

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2015

ÅRGÅNG 91

Med sinne och smak för det oändliga. Om att återge religionen dess rätta plats
av Jayne Svenungsson, Lund

Svenska Bibelsällskapets provöversättning i ett
internationellt perspektiv
av Dan Nässelqvist, Lund

Anders Nygren and the 'Babylonian Captivity
of Agape' Once and Now
av Oda Wischmeyer, Erlangen

Fromma böcker, en torkad gäddskalle och naturvetenskap
som inspiration till ny teologisk forskning
av Per Åkerlund, Skellefteå

4

INNEHÅLL

Ledare

av docent Johanna Gustafsson Lundberg, Lund, och docent Roland Spjuth, Örebro145

Med sinne och smak för det oändliga. Om att återge religionen dess rätta plats

av professor Jayne Svenungsson, Lund146

Svenska Bibelsällskapets provöversättning i ett internationellt perspektiv

av TD Dan Nässelqvist, Lund.....154

Anders Nygren and the 'Babylonian Captivity of Agape' Once and Now

av professor emerita Oda Wischmeyer, Erlangen.....164

Fromma böcker, en torkad gäddskalle och naturvetenskap som inspiration till ny teologisk forskning

av hedersdoktor Per Åkerlund, Skellefteå173

LITTERATUR 184

Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien – profetism, messianism och andens utveckling.*

rec. av docent Thomas Ekstrand, Uppsala184

Francis Watson, *Gospel Writing. A Canonical Perspective*

rec. av doktorand Martin Wessbrandt, Lund.....185

Bornemark, Martinsson & Svenungsson (eds.), *Monument and Memory*

rec. av doktorand Jerker Karlsson, Lund187

Bengt Alexandersson, *Problems in the New Testament: Old Manuscripts and Papyri, the New Genealogical Method (CBGM) and the Editio Critica Maior (ECM)*

rec. av docent Tommy Wasserman, Örebro.....188

Ann af Burén, *Living Simultaneity. On religion among semi-secular Swedes*

rec. av FD Magdalena Nordin, Lund189

Anders Burman & Rebecka Lettevall (red.), *Tysk idealism*

rec. av doktorand Jonas Lundblad, Lund190

Franz Posset, *UNSER MARTIN. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten*

rec. av docent Rune Söderlund, Lund.....191

Ledare

JOHANNA GUSTAFSSON LUNDBERG

ROLAND SPJUTH

Det är en spännande uppgift att idag vara redaktör för *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Det teologiska landskapet är på många sätt rikare än någonsin. Det hörs idag många olika röster inom svensk teologi och inte minst har vi passerat den tid då det enbart hördes manliga röster. För första gången har Lunds Universitet fått en kvinnlig professor i systematisk teologi. Vi gläder oss åt att kunna publicera Jayne Svenungsons installationsföreläsning. Artikeln har kvar sin karaktär av föreläsning men speglar mycket tydligt hur Svenungson ser på den systematiska teologins uppgift i akademi och samhälle. Detta kommer säkerligen att vara en viktig röst i det fortsatta teologiska samtalet i Sverige.

Numret innehåller också två bibelvetenskapliga artiklar. Dan Nässelqvist diskuterar frågorna kring de två provöversättningar som nyligen presenterats av Svenska Bibelsällskapet. Artikeln ställer en rad principiella frågor kring översättningsarbete som har bred relevans för allt exegetiskt tolkningsarbete. Professor Oda Wischmeyers artikel fortsätter reflektionerna kring tolkningen. Artikeln är Wischmeyers föreläsning som hon höll i samband med att hon installerades som hedersdoktor vid HT-fakulteten 2015. Eftersom föreläsningen bearbetar ett centralt teologiskt tema fann vi det lämpligt att publicera den i STK. Hon startar i Anders Nygrens försök att befria det kristna talet om kärlek från sin ”babylonska fångenskap”. Nygrens klassiska bok blir i Wischmeyers artikel sedan utgångspunkt för en intresseväckande hermeneutisk reflektion kring villkoren för att teologiskt försöka tolka vad kärlek är.

Detta nummer avslutas med att vi publicerar ett föredrag av Per Åkerlund, tills helt nyligen förlagschef för Artos bokförlag. Föredraget hölls i Lund i samband med att han blev hedersdoktor vid fakulteten 2015. Artikeln är ovanlig för STK eftersom den inte behandlar ett teologiskt tema i traditionell mening. Men vi tycker att Åkerlunds reflektioner utifrån sina många års arbete med teologisk bokutgivning är väl värda att lyfta fram för STKs läsekrets.

Livet blir inte alltid som man tänker. En av våra viktiga ambitioner som redaktörer har varit att försöka hålla tidsplanen i utgivningen. Men flera problem har ändå tvingat oss att förskjuta det sista numret för år 2015. Men förhoppningsvis kan du som läsare glädja dig åt att nästa nummer kommer snart. Det mesta materialet till det numret är redan på plats och det rymmer som alltid viktig läsning.

Med sinne och smak för det oändliga

Om att återge religionen dess rätta plats

JAYNE SVENUNGSSON

Jayne Svenungsson är professor i systematisk teologi vid Lunds universitet. Hon har under senare år forskat om politisk messianism och hennes vidare forskning berör det bibliska arvets politiska natur och konsekvenser. Hon har bland annat publicerat monografin Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling (Glänta, 2014) och antologierna Jewish Thought, Utopia and Revolution (tillsammans med Elena Namli och Alana Vincent; Rodopi 2014) och Monument and Memory (tillsammans med Jonna Bornemark och Mattias Martinson; LIT 2015).

”En konstreligion – nästintill en religion som konstnärens, han som förärar skönheten och det ideala”.¹ De entusiastiska orden tecknas ner av Novalis hösten 1799, apropå ett nyligen utkommit verk som han beställt med expressbud till Jena. Skriften som väckt den romantiske skaldens förtjusning var författat av den unge teologen Friedrich Schleiermacher och bar den aningen omständliga titeln *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.

Vad var det som väckte Novalis entusiasm? Med sin skrift hade Schleiermacher helt visst åstadkommit något av ett konststycke, en veritabel perspektivförskjutning i tidens debatter om religion, bildning och upplysning. På medryckande prosa och med filosofisk finess hade han hävdat att det som människor tror sig tala om när de talar om religion i själva verket har föga att skaffa med vad religion egentligen handlar om. Vi befinner oss här i romantikens mest febriga tid, bara ett decennium efter den franska revolutionen. De unga romantikerna var starkt präglade av revolutionseran och delade i mångt och mycket den franska upplysningens radikala ideal. Men på en punkt skavde det. Om upplysningen i dess franska tappning var påtagligt antikleikal, hade de tyska upplysningsivrarna en

betydligt ljusare syn på religionen. Därmed inte sagt att den var mindre radikal.

Det bästa uttrycket för denna radikala, ja rentav revolutionära syn på religionen finner vi just i Schleiermachers *Über die Religion*. Som undertiteln indikerar var skriften ämnad att vara ett försvarstal för religionen, tillika en svidande uppgörelse med den stundom banaliserande kritik av religionen som slagit rot bland samtidens bildade. Men den som därmed förväntade sig att få sina nedärvda övertygelser bekräftade hade mycket att bli besviken över. Likt flera av den unga romantikens nyckelgestalter närde Schleiermacher idén om en högre religion för den andligt mogna människan, en tro som inte ängsligt klamrade sig fast vid dogmer och bokstäver. Så kunde Schleiermacher inte utan viss känsla för provokation utbrista: ”Religion har inte den som tror på en helig skrift, bara den som ingen behöver och som själv skulle kunna skriva en.”² Det jag här vill fästa blicken vid är dock inte Schleiermachers romantiska idé om en högre religion för fria andar. Det verkliga genidraget med *Über*

¹ Novalis, *Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, bd III, *Das philosophische Werk II*, Richard Samuel (utg.) i samarbete med Hans-Joachim Mähl och Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, s. 562. Översättningar i artikeln är mina egna om inget annat anges.

² Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, KGA, bd I.2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, Günter Meckenstock (utg.), Berlin och New York: Walter de Gruyter, 1984, s. 242. Utgåvan följer den första upplagan från 1799. Schleiermacher arbetade under sin livstid om verket och gav sammanlagt ut fyra upplagor (1799, 1806, 1821 och 1831), där de senare dock tonade ner de mest radikala dragen i den ursprungliga utgåvan.

die Religion är att den återför religionen till dess rätta plats, för att parafrasera titeln på en artikel av den irländske författaren Colm Tóibín som jag strax har skäl att återkomma till – *Putting Religion in Its Place*.

Vad är då ”fel plats” för religionen? För Schleiermacher är fel plats för det första de filosofiska systemens domän. Religionen, skriver han, är ”till sitt väsen lika fjärran från all systematik som filosofin till sin natur lutar sig mot en sådan”.³ Vad Schleiermacher här har i åtanke är de otaliga apologetiska försöken att visa att religionen visst svarar upp till samtidens rationella krav, exempelvis i form av så kallad naturlig teologi, en teologi avskalad från allt som riskerar att stöta sig med det moderna förnuftet. Men religionen är enligt Schleiermacher inte ämnad att konkurrera med filosofin inom den rationella kunskapens domän. På den här punkten delade han till fullo Kants kritik mot religionen, vilken bland annat var riktad mot religionens anspråk att tillhandahålla systematisk kunskap om tillvarons beskaffenhet. Mot samma bakgrund kunde Schleiermacher också avfärda de kritiker som behandlade teologiska lärosatser som sanningspropositioner som de sedan med lätthet kunde vederlägga. Dessa kritiker skjuter helt enkelt vid sidan av målet.

Vad Schleiermacher däremot inte delade var Kants vilja att bevara religionen genom att bereda den en plats på moralens område. Ett sådant tilltag, skriver han, är bara ämnat att öka föraktet mot religionen ytterligare. Nej, inte heller på moralens område har religionen något att skaffa, ”den får inte bruka universum för att härleda plikter och får inte rymma någon kodex av lagar”.⁴ De som kritiserar religionen för dess bristande moraliska skärpa har därför inte heller de begripit att det till syvende och sist inte är religion som de kritiserar, utan bara en skugga av religionens egentliga väsen.

Vad är då religionens egentliga väsen? Schleiermachers berömda svar lyder att religion handlar om att ha ”sinne och smak för det oändliga” (*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*).⁵ Om tänkandet faller inom kunskapens domän och

handlandet inom moralens domän så ligger människans anlag för religion närmare *estetikens* område. Vi kan här börja ana grunden för Novallis entusiastiska ord om att Schleiermacher förkunnade en konstreligion. Schleiermacher liknar helt enkelt sinnet för religion med sinnet för konst, det vill säga med förmågan att förundras, beröras och överväldigas. Likt sinnet för konst tänker sig Schleiermacher också att sinnet för religion är ett hos människan medfött anlag. Som sådant kan det antingen kultiveras och utvecklas, eller undernåras och förtvina. Tyvärr, framhåller Schleiermacher, är det det senare som håller på att äga rum i samtidens upplysta kultur:

Med smärta ser jag dagligen hur manin att begripa allt hindrar [det religiösa] sinnet från att framträda och hur allt förenar sig för att förbinda människan vid det ändliga och vid en mycket liten punkt däri, på det att det oändliga så långt som möjligt må undanryckas hennes blick.⁶

*

Hur står det till med sinnet och smaken för det oändliga i vår tid? Inget vidare, är jag benägen att svara. Åtminstone att döma av en snabb blick ut över det mediala och populärvetenskapliga landskapet, där samtalet blir påfallande torftigt så snart det handlar om religion. Slående är inte minst hur man plöjer vidare i de ofruktsbara fåror som Schleiermacher försökte blottlägga för tvåhundra år sedan. Nu som då frodas försöken att behandla religionen utifrån påstått rationella kriterier som man med iver hävdar att religionen inte lever upp till eller med lika stark iver hävdar att den till punkt och pricka uppfyller. Här finner vi å ena sidan hela vågen av nyateistisk litteratur under 2000-talet, å andra sidan de otaliga apologetiska motskrifter som författats av religionens mer lättstötta företrädare. Där den förra genren radar upp argument för att det är förnuftsvidrigt att tro på Gud (teodicéproblematiken, den strukturella likheten med tro på UFO eller skogstomar, etc.) radar den senare upp argument för att det är förnuftsensligt att tro på Gud (tillvarons upplevda ändamålsenlighet, gudlösa regimers våld, etc.). I båda fallen reduceras religionen till en fråga för vår rationella kapacitet.

³ Ibid., s. 201.

⁴ Ibid., s. 208.

⁵ Ibid., s. 212.

⁶ Ibid., s. 252.

Nu som då finner vi även strävan att rädda en plats för religionen på moralens område. Under de senaste årtiondena har talet om en kristen värdegrund gång efter annan dykt upp i det i övrigt fortsatt avkristnade Europa. Så var exempelvis fallet i samband med debatten kring EU-konstitutionens fördragstext i början av 2000-talet, där tongivande röster på kontinenten yrkade på att Europas kristna värdegrund skulle skrivas in i fördraget. Den andra sidan av samma mynt är de oresonliga röster som i religionen enbart ser en uppsättning reaktionära moraliska föreskrifter och med nit vill eliminera även den mest indirekta kontaktyta mellan religion och politisk offentlighet. I båda fallen reduceras religionen till en fråga för våra moraliska jag.

I detta trista debattklimat har jag mer än en gång tänkt tanken att vår tid skulle behöva ett förnyat samtal om religionens rätta plats, en ny snillrik tänkare av Schleiermachers kaliber, någon som förmår skriva och tala om religion på ett sätt som inte är banalt och förvanskande, men inte heller apologetiskt och påträngande. Jag har nu hittat en sådan tänkare, och jag är beredd att begå litterär stöld och utropa: *Hon förkunnar en konstreligion – nästintill en religion som konstnärens, hon som förärar skönheten och det ideala!*

Jag talar om den amerikanska författaren Marilynne Robinson, hyllad och prisad för sina inriktsfulla essäsamlingar och enastående men sällsynta romaner (hittills fyra i en författarkarriär på trettiofem år). Det var apropå Marilynne Robinson som Colm Tóibín i fjol skrev artikeln "Putting Religion in Its Place", där titeln i ett första led syftar på James Joyces övertygelse att ett av litteraturens mål är att sätta religionen på plats. Tóibín uttrycker sin uppriktiga aktning för den kamp som högmodernistiska författare som Joyce eller Virginia Woolf förde med religionen och kommenterar:

Having rejected religious faith, they got on with the business of dealing with human consciousness and language and form in the novel without having to genuflect or take the divine into account. We know where we are with them.

Så snart han uttalat dessa erkännande ord vänder Tóibín emellertid blicken mot Robinson och fortsätter:

Part of the result, however, of reading Marilynne Robinson's formidable, serious and combative essays is that knowing where you are – or thinking you do, and being happy with that – comes to seem a sort of illusion and an example of foolishness.⁷

Därmed antyder Tóibín den djupare innebörden i artikelns rubrik – med Robinsons förtätade författarskap, hennes förmåga att få oss att häpna över oss själva, att förundras över det mest vardagliga, så handlar det inte längre om att sätta religionen på plats utan snarare om att återföra religionen till dess rätta plats.

Colm Tóibín är inte ensam om att hänföras av den estetiska kraften i Robinsons författarskap, en kraft som till sist visar sig svår att skilja från det religiösa eller rentav gudomliga. När Robinson för ett år sedan publicerade sin fjärde roman, *Lila*, twittrade den kanadensiska litteraturbloggaren Nicole Cliffe: "If I could write like Marilynne Robinson, I would believe in God too."⁸ En liknande bekännelse formulerade litteraturkritikern Mark O'Connell några år tidigare i *The New Yorker*:

I have read and loved a lot of literature about religion and religious experience – Tolstoy, Dostoevsky, Flannery O'Connor, the Bible – but it's only with Robinson that I have actually felt what it must be like to live with a sense of the divine. /.../ She makes an atheist reader like myself capable of identifying with the sense of a fallen world that is filled with pain and sadness but also suffused with divine grace.⁹

I en tid när religion mest tycks gå människor på nerverna, förknippat endera med bestialiskt våld, endera med moralisk inskränkthet, äger Robin-

⁷ Colm Tóibín, "Putting Religion in Its Place", *London Review of Books*, 23 okt (2014).

⁸ Se även Nicole Cliffe, "There Is a New Marilynne Robinson Profile", *The Toast*, <http://thetoast.net/2014/10/02/new-marilynne-robinson-profile> (hämtad 2015-07-21).

⁹ Mark O'Connell, "The First Church of Marilynne Robinson", *The New Yorker*, 30 maj (2012).

son en sällsam förmåga att visa på en annan sida av religionen. Robinson skriver sällan om religion i abstrakt eller begreppslogisk mening, däremot om det djupa som religionen fångar när den är som bäst. I Robinsons tredje roman, *Home*, återinrättas sig huvudgestalten Glory att hon som liten brukade blanda ihop orden *secret* och *sacred*, ja inte bara blanda ihop, de hade helt enkelt smält samman. Att ha känsla för det heliga, det är också att ha känsla för det hemliga, för det outtömliga, kort sagt – att kunna förundras. Förmågan att förundras yttrar sig inte minst i den kärleksfullhet med vilken Robinson skildrar de enklaste av prylar i de vardagligaste av situationer, såsom i en av många rörande scener i Glorys allt annat än ärofyllda liv, där hon fördriver tiden i sällskap med föräldrahemmets gamla radio:

Sometimes she listened to the radio, if there was an opera or a drama, or if she just wanted to hear a human voice. The big old radio grew warm and gave off an odor like rancid hair tonic. It reminded her of a nervous salesman. And it made a sullen hiss and sputter if she moved away from it. It was the kind of bad companion loneliness makes welcome. A lesson in the success of clumsy courtship, the tenacity of bad marriage. She blamed and forgave it for its obsession with "The Flight of the Bumblebee" and Ravel's "Boléro". To appease the radio she sat beside it while she read. She even thought of taking up needlework. She might try knitting again, bigger, simpler things. Her first attempts were a baby sweater and bonnet. Nothing had come of that.¹⁰

Det är inte bara radioapparater och vardagssituationer som skildras med kärleksfull förundran i Robinsons värld. Mer än något annat gäller detta de människor som befolkar hennes romaner, där Robinson har en särskild förkärlek för gestalter som inte är särskilt mycket för världen. När *Home* utspelas har Glory nyligen återvänt till sin barndomsstad i femtiotalets Mellanvästern, trettioåttio år gammal, ogift och barnlös. Inget tyder heller på att lyckan vänder; Glorys lott förblir att sköta om sin till åldern komna far och oroa sig för sin missanpassade bror Jack och hon fyller dagarna med att läsa Bibeln, lyssna på radion

¹⁰ Marilynne Robinson, *Home*, London: Virago, 2008, s. 14–15.

och påta i trädgården. En i alla yttre mått oansenlig gestalt, därtill gråtmild och känslösam. Men i Robinsons värld blir hon likväl *Glory*, en lågmäld hjältinna med en säregen strålgång som sida för sida får läsaren att bli alltmer betagen.

*

Robinson är en romantiker i ordets djupaste mening. Som få andra samtida författare behärskar hon konsten att "ge det låga en högre innebörd, det vanliga en hemlighetsfull lyster, det kända värdigheten av något okänt, det ändligen ett oändligt sken".¹¹ Novalis berömda ord brukar lyftas fram som själva kvintessensen i den tidiga romantiken. Men orden skulle lika väl kunna vara nedtecknade av Reverend John Ames, den fiktive författaren till Robinsons Pulitzerprisbelönta verk *Gilead* från 2004. I sitt dagboksliknade testamente förmedlar Ames sin syn på högt och lågt, stort och smått, himmelskt och jordiskt. Adressaten är den efterlängtdade son som han välsignats med sent i livet men som han med sina sjuttiosju år inte kommer att kunna följa upp i vuxenlivet. "This morning I have been trying to think about heaven, but without success", skriver han till sonen och fortsätter:

I don't know why I should expect to have any idea of heaven. I could never have imagined this world if I hadn't spent almost eight decades walking around in it. People talk about how wonderful the world seems to children, and that's true enough. But children think they will grow into it and understand it, and I know very well that I will not, and would not if I had a dozen lives. That's clearer to me every day. Each morning I'm like Adam waking up in Eden, amazed at the cleverness of my hands and at the brilliance pouring into my mind through my eyes – old hands, old eyes, old mind, a very diminished Adam altogether, and still it is just remarkable.¹²

Det kan synas som att det som här äger rum är en förskjutning från det himmelska till det jordiska, från det gudomliga till det mänskliga. Det är ofta så som det romantiska religionsbegreppet

¹¹ Novalis, *Fragment*, översättning: Daniel Birnbaum och Anders Olsson, Lund: Propexus, 1990, s. 59.

¹² Marilynne Robinson, *Gilead*, London: Virago, 2004, s. 75–76.

framställt av eftervärlden, som en antropocentrisk vändning som börjar med Schleiermacher och slutar med Ludwig Feuerbachs tes att religionen till syvende och sist inte är något annat än den arma människans drömmar om en bättre värld. Detta var Karl Barths kritik av Schleiermacher och den har upprepats intill leda av teologer in i vår tid. Men att hävda att romantiken reducerar religion till människans självbespeglning är gravt missvisande. För romantiker som Schleiermacher, Novalis eller Schelling handlade det inte om att koka ner det gudomliga till det mänskliga. Romantikernas strävan var precis den motsatta – att med estetikens hjälp höja det mänskliga mot det gudomliga, att skärpa vårt sinne för det outgrundliga och att återupptäcka tillvarons sakramentala djup.¹³

Detta är även John Ames strävan vilket han gör klart för sin son genom sina dagliga betraktelser över livet. Om vi knappt börjat förstå den här tillvaron i all dess sinnrikhet, hur kan vi då förvänta oss att kunna föreställa oss något om en kommande tillvaro? Här handlar det inte om att som Feuerbach avfärda drömmen om himmelriket som en hägring producerad av det mänskliga psyket. Det handlar snarare om att inta en klädsam ödmjukhet inför människans plats i kosmos, att inte tro oss kunna säga mer än vi kan om den outsinliga verklighet som vi kastats in i.

Men inte heller Feuerbach förtjänar det banaliserande eftermäle han ofta fått. I en tankeväckande passage i essäboken *Absence of Mind* kommenterar Robinson att hon själv, om hon inte hade varit en religiös person, nog hade sällat sig till Feuerbachs förståelse av religionen. Att hävda att religionen är en projektion av människans föreställningar om skönhet, godhet och mäktighet är när allt kommer omkring att erkänna storheten i vår imaginära förmåga, och detta är mer än vad de flesta av modernitetens reduktionistiska teorier om religionen lyckas med. Religionen hamnar med ett sådant synsätt nära konsten, ett kraftfullt uttryck för den

mänskliga tankens förmåga att sträcka sig utöver sina egna begreppsliga ramar.¹⁴

*

Övertygelsen att konsten och religionen förmår förmedla insikter som går förlorade i ett rent begreppsligt språk är ett annat drag som förenar Robinson med de tidiga romantikerna. Men denna övertygelse innebär inte att religionen eller konsten förläggs till en skyddad sfär bortom kritik. Inte heller innebär den att dessa estetiska domäner inte skulle ha något att tillföra vetandets eller moralens sfär, för att återknyta till Schleiermachers tredelning mellan kunskap, etik och estetik. Vad gäller vetandets sfär kan religionen, när den är som bäst, inte minst påminna vetandet om dess gränser, rentav återföra vetandet till dess rätta plats.

Robinson har för sin del ganska bestämda uppfattningar om vad fel plats för vetandet är. Fel plats är kvasivetenskapens blomstrande marknad, där bästsäljande författare säljer ut svepande teorier förpackade i ett förment vetenskapligt språk:

What I wish to question are not the methods of science, but the methods of a kind of argument that claims the authority of science or highly specialized knowledge, that assumes a protective coloration that allows it to pass for science yet does not practice the self-discipline or self-criticism for which science is distinguished.¹⁵

Robinson har följaktligen författat en rad svidande uppgörelser med allt ifrån den populariserade evolutionsbiologin till publikfriande teologers försök att lansera mer lättillgängliga varianter av kristendom. Problemet med denna litteratur är inte främst de visionära teserna, utan tendensen att förenkla och skyla över viktiga aspekter bara för att kunna dra höga växlar på de egna teorierna. Robinson går exempelvis i klinch med Stephen Pinkers säljande tes att människan genom historien blivit allt mindre våldsam. Inte

¹³ Se vidare min läsning av Novalis, Schelling och Schleiermacher i *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och idén om andens utveckling*, Göteborg: Glänta, 2014, s. 89–136.

¹⁴ Marilynne Robinson, *Absence of Mind: The Dispelling of Inwardness from the Modern Myth of the Self*, New Haven och London: Yale University Press, s. 127.

¹⁵ *Ibid.*, s. 2.

så att hon bestrider Pinkers prydligt redovisade statistik om hur dödstalet under 1900-talets stora krig procentuellt sett är ringa i jämförelse med motsvarande tal i många förstatliga samhällen. Men vad är det för definition av våld som här förutsätts? Pinkers statistik bygger på krigens ”direkta” offer på de kontinenter kriget utspelades på. En annan statistik växer fram om man räknar in det koloniala våld som fordrades för att hålla krigsmaskineriet igång, exempelvis den omfattande gummiindustrin som krävde miljontals afrikanska liv under första världskriget. Eller för den delen de tallösa civila offren under belägringen av Stalingrad eller någon annan av krigens namnlösa platser.¹⁶

En annan tänkare som får sina fiskar varma i Robinsons kritiska essäer är den episkopale biskopen John Shelby Spong som i slutet av nittio-talet gjorde sig ett namn med boken *Why Christianity Must Change or Die*. Med satirisk skärpa avkläder Robinson hur Spong i all sin liberalteologiska välvilja upprepar alla nedärvda klichéer om Gamla testamentets primitiva lagiskhet för att till sist landa i den farliga stereotypen om ”judarnas Gud” i kontrast till den av Jesus förkunnade kärleksguden. Men Spong är bara ett symptomatiskt uttryck för en hel våg av populärvetenskaplig litteratur som spinner på myten om hur Gamla testamentet föder fram en våldsamt monoteism som påstås vara roten till allt ont i Västerlandet. Bemödar man sig om att studera texterna, vilket Robinson gör (hennes hem lär vara fyllt av Biblar i olika utgåvor och översättningar), finner man att tesen om den våldsamma och exkluderande monoteismen inte med självklarhet låter sig försvaras. Tvärtom möter vi en litteratur som manar till medkänsla för den svage och utsatte, som värderar liv högre än egendom och som påminner om att landet ytterst tillhör Gud och att israeliterna därför ska behandla den som är främling i landet väl.¹⁷

Slarvig och tendentiös behandling av historiska källor är överlag något som Robinson upprör av, vare sig det handlar om Feuerbach, Calvin eller den gestalt hon kallar för Moses och

med vilken hon avser den anda som bär upp den mosaiska lagen:

when people do things that are honorable and fine, it's terrible to see them slandered. And it doesn't matter if they did them 3000 years ago, you know?¹⁸

Samma kärlek som Robinson hyser för sina udda romangestalter hyser hon även för historiska gestalter, i synnerhet de som missförstått och vanställt av den senare historien. Återigen går tanken till den tidiga romantiken. Så kunde Novalis exempelvis inskräpa att det endast är genom ett mödosamt umgänge med det förflutna som vi alla kan begripa oss själva och den tid vi lever i.¹⁹ Den kritiska udden var för Novalis riktad mot upplysningens bristande respekt för gångna tiders alster. För Robinson är det samma arv, samma baksida av upplysningsarvet, som går igen i den tendens att förringa och fördumma det förflutna som utmärker de nutida författare hon polemiserar mot.

Lika lite respekt som Robinson har för dåligt underbyggd populärvetenskap lika hög aktning har hon emellertid för god vetenskap. I själva verket har god vetenskap en hel del gemensamt med god religion: ”In both cases the vastness of reality is assumed, and the value of pondering the imponderable assumed also.”²⁰ God vetenskap, liksom god religion, får oss att tänka till en andra gång om saker vi tror oss veta alltför väl.

*

Ett par ord till sist om religion och moral. Precis som Schleiermacher har Robinson föga till övers för tilltaget att bereda en plats för religionen på moralens område sedan den förvisats från vetandets domän. Att bruka religionen för moraliska syften kokar alltför ofta ner till att bruka den på ett exkluderande sätt, i form av förhävande nationalism på den internationella arenan eller små-

¹⁶ Ibid., s. 16–19.

¹⁷ Marilynne Robinson, *When I Was a Child I Read Books*, London: Virago, 2012, s. 95–124.

¹⁸ Marilynne Robinson i Wyatt Mason, ”The Revelations of Marilynne Robinson”, *New York Times*, 1 okt (2014).

¹⁹ Novalis, *Schriften*, Bd III, s. 586.

²⁰ Marilynne Robinson i Philip Maughan, ”The Books of Revelations: Why Are Novelists Turning Back to Religion?”, *New Statesman*, 27 nov (2014).

skuren territorialism inom den egna nationen. Sålunda uttrycker Robinson sitt främlingskap inför de röster som propagerar för att USA ska vila på kristen värdegrund och som dessutom ser det egna landet som det av Gud förlovade:

I am the sort of Christian whose patriotism might be called into question by some on the grounds that I do not take the United States to be more beloved by God than France, let us say, or Russia, or Argentina, or Iran. I experience religious dread whenever I find myself thinking that I know the limits of God's grace, since I am utterly certain it exceeds any imagination a human being might have of it. /.../ Making God a tribal deity, our local Baal, is embarrassing and disgraceful.²¹

Robinsons bestämda avståndstagande från moralkristendom innebär dock inte att hennes skrifter saknar moraliskt patos, vilket hennes dragning till udda, missanpassade gestalter antyder. Inte sällan använder Robinson dessa gestalter för att blotta småskureheten i den kristna moralismen, samtidigt som hon visar på det djupare profetiska patos som fyller de bibliska texterna. Aldrig blir detta så tydligt som i den gåtfulla gestalt som gett namn åt *Lila*, den roman som följer på *Gilead* och *Home*, men som i tid utspelar sig före de två andra berättelserna. Lila är modern till John Ames barn, den efterlängtade sonen som är föremål för de dagbokslikande breven som utgör *Gilead*, som för övrigt är namnet på den lilla plats i Mellanvästern där de tre berättelserna utspelas.

När Lila stannar till i Gilead en pingstdag i slutet av 1940-talet gör hon det av en ren tillfällighet. Hon är en rotlös landstrykare som levt sitt liv bland kringvandrande diversearbetare och någon annan existens har aldrig förespeglat henne. Men just denna dag överraskas hon av ett skyfall och söker skydd i den lilla kyrka där John Ames är i färd med att predika över pingstens tema. Och på den vägen blir det. Lila slår rot i Gilead och berättelsen utspelas i glappet mellan det vildvuxna och delvis våldsamma liv hon fört innan hon kom till Gilead och hennes nya liv som prästfru i ett stort hus med rena lakan och mat på bordet.

Glappet överbryggas inte med självklarhet. Med humor och värme skildrar Robinson Lilas idoga strävan att träda in i den bibliska värld som är Ames vardag. Med nöd och näppe läskunnig sätter Lila sig före att läsa Gamla testamentet och hon präntar noggsamt ner varje vers i en anteckningsbok. Hesekiel av alla böcker. ”But why Ezekiel!”, frågar Ames bekymrad över att hon ska avskräckas, ”That’s a pretty sad book, I think. I mean, there’s a lot of sadness in it. It’s a difficult place to begin.” Raderna som Lila just tecknat ner berättar om hur Herren hotar att utplåna Jerusalem för dess förbrytelsers skull:

Jag skall lägga dig i ruiner och göra dig till åtlöje bland folken runt omkring. Alla som går förbi skall se det. Du skall bli till skam och åtlöje, till skräck och varnagel för folken runt omkring, när jag i ursinnig vrede verkställer min dom och straffar dig (Hes. 5:14–15).

Hårda ord onekligen, och Ames gör allt för att mildra dem genom att förklara det historiska och teologiska sammanhanget. Men Lila behöver inga djuplodande exegetiska förklaringar:

She was mainly just interested in reading that the people were a desolation and a reproach. She knew what these words meant without asking. In the sight of all that pass by. She hated those people, the ones that look at you as if they want to say, Why don’t you get your raggedy self out of my sight. Existence don’t want you.²²

Lila läser Hesekiels bok och finner att hennes egen vindpinade existens återspeglas på dess sidor: ”Don’t matter if it’s sad. At least Ezekiel knows what certain things feel like.” Senare har Robinson kommenterat att det var just detta hon ville utforska i *Lila* – hur Bibeln, i synnerhet Gamla testamentet, ger röst åt de som inte har någon röst:

It is as if a truly sacred book should be more polite, a little less insistent on bringing up painful subjects. /.../ [But] the importance of these subjects in scripture means that scripture is very largely addressed to those who know this side of

²¹ Robinson, *When I was I Child*, s. 136–137.

²² Marilynne Robinson, *Lila*, London: Virago, 2014, s. 125.

experience, those who labour and are heavy-laden, those who mourn, who hunger and thirst.²³

Att säga att religion ligger nära konst och vädjar till vårt estetiska sinne är inte att säga att religion bara är vackra katedraler och älskade psalmer. Detta visste den gode Luther när han skilde mellan "ärens teologi" och "korsets teologi" och

hävdade att du inte kan få den förra utan den senare. Detta vet också Marilynne Robinson. Vänder vi bort blicken från Bibelns mer obehagliga och krävande texter, då missar vi också något väsentligt av vad Bibelns budskap handlar om: att se värdet i det försmådda och utstötta; att se det förunderliga i det ringa och oansenliga; att se det gudomliga i det mänskliga.

Summary

In 1799 Friedrich Schleiermacher famously argued that, ultimately, religion is about having 'sensibility and taste for the infinite'. He thereby directed focus away from prevalent attempts at reducing religion either to the domain of rational knowledge or to morality. The present article, based on the author's inauguration lecture as Professor of Systematic Theology in Lund, argues that the contemporary discourse on religion would do well to reconsider Schleiermacher's characterisation of religion as belonging essentially to the domain of aesthetics. As an example of what such a renewed and enriched discourse on religion might look like today, the author turns her gaze to the compound novels and thoughtful essays of the American author Marilynne Robinson. At a time when religion is largely seen as getting on people's nerves, associated solely with bestial violence or moral narrow-mindedness, Robinson has a rare capacity to show another side to religion. She rarely writes about religion in an abstract or conceptual sense, focussing instead on the profundity encapsulated in religion at its best.

²³ Robinson i Maughan, "The Books of Revelations".

Svenska Bibelsällskapets provöversättning i ett internationellt perspektiv

DAN NÄSSELQVIST

Dan Nässelqvist är TD i Nya testamentets exegetik och verksam som forskarassistent vid Göteborgs universitet och forskare vid Lunds universitet. Han har tidigare publicerat en avhandling om muntligt framförande av bibeltexter i den tidiga kyrkan (Public Reading in Early Christianity: Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1–4; Brill, 2015) samt artiklar och bokkapitel som bland annat behandlar stil och framförandeorienterad översättning. Just nu arbetar han med ett forskningsprojekt om kristologiska hymner i Nya testamentet.

Svenska Bibelsällskapets provöversättning av Galaterbrevet och delar av Lukasevangeliet gavs ut 2015,¹ men har inte diskuterats mycket i det offentliga rummet.² När den har gett ett avtryck i debatten är det svagt och fullt av missförstånd.³ Det är synd, eftersom frågan om en ny centrum-

översättning⁴ av Bibeln för det svenska språkområdet har omfattande och djupgående konsekvens för samhället, akademien och många kristna trossamfund i Sverige och Finland. Frågan om vad som skall karaktärisera nästa officiella bibelöversättning är inte heller självklar, vilket framgår tydligt av hur ojämnt en del av direktiven för provöversättningen har tillämpats av de två översättarna.⁵

Nedan kommer jag att beskriva de principer och direktiv som ligger bakom provöversättningen, analysera hur de har tillämpats, kontextualisera dem i relation till en internationell debatt om bibelöversättning och dra slutsatser om vad som kan och bör vara vägledande för nästa stora svenska bibelöversättning. I ett större sammanhang bör det inte bara handla om huruvida det behövs en ny svensk översättning, utan om det behövs en sådan översättning som bibelsällskapet nu har gett prov på. Viktigare än den primära fråga som bibelsällskapet ställer till

¹ Svenska Bibelsällskapet, *När tiden var inne... Provöversättning av Lukasevangeliet 9–19 och Galaterbrevet* (Uppsala: Bibelsällskapets förlag, 2015).

² Några artiklar har dock dykt upp i kyrklig press, t.ex. Samuel Byrskog, "Att översätta gamla texter", 349–351 i *Svensk Kyrkotidning* 11 (2015). Bristen på reaktioner framträder tydligt i en annan artikel i samma nummer, skriven av bibelsällskapet översättningsdirektor Mikael Wininge ("När tiden var inne... – provöversättning av Nya testamentet behöver respons", 346–348 i *Svensk Kyrkotidning* 11 [2015]).

³ När Adam Svanell skriver krönika i SVD Kultur i november 2014 och beskriver bibelsällskapets kommande provöversättning görs det i svepande termer som avslöjar hur lite han har förstått om vad bibelöversättning handlar om: "När Niklas Rådströms 'Bibeln' sätts upp på Kulturhuset Stadsteatern har en och en halv timme av pjäsen strukits bort. Den nya versionen kommer, uppger regissören Åsa Kalmér, att innehålla 'mer action'. Enligt uppgifter till SvD överväger Svenska Bibelsällskapet nu en liknande upphottning av boken med samma namn." (Adam Svanell, "Google rullar med rasistrocken", krönika i SVD Kultur 2014-11-21. <http://www.svd.se/google-gullar-med-rasistrocken>)

⁴ En översättning som skall kunna läsas av många och ha ett brett användningsområde. Den är alltså inte nischad för en viss åldersgrupp eller kategori av svensktalande. Se resonemanget i Svenska Bibelsällskapet, "Översättning av Nya testamentet", protokoll från bibelsällskapets styrelse, 2012-11-12, bilaga § 63.

⁵ För direktiven, se Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 14–16, där översättarna också presenteras.

svenska folket – Är det dags för en ny översättning? – är alltså frågan om *vad för slags* översättning som är önskvärd.

Provöversättningens direktiv

Direktiven för provöversättningen är av olika karaktär. Allmänt sägs att översättningen skall vara av typen ”moderat funktionell ekvivalens”. Det innebär att översättningsidealet i grunden är detsamma som för Bibel 2000 (som är av typen ”funktionell ekvivalens”) – översättningen skall uttrycka källspråkstextens mening på ett sätt som är naturligt på målspråket.⁶ Idealet står i delvis kontrast mot översättningar som fokuserar på ”formell ekvivalens”, där källspråket prioriteras framför målspråket och originaltextens uttryck och konstruktioner återges så långt det är möjligt på målspråket.⁷ Bibelsällskapet modifiering, att översättningen skall vara *moderat* funktionellt ekvivalent, anger att den inte skall vara riktigt lika fri i relation till originaltexterna som Bibel 2000. Det innebär bland annat att metaforer och uttryck kan återges mer ordagrant så länge resultatet inte är obegripligt för en nutida läsare. Därmed kan översättningen i större utsträckning än Bibel 2000 ge en levande bild av den främmande kultur som gav upphov till de nytestamentliga texterna. Ett argument för modifieringen av översättningsidealet är att dagens läsare är vana vid kulturell mångfald och att skillnader i språk och kultur inte bör döljas.⁸

Utöver denna övergripande översättningsprincip preciserade bibelsällskapets styrelse arbetets inriktning med hjälp av sex stycken tilläggsdi-

rektiv:⁹ (1) Översättningen skall eftersträva konkordans när det är möjligt att uttrycka på naturlig svenska. Så långt det är möjligt och rimligt skall alltså varje term på källspråket översättas med samma ord på målspråket, istället för att översättarna skapar variation i uttryckssättet. Direktivet motiveras med att en konkordant översättning gör associationer inom och mellan bibeltexterna tydliga för läsaren. (2) De nytestamentliga texternas bildspråk skall bevaras så långt det är möjligt på svenska. Det är alltså bara i de fall då en metafor inte går att förstå på målspråket som den skall översättas till ett för dagens läsare mer bekant bildspråk. (3) När det finns effektfulla ordvändningar och upprepningar i originaltexten skall de inte ”utan vidare” översättas med språklig variation, utan uttryckas med rytm även i den svenska texten. Det motiveras med att rytm bidrar till att klargöra texternas innebörd och att många människor idag är mer ljudorienterade än textorienterade. (4) Språket skall moderniseras. Därmed bör inte översättningen innehålla ålderdomliga ord och uttryck som inte tydligt återger meningen, även om de välbekanta uttrycken utgör traditionellt ”bibelspråk”. (5) Översättningen bör karaktäriseras av könsinkluderande språk. Flera ord och uttryck har tidigare översatts på ett sätt som i praktiken ger en mer exkluderande innebörd än när de användes i antiken. (6) Översättningen skall visa trohet också mot inslag i texterna som tycks främmande idag. Den skall alltså inte dölja kulturella skillnader mellan dåtid och nutid genom att ”översätta” dem.¹⁰

För att på allvar kunna diskutera inriktningen på nästa svenska bibelöversättning behöver vi utvärdera vilka effekter de nuvarande direktiven har fått. Det är särskilt viktigt eftersom bibelsällskapet föreslår att samma principer som har gällt för provöversättningen också skall karaktärisera den mer omfattande process som väntar vid en översättning av hela Bibeln.

⁶ Källspråk är det språk som man översätter från; målspråk är det språk man översätter till (Rune Ingo, *Från källspråk till målspråk: Introduktion i översättningsvetenskap* [Lund: Studentlitteratur, 1991]).

⁷ Formell ekvivalens har dominerat de flesta översättningsprojekt genom historien, men från och med Eugene Nidas publikationer om funktionell ekvivalens (tidigast i *Towards a Science of Translating* [Leiden: Brill, 1964]) har allt fler översättningar publicerats i den nyare traditionen. Dit hör Bibel 2000, liksom en av de mest sålda engelska översättningarna, New International Version (NIV).

⁸ Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 14; Bibelsällskapet, ”Översättning”.

⁹ Svenska Bibelsällskapet, ”Tilläggsdirektiv enligt beslut i bibelsällskapets styrelse 2013-09-17”, bilaga till § 43.

¹⁰ Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 15–16; Bibelsällskapet, ”Tilläggsdirektiv”.

Provöversättningens tillämpning av direktiven

Det är tydligt att direktiven inte har tolkats och tillämpats på precis samma sätt av de översättare och stilister som har arbetat med Lukasevangeliet respektive Galaterbrevet. Överlag har de dock lyckats väl med att ansluta sig till den angivna översättningsprincipen, moderat funktionell ekvivalens. Det är inte alls lika stor skillnad mellan provöversättningen och motsvarande texter i Bibel 2000 som det var mellan den och 1917 års översättning, men det var inte heller tanken. Bakom Bibel 2000 ligger ett annorlunda översättningsideal jämför med 1917, medan det nu bara har reviderats på vissa punkter.¹¹ Det är också synligt i provöversättningen, som på många ställen är just något stramare och närmare originaltextens bildspråk och ordval än Bibel 2000. Vad det gäller de mer detaljerade direktiven är tillämpningen inte lika konsekvent på alla punkter.

Det första direktivet handlar om att eftersträva konkordans i översättningen, det vill säga att ett grekiskt ord så långt det är möjligt skall översättas med samma svenska term. En undersökning av de teologiskt laddade orden 'synd'/'synda'/'syndare' (ἁμαρτία, ἁμαρτάνω, ἁμαρτωλός) och 'tro' (πίστις, πιστεύω) ger snarast intrycket av att konkordansen har blivit mindre. Vad det gäller variationer på stammen 'synd' (ἁμαρτ-) så förekommer det mer sällan i provöversättningen än i Bibel 2000. I Luk 13:4 använde Bibel 2000 "syndare" där provöversättningen gör en omskrivning med "mer skyldiga". Det är visserligen helt korrekt, eftersom den grekiska texten här använder verbet 'vara skyldig' (ὀφείλω) snarare än substantivet 'syndare'. På två ställen (Luk 17:3, 17:4) har dock verbet 'synda' (ἁμαρτάνω) översatts med "göra orätt", precis som i Bibel 2000. Här har alltså översättarna inte fullt ut tagit tillfället i akt att i enlighet med direktiven öka konkordansen och därmed skapa tydliga associ-

ationer inom och mellan texterna i fråga om central teologisk terminologi.

Översättningen av substantivet och verbet för 'tro' ger samma bild; konkordansen har minskat i jämförelse med Bibel 2000. I det här fallet har det dock skett i ljuset av nyare forskning om Paulus syn på tron. I provöversättningen översatts substantivet πίστις antingen med 'tro' eller 'trohet', beroende på kontexten. Därmed är det möjligt att i centrala avsnitt som Gal 2:16 och 3:22 tala om att människan blir rättfärdig "genom Jesu Kristi trohet" istället för "genom tron på Jesus Kristus" (Bibel 2000). Här minskar alltså konkordansen något (även om det fortfarande är möjligt att upptäcka relationen mellan 'tro' och 'trohet' då de bygger på samma stam), men på god grund. Provöversättningen eliminerar dessutom ett exempel på falsk konkordans (precis som i Luk 13:4 ovan) när den ändrar "i trohet" (Bibel 2000) i Gal 1:14 till 'i lojalitet' (i grekiskan används inte någon term med stammen πιστ-, 'tro').

Det andra direktivet handlar om att bevara de nytestamentliga texternas bildspråk och här har provöversättningen på några ställen tagit tydliga steg. Det bästa exemplen återfinns i Gal 2:2 och 5:7 där Paulus använder en idrottsmetafor om att löpa för att beskriva sitt arbete för evangeliet och det nya livet med Kristus. Bibel 2000 ersätter bildspråket i 2:2 med klartext ("för jag ville inte slita, eller ha slitit, förgäves") och det i 5:7 med en annan metafor ("Ni kom bra i väg"). Här ger provöversättningen exempel på en utmärkt lösning för att bevara bildspråk hämtat från antikens idrottsvärld, något som förekommer i flera nytestamentliga texter.¹² Översättaren har lagt till "lopp" för att förtydliga metaforen om att springa, vilket gör att den genast fungerar på svenska: "för att jag inte skulle springa eller ha sprungit mitt lopp förgäves" (2:2); "Ni inledde loppet väl" (5:7). Det här stärker tillämpningen av både det första och det andra direktivet, eftersom det tydliggör associationer (i fråga om idrottsmetaforer) inom och mellan bibeltexterna

¹¹ 1917 års översättning karakteriserades framför allt av "formell ekvivalens" (se fotnot 6, ovan), Bibel 2000 av "funktionell ekvivalens" och bibelsällskapets provöversättning av en reviderad funktionell ekvivalens – "moderat funktionell ekvivalens" – som återför idealet något i riktning mot formell ekvivalens.

¹² Metaforer om att springa ett lopp finns inte bara i Gal 2:2 och 5:7, utan också i Fil 2:16, 2 Tim 4:7 och Heb 12:1. Andra typer av idrottsmetaforer finns i 1 Kor 9:24–26 och 2 Tim 2:5.

samtidigt som nytestamentligt bildspråk bevaras i en god svensk språkform.

Ett annat exempel på arbetet med bildspråk återfinns i Luk 16:22, i liknelsen om den rike mannen och Lasaros. Bibel 2000 översatte det svårfångade grekiska uttrycket *κόλπον Ἀβραάμ* med en omskrivning: ”Abrahams sida”. Innehållsligt fungerar det väl i sitt sammanhang (hela versen lyder: ”Så dog tiggaren och fördes av änglarna till platsen vid Abrahams sida”), eftersom det uttrycker hoppet om att de rättfärdiga efter döden skulle få komma till en festmåltid hos Abraham.¹³ Det krävs dock en annan översättning för att bildspråket skall bevaras, en som fångar upp att *κόλπον* normalt används direkt om kroppen, i betydelsen ’bröst’, ’sköte’ eller ’barm’. Provöversättningen är inte lika ordagrann som 1917 års översättning, som valde ”Abrahams sköte”, utan använder en fras som är lika intim och samtidigt på ett tydligare sätt kommunicerar innebörden: ”Abrahams famn”.

Det tredje direktivet handlar om att skapa rytm i översättningen, inte minst där det återfinns i den grekiska texten. Det här direktivet tycks inte har påverkat översättarnas arbete på något tydligt sätt, men stilisterna påpekar kortfattat att de har undvikit många enstaviga ord i följd ”av rytmiska skäl”.¹⁴ Det är tydligt att en sådan tillämpning av direktivet inte sker utifrån eventuell rytm i grekiskan, utan primärt för att skapa god svenska.

Det fjärde direktivet handlar om att modernisera språket i översättningen. Här är det tydligt att översättare och stilister har arbetat medvetet och gemensamt. Gamla språkformer som ”lade” och ”sade” ersätts genomgående av ”la” och ”sa”. Andra ålderdomliga eller otydliga uttryck byts också ut; ”penningspung” blir ”börs” (Luk 12:33) och ”påse” blir ”packsäck” (Luk 10:4). Moderniseringen gäller även teologiskt laddade termer; ”salig” ersätts med ”lycklig” (Luk 12:43, 14:14). Det har kritiserats för att sakna den tidigare översättningens eskatologiska övertone,¹⁵ men är alltså ett uttryck för direktivet om att modernisera språket. Det finns också enstaka

översättningsval som kan kritiseras för att direkt motverka direktivet genom att göra språket mer ålderdomligt. Det gäller till exempel provöversättningens val av ”i andra eller tredje nattvåken” (Luk 12:38), som knappast kommunicerar tydligare till dagens samhälle än ”vid midnatt eller ännu senare” (Bibel 2000). Detsamma gäller förslaget ”tygellöshet” i Gal 5:19 för grekiskans *ἀσέλγεια*. Det är om möjligt ännu mer ålderdomligt än ”liderlighet”, så som ordet översattes i Bibel 2000. Exempel som dessa är dock undantagen som bekräftar regeln om en i många fall tydligt och konsekvent tillämpning av direktivet om moderniserat språk.

Det femte direktivet handlar om att använda ett könsinkluderande språk. Här ges inga mer detaljerade riktlinjer som skulle kunna leda översättarna och stilisterna i deras arbete. Styrelsens tilläggsdirektiv ger bara två exempel, att *ἀδελφοί* (”bröder”) bör översättas ”bröder och systrar” och att *υἱοί* (”söner”) bör återges ”barn”. Jag kommer att diskutera olika grader av könsinkluderande språk mer ingående senare i artikeln.

En närmare granskning av provöversättningen visar att översättare och stilister, trots kortfattade instruktioner (det gäller för övrigt samtliga direktiv), har tillämpat könsinkluderande språk förhållandevis jämt och konsekvent. *υἱοί* (”söner”) har översatts med ”barn” när det används om Galaterbrevets mottagare, eftersom de flesta forskare tänker sig att dessa inkluderade både män och kvinnor. I de två fall där det används om särskilt angivna personer har det helt korrekt översatts med ”söner” (”En man hade två söner”, Luk 15:11, och ”Abraham hade två söner”, Gal 4:22). *ἀδελφοί* (”bröder”) har på ett liknande sätt översatts med ”bröder och systrar” när det riktas till brevtagarna. När det besläktade uttrycket *ψευδαδελφοί* (”falska bröder”) används i Gal 2:4 om personer som enligt Paulus ”har nästlat sig in i församlingen för att spionera” översatts det dock inte med ”falska bröder och systrar” utan med ”falska bröder”. Historiskt är det nog troligare att den gruppen bestod av enbart män, men det är inte självklart.

Provöversättningen använder också könsinkluderande språk för ytterligare en företeelse som inte tas upp i direktivet. Det handlar om generiskt ”han”, då ”han” används i generella utsa-

¹³ Se Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 47 not till 16:22.

¹⁴ Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 20.

¹⁵ Byrskog, 349.

gor som gäller både män och kvinnor. I sådana fall har översättare och stilister skapat omskrivningar för att göra fraserna mer könsinkluderande. När samma grekiska ord används för att referera till en specifik man har det dock översatts med ”han”. Den här tillämpningen av könsinkluderande språk är minst lika betydelsefull för det samlade intrycket som ”barn” och ”bröder och systrar”, men den har inte uppmärksamats i förordet eller i någon av de artiklar om provöversättningen som jag har tagit del av.

Ett tydligt exempel på hur provöversättningen använder könsinkluderande språk vid generiskt ”han” är Luk 18:17. I Bibel 2000 lydde den: ”Sannerligen, den som inte tar emot Guds rike som ett barn, han kommer aldrig dit in.” Här inleds alltså meningen med könsinkluderande språk (”den som inte tar emot”), men i andra satsen används ett könsspecifikt pronomen (”han”). Meningen kan alltså tolkas som om den bara gällde män. Det är gentemot den här typen av könsspecifikt språk som känsligheten har blivit allt starkare under de senaste decennierna.¹⁶ Mot den bakgrunden är provöversättningens val att undvika pronomen i den andra satsen betydligt bättre: ”Sanna mina ord, den som inte tar emot Guds rike som ett barn kommer aldrig dit in.” På samma sätt översatts en rad liknande uttryck.¹⁷ Det enda tydliga undantaget återfinns i Luk 19:26, som inkluderar flera könsspecifika pronomen också i provöversättningen: ”den som har ska få, och den som ingenting har, från honom ska tas också det han har.” Det är möjligt att översättaren har tolkat den här utsagan som enbart en del av liknelsen om de tio punden, men jag tror de flesta uppfattar Jesu ord här som riktade lika mycket utåt till åhörarna som inåt till själva berättelsen, i likhet med de andra exemplen.¹⁸ Här skulle det ha varit möjligt med köns-

inkluderande språk som undviker generiskt ”han”.¹⁹

Det sjätte och sista direktivet handlar om att visa trohet mot främmande inslag i texterna. Här är det svårare att hitta tydliga exempel på hur översättarna har arbetat med formuleringar som ger uttryck för det som dagens läsare kan uppfatta som främmande. Ett avsnitt som ändå tycks ha påverkats av detta direktiv är Luk 11:8, som talar om hur en vän kommer och ber om hjälp mitt i natten. Vännen beskrivs som ”påträngande” i Bibel 2000, men i provöversättningen expanderas uttrycket till ”oförskämt påträngande” för att poängtera att den grekiska termen (ἀναίδεια, ’skamlöshet’) aktiverar antikens heders- och skamkultur och därmed signalerar att beteendet verkligen är tvivelaktigt.²⁰ I Folkbibeln görs en liknande tolkning och uttrycket ”oförskämt djärv” används.

Det finns också flera ställen där det framgår att översättarna skulle ha kunnat gå längre i sin tillämpning av direktivet om trohet mot främmande inslag. Det gäller till exempel Gal 5:20, där grekiskans αἰρέσεις visserligen tolkas utan den anakronism som fanns i Bibel 2000 (”kätterier”), men istället ersätts av ett uttryck (”sektarism”) som leder tankarna till helt andra typer av fenomen i vår egen tid. Här skulle ett uttryck som ”grupperingar” eller ”falanger” kunna fänga betydelsen av att människor delar upp sig i olika grupper efter åsikt.

Provöversättningen i ett internationellt perspektiv

Provöversättningen ger en inblick i hur bibelsällskapet tänker sig att nästa stora svenska bibelöversättning skall se ut. Den grundläggande översättningsprincipen (moderat funktionell ekvivalens) och de mer specifika tilläggsdirektiven

¹⁶ Ivarsson, Fredrik. *Evangelium enligt Markus och Maria: Förslag till revidering av NT 81:s översättning av Markusevangeliet utifrån en diskussion om inklusivt språk* (Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1999), 10.

¹⁷ Se till exempel Luk 10:16, 11:10, 11:23, 12:47, 12:48 och 14:26, samt Gal 5:10 och 6:3.

¹⁸ Se föregående fotnot.

¹⁹ Det är svårare att tillämpa könsinkluderande språk på den här meningen än de tidigare nämnda, eftersom den innehåller fraser med explicit eller implicit maskulint innehåll. Det är dock inte omöjligt. Med två mindre omskrivningar kan den återges ”den som har ska få, och den som ingenting har ska fråntas också det den har.”

²⁰ Företeelsen förklaras kort i en fotnot (Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 28 not till 11:8).

beskriver hur vägen till en sådan översättning är tänkt att se ut.²¹ Det är därför viktigt att de analyseras och diskuteras. Ett sätt att få klarhet i vad de skulle få för effekt är att jämföra provöversättningen och Bibel 2000. Jag har gett några sådana komparativa exempel ovan och i de flesta fall kommer provöversättningen väl ut ur jämförelsen. Ett annat sätt är att sätta in direktiven och översättningsidealet i ett internationellt perspektiv och se hur bibelsällskapets ställningstaganden förhåller sig till en bredare diskussion om vad som bör karaktärisera en god bibelöversättning. I förordet relateras provöversättningen till de senaste norska och nederländska översättningarna, framför allt genom att referera till hur dessa har påverkat bibelsällskapets val av inriktning.²² Men hur placerar sig bibelsällskapets riktlinjer till några av de internationellt sett mest debatterade frågorna om bibelöversättning?

David Dewey menar att 2000-talets bibelöversättningsdebatt så här långt har dominerats av två frågor: en ökad polarisering mellan form- och meningsdrivna översättningar och en pågående debatt om genusinkluderande språk.²³ Båda dessa frågor aktualiseras av bibelsällskapets provöversättning.

Debatten om bibelöversättningar skall vara form- eller meningsdrivna, d.v.s. karaktäriseras av formell eller funktionell ekvivalens,²⁴ har nu pågått i femtio år och visar inga tecken på att avmattas. I det sammanhanget är det särskilt intressant att bibelsällskapet anser att Bibel 2000 är alltför ”fri” i sin översättning av till exempel bildspråk och stramar upp idealet något i riktning mot formell ekvivalens (även om utgångspunkten fortfarande är funktionell ekvivalens). Bibelkommissionen bakom Bibel 2000, som ge-

nomförde det mesta av sin översättning av Nya testamentet på 1970-talet, var tydligt influerad av Nidas ideal om funktionell ekvivalens.²⁵ Redan i slutet av 1980-talet började dock meningsdrivna översättningar ifrågasättas allt mer i den internationella debatten.²⁶ Det var inte minst ett resultat av att New International Version (NIV), som först kom ut 1978, var den första meningsdrivna översättning som fick bred spridning.²⁷ Därefter har ett antal meningsdrivna engelska översättningar publicerats som tillämpar funktionell ekvivalens betydligt mer strikt och konsekvent än NIV.

Med tanke på karaktären hos de översättningar som mest stringent har arbetat med funktionell ekvivalens är det inte så konstigt att bibelsällskapet vill strama upp översättningsidealet. I praktiken har de starkast meningsdrivande översättningarna alltmer framstått som parafraaser. Ju starkare fokus som läggs på att översättningen skall kommunicera originaltextens mening klart och enkelt på målspråket, desto mer omskrivande har översättningarna blivit. Bibel 2000 bytte ut antika metaforer mot bildspråk som tydligare kommunicerar på nutidssvenska, men flera starkt meningsdrivna översättningar ersätter dem istället med klarspråk, samtidigt som historiskt specifika och teologiskt centrala termer byts ut mot vardagsord. Därmed kan svårgripbara ord som ”rättfärdiggjord” uttryckas med ”förklarad skuldfri” eller rentav ”accepterad”, medan ”centurion” förtydligas med ”en romersk befälhavare” eller ”en arméofficer”.²⁸ I det se-

²⁵ Jämför Birger Olsson, *Från Birgitta till Bibel 2000: Den svenska bibelns historia* (Stockholm: Verbum, 2001), 119–130; Ivarsson, 50; Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 10.

²⁶ Dewey, *Bible Translations*, 161.

²⁷ Mellan var tredje och varannan bibel som säljs i USA är en engelsk- eller spanskspråkig utgåva av NIV (Dewey, 162; Vern S. Poythress och Wayne A. Grudem, *The TNIV and the Gender-Neutral Bible Controversy* [Nashville: Broadman & Holman, 2004], 126).

²⁸ Den grekiska verbformen δικαιούμενοι i Rom 3:24 översätts med ”being justified” i New American Standard Bible (NASB) och ”are justified” i New Revised Standard Version (NRSV), två formdrivna översättningar. Meningsdrivna översättningar väljer ibland andra fraser beroende på hur starkt funktionellt ekvivalenta de är, från ”are justified” i New International

²¹ Vid nästa stora översättningsarbete kommer processen förstås att vara betydligt mer omfattande än vid produktionen av den aktuella provöversättningen, ”så mycket som bibelfondens medel kan räckta till, med fler expertgrupper och referenter samt en fast redaktionskommitté” (Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 17).

²² Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 14–15.

²³ David Dewey, *A User's Guide to Bible Translations: Making the Most of Different Versions* (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 182, 199.

²⁴ För skillnaden mellan dessa översättningsideal, se ovan.

nare fallet upplever nog de flesta inte att särskilt mycket har gått förlorat, men i bytet från ”de blir rättfärdiga” till ”han har accepterat oss” riskerar översättningen att förenkla texten alldeles för mycket. Det är just genom att studera texterna som vi kan bilda oss en uppfattning om vad som avses med att ”bli rättfärdig” eller ”bli förklarad rättfärdig”, snarare än genom att översättningen erbjuder en förenklad tolkning av det.

De översättningar som tydligast och mest konsekvent har tillämpat funktionell ekvivalens (till exempel Today's English Version, TEV, och Contemporary English Version, CEV) har också snart fått rollen av nischöversättningar och fungerar inte minst som barnbiblar.²⁹ Det är de mer återhållsamt meningsdrivna översättningarna, bland vilka New International Version är den mest kända, som har fått mest spridning i ett bredare folklager. Det är också ett sådant brett anslag som bibelsällskapet sikar på för att kunna skapa en ny centrumöversättning.³⁰ Här vore det utmärkt med två stora svenska översättningar sida vid sida, en formdriven och en meningsdriven, så att läsare kan få flera intryck av de avsnitt och teman som är särskilt besvärliga att översätta. Så länge det inte är möjligt bör den enda, dominerande översättningen kombinera de två grundläggande översättningsprinciperna. Därmed är bibelsällskapets val av moderat funktionell ekvivalens särskilt lyckat.

Den andra större fråga som aktualiseras av bibelsällskapets provöversättning – och den som kanske kommer att väcka mest debatt i Sverige – är bruket av könsinkluderande språk. Jag har visat på tre sätt som provöversättningen använder för att skapa ett mer könsinkluderande uttryck: en könsbalanserad översättning av ἀδελφοί

(”bröder och systrar”, istället för ”bröder”), en könsneutral översättning av υιοί (”barn”, istället för ”söner”) och olika strategier för att undvika generiskt ”han”. Samtidigt ger avsaknaden av tydliga riktlinjer för hur direktivet om könsinkluderande språk skall tillämpas påtagliga resultat i provöversättningen. Direktiven nämner bara ἀδελφοί och υιοί, men inte ens dessa översätts helt konsekvent med könsinkluderande uttryck (se ovan). När det kommer till bruket av generiskt ”han” är variationen ännu större, även om det är tydligt att båda översättarna har reflekterat över det potentiella problemet med att använda pronomenet ”han” för allmänna utsagor som gäller både män och kvinnor.

Provöversättningen erbjuder till och med några försök till könsinkluderande språk om Gud, samtliga i Galaterbrevet. I Gal 1:15 beskrivs Gud med uttrycket ”den som utsåg mig redan i moderlivet” där Bibel 2000 hade ”han som utsåg mig redan i moderlivet”. På så sätt undviks ett könsspecifikt språk om Gud. Den här typen av lösning när grekiskan har konstruktioner med substantiverade particip användes redan i 1917 års översättning för tal om människan, men det här är första gången den tillämpas på Gud. Även om den tidigare har använts om människor har den då ofta kombinerats med ett ”han” i den efterföljande satsen,³¹ vilket effektivt har eliminerat den könsinkluderande effekten.³² Ett sådant efterföljande ”han” förekommer nästan inte alls om människor i provöversättningen (ett undantag är Luk 19:26). I det sammanhanget framstår översättningen av Gal 3:5 som särskilt anmärkningsvärd i sitt tal om Gud: ”den som bistår er med Anden och låter krafter verka i er, gör *han* det för att ni har gjort vad lagen föreskriver eller för att ni har lyssnat i tro?” [min kursivering] Här används alltså könsneutralt språk om Gud i den första delen av meningen, men (maskulint) könsspecifikt i den andra. Som jämförelse finns det inte något könsspecifikt språk i Gal 1:15 el-

Version (NIV), via ”makes us right with him” i New International Reader's Version (NIRV) och ”are put right with him” i Today's English Version (TEV) till ”accepts us” i Contemporary English Version (CEV). Det grekiska substantivet ἑκατόνταρχος (”ledare av 100 [soldater]”, d.v.s. i evangeliernas kontext en centurion) i Matt 8:5 översätts med ”a centurion” i NASB och NRSV, medan de meningsdrivna översättningarna går från ”a centurion” (NIV), via ”a Roman commander” och ”a Roman officer” i NIRV och TEV till ”an army officer” i CEV.

²⁹ Dewey, 174–175.

³⁰ Bibelsällskapet, *När tiden var inne*, 13.

³¹ Se analysen ovan av Luk 18:17, som i Bibel 2000 översattes med ”den som inte tar emot Guds rike som ett barn, *han* kommer aldrig dit in” [min kursivering].

³² Det fanns inte heller några direktiv om könsinkluderande språk i arbetet som ledde fram till 1917 års översättning och Bibel 2000, även om det förekom diskussioner om ämnet inför Bibel 2000 (Ivarsson, 19).

ler 3:5 i två av de mest använda engelska översättningarna som arbetar aktivt med könsinkluderande språk (NIV och NRSV).³³ Försöken till könsinkluderande språk i provöversättningen av Galaterbrevet står i kontrast mot bruket i Lukasevangeliet. Där används könsspecifika pronomen om Gud också i översättningen av substantiverade particip, till exempel i Luk 10:16: ”Men också honom som har sänt mig avvisar man, när man avvisar mig.”³⁴

Ett så skiftande genusbruk för Gud i provöversättningen tydliggör behovet av klara riktlinjer för könsinkluderande språk i en kommande översättning av Nya testamentet. Sådana riktlinjer bör vara grundade i ett beslut om hur omfattande bruket av könsinkluderande språk skall vara. En jämförelse med samtida engelska översättningar som i olika utsträckning använder könsinkluderande språk visar att det finns åtminstone tre olika typer eller ambitionsnivåer att välja mellan.³⁵

En grundläggande ambitionsnivå är att använda könsinkluderande språk i de fall när källtextens mening är tydligt inkluderande, även om den rent grammatiskt uttrycker det med könsspecifikt språk. Detta är helt i linje med utgångspunkten för funktionell ekvivalens – översättningen skall följa och uttrycka källtextens mening, snarare än dess form. Det innebär samtidigt att könsinkluderande språk inte kan appliceras på alla termer av en viss typ (till exempel ἀδελφοί eller υἱοί), utan en bedömning måste göras av varje testställe för att fastställa om tex-

tens mening inkluderar både män och kvinnor. En rad moderna, brett använda, engelska översättningar, till exempel New International Version (NIV) och New Jerusalem Bible (NJB) har den här ambitionsnivån. De flesta inslag av könsinkluderande språk i provöversättningen hör också hemma här och översätts på motsvarande sätt som i könsinkluderande engelska översättningar. Det gäller till exempel ”bröder och systar” för ἀδελφοί, ”barn” för υἱοί och olika försök att undvika generiskt ”han”.

En andra typ eller ambitionsnivå tillämpar könsinkluderande språk på ställen där källtexten talar i allmänhet (det vill säga inte om specifika män och kvinnor), även om textens mening inte är tydligt inkluderande. Här används könsinkluderande språk också för specifika grupper av individer som kan inkludera kvinnor, även när de signaleras med termer som tydligt refererar till män (till exempel ἀνὴρ, ’man’, ’make’). NRSV, den mest använda engelska översättningen bland exegeter,³⁶ har på flera ställen gjort val som hör hemma på den här nivån. I Apg 20:30 ersätts till exempel det könsspecifika ἄνδρες (”män”) med ett könsneutralt pronomen: ”Some even from your own group will come distorting the truth”. NIV har här en könsspecifik översättning (”men will arise...”), liksom Bibel 2000 (”skall det träda fram män...”) och den nya norska översättningen Bibelen 2011 (”skal det stå fram men...”). Ett ställe vars översättning beror på hur utgivarna ställer sig till den här ambitionsnivån finns i en av provöversättningens texter, Gal 2:4 (som nämndes ovan). Här har såväl NRSV som de inte lika könsinkluderande översättningarna NIV och Bibelen 2011 valt att återge ψευδοἰδελφοί (”falska bröder”) könsneutralt: ”false believers” (NIV, NRSV), respektive ”falske søsken” (Bibelen 2011). Översättarna och stilisterna bakom provöversättningen har varit mer återhållsamma och återger uttrycket, precis som i Bibel 2000, med ”falska bröder”.

En tredje ambitionsnivå nöjer sig inte med att begränsa könsinkluderande språk till de ställen där källtextens mening är inkluderande, eller där sammanhanget skulle kunna innefatta både kvinnor och män, utan arbetar också med att bryta exkluderande språkliga konventioner i

³³ I Gal 1:15 använder de ”God” istället för ett pronomen: ”God, who had set me apart”. I Gal 3:5 tvingas de till omskrivningar för att undvika könsspecifika pronomen. NIV: “does God give you his Spirit...by the works of the law, or by your believing what you heard?” NRSV: “does God supply you with the Spirit...by your doing the works of the law, or by your believing what you heard?”

³⁴ I Luk 10:16 använder NIV könsspecifikt språk (”whoever rejects me rejects him who sent me”), medan NRSV har könsinkluderande språk även här (”whoever rejects me rejects the one who sent me”). Här finns inte utrymme för en diskussion om bruket av ”man” i provöversättningen, som starkt påverkar intrycket av könsspecifikt språk i Luk 10:16.

³⁵ Detta i kontrast till Ivarssons beskrivning av två typer av könsinkluderande översättningar, ”försiktiga” och ”radikala” (Ivarsson, 38).

³⁶ Dewey, 172.

andra sammanhang, till exempel genom att ha ett genomgående könsinkluderande språk för Gud och Jesus.³⁷ Det innebär att titlar som ”Fader” ersätts med ”Fader-Moder”, ”Förälder” eller ”Abba Gud” och ”Guds Son” med ”Guds Barn”, ”Guds Egen” eller ”Förstfödda”.³⁸ Översättningar av den här typen har inte alls fått samma breda stöd och erkännande som NIV och NRSV. Det rör sig framför allt om språkliga revisioner av tidigare översättningar i en mer inkluderande riktning, till exempel *The Inclusive Language Lectionary* (ILL) och *New Testament and Psalms: An Inclusive Version* (NTPI), vilka utgår från RSV och NRSV.³⁹

Direktivet att använda könsinkluderande språk i provöversättningen har kritiserats för att vara ”ett avsteg från ambitionen att visa trohet mot grundspråket”.⁴⁰ En sådan kritik riskerar dock att missa målet eftersom i princip alla översättningsval i fråga om könsinkluderande språk gäller ställen där de flesta är överens om att källtextens mening är inkluderande (det vill säga omfattar både män och kvinnor), även om den rent grammatiskt uttrycks med ett könsspecifikt språk. I sådana fall kan (också en moderat) funktionellt ekvivalent översättning välja könsinkluderande formuleringar för att uttrycka textens mening, särskilt i ett läge där målspråkets konventioner har ändrats så att ”han” och ”man” inte längre på ett självklart sätt upplevs inkluderande. Jag instämmer i Byrskogs slutsats, att det inte får vara ”översättningens uppgift att rädda Bibeln från problematiska uttryckssätt och värderingar”,⁴¹ men det är inte heller fallet hos den första, mest grundläggande typen av översättning med könsinkluderande språk. Den utgår från att källtextens mening skall uttryckas tydligast möjligt på målspråket och översättaren måste därför tolka varje textställe för sig och bedöma vilka som omfattas av det.

Det är inte längre givet att ”han” i uttryck som ”den som ber, han får” (Luk 11:10) uppfattas

som riktat till både män och kvinnor. De flesta forskare är överens om att uttrycket i Luk 11:10 är en allmän utsaga som vänder sig till både män och kvinnor, vilket gör att översättningen i Bibel 2000 inte är särskilt lyckad. Att som provöversättningen uttrycka samma grekiska fras med ”den som ber får” är därmed en bättre översättning, eftersom den tydligare uttrycker textens mening på samtida svenska.

Det förekommer omfattande kritik mot alla typer av könsinkluderande översättningar, oavsett ambitionsnivå,⁴² men det går inte att på ett trovärdigt sätt avfärda dem utan att tydliggöra vilken typ av könsinkluderande språk som kritiseras och vad i översättningen som är problematiskt (till exempel tolkningen av källtextens mening eller hur den har överförs till målspråket). Det är stor skillnad på ”den som ber får” och ”Gud Fader-Moder”.

Utifrån den aktuella översättningsprincipen (moderat funktionell ekvivalens) finns det inte någon anledning att avvisa könsinkluderande språk i sig. Det är snarare en fråga om på vilket sätt och i vilken utsträckning det skall tillämpas. En ny meningsdriven översättning kan knappast undgå att använda sig av den första typen av könsinkluderande språk, vilket provöversättningen tydligt visar. För de andra två typerna är det en helt annan fråga (i synnerhet den tredje), eftersom de inte lika tydligt stöds av själva översättningsprincipen. För att de skall kunna bli aktuella i en framtida översättning krävs en annan typ av argumentation än den som återfinns i provöversättningens förord.

Hur bör nästa svenska bibelöversättning se ut?

Den här artikeln har visat att bibelsällskapets provöversättning på många ställen tillämpar översättningsprincip och direktiv på ett tillfredställande sätt, även om framför allt direktiven har varit alltför otydliga och kortfattade. På vissa ställen, till exempel i fråga om konkordans i översättningen och könsinkluderande språk, skulle översättarna ha kunnat gå längre. Det är

⁴² Se till exempel Ivarsson, 33–38; Pouythress & Grudem.

³⁷ Ivarsson, 30–33.

³⁸ Dewey, 98; Ivarsson, 30, 33.

³⁹ *An Inclusive Language Lectionary* (3 volymer; Louisville: Westminster John Knox, 1983); *The New Testament and Psalms: An Inclusive Version* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

⁴⁰ Byrskog, 350.

⁴¹ Byrskog, 350.

särskilt tydligt i jämförelse med samtida engelska översättningar.

Det behövs också en mer omfattande diskussion om vad som egentligen avses med direktivet om rytm i översättningen. Jag saknar en reflektion kring att antika texter var författade för att framföras muntligt. Här finns en framväxande forskning om muntligt framförande och högläsning av texterna, i såväl deras ursprungsmiljö som i modern tid,⁴³ liksom om bibelöversättning i relation till muntligt framförande.⁴⁴ Innan vi kan föra in rytm i en översättning måste vi reflektera över hur de nytestamentliga texterna innehåller drag som ljudkvalitet, repetition, rytm och stil, som på olika sätt bidrar till att förmedla

deras budskap.⁴⁵ När det gäller frågan om vad som bör vara vägledande för nästa stora svenska bibelöversättning har bibelsällskapet tagit ett djärvt beslut – som samtidigt styrks av slutsatserna från en internationell diskussion om bibelöversättning – att använda moderat funktionell ekvivalens som översättningsprincip och att arbeta med könsinkluderande språk av den första typen (när källtextens mening är tydligt inkluderande, även om den uttrycker det med köns specifikt språk). Här tror jag att bibelsällskapet har gjort viktiga (och riktiga) vägval, men det återstår fortfarande arbete med att förklara varför och på vilket sätt de skall tillämpas i arbetet med nästa stora svenska bibelöversättning.

Summary

This article examines the Swedish test translation of Luke 9:51–19:28 and Galatians, which was published by the Swedish Bible Society in 2015. It analyzes how and to what extent the translators apply the fundamental translation principle (moderate formal equivalence) and the six translation directives (on concordance, figures of speech, rhythm, modern language, gender-inclusive language, and faithfulness towards cultural differences) set forth by the Bible Society. It also compares the translation with a current international discussion on Bible translation. Although the directives are often ill-defined and too brief, the translators generally follow them satisfactorily. They could, however, have gone further in their application of concordance and gender-inclusive language. The translation directive on rhythm is especially difficult to implement, since it is incomprehensible without a broader discussion on sound quality, repetition, rhythm, and style and how these interact to convey the meaning of ancient texts, which were regularly composed for oral delivery.

The Swedish Bible Society has made a bold decision—and one that is warranted by conclusions drawn from an international discussion on Bible translation—in aiming for a moderate functional equivalent translation which employs gender-inclusive language of a basic type (when the meaning of the source text is clearly gender-inclusive, even if it is expressed with gender-specific language). Much remains to be done in terms of explaining why and how the next major Swedish Bible translation should have these characteristics, yet from the reasoning in this article the decision is both timely and well-founded.

⁴³ Jämför Deweys diskussion om att allt mer fokus läggs på bibelöversättningarna skall fungera väl i högläsningssituationer, särskilt som allt fler hör bibeltexter snarare än läser dem (Dewey, 200).

⁴⁴ Se till exempel James A. Maxey & Ernst R. Wendland, *Translating Scripture for Sound and Performance: New Direction in Biblical Studies* (Eugene: Cascade Books, 2012) och mitt eget bidrag i samma volym: Dan Nässelqvist, ”Translating the Aural Gospel: The Use of Sound Analysis in Performance-Oriented Translation”, 49–67.

⁴⁵ Jämför Byrskog, 350.

Anders Nygren and the ‘Babylonian Captivity of Agape’ Once and Now

ODA WISCHMEYER

Oda Wischmeyer is Professor emerita for New Testament Studies and Ancient Judaism at the Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg. She has published in the main fields of New Testament Studies, especially on Paul and Mark, as well as in Early Judaism, especially on Ben Sira. The particular focus of her academic interest is on hermeneutics. Recent publications include Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015) and Paul. Life – Setting- Letters (London/New York: T&T Clark. Continuum, 2012). She has also edited the Lexikon der Bibelhermeneutik (Berlin/New York: de Gruyter, 2009, 2012) among other works. On May 28, 2015, she gave the present lecture at the Centre for Language and Literature at Lund University, on the occasion of receiving an honorary doctorate.,

First of all I want to express my gratitude to the Faculty of Humanities for the honour of being invited and for giving me the opportunity to speak to an audience of *doctores philosophiae* and *theologiae*.¹ I have chosen a topic that belongs primarily to my own scholarly work, which is dedicated to the New Testament in its ancient contexts, but is also part of what most scholars of humanities are dealing with in one way or the other: the interpretation of eminent texts, ideas and concepts from the past – an expression that was used by Hans Georg Gadamer. Specifically, I shall focus my talk on the Early Christian concept of love from the perspective of the Lundian theologian Anders Nygren, and since I have a lasting interest in hermeneutics, in particular in hermeneutics of the Bible, I shall treat my topic from a hermeneutical perspective.

Lund – Anders Nygren – and the paradigm of Eros and Agape: these terms build a triad that is intriguing for every theologically educated person, especially if one feels connected to Lund University. So this morning I shall devote myself to Anders Nygren, to his main opus, to the adventure of reading six hundred pages of “Eros

and Agape”, to the issue of reflecting on an eminent work about three generations after its first publication and to the impact on the scientific community that was made by Nygren at your university.

1. Nygren’s Concept

In 1954 Anders Nygren wrote the preface to the second edition of his *opus magnum*, *Eros and Agape* from 1930. Here, at the outset of his work, he defined his research aim as follows – and I beg your pardon for my quoting from the German translation. I do so in order to honour Nygren’s wife who translated the comprehensive Swedish version into brilliant German:

Das Hauptziel meiner Darstellung geht ... darauf hinaus, die Agape des Neuen Testaments aus *einer solchen babylonischen Gefangenschaft* zu befreien und sie in der ihr eigenen Bedeutung auftreten zu lassen.²

What did Nygren mean by the phrase “einer solchen Gefangenschaft” (“such a captivity”)? To

¹ The style of the talk was maintained.

² A. Nygren, *Eros und Agape*, ²1954, Vorwort zur zweiten Auflage.

whom did he refer? Whom did he attack by this aggressive Old Testament metaphor? Nygren's wording is ambiguous. By using the term of "babylonische Gefangenschaft" first and foremost he *alluded* bluntly to one of the most influential and anti-Catholic polemical writings of Martin Luther "Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" (The Babylonian captivity of the church). But ironically enough, though Nygren superficially alluded to Luther, he did not quote him. What he actually did, was that he *quoted Victor Warnach*. Who was Victor Warnach?

Warnach, a Benedictine monk and a German Catholic scholar, was the author of another important work on love that was in competition with Nygren's famous monograph. The title of this book was "Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie" published in 1951, and you recognize Nygren's "Grundmotiv" in Warnach's title. This post-World War II work was very influential in German Catholic scholarship of its time. Warnach and other Roman Catholic scholars felt the need and the specific Christian commitment to help to rebuild moral values in the young Federal Republic of Germany. And it was the Catholic treasure of classical virtues and Christian interpretations of these virtues that they wanted to bring back into use.³ So, in fact Warnach's book was a critical response to Protestant Nygren, especially since Warnach claimed the Nygren-term of "Grundmotiv" for his own concept. And it was Catholic Warnach who in a bold reversion of Luther's famous title claimed to liberate "Love" from the *Babylonian captivity* by his own work. Nygren felt Warnach's reproach against himself and could not but read Warnach's work as an affront against his work and as an attack on his own already widely-accepted interpretation of New Testament love in a Lutheran context. He saw himself as the scholar who had already liberated Agape once and for all from the fatal concepts of a Catholic synthesis between Agape and Eros. So, Nygren counterattacked Warnach in his preface by pointing to the fact that it was especially Warnach who again used the medieval ontology for interpreting the New Testament ex-

pression of Agape and thereby lead theology into a new kind of Babylonian captivity.

What I have just outlined very briefly could be a telling example of the famous and dangerous *rabies theologorum*. It could, however, also be read as a sign of something more important and more serious than mere ephemeral theological dispute, in particular between denominations. One recent proof of the lasting importance of the issue of "Eros and Agape" may be found in the encyclical letter "*Deus caritas est*" of Pope Benedict XVI written in 2005. I can only touch upon Pope Benedict's contribution here without going into any detail.⁴ To put it briefly, Benedict repeats and strengthens once more the Catholic interpretation of Christian love (Agape/Caritas) as purified Eros and attacks Nietzsche, but wisely abstains from dealing with the renowned Lutheran bishop Anders Nygren.⁵ But, as Werner Jeanrond highlights in his recent monograph on love, it is Nygren against whom Benedict actually argues: against an idea of Agape without Eros. The fact that, of all things, the Pope argues in favour of Eros against a Protestant theologian is not as surprising as one could think. Benedict thinks of a synthesis between Eros as tamed love within the bond of marriage on the one hand and Agape as behavior in and outside the ecclesial community on the other. Interestingly enough, Benedict's concept of purified Eros is not far from Plutarch's concept of matrimonial love. In his brilliant dialogue *Amatorius*, Plutarch elaborates on an analogue concept of purified Eros that is no longer only the basis of homosexuality, but also and much more of conjugal affection. Learned Benedict would probably like this support from a religious official of the Apollo of Delphi, if he is not already aware of the treatise.⁶

But, what was Nygren's actual intention? His impression was that the essence of what the New Testament calls *αγάπη* (Agape) had not been un-

³ Josef Pieper, *Über die Liebe*, München 1972.

⁴ See O. Wischmeyer, *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015, 240-250.

⁵ See W.G. Jeanrond, *A Theology of Love*, London 2009, 163.

⁶ Plutarch, *Dialog über die Liebe. Amatorius. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von H. Görgemanns u.a.* (Sapere X), Tübingen 2006.

derstood and interpreted in a proper way so far and that the fact that ἔρως (Eros) is not a single time mentioned in the New Testament was persistently overlooked by the scholars of dogmatic theology and Christian ethics. During the long centuries of Christian interpretation of the New Testament, according to Nygren, the true meaning of ἀγάπη always was blurred by ἔρως, a term, though not used in the New Testament, was thought to be part of the Agape-motif and inserted in the concept of Christian love since the church fathers in Plato's wake. In Nygren's eyes, it was only Luther who reshaped Agape in the way the term was originally conceptualized by Paul and John. Nygren was deeply convinced that Agape in the New Testament sense of the term is the core "motif" of Christian existence past and present and, accordingly, of Christian theology. And he was even more convinced that it was love in the sense of Agape that was needed by the world and that ought to be gained back and should be reworked in a fresh perspective and announced both in Christian dogmatic theology and in ethics. Love in the double sense of God's love and love to the neighbour would provide the basis for living one's life in the right way.

Nygren's analysis of the contemporary situation and its main needs responded primarily to the situation after World War I. Its validity even increased after World War II, as the second edition demonstrates. It would be carrying coals to Newcastle to remind you of the foundation of the Lutheran World Federation here in Lund in 1947 and of the leading role Nygren played during the first conference. I only want to point to the fact that in Nygren's involvement in the LWF his concept of Agape and his theological and social commitment met the political and social post-war situation. He decided to take international – today we would say global – responsibility for the improvement not only of the spiritual but also of the social conditions of the Lutheran churches everywhere in the world. For the status of today's university theology it could matter that Nygren was elected the first president of the LWF when he was still professor of dogmatic theology and not yet Bishop of Lund. Our university administrations love and promote the idea of our participation in social work and

overall social progress, nationally and globally. Nygren did so, namely on the basis of his learned *opus magnum*.

I said that Nygren's polemics against Victor Warnach could be understood as an expression of the feeling of both a loss and a need of Agape – a feeling that he shared with Warnach – and as the conviction that this loss could not be replaced by Warnach's new conceptualizing of love in ontological categories. In contrast, Nygren aimed at reinstating the strength of Agape as the core of Christian theology and of faith and life. And he struggled for an interpretation of Agape that would fit the New Testament meaning of the term. This return to the sources is clearly inspired by Reformation theology: skipping over patristic and medieval interpretation of the Bible, going back to the sources and referring to the *prima veritas* on the one hand and applying the original meaning directly to the current situation on the other.

What was the strength of New Testament Agape? Anders Nygren elaborated very clearly and precisely on what he thought to be the true Agape. His concept can be summarized in two definitions: in ethical terms, Agape is a concept of community and in theological terms it is the expression of a theocentric religion. Nygren's point will become more understandable if we think about alternative concepts of love. In the tradition of ancient ethics, love could be understood as a concept of self-love with a focus either on *eudaimonia*, or, with Plato, as a concept of longing or desire. Theologically, in that sense Agape could be understood as the expression of an egocentric religion that cares not for God, but for man's own sake. Against these interpretations, Nygren sharpened the strength of Agape by interpreting love as an antithesis to Eros waiving any kind of self-love or *eudaimonia*. To sum up, from a theological point of view, according to Nygren the New Testament responds to the question "What is God?" with "Agape". And in the same way it responds to the question "What is the Good – *summum bonum*, τὸ καλόν?", with "Agape". So, Agape is the answer to both, the religious and the ethical core question of humankind.

Nygren takes about 600 pages to unfold the ideas which European theologians and philoso-

phers have developed on love. He leads the reader along the winding paths of ancient theology and philosophy, of medieval religious and profane interpretations and finally achieves his goal with Luther. He describes Luther's struggle against the theological construction of *fides caritate formata* that is debunked by Luther as self-love, and acknowledges Luther's concept of love as God's love of humankind and the corresponding love of human beings towards the neighbours and towards God. And without any doubt, here we read what Paul and John intended when they used the unusual substantive of ἀγάπη that replaced the Hebrew *ahaba* and was hardly known in the Greek lexicon outside the lexicon of the Jewish Septuagint.⁷

Having finished the study of Nygren's book, one is particularly impressed by his confidence in Luther's concept. Nygren's last sentence is about the glory of love that sacrifices itself: no application, no more reflections on how this concept can work in Nygren's time and world. The reader understands: the New Testament concept that is Luther's concept as well just acts and will act, and Nygren's ecclesial commitments are the necessary consequence of this confidence.

2. Nygren's Agape from the Vantage Point of the Present

What I am going to touch upon now, might seem unexpected, especially on today's occasion. Anyway, though Nygren's work, its title and its main thesis were familiar to me since my study time, I read it only two or three months ago, when I prepared for this lecture, but *after* having completed my book on love as New Testament concept. The *reason for my reading* Nygren was that I felt the necessity to learn about Nygren as one of the leading figures of the Lundian school of theology and as the author of a famous classical dogmatic and historical monograph. In my mind, scholarly curiosity and the urgent suspicion that perhaps I had missed strong arguments and important perspectives on love balanced each other out. The *reason that I neither read*

Nygren nor referred to him during the process of writing my book was: Nygren's book was simply too old for being a work of reference in a current exegetical endeavor. And it is exactly this verdict "too old" that, in my mind, needs further investigation.

In my discipline – and probably also in yours – a monograph published in 1930, is no longer meaningful in current discourse and will not be quoted in that sense. It is not an active voice anymore and no longer plays in the present scholarly league, so to speak. And even worse: not only biblical scholars or scholars from humanities think along the line that publications older than twenty or thirty years are to be treated primarily as a burden, but especially librarians – often pressed by so called cultural or scientific politics – argue this way and like nothing better than getting rid of these "old books". Of course, there is also a somewhat more positive perspective on publications from about 1930 which I shall not ignore: some publications are thought to be historical documents which deserve special interest – doubtless an honourable status, but at the same time rather useless within recent scholarship and hardly satisfying for the authors. (By the way: did you notice, distinguished colleagues, what happened your earlier monographs and articles? Those of you who already look back on thirty or more years of publishing may know the special feeling of disappointment when you learn that an early but important monograph of yours suddenly is no longer quoted in recent bibliographies).

So far, so good, but what can be said about the status of "Eros and Agape" as a classical monograph on love? At this point of my argument, I would like to introduce a second kind of definition of "old books". *First*, on the one hand there are those "old books" that are simply obsolete and on the other such works that maintain their position as part of the history of research, and continue to be quoted. But, *second*, there is another type of "old books", those books that have a stance of their own and are discussed or referred to by their title. They are thought to remain important and to represent a concept, like "Sein und Zeit" or "Glauben und Verstehen". When I started reading Nygren, I was very sure that "Eros and Agape" is to be counted among

⁷ For all details see: Wischmeyer, *Liebe als Agape*.

this group because of its scholarly quality, even if not within the field of New Testament Studies – Nygren never longed for this qualification – but certainly within Christian ethics. Therefore I felt more than only slightly irritated when I learnt from the fourth edition of our leading theological encyclopedia “Religion Past and Present” (2008) that in the two-column article on “Eros and Agape” Nygren’s book is mentioned only in two sentences, just in passing.⁸ The third edition of the lexicon (1958) had still offered a three-column-article on “Eros and Agape” that was completely focused on Nygren’s leading ideas.⁹ What had happened between those two editions? From a positive perspective one could argue that Nygren’s book has done its job and has pointed to the original meaning of New Testament Agape. Now, other authors can build on this foundation. From a negative perspective one could ask: Was Nygren’s effort in vain? Has he been placed back in the semi-anonymity of the ranks, i.e. to be merely a part of a lengthy bibliography? Where is the liberating power of Nygren’s interpretation of love? What has happened to the strength of his concept?

3. Is Nygren Outdated?

This leads me to the next point of this morning’s enquiry: to the blunt question whether *Eros and Agape* is outdated. Though perhaps I touch a delicate subject, in my mind it is precisely this kind of question that provides some fresh insight not only into the labyrinth of historical hermeneutics that is one of my main subjects, but also in our scholarly work as theologians and philosophers, as philologists and historians in general.

Some weeks ago, I met a bright young scholar who works on Gnostic documents and told him that I was going to give a talk on Nygren. His answer: “O, why Nygren – but he is so *outdated*”. I could have replied quick-wittedly: “Really? More outdated than your Valentinus Gnosticus”? But actually, I was so struck by his

interjection that I could not answer as smart as I should have done. I was very concerned or even worried by the term “outdated” itself, feeling uncomfortable with the idea that the subject of my talk was thought to be simply outdated in the mind of a colleague. But what was or is outdated? Is the past *per se* outdated? Or is it our task as scholars in humanities always to reconsider whether or not and since when and why scientific books are outdated? My concern at what “outdated” may mean in the field of historical interpretation then lead me little by little to some – hopefully – creative thoughts upon the young man’s verdict about Nygren. The fog disappeared, and I felt that a fresh view on what “outdated” actually means in our scholarly business emerged in my mind.

Please, don’t be worried when I agree with my Gnostic friend, at least at first glance. Yes, Nygren’s *Eros and Agape* is somehow outdated. But in which regard? Here we have to dig deeper. One of the successors of Nygren in Lund, Werner Jeanrond, later Professor of Divinity in Glasgow, now in Oxford, a modest Roman Catholic – I have already mentioned him and his monograph on love – expresses sharp criticism of Nygren’s approach when he writes at the end of his chapter on Nygren:

Nygren’s theology of ‘Christian love’, continuing and enlarging Luther’s emphasis on the uniquely Christian nature of this love, does not pay attention to any kind of phenomenology of love, since its chief interest was to rehabilitate the Lutheran doctrine of justification as the only legitimate framework for a Christian understanding of love.¹⁰

Jeanrond’s critical approach argues from the perspective of contemporary anthropology in general and refers to constructions of love from the side of sociology, psychology and political philosophy. And so far, Jeanrond is right, at least in technical terms. But his critique does not go far enough, when he argues that it is especially the Lutheran perspective that is too narrow compared to contemporary anthropology. Exactly the same applies to Catholic ethics as conceptualized in the encyclical letter.

⁸ K. Stock, Art. “Eros III. Eros and Agape (*Caritas*)”, in: RPP IV, Leiden/Boston 2008, 529f.

⁹ V. Lindström, Art. “Eros und Agape”, in: RGG³ II, Tübingen 1958, 603-605.

¹⁰ Jeanrond, *Love*, 120.

What we have to learn actually, is that love in the sense of Christian Agape is no longer meaningful by itself because theology is no longer part of a society which itself is as confident about the strength and the validity of Christian social values or modes as Nygren was at his time. The ditches that divide us from the general situation of society and academy of Nygren's time are deeper than Jeanrond thinks. And at this point, Jeanrond's analysis remains at the surface of what is true about Nygren. Nygren is not outdated because he is wrong in his interpreting Paul and John and Luther against Catholic tradition, or because he did not take as much anthropological scholarship of his day into consideration as Jeanrond does in our time. Nygren is not outdated, because he was "wrong" and we are right, or because we know better. Actually, the whole Western mindset in and outside academia has changed. And exactly this is the reason for our feeling of insufficiency with regard to Nygren's concept of Agape: the changed intellectual and moral conditions of our research. The original concept of Christian love does no longer convince us in the way it did with Nygren.

It may be hard at a place like this to admit that Nygren does no longer speak to us, at least not in the way he intended to do and did in his time. Perhaps it is helpful to give one other example of what I mean: an example that is not linked to Lund and that clarifies that my reasoning is not so much about scholarly quality but about changing intellectual worlds. I just came across a recent article in one of our leading theological reviews on how we should read famous Clive Staples Lewis' work, *The Four Loves*, from 1960.¹¹ I remembered that I had read the treatise during the end of my schooldays and that I had been impressed by the mild and at the same time superior and sophisticated sound of Anglican piety that was so different from the German Lutheran quest for God. But astonishingly enough, after having read the recent article my first im-

pression was: why does this scholar waste his time with a discussion on how the simple and absolutely outdated book of Lewis should be interpreted today? And only afterwards I recognized the term "outdated" that had come to my mind by itself and I felt unhappy with my hasty and undifferentiated reaction. You can imagine that what I said about Nygren is true also about Lewis. Both were brilliant minds. They are neither wrong nor unimportant. Our feeling that they are outdated is nothing else than the unclear impression of the change of the counterpart with whom they discussed and the lack of *our own* fresh ideas that are needed to meet the intellectual and religious conditions of the present time. And we understand that we have to do anew the same job Nygren, Warnach, Lewis and many other scholars did. What matters is the constant change in the world which we address with our interpretation of Agape. So, in the end it is neither the paradigm of "right" or "wrong" nor the verdict of "modern" or "outdated" that we work with in the field of reframing ideas and concepts and of interpreting eminent texts. Instead, it is what I want to denote as the scholarly endeavor to *liberate* ideas and texts times and again from the Babylonian captivity of the vast amount of previous interpretations which were echoes and answers of their time, not of ours. And this is something that could be regarded as a Sisyphean task which must be done again and again without any final result. The horizon is always terribly open.

At this point, we encounter another related problem that I can touch on only briefly. What about scholarly results that argue apparently successfully against earlier solutions? A friend of mine, an art historian, just finished a comprehensive study on the original setting of a famous piece of medieval architectural sculpture. Her proposal seems to be very sophisticated and to better meet the original situation than do previous reconstructions of the original place and the iconographical interpretation of the monument. For that, she had my congratulations. Currently she is "right" which includes that her predecessors have been "wrong". So far, there is indeed something like "right" and "wrong" in our work of interpretation. But when my friend concluded: "All previous results are for the waste basket",

¹¹ *The Four Loves*. 1960 (*Vier Arten der Liebe*. Benziger, Einsiedeln/Zürich/Köln 1961; *Was man Liebe nennt. Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape*. Brunnen-Verlag, Basel/Gießen 1979).

my hermeneutical conscience reminded me of the chain of earlier scholars who perhaps had failed, and I wondered whether there will be another attempt some ten years later that will fit even better? Perhaps there will be one. In that case, what will happen to my friend's reconstruction? Another even more urgent question is the following: my friend was convinced that the wrong attempts of her predecessors had been caused by the "wrong" ideology of the mindset of the previous academic generations. But what do we know about our own hidden ideologies and mind-sets? Even permanent "Selbstaufklärung" cannot exclude that we are not aware of the presuppositions that lead to our results. We can hardly look beyond our own ideas and results!

4. Modes of Interpretation: Time and Again *ad fontes* or Progress or Change?

What does that mean for the scholarly task of interpretation? Nygren as well as Warnach and many other theologians and Biblical scholars from different denominations aimed at interpreting Agape in a way that should reveal the original sense of what is supposed to be encapsulated in the Greek noun *ἀγάπη*. Each of the authors who published on Agape before and after Nygren had the same intention: to liberate Agape from its Babylonian captivity in all previous publications and to demonstrate the relevance and the power of Agape for Church and society. All of them had the same feeling: nobody so far had exactly understood and described what Agape actually means. All of them had the same hope: to be the only one who would actually succeed in this important task. May the intentions and the hopes be evaluated as touching, as naïve, even as ridiculous in the face of so many earlier attempts – they are most real anyway. At that point, I speak from my own experience, because when I started my own work on Agape, I had the same feeling as Anders Nygren and as Victor Warnach: it was necessary to liberate Agape and to let its colours and its virtue shine again. It is exactly this kind of feeling that moves and stimulates us as scholars to reread, to

reinterpret, to reshape texts, ideas and concepts from the past. Though everybody knows about the deficiencies of the hermeneutical program of *ad fontes* in comparison with the alternative programs of progress or of change I guess that it is always *ad fontes* in a Renaissance sense that fuels our studies. But we cannot escape change. What sets our situation apart from Nygren is the loss of societal and academic confidence in the strength of Christian values irrespective of how learned the values are re-conceptualized. This is the point missed by Jeanrond.

Renowned cultural historian and critic Johan Huizinga (1872-1945), professor for history at the University of Leiden, elaborated on a cultural theory in a post-metaphysical – and that includes a post-Christian – setting already in 1935 – shortly after Nygren's first edition. Huizinga, whom the Gestapo had in their sights since 1933, published a short essay on "In the shadow of tomorrow"¹² where he argued that the divergence between the cultural world before and after World War I were more profound than those previous crises of the late antique migration period, the Reformation or the French Revolution. He observed the loss of common religious ideals of the former cultural periods together with the overwhelming attraction of progress¹³ that undermines the former scholarly attitude of respect towards the past in general. Huizinga pointed to the fact that only the future mattered in his days – and even he could not imagine what this should mean only four years later. His overall theory, however, is true also today and especially in the world of ambitious universities. It is with some reasonable doubts that we read that "Lund University educates future knowledge producers, problem solvers and leaders".¹⁴ Anyway Huizinga believed in some kind of progress, and so do we even when we go back *ad fontes* time and again.

¹² "In de schaduwen van morgen", Haarlem 1935. *Deutsch: Kultur- und zeitkritische Schriften*, Paderborn 2014, 13-129.

¹³ S. 33, 35f.

¹⁴ Homepage of Lund University.

5. A Fresh Perspective on Love in the Sense of Agape

Now it is time to leave Anders Nygren and to turn to present scholarship. The first question that arises in regard to this field is: how can my interpretation of reception history work in contemporary academia? As everyone of you knows, the new magic word in our international science policy is the demand for "cutting edge research". Our German language is less spectacular and limits us to fostering our research under the banner of the rather tedious noun "Spitzenforschung" which openly alludes to the noun "Spitzensport" without being financially even approximately well equipped. During the exciting last year of my writing "Love as Agape" I had a lot of time to deliberate on the question whether what I was doing was cutting edge research or something different – but what? Was it "broad research", our German "Breitenforschung", an extremely unattractive analogy to "Breitensport"? Certainly not! But was it really "cutting edge research"? In some way, I wished it were! I would like to read reviews praising the new monograph as an example of "cutting edge research". Unfortunately nothing of this sort will ever happen. Normally, we Biblical scholars like other persons who read and interpret texts and concepts from the past are not considered to be scholars who succeed in producing something that will be labelled as cutting edge research. This privilege is confined to sciences and to those fields of humanities that work with materials, with experiments or with theories. But nevertheless, though actually it was not cutting edge research, what I could do and what I wanted to do, my aim was for my research to impact on academia.¹⁵

This may be characteristic for studies in religious, theological or philosophical texts and concepts. I am thinking of the current Aristotlerenaissance that is connected to persons like Martha Nussbaum who convincingly demonstrates in which way Aristotelian concepts may fit in contemporary political and legal discus-

sions.¹⁶ Our interpretations will do best when they respond to related modern problems, theories, concepts and ideas. So, today an interpretation of the concept of Agape should be related to theories on love, sexuality, emotions, especially on empathy, but likewise to alternative or hostile concepts of hate or the necessity of egoism. The dialogue with these concepts sharpens the profile of the Early Christian concept of Agape and demonstrates its reach, its strengths and weaknesses. Whether Christian concepts can work as persuasive as they possibly did in Nygren's time may be questioned. But it is not the interpreter's business either to convince the audience or to fall silent because of a sense of doubt about the success of a fresh interpretation, but simply to try to make the objects of his or her interpretation understood within the contemporary conditions of understanding.¹⁷

6. Back to the Babylonian Captivity

I took my point of departure this morning from the metaphor of the Babylonian captivity of Agape, later on I referred to the metaphor of the Sisyphean task, and now I come back to both metaphors at the end of my talk. By interpreting eminent texts, ideas and concepts from the past, we also aim at liberating those concepts from the dust of richly deserved, but nevertheless outdated interpretations, and struggle to prepare a place for our fresh attempts in contemporary discourse, but in the knowledge that our interpretations will be outdated very likely already during our lifetimes, and that our place, like that of our predecessors, will be at best in the reception history of eminent concepts and texts. This job always has to be done in a new way and with a sense of the societal, political and intellectual situation of our present time. Interpretation of texts from the past is best done in intellectual interaction with leading theories of the present day. Insofar, Stanford scholar Hans Ulrich Gumbrecht is right in stating the importance not

¹⁵ For a broader discussion on what cutting edge research could mean also for humanities see the online-forum edge.org.

¹⁶ M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York/Oxford 1999 (cf. Wischmeyer, *Liebe*, 235-240); *Political Emotions: Why Love Matters For Justice*, Cambridge, Mass. et al. 2013.

¹⁷ See Wischmeyer, *Liebe*, 217-254.

so much of the future, but of the category of present time or presence.¹⁸ In our mind and in our scholarly interpretation, the past meets the present. It is a specific academic exercise: again and

again like Sisyphus – though not in the sense of Albert Camus, but of Jacques Monod¹⁹ who chose Sisyphus as a metaphor of what research is about.

Summary

In her article Oda Wischmeyer reconsiders the place of Anders Nygren's opus magnum "Eros and Agape" in the history of research and in the current discussions on the concept of love. She emphasizes the lasting task of re-interpretation of eminent texts from the past under the conditions of the present age.

¹⁸ Hans Ulrich Gumbrecht, *Präsenz*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Berlin 2012.

¹⁹ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970.

Fromma böcker, en torkad gäddskalle och naturvetenskap som inspiration till ny teologisk forskning

PER ÅKERLUND

Per Åkerlund, född 1949 i Norrbotten, FK, TK, är präst i Svenska kyrkan. Han arbetade 1977-1984 som komminister i Stensele församling i Lappmarken. År 1978 startade han bokförlaget Artos där han fram till idag har givit ut närmare 900 titlar, de flesta inom teologins område. Detta är hans hedersdoktorsföreläsning som hölls vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet den 28 maj 2015.

Ärade professorer, docenter, teologie doktorer, licentiater och studenter, mina damer och herrar.

Först vill jag rikta ett varmt tack till den teologiska fakulteten i Lund för att ni förärat mig ett hedersdoktorat. Det är naturligtvis en stor glädje för mig och mina närmaste men jag delar den också med alla de som gratulerat mig. Det har gjort min glädje till en dubbel glädje. Alltså, stort och varmt tack från mig och många andra.

I den här föreläsningen skulle jag vilja säga två saker. Det ena är att något berätta om förlagets historia och utgivning. Det andra är att fördjupa den *win-win*-relation som vi redan har och som ni gav uttryck för i motiveringen till ert val. Den består ju i att ni forskar och skriver böcker som vårt förlag sedan kan ge ut. Vi vinner båda på detta. Mitt ärende idag är att gå vidare i denna relation och ge tips och uppslag för ny teologisk forskning som kan resultera i nya böcker på vårt förlag. Förhoppningen är alltså att många, många nya världsberömda böcker från teologiska fakulteten i Lund skall komma ut på Artos bokförlag.

Men innan vi kommer till förlagets utgivning, låt mig dela med mig av några tankar som i tid i det närmaste sammanföll med ert vänliga beslut om hedersdoktoratet. Det är tankar som kan inspirera snart sagt alla teologer. Bakgrunden till min önskan att kunna inspirera er är att jag gick realmatematisk gren i gymnasiet, med sju timmar matte och fyra timmar fysik och tre timmar

kemi i veckan. Den ekluten satte djupa spår i mitt sinne och de har inte gått ur. Jag har under alla år sedan min studentexamen 1968 tagit del av den moderna naturvetenskapens landvinningar, naturligtvis i populär form. Jag vill alltså ge inspiration till forskning med andra utgångspunkter än de som naturligt växer fram inom er fakultet.

Bara några veckor före ert beslut tillkännagavs 2014 års Nobelpris i medicin eller fysiologi. Som ni alla kommer ihåg handlar det om upptäckten av speciella minnesceller i hjärnans äldsta och djupaste delar, bl. a Hippocampus. Redan när jag fick höra den kortfattade motiveringen i Dagens eko den 6 okt 2014 klack det till inom mig. Detta är något som många av oss anat och känt till hur länge som helst: att vårt minne på ett fundamentalt sätt är förknippat med platser. När jag senare fick en mer utförlig beskrivning av de upptäckter som belönats med Nobelpriset, hade jag i princip allt det jag kommer att säga här idag klart för mig. Sedan några år hade jag också populärvetenskapligt intresserat mig för vittnespsykologi. Nu föll allt på plats. Men innan jag ger en kort repetition om vad priset handlar om vill jag förklara min personliga entusiasm över de vetenskapliga upptäckter som låg bakom detta pris.

Vi har återkommande haft hundar under lång tid och det har betytt att jag varje morgon i ca trettio års tid gått det som i Skellefteå kallas

Broarna runt, det är en slinga vid Skellefteälven på fem km. Eftersom jag under dessa år återkommande predikat, skrivit artiklar, hållit föredrag har i princip allt vad jag skulle säga eller skriva kommit till mig under promenaderna. Och – nu kommer det viktiga i kråksången – jag vet på vilken plats jag fick den eller den idén. Hur många gånger har jag inte plågat mina samtalsvänner med att säga, ”just vid Parkbrons södra fäste kom jag att tänka på . . .” eller ”mitt nedanför gamla slakteriet insåg jag att . . .” Ett mer drastiskt exempel på minnets förhållande till platser kommer från samma promenad för ca femton år sedan.

Vi hade just gått över Lejonströmsbron, Martin och jag, Martin var hundens namn. Han var drygt ett år gammal och han sprang utan koppel ner till något han fann vid älvens strand. Han blev helt uppslukad av sitt fynd och kom inte på inkallning. Jag gick fram och såg att han tuggade vilt på en torkad gäddskalle. Vilket fynd!

När vi sedan varje morgon under tolv års tid gick samma promenad gick Martin ner och kollade på samma plats eller på äldre dagar i alla fall gjorde en liten lov. Över fyra tusen morgnar i rad, ner till samma plats och kolla. Kanske det ligger en ny gäddskalle här? Detta handlar 2014 års nobelpris i medicin och fysiologi om. Och detta kan inspirera till nya perspektiv i valda områden av teologisk forskning.

Jag ger först en kort repetition av Nobelför-samlingens vid Karolinska Institutet motivation.¹

John O'Keefe och May-Britt Moser och Edvard I. Moser får priset för (att) de . . . upptäckt ett positioneringssystem, ett slags ”inre GPS” i hjärnan som gör det möjligt att orientera sig i rummet. Deras arbete har visat hur en avancerad intellektuell process utförs av hjärnans nervceller.

. . . Pristagarnas upptäckter har löst ett problem som sysselsatt filosofer och forskare i århundraden – hur hjärnan skapar en karta av rummet som omger oss, och gör det möjligt för oss att (minnas) hitta vägen i en komplicerad omgivning. . . /Den öppnar vägar för att förstå andra kognitiva proces-

ser, till exempel hur människan förmår att minnas, tänka och planera.

Det som vi skall fokusera på i det här sammanhanget är hur minnet är fundamentalt förknippat med platser. I ett Vetenskapens värld-program i SVT² säger Edvard Moser: ”[Minnet] är alltid kopplad till en plats. En plats ingår alltid i ett minne. Platsen är ett slags skelett och på det fäster sedan resten av minnet”.³

Alla djurarter och alla människor nu och före oss är konstruerade på detta sätt. Alla våra minnen är fästade vid denna basala GPS som vi har i våra djupaste hjärnstrukturer. Utan att vi varit mer eller mindre medvetna om det har platser ett fundamentalt förhållande till våra minnen.

John O'Keefes och makarna Mosers upptäckt av hjärnans positioneringssystem kan gå till historien som en av de viktigaste. All forskning som har med minnet att göra kommer att påverkas. Naturligtvis inte bara neurologi och psykologi utan praktiskt taget all humaniora och all zoologi. Tänker man efter inser man att konsekvenserna är svåra att överblicka. Kommer ni ihåg vad jag sa just när jag hört nyheten om Nobelpriset i Dagens eko? ”Detta är något många av oss anat och känt till hur länge som helst.” Självklart har t ex zoologer och psykologer och en mängd forskare vetat att minnet har med platser att göra. När det gäller minnesteknik är detta hopkopplande av minne med plats känt sedan antiken.⁴ Min egen iakttagelse av hunden Martins beteende vid fyndet av gäddskallen berodde på att jag just då läste professorn i zoologi i Uppsala, Staffan Ulfstrands bok om hur

² Vetenskapens värld, nr15, sändes 8 dec 2014, kan ses på svtplay till den 6 juni 2015.

³ I programmet intervjuas också Jonas von Essen, världsmästare i minne. Han får under någon halvtimme i uppgift att lära sig hela det periodiska systemet, alltså våra kemiska grundämnen namn, atomnummer och atomvikt med en decimal. Vi känner idag till 118 grundämnen men då är de sista 10 konstgjorda i partikelacceleratorer. När Jonas von Essen sedan kommer tillbaka i studion har han lärt sig allt detta. Han gjorde det i Nordstan i Göteborg genom att fästa all kunskap på olika platser som han ser.

⁴ Jonathan D. Spence: *Matteo Riccis minnespalats*, Ordfront 1989. Kap 1 innehåller en utförlig beskrivning av minneskonst från antiken, medeltiden och renessansen, och hur minnet är förknippat med en plats.

¹ URL = <<http://ki.se/nyheter/nobelpriset-i-fysiologi-eller-medicin-2014-till-john-okeefe-may-britt-moser-och-edvard-i>>

mesar under vintern hittar tillbaka till de tusentals platser de gömt frön på under sommaren.⁵ Också kriminalpolis har känt till detta. Man vallar vittnen, offer och förövare på brottsplatsen, då vaknar minnena. Även exegeter har anat detta. Genom 2014 års Nobelpris finns nu en vetenskaplig förklaring till vad vi inte bara anat utan nästan känt till.

Och då är vi framme vid mitt första djärva tips till hungriga forskare vid den teologiska fakulteten i Lund: sätt dig in i 2014 års Nobelpris i medicin eller fysiologi.⁶ Närläs sedan Nya och Gamla testamentet i ljuset av denna upptäckt! Läs evangeliernas berättelser i medvetande om att alla minnen är förknippade med platser. När vi berättar något vi minns ligger platsen därunder som ett skellett hela tiden. Vad betyder det vi nu vet om minnens förhållande till platser för berättelsen om Sackaios, om Emmausvandrarna, om bröndundren, om de olika fiskafängena? Vad betyder detta för berättelserna om underverken. Vad betyder det för Jesu olika tal, för händelserna vid Golgota och graven etc etc? Vad betyder det vid läsningen av Apostlagärningarna och breven?

En text som ofta påstått vara ett sent tillägg är Mark 8:27-30 jag citerar bara några rader: Då frågade han dem: ”Och ni, vem säger ni att jag är?” Petrus svarade: ”Du är Messias.” Men hur börjar den berättelsen i vers 27? ”Sedan gick Jesus och hans lärjungar bort till byarna kring Caesarea Filippi. På vägen frågade han dem . . .” Denna platsanknytning gör det svårare att enkelt avfärda denna perikop som ett konstruerat tillägg. Något mycket väsentligt sades vid Caesarea Filippi.

Även om jag själv häpnat när jag läst Nya testamentet efter denna vetenskapliga upptäckt av minnets förhållande till platser förstår jag att en tränad exeget kommer att läsa på annat sätt och jag vill inte föregripa någons nyläsning. Men jag kan inte annat än tro att det kommer att medföra bl a en avsevärd problematisering av förhållan-

det mellan begreppen ögonvittneskildring och konstruktion.

När jag förberedde detta föredrag samtalade jag naturligtvis med min vän och mångårig medarbetare Per Beskow. Han har haft stor betydelse för förlaget och vi har samtalat med varandra i telefon dagligen i över trettio års tid. Vi har inte så sällan talat just om minnet. Att tala med Per Beskow om minnet är att tala med rätt person. Hans fenomenala minne är redan legendariskt. På tal om minnet och tradering berättade han detta för mig för några år sedan:

I augusti 1958 var jag inlagd på Eskilstunas lasarett för observation (jag hade tjänstgjort på Selaön och fick en akut näthinneinflammation). Det fanns på den tiden ett informerande eftermiddagsprogram som hade titeln Riksradiön. Den dagen inleddes en serie om långvariga minnen. Jag lyssnade på första utsändningen, och där fanns en gammal dam som berättade följande:

”Min mormor hade brukat köpa lingon av en gammal gumma, och en gång fick jag av henne höra följande barndomsminne. Hon satt på en pall i köket när köksdörren öppnades och hennes far kom in och tycktes våldsamt upprörd, och han sade ’Kan ni tänka er vad som har hänt? De har skjutit kungen!’” (Gustav III, förstås.)

Det här är alltså exempel på en muntlig tradition som mig veterligen aldrig har blivit nedskriven förrän nu. I den traditionskedjan är jag förstas den siste tradenten.

La du märke till hur Per började beskrivningen av sitt minne: Eskilstunas lasarett, Selaön! När han berättade detta för några år sedan hade 2014 år Nobelpris inte delats ut och han hade ingen aning om att hans minne på ett så fundamentalt sätt var förknippat med en plats. Tänkte du på den gamla gummans barndomsminne, uppmärksammade du platsen? ”Hon satt på en pall i köket när köksdörren öppnades.”

På tal om den platsanknytningen, vad säger vi om Markus berättelse om hur Jesus stillar stormen i kap 4:38 ”Själv låg han och sov i aktern med huvudet på dynan.” Och så de tre verserna om ”en krubba” i Luk 2.

Per Beskow och jag har ofta kommit att tala om långvariga minnen, manifesta minnen, alltså sådana som finns fotografiskt inetsade i oss och

⁵ Staffan Ulfstrand, *Flugsnapparens vita fläckar. Forskningsnytt från djurens liv i svensk natur*. Atlantis 2000. Sid 147 f.

⁶ Till exempel Nobelföreläsningarna av makarna Moser i Uppsala, John O Keefe på Karolinska. URL = <http://media.medfarm.uu.se/play/kanal/173/>; <<http://www.nobelprizemedicine.org/>>

som ofta handlar om minnen av stora positiva eller negativa händelser. De flesta människor kan se framför sig var de befann sig när de fick höra nyheten om mordet på Olof Palme. För egen del ser jag helt klart framför mig sovrummet när min pappa dör, det är nu 41 år sedan. Per Beskow och jag har många gånger förundrats över att vissa exegetiska teorier inte synes bry sig om detta fenomen: att stora, oväntade skeenden skapar långvariga minnen. Som om lärjungarna och många, många andra ögonvittnen helt plötsligt tappade sitt minne efter uppståndelsen. Också detta, tillsammans med upptäckterna som belönades med 2014 års Nobelpris, skulle kunna vara grund för spännande nyläsning av många historiska källor.

Får man upp ögonen för denna naturvetenskapliga upptäckt ökas helt enkelt ljuset i vår forsknings sökarglas. En märkligt sammanträffande är att 2014 års nobelpristagare i litteratur, Patrick Modiano, fick priset för ”för den minneskonst varmed han frammanat de ogripbaraste levnadsöden och avtäckt ockupationsårens livsvärld”. Alla vi som läst honom vet att han är platsens mästare.

*

Artos bokförlag startade en höstdag 1978. Jag var komminister i Stensele församling stationerad i Storuman. Församlingen spred ett litet församlingsblad och mitt uppdrag var att denna dag ge manus till den lokala reklamtryckaren. Han höll till i ett före detta EFS-kapell vid Blå vägen, byggt någon gång på tidigt femtiotal av Daniel Lönnebo, äldre bror till biskop Martin. När jag stod framför den lilla offsetpressen frågade jag om det gick att trycka böcker på den. Naturligtvis! var svaret och jag sa att jag skulle återkomma med en bok jag ville ha tryckt. Boken i fråga var *Den fördolda verkstaden*, en samling självavärdande brev av skomakaren och mystikern Hjalmar Ekström. Saken var den att jag hade blivit fascinerad av mystiken i 20-årsåldern och denna bok ville jag verkligen kunna sprida. Redan fem år tidigare, i sept 1973, jag var då församlingsassistent i Skellefteå Sankt Olovs församling, hade jag startat en studiecirkel i kristen mystik. Den första i landet sades det. Vi läste Thomas Merton: Vägen till kontemplation. Jag

var då 23 år gammal, och skrev själv en studieplan på fyra sidor som krävdes för att vi skulle ha en giltig studiecirkel i SKS regi. Den hade 12 samlingar och till två av dem hade vi medverkan av fackmän, den ene var Owe Wikström och den andra var Martin Lönnebo. Vi samlades i vårt hem på Sörböle i Skellefteå.

Nåväl, nu var det 1978 och genom kontakter kontakter fick jag rättigheter och vi tryckte *Den fördolda verkstaden* på A4-ark, fram och baksida, och satte sedan bladen i en enkel vikmaskin. De olika buntarna med vikta ark tog jag hem till vårt kök och när barnen somnat plockade Inger och jag ihop alla blad i rätt ordning och limmade fast dem tillsammans med ett enkelt omslag. Det blev en av de fulaste böcker man sett i svensk bokbransch. Men denna lilla bok blev det senapskorn som evangeliet berättar om och som växte till ett helt träd, Matt 13:31.

Hur som helst lyckades jag sälja ett par hundra exemplar och förlaget fick sin start. *Den fördolda verkstaden* gav vi ut i sin åttonde upplaga för två år sedan. Jag kan inte här redovisa hela utgivningslistan, idag ca 850 titlar, utan det får bli några nedslag i verksamheten. Under 5 år hade jag förlaget som hobby men 1984 och framåt krävdes det mer och mer tid, till slut var det heltid. När jag sa upp mig från komminister-tjänsten bad jag om biskopens välsignelse att fortsätta min prästgärning som förläggare. Och den fick jag.

Redan på tidigt 1970-tal hade jag uppmärksammat *Ortodox Kyrkotidning* som utgavs av Volmar Holmström från Töre i Norrbotten. Det som grep mig i den var några återkommande små tänkespråk kallade *Pärlor från öknen*. 1980, då förlaget alltså funnits något år återkom tankarna på dessa *Pärlor från öknen*. Genom Volmar fick jag reda på att det var en Birgit Lindqvist i Knivsta, som hade översatt dem från engelskan. De var ursprungligen skrivna på grekiska. Jag kontaktade Birgit och frågade om hon var villig att sammanställa en bok med dessa *Pärlor från öknen*. Samtidigt köpte jag två engelska samlingar av *Sayings of the Desert Fathers*⁷. Nu skulle ju detta bli en sekundäröversätt-

⁷ Waddell, Helen: *The Desert Fathers*. Constable & Co Ltd (1946), och Sister Benedicta Ward, *The Wis-*

ning så jag beställde också en fransk översättning från Bibliothèque National i Paris⁸ för att kolla översättningarna. En av mina konfirmanders mamma arbetade på det lilla biblioteket i Storuman. Hon ringde en dag och sa: Nu har rälsbussen kommit och du kan komma och hämta din bok från Paris. När jag läste både den engelska och den franska upplagan förstod jag att detta måste översättas från grekiskan. Någon tipsade mig på Per Beskow, som jag inte kände, men vilkens namn jag hört. Per hade möjlighet och ville gärna göra detta och det arbete som Birgit redan gjort kom till stor hjälp. Vi hade kontakt under vägen och efter ett drygt halvår ringer Per och säger att han har lagt manuset på brevlådan. Samma (!) eftermiddag ringer en person som heter Per Mases till mig i Storuman. Jag hade hört talas om honom men vi hade inte träffats. Han berättade att han var föreståndare på Sankt Davidsgården i Rättvik. Han ville tala med mig om några underbara texter som de i Rättvik hade uppmärksammat på av en tillfälligt där boende grek, vid namn Eusebius Wittis.

Att han ringde just mig kan bero att jag året innan givit ut ett föredrag av Kallistos Ware som han hållit på den Europeiska kyrkokonferensen på Kreta 1979. På mötet medverkade också min biskop, Stig Hellsten, och han ville att mitt lilla nystartade förlag skulle ge ut detta föredrag i en småskrift. Den heter *Den helige Ande i den kristnes personliga liv*. Vi har sålt den i många tusen exemplar och den säljs fortfarande.

Så frågade Per Mases mig: Har du hört talas om något som heter Ökenfäderna och deras tänkespråk? Synnerligen häpen berättade jag som det var, att den första översättningen från grundtexten av dessa nu var gjord och att den var på väg till mig denna dag! Häpenheten var naturligtvis lika stor hos Per. Det hela resulterade i att Eusebios Wittis skrev en inledning till Per Beskows översättning av Ökenfädernas tänkespråk. Han undertecknade den med namnet Helladius Siljanus, greken från Siljan.

Hur skall man förstå en sådan enastående samtidighet? Carl Gustav Jung kallar det för en

ickekausal synkronicitet. Saker sker samtidigt men utan synlig gemensam orsak. Naturvetenskapligt orienterad som jag är fann jag en rimlig förklaring. Svampens mycel finns i jorden överallt, alltid. Vid rätt värme och fuktighet ploppar svamparna upp överallt, självklart utan att "veta om" varandra. Här i Sverige hade längtan efter djup andlig visdom legat latent i vårt folk i tusen år och vid rätt andlig torka uppstår längtan efter den hos en präst i Storuman samtidigt som gårdsfolket på Sankt Davidsgården är mogna att ta emot den.

Det visade sig att tiden var mogen för många fler att ta emot denna fasta föda. *Ökenfädernas tänkespråk* blev avgörande för många, många personer, inte bara här i Lund. Jag har inte här möjlighet att berätta utförligt om detta förunderliga mottagande utan bara påminna om att Gunnel Vallquist skrev en Understreckare om Ökenfäderna och tänkespråken i SvD den 3 jan 1983. Jag är ganska övertygad om att ingen svensk biskop, präst eller pastor hade en susning om denna spiritualitet innan vår publicering.

Redan tidigt visste jag att förlaget skulle ha en allmänkyrklig utgivning. Jag hade fått lära mig något fundamentalt av Lars Thunberg på det högre seminariet i patristik i Uppsala, det bör ha varit hösten 1976.⁹ Han visade att ett av den tidiga kyrkans största problem var att de smala heresierna hotade den stora tolkningsgemenskapen som alla, över allt, i alla tider omfattade. Sanningen fanns inte i det partikulära utan i helheten, kat'holon. Svenska kyrkans snäva lutherdom var anorektisk (det sa inte Lars men det framstod som självklart). Det betydde att jag vid sidan av Arndts Sanna kristendom och Luthers Kyrko- och Huspostilla gav ut helgonbiografier, medeltida mystiker, kyrkofäder, och både filosofer, teologer och schemamunkar från Ryssland och omsider en dominikanmunk från Lund och en karmelitbroder från Tågarp. Med andra ord började också levande människor sända in manus och jag släppte det tidiga skämtsamma kravet att man helst bör ha varit död i mer än 400 år för att bli utgiven på Artos. Alltså blev utgivningen utvidgad till både gammalt och nytt. Så

dom of the Desert fathers (anonymus series) SGL Press (1975).

⁸ Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens : Apophtegmes des pères du désert*, (jag har tyvärr inte årtal på den tryckning jag läste)

⁹ Det var första gången en sådan hölls i Uppsala. Vi var fyra, fem studenter som mötte Lars under ett halvår.

besannades det bibelord som var helt avgörande när jag kallades till präst i aug 1976, Matt 13:52 ”Varje skrifflärd som har blivit himmelrikets lärjunge är alltså som en välbärgad man som ur sitt förråd kan ta fram både nytt och gammalt.”

Vi har nu som sagt gett ut ca 850 titlar i följande kategorier:

- Den tidiga kyrkan
 - Det inte livet och mystiken
 - Den katolska traditionen
 - Den ortodoxa traditionen
 - Svenska kyrkan och den lutherska traditionen
 - Akademisk litteratur
- + övrigt och församlingsmaterial.

*

Här vill jag nu ge ännu ett tips på teologisk forskning som har en del av sitt undersökningsområde på just vårt förlags utgivning. Den handlar om att beskriva och förstå den förändring som skett i det andliga livets konkreta former de senaste fyra, fem decennierna i vårt land, alltså i det som Alf Härdelin kallar spiritualitet.¹⁰ När jag började läsa teologi i Uppsala 1968 fanns endast några få texter på svenska från den tidiga kyrkan, från den medeltida mystiken, från den ortodoxa teologin och spiritualiteten¹¹. Den romersk-katolska kyrkan i Sverige hade det något bättre ställt. Där fanns en handfull helgonbiografier och uppbyggelseböcker men framför allt fanns i Sverige katolska författare och journalister¹² som genom skönlitteratur och artiklar medverkade till att den monolitiska lutherdomen inte hade hegemoni på tänkandet. Men i de teo-

¹⁰ <http://sv.wikipedia.org/wiki/Spiritualitet>

¹¹ Sven Lidmans (ofullständiga) översättning av *Augustinus bekännelser*, Johannes Gabrielsson översättning av *Om Kristi efterföljelse*, korta texter ur kyrkans historia i samlingsverket: *Den kristna tanken* av Knut Hagberg, och några få fler titlar. Natur & Kultur hade givit ut Hugo Balls *Dionysios Areopagita* och Bertil Brismans två böcker mer texter av Mäster Eckehart. Pro Veritate började ge ut de ortodoxa författarna Anthony Bloom och Alexander Schmemmann på 1970-talet.

¹² Sven Stolpe, Gunnel Vallqvist, Barbro Alving, Birgitta Trotsig, Östen Sjöstrand, m fl.

logiska studierna och så som jag förstod mentaliteten på Dekanhuset i Uppsala var den lutherska traditionen fortfarande helt dominerande. Det man läste som uppbyggelse om aftonen i vårt land, (i Svenska kyrkan och de närstående EFS och Svenska Missionsförbundet) var Bo Giertz, Ole Hallesby och Fredrik Wislöff, språkligt reviderade nyupplagor av Rosenius, Billy Grahams böcker hade börjat utges från tidigt 1950-tal etc etc. Låt mig också nämna en kvinna i denna mansvärld, Basilea Schlink som hade en succé 1964 med sin bok *Guds ljusblå buss*.¹³

Idag är situationen annorlunda. På fakteologins område finns inte mycket kvar av det själv-evidenta lutherska grundmönster genom vilken snart sagt all teologi framträdde så sent som på 1960-talet. Det kan vara svårt för er yngre studenter att begripa detta. För egen del häpnade jag när jag från mitten av 1970-talet och efter en knastertorr teol kand i Uppsala visades på allt från Vladimir Lossky,¹⁴ Simone Weil, Jaroslav Pelikan, Teresa av Avila och senare Olivier Clement och Evelyn Underhill. Men speciellt när det gäller spiritualitetslitteratur eller som man tidigare kallade den, uppbyggelselitteratur, är kanske förändringen tydligast. Nu är den underliggande inspirationen från katolsk och ortodox tradition betydande i Sverige. På några decennier har det vi kallar den kristna bokmarknaden drastiskt förändrats: både rent fysiskt – som exempel fanns 1956 ca 130 kristna boklådor, 1995 20 st,¹⁵ idag finns sju – men framför allt har innehållet i böckerna blivit annorlunda. Det märker vi kanske tydligast på den närmast totala frånvaron av den form av luthersk/pietistisk litteratur som för bara några decennier sedan fanns på flesta kristnas nattygsbord. Till detta kan vi lägga nya uttryck för kristen spiritualitet som kommer från katolska, ortodoxa och orientaliska kyrkor: dels devotionalier, dvs ikoner, krucifix, radband och helig olja: och dels framväxten av retreatgårdar och pilgrimsfärder. Den största retreatverksam-

¹³ Bokhandlarna Henric Bergner och Marianne Berglund i Umeå.

¹⁴ *The Mystical Theologi of the Eastern Church*, som jag läste i okt 1977 i Loutraki, Grekland, då min svärfar fyllde 60, på tal om platser och minnen.

¹⁵ Allan Hofgren: *90 år i den kristna bokens tjänst*, Stockholm 1996. Där finns också litteratur för vidare studier.

heten i Svenska kyrkan idag har sin viktigaste inspiration från Ignatius av Loyola.¹⁶

Hur skall vi beskriva och förstå denna utveckling? Låt mig ge ett exempel (i notappraten finns ett till).¹⁷ När pingstpastor Peter Halldorf talar på den stora Hönökonferensen (Ekumeniakyrkan) sommaren 2004 håller han upp en bok inför de över tusen samlade. Han säger: ”Om ni skall läsa en enda bok de närmaste tio åren tycker jag att ni skall läsa denna”. Så visar han dem Olivier Clements bok *Källor, den kristna spiritualitetens ursprung*. För att friska upp ert minne var Clement (1921–2009) en ortodox teolog, professor vid St. Sergius ortodoxa teologiska institut i Paris, ansedd som en av samtidens mest lysande teologer och intellektuella i Frankrike.

Finns någon vettig metod att studera och förstå ett fenomen i samtiden som har så många påverkansfaktorer? Här är ett nytt spännande teologiskt forskningsområde. Som ni hör gör jag det lätt för mig, jag bara föreslår, det blir den entusiastiska teologiska forskaren i Lund som får göra grovjobbet.

Men låt mig ändå här lista några saker som går att studera för samtida teologisk idéhistorisk forskning. Man kan på flera sätt undersöka själva utgivningen av böcker under tid. Man kan med viss möda ta reda på antalet försålda exemplar. Man kan intervjua Libris bokförlags chef under åren 1983–1998, Björn Ingvar Olsson, och fråga hur ett tydligt frikyrkligt förlag började ge ut karmelitmunken Wilfrid Stinissen, som kom att bli en av de mest sålda och lästa uppbyggelseförfattarna i vårt land. I samband med det kan man studera karmeliternas och Veritas utgivning allt större utgivning.

¹⁶ När det gäller Ignatius är Magnus Malms betydelse för svensk retreatörrelse enastående.

¹⁷ Även i detta exempel finns Peter Halldorf med. Den 28 februari i år hölls en ekumenisk bokdag i Kalmar: Ekumeniakyrkan och Svenska kyrkan tillsammans med Sensus och Bilda. Rubriken var: Ordet kommer nära, ekumenisk bokdag. Och inbjudan löd: ”Välkommen till en ekumenisk bokdag lördag den 28 februari 12.30. Peter Halldorf talar kl 13.00 under rubriken; *Filokalia - en andlig skattkammare* och 15.00 fortsätter Sr Sofie, OP under rubriken; *Stairway to Heaven - my way*.”

Man kan intervjua mig. Man kan ställa frågan så här: Hur uppkommer idéer om en bokutgivning i ett specifikt förlag?¹⁸ Svaret finns i notapparaten till det här föredraget där också många namn nämns, bl a härifrån Lund.

¹⁸ Jag ser följande vägar hur en bok blivit utgiven på vårt förlag. Jag använder både första och andra person eftersom jag var ensam bara de första ca sjutton åren. Låt mig passa på att säga att vi har löst successionen, tre av våra barn arbetar nu i förlaget.

1. Jag läser om någon person eller något ämne och tänker att det där borde vi ge ut en bok om. Jag ber en författare skriva eller en översättare översätta. Jag iscensätter allt själv, gör degen och bakar brödet (ho artos) från ax till limpa. Så var det förr men så är det inte längre.

2. Genom ett samtal med någon vän, eller prästkollega eller andra uppkommer en idé om en bok som borde ges ut. Låt mig nämna några namn, Gunnel Vallqvist, Torsten Kälvemarm och Bo Nordin. Eftersom vi numer är sex personer på förlaget uppkommer idéer bland oss och jag hänför dem till denna kategori.

3. Genom samtal med lärare på de teologiska fakulteterna framkommer idéer om vad som borde publiceras. Här har Lund varit den mest frekventa inspirationskällan. Låt mig nämna några namn av stor betydelse: Sten Hidal, Samuel Rubenson, Antoon Geels, översättaren Bengt Ellenberger och Bengt Hägglund. Många andra kunde nämnas. Från Uppsala: Lars Thunberg, Ezra Gebremedhin, Oloph Bexell och även där många andra. Från Stockholm måste jag absolut nämna Per-Arne Bodin. Till denna grupp får vi väl också lägga alla doktorander vilkas avhandlingar vi gett ut.

4. Genom att något av Svenska kyrkans stift eller dess forskningsenhet eller andra liknande organisationer/stiftelser/kyrkliga föreningar ger ett uppdrag. I denna kategori av ”uppdragsutgivning” finns också Festskrifterna.

5. Och så den kanske viktigaste orsaken till hur en bok blir utgiven: någon ringer, skriver eller e-postar en idé eller sänder in ett manus. Ibland är det någon jag känner, oftast någon för mig obekant person. Naturligtvis vänder man sig inte till oss out of the blue utan för att man känner till vår utgivning.

Den mest lönsamma idén i förlagets historia var när Bo Brander och Göran Skytte presenterade sin idé om en bok där Bo Brander efter gudstjänstens predikan utfrågades av en journalist, Göran Skytte. Boken, Ett år med Jesus blev en dundersuccé, inte bara ekonomiskt utan framför allt för att massor av människor fick möta en förkunnelse som de kunde ta emot.

*

Så till sist ännu ett förslag till ny teologisk forskning som har med vårt förlags utgivning att göra och med ett aktuellt bokprojekt. Det handlar om utgivningen av en av den tidiga kyrkans viktigaste texter, Irenaeus av Lyon, *Mot heresierna*. Den som översatt är den nu 99-årige Olof Andrén och den som arbetat med redigeringen och som skrivit en utförlig inledning är den nu 88-årige Per Beskow. (Inom parentes, det skulle behöva skrivas ingående studier om båda dessa trogna arbetare i patristikens trädgård.) När vi arbetat med denna text och kringlitteraturen runt den finns en tråd att spinna vidare på. Man kan säga att det handlar om vad vi på Artos inte givit ut. På frågan: Varför har vi refuserat flera tusen manus genom åren? är svaret trefaldigt. 1. Vi bedömer att manuset inte håller kvalitet. 2. Det ligger utanför vårt utgivningsområde (det kan passa för ett annat förlag) och 3. Vi står inte för den teologiska hållning som manuset ger uttryck för. Om vi bortser från de två första svaren blir det tredje spännande och det har verkligen med Irenaeus *Mot heresierna* att göra.

När jag tidigt i höstas lyssnade på ett föredrag¹⁹ av och sedan läste dekanen vid S:t Vladimir Orthodox Theological Seminary, John Behr (f 1966), och hans *Irenaeus of Lyon, Identifying Christianity* (2013) i serien *Christian Theology in Context* var det något av en aha-upplevelse.

Här fanns en bestickande likhet mellan mitt/vårt tänkande om utgivningen och – enligt Behr – Irenaeus syn på vad som är allmän kristen tro. Men låt oss börja med vad jag ville och vill med förlaget. Och då måste vi börja vid roten. Mina syskon och jag växte upp i en familj där den kristna tron var självklar och praktiserad och alla i den stora släkten delade den. Det var i EFS bönhus vid Luleåvägen i Boden vi hade vår andliga tillhörighet. Pappa sjöng i kyrkokören i Svenska kyrkan, så att gå från bönhuset, där min mamma var ungdomsledare i många år, till Svenska kyrkans KGF under gymnasietiden var inget problem. KGF var oerhört betydelsefull för många unga i Luleå stift på 1960-talet. En utförligt teologiskhistorisk forskning om KGF är

ännu inte gjord. Men skynda på, vi ögonvittnen blir bara äldre och äldre. Gemenskapen i KGF betydde också att den ljusa men snäva Rosenianska fromheten i hemmet berikades med sakrament och tidebön. Livet var härligt och moderniteten på stark frammarsch.

Det är känt att många fromma gossar från det pietistiska Norrland som, allt sedan 1800-talet till för några decennier sedan, kom ner och började läsa teologi i Uppsala gick igenom en troskris.²⁰ Värst var kontakten med bibelteologin som dissekerade och systematiserade bibeltexten enligt tidens olika filosofiska system. När jag läste översiktskursen hösten 1968 och sedan ett betyg i Nt fick jag ingen kris. Jag tyckte att de olika underliggande filosofiska idéer efter vilka de olika perikoperna skulle klippas itu, sorteras och tolkas var ovetenskapliga. Inför förnuftets krav och textens alla problem hade jag bara ett svar: Detta känner vi inte till. Jag läste samtidigt två betyg i praktisk filosofi för Hedenius och skrev en uppsats om *Undren hos Hume*. Hedenius hade inga problem med min vetenskapsoptimistiska syn, alltså: Detta känner vi *ännu* inte till.²¹

Jag var naturligtvis exegetiskt okunnig och ungdomligt högmodig. Men själva grundhållningen om det vi inte känner till har jag fått med mig. Under studierna i Uppsala blev som tidigare nämnts Lars Thunbergs seminarium i patristik den viktigaste ögonöppnaren. Utan djupare reflexion, men genom flitigt läsande öppnades under åren mitt teologiska och andliga universum och när jag sedan började med förlaget hade jag en ganska klar uppfattning om utgivningen. Sanningen finns i helheten och ledfyren var *sensus fidelium*, de trognas förnimmelse, som alla, överallt i alla tider förnummit. Jag skrev en artikel om *sensus fidelium* som publicerades i början av 2005 i Dagen och också i Kyrkans tidning och den fick en viss uppmärksamhet.²²

Jag tror alltså inte på en avgränsad evangelisk-luthersk svensk kyrka där varje enskild kristen skall tolka 66 bibelböcker utan på en helig, all-

¹⁹ URL = <<https://www.youtube.com/watch?v=Gy-gCEWh5-4>>

²⁰ Bl. a. Nathan Söderblom, Dietz Lange: *Nathan Söderblom och hans tid*, s 70 ff.

²¹ Jag avslutade uppsatsen med just den meningen om jag inte missminner mig.

²² <http://brogren.nu/artos.htm>

männelig och apostolisk kyrka. Kyrkan är allmännelig genom att den riktar sig till alla folk. Den är apostolisk i den bemärkelsen att den är densamma från apostlarna till idag och den är helig i den bemärkelsen att den omfattar evig-heten.²³ För mig var det helgonen och kyrkans mystiker som i kyrkan bevarade den grundläggande melodistämman, Cantus firmus, som Skrifterna vittnade om. Omkring den växte sedan den teologiska, liturgiska och pastorala symfonin. Det är i den stora tolkningstraditionen det verkliga uttrycket för kristen tro skall sökas. Tradition då förstådd som Robert Taft SJ formulerar det:

Tradition är inte det förflutna. Traditionen är livet i kyrkan i dag, i en levande kontinuitet med allt som har kommit före. Det förflutna är dött, men traditionen lever, traditionen är nu.²⁴

Och låt oss då komma till John Behr och hans bok om Irenaeus. Behr menar först att med Irenaeus har vi, för första gången, en uttömmande berättelse om kristen tro och heresi. Heresi ser han som en *självald* separation av dem som inte ville dela den bredare samhörigheten av olika kristna gemenskaper i Rom, eller som såg ner på andra som underlägsna, alltså de som i mångfalden förblev i trons enhet. Han skriver också att med Irenaeus har vi, för första gången, en redogörelse för den "kanon" eller "sanningens regel", som inte var en lista över abstrakta läror som skulle ha varit ett slags apostolisk deposition, ett slags arv, utan en samstämmighet i *tolkningen* av Skrifterna (det vill säga Gamla testamentet) som sågs som en mosaik av Kristus predikad av apostlarna.

Behr avvisar alltså de senaste decenniernas föreställningar om att Irenaeus är en ledande figur i framväxten av en intolerant, patriarkal, hierarki, som exkluderar heretiker på grundval att det skulle finnas en apostolisk deposition, som skulle förstås som läroformuleringar i trosbe-

kännelsens form. Men denna föreställning är helt enkelt inte sann. Det är i själva verket motsatsen till vad som hände. Marcion bröt sig ur den allmänna samhörigheten av kristna gemenskaper. Det var heretikerna som var intoleranta. Kristenheten var för Irenaeus katolsk, inte som en universell monolitisk institution utan som en samfällighet som omfattar en mångfald, ofta etniska, gemenskaper i en kropp.

Grundbilden för Irenaeus är att de många olika traditionerna skall vara en symfoni där en mängd tolkningar vävs ihop. Det finns en Cantus firmus och det är apostlarnas *paradosis*, det vittnesbörd de har överlämnat och hur de tolkas genom Skriften, det vill säga Gamla testamentet. Runt denna vävs sedan en mängd tolkningar i vidare och vidare cirklar. Det som håller ihop symfonin är naturligtvis harmonin. Heretikernas, villolärarens, signum är att han inte vill böja sig under Cantus firmus. Harmonin skär sig. *Haireisis* betyder "att utvälja en", "att stå vid en". Heretikern anser sig ha en *djupare kunskap*, en gnosis, och ser ner på *sensus fidelium*. Här finns det korta svaret på varför vi refuserat manus. Varje gång jag fått ett manus där författaren anser sig veta något mer än alla andra, ha en större kunskap än andra, sticker jag ner min hand i fickan och osäkrar min revolver.

Låt mig då till sist föreslå ännu ett ämne för teologisk forskning. Vore det inte intressant att undersöka Svenska kyrkans teologiska ställningstaganden, låt oss säga efter år 2000, just mot heresibegreppet. Och då skall heresibegreppet inte tolkas att döma ut någon utan just som en väg att självmant skilja sig från helheten. Svenska kyrkan ser sig ju enligt flera kyrkopolitiska partier som en kyrka som går före de andra. Begreppet *sensus fidelium* betyder kort: "Ett uttryck för hela det kristna folkets trosmedvetande som ger dem samstämmighet i tros- och moralfrågor." Här går verkligen Svenska kyrkan långt före alla andra. Hur långt före kan man gå utan att tappa kontakt med de andra kyrkorna?

Det är framför allt två saker som behöver utredas. 1. Vad har kyrkopolitikerna i kyrkomötet och de tjänstemän som bereder de beslut som därtas för *kunskap* som andra kyrkors ledare inte har? 2. Varför förs ingen dialog med de i Svenska kyrkan som inte tänker som det kyrkopolitiska kyrkomötet? Jag har talat med flera så

²³ Per Beskows formulering.

²⁴ URL = <<http://www.uscatholic.org/church/prayer-and-sacraments/2009/11/mass-instruction-fr-robert-taft-liturgical-reform>> Robert Francis Taft, SJ (f 1932) Arkimandrit i Eastern Catholic Church, är expert i orientalisk liturgi och professor emeritus i Påvliga Orientaliska Institutet i Rom.

kallade bekännelseetrogna gemenskaper i landet, alltifrån karismatiska till de som står katolska kyrkan nära. Alla vittnar om att Svenska kyrkans ledning inte vill samtala med dem. Det finns ingen dialog, det finns en tystnads kultur.²⁵

2006 gav vi ut Göran Lundstedts avhandling *Biskopsämbetet och demokratin, biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del*. Jag läste den som en deckare om hur Svenska kyrkans biskopsämbete avlövdades. Att forska om Svenska kyrkans utveckling de senaste åren är helt nödvändigt, för den utveckling som nu sker i Svenska kyrkan är av stor kyrkohistorisk betydelse. Och märk väl, detta säger jag inte i något kyrkopolitiskt meningsutbyte utan just som en önskan om samtida forskning. Åsikter och meningsutbyten har sin plats, forskning är avgörande. Redan till senhösten kommer på vårt förlag ut en avhandling av Marie Rosenius i Umeå som preliminärt heter *Ecklesiologi före och efter kyrka-statförändringen 2000: Är Svenska kyrkan samma kyrka?*²⁶

Men jag är också medveten om att detta forskningsförslag kan vara utmanande. 2013 skrev jag en artikel inför Reformationsjubileet 2017 som heter ”Den bortre parentesen”.²⁷ Den blev antagen av Svensk Kyrkotidning. Där beskriver jag att *haireisis* betyder ”att utvälja en”, ”att stå vid en” och det problematiska med att kalla sig en evangelisk-luthersk kyrka. Det var inte en polemisk artikel utan snarast en inbjudande. Troligtvis läste de flesta biskopar den, många i kyrkostyrelsen och kanske tusen präster. Hur många antog min inbjudan till att tala om

²⁵ Det är tråkigt att Svenska kyrkans ledarskap inte bryr sig särskilt om att lyssna till de röster – och det är ju inte bara Eva Hamberg, Elisabeth Sandlund och Kyrkans tidnings Barbro Matzols – som påtalar att Svenska kyrkan alltmer verkar fjärma sig från en klassisk kristen bekännelse. Antingen bemöts sådana röster med tystnad eller så talas det (misstänksamt) om ”konspiration” eller (föraktfullt) om ”trospoliser”. Som om ögat inte behövde örat, handen inte foten, hjärnan inte hjärtat. Anna Sofia Bonde, URL = <<http://frimodigkyrka.se/category/kyrkans-tidning/>>

²⁶ Se också hennes art ”Lex orandi, lex credendi” i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, årg 88, 2012.

²⁷ ”Den bortre parentesen” *Svensk kyrkotidning* nr 2, 2013. URL = <<http://www.kristenenhet.nu/kristenenhet-filer/2013-01%20per%20akerlund.htm>>

dessa saker? Det kom inte ett enda svar, den bemöttes med öronbedövande tystnad.²⁸ Låt mig i samband med detta, utan all annan jämförelse, återge John Okeefs erfarenhet när han första gången publicerade sitt forskningsresultat om platsceller i hjärnans djupaste strukturer. Hans artikel bemöttes med kompakt tystnad.

Men åter en sista sekund till Irenaeus. I notaparatens till detta föredrag finns ett längre utdrag ur *Mot heresierna* som på ett roligt sätt visar hur Irenaeus passar för en trosbroder som är naturvetenskapligt intresserad.²⁹

*

De människor som läst förlagets böcker är naturligtvis en sky av vittnen. Mest gripande i den feedback som läsarna ger är de för vilka den

²⁸ Den kommenterades i Dagen och i Signum.

²⁹ II.28.2 Om vi nu inte kan få svar på alla frågor som Skriften ställer behöver vi ingen annan gud än den som finns, för det är höjden av gudlöshet. Vi får lämna det åt Gud som har skapat oss, eftersom vi vet att skrifterna är fullkomliga, ingivna som de är av Guds Ord och den heliga Anden. Vi som på allt sätt är mindre än Guds Ord och hans Ande behöver kunskap om hans hemligheter. Det är ingenting märkvärdigt i att vi måste få en uppenbarelse om det som hör till det andliga och himmelska. Det myckna som ligger under våra fötter, det som hör till skapelsen, det känner vi, ser vi och umgås med. Ändå undgår det vårt vetande, och vi överlämnar det åt Gud som måste vara den främste av allt. Kan vi förklara varför Nilen stiger? Vi påstår mycket, och somligt är övertygande, annat inte, Vad som är sant, visst och säkert, det tillkommer Gud. Var fåglarna håller till, de som kommer om våren och lämnar oss om hösten, det vet vi inte fastän det sker i denna värld. Hur kan vi förklara havets ebb och flod som måste ha någon bestämd orsak? Vad kan vi säga om världar på andra sidan om oceanen? Eller vad kan vi säga om hur regn uppstår liksom blix och dunder, molnsamlingar, vindar och dimmor, eller säga något om förråden av snö och hagel och det som hör dit, eller hur molnen bildas och dimma uppstår? Vad är orsaken till att månen tilltar och avtar? Eller vad är anledningen till att vattnen är olika, och att det finns olika metaller, stenar och sådant? Om allt detta kan vi yttra oss när vi söker deras orsaker, men Gud som har skapat allt är ensam sannfärdig.

II.28.3 Mycket i det skapade är förbehållet Gud, medan annat är åtkomligt för vår kunskap.

Stora kyrkliga traditionen³⁰ öppnat sin rikedom. Äkta kristendom är igenkännbar i och med att den överallt, av alla, i alla tider kan förnimmas. Jag tycker mig ha fått så många exempel på denna *sensus fidelium* som jag talar om. Av min pappas systrar var det den yngsta, faster Gertrud, som enligt seden skulle ta hand om de åldrande föräldrarna. Därför fick hon bara gå sex år i folkskola och en kurs i konservering. Hon gifte sig med Josef och de kom att leva hela sitt liv i Luleå där de var mycket trogna medlemmar i Betlehemsskapet på Stationsgatan. Av de två

barnen, mina kusiner alltså, blev sonen kirurg och missionär i Tanzania och dottern sjuksköterska bland annat i Sudan och Etiopien. Faster Gertrud var ett under av fromhet. När hon som änka vid 80 års ålder fick vår utgåva av Augustinus bekännelser i sin hand blev hon ivrig. När hon läst färdigt sa hon: ”Jag har aldrig läst någon som så klart beskrivit det jag tror på. Äntligen en som förstått något.”

Tack för visad uppmärksamhet.

Summary

In this honorary doctorate lecture Per Åkerlund speaks about the publishing career he has pursued for 35 years, having published some 850 titles so far. He also gives some suggestions for theological research, mainly on the basis of some research findings connected to the 2014 Nobel Prize in Physiology or Medicine. Specifically, Åkerlund argues that the strong ties between the processes of human memory and our sense of spatial position can shed light in New Testament exegesis.

30 Sven-Erik Brodd och Ola Tjørhom, *Protestantism eller katolicitet? Om Kyrkans väsen i en ekumenisk tid*.

LITTERATUR

Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien – profetism, messianism och andens utveckling*. Göteborg: Glänta produktion, 2014. 270 sid.

I slutet av sitt kanske mest berömda verk *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda* tecknar Max Weber sin dystopiska förståelse av livet i det moderna, av målrationalitet präglade samhället. En viktig faktor för framväxten av modernitetens teknokratiska samhällsformer var enligt Weber den specifika form av arbetsetik som utvecklades i vissa former av kalvinistisk och nonkonformistisk protestantism. Men medan den målrationalella och teknokratiska arbetsmodellen bara hängde som en tunn rock – för att använda Webers från Baxter lånade terminologi – över axlarna på de utvalda och som de kunde ta av närhelst de ville, så har överrocken i den moderna världen förvandlats till en järnbur som vi inte kan komma ur. Livet i järnburen präglas av en långtgående rationalisering av arbetsformer och av mänskligt tänkande, där till slut effektiviteten som sådan blir målet och alla andra värden oväsentliga. I en sådan kultur blir människorna avpersonaliserade och förlorar sin värdighet.

Webers beskrivning av järnburen målar upp en dystert bild av mänsklighetens öde i moderniteten, men den antyder kanske också en väg ut ur dess grepp:

Ingen vet vem som skall bo i buren i framtiden, eller om det vid slutet av denna oerhörda utveckling skall uppstå helt nya profeter, eller om det kommer att bli en mäktig pånyttfödelse av gamla tankar och ideal, eller, om intetdera inträffar, mekaniserad förstening, garnerad med ett slags krampaktig självuppskattning (*Sich-wichtig-nehmen*). Då kunde med rätta dessa ord sägas om de sista människorna i denna kulturutveckling: ”Specialist utan ande, njutningsmänniska utan hjärta, och denna nolla inbillar sig ha nått ett aldrig tidigare uppnått stadium i mänsklighetens historia. (Max Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*. Lund: Argos, 1985, s. 86)

I den närmast oöverskådliga diskussionen av Webers förståelse av järnburen är en av vattendelarna frågan om huruvida Weber tänkte sig att det kunde finnas någon realistisk möjlighet för mänskligheten att ta sig ur fångenskapen när den väl var etablerad. Personligen är jag övertygad om att nyckeln till Webers uppfattning finns i citatets början. Om det uppstår nya profeter eller om gamla ideal kan pånyttföras, finns det en väg ut ur järnburen. Den profetiska karismans kraft att bryta igenom målrationalismens, teknokratins och byråkratins tvångströja är det hopp som enligt Weber återstår för mänskligheten.

I Jayne Svenungssons imponerande och ambitiösa studie *Den gudomliga historien – profetism, messianism & andens utveckling* blir inte Max Webers dystopiska framtidsbild föremål för någon direkt analys, men den problematik som adresseras är nära besläktad med Webers försök att förstå sig på järnburen och möjliga vägar att ta sig ur den. Det Svenungsson när-

mare bestämt tar sig an är att undersöka det västerländska (eller bibliska) historieteologiska arvets nutida politisk-filosofiska relevans. Med andra ord: vad finns det av värde i den mångfald av försök att teologiskt tolka historiens riktning och mening som judiskt och kristet tänkande erbjuder i den västerländska idéhistorien? Och vilka problem i samma arv måste vi bearbeta?

En undersökning av en så omfattande frågeställning måste antingen inta ett slags översiktligt fågelperspektiv som tecknar de stora linjerna på bekostnad av en djuplodande analys av enskilda tänkare eller göra mera djuplodande men också begränsade nedslag i historien. Båda tillvägagångssätten har naturligtvis sina förtjänster och brister. Svenungsson väljer att i successiva kapitel ingående diskutera det bibliska och antika arvet, Joakim av Floris originella och inflytelserika tolkning av frälsningshistorien, romantikens filosofiska bearbetningar av kristen historieteologi, 1900-talets ideologikritik och filosofiska försök att återupprätta ett slags utrymme för ett kritiskt visionärt tänkande – här representerat av tänkare som till exempel Vattimo och Derrida – och slutligen några nedslag i dagens radikala politiska filosofi hos filosofer som Agamben, Badiou och Žižek. Det är förstås alltid möjligt att ställa frågan om varför inte ett annat urval kunde ha gjorts – personligen hade jag t ex inte haft något emot en diskussion av möjliga sekulariserade historieteologiska motiv i utvecklingsoptimismen hos en upplysningstänkare som Condorcet och hans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Men det måste sägas att Svenungsson har gjort ett mycket välmotiverat urval med avseende på såväl det bibliska arvets verkningshistoria som den specifika historiefilosofiska problematik som behandlas.

I judisk och kristen historieteologi urskiljer Svenungsson tre centrala motiv eller temata: *profetism, messianism* och *andens utveckling* (det pneumatiska motivet). Profetismen kännetecknas av en övertygelse om att Gud handlar i historien parat med föreställningen om en kommande rättvisa – på Guds uppdrag förkunnad av profeten – i kraft av vilken rådande orättvisor skall besegras. Mönstret för detta profetiska tänkande återfinns i paradigmatiske form i den hebreiska Bibelns profetiska skrifter men präglar också den följande historieteologiska utvecklingen. Det profetiska motivet är i grunden *teopolitiskt* – det ifrågasätter den rådande ordningen ur den gudomliga rättvisans perspektiv och skiljer sig därför från en *politisk teologi* som snarare rättfärdigar en given politisk ordning, i Svenungssons framställning bland annat representerad av Eusebios av Caesarea och hans teologiska förståelse och legitimering av det romerska imperiet.

Det messianska motivet handlar om den teologiska tolkningen av vad som skulle kunna kallas den fräl-sande händelsen. Hos tänkare som står i en kristen

teologisk tradition är det messianska motivet naturligtvis kopplat till Jesu födelse, liv och död. Detta gäller också ateistiska tänkare som Badiou, som i Paulus texter finner en etisk universalism som hänger samman med en messiansk seger där nåden (förstådd som befrielsen från förtryck) triumferar över lagen (förstådd som den rådande ordningen).

Det pneumatiska motivet handlar om föreställningen om anden som binder samman den messianska händelsen med framtiden, precis som den heliga andens utgjutande över Jesu lärjungar vid pingsten fungerar som en brygga mellan Jesu liv, död och uppståndelse och den kristna kyrkan. Anden rör sig i den kristna traditionen – också i dess sekulariserade och ateistiska varianter – mot en allt omfattande universalism. En ateistisk tänkare som Žižek tar sig till exempel an det kristna teologiska arvet därför att han anser att det rymmer en kritisk potential som först kan komma riktigt till sin rätt när kristendomen befrias från sina institutionella former och utvecklas till den universalitet som kommer till uttryck i det revolutionära skeendet och proletariatets skapande av en jämlik ordning genom ett revolutionärt övertagande av staten.

Historieteologin i dess många skepnader handlar om att finna mening och mål i historien och präglas därför ofta av ett evolutionärt perspektiv där historien tänks röra sig mot sin fullbordan. Svenungssons sammanfattning av romantikens religionsbegrepp i tre punkter – progression, universalism och förändligande – kan sägas beskriva inte bara romantiken utan *mutatis mutandis* den västerländska historieteologins grundläggande drag över huvud taget. Samtidigt klargör Svenungsson i skarpsinniga analyser att det finns viktiga skillnader mellan kristen och judisk historieteologi, där det kristna tänkandet ofta målat upp en antisemitisk nidsbild av judendomen och framställt kristendomen som det verkliga framåtskridandets religion.

Historieteologin framstår för Svenungsson som en ambivalent politisk-filosofisk resurs. Å ena sidan rymmer den den profetiska visionen om en värld präglad av rättvisa, där Gud ytterst sett är historiens herre. Å andra sidan rymmer den apokalyptiska föreställningar om den unika Händelsen som bryter med allt som varit och upprättar en ny universalistisk världsordning. En sådan messianism skapar lätt ett nytt utrymme för exkludering och förtryck. Historieteologin är således problematisk på många sätt. Men den profetiska traditionen är också bärare av föreställningen om en gudomlig rättvisa som ligger bortom alla mänskliga projekt. På så sätt blir den, enligt Svenungsson, både en vision och ett korrektiv – en vision om att världen kunde och borde vara annorlunda, och ett korrektiv till våra försök att kontrollera och forma historien.

När detta skrivs pågår den grekiska finanskrisen för fullt, och ingen vet vad som kommer att hända med Grekland eller med EU. Diskussionen om vems fel det

är att det har gått som det har gått och vad som kan göras åt situationen är intensiv och många gånger hätsk. Samtidigt är det svårt att frigöra sig från känslan att alla aktörer sitter fast i Webers järnbur. De som tycker att grekerna har sig själva att skylla och borde lämnas åt sitt öde har svårt att göra just det, eftersom det internationella finanssystemets mekanismer gör att de samtidigt knappast kan skydda sig själva mot effekterna av ett sådant beslut. Den grekiska regeringen, å sin sida, sitter fast i samma målrationella ekonomiska mekanismer, och är i praktiken förhindrad att ta ut en självständig riktning för sitt politiska handlande. Järnburens logik är att de politiska visionerna – oavsett färg – kvävs av de målrationella strukturerna utan mål.

Kanske erbjuder just det profetiska arvet en väg ut ur järnburen. Det är lätt att föreställa sig att en revolutionär Händelse skulle kunna skapa ett nytt elände i kölvattnet av den grekiska krisen. Men den profetiska kritiken som talar om rättvisa för det grekiska folket – men också för IMF:s medlemsländer och deras befolkningar – har inga snabba lösningar. Den påminner om att rättvisans yttersta grund ligger bortom den jordiska rättvisan. På så sätt kan den representera vad Anthony Giddens kallat *utopisk realism* – en föreställning om en bättre framtid parad med en insikt om sin egen begränsning och därmed en respekt för det praktiska livets realiteter.

Den gudomliga historien är en teologi- och filosofihistorisk studie som vittnar om en nästan bedövande lärdom hos författaren. På ett mästertligt sätt lyckas hon skriva en genuint systematisk-teologisk teologi- och filosofihistoria. Svenungssons arbete är vad jag skulle kalla en idéhistorisk studie skriven *framifrån*. Med utgångspunkt i en nutida diskussion vänder sig Svenungsson till den bibliska och västerländska idéhistorien för att avvinna den insikter som kan bidra till den moderna diskussionen. Samtidigt sker det med stor respekt för det främmande i det historiska materialet – författaren kan knappast anklagas för att inte låta det förflutna komma till sin rätt på sina egna villkor. Om något kritiskt ändå skall sägas om *Den gudomliga historien* är det möjligen att det hade varit intressant om Svenungsson ytterligare hade utvecklat sin egen konstruktiva historieteologi i allmänhet och sitt bejakande av profetismen i synnerhet. Det förtar emellertid inte intrycket av att detta är en studie som under lång tid framåt kommer att utgöra ett standardverk inom sitt fält.

Thomas Ekstrand
Docent, Uppsala

Francis Watson, *Gospel Writing. A Canonical Perspective*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. 619 sid.

Francis Watson är en nytestamentlig exeget, hemmahörande i England, som under lång tid sysslat med hermeneutiska frågor. Övertygad om de "historisk-kritiska" perspektivens otillräcklighet söker han andra vägar in i de bibliska texterna. Watson är dock ingen "postmodernist" i bemärkelsen att han skulle vara ute efter subversiva eller experimentella läsningar. Tvärtom är han en teologiskt konservativ forskare som, åtminstone i den här boken, framstår lika mycket som kyrkoman som han framstår som vetenskaplig kritiker. *Gospel Writing* kan därför uppfattas som ett försök att hitta fast mark att stå på för en bibeltroende forskare som är medveten om att Bibeln inte längre kan betraktas som historiskt tillförlitlig. Kan den vara "sann" ändå på något sätt? Den större frågan tillämpas här på de fyra evangelierna. Boken, som är över sexhundra sidor lång, utgör ett både ambitiöst och sofistikerat försök att ge en tillfredsställande lösning på problemet. Bredden är stor när Watson, i studiens tre delar, initierat diskuterar allt från 1700-talets bibelkritik till Nag Hammadibibliotekets texter till tidiga kyrkmålningar. Som väl är finns en tydlig övergripande struktur som gör det möjligt att urskilja var han är på väg med allt detta.

I den första delen, med titeln "The Eclipse of the Fourfold Gospel" (ungefär "Det fyrfaldiga evangeliet tillbakagång"), fastslås att alla försök, både moderna vetenskapliga och förmoderna apologetiska, att nå "bakom" de fyra nytestamentliga evangelierna till den "verkliga" Jesus är att göra våld på det kanoniska vittnesbördet. Watson menar att det finns en teologisk poäng med den fyrfaldiga skildringen och att potentialen i denna mångfald borde utforskas av den som vill vara bibeltrogen. Historien vittnar om att frestelsen ofta varit stor att tillrättalägga Nya testamentets berättelser om Jesus så att ett enda harmoniserat och "äkta" narrativ kan träda fram. En önskad konsekvens av detta är att de individuella evangelisternas arbete underkänns.

Andra delen, som är bokens längsta, är däremot exegetisk. Den har titeln "Reframing Gospel Origins" och här ger Watson sin bild av evangeliegenrens och texternas framväxt genom att ingående diskutera och jämföra de grekiska grundtexterna. Traditionella bibelvetenskapliga metoder används för att bedöma vilka texter som utgjort källor för vilka och om det går att urskilja lager i texterna som är äldre än de slutprodukter som vi har tillgång till. Nyckelordet i dessa kapitel är "interpretation"; evangeliernas skildringar är alla *tolkningar* och *nytolkningar* av tidigare traditioner om Jesus, och alla tillför de någon ny insikt.

I den tredje och sista delen, "The Canonical Construct", diskuterar Watson receptionen av de fyra evangelierna hos Klemens av Alexandria, Eusebius, Irenaeus och Origenes, och frågan som denna del kretsar kring är "varför just fyra kanoniska evangelier?" Varför inte fler? Varför inte färre? Egentligen är det bara hos Irenaeus som den verkliga framstår som

aktuell – för Klemens har frågan ännu inte uppstått och för Origenes är det fyrfaldiga evangeliet faktum redan befast. Watson menar att det hos Irenaeus är en ekumenisk konstruktion där Matteus och Johannes representerar arvet från östkyrkan, eftersom de ansågs härröra från Judéen respektive Efesos, medan Lukas och Markus, med sina kopplingar till apostlarna Paulus och Petrus, båda knöts till Rom och därmed fick representera västkyrkan.

Hur löste man då det faktum att dessa fyra vittnen på vissa punkter motsäger varandra? Här lyfts Origenes tanke om bibeltexternas "andliga dimension" fram. Ibland har evangelisterna uttryckt somligt som inte är historiskt och bokstavligt korrekt för att förmedla insikter som är av ett djupare andligt slag. Denna hermeneutiska flexibilitet uppskattas av Watson eftersom den erbjuder ett sätt att läsa de fyra evangelierna tillsammans utan att falla i harmoniseringsfällan. Varje evangelium bär på sitt eget *teologiska* vittnesbörd om Jesus och dessa kan alla vara sanna även om de motsäger varandra när det kommer till enskilda detaljer. På detta sätt kan alltså evangeliernas – och i förlängningen hela Bibelns – sanningsanspråk räddas, och samtidigt upprätthålls en traditionsmässig kontinuitet genom kopplingen tillbaka till kyrkofäderna.

Watsons projekt är beundransvärt på många sätt och som forskare är han förtroendeingivande och balanserad i sina utredningar. Betonandet av en hermeneutik som tar flera horisonter i beaktande är nödvändig för den som vill fortsätta att hävda Bibelns relevans som auktoritet för dagens kyrka. Frågan är dock om han helt har lyckats med det han föresatt sig? Jag undrar om inte Watson i själva verket försöker lösa problemet med evangeliernas friktionspunkter genom att lyfta frågan till en abstraktionsnivå där de ursprungliga svårigheterna glömts bort. Watson verkar erkänna att evangelisterna omformade befintliga traditioner om Jesus till en sådan grad att de flesta skulle säga att de i processen "hittade på" nya episoder om honom. Att kalla detta för "omtolkning" (eng. "re-interpretation") och hänvisa till Origenes andliga sanningar är, enligt mitt tycke, att tänja på både begrepp och termer i längsta laget.

Kritik kan även riktas mot bokens längd. Den är svår att rekommendera eftersom studien gräver i så många olika saker, samtidigt som varje enskilt problem har utretts grundligare av andra författare. Att föra fram bokens huvudargument hade utan tvekan kunnat göras på hälften så många sidor. Upplevelsen är att Watson vill tömma ut varje ämne som han berör och jag anar att detta är en del av hans program – han vill illustrera hur man bör bedriva bibelforskning på ett sätt som är seriöst samtidigt som man helgar bibelordet. Metoden tycks mig allt för omständlig. Det slutgiltiga intrycket och omdömet är alltså blandat; här finns massvis som är intressant och lärorikt, men

det är oklart för vilken publik den här boken är skriven.

Martin Wessbrandt
Doktorand, Lund

Bornemark, Martinsson & Svenungsson (eds.), *Monument and Memory*. Zürich: Lit Verlag, 2015. 261 sid.

Föreliggande antologi tillkom som ett resultat av ett tvärvetenskapligt projekt om förändringar av det historiska medvetandet, alltså hur vi förstår, tänker och relaterar oss själva och omvärlden till det förflutna. Antologin innehåller fjorton unika bidrag som på olika sätt försöker belysa dialektiken mellan det förgångna och det närvarande i termer av hur vi som människor representerar och transformerar vårt historiska minne samtidigt som dess representationer transformerar oss. Projektet inom vilket antologin tillkom var tvärvetenskapligt men själva antologin har en klar övervikt av bidrag från författare hemmahörande inom tros- och livsåskådningsvetenskaperna. Dessutom är antologin utgiven som första volym i den nya skriftserien "Nordic Studies in Theology".

Om vi bortser från redaktörernas introduktion är de fjorton bidrag som ingår i antologin inbördes fristående, även om de tre avslutande bidragen, av Henriksen, Groove och Nordlander, behandlar Augustinus teologiska filosofi om medvetande och minne och kan därför med fördel läsas tillsammans. Likaså behandlar bidrag ett, tre och åtta, av Vincent, Ekman och Sigurðardóttir, olika aspekter av minnen relaterat till de konkreta artefakterna krigsmonument, kyrkofönster och fotografier. Dessa tre kan också med fördel läsas tillsammans och gärna just i den ordningen eftersom Vincents bidrag är teoretiskt orienterat runt minnets praktik medan de senare två är fallstudier som illustrerar aspekter av Vincents argumentation. Härtill kommer ett bidrag av Shüssler Fiorenza där hon sammanfattar sitt program för ett feministiskt historiebruk av bibliska texter, ett bidrag av Zackariasson som försvarar behovet av en offentlig och kritisk dialog av religiösa argument och ett bidrag av Thorsteinsson som utvecklar Kants förståelse av den franska revolutionens historiska och existentiella betydelse. De resterande fem bidragen låter sig inte grupperas tematiskt men det kan ändå sägas, som en allmän karaktäristik, att dessa står i en kritisk dialog med nyare kontinental filosofi och där representanter från denna tradition utgör referenspunkter för analyser av kristen monumentalitet (Martinson), Giardo Brunos mnemoteknik (Bornemark), traumats primat (Hollywood), destruktiva sorgeminnen (Björk) och reflektioner kring Hélène Cixous författarskap (Essunger). Sammantaget erbjuder förevarande antologi flertalet skilda praktiska och teoretiska exempel på vårt komplexa förhållande till det förflutna utan att för den skull uttömma ämnet.

Eftersom antologin spänner över vitt skilda ämnen och representerar författare från så olika discipliner som arkitektur, analytisk och kontinental filosofi, kulturvetskap, litteraturvetenskap och praktisk teologi är det omöjligt för denne recensent att avgöra hur väl antologin som helhet för forskning om tid, minne och representation framåt. Inom mitt eget kompetensområde, främst anglosaxisk filosofi, återfinns bidragen av Zackariasson, Thorsteinsson och Nordlander. Zackariasson utvecklar ett motargument som ifrågasätter Rortys inflytelserika argument att religiösa bevekelsegrunder bör lämnas utanför det rationella samtalet. Thorsteinsson ger en läsning av Kant där dennes förhållande till franska revolutionens efterdyningar förbinds med hans moralfilosofi; att Thorsteinsson dessutom är begåvad med en stilfull engelsk prosa gör läsningen av hans bidrag till en rent estetisk upplevelse. Nordlander försöker påvisa en gemensam tendens inom analytisk och kontinental filosofi att mötas i ett Augustinusliknande förhållningssätt till medvetandet. Alla tre bidragen förtjänar att läsas då de berör aktuella ämnen och för den praktiskt teologiskt intresserade är i synnerhet Zackariassons bidrag högaktuellt då det behandlar den teologiska forskningens syfte och berättigande. Inget av bidragen är dock av sådan exceptionell art att fullständigt nya perspektiv öppnar sig. Exempelvis har nya perspektiv på Kants antropologi under det senaste decenniet fört honom närmare sin egen samtid och tydliggjort att den annars så transcendentala preussaren var synnerligen beroende av strömningar i sin egen tid, alltså vänd mot sin egen samtids historia. Att inget av bidragen är epokgörande förhindrar dock på inget sätt att de alla utgör nya och originella inslag i redan pågående och aktuella vetenskapliga samtal.

Den kritik jag vill rikta mot antologin som helhet är en brist på sammanhängande tematik vilket gör att kassen mellan essäerna stundom blir stort. Att flera författare dessutom erbjuder egna tolkningar av "monument" och "memory", vilka är antologins ledord, gör inte bilden mindre splittrad utan förstärker närmast intrycket att antologin inte behandlar ett logiskt sammanhängande problemkomplex utan låter bidragen glida fritt mellan olika associativa tolkningar av temata. Detta gör att antologin blir svår att läsa som en sammanhängande helhet, vilket dock inte förtar något av värdet i de enskilda bidragen. Bortom det rent redaktionella urvalet och upplägget är huvudproblemet för denne recensent att urvalet ändå känns något ensidigt. Jag saknar bidrag från psykologi, historia och sociologi vilka alla undersökt historiebrukets ansträngda förhållande till historien. Jag har också observerat att för ämnet tunga namn som Ian Hacking, Karl Popper och Hayden White saknas i bibliografin men detta kommer sig nog av att de flesta bidragen i antologin är kontinentalt orienterade och därför saknar koppling till den diskussion om historia och historiskt minne som förts på anglosaxisk mark under det sen-

aste halvsekle. Antologin har dock inte någon uttalad ambition att vara uttömmande och med det i åtanke skall ett sådant tillkortakommande inte läggas den alltför hårt till last. Sammantaget blir omdömet att antologin är läsvärd i egenskap av sina delar men kommer till korta som en enhet då de enskilda bidragen sällan är relaterade till varandra eller på ett alldeles klart sätt till skriftens tema.

Jerker Karlsson
Doktorand, Lund

Bengt Alexandersson, *Problems in the New Testament: Old Manuscripts and Papyri, the New Genealogical Method (CBGM) and the Editio Critica Maior (ECM)* (Acta Regiae Societatis Scientiarum et Litterarum Gothoburgensis. Humaniora 48). Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället i Göteborg, 2014. 146 sid.

Alexanderssons studie består av fyra kapitel: (1) en analys av textvarianter i fyra hss i Joh 1-15 (P66, P75, samt Sinaiticus och Vaticanus); (2) en genomgång av Barbara Alands analyser av tidiga papyrer; (3) en kritik av analysmetoden Coherence-Based Genealogical Method (CBGM), utvecklad av Gerd Mink. Metoden används för den stora textutgåvan Editio Critica Maior (ECM) och Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (från och med NA28); (4) en utvärdering av Editio Critica Maior IV. Catholic Letters ("ECM2").

Tyvärr brister boken i formalia, språk, och specialkunskap inom nytestamentlig textkritik. Redan i första meningen räknar Alexandersson upp de hss som ska analyseras och benämner Sinaiticus (8 01) som "S" – ett siglum som betecknar en annan handskrift. Därefter säger han att de två papyrerna (P66, P75) är de enda hss som kan dateras till 300-t. I själva verket brukar de dateras till 200-t, medan Sinaiticus och Vaticanus dateras till 300-t.

Alexandersson nämner att första kapitlet publicerats i en tidigare version med hänvisning till en websida (s. 10). Han säger, "I have been much helped by Metzger" och syftar då på Metzgers textkritiska kommentar som publicerats av United Bible Societies, där han redogör för redaktionskommitteens ställningstaganden. Alexandersson klargör dock att han ofta gör andra bedömningar än dessa experter. Han lägger störst vikt vid interna kriterier snarare än kunskap om handskrifternas karaktär och kvalitet (s. 18).

Författaren går igenom ett antal "intressanta ställen" i Joh och jämför de fyra hss. Här gör han flera goda observationer och det märks att han har grepp om språkliga och stilistiska frågor även om brister i textkritisk specialkunskap gör sig påmind, som t ex när han påpekar att det är intressant att en sen minuskel (1241) har en läsart i Joh 2:11 utan $\pi\rho\theta\eta\nu$, "which is probably more original than that of P66" (s.

21). Nu är det dock så att samtliga andra hss, förutom P66* och 8* saknar ordet (troligen ett missförstånd av den textkritiska apparaten).

Alexandersson drar den rimliga slutsatsen att felaktiga läsarter, som inte nämnvärt påverkat traditionen, uppkommit på ett tidigt stadium (s. 44). Här hade jag önskat en diskussion om huruvida unika läsarter sannolikt går tillbaka på den enskilde skrivaren. Jag finner det anmärkningsvärt att Alexandersson drar slutsatsen att en handskrifts ålder och en textvariants utbredning inte kan tillmätas någon som helst vikt (s. 44), speciellt inte när analysen är begränsad till några tidiga hss och ett litet urval av varianter som inkluderar unika ordalydelser, skrivfel och korrigeringar. Alexandersson föredrar ändå anmärkningsvärt ofta texten i P75 och/eller Vaticanus. För övrigt tycker inte Alexandersson att studien bekräftar att dessa två hss har en likartad text (vilket är ett känt faktum), men det säger här mer om hans urvalsmetod.

I kap. 2 diskuterar Alexandersson tre artiklar av Barbara Aland (2002-2006) där hon undersöker tidiga fragmentariska papyrushandskrifter. Han håller inte med Aland om att flera av dessa handskrifter återspeglar ett exemplar av hög kvalitet. Frågan beror delvis på hur man ställer sig till den gängse uppfattningen att unika läsarter med högre sannolikhet bör betraktas som den aktuella skrivarens ändringar. Det är alltså viktigt att förstå att Alands metod snarare utvärderar det exemplar som en skrivare kopierat genom att "filtrera" bort rena skrivfel och unika läsarter för att värdera exemplarets textkvalitet.

I tredje kapitlet utvärderas CBGM. Metoden är komplicerad och kritiken skjuter över målet, eftersom Alexandersson varken förstått den fullt ut eller bejakar dess förutsättningar. Alexandersson avvisar att en handskrifts generella karaktär är av vikt för att fastställa den tidigaste läsarten på ett visst ställe (s. 59). Här bryter han mot Horts vitt accepterade grundprincip: *Knowledge of documents should precede final judgments upon readings*. Vidare verkar han ha missförstått *prior/posterior reading* och förväxlat *prior* med *original* (s. 61). Termerna handlar om vilken/vilka läsarter som gett upphov till andra – det kan finnas flera *prior readings* i ett textställe. En och samma läsart kan vara både *prior* och *posterior reading* på samma gång i förhållande till olika läsarter.

Alexandersson kritiserar också det faktum att det första steget i CBGM räknar likheter och skillnader rent kvantitativt, eftersom han anser att vissa textvarianter måste väga tyngre än andra eftersom vissa triviala likheter och skillnader är slumpartade snarare än att de påvisar släktskap mellan handskrifter (s. 63-68). Detta har han helt rätt i, men CBGM gör en sådan vägning i nästa steg när kritikern konstruerar lokala stammata.

Alexandersson drar alltså slutsatsen att "the basic statistics are of no value, and the method breaks down at the start" (s. 116) och vidare "I do not think that the

method is of any value for establishing the text of the New Testament” (s. 117). Därefter frågar han sig: ”Has the CBGM done much damage? I do not think so. Fortunately, ECM2 still sticks to ’reasoned eclecticism’ . . . I think that the EMC2 [sic] comes out quite well.” Tydligt inser Alexandersson inte att ECM2 tagits fram på basis av den metod han just avfärdat (CBGM) där filologens vägning av varianter i varje textställe är en integrerad del av metoden.

I sista kapitlet analyseras ECM2 och samma ståndpunkt som tidigare upprepas: ”The only conclusion one can draw must be that a judgement on [a] tradition generally and on certain documents especially is of no relevance when it comes to considering a special passage” (s. 136). Ytterst få textkritiker delar denna uppfattning idag.

Det finns ett stort behov av att granska och förklara moderna och inflytelserika metoder inom nytestamentlig textkritik, men enligt min mening fyller inte den recenserade boken detta behov. Den hade definitivt tjänat på en noggrannare fackgranskning och korrekturläsning. Å andra sidan är filologen Alexanderssons diskussioner av enskilda textproblem i Johannesevangeliet värdefulla.

Tommy Wasserman
Docent, Örebro

Ann af Burén, *Living Simultaneity. On religion among semi-secular Swedes*. Huddinge: Södertörns högskola, 2015. 267 sid.

Att studera religion bland människor som varken är uttalat religiösa eller uttalat icke-religiösa har för religionsvetenskapen alltid varit problematiskt. Detta på grund av svårigheten att finna de personer det handlar om, och för att dessa personer inte uppvisar någon kongruent religiös hållning. Hur kan vi komma fram till generell kunskap om dessa människors religion om det inte finns något som är gemensamt för dem, mer än att de inte är uttalat religiösa? Vi kan emellertid inte lämna dessa människor utanför de religionsvetenskapliga studierna, för det är ett växande antal personer i Sverige (kanske till och med de flesta) och i många andra västerländska länder som har en vag relation till det religiösa. Lena Löwendahl beskrev detta i sin bok *Religion utan organisation* från 2005 som religiös rörlighet och Phil Zuckerman visar i boken *Society without God* från 2008 hur denna grupp av människor skapar mening i sin tillvaro utan att koppla till religiösa referenser.

Ann af Burén väljer i sin avhandling att benämna dessa människor som semisekulära och deras religiösa förhållningssätt som ’levd samtidighet’ (”living simultaneity”), det vill säga människor som inte väljer mellan olika religiösa och profana ställningstaganden utan inkluderar olika delar från flera av dessa samtidigt. Genom att knacka dörr hos personer boende i ett kvar-

ter på Södermalm i Stockholm kom hon i kontakt med 28 personer som stämde in på kriterierna som semisekulära och var villiga att låta sig intervjuas och svara på en enkät om sin religiositet. Avhandlingens syfte är att bidra med kunskap om semisekulära människor och analysera deras förhållningssätt till religion med fokus på det som kan uppfattas som motsägelsefullt (s. 21). Detta görs genom att besvara följande tre frågor: hur tillskriver de intervjuade personerna begreppet religion mening? Hur beskriver de intervjuade personerna sig själva i religiöst avseende? och Hur förklarar de intervjuade personerna händelser och erfarenheter som upplevts som icke-ordinära? (s. 21).

Bokens struktur följer avhandlingars klassiska mönster med ett introducerande kapitel som sätter in avhandlingens syfte i ett vetenskapligt sammanhang gällande problemområdet, tidigare forskning och teorier. Sedan följer ett kapitel om metod (kap. 2), ett bakgrundskapitel om religionens plats och funktion i Sverige (kap. 3) och efter det kommer tre empiriska kapitel (kap. 3-6) som var och ett besvarar avhandlingens tre frågor. Boken avslutas sedan med sammanfattning och slutsatser (kap. 7).

Att finna informanter genom att knacka på hemma hos människor är ett nytt och föredömligt sätt att arbeta metodologiskt, även om risken finns att de personer som intervjuas kommer att likna den som intervjuar. Med det menar jag att de som svarar ja på att låta sig intervjuas i stor utsträckning gör så för att de kan känna igen sig i, och därmed känna förtroende för, den som skall genomföra intervjun. I studien ingår endast ett fåtal lågutbildade, ett fåtal med icke-svensk bakgrund och en övervägande del är kvinnor. När det gäller kvalitativa studier har dock denna brist på representativitet inte någon avgörande betydelse för resultaten, och af Burén visar att hon tydligt är medveten om denna brist. Hon har på ett reflekterande sätt arbetat noggrant med intervjuguiden, enkäter och samtalen med informanter, vilket ger en hög trovärdighet till den analys och de slutsatser som dras i studien. Tolv av de 28 personerna som ingick i studien har dessutom intervjuats och genomfört enkäten ytterligare en gång cirka två år efter det först intervjutillfället, något som gav författaren en unik möjlighet att studera föränderlighet i informanternas religiositet.

Af Buréns slutsatser grundade i diskursiva teorier, är att det finns en flyktighet, föränderlighet och motstridighet i informanternas relation till religion. De tycks ha flera olika förhållningssätt till religion, till religiösa tillhörigheter och till religiösa erfarenheter samtidigt. Förhållningssätten artikuleras olika beroende på kontext, på den funktion de har för personen samt på de aspekter i den religiösa traditionen som är av betydelse för informanterna just då. Det som under läsningen av boken skaver, och som af Burén nuddar vid ibland, är frågan om detta förhållningssätt till religion är något som är unikt för moderna människor och deras förhållningssätt till tillvaron i stort, till poli-

tik, etik, kultur, kunskap eller för all del till kärlek. För det kanske är så hos moderna människor att deras förhållningssätt till religion inte skiljer sig på något avgörande sätt från deras förhållningssätt till andra aspekter av tillvaron.

Sammantaget ger denna välskrivna avhandling en fördjupad och reflekterad kunskap om hur människor med vag religiös tillhörighet talar om sin religiositet, en avhandling som kommer att vara till gagn för kommande främst kvantitativa studier om människors komplexa förhållningssätt till religion. Den ger oss tyvärr liten kunskap om hur dessa människor faktiskt lever religiöst - vilket gör att bokens titel blir något vilseledande - men det får vara en uppgift för kommande studier.

Magdalena Nordin,
FD, Lund

Anders Burman & Rebecka Lettevall (red.), *Tysk idealism*. Stockholm: Axl Books, 2014. 412 sid.

Gary Dorriens magistrala teologihistoriska verk *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology* (2012) bygger på tesen att "Modern religious thought originated with idealistic convictions about the spiritual ground and unifying reality of freedom, and there is no vital progressive theology that does not speak with idealistic conviction, notwithstanding the ironies and problems of doing so." En viktig poäng i hans komplexa tes är att en bedömning av den moderna teologins idémässiga förutsättningar förutsätter en välgrundad bild av den epokgörande tyska idealismen och dess efterverkningar än in i nutiden. Denna volyms redaktörer är idéhistoriker vid Södertörns högskola och visar hur idealismens förpassning till "akademins djupaste källarhåla" under 1900-talet dock ofta lett till enbart slarvigt vidareförda klichéuppfattningar. Under flera årtionden har dock kunskaperna om epoken ökat väsentligt genom enträget filologiskt arbete kring källtexter. Namnkunniga filosofer som Kant, Fichte, Hegel och Schelling kan delvis omprövas utifrån en mer finmaskig kartläggning av tidens intellektuella debatt. Detta nyfunna intresse, som redaktörerna påpekar, följer i spåren av en breddning från en primärt kunskapsteoretisk reception till att inkludera aktuella frågor som estetisk och politisk teori samt deras samspel, språkfilosofi och en sekulär reception av teologitraditionen (något som dock inte nämns här).

Antologins inledning ger en översikt av utvecklingen inom den tyska idealismens huvudsakliga period från Kant till Hegel och Schelling. Redaktörerna har sedan samlat uppsatser från dess reception i dagens svenska (med ett finskt undantag) forskning inom främst idéhistoria men även filosofi, teologi och estetiska vetenskaper. Här bjuds läsningar av centrala texter (Staffan Carlshamres genomgång av avsnittet kring

självmedvetande i Hegels Andens fenomenologi) och teman (Anna-Lena Renqvist om filosofins grundsatsproblematik hos Schelling samt Sten Dahlstedt om konstreligion). I en utmärkt uppsats introducerar Vesa Oittinen också K.L. Reinhold, en central filosof vars tidiga förmedling av Kant inledde de intensiva försöken att överkomma dennes dualistiska utgångspunkter i en apodiktisk grundsats för filosofin. Många bidrag är mer specifikt profilerade och erbjuder delvis ovanliga infallsvinklar i linje med författarnas övriga forskning. Här är det naturligt att främst presentera de artiklar som tydligast anknyter till det religionsvetenskapliga fältet.

Jayne Svenungsson visar på inspiration från Joakim av Floris till den kring år 1800 radikala föreställningen om religionens pånyttfödelse till en epok av universell inklusivitet (här hos Novalis och Schelling). Anders Bartonek pekar på den strukturella likheten mellan Hegels uppfattning av staten och Schellings gudsbegrepp samt påtalar deras bristande säkerställande av individens friheter. Hans läsningar är värdefulla men jämförelsen haltar delvis då den inte beaktar den kategoriala skillnaden mellan gudsbegreppet och staten som allmänbegrepp. Frågan är hur Schelling möter den kristna uppfattningen om gudsrelationen som förutsättning för människans djupaste frihet, en teologisk princip som visserligen närmast som regel undermineras då religiösa gemenskaper ställer sin empiriska-politiska gemenskap framför människans frihet i Gud. Sten Dahlstedt breda teckning av epokens estetiskt präglade religionsteorier påvisar bland annat hur detta hos Hegel bottnar i en syn på konst som uppenbarelsform för en typ av förnuftig och moralisk subjektivitet. Wagners försök att realisera det av Schleiermacher först brukade begreppet konstreligion berörs men diskussionen av den inbördes hierarkin mellan konst och religion hos romantikerna Schleiermacher och Schlegel lider tyvärr av misstaget att se dem som distinkta sektorer eller verksamheter. Hos dessa teoretiseras religion, konst, bildning etc. i första hand som mentala kapaciteter men i realiteten tänks de ständigt interagera på ett sådant sätt att gränserna mellan dem blir principiellt omöjliga att definiera. Jan Olof Bengtsson diskuterar hur begreppet senidealism lanserades i ljuset av 1920-talets dialektiska teologi med en agenda att markera distans till en Hegelsk eller "liberalteologisk" panteism för att istället framhäva den systematiska betydelsen av hur den sene Schelling och med honom samtida spekulativ teism på nytt öppnade filosofin för kristen uppenbarelse och teologiska teorier om det absoluta.

Karl Barth medgav att hans dialektiska teologi var negativt bestämd av den Schleiermacherbild han avvisade och på liknande sätt har postliberala, postmoderna och postkoloniala strömningar nyligen genom negeringar av modernitetens "sektularism" och "liberalism" ironiskt nog förblivit beroende av bestämda tolkningar av Kant och Hegel m.fl. Möjligheter till ett

förnyat studium av de viktiga tänkare som ofta avfärdats genom 1900-talets klichébilder erbjuder därför tillfällen att ompröva grundläggande aspekter av den moderna teologins historieskrivningar, kontroverslinjer och agendor. I nutiden kan det inom många discipliner upplevas som en barlast att notera hur teologiska och religionshistoriska frågeställningar genomsyrar tidens kulturanalyser, etik och epistemologi. I den här volymen manifesteras detta faktum t.ex. genom gudsbegreppets centrala roll i Schellings filosofiska metodologi eller den ingående analys av den gotiska katedralens implicita teologi som bidrar till att prägla Hegels arkitekturteori (Sven-Olov Wallenstein). Dessa klassiska tänkare strävade på olika sätt att i sina system och vetenskapsteorier både uttolka och påskynda framväxten av ett modernt demokratiskt (snarare än konfessionellt legitimerat) samhällsskick med dess samspel mellan tongivande sektorer och institutioner. Att med uppmaningen från denna volyms redaktörer ”återvända till Kant” samt ”utforska dem som försökte fullborda hans system” är därför av teologisk relevans framför allt för att idealismen ger nycklar till att förstå samspelet mellan teologi, moral, kritisk kunskapssyn och modernt samhällsskick.

Antologin ”Tysk idealism” ger en värdefull och gedigen utgångspunkt för vidare svenskspråkigt arbete även om dess struktur innebär att volymen egentligen inte erbjuder en samlad kronologisk eller systematisk helhetsbild av epoken. Det får sägas vara en svaghet att den inte närmare belyser nutida Kantforskning, inte minst då dennes skugga vilar över hela epokens problemställningar. För teologer som önskar inhämta en nutida översikt av epoken finns idag istället en mängd engelska och tyska handböcker att tillgå, liksom monografier av ledande forskare som t.ex. Henrich, Frank, Beiser, Ameriks och Pinkard.

Jonas Lundblad
Doktorand, Lund

Franz Posset, *UNSER MARTIN. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten*. Münster: Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, 2015. 177 sid.

I föreliggande bok vill den katolske reformationsforskaren Franz Posset uppmärksamma ett antal personer under 1500-talet som för det mesta förbises av den kyrkohistoriska forskningen, nämligen de mot den katolska kyrkan trogna luthersympatisörerna under reformationens första tid. De fyra gestalter som Posset valt att behandla hör alla hemma i Augsburgområdet, som var centralt i händelseutvecklingen. I Augsburg möttes Luther och kardinal Cajetanus 1518; där kom också lutheranernas bekännelse att läsas upp inför kejsaren 1530; där avslutades det schmalkaldiska kriget genom religionsfreden 1555; inte minst trycktes där Luthers böcker i större mängd än t.o.m. i Wittenberg.

Även i modern tid har Augsburg spelat stor roll vid mötet mellan lutherdom och romersk-katolsk teologi, i det att det var i Augsburg som den gemensamma förklaringen till rättfärdiggörelseläran undertecknades den 31 oktober 1999 av representanter för Lutherska Världsförbundet respektive den romersk-katolska kyrkan.

De fyra gestalter som behandlas i boken blev aldrig ”lutheraner” i strikt mening. De stod kvar som lojala medlemmar i den katolska kyrkan men såg alla upp till Luther som den kanske mest framträdande representanten för vad som kallades ”den evangeliska sanningen”, vilken ansågs vara förankrad i Skriften. En åttasidig predikan av Luther, som 1523 trycktes i Augsburg, saknar karakteristiskt nog författarnamn, vilket ersatts av beteckningen ”En försvarare av den evangeliska sanningen”.

Den som behandlas först i boken är en domkapitelsledamot vid namn *Bernhard Adelman*. Denne är antagligen den ende av de fyra huvudpersonerna i boken som träffat Luther personligen, vilket skett i samband med Luthers möte med Cajetanus i Augsburg 1518. Adelman var född 1459 och avled kort före jul 1523. Han delade Luthers kritiska inställning till avlaten och tycks ha brevväxlat med Luther, även om korrespondensen dem emellan ej blivit bevarad. En nyckelroll i reformationshistorien har Adelman spelat genom att allvarligt skärpa motsättningen mellan Luther och Eck, vilken han betecknar som både ”monstrum” och ”Schwein”. I ett slags bihang till bannhotbullen mot Luther satte Eck upp Adelman som en av dem som stödde Luther. Adelman lyckades dock undgå repressalier. Luther var fullt medveten om att han åtnjöt Adelmans sympatier och omtalar honom som ”unser Adelman”. Adelman torde fram till sin död ha läst alla lutherskrifter han kom över. Positiva förbindelser uppehöll han även med Erasmus av Rotterdam och Oecolampadius.

Den i särklass utförligaste behandlingen i boken får *Caspar Amman*, som i likhet med Luther var augustineremit. Hans exakta levnadsdata är inte kända. Amman var känd som predikant men var framför allt, i likhet med den ännu mera berömde Johannes Reuchlin, en av sin samtids mest framstående hebraister. Särskilt vill Posset framhålla hans psaltaröversättning. Amman var den förste som översatte hela Psaltaren från hebreiska till tyska. Posset menar att detta inte uppmärksammats ordentligt, inte ens av Luther, som ej tycks ha varit intresserad av någon kontakt med Amman över huvud taget, trots att Amman sökte sådan genom att i brev framställa en vänskaplig kritik av den översättning som Luther givit av Matt. 16:18 i det s.k. Septembertestamentet 1522. Amman utgår ifrån att Jesus talat hebreiska med sina lärjungar och kommer fram till det originella översättningsförslaget: ”Und ich sag dir, dass du bist der Bekenner himmlischer Ding, und auf diese häimliche Bekanntnuss will ich bawen mein Kirchen.” Amman hade ett stort

bibliotek och i detta är ingen annan författare företrädd med så många boktitlar som Luther. Caspar Amman tycks ha skaffat sig allt han kunde komma över av Luther, vilken han benämner ”vår apostel”. Amman avled antagligen i slutet av år 1524 eller i början av år 1525. Förutom översättningen av Psaltaren färdigställde han även en hebreisk grammatik. Det tillhör enligt Posset historiens gåtor att inte ett närmare samarbete kom till stånd mellan Luther och Amman. Posset, som uppenbarligen är särskilt intresserad av Amman, företar i sin bok även några detaljerade jämförelser mellan Luthers och Ammans sätt att översätta Psaltaren. Han uppger själv att det är för att kunna presentera dessa jämförelser som han valt att utge sin bok på tyska, trots att han är verksam i Amerika.

Vitus Bild föddes 1481 och avled 1529 i benediktinklostret i Augsburg. Han tillhörde också de ”katolska” lutherläsarna och betecknar Luther som både ”en trogen arbetare i Herrens vingård” och ”Tysklands räddare”. Inte heller med Bild tycks Luther ha varit hågad att komma i någon närmare kontakt, trots att Bild å sin sida flera gånger sökte sådan. En tid tycks Bild ha visat intresse för Karlstadt och dennes syn på nattvarden. Han lämnade dock inte sin trohet mot den romerska kyrkan.

Kaspar Haslach torde ha varit i ungefär samma ålder som Luther. Han var möjligen född 1485 och torde ha avlidit omkring 1540/41. Haslach var i likhet med Hus och Luther övertygad om att påven var Antikrist. All tro på den fria viljans förmåga att hålla Guds bud betraktade Haslach som diabolisk blasfemi. Detta var redan före konflikten mellan Luther och Erasmus 1524-1525. Åberopande sig på Paulus lärde han också att tron allena rättfärdiggör. I sin verksamhet som predikant i Augsburgområdet hade han både Gabriel Biel och Luther som förebilder. Trots att Haslach uppenbarligen i mycket hög grad var luthersympatisör lyckades han ändå klara sig undan exkommunikation bland annat genom att hävda att det för honom angelägna var att predika i överensstämmelse med Skriften och att han aldrig hållit med om *allt* vad Luther sagt.

Franz Possets arbete är mycket detaljrikt och vittnar om stor forskarmöda och noggrannhet. Dess främsta värde består i att det uppmärksammar att det under reformationens första tid, när konfessionsgränserna ännu ej fixerats, fanns åtskilliga som i hög grad var luthersympatisörer men ändå ville gälla som lojala medlemmar i den katolska kyrkan.

Rune Söderlund
Docent, Lund

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Erik Berggren: *Catholicity Challenging Ethnicity: An Ecclesiological Study of Congregations and Churches in Post-apartheid South Africa*. 332 sid. 2015.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Jenny Ehnberg: *Globalisation, Justice, and Communication: A Critical Study of Global Ethics*. 275 sid. 2015.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Fabian Heffermehl: *Bildet sett fra insiden - Ikonoklastiske og matematiske konsepter i Florenskijs perspektiv*. 297 sid. 2015.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Fredrik Wenell: *Omvändelsens skillnad: En diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem*. 260 sid. 2015.

ANIS

Niels Henrik Gregersen: *Den Generöse Ortodoksi: Konflikt og Kontinuitet i Kristendommen*. 523 sid. 2015.

ARTOS

Marie Rosenius, *Svenska kyrkan samma kyrka? Eklesiologi före och efter relationsförändringen mellan kyrka och stat*. 254 sid. 2015.

BLOOMSBURY T&T CLARK

Paul Avis: *Becoming a Bishop: A Theological Handbook of Episcopal Ministry*. 151 sid. 2015.

BOOKS ON DEMAND

Thomas H Groome: *Kommer det att finnas tro?: En ny vision för undervisning och växande tro*. I övers. av Rune Larsson. 380 sid. 2015.

CASCADE BOOKS

Faydra L. Shapiro: *Christian Zionism: Navigating the Jewish-Christian Border*. 167 sid. 2015.

DAIDALOS

Christian Joppke: *Den sekulära staten under belägring: Religion och politik i Europa och USA*. Översatt av Joel Nordqvist. 310 sid. 2015.

LUNDS UNIVERSITET

Anthony T. Fiscella: *Universal Burdens: Stories of (Un)Freedom from the Unitarian Universalist Association, The MOVE Organisation, and Taqwacore*. 470 sid. 2015.

LUNDS UNIVERSITET

Sara Gehlin: *Prospects for Theology in Peacebuilding: A Theological Analysis of the Just Peace Concept in the Textual Process towards an International Ecumenical Peace Declaration, World Council of Churches 2008-2011*. 303 sid. 2016.

LIBRIS

Eriksson, Halldorf, Molin (reds.): *Söndag: Gudstjänst i en ny tid*. 296 sid. 2015.

LUTHER FORLAG

Harald Hegstad: *Gud, verden og håpet: Innføring i kristen dogmatikk*. 291 sid. 2015.

MARCUS FÖRLAG

Gustaf Björkman (red.): *Herde: Identitet och spiritualitet för pastoralt ledarskap*. 188 sid. 2015.

MARCUS FÖRLAG

Åke Jonsson (red.) *Motstånd och förvandling: Gudstjänst på självförverkligandets marknad*. 168 sid. 2015.

NOVUS FORLAG

Ståle Johannes Kristiansen & Peder K. Solberg (reds.): *Gud är alltid större: Kirkefedernes teologiske språk*. 288 sid. 2015.

OXFORD UNIVERSITY PRESS

Margrit Pernau, Helge Jordheim et al: *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe*. 351 sid. 2015.

PICKWICK PUBLICATIONS

Sune Fahlgren & Jonas Idestrom (reds.): *Ecclesiology in the Trenches: Theory and Method under Construction*. 241 sid. 2015.

PICKWICK PUBLICATIONS

Gilbert S. Rosenthal (red.): *A Jubilee for All Time: The Copernican Revolution in Jewish-Christian Relations*. 332 sid. 2014.

VERBUM

Carl Reinhold Bråkenhielm & Göran Möller (reds.): *Tala om försoning: Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi*. 328 sid. 2015.

VERBUM

KG Hammar: *Släpp fången loss! "Gud" bland metaforer och apofatiska provisorier*. 128 sid. 2015.

<i>Redaktörer:</i>	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
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	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.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Samuel Byrskog, Lund
<i>Sekreterare:</i>	Per Lind, e-mail <stk.red@teol.lu.se>
<i>Redaktionens adress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Sekreterare Per Lind, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2016:</i>	250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.
<i>Hemsida:</i>	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), Olaus Petristiftelsen samt Lindauers fond.	
<i>Returadress:</i>	Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND