiriskt material. I linje med denna utveckling skriver Sven-Åke Selander 1998 att flera av forskningsprojekten inom kyrko- och samfundsvetenskapen i Lund hade valt att bygga in empiri i sin forskning.<sup>20</sup> En liknande utveckling skedde också inom kyrkovetenskapen i Uppsala.

En möjlig delförklaring till att den historiska inriktningen så starkt betonats inom PT i Sverige är en dominerande vetenskapssyn som markerat skillnaden mellan deskriptiv och normativ vetenskap, det vill säga en vetenskap *om* eller *i* religion. Denna vetenskapssyn framställdes inom den så kallade ”uppsalafilosofin” och presenterades 1911 i Axel Hägerströms inträdesföreläsning som professor i praktisk filosofi. Hägerström menade att: ”moralvetenskapen icke kan vara en

<sup>14</sup> Åke Andréén, 11-13.

<sup>15</sup> Åke Andréén, 14.

<sup>16</sup> Åke Andréén, 16.

<sup>17</sup> Åke Andréén, 19-20.

<sup>18</sup> Åke Andréén, 23.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Sven-Åke Selander, ”Kyrko- och samfundsvetenskap i Lund”, 27-46 i *Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin: Ämneskonferens i Vitterhetsakademien 12-13 november 1998* (Stockholm: Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, 2001), 32.



lära i moral, utan blott en lära om moralen”.<sup>21</sup> I hans redogörelse finns en uppdelning mellan normativt och deskriptivt som innebar att etiken som vetenskap bara kunde förstås som deskriptiv. Denna uppdelning mellan deskriptivt och normativt kom också att få en stor inverkan på förståelsen av vetenskaplighet inom samtida teologi i Sverige. I den av Hägerström influerade vetenskapssynen föreställde man sig att kunskap genom den deskriptiva ansatsen kunde vara objektiv och absolut opartisk. Teologin kom med anledning av dess normativa karaktär och praktiska orientering att kritiserats för att vara konfessionell och vila på metafysiska antaganden. På denna kritik svarade teologerna med att göra en tydlig åtskillnad mellan det de uppfattade som ”vetenskaplig” och ”kyrklig” teologi,<sup>22</sup> en aspekt av detta var att skilja mellan teori och praxis. Denna åtskillnad fanns i någon mening redan genom uppdelningen av prästutbildningen i en teoretisk och praktisk del, men blev i detta läge mer konsekvent genom att teori och praktik nu distinkt skildes åt med hänseende till vetenskapligheten.

Det var lundateologen Anders Nygren som på 1920-talet kom att spela en avgörande roll i överförandet av den vetenskapssyn Hägerström företrädde inom filosofin till teologin.<sup>23</sup> I linje med denna vetenskapssyn skulle han tillsammans med professorerna Gustaf Aulén, Sven Herner, och Edvard Rodhe lämna ett förslag till den teologiska fakulteten i Lund att professuren i praktisk teologi med kyrkorätt skulle ombildas till en professur i kulthistoria och kyrklig sociologi med kyrkorätt.<sup>24</sup> Även om förslaget inte infriades vittnar det om ambitionen att forskningen skulle vara renodlat deskriptiv, det vill säga skild från ”kyrklig normativ teologi”. Med 1973 års studieordning vid teologisk fakultet kom det teologiska studiet i linje med denna vetenskapssyn

<sup>21</sup> Axel Hägerström, *Om moraliska föreställningars sanning* (Stockholm: Bonnier, 1911), 39.

<sup>22</sup> Thomas Girmalm, *Teologi och det moderna universitetet: Perspektiv på polariseringen mellan teologi och religionsvetenskap under svenskt 1900-tal* (Umeå: Umeå universitet, 2006), 29.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Carl-Gustaf Andrén, ”Kyrkovetenskap ur lundaperspektiv”, 37-57 i *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer* (red. Oloph Bexell, Lund: Studentlitteratur, 1996), 44.

att kallas ”religionsvetenskap”.<sup>25</sup> Den praktiska teologin kom i anslutning till denna reform senare att byta namn till ”Kyrko- och samfundsvetenskap”, en ämnesbeteckning som under perioden 1983-1995 var gemensam för Uppsala och Lund.<sup>26</sup>

## Den empiriska vändningen blir religionsbeteendevetenskaplig

Den empiriska vändningen som internationellt gjorde sig tydlig från 1960-talet och framåt skulle i en mening också påverka den teologiska utbildningen och forskningen i Sverige. Detta genom att de teologiska fakulteterna genom en organisatorisk reform kom att inkludera de beteendevetenskapliga ämnesområdena religionssociologi och religionspedagogik, ämnen i vilka man, genom empiriska metoder, analyserade aktuella religionsvetenskapliga problem. I *Religionsvetenskap: En introduktion* från 1975 kunde religionssociologen Berndt Gustafsson därför, i linje med denna utveckling, skriva: ”Religionssociologin har under de senaste årtiondena fått en alltmera ökad användning som tillämplad teologi. För den praktiska teologin torde religionssociologiska resultat ej bara vara intressanta utan nödvändiga”.<sup>27</sup> Den empiriska vändningen skedde således under denna period inte inom den praktiska teologin i sig utan istället genom att beteendevetenskapliga ämnen tillfördes de teologiska fakulteterna vid sidan om PT. Detta kom att innebära att den empiriska vändningen inom

<sup>25</sup> Ragnar Holte och Helmer Ringgren, ”Förord” i *Religionsvetenskap: En introduktion* (Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala universitet, 1975), 4.

<sup>26</sup> Sven-Erik Brodd, ”Kyrkovetenskaplig forskning i Uppsala”, 13-26 i *Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin: Ämneskonferens i Vitterhetsakademien 12-13 november 1998*, (Stockholm: Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, 2001), 13. Ämnesbeteckningarna i Uppsala och Lund är numera Kyrkovetenskap respektive Praktisk teologi. Vid Umeå universitet finns sedan 2007 inriktningen Historisk och praktisk teologi inom det teologiska huvudområdet.

<sup>27</sup> Berndt Gustafsson, ”Religionssociologi”, 37-41 i *Religionsvetenskap: En introduktion* (Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala universitet, 1975), 41.

svensk religionsforskning gavs en tydlig religionsbeteendevetenskaplig inriktning, delvis i kontrast till utvecklingen i andra europeiska länder som exempelvis Tyskland där den empiriska vändningen skulle bli tydligt förknippad med ämnesområdet PT.

## De två kyrkosynerna och ecklesiologisk forskning

Vi övergår nu till de två kyrkosynerna. De kan båda ses som strategiska och har vuxit fram i relation till sättet att utöva kyrkoforskning i Sverige under 1900-talet. De metodiska bruk som jag beskriver i koppling till ecklesiologierna hör hemma på var sin sida om det empiriska skiftet som inföll under andra halvan av 1900-talet.

### *Den nya kyrkosynen*

Den nya kyrkosynen presenterades i *En bok om kyrkan 1942*, *Den nya kyrkosynen 1945* och *En bok om kyrkans ämbete 1951*.<sup>28</sup> Kyrkosynens framväxt hängde samman med en nyorientering inom den nytestamentliga exegetiken. Som en motreaktion mot liberalteologins subjektiva kyrkosyn, där urkyrkan initialt tänktes bestå av ett antal lokalförsamlingar som först senare blev kyrka, hävdade bibelforskare här att Kristus hade grundat kyrkan.<sup>29</sup> Kyrkan var således inte bara en sammanslutning av fria församlingar som bildats genom enskilda kristnas initiativ utan något mer än summan av dess medlemmar.<sup>30</sup> Den nya kyrkosynen utarbetades i samarbete mellan kyrkoledare och universitetsteologer varvid flera var exegeter eller systematiska teologer. Till dess företrädare brukar bland andra bibelforskarna Anton Fridrichsen, Olof Linton och Erik Sjöberg räknas samt de systematiska teologerna Anders Nygren, Gustaf Aulén och Hjalmar Lindroth.<sup>31</sup> I

<sup>28</sup> Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, (Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd: Stockholm, 2005), 148.

<sup>29</sup> Brohed, 148.

<sup>30</sup> Martin Berntson, Bertil Nilsson och Cecilia Wejryd, *Kyrka i Sverige: Introduktion till svensk kyrkohistoria*. (Skellefteå: Artos, 2012), 320.

<sup>31</sup> Brohed, 149.

utarbetandet av den nya kyrkosynen kom den lundensiska lutherforskningen med Anders Nygren som huvudnamn och den uppsaliensiska bibelforskningen med Anton Fridrichsen i spetsen att mötas.<sup>32</sup>

Enligt Ingmar Broheds redogörelse i *Sveriges kyrkohistoria* var det enligt den nya kyrkosynen hela kyrkan som Kristi kropp som representerade Kristus, en kropp som människan inlemmades i genom dopet och som den kristne inte kunde leva förutan. Även kyrkans ämbete ansågs kunna utgöra en Kristusrepresentation genom att det betraktades som en gudomlig ordning i kyrkan. Betoningen på detta hade fått stor betydelse i Norge under krigsåren då de norska biskoparna hade lagt ned den statliga delen av sina ämbeten i protest mot statlig påverkan. De flesta inom den nya kyrkosynen tänkte sig, enligt Brohed, att inte bara nådemedlen utan också ämbetet var konstituerande för kyrkan. Ämbetsbärarna kom således att tillskrivas en för kyrkan avgörande roll, till skillnad från enskilda kristna som inte tilldelades samma konstitutiva betydelse.<sup>33</sup>

Den nya kyrkosynen kunde genom betoningen på ämbetet och nådemedlen som konstituerande för kyrkan tjäna som en strategisk ecklesiologi. Den fungerade genom denna betoning både som ett värn mot liberalteologins och frikyrklighetens församlingssyn och som ett värn mot möjligt statligt inflytande och kontroll över kyrkan och dess ämbetsbärare.

### *Den tjänsteinriktade folkkyrkosynen*

Den tjänsteinriktade folkkyrkosynen är till skillnad från den nya kyrkosynen en idealtyp och har som sådan inga egentliga teologiska företrädare. Den är en av några idealtyper som utformats av Thomas Ekstrand. Idealtypen accentuerar vissa utmärkande karaktärsdrag i en reellt förekommande kyrkosyn i Svenska kyrkans församlingar. I denna artikel är det dock inte idealtypen i sig som tjänar som exempel utan den folkkyrkosyn Ekstrand härigenom typologiserar och hur denna folkkyrkosyn enligt min mening kommit att befästas genom ett visst sätt att studera kyr-

<sup>32</sup> Christian Braw, "Förord" i *En ny bok om kyrkan* (Borås: Norma, 1989), 9.

<sup>33</sup> Brohed, 149-150.

kan. Det handlar om ett tjänsteteoretiskt perspektiv på kyrkan som kommit att lyftas fram genom den religionssociologiska forskningen.<sup>34</sup> Ekstrand hänvisar här till religionssociologen Per Petterssons *Kvalitet i livslånga tjänsterelationer*, en avhandling där Svenska kyrkan analyseras ur ett tjänsteteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv.<sup>35</sup>

Petterssons avhandling är, till skillnad från den exegetiska och teologiska forskning som låg till grund för den nya kyrkosynen, inte teologiskt normativ utan deskriptiv och baserar sig på religionssociologisk empirisk analys. Den kan samtidigt i likhet med den nya kyrkosynen sägas vara strategisk, genom att den baserar sig på förväntningen att kyrkan genom erbjudandet av för individen anpassade tjänster ska stärka relationen mellan kyrkan och folket. I linje med detta skriver Pettersson att: ”En viktig framtidsfråga för Svenska kyrkans personal, ledning och förtroendevalda är hur man förvaltar det förtroendekapital som ligger i sju miljoner svenscars vilja att ha en livslång relation till Svenska kyrkan”.<sup>36</sup>

Den tjänsteinriktade folkkyrkosyn som Petterssons studie ger uttryck för växte fram under andra halvan av 1900-talet, och förefaller enligt Ekstrand ligga närmast den svenska befolkningens syn på Svenska kyrkan och dess uppgift.<sup>37</sup> I stark kontrast till den nya kyrkosynens betoning av ämbetet och kyrkan som sakramental gemenskap är den tjänsteinriktade folkkyrkosynen individorienterad. Enligt Ekstrand är fokus i denna folkkyrkosyn den enskilda individens religiösa behov och efterfrågan på kyrkliga tjänster för att fylla dessa behov.<sup>38</sup> Kyrkan framstår här närmast som en välfärdsaktör i samhället och förväntas således anpassa verksamheten som ”produceras” till varje enskild mottagares behov.

## Relationen mellan teologi och empiri i de båda kyrkosynerna

Den nya kyrkosynen är en ecklesiologi som teoretiskt möjliggjorts genom det sätt på vilken kyrkoforskning, på grund av samtida metod- och vetenskapsideal, kommit att utformas i svensk teologi. Petterssons studie som ger uttryck för en tjänsteinriktad folkkyrkosyn är däremot ett exempel på kyrkoforskning som genom dess bruk av metod och deskriptiva vetenskapliga ansats indirekt kommit att understödja en redan förekommande syn på kyrkan. Båda exemplen visar samtidigt på forskning där synen på vetenskap inneburit att teologi och empiri hållits isär. I beaktande av ecklesiologiernas konsekvenser i praxis skulle de just ifråga om isärhållandet kunna kritiseras, vilket jag efter en problematisering av respektive ecklesiologi kommer att återknyta till.

Den nya kyrkosynen står i kontrast till hur ecklesiologier i allt högre grad utarbetas inom PT idag. Det vill säga ecklesiologier grundade i ”bottom up-studier” där kyrkan studeras teologiskt och empiriskt med utgångspunkt i lokal praxis. Den nya kyrkosynen kan med ecklesiologisk terminologi istället sägas vara frukten av en utpräglad ”top down-studie”. Den är en ecklesiologi utarbetad genom teoretiskt baserade studier inom exegetik och teologi som i metodiskt hänseende huvudsakligen utövats på distans från lokal kontextuell praxis. Den nya kyrkosynen har visserligen utarbetats utifrån en tydlig adress gällande relationen mellan kyrka och stat vilket gör att den i likhet med Petterssons studie har ett tydligt ärende till den kyrkliga samtiden. Samtidigt faller den kyrkliga komplexiteten på lokalplan i den nya kyrkosynen i skymundan.

Ett problem med ecklesiologier som utarbetas på renodlad teoretisk grund är att de riskerar bli idealiserande beskrivningar och abstrakta teoretiska reflektioner av kyrkan skild från dess konkreta praktik och identitet. Sådana idealiserande ecklesiologier kan enligt teologen Nicholas Healy kritiseras för att de i sitt fokus på kyrkan i en slags fulländad form (*eschatological form*) överbetonar den ontologiska relationen mellan ”den kämpande kyrkan” och ”den triumferande kyr-

<sup>34</sup> Thomas Ekstrand, *Folkkyrkans gränser: En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka* (Stockholm: Verbum, 2002), 92-93.

<sup>35</sup> Per Pettersson, *Kvalitet i livslånga tjänsterelationer: Svenska kyrkan ur tjänsteteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv* (Stockholm: Verbum, 2000).

<sup>36</sup> Pettersson, 388.

<sup>37</sup> Ekstrand, 113.

<sup>38</sup> Ekstrand, 101.

kan”.<sup>39</sup> Denna typ av ecklesiologier förmår med andra ord, enligt Healy, inte erkänna komplexiteten i kyrkans liv som kyrkan ”in via”. De erbjuder därför få redskap med vilka det är möjligt att reflektera kritiskt över kyrkans konkreta verklighet som består av ständigt skiftande partikulära kontexter.<sup>40</sup> Det vill säga kontexter som kyrkan är verksam i, och som kyrkan färgar och färgas av. Healy betonar vikten av att i studier av kyrkan upprätthålla ett kritiskt förhållningssätt genom att laborera med flera ecklesiologiska modeller simultant istället för att hävda att en ecklesiologisk modell skulle vara den absoluta.<sup>41</sup> Vid sidan om detta krävs, enligt honom, också en noggrann analys av kyrkans praktik och institutioner här och nu. Det vill säga en analys som möjliggör kritisk reflektion över hur verkligheten överensstämmer med tänkta idealbilder.<sup>42</sup>

Healys kritik mot idealiserande top down-ecklesiologier överensstämmer väl med kritik som riktats mot den nya kyrkosynen, och hur den av företrädare presenterats. I boken *Den nya kyrkosynen* deklarerade Anton Fridrichsen en för kyrkosynen samlande tes ”Försoning, kristologi och kyrkotanke bildar i Nya testamentet en organisk enhet och kan icke lösas från varandra och isoleras”.<sup>43</sup> Detta gav kyrkosynen en idealiserad och till synes orubblig natur. Den nya kyrkosynen kom alltså att, i linje med Healys kritiska beskrivning, framstå som allt sedan urkyrkan given och absolut. Något som tydligt framträder i Gustaf Auléns inledningsord i *En bok om kyrkan* där han skriver att avsikten med boken är att ”söka belysa vad den kristna kyrkan verkligen är.”<sup>44</sup>

Kritik som riktats mot den nya kyrkosynen har, i linje med detta absoluta drag, handlat om

att den inte har upprätthållit en distinktion mellan Kristus och kyrkan. Den har också kritiserats för att ”konfirmera” en patriarkal struktur.<sup>45</sup> I avsaknaden av empirisk analys av faktiska förhållanden i lokal praxis tycks bilden av kyrkan som Kristi kropp i den nya kyrkosynen inte fullt ut ha tjänat som det kritiska analysredskap analogin har potential att göra. Den nya kyrkosynen kom å ena sidan att värna ämbetsbärarnas självständiga utövande gentemot staten då den genom Kristikroppens-analogin teologiskt legitimerade kyrkans ämbete och hierarki.<sup>46</sup> Samtidigt förefaller samma legitimering genom bristen på empiriska bottom up-studier ha bidragit till ett osynliggörande och cementerande av skeva maktstrukturer inom kyrkan själv. Enligt Maria Södling kom den nya kyrkosynens ecklesiologi att konfirmera den förståelse av kvinnorna som bottnade i ojämlika förhållanden och som var den rådande under mellankrigstiden.<sup>47</sup> Bland annat på så sätt att kyrkans kvinnor genom Kristi kroppens-analogin fixerades vid särskilda egenskaper och uppgifter som kunde förenas med föreställningen om kvinnor som hjärta och händer.<sup>48</sup> Mannen kom däremot att förstås som kroppens huvud i analogi med Kristus själv. Den syn på ämbetet som framträder i den nya kyrkosynen skulle senare också fungera som ett argument mot att öppna prästämbetet för kvinnor.

Enligt Hans-Günter Heimbrock är den praktiska teologins strategiska uppgift att beskriva och reflektera över religiös praxis för att på så sätt bidra till en praxis som är i ännu bättre överensstämmelse med evangeliet.<sup>49</sup> Ecklesiologiska studier som tar sin utgångspunkt i praxis blir utifrån ett sådant synsätt tillämpbara. Bottom up-studier kan nämligen enligt Heimbrock konfrontera idealistiska konstruktioners imperialism

<sup>39</sup> Nicholas M. Healy, *Church, World and the Christian Life: Practical-prophetic ecclesiology* (New York: Cambridge University Press, 2000), 37.

<sup>40</sup> Healy, 38-39.

<sup>41</sup> Healy, 35-36.

<sup>42</sup> Healy, 36.

<sup>43</sup> Anton Fridrichsen, ”Försoningen och kyrkan i Nya testamentet”, 41-61 i *Den nya kyrkosynen* (Lund: Gleerup, 1945), 42.

<sup>44</sup> Gustaf Aulén, ”Inledningsord” i *En bok om kyrkan* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, 1942), 10.

<sup>45</sup> Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2010), 301.

<sup>46</sup> Brohed, 150. Se även Karin Oljelund, *Kristi kropp och Guds folk: En undersökning av ecklesiologin i Svenska kyrkans huvudgudstjänster 1942-2000* (Skellefteå: Artos, 2009), 48.

<sup>47</sup> Södling, 301.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Hans-Günter Heimbrock, *Practical Theology as empirical theology* (Vortrag, Boston University, 2008), 10.

med verkligheten.<sup>50</sup> I detta hänseende har den nya kyrkosynen i beaktande av kritiken uppenbarligen brustit, vilket alltså skulle kunna förklaras av den bakomliggande ecklesiologiska metoden.

Den tjänsteinriktade folkkyrkosynen kan i förhållande till den nya kyrkosynen sägas lida av det motsatta problemet ifråga om det bakomliggande sättet att studera kyrkan. Petterssons studie, med den tjänsteinriktade folkkyrkosynen den ger uttryck för, kan nämligen beskrivas som en botten up-ecklesiologi utan teologisk normativ ansats med bristande kapacitet för kritisk analys av kyrkan som följd. Att den ecklesiologiska kontexten, enligt Healy, påverkar konstruktionen av ecklesiologi förefaller i Petterssons studie inte kritiskt ha beaktats med, i teologisk mening, oreflektade pragmatiska lösningar på ecklesiologiska problem till följd.<sup>51</sup>

Sättet att studera kyrkan kan i religionssociologiska studier sägas präglas av en indirekt ”metodologisk ateism”,<sup>52</sup> ett metodologiskt förhållningssätt som innebär att kyrkans mer mystiska aspekter i analytisk mening inte beaktas i den typ av studie av kyrkan Pettersson gör. Likafullt kan också ”icke-normativa” deskriptiva studier av kyrkan basera sig på implicita ecklesiologier. Organisationsteorier som förekommer i kyrkoforskning är exempelvis varken ideologiskt eller religiöst neutrala.<sup>53</sup> Forskarens egna uppfattningar och val av teorier och metoder präglar alltid resultaten som förs fram. Som Harald Hegstad skriver skulle inte bara teologi utan all vetenskaplig aktivitet kunna sägas präglas av någon form av inifrånperspektiv på vilken normativ reflektion kan baseras. Detta eftersom forskaren inte kan skiljas från den verklighet personen ifråga studerar.<sup>54</sup> Teologen Neil Or-

merod konstaterar i linje med detta att varken beteendevetenskapliga studier eller sociologiska metoder är teologiskt neutrala. Den metodiska ansats forskaren väljer påverkar nämligen, enligt honom, sättet att läsa kyrkan som teologisk symbol vilket genererar olika och ibland motstridiga resultat.<sup>55</sup> Religionssociologiska studier kan, som jag ser det, trots en till synes neutral deskriptiv ansats precis som teologiskt normativa studier basera sig på föreställningar som, om än omedvetet, i ett andra led formar kyrkans självbild och utlevande.

Petterssons studie präglas i kontrast till synen på kyrkan som Kristi kropp av en sekulär förståelse av kyrkan i betydelsen välfärdsaktör. Till skillnad från den nya kyrkosynens företrädares utgångspunkt i Nya testamentet och en substantiell kyrkosyn, tar Pettersson istället utgångspunkt i individen och en funktionell kyrkosyn. Fokus blir således förhållandet mellan individens behov och den verksamhet kyrkan producerar.

Genom att en teologisk normativ ansats saknas brister det religionssociologiska studiet av kyrkan både i den kritiska analysen av hur kyrkans faktiska verksamhet relaterar till kyrkans mystiska aspekter och ontologiska vara, och hur de ecklesiologiskt färgade teorier som tas i anspråk i studiet inverkar på kyrkans självbild och utlevande. I det metodiska tillvägagångssättet görs i den religionssociologiska studien en distinktion mellan den institutionella och den andliga kyrkan på så sätt att den inte fullt ut träffar den konkreta kyrkan som är mer än dess organisation. Denna distinktion kan sedan genom den utarbetade ecklesiologin omedvetet fortplantas i kyrkans praxis och en så kallad ”teologisk utrationalisering” uppstå. En företeelse som enligt Sven-Erik Brodd betyder att kyrkans genuina identitet skjuts åt sidan, och vinstkriterier eller andra för kyrkan främmande kriterier i praktiken tillåts styra.<sup>56</sup> Det tudelade förhållningssättet till

<sup>50</sup> Heimbrock, 2.

<sup>51</sup> Healy, 39.

<sup>52</sup> Gällande ”metodologisk ateism” se: Inger Furseth och Pål Repstad, *Religionssociologi - en introduktion* (Malmö: Liber, 2005), 264.

<sup>53</sup> Sven-Erik Brodd, “Church, Organisation and Church Organisation: Some Reflections on an Ecclesiological Dilemma”, 245-263 i *Swedish Missiological Themes*, 93, 2 (2005), 249.

<sup>54</sup> Harald Hegstad, “Normativity and empirical data in practical theology”, 77-93 i *Difficult Normativity: Normative Dimensions in Research on Religion and*

*Theology* (red. Jan-Olav Henriksen, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), 77-78.

<sup>55</sup> Neil Ormerod, “A dialectic engagement with the social sciences in an ecclesiological context”, 815-840 i *Theological Studies* 66 (2005), 815, 825.

<sup>56</sup> Sven-Erik Brodd, “Stewardship ecclesiology: The church as sacrament to the world”, 70-82 i *International Journal for the Study of the Christian Church*,

kyrkan som förstärks i denna form av forskning riskerar medföra en inomkyrklig sekularisering i vilken organisatoriska strukturer och arbetsformer utformas utan normativ teologisk grund.

## Betydelsen av en intradisciplinär och abduktiv ansats inom ecklesiologin

Det går tydligt att se att de båda kyrkosyner som här behandlats är präglade av sina vetenskapliga och metodologiska förutsättningar. I ljuset av hur ecklesiologierna direkt och indirekt påverkat och påverkar ecklesiologisk praxis kan metodfrågorna inom PT inte förbises.

Den tidigare svenska inriktningen av PT som en mer renodlad historisk vetenskap kan problematiseras med anledning av de idealiserande top down-ecklesiologier som härigenom kan uppstå. Ecklesiologier som i avsaknad av empirisk ansats brister i förmågan att rusta kyrkan med redskap för kritisk självreflektion i aktuell praxis. I en problematisering av denna typ av metod har den nya kyrkosynen här tjänat som exempel genom dess absoluta framtoning. Det är dock samtidigt viktigt att i detta sammanhang påpeka att den historiska aspekten av PT, som en aspekt av flera, samtidigt är mycket viktig för att utveckla ny kunskap om kyrkans konkreta identitet i historisk mening. Såsom Healy påpekar är historisk analys essentiell för ecklesiologin eftersom kyrkans konkreta identitet är historisk.<sup>57</sup> Studiet av kyrkan inom svensk religionsforskning kan också problematiseras för att den empiriska ansatsen ensidigt tenderat tillhöra de beteendevetenskapliga ämnena och att religionssociologin således blivit den primära disciplin som bistått kyrkan med praxisrelaterad situationsanalys. Risken är nämligen att sekulära teorier som framstår som vetenskapligt neutrala omedvetet och indirekt färgar kyrkans orientering och självförståelse. Per Petterssons religionssociologiska studie och den tjänsteinriktade folkkyrkosyn den ger uttryck för kan sägas vara ett sådant exempel. Detta genom det individ- och funktionscentrerade modernistiska draget och

den i teologisk mening oproblematiserade sekulära förståelsen av kyrkan som välfärdsaktör. Men det är också här viktigt att nämna att olika typer av mer renodlade beteendevetenskapliga studier av kyrkan allttjämt är värdefulla komplement till ecklesiologiska studier inom PT. Studier som i mötet med teologin kan främja kritisk vetenskaplig reflektion.

I kontrast till de top down-studier som tidigare dominerat PT i Sverige ser vi idag en trend där bottom up-studier alltmer kommit att framstå som det givna. Betydelsen av den empiriska ansatsen i teologiska studier har på senare tid också aktualiserats i svensk vetenskaplig kontext.<sup>58</sup> Till denna utveckling krävs dock samtidigt ett kritiskt förhållningssätt för en god balans mellan teologi och empiri. Den i förhållande till PT i Sverige motsatta utvecklingen är nämligen att den istället för en renodlad historisk vetenskap omvandlas till sociologi eller pedagogik samtidigt som den fortsätter att kallas teologi. Något som det, på det kontinentala området, redan under 70-talet funnits ansatser till.<sup>59</sup>

När det gäller PT krävs det i utövandet av ecklesiologisk forskning inte bara ett kritiskt förhållningssätt till det metodiska tillvägagångssättet utan också en kritisk hållning till ämnet PT i sig. PT har som angivits vuxit fram i nära relation till moderniteten. Ämnet är således präglad av moderniseringsprocessen och dess inneboende ideologier och har, enligt Heitink, bidragit till kyrkans avmystifiering.<sup>60</sup> Detta behöver beaktas för att PT inte successivt och omedvetet ska utvecklas till en immanent handlingsteori där enbart den deskriptiva ansatsen godtas och den teologiskt normativa ansatsen går förlorad.

Att separera teologiska och empiriska studier inom kyrkoforskningen förefaller sammanfattningsvis inte vara fruktbart eftersom det tenderar att beröva ecklesiologin dess teologiskt kritiska funktion. Av samma skäl är det inte gynnsamt för det ecklesiologiska studiet om PT omvandlas till beteendevetenskap. Vad som bör eftersträvas

<sup>58</sup> Se exempelvis Fredrik Modéus redogörelse av "Konkret ecklesiologi" i Fredrik Modéus, *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan: Ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan* (Stockholm: Verbum, 2015), 30-36.

<sup>59</sup> Åke Andréén, 24.

<sup>60</sup> Heitink, 4.

2:1 (2002), 77. Se även Brodd, "Church, Organisation and Church Organisation", 259.

<sup>57</sup> Healy, 158.

är istället att genom intradisciplinär forskning<sup>61</sup> möjliggöra en spänningsfylld växelverkan mellan empirisk analys och teologisk tolkning. Det vill säga forskning där koncept och metoder från de beteendevetenskapliga ämnena integreras, förstås, och används på teologins egna villkor.<sup>62</sup> Därtill behövs en abduktiv ansats, med vilket jag här åsyftar ett samspel mellan induktion och deduktion, vilket möjliggör en löpande växelverkan mellan teori och empiri. På detta sätt kan ett kritiskt förhållningsätt både upprätthållas till den praxis som empiriskt analyseras och de teorier genom vilka analysen och tolkningen görs. Något som återaktualiserar den tidigare redogörelsen om *skiftet till praxis* inom PT,<sup>63</sup> och som är av vikt då såväl teorier som praxis kan vara färgade av ideologier och implicita ecklesiologier.

Genom att vidmakthålla den praktiska teologins kritiska ansats skapas förutsättningar för PT att kritiskt granska vetenskapligt utarbetade ecklesiologier som indirekt rymmer ett absolut och distanserat anspråk såsom i den nya kyrkosynen. Förutsättningar skapas också att synliggöra och problematisera ecklesiologier i praxis som exempelvis den tjänsteinriktade folkkyrkosynen, och dess konsekvenser för kyrkans utlevande. Härigenom kan PT fortsätta vara den krisdisciplin den i förhållande till moderniserings- och sekulariseringsprocesser initialt syftade till och generera ecklesiologier som för kritisk självreflektion och orientering kan vara kyrkan i praxis till nytta och hjälp.

### Summary

The article begins with a description of how ecclesiological research within Practical Theology (PT) has changed over time. By a critical analysis of the ecclesiologies "the new view of the Church" (*den nya kyrkosynen*), and "the service-centric view of the Folk Church" (*den tjänsteinriktade folkkyrkosynen*), the use of empirics and theory in church research and its impact on church practices is problematized. While "the empirical turn" in the 1960's became associated with PT, the empirical turn in Sweden instead developed within the social sciences of religion. One underlying possible factor for this development was a predominant scientific view that emphasized the difference between descriptive and normative science. Theology was criticized for resting on metaphysical assumptions and theologians reacted by making a clear distinction between what they saw as "scientific" and "Church" theology. Hence, theory and practice came to be separated. On the basis of the two ecclesiologies both a "top-down perspective" without empirical approach in Church research, and a typical "bottom-up perspective" without a theologically normative approach are problematized. The conclusion emphasizes the importance of intradisciplinary research for dynamic interaction between empirical analysis and theological interpretation, and interaction between induction and deduction that allows continuous interplay between theory and empiricism. This enables a critical attitude to be maintained both to the Church practice that is empirically analyzed, and to the ecclesiological theories by which analysis and interpretation are made.

<sup>61</sup> Johannes van der Ven, *Practical theology: An empirical approach* (Kampen: Kok Pharos, 1993), 101.

<sup>62</sup> För ett delvis liknande resonemang se: Sven-Erik Brodd, "Ecclesiological Research and Natural and Human Sciences: Some Observations of an Unconventional Phenomenon", 312-332 i *International journal for the Study of the Christian Church*, 9:4 (2009), 313-314, 327.

<sup>63</sup> Heitink, 63-65.

# Lights from the Ancient Near East

## Illumination of exterior and interior space in the New Testament

CILLIERS BREYTENBACH

*Cilliers Breytenbach is professor of the Literature, Religion and History of Early Christianity at the Humboldt-University in Berlin, where he heads the Institute for Christianity and Antiquity. He is also extraordinary professor of New Testament Studies and of Classics at the University of Stellenbosch. Breytenbach has published on topics such as Mark, Paul and the Acts of the Apostles, as well as the expansion of Christianity in ancient Asia Minor. His most recent monograph is a collection of essays entitled Grace, Reconciliation, Concord. The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors (2010).*

Hesiod, in *Opera et Dies* (Works and Days), chants that the gods kept the means of life hidden from humans.<sup>1</sup> Because Prometheus craftily deceived him, Zeus, in the anger of his heart, hid the fire, but Prometheus (“that noble son of Iapetus”) stole it for the humans, hiding the flame from Zeus “in a hollow fennel-stalk” (in a narthex stem – ἐν κοίλῳ νάρθηκι).<sup>2</sup>

We know how Zeus punished Prometheus – the long winged eagle devouring his ever growing liver – until Heracles freed him; but mankind was not left unpunished either. Obeying Zeus’s orders, Hephaestus made Pandora in sweet lovely maiden-shape, Athena taught her “to weave richly worked cloth”, Aphrodite “to shed grace and painful desire and limb-devouring cares around her head” and Hermes “to put a dog’s mind and a thievish character into her” – “all those who have their mansions on Olympus had given her a gift”.<sup>3</sup> Ignoring Prometheus’ warnings, for all mortal men, Epimetheus accepted

“the sheer, hopeless snare” Zeus had set for him. The rest is known: Pandora “removed the great lid from the storage jar with her hands and scattered all its contents abroad – she wrought baneful evils for human beings.” She scattered ills and hard toil and heavy sicknesses, causing sorrow and mischief to men, leaving them hope, stuck under the jar’s lid. But there was more than hope, men and women still had the fire.<sup>4</sup>

### Watch or beacon fires (τὰ πυρά)

Until Thomas Edison, there was only one other source of light than sun, moon and stars – fire. This can be seen in the simple fact that in the plural, the Greek word *πυρά* can designate watch, or beacon fires.<sup>5</sup> Luke uses the word with this meaning in *Acts* 28:2. The ship which took Paul to Rome was run aground and wrecked. The local inhabitants of Malta showed Paul and all the others who safely reached the shore their philanthropia. “By lighting a fire they led all of us to them (ἄψαντες γὰρ πυρὰν προσελάβοντο πάντας ἡμᾶς).”<sup>6</sup> The beacon fire was necessary, for rain set in and because it was cold. Through

<sup>1</sup> Paper read at the *LUX Lectures* inaugurating the LUX Humanities and Theology Centre, Centre of Theology and Religious Studies, Lund University, October 16, 2014. This research was done within the framework of the Excellence Cluster 264, Topoi. I thank Monika Trümper for several archaeological references.

<sup>2</sup> Hesiod, *Works and Days* 52, 64-65 (trans. LCL 57, 93 and 91).

<sup>3</sup> Hesiod, *Works and Days* 94-96 (trans. LCL 57, 95)

<sup>4</sup> Cf. also Hesiod, *Theogony* 561–614.

<sup>5</sup> Cf. LSJ, s.v.

<sup>6</sup> For this meaning of *προσλαμβάνομαι* (med.) and the accusative of the person, cf. BDAG, s.v. 3; LSJ, s.v. 2.



the rain the shipwrecked who made it to the shore saw the light of the fire and were led to its warmth.

Fire is the source of light, but of course you cannot simply pick of a fire and carry it around to light up your way at night. In antiquity there were several devices in which fire was used for lighting. What were they called? The names the Greeks gave for what we would call torches, lamps and lanterns differed greatly, as can be seen from the discussion by the 2nd century Sophist Athenaeus.<sup>7</sup> For our occasion though, it might suffice to note the different types of lights referred to in the New Testament. A treatment of the use of fire for other purposes than lighting falls beyond the scope of this essay.

### The mobile torch (ὁ φανός)

The mobile torch (ὁ φανός)<sup>8</sup> could be made from burning vine branches,<sup>9</sup> the bark (φλοιός) of trees or a stick of the kermes- (δρύινος) or the common-oak (πρῖνος). The wood, being pounded and split, was set on fire.<sup>10</sup> One could even carry chips of wood in a faggot (φάκελος)<sup>11</sup> or in a metal grid.<sup>12</sup> According to *John 18:3*, a cohort of soldiers together with servants from the chief priests and the Pharisees, came to the garden of Gethsemane “with torches and λαμπάδες” (μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων), to arrest Jesus. The word λαμπάς was also used in the λαμπα-δηδρομία, the ancient torch races, referring to a lighter type of torch, as one can see on several ancient vases.<sup>13</sup> Torches mounted on long shafts to keep the

burning flame from the bearer are depicted on various monuments from the late Hellenistic and early imperial period.<sup>14</sup> This is probably the meaning of μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων in *John 18:3* too. A Roman cohort could have been issued with both types of torches.<sup>15</sup> Those arresting Jesus came with torches of both types, heavier burning wood and the lighter burning pieces of wood carried in a faggot.<sup>16</sup> The torches depicted on a first century Roman coin with Antonia Augusta on the recto side,<sup>17</sup> help us to imagine the torches that could have been meant by the author of the forth gospel in his narrative on the arrest of Jesus.<sup>18</sup>

### The torch (ἡ λαμπάς)

The use of the word λαμπάς, the mother of our word *lamp*, is particularly interesting. The word does not mean lamp. It designates a burning fire, a torch. *Rev 4:5* is quite clear. In front of the heavenly throne of God the seer sees “seven burning torches of fire, which are the seven Spirits of God (λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ..., ἃ εἰσὶν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ).” The word

<sup>14</sup> Cf. I. Jucker, “Hahnenopfer auf einem späthellenistischen Relief,” *Archäologischer Anzeiger* (1980) 440-476, esp. 444, 454 and 467 (fig. 6, 16 and 29); O. Däger, *Religionem Significare. Studien zu reich verzierten römischen Ältern und Basen aus Marmor* (Mainz: Philipp von Zabern, 1994), 220-221 and 240-241 (plates 9.1 and 23).

<sup>15</sup> Cf. Dionysius of Halicarnassus, *Ant. rom.* 11,40,2: ζέτρεχον δ' ἐκ τῶν σκηνῶν ἅς διεπορεύετο μεταξύ δειπνοῦντες ἅπαντες ἄθροοι φανούς ἔχοντες καὶ λαμπάδας, ἀγωνίας πλήρεις καὶ θορύβου περιεχόμενοι περὶ αὐτὸν ἠκολούθουν. Noted by R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes* (11th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950), 494.

<sup>16</sup> The wax torch (*cereus*) emerged in the 2nd cent. BCE and was predominantly used by the Romans for nightly outings.

<sup>17</sup> 37 BC Caligula exalted his grandmother Antonia Minor to Augusta.

<sup>18</sup> Cf. the *verso* of two coins struck under Claudius (*recto*: Antonia Auguste): R. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*. Vol. I (London: Trustees of the British Museum, 1965), plate 33, nos. 21 and 22.

<sup>7</sup> Athenaeus, *Deipn.* 15,57-60 (cf. [epitome] 2,2, p. 161 [Pepink]).

<sup>8</sup> Cf. Xenophon, *Lac.* 5,7.

<sup>9</sup> Cf. Aristophanes, *Lys.* 308.

<sup>10</sup> Cf. Athenaeus, *Deipn.* 15,57.

<sup>11</sup> Cf. Thucydides, *Historiae* 2,77,3; Plutarch, *Fab.* 6,6. Suda, *Lexicon* δ 75: Δάς: λαμπάς. πῦρ τε ἐν δασι καὶ φακέλους πίση κερχρισμένους κομίζοντες τὴν πλάτην ἀνάπτουσιν.

<sup>12</sup> Cf. the Dionysiac frieze in the villa of mysteries in Pompei. When the torch is dropped, the metal grid comes off.

<sup>13</sup> Cf. W. Rudolph, “Antike Sportgeräte,” *Klio* 48 (1967), 81-92.

can also designate the light of a meteor,<sup>19</sup> but λαμπάς still means “torch” as one can see from its use in *Rev 8:10*:

The third angel blew his trumpet, and a great star fell from heaven, blazing like a torch (καίόμενος ὡς λαμπάς), and it fell on a third of the rivers and on the springs of water. (NRSV)

The idea that λαμπάς can denote a “light made by burning a wick saturated with oil contained in a relatively small vessel – ‘lamp’” is wrong,<sup>20</sup> but still perpetuated by standard lexica for New Testament Greek.<sup>21</sup> LSJ however notes this as a later use, referring only to *Matt 25:1*.<sup>22</sup> Normally English translators of *Matt 25:1* follow the KJV and translate the λαμπάδας of the ten virgins with “lamps”<sup>23</sup> or even “clay lamps.”<sup>24</sup> How did this translation originate? Hardly from the LXX, where the word λαμπάς also refers to a torch.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Cf. LSJ, s.v. I 4 with reference to Pseudo-Aristoteles, *De mundo* 495b11; Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 16,66,3; Cassius Dio, *Historiae Romanae* 37,25,2.

<sup>20</sup> Cf. J. Jeremias, “ΛΑΜΠΑΔΕΣ in Mt 25,1.3f.7f.,” *ZNW* 56 (1965), 196–201.

<sup>21</sup> Cf. BDAG, s.v.; LN 6.104. Cf. the discussion of U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)* (EKK 1/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997), 469–470.

<sup>22</sup> Before Matthew, the word λαμπάς is used rarely together with παρθένος, the Greek word for “virgin” or “maiden” in Greek texts (cf. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 4,52,3–5: μετὰ δὲ ταῦτα τὴν Μήδειαν φασί, ... προσποιουσαμένην δὲ δεῖν πρότερον εὐχὰς ποιήσασθαι τῇ σελήνῃ, τὰς μὲν παρθένους ἀναβιβάσαι μετὰ λαμπάδων ἐπὶ τὸ μετεωρότατον τέγος τῶν βασιλείων ... “After this, Medea, they say, ... pretending that she must first offer prayers to the moon, caused the maidens to ascend with torches to the highest part of the roof of the palace”), and hardly together with ἔλαιον, the word for olive oil.

<sup>23</sup> Cf. i.a. ASV, ESV, NAB, NET, NIV, NRSV.

<sup>24</sup> *Matt 25:1 (MacDonald Idiomatic Translation)*: “The kingdom of heaven will be comparable to ten pure unmarried young women who took their small clay lamps and departed to meet the bridegroom.” *The Bible in Basic English* translates with “lights.”

<sup>25</sup> Cf. e.g. Judg 7:16, 20; 15:4–5; Jdt 10:22; 1 Macc 6:39; Job 41:11; Sir 48:1; Isa 62:1; Zech 12:6; Nah 2:4. This also applies for the Greek pseudepigrapha;

The Vetus Latina and the Vulgata merely transliterated the Greek word with *lampades (-as)*, leading to Luther’s translation “Lampen” and “lampes” in the Tyndale, and “lamps” in the King James version. Older Swedish translations use “lampor”, newer ones correctly “facklor”.

From Pausanias Atticus in the 2nd century BCE we know that on the second day of the wedding, the day when the bride would spend the first night in the house of the groom, after dawn of the day of the wedlock, gifts from the father of the groom were brought to bride and groom in the form of a procession. A slave, wearing a white woollen garment, carrying a burning torch (λαμπάδα καιομένην), led the way.<sup>26</sup> The procession took place before dawn and there is ample archeological and literary evidence, that torch bearers lit the way.<sup>27</sup> Christian depictions of the parable from the 4th century in the catacombs of Rome confirm that up to late antiquity people understood that the virgins carried torches. A fourth century painting from the Coemeterium Ostrianum on the Via Nomenta depicts four of the five wise virgins on the right carrying the torches in their right hands, they had small vessels for extra oil in the left.<sup>28</sup> Wilpert’s drawing of another painting, from a catacomb of the holy Cyriaca in Agro Verano, shows the five wise bridesmaids on the left, the burning torches in their right hands.<sup>29</sup>

Torches were used outside. The strong flames of the burning wood or soaked cloth could withstand wind, as those of the large torches lighting the surroundings of watchtowers of Trajan’s camp, as depicted on the first scenes on his column in Rome. But there are cases where torches

cf. *Sib. Or.* 3:673; *T. Job* 43:6; *T. Sol.* 10:8; *4 Bar.* 3:2.

<sup>26</sup> Cf. Pausanias Atticus, *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγὴ* ε 49: παῖς γὰρ ἡγεῖται χλανίδα λευκὴν ἔχων καὶ λαμπάδα καιομένην ...

<sup>27</sup> Cf. Y. Seidel, *Künstliches Licht im individuellen, familiären und öffentlichen Lebensbereich* (Wien: Phoibos, 2009) 74–82.

<sup>28</sup> Cf. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms* (Freiburg: Herder, 1903) 69–70; *ibid.*, *Tafelband*, 427–429 and plate 241.

<sup>29</sup> Cf. Wilpert, *Malereien* 72–74.

are used inside to illuminate large rooms.<sup>30</sup> In the LXX version of Dan 5:5 we read that the hand wrote on the plaster κατέναντι τοῦ φωτός, “opposite the light”. Theodotion interprets the source of the light as a torch and translates κατέναντι τῆς λαμπάδος, “opposite the torch”.<sup>31</sup> The gathering was in a large room, lit up by burning torches, put in iron mounts on the walls. This is probably how we should understand *Acts* 20:8. Paul and his audience gathered in an upper room in Miletus. Since Paul wanted to leave the next morning, he extended his speech till after midnight. It was already late and thus dark. Luke adds an explanatory note: “but there were enough torches in the upper room, where we were being gathered (ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερώῳ οὗ ἦμεν συνηγμένοι).” One could see, although it was close to midnight. Most probably torches were on the outer staircase leading to the upper rooms. Inside they could be fitted on the walls of the building, but it is also possible that torches were fitted on long candelabra as depicted on the wall of the south portico of the Isis-temple in Pompeii. This method of lighting was not confined to sanctuaries. Archaeologists documented candelabra in the assembly rooms of several associations during the imperial period.<sup>32</sup>

### The lamp (ὁ λύχνος)

Torches attached to walls were not the only way to light up interior rooms. One could rely on the light from the hearth fire, but the lamp, in Greek called a λύχνος, was the usual way of lighting. The light of the lamp, the λύχνος, was given by the flame of burning (olive) oil. One used a torch or another source of fire to light the lamp and put it in a stand (λυχνοῦχος).<sup>33</sup> At night everything was dark. In the houses it was dark. A

burning lamp was a good sign.<sup>34</sup> Even during the day since windows were small and in the 1st century CE the use of larger glassed windows was still a luxury, mainly confined to the affluent in Rome and Italy.<sup>35</sup> The type of houses the narrators of the gospel stories presumed had single rooms and small windows towards the courtyards.<sup>36</sup> There was thus a continuous need to light up lamps and to keep them burning (cf. Luke 12:35).

In *Luke* 15:8 we read that the widow looking for her lost silver coin lights up a lamp (λύχνος) in order to see where it could be. Even during the day it was too dark to see properly inside. Against this background the saying of Jesus recorded in *Mark* 4:21 makes sense: “Is a lamp brought in to be put under the bushel, or under the bed, and not on the lamp stand?” (NRSV). If you put the lamp under the bushel, the flame would go out for lack of oxygen, if you put it under the bed, you could start a fire. However on the λυχνία, on the lamp stand, it will light up the room for all who enter (Luke 8:16).

Can we have a perception of the lamp mentioned in *Mark* 4:21 or of the one the widow of *Luke* 15:8 used for her search? In Yodfat in the upper Galilee three types of oil lamps had been found that were in use during the 1st century CE. The first is the “discus” lamp. This type of lamp is the most used type in the non Jewish cities, for example in Dor,<sup>37</sup> but only 1,7 percent of all lamps found in Yodfat represented this type. The second type was manufactured locally and also found elsewhere in the Galilee.<sup>38</sup> “[I]t ac-

<sup>30</sup> On the different types of torches, cf. Seidel, *Künstliches Licht*, 82-84.

<sup>31</sup> If one follows KB, s.v., who glosses the Aramaic word נְרִיָּה with “Leuchter”, the LXX renders the Aramaic phrase נְרִיָּה לְקַבְלֵי quite precisely.

<sup>32</sup> Cf. Seidel, *Künstliches Licht*, 157.

<sup>33</sup> For the carrying of lamps there is an extra word, λυχοφορέω.

<sup>34</sup> Cf. Artemidorus, *Onirocriticon* 2.9.119-125.

<sup>35</sup> Cf. D. Sperl, „Glas und Licht in Architektur und Kunst,“ in *Licht und Architektur* (ed. W.-D. Heilmeyer and W. Hoepfner; Tübingen: Wasmuth, 1990, 61-71), 65-68.

<sup>36</sup> Cf. K. Galor, “Wohnkultur im römisch-byzantinischen Palästina,” in *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (ed. S. Alkier and J. Zangenberg; Tübingen: Francke, 2003), 183-208.

<sup>37</sup> R. Rosenthal-Heginbottom, “Imported Hellenistic and Roman Pottery,” in *Excavations at Dor, Final Report IB* (ed. E. Stern; Quedem Reports 2; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1995), 183-250, 243.

<sup>38</sup> e.g. in the 1st cent. CE in Kinneret. Cf. V. Sussman, “The Lamp,” *Atiqot* 19 (1990), 97-98.

counts for 19.6 percent of all Yodefata lamps.”<sup>39</sup> The third type is well known in Judea, Samaria, the Galilee, the Golan and in the Transjordan during the Herodian rule and called the “knife-*pared*” or “Herodian” oil lamp. It was made in Jerusalem.<sup>40</sup> The excavator of Yodefata, Mordechai Aviam, writes, “the oil lamps in the ‘Jerusalem’ group amounted to 78 percent of all lamps, which is similar to the situation at Gamla!”<sup>41</sup> The potters at Yodefata and Gamla could produce oil lamps, but the population clearly preferred those imported from Jerusalem. Chemical tests show that the large majority of other specimens of the Herodian type of lamp found elsewhere in the Galilee also came from Jerusalem.<sup>42</sup> Most probably there were religious reasons for importing the lamps from Jerusalem. Aviam suggests “that there was a mystical, emotional, and spiritual connection between the holiness of Jerusalem and light. For Jews, Jerusalem and the temple at its centre were the light of life and were symbolized by the flame rising from the candle’s spout; it could even represent the light from the menorah in the temple.”<sup>43</sup> Light has divine connotations. We shall come back to this in a moment, but the high frequency of the Herodian type of lamp can also be accepted for other villages of the Galilee and we have thus enough reason to imagine that Mark 4:21 and Luke 15:8 refer to such a lamp type.

In the Gospel according to Mark it is noteworthy how the saying about the lamp in *Mark 4:21* is introduced. Jesus says to his disciples, who have been entrusted with the mystery of the reign of God: μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος (a lamp

does not come) ἵνα ὑπὸ τὸν μῶδιον τεθῆ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην (in order to be put under a bushel or under a bed). Lamps do not move.<sup>44</sup> The use of the word ἔρχεται signals the metaphoric use of ὁ λύχνος. The lamp, which is in the context of Mark 4 a metaphor for the mystery of the reign of God, does not come to be hidden. Would the advent of God’s kingdom only be to be hidden, then it would be as senseless as “bringing” a lamp and hiding it. God’s reign is coming in order to be seen, just like the lamp ought to be put on the lamp stand. Mark explains this by adding another saying in 4:22: οὐ γὰρ ἔστιν κρυπτόν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ (nothing is hidden, unless with the purpose to be revealed), οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ’ ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν (and nothing happens concealed, but except to come into the open). According to Mark’s narrative, which is about Jesus, the Son of God who keeps his identity secret, so that God will reveal the mystery of the messenger of the kingdom in the light of Easter. At the end (Mark 13), Jesus’ concealed identity will come to the light for everyone to see. Like the lamp, the harbinger of God’s reign does not come to be concealed, but is hidden in order to be revealed when he returns as Son of Man.

A lamp is meant to be on the lamp stand, illuminating the whole room for every one entering. If the lamp does not burn, the room is dark. In the Sayings Source Q, the metaphor of the lamp is transferred to the body. The proverb *Matt 6:22/Luke 11:34* follows the aphorism on the lamp (cf. Luke 11:33):<sup>45</sup> “The lamp of the body is the eye. If therefore your eye is straight, your whole body will be full of light” (NKJ). The eye is the source of light, illuminating the body. If the eye, as in the case of a lamp, is ἀπλοῦς, i.e. open and aboveboard, sincere and without guile,<sup>46</sup> then the body is illuminated and can be seen. If it is πονηρός, i.e. morally corrupt

<sup>39</sup> M. Aviam, “People, Land, Economy, and Belief in First-Century Galilee and Its Origins: A Comprehensive Archaeological Synthesis,” in *The Galilean Economy in the Time of Jesus* (ed. D.A. Fiensy and R.K. Hawkins: Atlanta: SBL, 2013), 34.

<sup>40</sup> Cf. J. Gunneweg and I. Perlman, “The Origin of the Herodian Lamp,” *BAIAS* 3 (1984/85), 79–83; Aviam, “People, Land, Economy,” 34.

<sup>41</sup> Aviam, “People, Land, Economy,” 34.

<sup>42</sup> Cf. D. Adan-Bayewitz, F. Asaro, M. Wieder, and R. Giauque, “Preferential Distribution of Lamps from the Jerusalem Area in the Late Second Temple Period (Late First Century B.C.E.–70 C.E.),” *BASOR* 350 (2008), 37–85, 72.

<sup>43</sup> Aviam, “People, Land, Economy,” 35.

<sup>44</sup> For the semantic arguments underpinning the following interpretation, cf. C. Breytenbach, *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus* (ATHANT 71; Zürich: Theologischer Verlag, 1984) 151–154, 171–172.

<sup>45</sup> Cf. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 426.

<sup>46</sup> Cf. BDAG, s.v.

and evil,<sup>47</sup> then it is like a lamp which does not burn. Like the room,<sup>48</sup> the body is dark inside.<sup>49</sup> This is why the Lukan Jesus warns his audience to take care that the light in them is no darkness. Those who look and judge sincere and sound are lightened, others can see who they are. Those whose eyes beguile are the dark horses. John the Baptist must have had sound judgement. In John 5:35 Jesus says about him: “He was a lamp, burning and shining.”

### The light (τὸ φῶς)<sup>50</sup>

In the ancient world, light (τὸ φῶς)<sup>51</sup> is, as can be seen from various passages in the New Testament, the opposite of darkness.<sup>52</sup> For the first Christians light was no mundane phenomenon, but belonged to the heavenly realm. Sun, moon and stars were created by God, who is called “Father of the lights” (πατήρ τῶν φώτων) in *James 1:17*. The face of the transfigured Jesus shines like the sun and his white clothes - for Mark (9:3) radiant white as no cloth refiner (γναφεύς) on earth could make it - “became as white as light (ιμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς)” in to *Matt 17:2*. The author of Luke-Acts tells that during his conversion light from heaven (φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) shone around Paul, who was blinded by its brightness.<sup>53</sup>

For earliest Christianity, light did not belong to this world, but to the world to come. The Apocalypse envisages a New Jerusalem which

would not need the light of a lamp or the sun or the moon, “for the glory of God illuminates it, its lamp (λύχνος) is the Lamb.”<sup>54</sup> Presupposing that darkness is bad and light is good, the conversion from pagan beliefs and ethos to Christianity is expressed with the metaphor of change from darkness to light: “For once you were darkness, but now you are light in the Lord.”<sup>55</sup> God called his people “out of darkness into his marvelous light.”<sup>56</sup> They should walk in the light of the Lord, put on the armor of the light.<sup>57</sup> When Paul calls the Thessalonians “sons of light,” he clearly means that in future, they are due to live with the risen Christ.<sup>58</sup> For the author of Colossians (1:12) they are already among the “holy in the light” (ἅγιοι ἐν τῷ φωτί), for Ephesians (5:8) they are “light in the Lord” (φῶς ἐν κυρίῳ). Light overcomes darkness, which is why in the Sermon on the Mount Matthew’s Jesus uses it as a metaphor, telling his disciples: “You are the light of the world” (Matt 5:14). This probably draws on the tradition from Isaiah (49:6) that Israel is the light for the nations, a role which the Lukan Paul takes unto himself.<sup>59</sup>

### The Light (τὸ φῶς)

Light belongs to the realm of the divine. That is why the word light is used to refer to Jesus, especially when it is expressed that he comes from God. In the words of Isaiah 8:24, which are quoted with some alteration in *Matt 8:16*: “the people residing in darkness saw a great light, and for those who settled in the region and shadow of death light has risen (ὁ λαὸς ὁ καθημένος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς).”<sup>60</sup> According to Luke, Jesus was presented at the temple after his circumcision. Al-

<sup>47</sup> Cf. LN, 88.110.

<sup>48</sup> The inner room (ταμεῖον) is dark, on the flat house-top (δῶμα) the sun or moon shines. Cf. Luke 12:3.

<sup>49</sup> Matt 6:22–23 also focuses on human behaviour; cf. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK 1/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985), 361. *1 Clem.* 21:2 presupposes that the body is dark: “The Spirit of the Lord is a lamp (λύχνος), searching the secret rooms of the belly.”

<sup>50</sup> Cf. also H.H. Malmede, *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament* (Studies in Oriental Religions 15; Wiesbaden: Harrassowitz, 1986) 61–135.

<sup>51</sup> In Attic declension φῶς, φάος, contracts to φῶς. The word could also designate the glow of a fire. Cf. Mark 14:54; Luke 22:56 and BDAG, s.v. 3.

<sup>52</sup> Cf. e.g. Matt 6:23; 10:27; Luke 11:35; 12:3; John 3:19–20; 2 Cor 6:14; Eph 5:8.

<sup>53</sup> Cf. Acts 9:3; 22:6, 9, 11; 26:13.

<sup>54</sup> Rev 21:23; cf. 22:5.

<sup>55</sup> Eph 5:8.

<sup>56</sup> 1 Pet 2:9.

<sup>57</sup> Cf. Eph 5:9; Rom 13:12.

<sup>58</sup> 1 Thess 5:5. Cf. also Rom 13:12 and Col 1:12.

<sup>59</sup> Acts 13:47; cf. Rom 2:19. On the allusion to Isa 49:6 in Luke 2:32, see below.

<sup>60</sup> Isa<sup>LXX</sup> 9:1: ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει ἴδετε φῶς μέγα οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς λάμπει ἐφ’ ὑμᾶς

cluding to Isaiah, Simon calls the little boy “a light for revelation to the nations (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνῶν).”<sup>61</sup>

Paul regarded the resurrection of the Son as the revelation of heavenly light. He is followed by other early Christian writers. Remember the clothes of transfigured Jesus became as white as light (Matthew 17:2) and that the coming Son of Man will be as the lightning flashes which lights up the sky from one side to the other (Luke 17:24). Light accompanies the divine (cf. Acts 12:7). In biblical tradition, God cannot be seen. To put it the words of 1 Timothy 6:16, it is God alone who “dwells in unapproachable light, whom no one has ever seen or can see.” This is why the author of the Acts of the Apostles depicts the presence of the risen Christ at Paul’s conversion as light, light so bright that Paul was temporarily blinded. In *2 Corinthians 4:6* Paul himself refers to this decisive incident in his life. He talks about what happened to him. In *2 Corinthians 4:5* Paul says that he is not preaching himself, but Christ as Lord and himself as servant to the Corinthians for Jesus’s sake (Ὁὐ γὰρ ἑαυτοῦς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοῦς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν). The reason he gives for this in the next sentence is illuminating. He starts with theology: “For the God that said, let light shine from darkness (ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκοτῶν φῶς λάμπει).” Paul alludes to Gen 1:3. He describes his calling as mediator of the gospel as being created anew. At the beginning it was dark and God gave light, This God (ὁς),<sup>62</sup> who created the light, also lit up Paul’s heart<sup>63</sup> (ἔλαμπεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν), banning the darkness. This was done with a purpose, as indicated by the Greek preposition πρὸς.<sup>64</sup> The goal is πρὸς φωτισμόν, in order to

reflect light.<sup>65</sup> Which light Paul reflects is clear: “the light of the knowledge of the glory of God (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ).” But from where does this light shine? It is in the face of Jesus Christ (ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ). Paul refers to the resurrected Christ who is an image of God (cf. *2 Cor 4:4*). Later he would formulate that Christ was resurrected from the dead by the glory of the Father (ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς (Rom 6:4). Paul’s heart was illuminated by when he saw the resurrected Christ. The glory of God reflects in his proclamation the Jesus Christ is Lord. God, the creator of light illuminated Paul by revealing his Son to Paul (cf. *Gal 1:14*). Paul then could reflect the radiant light, the glory of God on the face of the risen Christ. For Paul, light re-entered the world when God resurrected the crucified Jesus from the dead.

Essentially the *Gospel of John* expresses a similar from the perspective of the Christology of pre-existence. “No one has ever seen God. It is God the only Son, who is close to the Father’s heart, who has made him known.” (*Joh 1:18*). John uses the imagery of light to express the incarnation of the pre-existent Son.<sup>66</sup> In typical Johannine fashion the opposition between light and darkness still presupposed and transferred on a metaphorical level to express the message of the Gospel. On this theological level the opposition is finally overcome (11:9–10). In the prologue of the Gospel it is stated that the life, eternal life, is in the Son and that this life is the light for humans (1:4), for the light shines in the darkness, and the darkness did not overcome it (1:5). The Johannine Jesus thus says: “I am the light for the world. He who follows me will not walk in darkness, but will have the light of life” (8:12); and “as long as I am in the world, am I the light for the world” (9:5).

Shortly before Passover the Greeks are told:

The light is with you for a little longer. Walk while you have the light, so that the darkness may not overtake you. If you walk in the darkness, you

<sup>61</sup> Cf. Isa<sup>LXX</sup> 49:6: ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἔθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

<sup>62</sup> The relativum ὅς should be read as demonstrativum οὗτος; cf. BDR § 293.3 (c) and T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther (2 Kor 1,1-7,4)* (EKK VIII/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2010), 247.

<sup>63</sup> Here the verb λάμπω is used transitively; cf. LSJ, s.v. „to make to shine, light up“.

<sup>64</sup> Cf. BDR § 239.7; BDAG, s.v. 3c.

<sup>65</sup> Cf. BDAG, s.v. 2, for the transitive meaning of the noun, which is often used to designate the light the moon reflects; cf. Spicq, *Lexicon*, 3.490.

<sup>66</sup> Cf. H. Conzelmann, φῶς κτλ., *TWNT* 9 (1973), 302–349, 340–347.

do not know where you are going. (John 12:35, NRSV)

It is clear that the Light will return to the heavenly realm, back to God, who has sent him, from whom he came. God himself is Light and in him there is no darkness at all (1 John 1:5).

But this does not mean that after the Son went back to God, the world turned dark again and that darkness overcame light. The Son came as light into the world, so that everyone who believes in him, the Light (John 12:36), should not remain in the darkness (cf. 12:46). The advent of the Light forced men and women to decide. Who loves darkness more than light, stays in the darkness (cf. 3:19–21), but for him or her who

believes in the Son, darkness has passed and the true light already shines (1 John 2:8). To recognize if one is living in the light, there is a simple test:

Whoever says, 'I am in the light,' while hating a brother or sister, is still in the darkness. Whoever loves a brother or sister lives in the light, and in such a person there is no cause for stumbling. (1 John 2:9–10, NRSV)

## Conclusion

In Christian tradition there is no need for Prometheus. God gave the light to the world.

### *Summary*

In this essay fire as a source of light in antiquity is discussed: e.g. beacon fires (τὰ πυρά), torches (ὁ φανός/ ἡ λαμπάς) and lamps (ὁ λύχνος). In Greek the names for these objects differed greatly and in the New Testament the expressions are used literally and metaphorically. In Christian Tradition 'light' (ὁ φῶς) belongs to the heavenly realm and is the opposite of darkness. 'The Light' also symbolizes Jesus.

# Lewi Pethrus romantiska ecklesiologi

JOEL HALLDORF

*Joel Halldorf är Teol. dr vid Uppsala universitet och högskolelektor i Historisk teologi vid Teologiska högskolan Stockholm. Hans forskningsintressen inkluderar den svenska Pingströrelsens identitet och historia, Lewi Pethrus ledarskap, samt förhållandet mellan protestantisk väckelsekristendom och moderniteten.*

## Introduktion

Den svenska Pingströrelsen växte under 1900-talet från en obskyr och hånad sekt till att bli det största svenska frikyrkosamfundet. Andedop och tungotal var rörelsens mest berömda kännetecken, men även ecklesiologin var avgörande för Pingströrelsens framväxt och utveckling. Läran om den samfundsfria församlingen är ett särdrag i svensk Pingströrelse också i jämförelse med internationell pingstväckelse. Ambitionen i denna artikel är förstå inte bara själva ecklesiologin, utan också de tankemönster som ligger bakom. Det öppnar en dörr mot de djupa skikten av den svenska Pingströrelsens identitet, och visar också på en del överraskande släktskap.

## Pingströrelsens framväxt och idealet om samfundsfri församling

Pingstväckelsen kom till Sverige från USA hösten 1906 genom Anders Gustaf Johnson (1878–1965, även känd som Andrew Johnson och Andrew Ek).<sup>1</sup> Den fick stöd av baptistpastorn John Ongman (1844–1931), och sitt främsta afischnamn i den norske metodistpastorn T B Barratt (1862–1940). De första åren var pingstväckelsen en överkonfessionell väckelse.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Äldre forskning har pekat ut T B Barratt som pionjären, men Alvarssons forskning har visat att Ek var först även om Barratt blev störst, se Jan-Åke Alvarsson, "Pingstväckelsens etablering i Sverige", 11–45 i *Pingströrelsen: Händelser och utveckling under 1900-talet* (red. Claes Waern; Örebro: Libris förlag, 2007).

<sup>2</sup> På så sätt liknade den föregångaren helgelse rörelsen, institutionaliserad i Helgelseförbundet, som också var en överkonfessionell rörelse snarare än ett samfund.

Dess främsta kännetecken, läran om och praktiker kring andedop och tungotal, spreds i flera samfund, även om den huvudsakliga hemvisten var Baptistsamfundet.<sup>3</sup> Så småningom utkristalliserades ur denna gränsöverskridande pingstväckelse en separat och distinkt rörelse: Pingströrelsen. Inom forskningen används pingstväckelsen om den bredare väckelse som betonade andedop och tungotal, medan Pingströrelsen syftar på den distinkta församlingsrörelse som hade Lewi Pethrus (1884–1974) och Filadelfiaförsamlingen i Stockholm som ledare. Denna praxis följs även här.

Utvecklingen till en separat Pingströrelse började år 1913, då Stockholms sjunde baptistförsamling Filadelfia, med Lewi Pethrus som pastor, uteslöts ur Baptistsamfundet.<sup>4</sup> Medan pingstväckelsens huvudnummer var andedopet, blev läran om den samfundsfria församlingen Pingströrelsens profilfråga.<sup>5</sup> Med hjälp av denna distanserade rörelsen sig exempelvis från Ongman, som tillhörde pingstväckelsen och omfattade läran om tungotalet, men som var kvar

Se vidare Joel Halldorf, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen* (Skellefteå: Artos, 2012), 170–173.

<sup>3</sup> Alvarsson, "Pingstväckelsens etablering", 18–36, 42f. Alvarsson benämner perioden 1906–16 som "pionjärtiden" och menar att den kännetecknades av "ekumenik och idén om pingstväckelsen som överkonfessionell rörelse".

<sup>4</sup> Egentligen ur Baptistsamfundets Stockholmsdistrikt. Se Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna: Den svenska pingströrelsens församlingssyn 1907–1947* (Stockholm: Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, 2009 [1982]), 37–47 för en utförlig historik.

<sup>5</sup> Jfr Struble.



inom Baptistsamfundet.<sup>6</sup> Ecklesiologi stod med andra ord i centrum för Pethrus och den tidiga Pingströrelsen.<sup>7</sup>

I frikyrkorna i Sverige, i synnerhet inom Baptistsamfundet, pågick sedan länge en diskussion om innebörden av kongregationalism, det vill säga den ecklesiologi som betonade den lokala församlingens (latinets *congregatio*) självständighet. Framför allt diskuterades relationen mellan den lokala församlingen och övergripande samfundsorganisationer. Diskussionen fanns redan när baptismen etablerades i landet, vid mitten av 1800-talet. Baptismen var kongregationalistisk, och under större delen av 1800-talet var Baptistsamfundets centralorganisation svag. Det fanns ingen central samfundsstyrelse utan man hölls samman av distriktsföreningar och rikskonferenser som möttes vart tredje år. Till det kom ett antal gemensamma projekt, som tidningen *Evangelisten* (1856) och Betelseminariets utbildningsverksamhet (1866).<sup>8</sup> En del ville emellertid ha en fastare nationell organisation, bland annat för att administrera och samordna missionen bättre. När detta föreslogs invände en kritiker att en sådan organisation ”smakade väl

mycket av ’kyrka’”.<sup>9</sup> Strävan efter ordning och struktur stod med andra ord mot rädsla för formalism och centralstyrning. År 1889 skapades ändå på nationell nivå Sällskapet Svenska Baptist-Missionen, vilket innebar en starkare centralisering inom Baptistsamfundet. Men det dröjde till 1914 innan en missionsstyrelse tillsattes, och först 1932 fick samfundet sin förste missionsföreståndare.<sup>10</sup> Bland baptister fanns hela tiden kritiker mot denna utveckling; bland de främsta var John Ongman, pastor i baptistförsamlingen Filadelfia i Örebro och ledare för Örebro Missionsförening.<sup>11</sup>

De ecklesiologiska debatterna i anslutning till Pingströrelsens framväxt måste förstas mot denna bakgrund.<sup>12</sup> Den radikala kongregationalism som Pingströrelsen och Pethrus kom att företräda – fria församlingar utan någon övergripande, nationell samfundsorganisation – var ett inlägg i en pågående diskussion i de svenska frikyrkorna, i synnerhet inom Baptistsamfundet.

Samtidigt var det en annan ecklesiologisk fråga som låg bakom konflikten mellan Pethrus och Baptistsamfundet, och som resulterade i uteslutningen av Filadelfiaförsamlingen år 1913. Att Filadelfia praktiserade andedop och tungotal provocerade inom stockholmsbaptismen, men kunde inte utgöra ett formellt skäl för uteslutning. Starka krafter inom samfundet, inte minst Ongman, omfamnade ju detta och därmed var denna praktik fredad. Att utesluta Filadelfia med hänvisning till tungotal skulle orsaka en allt för stor splittring inom samfundet.<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Se t.ex. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen: Från sekt till kristet samhälle* (Stockholm: Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, 2009 [1977]), 32; Struble, 52–71, särskilt s 53; Alvarsson, *Pingstväckelsens etablering*, 40f. För betydelsen av läran om den fria församlingen i den tidiga Pingströrelsens spiritualitet, se Ulrik Josefsson, *Liv och över nog: Den tidiga pingströrelsens spiritualitet* (Skellefteå: Artos, 2005), 97–114.

<sup>7</sup> Jfr Tommy Davidsson, *Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911–1974: A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology* (opubl. avhandling vid University of Birmingham, 2012), 2f: "[W]ithin [...] Swedish Pentecostalism in particular, ecclesiology was never a fringe issue but remained central for several decades of its early history. Ecclesiology or, more specifically, the independent local church concept, was the early movement's most distinctive trait and eclipsed many other Pentecostal concerns."

<sup>8</sup> Gunnar Westin, *Svenska baptistsamfundet 1887–1914: Den baptistiska organisationsdualismens uppkomst* (Stockholm: Westerbergs, 1965), 14; Göran Janzon, "Den andra omvändelsen": *Från svensk mission till afrikanska samfund på Örebromissionens arbetsfält i Centralafrika 1914–1962* (Örebro: Libris, 2008), 64.

<sup>9</sup> Westin, 31.

<sup>10</sup> Det blev Hjalmar Danielson (1881–1954), se Sune Fahlgren, *Predikantskap och församling: Sex fallstudier av en ekklesial baspraktik inom svensk frikyrkighet fram till 1960-talet* (Uppsala: Uppsala universitet, 2006), 201–236 om denne.

<sup>11</sup> Se Westin, 45, 52–68; Janzon, 59–108, särskilt s 78. Örebro Missionsförening var en förening för mission inom baptistförsamlingen Filadelfia i Örebro. Först senare blev Örebromissionen ett eget samfund.

<sup>12</sup> Struble, 33–37.

<sup>13</sup> Jfr Jan-Åke Alvarsson, "Kursändring i ledningsstrukturen", 119–166 i *Vägskäl: Pingströrelsens kursändring under 1950-talet* (reds. Jan-Åke Alvarsson och Nils-Eije Stävare; Skellefteå: Artos, 2015), 123 som hänvisar till att Ongman var "för stark" och "dessutom en alldeles för etablerad, respekterad och dessutom lojal baptist" för att bli föremål för allvar-

Men det fanns andra frågor. Inom baptismen var ordningen den att endast medlemmar i en lokal baptistförsamling fick ta emot bröd och vin under nattvardsfirandet.<sup>14</sup> Det räckte alltså inte med att vara, som det hette, ”troende” och baptistiskt döpt, utan man måste också vara medlem i en lokal baptistförsamling. Den ecklesiologiska betoningen inom baptismen låg här, helt i kongregationalismens anda, på den lokala församlingen. Nattvarden var församlingens måltid, en gemenskapsmåltid med människor som kände varandra eller åtminstone, genom medlemskap i en baptistförsamling, ägde en lokal församlings förtroende.

Erfarenheten av andedop och tungotal inom pingstväckelsen öppnade emellertid andra perspektiv. Plötsligt kunde personer som tillhörde olika församlingar, ja till och med olika samfund, uppleva en stark gemenskap genom att de delade denna erfarenhet.<sup>15</sup> Denna upplevelse av gemenskap bortom den lokala församlingens gräns relativiserade i någon mån bandet till den lokala församlingen – i synnerhet om inte alla i församlingen gjort ”pingsterfarenheten”, utan i stället var kritiska mot exempelvis tungotalet. I linje med detta kom pingstväckelsen att betona den universella församlingen – det som oftast annars kallas för den universella eller den osynliga kyrkan. Denna bestod, med Pethrus ord, av ”hvarje själ, som enligt bibelns lära blifvit införlifvad med denna levande organism – Jesu Kristi församling”.<sup>16</sup>

Det öppna nattvardsbordet var ett uttryck för den tidiga pingstväckelsens överkonfessionella

anda.<sup>17</sup> Väckelsen skulle ju sträcka sig över samfundsgränserna, och förena kristna ur olika samfund. Den första pingsttidningen, *Glöd från altaret*, betonade exempelvis att den var ”skild [*sic*] från alla partier” och inte stod ”på något speciellt samfunds sida” utan var till ”för alla troende i de olika samfunden”.<sup>18</sup> Denna överkonfessionella anda verkar ha varit det som motiverade Pethrus att låta personer som varken tillhörde hans egen lokala församling eller någon annan baptistförsamling att delta i nattvardsfirandet. Att de tillhörde den universella församlingen ansågs tillräckligt.

Pethrus ska ha praktiserat detta redan under sina år som baptistpastor i Lidköping, och fortsatte på samma sätt i Stockholm.<sup>19</sup> Men när Baptistsamfundets distriktsförening i Stockholm på våren 1912 fick kännedom om ordningen, uppmanade de omedelbart Filadelfiaförsamlingen att i stället anta den gängse, slutna baptistiska kommunionen. Men Pethrus vägrade och argumenterade för sin sak. När frågan hanterades av distriktsmötet i april 1913 stod han på sig, med följderna att han och församlingen uteslöts ur Baptistsamfundet.<sup>20</sup>

Konflikten hade alltså en ecklesiologisk botten: Baptistsamfundet betonade den lokala församlingen, och hävdade att nattvardsdeltagare måste vara medlemmar i en baptistförsamling, medan det för Pethrus och Filadelfiaförsamlingen räckte med att man tillhörde den universella församlingen – det vill säga var troende och vuxendöpt.<sup>21</sup> Baptister, metodister och svenskkyrkliga kunde alla ta emot nattvard i Filadelfia. Dock betonade Pethrus att församlingen måste känna den som tog emot nattvardsgåvorna, så att de visste att han eller hon hörde till de ”sanna

---

liga åtgärder på grund av sympatier med pingstväckelsen.

<sup>14</sup> Detta var, som Westin visat, en ordning som praktiserades men som inte var formellt beslutad. Se Westin, 368: ”Församlingen hade alltså brutit med en tradition i samfundet, icke mot en antagen lärosats.” Se även Struble, 35f.

<sup>15</sup> Pethrus skriver i *Brudgummens röst* 2 (1912), 18 om hur erfarenheten av Anden leder till att ”en hel del gamla gårdsgårdar” som skilt troende från varandra brinner upp och hur ”[b]lick och hjärta vidgas, och vi få se, att det finnes mycket stort och skönt, som Gud behagat placera utanför vår lilla inhägnad”.

<sup>16</sup> Citerat i Struble, 249.

<sup>17</sup> Alvarsson, ”Pingstväckelsens etablering”, 38; För detta ideal hos Pethrus, se *Brudgummens röst* 2 (1912), 18.

<sup>18</sup> *Glöd från altaret* 1 (1909), 1.

<sup>19</sup> Struble, 37; Westin, 370.

<sup>20</sup> Westin, 346–381; Struble, 37–45. Formellt var uteslutningen ur Stockholms distriktsförening, men i juni 1913 bekräftade Svenska Baptistsamfundets allmänna konferens, på en direkt fråga från Filadelfia, att uteslutningen gällde själva samfundet. Westin, 383f.

<sup>21</sup> Struble, 37.

kristna”: ”Vi tillåta icke *hvem som helst* att deltaga med oss i denna heliga måltid”.<sup>22</sup>

Konflikten kan också formuleras som att relation och kristen gemenskap var viktigare än formellt medlemskap för Pethrus. Det var denna princip som gjorde att splittringen mellan Pingströrelsen och Baptistsamfundet permanentades. Några år senare var det inte längre frågan om tillträde till nattvardsbordet som skilde dem åt, utan frågan om samfundet som organisation. Den relationella principen, som motiverade Pethrus angående nattvardsfirandet, är nu en hörnsten i hans ecklesiologi. Pethrus menar dessutom att det organiska eller naturliga som ska känneteckna församlingen hotas av det organiserade och formella. Därför kan han inte återförenas med Baptistsamfundet, som har en nationell och formell organisation.

Uteslutningen ur Baptistsamfundet upplevdes först som en sorg för Pethrus, men sedan upptäckte han att det var en tillgång. Härmed blev han ju fri från samfundsorganisation och formella strukturer.<sup>23</sup> Efter 1913 uppmanades församlingar som tagit till sig av pingstbudskapet att ”gå ut i härlig frihet” och lämna Baptistsamfundet. De skulle inte träda in i någon ny samfundsorganisation, utan i en andlig och personlig gemenskap med Filadelfia och andra pingstförsamlingar. Pingströrelsen var inte en mänsklig samfundsorganisation, enligt Pethrus, utan en gemenskap av församlingar som hölls samman organiskt genom relationer och ytterst genom den helige Ande.

Strax efter uteslutningen började Pethrus och kretsen kring honom publicera texter kritiska mot organisation, bland annat översättningar av den amerikanske pingstpastorn William Durham (1873–1912), som formulerade ett teologiskt

motstånd mot samfundsorganisation.<sup>24</sup> År 1919 kulminerade utvecklingen i att 103 deltagare, de flesta pingstpredikanter, på en konferens i Köllingared skrev under deklARATIONEN *Varför vi bestämt taga avstånd från samfundsorganisationerna*.<sup>25</sup> Samma år publicerade Pethrus skriften *De kristnas enhet*, där han utförligare redogjorde för sin, och i en förlängning Pingströrelsens, syn på lokal församling och samfundsorganisation.

## Pethrus romantiska ecklesiologi

I konflikten kring nattvardsbordet prioriterade Pethrus gemenskapen inom den universella församlingen framför formellt medlemskap i en lokal församling. Implicit låg här en prioritering av organiska, informella relationer framför tydliga strukturer och formell organisation. Men det var först efter 1913 som denna prioritering skulle blomma ut i en full ecklesiologi. I det följande undersöks Pethrus ecklesiologi, med fokus på de formativa åren efter 1913 och fram till publiceringen av *De kristnas enhet* 1919.

Eftersom Pethrus ecklesiologi formuleras i polemik, är det lätt att fokusera på den negativa förståelsen av församlingen, det vill säga att den *inte* ska tillhöra ett formellt samfund. Men Pethrus motstånd mot organisation bottnar också i positiva ecklesiologiska ideal och visioner. Detta har fått förhållandevis lite uppmärksamhet i forskningen hittills.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Brudgummens röst* 3 (1913), s 13–16. Texten är översatt från engelskan av O. L. Björk och saknar författarnamn, men det tycks vara samma text som publicerades i *Svenska Tribunen* 8.10.1913 och som enligt Westin författats av Durham (och översatts av Björk). Se Westin, 386; Alvarsson, ”Kursändring”, 127 inkl. n 41. Pethrus själv kritiserar samfundsorganisationer utförligt i *Brudgummens röst* 4 (1914), 7. Pethrus berättar i sina memoarer att han börjat läsa Durham kring år 1909–1910. Lewi Pethrus, *Medan du stjärnorna räknar* (Stockholm: Fritzes bokförlag, 1953), 175.

<sup>25</sup> Alvarsson, ”Pingstväckelsens etablering”, 41f. Texten publicerades i *Evangelii Härold* 2 (1916), 116 och finns även tryckt i Struble, 254f.

<sup>26</sup> Se dock Davidsson, 72–91 för ett konstruktivt perspektiv på Pethrus ecklesiologi under den tidiga perioden, där Pethrus grundläggande metaforer för kyrkan behandlas.

<sup>22</sup> Pethrus i *Brudgummens röst* 3 (1913), 8. Notisen publicerades även i *Svenska Tribunen* den 2 april 1913, se Struble, 39. Enligt Westin var den person som frågan gällde den i väckelsekretsar kände J W Wallin, Florakyrkans grundare, som var baptistisk döpt men inte medlem i någon församling, och som tillhörde gemenskapen kring Filadelfia. Westin, 364–366. När denne avled 1916 skrev Pethrus en dödsruna över honom i *Evangelii Härold* 2 (1916), 118.

<sup>23</sup> T.ex. Westin, 388f.

Den idéhistoriska strömning som Pethrus teologiska tänkande och språk för kyrkan tydligast är format av är, menar jag, romantiken.<sup>27</sup> Med detta avses inte en avgränsad litterär eller konstnärlig rörelse, utan romantiken som tidsanda.<sup>28</sup> Upprinnelsen till denna var romantiska författare, idealistiska filosofer och protestantiska väckelserörelser – men i slutet av 1800-talet hade rörelsen gått utöver dessa specifika kretsar till att bli ett kulturellt klimat. I Sverige var detta särskilt tydligt i slutet av 1800-talet, då en grupp författare skrev flera romantiskt färgade verk. Dessa har kallats nittitalisterna, och till skaran räknas bland andra Selma Lagerlöf (1858–1940) och Verner von Heidenstam (1859–1940).

Den romantiska sensibiliteten var med andra ord inte unik för Pethrus, utan låg i tiden. Den unge Pethrus hade dessutom en särskild förbindelse till den romantiska kulturströmningen genom att han läste mycket poesi, ägnade sig åt diktning och länge drömde om att bli författare.<sup>29</sup> Romantiken präglade dessutom den 1800-talsväckelse som kallats helgelsrörelsen, vilken pingstväckelsen hämtade mycket inspiration från.<sup>30</sup> Inom helgelsrörelsen kom romantiken

till uttryck i poetiskt språk, kärlek till naturen, betoningen på den dramatiska krisen, tendensen att tona ner betydelsen av dogmatik och lära, samt visionen av det kristna livets kulmination i kärlek, frid och vila.<sup>31</sup>

I en tidig text av Pethrus, publicerad i *Brudgummens röst* år 1912, syns denna romantiska sensibilitet i både tanke och språk:

Men låt oss icke glömma, att människoanden är utgången från Guds eget väsen. Den är en gnista av den Evige. [...] Människoanden längtar även å sin sida efter Gud. Den irrar omkring utan vila, tills den finner sitt ursprung – sin fader. [...] Vi bliva genom andedopet *delaktiga av Guds kärlek*. [...] Innan Anden faller över oss, hava vi knappast en aning om, vad *den sanna brödrakärleken* är. Men genom denna erfarenhet tändes Gud en underbar kärlek i våra hjärtan till alla, som äro födda av honom. Vi kunna möta bröder, som i vissa bibliska frågor hava helt andra uppfattningar än vi, men vi kunna icke hjälpa, att våra hjärtan klappa dem till mötes [...] När den Helige Ande fallit över en själ, älskar hon snart sagt allt utom synden. Hon ser allting i ett nytt ljus. Naturen ter sig i en skönhet som aldrig förr – djuren på marken och varje liten blomma, ja allt hon kommer i beröring med får del av hennes kärlek.<sup>32</sup>

Med tydligt romantiska drag betonar Pethrus kärlek, erfarenhet, gemenskap och naturens skönhet. Han relativiserar läroskillnader och talar med ett typiskt romantiskt vokabulär om ”människoanden” och ”gnistan av den evige”.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Carlsson konstaterar att ett sådant samband föreligger, se Carl-Gustav Carlsson, *Människan samhället och Gud: Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning* (Lund: Lund University Press, 1990), 128. Davidsson tar emellertid inte upp det i sin undersökning av Pethrus ecklesiologi. För en idéhistorisk bakgrund med särskild uppmärksamhet på ecklesiologin, se Mikael Mogren, *Den romantiska kyrkan: Föreställningar om den ideala kyrkan på jorden inom Nya skolan till och med år 1817* (Skellefteå: Artos, 2003).

<sup>28</sup> Jfr t.ex. Walter E. Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830–1870* (New Haven & London: Yale University Press, 1985), 263–273.

<sup>29</sup> Lewi Pethrus, *Den anständiga sanningen* (Stockholm: Fritzes bokförlag 1953), 226; Pethrus, *Medan du stjärnorna*, 42, 52f, 71.

<sup>30</sup> Helgelsrörelsen kännetecknades av betoningen på helgelse, helbrägdagörelse, Jesu snara återkomst och acceptans för kvinnopredikan. I Sverige formade den Helgelsförbundet, Frälsningsarmén och Örebromissionen, men även Lord Radstocks väckelsekampanjer, Södertäljekonferenserna och Elsa Borgs mission i Vita Bergen. Se Halldorf, *Av denna världen?*, 40–44, 162–173. För pingstväckelsens bakgrund i helgelsrörelsen, se t.ex. Josefsson, s 54–57. För helgelsrörelsen som en romantiskt präglad rörelse, se David Bebbington,

*Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s* (London: Routledge, 1989), 167; Halldorf, *Av denna världen?*, 253f.

<sup>31</sup> För dessa romantiska inslag i helgelsrörelsen, se David Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), 161–169, 185–196, 202f.

<sup>32</sup> *Brudgummens röst* 2 (1912), 18. Kursiveringar i original.

<sup>33</sup> Mogren, 85–88. Jämför exempelvis med den romantiske poeten, sedermera biskopen, Esaias Tegnér (1782–1846), som skriver: ”Men hvad är Guds ande? Huru verkar den i naturen och hos menniskan? Ställa vi dessa frågor till förnuftet, så svarar det oss, att ingen ande kan tänkas såsom i hvilat, utan den är till sitt väsende idel rörelse och verksamhet. Guds ande måste därför vara Guds kraft, det är, Gud sjelf, så vida han verkar på verkliden och enskligheten. [...] [H]an är

Ecklesiologiskt hamnar den överkonfessionella gemenskapen i förgrunden, genom att kärleken till ”alla, som äro födda av honom”, även dem med andra ”uppfattningar”, betonas. Även den idealistiska fokuseringen på anden – människans ande och Guds Ande – som tillvarons essens är typiskt för romantiken. Enligt romantiska ideal skulle denna essens komma till uttryck spontant och naturligt, vilket ledde till att känslan fick prioritet. Denna inre essens ansågs vidare hotas av yttre företeelser, som kallt förnuft, stel byråkrati eller gamla traditioner. Anden skulle befrias från allt sådan för att kunna ”flöda fritt”. Förkärleken till naturen – skogar, berg och sjöar – hängde samman med denna prioritering av det organiska framför det mekaniska.<sup>34</sup>

Om man med detta som bakgrund närmar sig Pethrus beskrivning av den lokala församlingen faller mycket på plats. Naturen är till att börja med ett starkt ideal hos Pethrus.<sup>35</sup> Församlingen beskrivs som en ”levande organism” och den ska helst likna naturliga gemenskaper, som familjen eller ett bisamhälle.<sup>36</sup> Bibliskt knyter Pethrus detta till Paulus metafor för församlingen som Kristi kropp, men han tolkar denna kroppsmetafor på ett specifikt sätt.<sup>37</sup> Han betonar att delaktigheten i Kristi kropp inte främst betyder att man tar del i yttre strukturer, utan att man får del av den ande som är församlingens essens. Denna idealistiska tankefigur präglar exempelvis följande metafor:

Två personer, som är oense, blir icke ett, därigenom att man kläder på dem lika kläder. Men för-

ändra deras sinne, giv dem en och samma ande, så skall de bli ett, även om de är olika klädda.<sup>38</sup>

För Pethrus har allt som lever en inre essens – ande – som utgör själva drivkraften. Det gäller så väl naturen som människan och församlingen.<sup>39</sup> I den biologiska naturen är denna essens livsanden, medan det i den kristne och i församlingen är Guds ande. I samtliga är detta liv en kraft som väller fram, och som kräver utrymme.

Om människan försöker hindra denna livskraft genom att till exempel tvinga det vuxna biet tillbaka i den vaxkapsel där det fanns som larv,<sup>40</sup> eller låta det nyfödda barnet behålla samma dräkt medan det växer, blir det problem: ”Antingen kommer barnet att spränga den trånga dräkten, eller om dräkten är stark nog, skall den kväva barnet.”<sup>41</sup> Motsvarande princip gäller enligt Pethrus på Andens område. Anden väller fram i form av hängivenhet, kärlek och engagemang, och måste få utrymme att göra detta, annars riskerar den kvävas. Det är på den här punkten som organisation och former blir ett problem i Pethrus ecklesiologi:

En sann kristendom liknar sippa om våren. När den Helige Andes värmande strålar smält bort de drivor av otro och synd, som hållit människoanden kvar i dödens våld, börjar det andliga livet att spira fram ur denna evighetsvarelse [...]. När man vet, att Guds församling består av sådana levande gjorda själar, så är det ganska orimligt begärt, att dessa skola pressas in i mänskliga former. Vaxblomman kan stå i sin form utan att skadas, ty där finnes intet liv, som behöver frihet och ut-

---

öfverallt och allestädes, han är världens själ, han är tingens innersta lif; de skulle dö bort utan honom [...] Menniskosjälen sjelf [...] är blott en gnista af Guds ande, en droppe ur den oändliga källan: hon kommer från himmelen, och återvänder en gång till sitt ursprung.” Esaias Tegnér, *Esaias Tegnér's Samlade Skrifter. Sjunde bandet* (Stockholm: P A Nordstedt & Söner, 1851), 286f.

<sup>34</sup> Mogren, 60–62. För en generell beskrivning se exempelvis Gunnar Eriksson & Tore Frängsmyr, *Idehistoriens huvudlinjer* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1992) 137–144.

<sup>35</sup> Carlsson, 127.

<sup>36</sup> Lewi Pethrus, *Samlade skrifter, band 4* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1958), 150–153.

<sup>37</sup> Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 149.

<sup>38</sup> Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 150.

<sup>39</sup> För anden som det centrala i människan, se exempelvis Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 99, 101: ”I människans innersta bor den ande, som är utgången – icke från Guds skaparehand utan från skaparens eget väsen. [...] Kroppen måste i dödsstunden släppa det grepp den har om anden. Den senare går in i andarnas eviga värld, medan stofthyddan vänder åter till den jord, varav hon är tagen.” Skillnaden mellan den kristne och den som inte är kristen är att anden hos den senare slumrar som om den vore död, medan den väckts till liv hos den kristne: ”Tron på Jesus har undanskaffat synderna, Guds andes dagg giver liv åt människoanden”. *Brudgummens röst* 2 (1912), 5.

<sup>40</sup> Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 152.

<sup>41</sup> Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 142.

veckling, men om man pressar in livet i en bestämd form, så spränger det formen, eller också stannar det i sin utveckling och dör.<sup>42</sup>

Livet, tillvarons essens, är rörligt och dynamiskt och hotas därför enligt Pethrus av yttre former.<sup>43</sup> För att det ska kunna välla fram behövs frihet. Dessa två, naturlighet och frihet, går alltså hand i hand för Pethrus. Eftersom livet väller fram på ett oförutsägbart sätt kräver det frihet och rörelseutrymme för att kunna följa sina naturliga banor. Fasta yttre former, som formella strukturer och samfundsorganisation, begränsar friheten, och riskerar kväva livet. Därför måste ”allt som *inverkar störande* på församlingens rörelseförmåga [...] avlägsnas”.<sup>44</sup> Detta gäller inte minst samfundsorganisationen, som anses beröva den enskilda församlingen hennes ”rörelseförmåga” och således ”gör våld på livet”.<sup>45</sup> Mänskliga organisationer är, hävdar Pethrus, ”för stela [för] att kunna i sig upptaga och behålla den livsflod, som alltid den helige Ande för med sig”.<sup>46</sup> Att ”gå ut i härlig frihet”, det vill säga att en församling lämnade samfundet, handlade därför egentligen inte om upproriskhet, utan om att bereda rum för Anden – den gudomliga kraft som enligt Pingströrelsen spränger samfundsformen.

## Mänskliga och gudomliga former

Samtidigt som Pethrus är kritisk mot det organiserade samfundet finns det dock andra former och strukturer som han bejakar. Den lokala församlingen är ju organiserad, med en struktur bestående av exempelvis äldste, diakoner, evangelister, söndagsskollärare och predikanter. Dessutom utses i församlingen styrelse, kassör och kanske ett byggnadsråd. Borde inte detta, enligt Pethrus synsätt, vara ett problem? Denna spänning hanterar Pethrus genom att arbeta med två ecklesiologiska nivåer i sitt tänkande. Den ro-

mantiska idealismen, där former kväver livets essens, hör till en djupare mentalitetsnivå hos Pethrus. Men förutom den finns en ideologisk nivå, där de styrande idealen är pragmatism – det som fungerar – och biblicism. Frågan om den lokala församlingens organisation hanteras främst på denna nivå.

Denna tudelade ecklesiologi framgår av en text från 1916 där Pethrus inleder med att uttrycka förståelse för de pingstvännen som ”lutat mycket starkt åt det hållet, att all organisation [inklusive den lokala församlingen] borde förkastas”. Men att överge den lokala församlingens fasta former vore att gå för långt enligt Pethrus. Han presenterar två argument för organiseringen av den lokala församlingen: dels att ”de apostoliska församlingarna voro organiserade”, dels att ett verksamhetsätt utan organisation visat sig vara ”svårt att praktisera i längden”.<sup>47</sup> Det handlar alltså om effektivitet eller pragmatism tillsammans med biblicism. Dessa värden är framträdande i mycket av det Pethrus skriver om organisation. De kan också användas negativt, som när samfundsorganisation utmålas som ineffektivt och obibliciskt i boken *De kristnas enhet*.<sup>48</sup>

Samtidigt är detta inte två separata nivåer, utan de är sammankopplade och stöder varandra. Frihet och naturlighet är exempelvis, som visades ovan, kännetecken hos församlingen som hör samman med de romantiska idealen. Men dessa kännetecken är också nära relaterade till effektivitet. Frihet medför nämligen att församlingens verksamhet är dynamisk och karismatisk – och i en förlängning också framgångsrik.<sup>49</sup> I den fria församlingen obstrueras inte Anden av samfundsorganisationer. På så sätt blir den både biblisk och effektiv. Det är dock en större utmaning för Pethrus att motivera den inre, lokala församlingsorganisationen utifrån sina romantiska ideal. Här dominerar i stället pragmatiska och biblicistiska argument. Men här finns en motsättning, för om det är sant att liv

<sup>42</sup> *Brudgummens röst* 4 (1914), 7.

<sup>43</sup> Att detta inte är en parentes i hans tänkande, utan något mycket grundläggande, framgår av det motto som trycktes som ledord för sångboken *Segertoner*: ”Allt som har liv växer och utvecklas.”

<sup>44</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 131.

<sup>45</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 142.

<sup>46</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 144.

<sup>47</sup> *Evangelii Härold* 2 (1916), 93.

<sup>48</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 131.

<sup>49</sup> Jfr Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 142: ”[S]amfundsorganisationerna, har den egenskapen, att de berövar den enskilda församlingen hennes rörelseförmåga och därmed förutsättningarna för en sann tillväxt”.

och organisation är varandras motpoler, då borde konsekvensen bli att all organisation, även den lokala, är av ondo.

Pethrus försöker hantera dilemmat genom att skilja mellan mänskliga och gudomliga former. I den ovan citerade texten från 1914, där han liknar mänskliga former för församlingen med att pressa in en levande blomma i en vaxform, utvecklar han också en argumentation för den lokala församlingens organisation som ska vara konsekvent med hans romantiska ideal. Livet är en naturlig kraft som hotas av ”mänskliga former”, men livet har samtidigt sina egna former. Det vill säga de former som livet själv pressar fram. Den levande blomman kan inte överleva i en människotillverkad vaxform – men samtidigt utgör blomman sin egen form. Utifrån detta resonemang besvarar Pethrus frågan ”Skola vi då icke ha några former?” med att hävda att ”de gudomliga formerna” är av godo för att ”dessa *tillhöra* livet”.<sup>50</sup> Det finns med andra ord former och lagar i det andliga livet som är naturliga och gudomliga. Dessa ska de troende leva i samklang med – hon skapar dem inte, utan hon ”antar dem”.<sup>51</sup> De är med andra ord gudagivna. Konsekvensen blir att människan inte kan skapa några goda former själv. Mänskligt beslutade organisationer är alltid konstlade och onaturliga; de stänger inne livet.

De gudomliga formerna är till sin karaktär naturliga, fria och rörliga, betonar Pethrus.<sup>52</sup> Tittar man närmare på de former som han bejakar i *De kristnas enhet* ser man att det genomgående handlar om personer och relationer: andliga tjänster som innehas ”av vissa personer”,<sup>53</sup> ”utvalda redskap” som reser mellan församlingarna,<sup>54</sup> brev som ”överbringades [...] av utvalda personer”<sup>55</sup> och ekonomiska gåvor som skickas med personliga sändebud mellan ”systerförsamlingar”.<sup>56</sup> Även församlingen har en form som

både är naturlig och gudomlig just genom att den består av relationer – något Pethrus slår vakt om när han liknar den vid ett bisamhälle eller en familj.<sup>57</sup>

Det är dock betydligt svårare att utifrån detta resonemang motivera sådant som valda styrelser, församlingmöten, protokoll, stadgar, budget och så vidare. Detta är ordningar som varken är naturliga eller personliga, utan formella. De passar inte in i Pethrus romantiska ideal, men kan möjligen motiveras utifrån nästa nivå – pragmatism och biblicism. På en direkt fråga skulle Pethrus kanske svara att dessa former visst är ”naturliga och gudomliga”, men jag har aldrig funnit att han beskrivit styrelsemöten och protokoll med hjälp av organiska bilder från naturen.<sup>58</sup>

Det finns, för att sammanfatta, en minimalism hos Pethrus när det gäller former och organisation. Goda, gudomliga former är personliga och relationella – övriga former är något nödvändigt ont. Rent praktiskt har det visat sig vara svårt att klara sig utan dem i församlingens verksamhet, men de har inget egenvärde. För samtliga former, såväl mänskliga som gudomliga, gäller att den inre essensen – Anden eller livet – är det primära, och formerna det sekundära.

Att det här är fråga om en grundläggande dualism mellan form och innehåll blir tydligt när perspektivet breddas. Inte bara Pethrus ecklesiologi utan även en rad andra områden i hans teologiska tänkande präglas av en liknande dualism. Fasta trosbekännelser anses begränsa uppenbarelserna och hindra det fria sökandet efter sanningen.<sup>59</sup> Utbildning hotar predikantens ”beroende av Gud”.<sup>60</sup> Den lästa bönen är ingen sann bön.<sup>61</sup>

---

mot ”former” och preferens för ”personen” finns exempelvis hos Helgelseförbundets predikant Emil Gustafson (1862–1900), se Halldorf, *Av denna världen?*, 109–111.

<sup>57</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 152f.

<sup>58</sup> Jfr Davidsson som noterar att Pethrus skriver mycket lite om den lokala församlingens organisation i form av äldste och diakoner. Den enda gång Davidsson funnit ämnet berört i någon längre omfattning så är budskapet endast – och talande nog – att församlingens äldste måste vara andedöpta. Davidsson, 119.

<sup>59</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 140.

<sup>60</sup> Lewi Pethrus, *Samlade skrifter*, band 6 (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1958), 58.

<sup>50</sup> *Brudgummens röst* 4 (1914), 7f.

<sup>51</sup> *Evangelii Härold* 3 (1917), 9.

<sup>52</sup> *Evangelii Härold* 3 (1917), 9: ”ty livet måste hava rörliga former, om det skall kunna utvecklas och trivas”.

<sup>53</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 160.

<sup>54</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 154.

<sup>55</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 165.

<sup>56</sup> Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 166. Pethrus är inte ensam om att tänka så här, utan samma motstånd

Predikan ska helst framföras utan manus, för att ge utrymme för Andens spontana ingivelse. Gudstjänstens ordning bör av samma anledning inte bestämmas på förhand. Och så vidare. I alla dessa exempel finns en dualism, där en yttre struktur anses hota den inre essensen. Det är som om inkarnationen, att Gud tar form i människan Jesus, inte skett.

## Jämförelser med samtida ecklesiologier: högkyrklighet och liberalteologi

Ett sätt att tydliggöra Pethrus ecklesiologi är att jämföra den med andra, samtida ecklesiologier, så att kontraster och skiljelinjer men även paralleller framträder.

En av de mest inflytelserika teologerna i Svenska kyrkan vid denna tid var Strängnäs-biskopen Uddo Lechard Ullman (1837–1930), som kan sägas representera en tidig form av 1900-talets högkyrklighet.<sup>62</sup> Pethrus och Ullman tillhörde olika samfund, teologiska traditioner, generationer och kultursfärer – Ullman hämtade sina impulser från Tyskland, Pethrus från USA. Ändå finns en grundläggande likhet mellan de två: Ullman är också han formad av romantiken och beskriver, liksom Pethrus, kyrkan som en ”levande organism”.<sup>63</sup> Båda betonar att kyrkans identitet vilar på en inre, andlig grund. I kyrkans mitt finns Kristi korsoffer, skriver Ullman, vilket är av ”inre, osynlig och rent andlig beskaffenhet”.<sup>64</sup> Men att kyrkans hjärta är andligt och okroppsligt står för Ullman inte på något sätt i motsats till att kyrkan också har tydliga yttre

former: liturgi, vigning, kyrkobyggnader, sakrament och strukturer av olika slag. Allt detta ser han som ett förkroppsligande av denna inre kärna, och inte som något som skymmer eller stänger det inne.<sup>65</sup> För Ullman är det, i enlighet med Guds inkarnatoriska uppenbarelse i Jesus Kristus, nödvändigt att också kyrkan framträder ”på ett utvärtes och förnimbart sätt”.<sup>66</sup> Den yttre formen ger ”ett förnimbart uttryck åt [...] trons och kärlekens liv av och i Gud”.<sup>67</sup> Kyrkans yttre former fungerar med andra ord i bred mening sakramentalt för Ullman: som konkreta och materiella bärare av gudomlig nåd.

För Pethrus är, som det visades ovan, relationen mellan innehåll och form annorlunda. Yttre former ses inte som uttryck för kyrkans inre väsen, utan praktiska nödvändigheter som det visat sig svårt att klara sig utan. De motiveras pragmatiskt, med hänvisning till effektivitet, snarare än inkarnatoriskt eller sakramentalt. De gudomliga former som Pethrus bejakar är, betonar han, organiska och naturliga. Här ingår den ”naturliga” kärleken eller enheten mellan Guds barn, vilket är en uppenbarelse av Guds kärlek.<sup>68</sup> Men detta är andliga verkligheter, ”former” utan yttre struktur eller materialitet. När Pethrus lyfter fram den kärlek som förenade kristna på Nya testamentets tid, betonar han att det var en kärlek ”utan alla yttre tillsatser”.<sup>69</sup> Eftersom formerna egentligen inte är ordningar utan personer och relationer, finns inte utrymme för yttre ramverk – strukturer eller institutioner – i Pethrus ecklesiologi.

Konkreta strukturer och yttre former fungerar med andra ord inte sakramentalt för Pethrus.<sup>70</sup> Den grundläggande relationen mellan form och

<sup>61</sup> Lewi Pethrus, *Samlade skrifter, band 5* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1958), 206–209; Se vidare Joel Halldorf 2014, ”Evangelicals, Practices, and the Univocity of Being: Avoiding the Pitfall of Gnosticism”, 68–81 i *Between the State and the Eucharist* (Eugene: Pickwick Publications), 72–74.

<sup>62</sup> Ullman teologi och ecklesiologi har analyserats av Oloph Bexell i dennes avhandling, se Oloph Bexell, *Liturgins teologi hos U. L. Ullman* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1987).

<sup>63</sup> Bexell, 73, 80; Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 150; Pethrus i *Svenska Tribunen* 8 (1913), 7.5.1913, citerat i Struble, 249.

<sup>64</sup> Bexell, 95.

<sup>65</sup> Bexell, 95f.

<sup>66</sup> Bexell, 95; för kopplingen till kristologi, se Bexell, 99.

<sup>67</sup> Bexell, 100.

<sup>68</sup> Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 151.

<sup>69</sup> Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 151. Av sammanhanget framgår att Pethrus med ”yttre tillsatser” här menar organisatoriska band eller liknande.

<sup>70</sup> Med sakramental avses här uppfattningen att konkreta ting och former kan bli bärare av gudomlig närvaro. I detta ingår de handlingar som kyrkan identifierat som särskilda sakrament – exempelvis dop och nattvard – men det är inte begränsat till dessa, utan även andra ting och former kan bli sakrament.



innehåll är en motsättning: ”former, de må vara huru vackra som helst, kunna ej fylla livets plats”.<sup>71</sup> Pethrus och Ullman har en gemensam utgångspunkt i att de båda betonar att kyrkans väsen är andligt, men för Ullman måste det andliga gestaltas i konkreta, materiella former, medan Pethrus föredrar abstrakta former. Inkarnationsteologin är med andra ord svag eller obefintlig hos Pethrus. Han tycks inte kunna tänka sig att Gud uppenbarar sig i, med och genom yttre ordningar och fasta strukturer, utan endast spontant, och så långt som det är möjligt opåverkat av människan.

En annan samtida ecklesiologisk reflektion är den som finns inom liberalteologin. Sune Fahlgren har i sin avhandling *Predikantskap och församling* diskuterat Pethrus ecklesiologi i relation till denna. Liberalteologer som Adolf von Harnack (1851–1930) betonade på liknande sätt som Pethrus kristendomens inre kärna eller essens. Enligt von Harnack är denna kärna av andlig art, men har under historien blivit begravd under former: kyrkliga hierarkier, gudstjänstritualer och teologiska läror. Liberalteologin såg som sin uppgift att skala bort de döda, yttre formerna för att komma ner till denna essens, ner till ”kristendomens väsen”.<sup>72</sup>

Den sanna kristendomen är med andra ord abstrakt andlig i den liberala teologin. Det handlar om kärlek, etik och möjligen gemenskap – men inte om dogmer, organisation och liturgi. Detta är samma tankefigurer som finns hos Pethrus.<sup>73</sup> Även om han ägnade mycket kraft åt att kritisera liberalteologin, delar han omedvetet grundläggande teologiska och ecklesiologiska perspektiv med denna rörelse – som för övrigt, liksom han själv, ofta var romantiskt präglad.

Carl-Gustav Carlsson menar att den uppskattning för naturen och naturens lagar som finns hos Pethrus är ett tecken på ett anti-agnostiskt drag i hans teologi.<sup>74</sup> Även om detta är riktigt har Pethrus en mer negativ syn på människan, och framför allt på vad människan kan bidra med. Det finns en stark distinktion mellan natur och kultur i hans tänkande, där naturen är god

medan kulturen – som människan skapar – är problematisk. Människan kan, för Pethrus, vara ett *redskap* för Gud och som sådant i någon mening samverka med Gud.<sup>75</sup> Hon kan *kanalisera* Guds kärlek och kraft, men hon kan inte själv skapa något värdefullt. Allt sådant är ”människoverk” eller ”mänskliga former” för Pethrus – ord som han genomgående använder som negativa etiketter.<sup>76</sup> Naturen är alltså god – men inte människan. Frälsningen innebär att människan blir ”naturlig” – det är ett ord som återkommer om och om igen i Pingströrelsen. Men fortfarande är det så att det hon bygger upp inte kan inte vara uttryck för Gud närvaro och nåd, utan enbart något som hindrar denna.

## Sammanfattning

Denna undersökning har visat att Pethrus ecklesiologi är kopplad till romantiska ideal. Den grundläggande tankefiguren är idén om en motsättning mellan kyrkans andliga väsen och dess formella strukturer. Frihet och naturlighet är centrala positiva värden. Pethrus vill därför ha gemenskap utan strukturer och relationer utan former.

Detta kommer först till uttryck i konflikten med Baptistsamfundet år 1913, då Pethrus menar att det för nattvardsgemenskap inte krävs ett formellt, lokalt församlingsmedlemskap, utan att det räcker med ett andligt syskonskap. Konflikten cementeras sedan genom att Pethrus utifrån samma ideal argumenterar för att samfundet är en formell struktur som kväver liv och omintetgör sann gemenskap. Kristen gemenskap bör i stället, menar han, vara andlig, organisk och informell. De församlingar som vill vara bibliska ska därför lämna samfundsstrukturerna och ”gå ut i härlig frihet”, som det hette. På så sätt ledde Pethrus romantiska ideal till att Pingströrelsen organiserades som en gemenskap av församlingar förenade av informella band, snarare än av formella strukturer.

<sup>71</sup> *Brudgummens röst* 3 (1914), 8.

<sup>72</sup> Fahlgren, 253f, 269.

<sup>73</sup> Se t.ex. Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 143.

<sup>74</sup> Carlsson, 136.

<sup>75</sup> Carlsson, 83–85.

<sup>76</sup> Se t.ex. *Brudgummens röst* 3 (1914), 7; *Evangelii Härold* 3 (1917), 9.

*Summary*

The ecclesiology of Lewi Pethrus has been the object of a number of studies, most recently a chapter in Sune Fahlgren's dissertation *Predikantskap och församling* (2006) and the dissertation *Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911–1974* by Tommy Davidsson. In the present study, I argue that Pethrus' ecclesiology is best understood in light of ideals shaped by romanticism, particularly a dualism between spiritual essence and material form. This is the key to understanding the conflicts between Pethrus and the Baptists in the 1910s, which eventually lead to a breach and the formation of Pentecostalism as a separate denomination. In the first conflict, Pethrus' gave inner, spiritual affiliation priority over outer, formal membership, and was willing to allow non-Baptists to partake of the Eucharist in his congregation. The result of this was that his congregation was expelled from the Baptist Society. The breach became permanent when Pethrus rejected the denominational organization model in favor of a radical congregationalism. This, too, was motivated by a romantic idealism. According to Pethrus, outer formal organization was a threat to the inner life of a movement. The investigation ends with a comparison which notes that romantic ideals were present in both liberal theology and the high church movement of the early 20th century. Through his strong dualism, Pethrus comes particularly close to the ecclesiology of the liberal theologians of his day

# Sekulariseringens teologier

## Om Carl Schmitts katolska politiska teologi och en protestantisk postsekularitet

MATTIAS MARTINSON

*Mattias Martinson är professor i systematisk teologi med livsåskådningsforskning vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Hans forskning är bland annat inriktad mot kritisk teori, korrelation och frågor kring kulturens betydelse för förståelse av teologin och dess uppgifter. Antologin Monument and Memory (LIT Verlag, 2015) är Martinsons senaste publikation (medredaktör och skribent). Han är för närvarande dekanus för teologiska fakulteten i Uppsala.*

Utgivningen av Charles Taylors mycket omfattande och omtalade verk *A Secular Age* (2007) kan uppfattas som kulmen på en lång kritisk debatt om den så kallade sekulariseringstesens legitimitet.<sup>1</sup> Vid tiden för utgivningen av Taylors bok hade diskussionen om en *postsekulär* förståelse av det sekulära samhället redan blivit etablerad.<sup>2</sup> Enligt förespråkarna för en postsekulär kritik av sekulariseringstesens, och den ideologiska sekularism som ansågs ligga bakom denna tes, har religionen aldrig slutat påverka samhällsutvecklingen. Man anför tropen ”religionens återkomst” i syfte att polemiskt utmana den gängse sekulariseringstesens postulat om att religionen successivt kommer att minska i betydelse för att till slut försvinna helt som signifikant faktor i samhälle och kultur.

Taylors rikhaltiga bok drar åt olika håll och man kan diskutera var tyngdpunkten i hans argument ligger. Ett sätt att förstå honom är att säga att han å ena sidan hävdar att det sekulära tillståndet av idag är något fundamentalt annat än det tillstånd som rådde för ett antal sekler sedan, när gudstron var navet i människors världsbilder; men att han å andra sidan även hävdar att Gud även fortsättningsvis spökar i alla sekulära livsformer genom att det trots allt finns en påtag-

lig historisk kontinuitet mellan de paradig, medeltidens och vår tids, som idag framstår som så fundamentalt olika.

Om man uppfattar detta som Taylors poäng kan man även hävda att hans bok utgör ett försök till nyansering av debatten. Taylor sammanfattar ett par decennier av debatt genom att visa att de som håller fast vid sekulariseringstesens har fel när de inte erkänner religionens fortsatta betydelse, men även att de som kraftfullt avvisar sekulariseringstesens har fel när de inte erkänner att den sekulära tidsåldern äger en rationalitet som inte kan föras tillbaka på den gamla religionen, åtminstone inte i någon okomplicerad substantiell mening. Även politiskt sett är situationen därför ambivalent. Religionen är varken en kraft att helt och fullt räkna med eller en kraft man kan räkna bort.

Taylors bok har som bekant fått ett enormt genomslag och efter den kan man säga att debatten har nyanserats, för att i någon mån också ebba ut, eller åtminstone bli mindre entydig. Det är i första hand bra, men det finns ett problem som illustreras av att Taylors bok, precis som många andra i samma genre, inte fullt ut skriver in sig i den intellektuella historia där liknande tematik har diskuterats flera gånger tidigare. Därför kommer Taylors bok, trots sin detaljrikedom, framförallt att spegla den nutida debattens generellt höga abstraktionsnivå och brist på förankring i konkreta teologiska begreppsdiskussioner.

<sup>1</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007.

<sup>2</sup> För en omfattande diskussion på svenska, se Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet. Religion, Modernitet, Politik*. Göteborg: Glänta produktion, 2009.

I debatten talar man gärna i principiella termer om övergångar från en kristen till en sekulär livsform, men djupdyker sällan i de konkreta teologiska diskussioner som verkligen skulle kunna sägas ha bidragit till att etablera kontinuiteter och brott på ett mer detaljerat sätt. Var kommer treenigheten, kristologin och ecklesiologin in i sammanhanget? Därmed blir såväl Taylors bok som den debatt han inspirerar till delvis blind för det politiska sprängstoffet i det som diskussionen djupast sett handlar om, likaledes blir det ett trubbigt verktyg för att fördjupa debatten om väsentliga konfessionella aspekter som trots allt lever kvar i den sekulariserade europeiska kulturen.

I själva verket är Taylors nyansering av debattläget i viss mening en upprepning av insikter som sammanfattades redan på 1960-talet, när Hans Blumenberg i skarp polemik mot bland andra Karl Löwith, Hanna Arendt, Jacob Taubes och Carl Schmitt hävdade att den nya tiden, moderniteten med sin explosiva sekularitet, har en egen legitimitet och kulturell integritet, trots att den i vissa avseenden stammar från en kristen konceptualitet. På grund av denna integritet, menade Blumenberg, utgör moderniteten även slutpunkt för ett meningsfullt tal om politisk teologi.<sup>3</sup>

Blumenberg förnekade emellertid inte att religionen och de teologiska kategorier som tidigare varit centrala i västerlandets historia hade en påverkan på de kategorier som blev karaktäristiska för moderniteten, men han förnekade att det fanns ett substantiellt teologiskt innehåll i det moderna kategorier. Han menade i själva verket att det moderna tänkandet lyckades med det som kristendomen inte klarade av trots avancerade försök: att slutgiltigt övervinna den gnostiska dualismens mystifierande och irrationella verklighetsuppfattning. Han förkastade därmed exempelvis Karl Löwiths tes, att man kan föra tillbaka den moderna världsbilden och dess framstegstro på en kristen eskatologisk tro.<sup>4</sup> En sådan reduktion, menade Blumenberg, förenklar

den historiska utvecklingsgången och blandar samman form och innehåll. Om det finns en kontinuitet mellan en teologisk och en sekulär världsbild består den enligt Blumenberg endast i en serie övergångar från ett sätt att lösa givna problem till ett annat. En modern progressions-tanke är således inte en blek variant av kristen eskatologi, den är en ny konfiguration inom ramen för en tidigare okänd vetenskaplig möjlighetsbetingelse. Modernitetens legitimitet, alltså dess principiella oberoende av och progressiva förhållande till en substantiell teologi, beror då av dess unika sätt att förskjuta själva de frågeställningar som den tog över från en teologisk världsbild. Politiskt sett finns det därför all anledning att välkomna modernitetens nya landvinningar som resultat av ett progressivt tänkande i sin egen rätt där teologin upphör att vara en verksam kraft.<sup>5</sup>

Det är slående att denna omfattande och viktiga debatt i princip inte berörs av Charles Taylor i boken från 2007.<sup>6</sup> Blumenberg är förvisso sekularist, om än en nyanserad sådan, medan Taylor – som understryker att dagen situation i princip inte ger fullgott stöd för någon totaliserande världsbild, vare sig den är sekulär eller kristen – får betraktas som postsekulär. Men den debatt Blumenberg förde var en debatt med tänkare som just representerade olika postsekulära positioner, om man nu dristar sig till att använda en nutida term på en gammal debatt. Blumenbergs position är i den meningen redan i mycket konkret mening förmedlad av det intellektuella innehåll som Taylor mer allmänt rekapitulerar ett antal decennier senare. Löwith företrädde en stark skepsis mot moderniteten som sådan, medan Carl Schmitt, kontroversiell rättsfilosofisk pionjär inom den politiska teologin, framställde den teologiska dimensionen av moderniteten som dess reala politiska möjlighet i en situation där en viss form av teknokratisk sekularitet hotade att tränga bort själva den politiska fantasin; ett bortträngande av transcendens, vilket i sam-

<sup>3</sup> Se vidare Jayne Svenungsson, "Filosofihistoria och sekularisering. Om filosofins teologiska genealogi", s. 269–282, *Lychmos. Årsbok för idé- och lärdoms historia*, 2006.

<sup>4</sup> Karl Löwith, *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

<sup>5</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

<sup>6</sup> En enda hänvisning till Blumenbergs verk finns hos Taylor, se *A Secular Age*, s. 114. Det finns ingen till Schmitt, ingen till Löwith, ingen till Taubes – och till Arendt bara en enda oprecis hänvisning i en not.

manhanget framförallt betyder ett krympande av utrymmet för verkliga politiska handlingar.

Schmitt har varit ett mycket omtalat namn i den nutida postsekulära debatten, inte minst för att idén om politisk teologi har setts som en möjlighet att på nytt tänka en sekulär offentlighet där teologisk och religiös konceptualitet får en betydelse för förståelsen av det politiska som sådant. I den meningen finns det i dagens diskussion ett tydligt inflytande från den tidigare debatten. Schmitt representerade på sin tid ett avancerat tänkande kring kontinuitet och brott mellan teologisk och modern världsbild, där kontinuiteten emellertid inte kan tas till intäkt för någon entydig religionens återkomst, men där brotten inte heller blockerar möjligheten att tänka teologiskt om det sekulära. I den meningen finns det affiniteter med Taylors position.<sup>7</sup> Inte minst av denna anledning är det intressant att kunna relatera diskussionen till en relativt ny avhandling i idéhistoria från Göteborgs universitet som ger utmärkta redskap för att koppla den nyare diskussionen till delvis bortglömda sidor av den gamla.

Avhandlingsförfattaren, Hjalmar Falk, närmar sig Carl Schmitts författarskap i syfte att försöka förstå hur det förnyade intresset för Schmitt i dagens debatt om det postsekulära samspelar med såväl sekularistiska som anti-sekularistiska tendenser. I det följande skall jag mot bakgrund i mina nu anförda frågetecken inför den samtida debatten presentera Falks tolkning av Schmitts sekularitetsbegrepp, som inte helt överraskande visar sig vara *katolskt* i en bestämd dogmatisk mening, och även redovisa Falks syn på några centrala teologiska dimensioner av detta katolskt präglade tänkande. Det vidare syftet är att från min egen ”sekulärt protestantiska” horisont ta hjälp av Falk och Schmitt för att visa på behovet av en mer nyanserad diskussion om hur teologiska perspektiv kan slå igenom på olika sätt i debatten om det sekulära. Jag vill utifrån Falks läsning av Schmitt driva tanken att det inte bara finns en sekulär tidsålder som kan förstås utifrån

<sup>7</sup> Och här skiljer sig Taylor principiellt från Max Weber, som utifrån en historisk kontinuitetstanke tenderade att tänka religionens definitiva slutpunkt och därmed, trots den teologiska dimensionen i resonemanget, närmade sig en sekularistisk position. Jfr Taylor: *A Secular Age*, s. 553.

ett totaliserande teologiskt perspektiv. Om teologiska koncept överhuvudtaget är relevanta att tillgripa för förståelsen av det sekulära finns det ett stort antal möjliga och bitvis oförenliga sätt att förstå denna sekulariseringens teologi. Detta visar Falk på ett intressant sätt. Därmed kan varken det postsekulära eller begreppet politisk teologi sammanfattas entydigt eller uppfattas som precisa kategorier.

Men innan jag närmar mig dessa vidare diskussionsområden är det lämpligt att Falks arbete presenteras mer utförligt.

## Carl Schmitt och det sekulära

Titeln på Falks arbete är *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*.<sup>8</sup> Boken inleds med ett av Schmitts mest berömda citat från *Politische Theologie* (1922): ”Alla betydelsefulla begrepp i den moderna statsläran är sekulariserade teologiska begrepp.”<sup>9</sup> Utifrån detta citat ställs omedelbart vad man får uppfatta som avhandlingens huvudfråga: ”Hur tänker sig Schmitt den av sekularisering implicerade förbindelsen mellan teologi och modern statslära?”<sup>10</sup> Falk söker nycklarna till Schmitts förståelse av sekulariteten genom ett betraktande av hela det politisk-teologiska författarskapet, uppfattat som ett tänkande i intensiv dialog med sin samtid, i ständig utveckling och med många filosofiska och teologiska bottenar.

Huvudsyftet med avhandlingen anges i direkt relation till den ovan citerade frågan. Falk avser kort och gott ”att undersöka ... begrepp[en], *sekularitet* och *politisk teologi*, och deras förbindelser i Carl Schmitts författarskap”.<sup>11</sup> Avhand-

<sup>8</sup> Hjalmar Falk, *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*, Göteborg: Göteborgs universitet, 2014.

<sup>9</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 1.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid. Något längre fram anges att denna uppgift kräver en omfattande historisering av Schmitts tänkande; ett grepp som syftar till klarlägga *avsikterna* med hans politisk-teologiska tänkande kring sekularitet. Begreppet ”avsikt” är här ställt i viss spänning till ”motiv”, vilket betyder att Falk, i idéhistorikern Quentin Skinners efterföljd, inte söker efter författarens psykologiska intentioner eller personliga skäl för att

lingens övergripande metod kan sammanfattas som ett kritiskt och systematiskt friläggande av Schmitts tänkande kring sekularitet, i tät förbindelse med en hermeneutisk-historisk kontextualisering av detta tänkande.

Skälen till att läsa Schmitt på detta sätt kan aningen förenklat sammanfattas under två rubriker som anknyter till mina inledande reflektioner: Schmitts samtidsrelevans – det stora intresset för honom idag – och de uppenbara bristerna i denna samtida Schmitt-reception, som bland annat härstammar från en bristande kunskap om de teologiska debatter som präglade Schmitt och hans meningsmotståndare. Receptionen behöver därför korrigeras och bli bättre på att fånga upp komplexiteten i de aspekter som redan har gjort Schmitt aktuell i vår tid. På samma sätt som Taylors intressanta tolkning av den sekulära epoken lider av en brist på förankring såväl i 1900-talets tidigare sekulariseringsdebatter som i konkreta teologiska tematiker (dvs. ett dogmatiskt underskott) blir dagens Schmitt-reception ofta abstrakt. Detta innebär att Falk för att kunna hitta in i Schmitts nyanser måste ta den för idéhistoriker tämligen ovanliga omvägen via en diskussion om det postsekulära. Exempelvis via Taylors idé, att det moderna sekulära samhället snarare än att utplåna religionen erbjuder ett rum för en religion som anpassas till det moderna. Men ambitionen är sedan att följa Schmitt in i en rikare teologisk begreppsvärld som ger möjlighet att därtill svara på frågan ”vilken sekularitet som Schmitts teologisk-politiska komplex utgör”.<sup>12</sup>

Falk tar fasta på just på den ovan nämnda diskussionen om religionens återkomst i det offentliga rummet och menar att Carl Schmitts återkomst i diskussionen om politisk filosofi äger en *samtidighet* med det som har kallats religionens återkomst. Betoningen av detta får ses som en kommentar in i den idéhistoriska disciplinen, som normalt inte fokuserar sådan teologisk problematik. Vid ett tillfälle sägs avhandlingen till

---

bedriva ett tänkande om politisk teologi. Den avsikt som här tilldrar sig intresse ligger istället i själva texten uppfattad som del av en bredare diskussion i Schmitts samtid, där Schmitts texter betraktas som meningsfulla och begripliga *handlingar*, syftande till att ge vissa effekter. Just denna syn på texterna leder till behovet av kvalificerad kontextualisering.

<sup>12</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 22.

och med ”syfta till att bidra till förståelsen av denna samtidighet”.<sup>13</sup> Denna alternativa syftesformulering fyller, enligt min tolkning av avhandlingen, en grundläggande metodologisk funktion och uppfylls i första hand genom en kritisk diskussion av undertiteln huvudbegrepp, sekularitet, som alltså i vår tid utmanas av så kallade postsekulära krafter.

I korthet menar emellertid Falk att den nutida receptionen av Schmitts politiska teologi visserligen drivs fram av postsekulära frågor, det vill säga av frågor som uppkommer i en situation där sekularitetens självklara och givna utgångspunkt börjar bli problematisk. Men likväl anklagar han merparten av Schmitts läsare för att i sina läsningar ändå vara styrda av ett sekularistiskt raster.

Falk är inte ute efter att kritisera det sekulära eller ens sekularismen i allmänhet. Han anför som sagt resonemang om sekularitetens mångtydighet och pluralitet som alternativ till monolitiska konstruktioner. Men den omtalade samtidigheten mellan religionens återkomst som en offentlig röst och det nya intresset för Schmitt framställs också som en asymmetrisk samtidighet, där man på grund av en oreflekterad sekularistisk hållning till Schmitt inte upplåter rum för en verkligt postsekulär diskussion av hans tänkande, vilket kan förklara att Schmitt-receptionen inte heller påverkar en postsekulär författare som Taylor. Det finns kort sagt ett sekularistiskt *komplex* i förhållandet till Schmitt (vilket även anger en sekundär förståelse av Falks huvudtitel). Sekularism definieras i detta sammanhang av Falk som en bestämd och totaliserande sekulär tankeform, som ofta fått utgöra ett epistemologiskt raster för förståelsen av det sekuläras villkor i sin helhet. I själva verket är det just en kritik av sekularismen som Falk återfinner i sin läsning av Schmitts tänkande, så att läsningen progressivt förbinder Schmitt med samtiden på ett nytt sätt jämfört med hur han tidigare har lästs och använts.

Falk talar om att ett antingen-eller dominerar diskussionen. Antingen tar man fasta på den politiska dimensionen och reducerar det teologiska till något personligt hos Schmitt, som kanske motiverat författarskapet rent personligt och

<sup>13</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 4.

psykologiskt, men som i praktiken inte är väsentligt för att förstå det juridiska och politiska i hans teser. Eller så tar man fasta på det teologiskt-religiösa och gör detta till ett huvudnummer, med följderna att Schmitts juridiska och politiska ärende inte får genomslag. En mer utvecklad postsekulär reception borde istället söka ingångar till Schmitts författarskap som närmar sig båda dimensionerna på ett lika seriöst sätt. Falk talar genomgående om ett både-och perspektiv och korrigeringen av Schmittreceptionen gäller i synnerhet hur den teologiska kontexten har hanterats. Men han tar inte Schmitt till intäkt för att ansluta sig till någon teologi eller till en radikal post-sekularitets-tes, utan han söker med hjälp av den samtida diskussionen kring postsekularitet ett utrymme för en mer dynamisk syn på det sekulära; det är i sökandet efter denna dynamik som Schmitts tänkande kan bidra på ett meningsfullt sätt.

Diskussionen om Schmitts alternativa sekularitet mynnar ut i ett mycket intressant konstaterande om att det i Schmitts politisk-teologiska tänkande finns en särskild och en allmän teori om sekulariseringen. Den särskilda teorin handlar om det intima förhållandet mellan juridiska och teologiska begrepp, medan den allmänna sekulariseringsteorin handlar om hur sekulariseringen är en verksam kulturell kraft i Europa. Falk konstaterar att ”både den allmänna och den särskilda teorin stör den allmänt vedertagna sekulariseringstesens genom att implicera det sekulära modernas utveckling ur och avhängighet av teologiska formationer snarare än dess utveckling som en frigörelse från dem”.<sup>14</sup>

Avhandlingen mynnar ut i en nogsam precisering av detta konstaterande, där slutkapitlets omfattande diskussion av boken *Politische Theologie II* från 1970 centreras just kring Hans Blumenbergs kritik av Schmitts sekulariseringsteori. Falk hävdar här att Blumenbergs kritik visserligen drabbar med Schmitt besläktade kontinuitetsteorier kring sekularisering, som Karl Löwiths, men att Blumenberg bortser från den betydelsefulla roll som de ovan nämnda brotten har i Schmitts kontinuitetstänkande. Schmitts sekulariseringsbegrepp är i grunden präglade av både kontinuitet och brott. Här närmar vi oss åter

den samtida diskussionen där Taylor framstår som den ledande gestalten: kontinuitet och brott skapar en situation som både knyter det sekulära till de kristna teologiska tankeformerna, men som på ett annat plan etablerar en möjlighet till en fullständigt immanent världsbild.

Jag vill mot den bakgrunden hävda att en central poäng i Falks avhandling är att Schmitts teoretiska förståelse av det sekulära kan liknas vid Max Webers idé om överskridande. När Weber talade om protestantismens etik och den moderna kapitalismens anda tänkte han inte att det kapitalistiska samhället på ett dolt plan upprätthåller den protestantiska etikens innehåll. Snarare är kapitalismens anda en helt ny företeelse som emellertid inte hade kunnat uppstå utan de moraliska formstrukturer som den protestantiska etikens praktiker kom att etablera. När Schmitt på sitt sätt talar om sekulariserade teologiska begrepp är det således inte fråga om att en religiös substans utan vidare förs över och in i det moderna. Falk konstaterar: ”Det som förs över är *formen* för en auktoritetsstruktur”.<sup>15</sup>

Detta innebär dock inte att Schmitt hamnar nära Max Weber, varken filosofiskt eller politiskt. Weber hamnar i slutändan i en form av sekularism på grund av att han i övergripande mening – om än kritiskt – förstår rationaliseringsprocesserna på ett linjärt sätt där historien trots komplikationer drar i en specifik riktning. I Falks läsning är Schmitts etablering av substantiella brott inom ramen för formens kontinuitet mer otvetydigt förknippat med ett historiskt förfall, där modern teknik och immanentisering på ett illegitimt sätt tränger bort all transcendens, vilket i detta sammanhang alltså inte skall uppfattas som ett bortträngande av en viss religiös substans (religiösa sanningsanspråk av olika slag) utan mer som ett bortträngande av möjligheten att överhuvud taget tänka och handla politiskt. Det Schmitt tycks förespråka är förvisso inte en anti-modern hållning, men väl en altermodern, där den teologiska uttydningen av moderniteten utmanas av en annan teologiskt uttydd möjlighet.

Schmitt är alltså inte som Blumenberg en tänkare som i sista hand hyllar det sekulära ordningen. Återigen liknar han principiellt sett Taylor,

<sup>14</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 23.

<sup>15</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 321.

samtidigt som hans politiska ärende framstår som mindre ambivalent än Taylors. Falk understryker att den teologisk-politiska strukturen för Schmitt framförallt blir avgörande för att rent deskriptivt få grepp om den europeiska rättstraditionens specifika drag. Schmitt har i den meningen inget religiöst eller teologiskt ärende. Politiskt får hans tänkande däremot kraftiga konsekvenser. Modern rättspositivism blir exempelvis att betrakta som en förlust av själva möjligheten att förstå rätten, och moderniteten som sådan uppfattas, i viss likhet med Taylor, som ett immanenssammanhang som inte har utrymme för något annat än funktion. Falk konstaterar mot den bakgrunden att den alternativa modernitet som kan följa ur Schmitts tänkande skjuter in sig på sekularismens falska val mellan en absolut teologi och en absolut teknologi. Mot en sådan bakgrund är det helt enkelt fel att tro att vi behöver välja mellan teologi som total substans eller teknik som total funktionalitet.

### Schmitt och teologin

Generellt är Falks fyra huvudkapitel i avhandlingen uppbyggda i enlighet med den ovan nämnda hermeneutiska sammanflätningen mellan systematik och kontextualisering. Kronologiskt sett behandlar de två första kapitlen material fram till runt 1934 och de två senare kapitlen behandlar material från perioden 1934 till 1978, det år då Schmitt publicerar sin sista text. Men kapitlen tagna var för sig är inte strikt kronologiskt uppbyggda, istället vävs de samman av kontextualiserade utvecklingar som belyser de specifika debatter och begreppsliga resurser som Schmitts tänkande står i beroendeförhållande till. Falk uttrycker syftet med det första huvudkapitlet som en undersökning av ”hur Schmitts definition av suveräniteten och hans sekulariseringstes förhåller sig till några centrala strömningar i det tidiga 1900-talets Tyskland”.<sup>16</sup>

Här diskuteras dels de rättspositivistiska meningsmotståndare som Schmitt reagerar mot, som Hans Kelsen, dels de teoretiska resurser som Schmitt utnyttjar genom att i någon mening vrida om perspektiven. Här domineras under-

sökningen av tänkare som Max Weber, Ernst Troeltsch, Friedrich Gogarten. En av poängerna med kapitlet är att argumentera för en förskjutning av bilden av Schmitt från den vanliga schablonen av en decisionistisk och relativistisk opportunist till en tänkare som i första hand skyddar ordningen. Falk konstaterar: ”[Schmitts] suveränitetsteori handlar alltså om att infoga undantaget i den rådande ordningen, att göra undantaget och suveräniteten till något bevarande, något i den immanenta rättsordningens tjänst, något som garanterar möjligheten till rättsordning i egenskap av just ordning”.<sup>17</sup>

Här konstateras också avslutningsvis betydelsen av den katolska grundkonception som vägleder Schmitt och som transformerar hans reception av protestantiska eller protestantiskt färgade tänkare till en ny politisk teologisk formation. Denna katolicism är temat för det andra huvudkapitlet som inledningsvis placerar Schmitt i ett teologiskt komplex som handlar om relationen mellan dogmhistorikern Adolf von Harnacks och rättshistorikern Rudolph Sohms förhållningsätt till maktstrukturer och auktoritet i den tidiga kristna kyrkan. Protestanten von Harnack uppfattade den kyrkliga utvecklingen mot katolicism som en hellenisering och en förfallshistoria genom yttre kulturell påverkan. För Sohm, som likaledes var protestant, var urkyrkans utveckling till yttre legal och rättslig kropp snarare en anomali som emanerade ur den kristna församlingen själv. Enligt Sohm uppstår inom själva kristenheten en tendens som förstör möjligheten till ett sant kristet liv. Reformationen möjliggör sedan på nytt en syn på kyrkan som osynlig och andlig, vilket blir en förnyelse av det sanna kristna livets förutsättning.

Den kritiska receptionen av dessa idéer sker hos Schmitt via en tidig skrift av teologen Erik Peterson och dennes teori om en kyrklig förening av pneumatisk entusiasm och världslig rätt. Peterson kritiserade i denna skrift Sohm för att han försökte grunda kyrkans ordning i dess karaktär av undantag från all världslig ordning. Peterson menar snarare att den världsliga ordningen i en mening är primär för kyrkan samtidigt som undantaget bryter igenom denna ordning, vilket ger kyrkan en karaktär av historisk mot-

<sup>16</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 51.

<sup>17</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 105–6.



struktur. Falk hävdar att "[r]eferenserna till Sohm och åberopandet av Petersons auktoritet hänger ihop och relaterar till en underliggande struktur i Schmitts författningsteoretiskt politisk-teologiska resonemang".<sup>18</sup> Här läggs grunden till Schmitts syn på katolska kyrkan som ett *complexio oppositorum*, bestämd av en konfiguration av entusiastisk acklamation och tydliga ämbetsformer, vilken i sin tur utgör en struktur för hans sekulära författningsteori, som blir ett alternativ till den protestantiskt färgade formalismen inom rättstänkandet, där entusiasmen privatiseras och så att säga hamnar utanför världen.

Det tredje huvudkapitlet, som är mycket centralt, behandlar Schmitts komplexa relation till Thomas Hobbes och dennes berömda verk *Leviathan*. Det finns inget utrymme för detaljerade redovisningar här, men kapitlet vägleds allmänt av tesen att Hobbes är "en paradigmatiske figur i Schmitts författarskap".<sup>19</sup> Hobbes kan sägas vara en portalgestalt för den (protestantiska) rättspositivism som Schmitts författarskap är stämt mot, men samtidigt är Hobbes en föregångare till Schmitts egen politiska teologi, som etablerar sig i relation till kontinuiteter och brott mellan teologi och rättsliga begrepp. Falk visar bland annat hur den senare Schmitt omvärderar sina tidigare och mer kritiska läsningar av Hobbes med sikte på en teori om "mellanläget" mellan teologi och teknik, mellan substans och form. Kapitlet introducerar Schmitts mytbegrepp och kopplar de tidigare resonemangen om mellanläget till det som Falk intressant nog benämner som en mariologisk (snarare än kristologisk) inkarnationsstruktur i Schmitts rättsfilosofi, vilken tar sig uttryck i det transcendentas möjlighet till plötsligt inbrott i den världsligt immanenta ordningen, som en kraft som riktar om ordningen till ett motstånd mot onskans krafter. Enligt Falk förklarar detta hur ordning och dess bevarande i sig själv har en teologisk-transcenderande betydelse för Schmitt som ett bestämt alternativ till en immanentistisk historiefilosofisk myt om det absoluta framsteget (baserat på en sekulariserad kristologisk och eskatologisk figur).

Det fjärde huvudkapitlet, som delvis kretsar kring Blumenberg, har jag redan berört. Kapitlet byggs kring en teologisk och en sekulär negering av den politiska teologin, nämligen Petersons och Blumenbergs respektive kritik av Schmitts politiska teologi utifrån kristologiska och sekularistiska positioner. Här mejslas det allmänna katolska draget i Schmitts sekulariseringsteori ut och diskussionen etablerar ett spänningsförhållande mellan det Schmitt kallar för politisk kristologi och den mariologiska formen av inkarnationstänkande som ligger bakom hans institutionella ordningsteori. Politisk kristologi är som sagt kristendomens eskatologiska budskap uppfattat som ett politiskt budskap gällande skeenden i denna världen; en modell som enligt Schmitt i sista hand faller in i immanensen och alltså inte förmår bryta med det rådande systemet. Schmitts katolska politiska teologi blir en motkraft mot en bestämd protestantisk form av modernitet och sekularitet som etablerar sig enligt en immanent frälsningsmytologi. Slutligen, i avhandlingens slutord, konstateras i linje med allt detta att en förståelse av Schmitt "på hans egna villkor är att förstå hans bild av historien ur ett 'marianskt' perspektiv".<sup>20</sup> "Maria erbjuder en kraftfull motbild till kristologins störda funktion i en immanensfilosofisk tidsålder."<sup>21</sup> Falk hävdar att just här, i denna katolska prägling av den juridisk-politiska problematiken, finns en verklig utmaning för den breda nutida reflektionen kring politisk teologi. Bidraget in i en postsekulär debatt ligger då i att motsatsställningen mellan teologiska och politiska begrepp inte längre blir giltig, det finns många nyanser och spänningar mellan och inom de teologiska och politiska konfigureringarna. En historisering av själva det sekulära via Schmitt öppnar därmed för en annan modernitetsförståelse, men inte för en antimodern hållning.

### En fördjupad postsekulär debatt?

Huvudpersonen i Falks bok, Carl Schmitt, är en notoriskt kontroversiell figur – detta måste upprepas när Schmitt förs på tal. Men i detta sam-

<sup>18</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 149.

<sup>19</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 173.

<sup>20</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 351.

<sup>21</sup> Falk, *Det politisk-teologiska komplexet*, s. 343.

manhang är det min avsikt varken att kritisera Falk för att han intresserar sig för Schmitt, eller – det motsatta – att diskutera dessa frågor som om Schmitts förhållningssätt vore oproblematiskt.<sup>22</sup> Det jag ser som mest värdefullt med Falks noggranna och välskrivna arbete är att det hjälper oss urskilja flera teologiska dimensioner i diskussionen om det sekulära. Det kontroversiella med Schmitt hänger samman både med hans politiska vägval och den alltför tunga kritiken av ett framväxande liberalt demokratiskt samhälle som gjorde honom benägen att göra dessa val. Det är i dock relation till den sistnämnda problematiken som Falks diskussion om en altermodern Schmitt hjälper till att nyansera bilden, även om det givetvis kvarstår en rad frågor (som Falk dessvärre inte tillräckligt beaktar) kring hur man rätt skall förhålla sig till ett författarskap som i så hög grad förknippas med politiskt havererade och moraliskt klandervärda åskådningar.

Jag lämnar emellertid detta åt sidan för att istället framkasta hypotesen att det framförallt är den *protestantiska* moderniteten (i Carl Schmitts mening, ”den immanenta ramen” om man använder Taylors terminologi) som den allmänna diskussionen om det postsekulära har kommit att utmana. Protestantisk modernitet innebär då (med Schmitts och Falks termer) en progressionstanke som faller tillbaka i immanensen, en politisk kristologi, det vill säga en inomvärldslig form av eskatologi där kapitalism och teknologi successivt kommit att dominera.

<sup>22</sup> Falk är medredaktör till en annan volym om Carl Schmitts tänkande, *Vän eller Fiende. En Antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*, Göteborg, Daidalos, 2012. Denna bok recenserades av Hans Ruin, vars text avslutas på ett träffande sätt som är giltigt också här: ”Att Schmitt som rättslärare kom att omfatta sin tids mest rättsvidriga despoti är och förblir en dom inte bara över hans politiska väderkorn utan också över halten i hans tänkande. Men den aktuella antologin visar samtidigt hur relevanta de frågor är som han ställde. I dag, när parlamentarism och lagstyre är under kritik och delvis befinner sig i kris, är det viktigt att kunna föra en insiktsfull debatt med liberalismens mest begåvade kritiker, kanske också för att ge det frihetliga en ny mening för en ny tid. Att det görs på ett så kvalificerat, fördomsfritt och intelligent sätt av en ny generation svenska humanister och samhällsvetare är hoppningivande.” *Dagens Nyheter*, 2012-12-13.

Kanske är det i förlängningen av ett sådant konstaterande man måste förstå exempelvis John Milbanks skarpa kritik av moderniteten, med följderna att en stor del av den protestantiskt influerade debatten efter Milbank skulle ha tjänat på att tydliggöra att den faktiskt huvudsakligen är djupt protestantiskt-självkritisk i sina gester, ja, så till den grad att den slutligen verkar anvisa en väg bort från det protestantiska teologiska arvet som sådant. Om man intar ett fågelperspektiv på de senaste decenniernas teologiska landskap kan man konstatera att den tidigare dominerande formen av teologi, protestantisk dogmatik, i långa stycken har kommit att konkurreras ut av ekklesiologiska angreppssätt. Kanske kan man till och med hävda att en förskjutning av den internationella teologiska diskussionen har skett i riktning mot ortodox och romersk-katolsk tematik. Profilerade tänkare i den protestantiska sfären, som John Milbank och Sara Coakley, exemplifierar detta genom sina respektive perspektiv. Även om dessa två namn inte bevisar någonting skulle man kunna göra en ganska lång lista med protestantiskt skolade teologer som numera arbetar dels inom ramen för en postsekulär kritisk teori, dels med mer eller mindre explicit inspiration från protestantism-kritik och konfessionella alternativ (exempel i den nordiska kontexten är teologer som Jan Eckerdal, Patrik Hagman och Jonas Ideström).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Med detta vill jag givetvis inte säga att dessa teologer är omedvetna om detta eller att det skulle besvärades dem att bli påmindas om detta faktum. Jag vill snarare understryka att det går att betrakta breda tendenser inom nutida teologi, som postliberal teologi och radikalortodoxi, på detta sätt. Man preciserar inom dessa inriktningar en postsekulär kritik av de sekulära utgångspunkter som etablerats i en protestantisk modernitet och framställer en teologi som bygger på en modell där en kyrklig ram utgör fundament. Liturgi blir ofta en central kategori. Skillnaden mot inflytelserika protestantiska teologier från 1900-talet är påtaglig. Där handlade det i regel om att inom det sekulära gränser finna en alternativ sekularitet att förhålla teologin till. Goda men sinsemellan olika exempel på detta är Bonhoeffer, Tillich och Pannenberg, men jag menar att detta i någon mån även gäller för den stora föregångaren till vår tids postliberala och radikalortodoxa teologier, Karl Barth (jfr exempelvis Stanley Hauerwas kritik av Barth som refereras effektivt av Arne Rasmusson i den relativt tidiga opublicerade tex-

Även om de förekommer är denna typ av konfessionella distinktioner alltför sällsynta i det nutida samtalet och Falks avhandling ger utan tvekan ett viktigt bidrag genom att så tydligt illustrera hur Schmitts position – och den postsekulära debatt som han delvis har inspirerat till – är bestämd inte av en allmän politisk teologisk hållning utan av konkreta och konfessionellt präglade teologiska ställningstaganden i polemik mot andra lika teologiska positioneringar.<sup>24</sup> Man kan då tala om hans position i termer av en ”katolsk” postsekularitet, vilket i någon mån även gäller för Charles Taylor. (Även om Taylor och Schmitt på olika sätt representerar tämligen egensinniga och sinsemellan olika katolska positioner. Jag dristar mig också att hävda att Taylors avslutande resonemang i *A Secular Age*, särskilt i det andra avsnittet i slutkapitlet ”Conversions”, utgör en sorts katolskt sekulär kritik av en huvudsakligen protestantisk sekularitet.<sup>25</sup>)

Om vi för ögonblicket lämnar Carl Schmitt och Charles Taylor åt sina öden kvarstår frågan huruvida det även finns en protestantisk form av postsekularitet och vad den i så fall skulle bestå i. I min egen forskning har jag lanserat begreppet

---

ten ”Karl Barths betydelse för anglosaxisk teologi” (1990), URL = <[http://www8.umu.se/idesam/arne\\_files/Barthreception.pdf](http://www8.umu.se/idesam/arne_files/Barthreception.pdf)> (åtkommen 2015-09-17), s. 18–19. I relation till Hauerwas och Rasmusson bör även understrykas att den radikala reformationens många nutida teologiska arvtagare, exempelvis i kölvattnet av John Howard Yoders teologi, representerar en sorts katoliserande ecklesiologisk vändning i teologin, via en postsekulär kritisk teori, bort från den protestantiska sekulariteten. Här sammanstrålar linjerna mellan de tänkare jag hittills har nämnt. Ett annat exempel är Roland Spjuth: ”Pneumatologi för Jesu Efterföljelse. Om treenigheten och kyrkan i Stanly Grenz teologi”, *Scandinavian Journal for Leadership and Theology*, nr 1 2014. Se särskilt not 1. En viktig inspiratör för protestantiska teologer som drar i riktning mot en katolskt koncipierad kritisk teori är katoliken William Cavanaugh, som även är ett stort namn inom den breda diskussionen om politisk teologi.

<sup>24</sup> En protestantiskt präglad bok (i den betydelse som jag här har anförts), som hade kunnat tjäna på att införa distinktioner av detta slag, är Jeffery W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press 2011.

<sup>25</sup> Taylor, *A Secular Age*, s. 737–744.

”postkristen teologi”, vilket i princip kan sammanfattas som *försöket att teologiskt uttyda den immanens som den västerländska kulturen – inklusive dess kyrkliga och teologiska traditioner – har utvecklats till*.<sup>26</sup> Postkristen blir teologin när den inte längre har – kan ha? – en vertikal utgångspunkt för sin specifikt kristna självförståelse, det vill säga när möjligheten till transcendens-erfarenhet blir så begränsad att det vertikala perspektiv som evangeliet en gång öppnade inte längre kan upprättas på nytt i en ny tid. Annorlunda uttryckt: när ”uppenbarelsen” inte längre kan legitimera sig som ett nytt och omstörtande budskap som kommer utifrån. Mot en postkristen teoretisk bakgrund kan man hävda att vi redan har uppenbarelsen, som en andra natur. Det som betraktades som utifrån kommande blir nu något som alltid förekommer oss, genom kulturen. I den meningen är den kristna ordningen ett fullkomligt naturligt inslag i vår livsvärld.

När allt på detta sätt blir horisontellt kommer varje kristen erfarenhet också att vara en allmän erfarenhet. Därmed drivs den utöver sig själv, den svarar inte längre upp mot den kristna visionen, den blir post-kristen. Med andra ord – och för att återkomma till frågan om en protestantisk postsekularitet – när miraklet, nåden, det transcendentas blir till lagbundenhet, natur och immanens genom successiv historisering och inkulturering krävs en strategi som navigerar mellan extrempolerna, å ena sidan en sekularistisk progressionstanke (en politisk protestantisk kristologi om vi åter talar med Schmitt), å andra sidan en ny form av inkarnationstänkande med hänvisning till det transcendentas inbrott, där teologi i sista hand tänks statiskt, som ett inflöde av något nytt utifrån. I den postkristna tankefiguren, som tentativt blir mitt förslag till en protestantisk postsekulär tankefigur, kan man eventuellt söka en alternativ protestantism som istället för att stanna i den radikala självkritiken (exemplet Milbank ovan) vill driva immanenstanken ett steg vidare, utöver sig själv, till en punkt där det blir möjligt att uppleva immanensens alteritet via dess inre diskontinuiteter. I förlängningen av ett bejakande av en sådan erfarenhet av diskontinui-

<sup>26</sup> Jfr Mattias Martinson, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*. Göteborg: Glänta Produktion 2007.

tet kan en protestantisk form av politisk teologi bli möjlig.

Vid sidan av den katolskt uppfattade postseklaritet (som jag alltså menar är helt dominerande i dagens teologiska och teologiskt informerade kulturdebatt, även om detta aldrig tydligt uttalas) kan då ställas en protestantisk postseklaritet, som genom sin postkristna logik miss-tänkliggör den protestantiska sekularismen på ett mer nyanserat sätt än den katolska postseklarismen förmår göra. Därtill kan den konstruktivt förhålla sig till den ambivalenta kultur som denna sekularisering producerar, snarar än den generellt och mer entydigt fördömande hållning som framträder i den breda diskussionen inom en katolskt koncipierad postseklarism.

I detta sammanhang kan man koppla på en rad sekulära tänkare med protestantisk profil, även om dessa tänkare snarare har stått i dialog med den judiska teologiska traditionen. Jag tänker på Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch och Jacques Derrida. Om dagens postseklariska debatt griper efter tidiga kristna referenser har en mer protestantiskt orienterad, postkristen postseklarism mycket att hämta hos dessa tänkare, som även är djupt försänkta 1800-talets protestantiskt formade romantik och idealism. Begreppet "postkristen" må förlora sin bestämda mening i relation till det judiska hos dessa tänkare, men den post-teologiska logiken finns ändå kvar:  *dessa tänkare karaktäriseras i olika grad av att de återfinner en förskjuten teologisk dimension i själva den immanens som en gång etablerats av den politiska kristologin i syfte att slutligen utradera varje teologiskt behov.*

### Summary

In this article the question of secularity is addressed by means of a comparison between the contemporary debate and older debates. The discussion takes departure in Charles Taylor's influential work, *A Secular Age*, which is slightly criticised for not being enough concerned with philosophers that have dealt with the theme before, such as Carl Schmitt, Karl Löwith and Hans Blumenberg. Hjalmar Falk's recent dissertation on Carl Schmitt's concept of secularity is introduced in order to illustrate how a richer notion of secularity is present in the older discussion and how it contains a confessional dimension. Political theology, which is a notion in very close contact with the notion of secularity, thus becomes confessional in a mediated way. This confessional dimension is not emphasised in the contemporary discussion and it is suggested that a more developed protestant idea of secularity can be envisioned in light of Schmitt's catholic secularity, as presented in Falk's dissertation.

För att sammanfatta min kritiska och konstruktiva poäng: det ruinlandskap som blir kvar efter en teologiskt konfigurerad övertro på inomvärldsligt framsteg kan inte övervinnas genom att man med nostalgiska hänvisningar till teologins guldåldrar åter frammanar något absolut bortom immanensen. Istället kan ruinlandskapet accepteras som utgångspunkt för ett sökande efter kraften hos de ting som trots allt stod emot en total integrering och därmed bidrog till att få den sekularistiska optimismen på fall. Om protestantiskt präglade sekularister, som Weber och Blumenberg, hävdade att moderniteten är en sekulär realitet där teologin substantiellt sett har spelat ut sin roll bör en alternativ protestantisk verklighetsförståelse närma sig teologin inom själva denna sekulära realitet, som inte längre är beroende av någon transcendens.

Detta resonemang kan och bör utvecklas. Här har jag bara gett en skissartad antydan. Jag började med Charles Taylor och konstaterade att det han fångar hade tjänat på att förmedlas av tidigare insikter vunna i liknande debatter, att han i sig självt blir teologiskt abstrakt på ett sätt som döljer nyanserna och vad som står på spel, inte minst i den teologiska debatten. Utifrån Hjalmar Falks läsning av Carl Schmitt har jag försökt illustrera hur teologiskt tänkande kan komma närmre det sekuläras kärnfrågor och att diskussionen om postseklaritet och politisk teologi borde fortsätta att föras med större dogmatisk och konfessionell precision.

## Svenska Folkbibeln – en evangelikal bibelöversättning

Efter en rad provöversättningar av enskilda bibelböcker<sup>1</sup> publicerades år 1996 *Nya testamentet. Svenska Folkbibeln 1996* (BV-förlag, Bibeltrogna Vänner Aktieföretag). ”Översättningen från grekiska är gjord i samarbete mellan Stiftelsen Biblicum, Uppsala, och Stiftelsen Svenska Folkbibeln, Stockholm”.<sup>2</sup> Två år senare kom *BIBELN. DEN HELIGA SKRIFT. Gamla och Nya testamentets kanoniska böcker. Svenska Folkbibeln 98*, utgiven av XP Media, ett nybildat förlag just för utgivning av denna översättning. Enligt information på titelsidans baksida är Gamla testamentet delvis nyöversatt från grundtexten, delvis en revidering av 1917 års översättning. Översättningen av Nya testamentet från 1996 har genomgått ”en lätt översyn”. Nya testamentet och Psaltaren kom i en reviderad upplaga i slutet av 2014. Jag kallar i det följande dessa tre utgåvor för SFB 1996, SFB 1998 och SFB 2014.<sup>3</sup>

Svenska folkbibeln har sina rötter i den kritik som riktades mot de officiella översättningar av Bibeln som kom under 1900-talet, först mot 1917 års översättning och sedan mot Nya testamentet 1981/Bibel 2000. Det är inte ovanligt i bibelöversättningarnas historia att nya huvudöversättningar resulterar i alternativa versioner. Det nya behåller för litet av det gamla, enligt somliga, och vissa gamla tolkningar återfinns inte i den nya versionen. Jag beskriver här först en del av bakgrunden till SFB för att sedan försöka karakterisera den och notera vad som är nytt i den senaste revideringen. Ett ”grundligt genomarbetat och reviderat GT” är utlovat till ca år 2020.

<sup>1</sup> Jonas Dagson, *Vilken Bibel? En presentation, analys och jämförelse av tjugo svenska översättningar*, Handen: XP Media 2013, s. 34, noterar sju publikationer under tiden 1985–1996.

<sup>2</sup> Citat från titelsidans baksida.

<sup>3</sup> *Nya testamentet och Psaltaren. Svenska Folkbibeln 2014*. Något förlag anges inte i den klumpiga utgåva jag fått för recension. Tryckt i Århus 2014. Som utgivare anges: Stiftelsen Svenska Folkbibeln.

## En bibeltrogen översättning

SFB 1996 publicerades av BV-Förlag, Bibeltrogna Vänner Aktieföretag, ett klart belägg för att denna översättning till en del har sin bakgrund i samfundet Bibeltrogna Vännerens mångåriga arbete att få fram en ”bibeltrogen översättning”. En bestämd bibelsyn ligger till grund för översättningen och en tidig kritik mot 1917 års översättning.

Till grund för 1917 års översättning låg en s.k. normalupplaga av Gamla testamentet utgiven 1904 och en normalupplaga av Nya testamentet utgiven 1912. På Bibeltrogna Vännerens årsmöte 1913 togs frågan om en mer bibeltrogen översättning upp till diskussion. Alla var eniga om att en ny upplaga av Bibeln måste vara sådan att ”varken den ena eller andra formen av bibelkritik finge sätta märken i den”.<sup>4</sup> Språket skulle vara lättläst för en yngre generation samtidigt som det var vårdat och värdigt. Direkta översättningsfel skulle rättas.

Axel B. Svensson betonade särskilt behovet av en värdig och högtidlig stil och ett återinförande av ett antal verser som tagits bort i normalupplagan 1912.<sup>5</sup> Det gällde Matt 17:21; 18:11; 21:44; 23:14; Mark 7:16; 9:44, 46; 11:26; 15:28; Luk 17:36; 23:17; Joh 5:4; Apg 8:37; 15:34; 24:7, 28, 29 och Rom 16:24 som förts in i senare handskrifter från parallellställen. Senare handskrifter låg till grund för reformatörernas översättning. Enligt Axel B. Svensson hade Gud lett dem i deras textval – han förespråkade därför *Textus receptus* som grundtext – och Kristus hade förbjudit varje form av tillägg eller uteslutningar, Upp 22:18f. Textkritikens resultat var

<sup>4</sup> *Nya Vaktaren*, sept. 1962, s. 119 i en artikel (s.117–122) med rubriken ”Om en ny bibelupplaga”, skriven av Amythos, dvs. av samfundets ledare, Axel B.

Svensson. Bibeltrogna Vännerens styrelse hade året innan (protokoll § 58) beslutat att skriva ”en upplysande artikel i frågan om bibelarbetet”. Se ”Meddelande om bibelöversättningsarbetet” i *Bibeltrogna Vännerens Missionstidning* nr 11, 1961, s. 167–170. I första hand dessa två artiklar plus protokoll från denna tid ligger till grund för det som följer.

<sup>5</sup> Axel B Svensson skrev flera artiklar i ämnet, *Nya Vaktaren* 1961, s. 84–87, 108–110, 1962, s. 21–26.

inte alls hundra procentiskt säkra. Kanske hittade man originaltexterna någon gång.

Efter en utredning beslöt Bibeltrogna Vänners årsmöte år 1914 att starta ett översättningsarbete där man utifrån andra översättningar formulerade en rätt återgivning av grundtexten, reviderade den svenska språkdräkten (en välvårdad och värdig svenska) och till sist lät experter på hebreiska och grekiska granska resultatet. Förkunnaren Johannes Wittander, sekreteraren Per Hulthén och kyrkoherden Ferdinand Öberg sägs ha hunnit med hela Bibeln, men arbetet stannade av år 1928.

År 1946 slöts ett avtal om revidering av hela Bibeln med professor Hugo Odeberg i Lund, ”en internationellt högt ansedd svensk exeget” som hävdade att ”hela Bibeln var fullt inspirerad av Gud och sålunda Guds ord”.<sup>6</sup> Han översatte rätt snabbt evangelierna och Apostlagärningarna men sedan blev det stopp. ”Tyvärr tröttnade han”, skriver Axel B. Svensson.<sup>7</sup> Odeberg hänvisade till att det inte gick att översätta Rom 1:20.<sup>8</sup> Hans arbete har senare getts ut med en inledande analys av Rune Söderlund.<sup>9</sup>

Bibelarbetet blev nu en tioårig följetong i Bibeltrogna Vänners styrelse.<sup>10</sup> Teol. dr David Hedegård, känd som en mycket konservativ bibellärare, lovade att revidera vissa ställen i Gamla testamentet. Årsmötet gav också styrelsen i uppdrag att bredda basen för den nya översättningen och om möjligt få den antagen som en kyrkobilbel. För att komma vidare slöts år 1955 ett muntligt avtal med David Hedegård att översätta resten av Nya testamentet.<sup>11</sup> Hedegård meddelade

styrelsen i oktober 1957 att han var färdig med sin revidering, och i februari 1960 avslutade teol. lic. Ragnar Qvarnström sin genomgång av manus.<sup>12</sup>

Sedan visade det sig att Hedegård hade använt en modern utgåva av grundtexten och med textkritiska klammer markerat de verser som var uteslutna i 1917 års text. Reaktionerna uteblev inte. ”B.V:s styrelse kände sig ej kunna eller böra vara med om att ur Bibeln utmönstra något, som vårt folk under århundraden läst i den Heliga Skrift”. Och Hedegård lät i oktober 1961 meddela: ”Vårt samarbete i bibelöversättnings-saken är oåterkalleligen slut”.<sup>13</sup> Samtidigt tog styrelsen ett beslut att om möjligt medverka till en språklig revision av i första hand 1883 års normalupplaga. Årsmötet 1962 gav sedan styrelsen i uppdrag att arbeta vidare för att få en bibeltrogen översättning enligt de riktlinjer som togs år 1913. Hedegård gjorde en omfattande språklig bearbetning av sin översättning och gav ut den i två band på Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens förlag 1964–1965, *Nya testamentet på vår tids språk. Ny översättning med förklarande noter*.<sup>14</sup>

## En evangelikal översättning

Kritiken mot den statliga bibelkommissionens översättning av Nya testamentet 1981, förkortad NT 81, blev inom vissa kretsar mycket starkare och mer omfattande än den som drabbade den nya översättningen i början av 1900-talet. Den allmänna kritiken var att NT 81 innehöll starka inslag av bibelkritik i både översättningen och noterna. Den nya översättningen avvek från det

<sup>6</sup> *Bibeltrogna Vänners Missionstidning* 1961, s. 169.

<sup>7</sup> *Nya Väktaren* 1962, s. 120. Han ”tog sig en vilotid”, *Bibeltrogna Vänners Missionstidning* 1961, s. 169.

<sup>8</sup> Hugo Odeberg, *Rannsakan*, Stockholm: Verbum 1968, s. 35. ”Så har jag i minst tio år dagligen funde-rat över hur vers 20 i Romarbrevets första kapitel skall översättas”.

<sup>9</sup> *De fyra evangelierna och Apostlagärningarna i översättning av Hugo Odeberg. Förord av Rune Söderlund*, Stockholm: BV-Förlag, Knislinge: NSM-förlaget 1996.

<sup>10</sup> Se årsmötes- och styrelseprotokoll 1953, 1954, 1955, 1956, 1958, 1960, 1961 och 1962.

<sup>11</sup> I sin tidskrift *För kristen tro* publicerade nu Hedegård 1956–60 ordgranna översättningar av Rom 1,

Kol, Hebr 1–6, Jak, 1 Petr, Joh 1, Jud, Gal och Efes. Se Birger Olsson, ”Svenskt bibelöversättningsarbete. En översikt främst med tanke på Nya testamentet,” i *Nyöversättning av Nya testamentet. Behov och principer* (SOU 1968:65), tr. Uppsala 1968, s. 488.

<sup>12</sup> Ragnar Qvarnström, assistent i Nya testamentets exegetik i Lund, erhöll 4.000 kr för sitt arbete.

<sup>13</sup> *Nya Väktaren* 1962, s. 120 resp. *Bibeltrogna Vänners Missionstidning* 1961, s.169.

<sup>14</sup> I en kort anmälan i *Nya Väktaren* 1966, s. 176, upprepar Axel B. Svensson sin kritik: Hedegård hade använt moderna profanerande ord och textkritiska klammer.

som av tradition varit gängse i kristendomens historia. Och den hade översatts av icke frälsta och ateister.

Anders Robertsson, informationsansvarig för Stiftelsen Bibeltrogen Bibelöversättning och numera ordförande för ledningsgruppen, säger att "NT 81 är en katastrof för svensk kristenhet, den är en av de liberalaste översättningar som kommit till på senare år".<sup>15</sup> Kravet på en bibeltrogen översättning blir enligt redaktionskommittén för *Biblicum* "en livsfråga, en salighetsfråga". Den statliga bibelkommissionen "förvillar svenska folket med t.ex. förklaringen i NT-81 till 'ande, andlig'. Där står följande rätt hårresande kommentar: 'Anden får alltså i NT efter hand personliga drag. ... Härifrån går sedan linjerna till fornkyrkans tänkande om Treenigheten. ... Jesus blir bärare av Anden, när han döps av Johannes. I synnerhet hos Lukas framhålls han som fylld av helig ande'".<sup>16</sup>

Enligt kritikerna finns det mängder av felaktigheter i NT 81. Jesu gudom reduceras, Anden som person försvinner, de messianska profeterna i Gamla testamentet tas bort eller ifrågasätts,<sup>17</sup> gamla traditioner om bibelböckernas författare förnekas, motsättningar och felaktigheter i bibeltexterna markeras och tillförliten till Bibeln förminskas genom de många "kanske", "troligen", "möjligen", "det är osäkert".<sup>18</sup> Den moderate riksdagsledamoten Tore Nilsson skriver: "Bannlys NT 1981! Köp den icke! Läs den icke! Gå icke i s.k. gudstjänster och kyrkor, där den brukas. Köp icke utläggningar eller tidningar där denna översättning används. Ej Dagens lösen, som nu har moderniserats enligt NT 1981".<sup>19</sup>

<sup>15</sup> *Dagen*, den 4 mars 1987.

<sup>16</sup> *Biblicum. Tidskrift för biblisk tro och forskning*, nr 1, 1988. Enligt Svenska Folkbibelns bibelsyn är det svårt att tänka sig historiska utvecklingar av begrepp inom Nya testamentets pärmar. Senare stadier kan tyckas ifrågasätta tidigare stadier. Historiska betraktelsesätt kan nog sägas utmärka Bibel 2000.

<sup>17</sup> Denna kritik fanns också i början av 1900-talet när vi fick 1917 års bibel. Se John Personne, *Några gammaltestamentliga messianska bibelställen i den nya kyrkobibeln m.m.* Stockholm: Norstedts förlag 1917.

<sup>18</sup> För exempel, se Dagson, *Vilken bibel?*, s. 32–34.

<sup>19</sup> *Pietisten*, september 1984, s.12.

På våren 1983 samlades några kristna ledare i pingstförsamlingens kyrka i Järfälla, Aspnäskyrkan, för att överlägga om rådande situation. En arbetsgrupp för bibeltrogen bibelöversättning bildades, sedan omvandlad till "Stiftelsen Bibeltrogen Bibelöversättning". Enligt ett "upprop till Sveriges kristna bibelläsare" var stiftelsen "allkristen" och stod "på en grund av konservativ evangelikal kristen tro". Den inbjöd alla som var engagerade i "frågor om Bibelns tillförlitlighet, auktoritet och gudomliga ursprung" till en temadag i november 1983 på Esso Motor Hotel vid Järva krog med föredrag och seminarium kring bibeltexter "översatta enligt vår definierade bibelsyn". Stiftelsen fick då mandat att arbeta med en alternativ bibelöversättning till den som bibelkommissionen gjorde. Arbetet startade våren 1984 med stöd av Stiftelsen Bibeltrogen Bibelöversättning och Stiftelsen *Biblicum*, ett konservativt luthersk bibelforskningsinstitut grundat 1968. Projektet fick sedan namnet Svenska Folkbibeln.<sup>20</sup>

Ett femtiotal personer arbetade med den nya översättningen enligt den information som gavs när SFB 1998 var färdig.<sup>21</sup> De flesta fungerade som referenter. De representerade alla den bibeltro som ligger till grund för översättningen. Åtta personer nämns särskilt:

*Erik Bernspång*, 1921–2012, prästvigd 1950 för EFS-tjänst i Indien, resepredikant, gärna hörd i karismatiska kretsar, författare, bl.a. till en rad bibelkommentarer.

*Ragnar Blomfelt*, Nyköping, ensam ansvarig för "en evangelikal översättning av Nya testamentet" publicerad endast på webben ([www.svenskbibel.se](http://www.svenskbibel.se)). Som målsättning anges att ta "avstånd från bibelkritik/liberalteologi".<sup>22</sup>

*Ola Eklöf*, 1939–2015, folkskollärover utbildning, fil.kand., lärare, missionspastor, kringresande förkunnare.

*Seth Erlandsson*, f. 1941, disputerad i Gamla testamentet 1970, senare docent, föreståndare för *Biblicum* 1970–1986, gymnasielärare i Västerås, medlem i Lutherska frikyrkan, huvudöversättare för Gamla testamentet.

<sup>20</sup> Stiftelsen Bibeltrogen Bibelöversättning ändrade sitt namn i slutet av 1980-talet till Stiftelsen Svenska Folkbibeln.

<sup>21</sup> Se *Svenska Folkbibeln Nytt*, nr 2 1998.

<sup>22</sup> Se vidare Dagson, *Vilken bibel?*, s. 46–50.

*Lars Friedner*, f.d. ekonomichef.

*Ingemar Furberg*, 1924–1998, disputerad i praktisk teologi 1964, prästtjänst på flera platser, lämnade prästämbetet och Svenska kyrkan i början av 1970-talet för att bli medlem i Lutherska frikyrkan, styrelseledamot i Biblicum under många år, huvudöversättare för SFB 1996.

*Axel Gustafsson*, läkare, bibellärare, kristdemokratisk kommunalpolitiker i Mora.

*Elon Svanell*, f. 1922, känd pingstpastor och bibellärare.

Dessa personer och referenterna kommer från olika samfund i Sverige, de flesta från frikyrkor av olika slag, men kan sägas vara förenade med varandra genom en evangelikal bibelsyn.<sup>23</sup> På Svenska Folkbibelns hemsida hänvisas i fråga om projektets bibelsyn till Lausannedeklarationen, beskriven som ”en evangelikal trosbekännelse”. Det som sägs där om Bibelns ofelbarhet citeras: ”Vi bekräftar vår tro på både Gamla och Nya testamentets gudomliga inspiration, sanning och auktoritet i dess helhet, såsom Guds enda skrivna ord, utan fel i allt som det påstår och det enda ofelbara rättesnöret för tro och liv”.<sup>24</sup>

## Allmän karakterisering av SFB

Den bakgrund till SFB 1998 som jag tecknat här visar att SFB vill vara ett alternativ till Bibel 2000. Den beskriver sig själv som en bibeltrogen bibelöversättning och som en folkbibel. Det ger SFB en del allmänna drag som utmärker alla utgåvor som hittills publicerats.

Såsom *ett alternativ till Bibel 2000* är det flera enskilda ställen som blir särskilt viktiga. Det gäller både tolkningar och formuleringar i själva översättningen och i noterna och uppslagsde-

<sup>23</sup> Enligt informationsbroschyren till SFB 2014 består ledningsgruppen för SFB idag av Swen Bergling, datakonsult och recitator, ordförande, Seth Erlandsson, teol. dr i Gamla testamentets exegetik, exegetiskt huvudansvarig, Tony Larsson, präst och språkvetare, översättningssamordnare, och Anders Robertsson, förlagschef på XP Media, informationsansvarig.

<sup>24</sup> Här råder en viss spänning mellan de två stiftelser som stöder SFB. Dagson, *Vilken bibel?*, s. 29f, noterar vissa lutherska drag i SFB. Jag är inte säker på att det lutherska BV-förlaget i dag vill ge ut SFB.

len.<sup>25</sup> Helt allmänt kan man säga att SFB på dessa ställen vill bevara den traditionella kristna översättningen. Det är svårt att hitta ställen där SFB kommer med nya tolkningar som ifrågasätter tidigare tradition.

SFB har alltså på vissa ställen ett starkt traditionellt drag. Det gäller inte minst en rad centrala bibelverser och huvudord i den kristna tron. Enligt presentationen av SFB 2014 ska den vana bibelläsaren ”kunna känna igen sina älskade verser”. Psalm 23 måste tolkas som den alltid har tolkats. Herrens bön är svår att formulera om. De s.k. messianska ställen i Gamla testamentet blir särskilt känsliga eftersom innebörden i det gammaltestamentliga sammanhanget ofta inte svarar mot citatet i Nya testamentet och hela Bibeln ses som en enhetlig text. Det är av intresse att se om dessa ”kärnställen” har reviderats något i den nya upplagan 2014.

Såsom *en bibeltrogen översättning* gör SFB anspråk på att bättre än andra översättningar återge både innehållet och formen i de bibliska grundtexterna. ”Folkbibeln utgår från den bibelsyn som kyrkan har haft genom alla tider, att Bibeln är övernaturligt ”utandad av Gud” (2 Tim 3:16) och därför Guds ord (1 Tess 2:13)”, citerat ur informationshäftet till SFB 2014. Angivna bibelställen är dock inga utsagor om Bibeln som helhet (Bibelns 66 böcker). Tonvikten ligger inte heller på texternas tillkomst utan på dess verkan och effekt. Detta är ett exempel på hur kristen tradition sätts över bibeltexten. Att kyrkan i alla tider har tolkat 2 Tim 3:16 på det sätt som SFB gör är inte sant.

Folkbibelns bibelsyn får som följd att Bibeln ses som en enhet, som en enda text, så att dess olika delar måste översättas med hänsyn till varandra. Vi får en harmoniserande process som är svår att språkligt motivera. Det texthermeneutiskt och översättningsmässigt naturliga är att ta varje bibelbok för sig och arbeta med den som den närmaste kontexten för både filologi, tolkning och översättning. Folkbibelns bibelsyn torde också förklara den kraftiga betoningen av att komma grundtextens språkliga form nära. Se nedan.

Såsom *folkbibel* vill SFB nå alla människor inom det svenska språkområdet. För att nå det

<sup>25</sup> Se vad som sägs om kritiken mot NT 81 ovan.



målet krävs ”en modern lättläst svenska”.<sup>26</sup> Språkdräkten i SFB är präglad av att stora delar av Gamla testamentet är en revidering av 1917 års översättning och att översättningen av Nya testamentet just i språkformen är tydligt beroende av NT 81. Jag jämförde en gång språket i några kapitel i Matteusevangeliet och fann att NT 81 och SFB 1996 hade betydligt över 90 procent gemensam text. Språket i SFB har därför en ojämn karaktär. Den senaste revideringen är i hög grad en språklig bearbetning i riktning mot ett modernare språk. Några övergripande resonemang om vad som kan menas med ”en modern lättläst svenska” har jag dock inte hittat i materialet om SFB.

### Revideringen av SFB 2014

Att revidera en bibelöversättning som utger sig för att mer än andra översättningar vara Guds eget ord till svenska läsare kan vara lite känsligt. Det märks i informationsbroschyren till SFB 2014. Där beskrivs också målen för revideringen. Vi kan följa dem i beskrivningen av det som är nytt i SFB 2014. Någon revolutionerande omarbetning är det inte tal om. Innehållsliga nytolkningar nämns överhuvud inte och jag har inte heller hittat många sådana.<sup>27</sup> Det mesta gäller språkdräkten och noterna i översättningen. Det gamla kläds i nya kläder.

*Modernare språk.* Svåra ord tas bort: oförvitlig blir fläckfri, hans välbehag blir som han älskar. Ovanliga ord försvinner: ty blir för/eftersom, till dess att blir tills, förmår (beskrivs som ett ålderdomligt ord) blir kan. Referenser i pronomina sätts ut: hans gärningar blir Kains gärningar. Kortformer av pronomen, substantiv och verb föredras: detta blir det, var och en som blir den som, fader blir far, bedja blir be, skall blir ska. Har i perfektum försvinner ibland, imperfektum ersätts med perfektum (likom i Bibel 2000). Vissa ord och fraser utbyts mot mer naturliga alternativ: stå upp blir resa

sig, var vid gott mod blir var lugn, leda vilse blir förvilla. Somliga språkliga förändringar har nog en exegetisk bakgrund: göra synd blir ägna sig åt synd, som är rättfärdig blir den rättfärdige. På många ställen har ordföljden normaliserats och meningarna blivit kortare.

Det är lätt att ge exempel på denna typ av ändringar. De gör språkdräkten i SFB 2014 mer enhetlig och mer modern och samtidigt mer standardiserad, något som påverkar stilen i stort. Ordförrådet blir mindre och variationerna färre. Men SFB 2014 blir onekligen en mer modern översättning. Det märks ibland också i stavningen av namn: Priskilla blir Priscilla.

Den språkliga bearbetningen av kända texter kan ibland kännas lite osäker. Herrens bön lyder i SFB 2014:

Så ska ni be:  
 Vår Far i himlen,  
 låt ditt namn bli helgat.  
 Låt ditt rike komma.  
 Låt din vilja ske  
 på jorden som i himlen.  
 Ge oss idag  
 vårt dagliga bröd.  
 Och förlåt oss våra skulder,  
 så som vi förlåter dem  
 som står i skuld till oss.  
 Och för oss inte in i frestelse,  
 utan fräls oss från det onda.

Uppställningen av texten är inte helt genomskinlig, men OK. Grundtexten har i början en liturgisk prägel som försvunnit i SFB 2014. Sedan har SFB 2014 följt Bibel 2000 och därmed förbättrat sin förlaga SFB 1998 (”Helgat blive ditt namn. Komme ditt rike. Ske din vilja på jorden liksom den sker i himlen.”). Men sedan har man behållit det traditionella ”vårt dagliga bröd” med två alternativ i en not och ”förlåter” (”har förlåtit” har förpassats till en not), förmodligen för att formuleringen inte ska skava mot det vanliga sättet att uppfatta hur Gud förlåter. Den sista bönen har den traditionella formen (för i stället för inled), något som gör innehållet i bönen vagare. De nya noterna till denna centrala text ger läsaren intrycket att vi inte vet vad Jesus egentligen sa, något som borde vara besvärande för de som har den bibelsyn som SFB har.

<sup>26</sup> Se svaret på frågan ”Varför heter vi Svenska Folkbibeln?” i *Svenska Folkbibeln Nytt*, nr 1, 1996.

<sup>27</sup> Änglasången i Luk 2:14 är ett exempel på en ny tolkning. SFB lämnar här den traditionella förståelsen inom protestantisk kristendom fram till 1900-talet och följer nu den moderna bibelforskningen. Se nedan.

När det gäller änglasången har man nu valt att följa Hedegårds version som också ligger till grund för kyrkomötets version av Gloria i Svenska kyrkans handbok ("bland människor som han älskar"). SFB 1998 höll fast vid *Textus Receptus* och den gamla lydelsen ("till människor hans välbehag").<sup>28</sup> Även änglar tillåts ändra på sig.

*Bättre flyt.* Språkliga ändringar gör också texten lättare att läsa. Ändrad kommativering och bättre styckeindelning bidrar särskilt till detta. Samtidigt kan man fundera över vilken effekt en normalisering och standardisering av språkdräkten har på stilen. Jag vill ta början och slutet av 1 Petrusbrevet som exempel.

Bibel 2000: Från Petrus, Jesu Kristi apostel, till de utvalda som lever skingrade, som främlingar, i Pontos, Galatien, Kappadokien, Asien och Bithynien, utvalda enligt Guds, vår faders, plan, helgade av Anden och bestämda till lydnad och rening med Jesu Kristi blod. Nåd och frid åt er i rikaste mått.

SFB 2014: Från Petrus, Jesu Kristi apostel. Till de utvalda som lever utspridda som främlingar i Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien och Bithynien. Ni är förutbestämda av Gud Fadern och helgade genom Anden till lydnad och rening med Jesu Kristi blod. Nåd och frid vare med er i allt rikare mått.

Brevingsresser i antiken hade formen "Från A till B. Hälsning". I Nya testamentet kunde både A och B beskrivas närmare men det var inte det vanliga i antika brev. Språkligt fick det effekten att det som utsägs inom denna formel blev kortfattat och rik på prepositionsfraser och satsförkortningar av olika slag. Denna stilistiska karaktär kommer fram i Bibel 2000 med sina satsförkortningar och upprepningar. I SFB 2014 blir det mer en utredning som knappast kan göra anspråk på trohet mot grundtexten.

SFB 1998: All nåds Gud, som har kallat er till sin eviga härlighet i Kristus, han skall upprätta,

stödja, styrka och befästa er, sedan ni en kort tid har lidit. Hans är makten i evighet, amen.

SFB 2014: Efter en liten tids lidande ska all nåds Gud, som har kallat er till sin eviga härlighet i Kristus, upprätta, stödja, styrka och befästa er. Hans är makten i evighet. Amen.

På retoriskt vis upprepas brevetts innehåll på slutet, ges nya formuleringar och inpräntas i åhöraren. Texten blir lite tyngre och mer högtidlig. Det kommer bättre fram i SFB 1998 än i SFB 2014 med sin tunga upptakt, "All nåds Gud" och genom sparandet av notisen om lidandet till sist (originalet smyger in det genom en kort satsförkortning). SFB är i sin normalisering av språket mer prosaiskt. Redan i 1:6 har författaren antytt mottagarnas lidande som tema men utrett det mer och mer mot slutet av brevet. Stilistiska och retoriska drag i grundtexten tycks här inte ha spelat någon större roll för de som reviderat SFB.

*Närmare grundtexten.* Det är en egenskap som ofta nämns av de som marknadsför SFB. Ordklasser, satsdelar, fraser, ordföljd, satsbyggnad, meningsbyggnad osv. i grundtexten ska så långt möjligt ha motsvarigheter i den svenska texten. Ändringen av som är rättfärdig till den rättfärdige i 1 Joh 2:1 är en sådan ändring, likaså alla andar till varje ande i 1 Joh 4:1. Jag är dock osäker om SFB 2014 kommer så mycket närmare grundtexten i detta avseende än tidigare upplagor eftersom kravet på modernare svenska så kraftigt motverkar kravet på en grundtextnära form. Både SFB och Bibel 2000 måste klassas som idiomatiska översättningar men det är riktigt, den förra återger språkliga drag i grundtexten mera.

Men varför är närheten till den språkliga *formen* ("närmare grundtexten") så viktig för de som marknadsför SFB? Jo, det ger intryck av bibeltrohet. Men språkteoretiskt måste alla erkänna att för svenska bibelläsare som inte kan grekiska spelar denna egenskap ingen roll. Det är bara de som undervisar i grekiska och vissa förkunnare som inte kan grekiska som ropar efter denna form av trohet mot grundtexten. Men att bara flytta över en formegenskap från ett språk till ett annat säkrar inte alls att översättningen förmedlar grundtextens innehåll och stil

<sup>28</sup> För en motivering se Ingemar Furberg, "Vilar Guds välbehag över alla människor eller bara över de utvalda?", i *Svenska Folkbibeln Nytt*, nr 1, 1996 (ett utdrag ur *Biblicum*, nr 2, 1995).

till den som läser översättningen. Grekiska och svenska är inte uppbyggda på samma sätt. Det gäller därför att pröva varje fall för sig.

*Fylligare noter.* Tillsammans med moderniseringen av språket är detta den viktigaste förändringen av SFB. Här närmare sig SFB 2014 Bibel 2000 och de flesta moderna bibelöversättningar. Liksom i Bibel 2000 avslöjar noterna hur översättaren ser på enskilda bibelställen och bibeln som helhet. Jag vill uppmärksamma två typer av noter i SFB 2014.

Det finns noter om varje enskild bibelbok. Här redovisar SFB i stort bara en kristen tradition om varje bibelbok. Det blir mest synligt i evangelierna som mig veterligt är anonyma skrifter. På 100-talet uppstod ett behov att fastställa vem som var författare. Och vi får Matteus, Markus, Johannes och Lukas. Det kan på någon punkt vara rätt men studium av evangelierna har kraftigt ifrågasatt dessa författaruppgifter. Här är det tydligt att SFB sätter traditionen över bibeltexterna. Det gäller också t.ex. 2 Petr. När de flesta bibelforskare menar att det inte är samma författare som skrivit de två Petrusbrevens så är huvudmotiveringen just innehållet och den språkliga formen i de två breven. Också här ställs traditionen över texterna själva. Traditionstroheten kommer före troheten mot texten.

Det finns noter som ger läsaren andra översättningar än de som redovisas i texten. Grundtextens innebörd är alltså inte alltid säker. Alternativ kan då redovisas i noter, typ ”Annan översättning”. Handskrifterna är inte heller på alla ställen samstämmiga. Vi vet alltså inte alltid vad som står i originalet. Även här blir läsaren informerad om flera möjligheter, noter av typ ”Andra handskrifter”. Det är utmärkt att SFB 2014 informerar om dessa egenskaper i grundtexten. Det kan dock tyckas vara riskabelt med tanke på den bibelsyn som förutsatts för översättningen. Det ska bli intressant att se om revideringen kommer att leda till en intern diskussion om Bibelns inspiration och trovärdighet. Axel B Svensson skulle inte ha kunnat godkänna den reviderade upplagan.

Denna typ av noter påverkar också rimligtvis det som sägs om en av kärnfrågorna för SFB, den om de s.k. messianska profetiorna. Ta t.ex. användningen av Ps 8:5f om Jesus i Hebr 2:6-8.

Texten lyder 1998:

vad är då en människa  
eftersom du tänker på henne,  
en människoson  
eftersom du tar hand om honom?  
En liten tid lät du honom  
vara ringare än Gud,  
Med ära och härlighet  
krönte du honom.

Psalmen har 1998 rubriken ”Människosonens höghet och förnedring”. Den handlar alltså enligt översättarna om Jesus, något som den gjort fram till 1917 års översättning då den fick rubriken ”Gud och människa”. Återgivningen av Ps 8 i Hebr 2 har endast några mindre språkliga avvikelser: Människoson stavas med stor bokstav, lät du honom vara lägre än Gud har blivit gjorde du honom ringare än änglarna. Den sista satsen har fått en annan ordföljd. Noterna till Ps 8 motiveerar översättningen ”en liten tid” och ger ett alternativ till lät du honom vara ringare än: lät du honom sakna. Noten till Hebr hänvisar bara till Ps 8:5f. Citatet i Hebr 2 passar utmärkt till temat i kontexten, att Jesus är större än änglarna.

Revideringen 2014 innebär endast smärre språkliga ändringar i Ps 8: eftersom blir att, ringare blir lägre och höghet och förnedring i rubriken blir ringhet och höghet. I Hebr 2 hittar vi samma ändringar plus tillägg av ett då i första raden. Men noterna ger läsaren mer information. I Ps 8 sägs att verserna är en profetia om Jesus som ofta kallade sig själv ”Människosonen”, en liten tid kan översättas med lite (en liten skillnad) och vara lägre än med sakna, dvs. du lät honom vara lite lägre än Gud eller du lät honom sakna Gud lite (?). Det är oklart hur man ska kombinera det som sägs i noterna. I Hebr 2 får läsaren veta att citatet är en återgivning av Septuaginta (och inte den hebreiska texten?). Det är inte helt klart för en vanlig bibelläsare vad noten ”Ps 8:5f (Septuaginta)” kan betyda.

Alla håller med om att Hebr 2:6-8 i likhet med många böcker i Nya testamentet citerar Septuaginta. Formuleringar passar utmärkt på Jesu död och uppståndelse och fungerar som ett led i argumenteringen i Hebr 2:5ff. Det kan man inte säga om den hebreiska texten. Dagens bibelforskare med få undantag tolkar Ps 8 på människan

och hennes storhet ("du gjorde honom nästan till en gud"). Men de som översatt SFB låter Nya testamentet bestämma hur den gammaltestamentliga psalmen ska översättas. Detta är ytterligare ett exempel på hur den kristna traditionen, belagd redan i Nya testamentet, ges större vikt än själva bibeltexten.

I tolkningen av de s.k. profetiorna i Gamla testamentet låser sig den evangelikala bibelsynen vid ett traditionellt betraktelsesätt från Gamla testamentet till Nya testamentet: Gud har sett till att formuleringen i Gamla testamentet har blivit sådan att den syftar framåt som en förutsägelse om Jesus. Det är ju fullt möjligt att se dessa verser i en motsatt riktning: formuleringar i Gamla testamentet (och senare tolkningar av dessa verser) har i nytestamentlig tid använts som tolkningsmönster/tolkningsmedel för att förstå Jesus och det som hände under kristendomens allra första tid. Ett sådant betraktelsesätt återfinns i flera noter i Bibel 2000.

I översättningen av Psaltaren finns över femtio hänvisningar till Septuaginta, den tidiga översättningen av Gamla testamentet till grekiska, antingen "(så Septuaginta)" eller "(Septuaginta)". Jag vet inte om de två formuleringarna betyder samma sak. Översättarna säger därmed rimligtvis att de anser att den hebreiska grundtexten är sönder eller obegriplig. Det borde komplicera deras uppfattning av Bibelns inspiration. Är Septuaginta också "utandad av Gud" som Augustinus hävdade? Vad gör man då om den hebreiska texten och Septuaginta säger olika saker? Att ibland luta sig mot Septuaginta är vanligt i moderna översättningar av Gamla testamentet. Det gör också Bibel 2000. Men är inte detta bruk av Septuaginta en liten öppning mot "den moderna bibelkritiken"? På denna punkt har SFB 2014 blivit mer lik Bibel 2000.

## En konfessionell översättning?

Jag tycker det är bra att Svenska Folkbibeln finns. Somliga läsare, mest "bibeltrogna" kristna, har behov av en äldre översättningstradition i modern tappning. Det är dock viktigt att göra klart för sig vad som utmärker Svenska Folkbibeln som översättning betraktad. Det gäller alla översättningar som man använder. Vi har idag tillgång till flera typer av översättningar och det är en rikedom. Det är en utmaning för var och en som vill studera Bibeln. Och det är en påminnelse om att alla översättningar har sina brister.

Under en lång tid har vi i bibelöversättningens historia haft s.k. konfessionella bibelöversättningar, dvs. översättningar som präglas av olika kyrkotraditioner. Vi har t.ex. haft en luthersk översättning i Sverige, dvs. en del ställen i vår Bibel fram till 1917 var typiskt lutherska tolkningar. Vår tid utmärks av interkonfessionella översättningar, dvs. representanter från olika kyrkor har deltagit i översättningsarbetet och målet har varit att resultatet skulle kunna accepteras av många olika kristna och hela språkområden.

Är SFB en konfessionell översättning? Jag är böjd att svara ja på den frågan, eftersom den bibelsyn som präglar SFB inte alls omfattas av alla kyrkor. De evangelikala i landet vill ha en egen översättning och helst vill de att deras översättning ska vara allas översättning. Ingen svensk översättning välsignas idag med en så omfattande marknadsföring som SBF 2014.

Jag tror inte på en sådan lösning för framtiden.

Birger Olsson,  
Professor emeritus, Lund

## LITTERATUR

---

Niclas Lindström, *Förhållandet mellan praxis och teori inom etiken*. Lund: Lunds Universitet, 2012, 289 sid.

Hva er rett, og hvorfor? Det er et grunnleggende spørsmål i etikken. Lindström tar for seg en variant av dette spørsmålet i sin avhandling som sentrerer rundt problemstillingen: "Er en praksis riktig fordi den følger av en etisk teori, eller er en etisk teori riktig fordi den bygger på faktisk praksis?" Problemstillingen er altså et spørsmål om *metode*. Hvilken metode leder frem til rett handling? Det forutsetter at noe er rett, og at det finnes en metode som leder dit. Tilnærmingen er dikotomisk, og forutsetter at metoden *enten* er induktiv *eller* deduktiv. Kilden til rett praksis finnes da *enten* via sansene *eller* via ideene.

I første del av boka drøfter forfatteren forholdet mellom teori, rasjonalitet og praksis i etikken. Han presenterer fire modeller som han vil plassere forskjellige etikeres posisjoner i. Med dette utgangspunktet drøfter Lindström syv tilnæringer til etikk med henblikk på metode i bokens hoveddel. De syv typene er kasuistikk, diskursetikk, dydsetikk, teosentrisk etikk, pragmatisme og empirisk orientert etikk. Hver type knyttes til konkrete tenkere som foruten tyskeren Jürgen Habermas er hentet fra anglo-amerikansk debatt med hovedvekt på analytisk filosofi. De fleste er født i mellomkrigstiden. Pragmatisten John Dewey (1859-1952) er den eldste av figurantene, mens psykologen Jonathan Haidt (1963-) er den yngste. I følge forfatteren er det, uten nærmere begrunnelse, tale om "innflytelsesrike posisjoner" i "den aktuelle debatten." Fremstillingen viser at forutsetningen om at debatten har vært preget av den enten/eller tilnærming som prosjektet sentrerer om, i beste fall er sakssvarende for enkelte av de utvalgte figurantene.

I bokens tredje og siste del sammenfatter Lindström prosjektet. Her forskyves fokus fra enten/eller til både/og. Konklusjonen er at induktive og deduktive framgangsmåter ikke bør ses som motsetninger som utelukker hverandre. Teoretiske og empiriske perspektiver bør kombineres i etisk tenking, mener forfatteren.

Lindström har laget et kart over etiske posisjoner. Enten en er ute etter generell oversikt eller fordykning, kan et slikt kart være nyttig. Det gir oversikt over feltet, og bidrar til forståelse av forholdet mellom forskjellige posisjoner. Men leseren trenger hjelp til å vite hvilket område kartet skal gjelde for, og hvilke avgrensninger som er gjort. Det blir ikke gitt svar til spørsmål som: – Hvorfor er bare én kontinental posisjon representert? Og: Hvorfor er diskurs-etikken, men ikke nærhetsetikken inkludert? Utvalget av tenkere begrunnes heller ikke, men Lindström er tydelig på hva leseren vil få vite om de forskjellige posisjonene. Det er hvilken metode som fører til riktig

praksis og rettferdiggjøring av beslutninger som tematiseres.

Fram til andre del av nittenhundre-tallet var troen på sannheten og jakten etter en metode som førte frem til sikker kunnskap om den, fremtredende i vestlig tenkning. Troen på sannheten og metoden har siden nærmest gått i oppløsning. Det har kommet til uttrykk gjennom en rekke senere forsøk på å finne nye tilnæringer til kunnskap og normativitet. Lindströms "aktuelle debatt" ser ut til å henvise til perioden etter andre verdenskrig, og hans konklusjon om komplementære perspektiver er på linje med dagens lærebøker i etikk for profesjonsstudiene (i Norge). Derfor er det overraskende at forfatteren har valgt en problemstilling som forutsetter at en praksis kan være *riktig*, og at det finnes en *metode* som leder fram til den. Det gjør boka mindre interessant for den som allerede har kommet til at universalisme ikke kan opprettholdes vitenskapelig.

Det ville styrket prosjektet om forfatteren hadde redegjort for egen situering, og reflektert over følgene av den: De forskjellige etikernes posisjoner presenteres som "tapninger" av én type etikk, og det skilles ikke klart mellom de forskjellige figurantenes verker. En får inntrykk av at forfatteren forstår enhver posisjon som en variant av en idealtipe ut fra forestillingen om et helhetlig, logisk system. Er dette uttrykk for forfatterens posisjon? Konsekvensen er at leseren gis begrenset innsikt i figurantenes tenking, og at signifikante forskjeller går tapt i fremstillingen.

Etterprøvnbarhet er et akademisk ideal. Derfor bør leseren få vite hvilke verker som er gjenstand for sammenlikning. Et eksempel: Fremstillingen av Stanley Hauerwas posisjon bygger på ett kapittel i *After Christendom* fra 1991 og noen sider i *Christians Among the Virtues* skrevet sammen med Charles Pinches i 1997. Er de valgte tekstene å betrakte som et konsentrat av hele Hauerwas tenkning gjennom hans betydelige produksjon gjennom førti år, eller finnes det nyanser, utvikling og flerstemmighet i hans arbeid? Leseren får ingen begrunnelse for litteraturutvalget. Dermed vet hun ikke hva kartet forteller, og hva hun må skaffe informasjon om på egen hånd. Det er ikke mulig å gå i dybden på hver posisjon i et så ambisiøst utvalg, men jeg savner likevel forpliktelse fra forfatteren. I stedet for en presis beskrivelse av figurantens posisjon, henviser Lindström til noe som likner (f. eks side 208). Dette gjentas systematisk, og det er uklart hvorfor forfatteren har valgt dette designet.

Til slutt er testen om Lindströms tilnærming med utgangspunkt i hvilken metode som fører til rett innsikt, er fruktbar? - De fire modellene som driver kartleggingen synes i noen grad å fungere om en tvangstrøye. Det kommer tydeligst til uttrykk i avsnittet om pragmatismen, som er et alternativ til det teoretiske rammeverket prosjektet bygger på. For denne leseren ser tilnærmingen i liten grad ut til å få

fram hva som er verdifullt og unikt ved den enkelte figurants posisjon. Siden Lindstrøms i begrenset grad gir presise beskrivelser av hver enkelt figurants posisjon, blir den opplevde verdien av prosjektet avhengig av at man deler hans interesse for hvilken metode som leder til rett praksis.

Kari-Mette Walmann Hidle  
FD, Kristiansand

Magnus Evertsson, *Liknelser og læsningar. Reception av liknelseberetninger ur Lukasevangeliet, kapitel 10-15, i predikoutkast for Svenska kyrkan 1985-2013*. Skellefteå: Artos & Norma, 2014. 308 sid.

I Svenska kyrkans Kyrkoordning står: "Svenska kyrkans tro, bekjennelse og læra, som gestaltas i gudstjenst og liv, er grundad i Guds helige ord, såsom det er givet i Gamla og Nya testamentets profetiske og apostoliske skrifter". Vad innebär det i praktiken? Hur tolkas og anvendes Bibeln idag i Svenska kyrkan? Magnus Evertssons doktorsavhandling i Nya testamentets exegetik, *Liknelser og læsningar*, bidrar till arbeidet med spørsmålene gjennom studiet av hur liknelser ur Luk 10-15 (som er evangelietekster visse søndager) behandles i predikoutkast från *Svensk Kyrkotidning* (SKT) og *Svensk Pastoraltidskrift* (SPT).

Inledningsvis citeras Ragnar Holte *Människa Livstolkning Gudstro* (1984): "En av teologiens viktigaste kritiske oppgaver ligger just i å granske aktuell utlæggning og tilpassning av bibelen i dagens kirke." Evertsson vill bidra til det arbeidet men også til å konstruktivt teologisk arbeid (inklusive predikan) i Svenska kyrkan relaterer til exegetiske metoder og forskningsresultat. Han reflekterer også kort over relationen exegetik - (konstruktiv kyrklig) teologi.

Evertsson viser at nutida kyrklig bibelreception sjelden oppmerksommas i exegetisk resepsjonsforskning. De studier av predikoutkast som finnes er få og behandler ikke svensk material. Den forskningslucken vill Evertsson bidra til å fylle. Valet at studere liknelser og predikoutkast er også motiverat av andre skåler.

Liknelser er gjennom sin flertydighet læmplige for studier av bibeltolkning. Det er möjlig at studere hvilke tolkningsmjligheter som forverkliges i konkrete eksempel og diskutere varfor. Luk 10-15 inkluderer kjende liknelser - "den barmhertige samariern", "det forlorade faret", "den forlorade sonen" - som sannolikt av mange oppfattas som uttrykk for det centrale i kristen etik og tro. Det er derfor angelaget at granske hur de tolkas og anvendes i Svenska kyrkan idag.

Valet at studere predikoutkast motiveras av at predikan i Svenska kyrkans hovedgudstjenster, enligt Kyrkohandboken 1986, utgår fra søndagens tekster. Rimligen er utkastens syfte at hjålpes til med dette, til eksempel gjennom textanalyse som synliggjer teksternas betydelsemjligheter. Tidigare forskning viser at pre-

dikoutkast anvendes for predikoforbereidelse. Då Evertsson vill studere Svenska kyrkan i dess bredde inkluderer både SKT og SPT. Information om utkastforfatterne i arbeidet avslutter med avseende på blant annet kn, alder, stiftstillhrighet og pråsterlig erfaring.

I inledningen klargjer Evertsson sine personlige forutsåttninger og skriver derigjennom in arbeidet i nutida hermeneutisk medveten exegetik som erkanner at forskerens forutsåttninger påverkar forskningen samtidig som tydelighet i problemval, metodeval og oppgavens gjennomførende gjør arbeidet prvbart for andre forskere. Evertsson er pråst i Svenska kyrkan med sterkt interesse for exegetik, srskilt liknelser og liknelseforskning, og for forkunnele. Gjennom avhandlingsarbeidet ville han utvekkles sjålv og bidra til at andre pråster samt Svenska kyrkans arbeid utvekkles.

*Liknelser og læsningar* er et systematisk gjennomført arbeid buret av nggrannhet og personlig engagemang. Hoveddelen har sju kapitler, ett per liknelse, med analyse av liknelsen og av predikoutkastens relation til liknelsen. Liknelseanalysene anvender en modell for narrativ analyse som integrerer metafor-teori. Analysene synliggjer ställen i tekstene som oppnar for ulike tolkninger og tydeliggjer betydelsemjligheter i tekstene. Dette forbereder for analyse av predikoutkast som spr: Vad recipieras (= tas opp, kommenteres, tolkas, brukes)? Hur recipieras det? Varfor? Spørsmålene er integrerte deler av en modell for at forstå tekstreception som Evertsson utformet med utgångspunkt i tidligere forskning. Slutkapitlet sammanfattar resultatene og ger konstruktive forslag for kyrklig bibelbruk og forskning. Det viktigaste resultatet er at predikoutkast ofte har en svak relation til bibeltekstene. Ibland beror det på at utkastet ikke er textutlæggende utan ger andre perspektiv til predikoforbereidelsen, til eksempel belyser teksten utifra søndagens tema. I flere fall relaterer i stället utkastet til synes til teksten men i praktiken til teksten som forfatteren minns den eller til en annen versjon av Lukasevangeliet. Nr faktisk reception sker er den mycket selektiv. Mest problematisk i Evertssons øgen er, som jag tolkar framställningen, at betydelsemjligheter som kan gjøre tekstene nutidsrelevante ofte ikke tillvaratas i utkastene.

*Liknelser og læsningar* kan prøves kritisk ur flere perspektiv. Jag vlger at kort kommentere relationen til tidligere studier av kyrklig bibelbruk. Evertsson relaterer vl kort til tidligere studier som Jesper Svartvik *Bibeltolknings bakgator* (2006) og Anne-Louise Eriksson *Att predika en tradition* (2012). Om han utvekklet relationen til disse arbeidet, som i avgjørende avseenden skiljer sig fra hans, skulle originaliteten i hans bidrag framsttt tydelig, samtidig som han skulle ført dialog med andre röster i den diskussion han deltar i. Åven dialogen med svensk og internasjonell forskning om bibelreception kunde utvekkles.

*Liknelser och läsningar* är en väl genomförd avhandling som bidrar till kunskapen om nutida svenskkyrkligt bibelbruk och till metodutveckling för forskning om bibelbruk. Arbetet är sannolikt intressant för en bred grupp läsare som verkar i gränslandet akademi - kyrka. Det bör läsas av präster som vill utvecklas som förkunnare och användas i utbildning och fortbildning i homiletik.

Hanna Stenström,  
TD, Stockholm

Fredrik Modéus, *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan. Ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan*. Stockholm: Verbum, 2015. 550 sid.

Nyblivne Växjöbiskopen Fredrik Modéus har såväl som föreläsare som författare inspirerat församlingar att stärka delaktigheten i sitt gudstjänstliv. Hans arbete med gudstjänstgrupper har slagit rot på många håll, även här hos oss öster om Bottniska viken. I sin doktorsavhandling behandlar Modéus samma problematik inom ramen för en akademisk kontext. Forskningsproblemet är vilken teoretisk identitet och praktisk ställning en gudstjänstgemenskap har och skulle kunna ha i Svenska kyrkan.

Modéus formulerar fyra forskningsfrågor, som strukturerar framställningen i avhandlingens fyra delar. Del I beskriver den kontext där ecklesiologin i dagens Sverige utformas. Kapitel 2 visar att gudstjänstgemenskapernas roll i Svenska kyrkans nuvarande regelverk kan karakteriseras som öppna men tämligen isolerade intressegemenskaper utan formell ställning. I kapitel 3 diskuterar författaren utgående från en sociologisk infallsvinkel individualisering och olika slag av gemenskap i det senmoderna samhället. Hans poäng är att människor även i dagens individualistiska kultur har behov av varaktig gemenskap, vilket återspeglas i Modéus eget gudstjänstideal, som karakteriseras av en balans mellan öppenhet och varaktighet. I kapitel 4 målar Modéus upp fyra idealtyper för gudstjänstgemenskaper (tillfällig, ledig, stabil och sluten), vilka fungerar som analysinstrument i den fortsatta framställningen.

Del II, bestående av kapitel 5 och 6, utgör en deskriptiv analys av gudstjänstgemenskapens roll och funktion i svensk ecklesiologi. Modéus avgränsar materialet i två delar: 1900-1990 samt från 1990 framåt. De här kapitlen erbjuder en välskrivna analytisk översikt över relevant litteratur på området, och författaren visar på ett övertygande sätt gudstjänstgemenskapens ofta nästan osynliga plats i svensk folkkyrkoteologi.

I del III flyttas fokus från historisk-systematisk analys till skapandet av en konstruktiv ecklesiologi. I kapitel 7 sker dels en vidgning inåt och en vidgning utåt. Vidgningen inåt innebär en utvärdering av resurserna i

den egna lutherska, svenska teologiska traditionen. Modéus målar upp sex ”basala kärnvärden” i denna tradition med stöd av analysen i de tidigare delarna av avhandlingen: grunden är det som räcks, en inkluderande ambition, ett konkret gensvar i gudstjänsten, respekten för valet, en synlig kyrka i den skapade världen samt otydlighet vid gränsen. Med dessa formuleringar vill Modéus fånga de frågor som man inom svensk ecklesiologi har behandlat, även om svaren har varierat. Vidgningen utåt förverkligas genom att dra in representanter för internationell teologi i den svenska diskussionen som komplementära resurser. I kapitel 8 konstruerar Modéus en samtidsECKlesiologi i miniformat med gudstjänstgemenskapen i centrum. Han diskuterar hur de fyra idealtyperna från kap 4 kan värderas utifrån de ecklesiologiska grundkvaliteterna koinonia, leitourgia, kerygma, missio/martyria och diakonia.

I avhandlingens fjärde del summerar författaren den tidigare framställningen och drar slutsatser och bedömer hur de kan bidra till en fördjupad förståelse av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan i framtiden.

Modéus framställning präglas av en målmedveten, men utmanande balansgång. Textmassan är betydande, men boken är välskriven och författaren motiverar utförligt alla de val som han gör i varje enskilt moment av avhandlingen. Som exempel på balansgången kan nämnas att Modéus eftersträvar ett konstruktivt grepp mellan en rent normativ och deskriptiv/analytisk uppgift. Han vill visa på möjliga utformningar av ecklesiologin på ett sätt som beaktar gudstjänstgemenskapen som ecklesiologiskt subjekt. Den här tentativa ambitionen väcker frågor: Vilka kriterier skulle behöva uppfyllas för att en föreslagen tillämpning skulle visa sig vara ohållbar? Kan någon av Modéus slutsatser gjorda ”på försök” falsifieras? Trots dessa frågetecken skriver Modéus på ett intressant sätt in sig i den pågående diskussionen om hur tillämplande, konstruktiva teologiska element kan motiveras i en vetenskaplig framställning.

Även om Modéus på ett förtjänstfullt sätt vägleder sin läsare försvåras tolkningen stundtals av att han utvecklar en ytterst diger analysapparat. I varje kapitel introduceras nya begrepp och distinktioner, som i och för sig är väl genomtänkta, men så många till antalet att han omöjligt lyckas tillämpa dem alla på ett konsekvent sätt. Här kunde en något mer restriktiv hållning varit att föredra.

Bland de mer kontroversiella slutsatserna i avhandlingen hör Modéus tanke om en dubbel kyrkotillhörighet. Den innebär att man genom dopet inkluderas i kyrkan, medan man genom aktivt deltagande i gudstjänstlivet blir del av den församling, som samlas på orten. I förlängningen av det här resonemanget anser Modéus att inte bara de demokratiskt valda förtroendeorganen, utan även gudstjänstgemenskapen, borde beredas möjlighet att påverka beslutsfattandet i

Svenska kyrkan på lokalplanet. Han medger att det konkreta utformandet av ett sådant regelverk blir svårt, eftersom det ju handlar om förvaltandet av både ekonomiska medel och andra resurser.

Den här delfrågan är ett talande exempel på den ömtåliga balansgången Modéus konsekvent eftersträvar. Han vill inte argumentera för en pietistisk ecclesiola, och understryker att inte bara de som regelbundet deltar i gudstjänster utgör kyrkan. Men samtidigt vill han göra rättvisa åt det faktum att kyrkotillhörigheten betyder något annat för de församlingsaktiva än för dem som fjärmats från kristet liv och gemenskap.

Avhandlingen utgör ett viktigt bidrag till diskussionen om vad det innebär att vara kyrka i ett senmodernt pluralistiskt samhälle. Den inspirerar till samtal och motfrågor, och kommer förhoppningsvis att stimulera till fortsatt ecklesiologisk reflektion.

Björn Vikström,  
TD, biskop i Borgå

Hanna Stenström (red.), *Religionens offentlighet: Om religionens plats i samhället*. Skellefteå: Artos & Norma, 2013. 351 sid.

Med utgångspunkt i Jürgen Habermas arbete *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) har begreppet offentlighet blivit till en central kategori för att förstå modernitetens samhällsförändringar i Europa. Projektet att etablera en offentlig sfär för fritt meningsutbyte och debatt bortom statligt informationsmonopol och censur var en avgörande liberal kamp som inte minst under senare delen av 1700-talet bidrog till att utveckla ett modernt demokratiskt samhällsparadigm. I den här antologin, en fördjupad och bearbetad version av Svenska kyrkans forskningsdagar 2011, behandlas frågor kring religionens plats i offentligheten i en tid som omväxlande beskrivits som postmodern, senmodern eller postsekulär. Det sista begreppet har använts av många religionsvetare för att, liksom redaktören Hanna Stenström i sitt förord, föra fram teser om religionens ”återkomst” eller ”nya synlighet” efter att tidigare under moderniteten ha förpassats till en privat sfär.

Arton författare, med några internationella undantag välkända svenska religionsvetare eller -debattörer, bidrar efter inledningen med varsitt kapitel. I en första avdelning tematiseras områdena offentlighet och religion utifrån historiska (Urban Claesson och Torkel Jansson), välfärdsrelaterade (Anders Bäckström och Stig Linde) och filosofiskt-samhällsvetenskapliga perspektiv (Ulf Zackariasson och Marie Demker). En andra avdelning lyfter fram frågor kring människosyn och mänskliga rättigheter i spänningen mellan religion och sekulär allmänmännisklighet, bl. a. utifrån filosofiska, lutherska, feministiska och muslimska perspektiv (Johannes (A) van der Ven, Carl-Henric Grenholm, Dan-Erik Andersson, Diana Mulinari, Eva-

Lotta Grantén, Mohammad Fazlhashemi). I en sista del ges företrädelsevis mer konstruktiva tolkningar av offentlighet som ett positivt teologiskt ideal (Elisabet Gerle, Catherine Keller, Mattias Martinson, Petra Carlsson, Jan Eckerdal, Johanna Gustafsson Lundberg).

Både ”religion” och ”offentlighet” är extremt komplexa termer som tillsammans skapar rum för många tänkbara undersökningar. Förenklat uttryckt ligger antologins fokus på utmaningar i nutida svensk religionsdebatt, både generellt och i konkreta fall (t.ex. kring religion, nyateism och mänskliga rättigheter) men rymmer även analyser av tongivande västerländska teoretiker som Habermas, Rorty och Rawls. Några av bidragen är så allmänt hållna att de främst tjänar som översikt eller introduktion till sina områden, andra texter är starkt materialbundna och framstår i några fall som lätt daterade även förhållandevis kort tid efter volymens publikation. Bland de kapitel som särskilt bidrar till fördjupade systematiska analyser märks inte minst holländaren van der Vens analys hur religiösa traditioner idag kan finna en hermeneutik anpassad för att delta i ett demokratiskt samtal. Utifrån en djupanalys av Paulus tal på Aeropagen föreslår han en ”deliberativ retorik” inom ramen för en gemensam politisk plattform av ”offentligt förnuft”. I det förra begreppet ligger en övertygelse att religiösa bidrag i det politiska samtalet bör resonera i ljuset av brett accepterade politiska utgångspunkter. Det senare begreppet blir här till argument för en accepterande inklusivitet där rent religiösa argument visserligen inte anses ha allmän legitimitet men där livsåskådningsmässiga ståndpunkter äger rätt att beaktas i det offentliga samtalet, inte primärt utifrån teoretisk sanningshalt utan som uttryck för väsentlig (religiös) praxis. Ulf Zackariasson bidrar med en värdefull analys som börjar bryta ned klyftan mellan exklusivister, dvs. tänkare som Rorty och Rawls som i grunden ser religiösa argument som störande och illegitima inslag i en allmänt tillgänglig demokratisk diskussion, och inklusivistiska tänkare som framhäver det samhälleliga värdet av religion för att finna gemensamma värderingar och en ”etisk kompass” (Joas, Habermas). Han visar att en exkluderande hållning ofta hänger samman med en principiell diskussion om hur offentligheten borde gestaltas medan mer inkluderande röster möjligen har en mer pragmatisk attityd som tydligare lyfter fram tillkortakommanden i en ideal rationell diskurs. Zackariasson lyfter också fram problemet med det generella ingångsvärdet (bitvis påtaglig också i denna volym) att religion okritiskt tematiseras som principiellt mindre allmäntillgänglig eller som ”det andra” i relation till ett rationellt diskursivt förnuft.

Termen postsekularism brukas ibland närmast på ett revanschistiskt vis när religiösa företrädare idag söker legitimitet för sin egen synlighet i den politiska diskursen. Utifrån ett avståndstagande från en liberal och sekulär offentlighet hävdas ofta komunitära teorier



om religion som en ”motkultur” och dess gemenskap som en ”social kropp”. Elisabet Gerle pekar välgörande på faror i detta läge, bl.a. ett inre tryck i religiösa gemenskaper att okritiskt sluta upp bakom starka ledare. Delvis på samma spår argumenterar Catherine Keller (med material ur en färgstark historisk exposé) för behovet att religiösa gemenskaper i en fragmentiserad globaliserad tid motstår frestelsen att förenkla sin identitet och centralisera möjligheter till inflytande. I en avslutande artikel varnar Johanna Gustafsson Lundberg för att i en postsekulär yra kasta ut modernitetens emancipativa värden med badvattnet, inte minst dess religionskritik. I en intressant anknytning till typologier av historiebruk visar hon på problem då en ursprungligen befriande retorik förskjuts till ett ideologiskt religionsbruk, dvs. då en tillrättalagd historiesyn konstrueras utifrån emancipativa argument men nu med funktionen att legitimera det nuvarande maktinnehavet i religiösa gemenskaper.

Även om volymen rymmer många intressanta bidrag är det uttryckliga valet att inte omfatta kulturvetenskapliga och medieteoritiska perspektiv problematiskt då begreppet offentlighet förblir märkligt abstrakt utan en fördjupad reflektion om den präglade betydelsen av de medier, språk och kulturuttryck där religion kommuniceras. Det bör också påpekas hur djupgående en modernitetens syn på religiös offentlighet internaliserats även hos teologer; liksom hos Habermas exkluderas här fullkomligt den historiska kärnan av religiös kommunikation, såsom gudstjänst och religionsundervisning, från den offentliga sfären. Frågan är om inte samfundens vilja till offentlighet på så sätt paradoxalt bidrar till att bekräfta bilder av religiös praxis som en angelägenhet enbart för en inre exklusiv krets. Boken är noggrant gjord och välredigerad även om intrycket dras ned av en obefogad och överdriven mängd infogade korsreferenser mellan de olika bidragen. Frågeställningarna är ändå i många fall så generella att direkta jämförelser mellan kapitlen knappast tillför läsaren alltför många fördjupande insikter.

Jonas Lundblad  
Doktorand, Lunds universitet

Roger Jensen, *Pilegrim. Lengsel, vandring, tenkning – før og nå*. Oslo: Novus forlag, 2014. 286 sid.

Kan en luthersk kyrka med trovärdighet hålla på med pilgrimsvandringar? Ja, detta verkar vara en fråga som allt mer aktualiseras, såväl i Sverige som i Norge. För medan diskussionerna har gått höga i Danmark om huruvida pilgrimsvandringar är teologiskt förenliga i en protestantisk kyrka, så har vi den våg av pilgrimsvandringar som uppstod i Norge från 1990-talet och i Sverige från sekelskiftet växt utan att egentligen ifrågasättas teologiskt. Men idag tycks allt fler söka efter djupare historisk förankring i nutida pilgrimsteologi. Genom kunskap och förståelse för hur kyrkor i

olika tider sett på och använt sig av pilgrimsvandringar som en del av det kristna livet, kan dagens pilgrimsvandrare och pilgrimsteologer mejsla ut nya teologiska dimensioner.

När Roger Jensen fick anställning som pilgrimspräst vid pilgrimscentrum i Oslo 2010 kom han från universitetsvärlden. Han hade varit forskare vid den teologiska fakulteten vid Oslo universitet i flera år och detta kom han att fortsätta med, men i forskningen kom han att inrikta sig på just pilgrimsvandringar och pilgrimsteologi. Boken *Pilegrim. Lengsel, vandring, tenkning – før og nå* är ett resultat av Jensens postdokprojekt, skriven samtidigt som han var ansvarig präst vid pilgrimscentrat. Denna dubbelhet framträder tydligt i boken. Den är utforskande och analytisk samtidigt som den är pastoralt praktisk, och till viss del anvisande.

Boken börjar med sex personliga pilgrimsberättelser. De skulle också kunna betecknas som sex fältobservationer. Anslaget är framför allt en objektiv beskrivning, med ett tydligt subjekt, av sex pilgrimsvandringar i olika länder, olika kristna samfund och med olika bakgrund. Vi tas med till Santiago de Compostela, tyska Trier, Olavsvägarna i Norge, Rom, Jerusalem, och Kevelaer i Tyskland på gränsen mot Nederländerna. Efter detta beskrivande kapitel dyker Jensen ner i frågan om hur vi ska förstå själva pilgrimskonceptet eller begreppet utifrån perspektiv från samhällsvetenskaperna. Här möter vi flera av de forskare som oftast nämns i dessa sammanhang såsom Turner & Turner, och Morinis, men också en rad tyska studier tas upp. Dessa är särskilt intressanta eftersom svensk samhällsvetenskap är främst anglosaxiskt influerad och mycket sällan relaterar till litteratur skriven på tyska. Det är framför allt studier av pilgrimer längs Santiago de Compostela, och bekräftar liknande svenska studier, som dock inte nämns av Jensen. Ett par typologier presenteras och blir analysredskap för reflektioner kring hur vi ska uppfatta pilgrimsbegreppet idag och vilken människosyn som återspeglas i upplevelsorna av pilgrimsvandringar.

I det efterföljande kapitlet lämnar Jensen nutiden och tar i stället sin utgångspunkt i en historisk skildring av hur teologer sett på pilgrimsfärder. En exposé tar oss igenom antiken och medeltidens vallfärder, vidare genom protestantismens kritik och uppgörelse av relikvörndnad och handel med förlåtelse och botgöring. Jensen framhäver att Luthers kritik mot pilgrimsvandring var en del av en större kritik och insatt i en specifik kontext, vilket innebär att den inte rakt av kan sättas in i dagens situation. Samtidigt kan dagens lutherska kyrkor inte bara gå förbi kritiken, utan förhålla sig till den. Därför borrar Jensen djupare i Luthers tankar och teologi. Det är en gedigen genomgång som analyseras med nyare teorier. Ett sådant exempel är när Jensen analyserar Luthers bildsyn utifrån begreppet *performative turn*. Konsten är inte ett objekt i sig, utan fokus ligger på vad konsten gör med oss och

vi med den; vi måste ha ett dialogiskt förhållningssätt till bilder. Det här är samtidigt ett genomgående förhållningssätt för Jensen när han går vidare för att söka efter en pilgrimsteologi för idag. Jensen relaterar hela tiden till den samtida människans tolkningsramar och pekar på svårigheten att förmedla kyrkans traditionella bilder, berättelser och föreställningar i vår kontext. Samtidigt vill Jensen inte överge varken den allmänna kyrkans tradition eller den specifikt lutherska. I sökandet efter en pilgrimsteologi som går att tolka dagens pilgrimsvandringar med fastnar han till sist för en teologi som utgår från Luthers lilla katekes. De fyra huvudmotiv från katekesen som lyfts fram vill Jensen se som en hjälp för dagens pilgrimer att koppla samman sina egna pilgrimserfarenheter med Guds närvaro, en slags tydningshjälp i tillvaron.

Jensens bok är en av de mest intressanta som skrivits om nordisk pilgrimsvandring med sitt breda antropologiska, sociologiska, historiska och teologiska grepp. Det sista avsnittet med en pilgrimsteologi utifrån Luthers lilla katekes tycks emellertid sakna den empiriska klangbotten som övriga boken har. Jag blir inte själv övertygad, och det framgår inte heller att den fått ett gensvar hos andra. Men det går att se det som ett av många försök i en protestantisk kontext föra teologiska samtal om pilgrimsvandring.

Anna Davidsson Bremborg,  
Docent, Landskrona

Kevin Shilbrack, *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2013. 245 sid.

Som framgår av undertiteln är Shilbracks bok ett manifest, alltså en programskrift. Som framgår av huvudtiteln är det specifikt förhållandet mellan filosofin och studiet av religioner (observera pluralis) som utgör bokens tema. Innehållsligt består boken av två huvuddelar där den ena delen avgränsar vad Shilbrack menar bör avses med religion och den andra delen besvarar vilka uppgifter det filosofiska studiet av religion bör ha. På frågan om vad religion är så ger Shilbrack en definition som förenar substantiella och funktionella definitioner så att form och innehåll sammanfaller på ett sätt som stramar upp begreppet till att inte omfatta alla metafysiska föreställningar och inte heller alla praktiker med paralleller i religioner. Definitionen försvarar Shilbrack pragmatiskt med att en tänkt religionsdefinition bör täcka in det vi oreflekterat förstår med religion och stänga ute det vi inte uppfattar som religion. Det är endast, menar Shilbrack, i en förening av substantiell och funktionell (form och materia) definition som vi kan uppnå detta syfte. Med denna definition i ryggen så kan författaren fortsätta att ställa kritiska frågor runt vad en filosofi om religion bör innehålla och han besvarar frågan med att filosofin behöver tillägna sig empirisk data och en vetenskaplig

analys av dessa data för att kunna ägna sig åt att utvärdera religioners betydelse och bärigheten i deras anspråk.

Det som ger framställningen kraft är att Schilbrack utvecklar denna programförklaring i uttalad polemik mot hur religionsfilosofi hittills har bedrivits. Religionsfilosofin har, enligt författaren (och recensenten instämmer), varit insulär genom att inte gå i dialog med andra religionsvetenskapliga discipliner och partikulär i sitt ensidiga fokus på att finna rationella försvaret för den kristna tron. Disciplinen har varit dåligt empiriskt informerad och gjort rekonstruktioner av religion (nästan uteslutande kristendom) som dåligt svarat mot den religiöses självuppfattning. Disciplinen har också varit illa informerad om vetenskapliga analyser av religion från fält som sociologi, historia och psykologi. Det mest graverande, menar författaren, är att undervisning och vetenskapliga publikationer inom religionsfilosofi nästan uteslutande rör kristendom och bara i undantagsfall andra religioner. Disciplinen behöver därför bredda sin kompetens för att råda bot på denna frapperande enkelspårighet om den skall kunna göra anspråk på att vara religions- och inte bara kristendoms-filosofi.

Det bör noteras att Schilbrack skriver för en anglosaxisk publik i ett klimat där ensidigheten om möjligt är större än vad den är i Sverige och där konfessionella inslag hör till vardagen. Hans budskap är kanske mer kontroversiellt internationellt än vad som framgår sett från vår svenska horisont där det i vart fall teoretiskt görs en klar åtskillnad mellan religionsfilosofi och kristen apologetik. Budskapet äger dock aktualitet även här om vi ser till vad som skrivs och undervisas inom det religionsfilosofiska ämnet, där tyngdpunkten fortfarande ligger på de klassiska frågor som uppstått ur kristendomen, exempelvis teodicé och omniegenskapernas möjlighet att ges en motsägelsefri uttolkning. Lite eller inget filosofiskt krut spills på övriga religioner bortsett från strödda hälsningar till kristendomens Abrahamitiska grannar. Schilbracks *J'accuse* genljuder därför med klar ton upp till våra breddgrader och hans fråga med vilken rätt vi kan kalla ämnet religionsfilosofi trots vårt synnerliga snäva intresse är fullt berättigad även här. Liknande kritik mot ämnet har förvisso rest tidigare men då mer som randmärkningar och från filosofer (t.ex. Dennett) som inte själva är uttalade religionsfilosofer. Schilbracks kritik känns ny och fräsch just därför att den kommer från de egna leden och är fylligt nog att utgöra en sammanhängande monografi. Avsnittet om hur religion bör definieras är dock mindre nytänkande och frågan har diskuterats livligt i flera perioder under det gångna seklet. Att förena funktionella och substantiella definitioner av religion är heller inget nytt utan sådana förslag har framkastats tidigare och mer djuplodande av andra (t.ex. i Johan Modéés avhandling). Dock rymmer Schilbracks framställning en värdefull översikt av de problem som uppkommer ur ensidigt funkt-

ionalistiska respektive substantiella definitioner och även en översikt av kritiken mot själva religionsbegreppet.

Vad jag framförallt saknar hos Shilbrack är en diskussion om av vad det innebär att bredda ämnet utanför de klassiska frågorna som kristendomen givit upphov till. Argumentationen hade stärkts betydligt om författaren visat på bredden i de forskningsfrågor som fått ligga för fåfot. En möjlig invändning mot Schilbrack är nämligen att samma frågor uppkommer i alla religioner och att därför väldigt lite gått förlorat på grund av den inriktning ämnet haft om man bortser från de tillfällen då det handlat om specifika försvar av den kristna tros läran. Även islam och judendom har ju teodicé och i vart fall den förra har även problem med omniegenskaperna. Argumentet skulle då vara att religionsfilosofin i vart fall i det ena fallet slagit tre flugor i en smäll och alls inte varit så insulär som Schilbrack påskiner. Schilbrack skulle kunna replikera att vi missat en annan av hans kritiker, nämligen att religionsfilosofin behöver bli bättre empiriskt informerad och inte förutsätta att det filosofiskt intressanta problemet är detsamma för alla tre religionerna bara för att det har en yttlig likhet. Frågan kvarstår dock om exakt vilka dessa andra frågor är och det är på det hela taget olyckligt att Schilbrack inte förmår att lyfta fram tydliga exempel i sin framställning. Trots denna svaghet så är boken högst läsvärd och bör stämna varje religionsfilosof till eftertanke.

Jerker Karlsson  
Doktorand, Lund

## TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

### ARTOS

Carl Axel Aurelius: *Luther i Sverige. Den svenska lutherbilden under fyra sekler*. 252 sid. 2015.

### BIBELSÄLLSKAPETS FÖRLAG

Erik Aurelius och Mikael Winnige (reds): *Boken om oss alla. Tretton röster om Bibeln* 138 sid. 2015.

### CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

Idit Dobbs-Weinstein: *Spinoza's Critique of Religion and Its Heirs. Marx, Benjamin, Adorno*. 275 sid. 2015.

### LIT VERLAG

Claudia Währisch-Oblau och Henning Wrogemann (reds.): *Witchcraft, Demons and Deliverance. A Global Conversation on an Intercultural Challenge*. 324 sid. 2015.

### LUNDS UNIVERSITETS KYRKOHISTORISKA ARKIV

Anders Jarlert (red): *"I dag Konung, i morgon död"*.  
*Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkehertiginnan Hedvig Sofia*. 94 sid. 2015.

### UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

Arthur M. Melzer: *Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*. 453 sid. 2014.

### UNIVERSUS ACADEMIC PRESS

Martin Nykvist och Alexander Maurits (reds): *Kyrkan och idrotten under 2000 år. Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*. 365 sid. 2015.

*Redaktörer:* Johanna Gustafsson Lundberg (tel. 046-222 43 40, e-mail <johanna.gustafsson-lundberg@teol.lu.se>), Lund.  
Roland Spjuth (tel. 046 222 90 54, e-mail <roland.spjuth@teol.lu.se>), Lund

*Redaktionens arbetsutskott:* Redaktörerna samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Blazenka Scheuer (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9060, e-mail <blazenka.scheuer@teol.lu.se>), Martin Lembke, Lund.

*Ansvarig utgivare:* Samuel Byrskog, Lund

*Sekreterare:* Per Lind, e-mail <stk.red@teol.lu.se>

*Redaktionens adress:* Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND  
fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.

*Prenumerationsärenden:* Sekreterare Per Lind, Lund.

*Prenumerationspris för 2015:* 250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.

*Hemsida:* URL = <<http://journals.lub.lu.se/index.php/stk>>

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse) och Lindauers fond.

*Returadress:* Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND