

S|T|K INNEHÅLL 1–2 2017

Ledare

Samuel Byrskog 1

Fatal Coincidences in 1933

Nazism's Triumph and Martin Luther's 450th Birthday

Hartmut Lehmann. 3

Bildning och reformationen

Carl-Gustaf Andrén 19

Vad var reformation?

Några tankar om brott och kontinuitet i ett jämförande europeiskt perspektiv

Otfried Czaika 33

Politisk etik i luthersk teologi

Carl-Henric Grenholm. 53

Skapelsens musik – Luther och mystik

Elisabeth Gerle. 67

Predikan och gudstjänst i den nutida folkkyrkan

Kristus mun eller emotionell performance?

Marie Rosenius. 81

Lutherforskningens koppling till luthersk tro

En kritisk utvärdering av ett forskningsprojekt

Tomas Appelqvist 95

Recensioner 109

Carl Reinhold Bråkenhielm & Göran Möller (red.), *Tala om försoning: Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi*

Sofia Camnerin 109

Jenny Ehnberg, *Globalization, Justice, and Communication: A Critical Study of Global Ethics*

Nicole von Rost Biedron 110

Tord Fornberg (red.), <i>Skrift och tradition: Katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk</i> Tobias Hägerland	111
Sara Gehlin, <i>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</i> Jonas Adelin Jørgensen	113
Niels Henrik Gregersen, Bengt Kristensson Uggla & Trygve Wyller (red.), <i>Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology</i> Eva-Lotta Grantén	114
Christer Hedin, <i>Kristendomens historia i Sverige</i> Cecilia Wejryd	115
Grete Jacobsen & Ninna Jørgensen (red.), <i>Kvindernes renæssance og reformation</i> Else Marie Wiberg Pedersen	117
Dietz Lange, <i>Nathan Söderblom och hans tid</i> Hans Pettersson	118
David Thurfjell (red.), <i>Varför finns religion?</i> Tania Norell	119

Ledare

SAMUEL BYRSKOG

Så kan vi presentera de första numren för 2017. Det är ett dubbelnummer, fyllt av artiklar och recensioner från kollegor i Sverige och utomlands.

Det sammanhållande temat är Luther och reformationen. Vi har nog alla noterat att kyrkor och andra världen över i år uppmärksammar att det är 500 år sedan Martin Luther enligt traditionen spikade upp sina teser mot avlaten på Slottskyrkans dörr i Wittenberg. Om allt detta stämmer eller inte ska här vara osagt. Klart är att Luther författade sin välkända skrift mot avlatsbrevet för ungefär ett halvt millenium sedan. Men reformationen kan också sägas vara en pågående process. Situationen har förändrats och Lund blev förra året platsen där Lutherska världsförbundets och den romersk-katolska kyrkans högsta ledare samlades för gemensam gudstjänst och för att lyfta fram det som förenar i stället för det som skiljer. Det är därför som sig bör att vår lundatidskrift i reformationsårets första två nummer uppmärksammar och från olika perspektiv kritiskt diskuterar Luther och reformationen.

Vi har den här gången glädjen att få läsa artiklar från olika sammanhang. Hartmut Lehmann blev i år hedersdoktor vid teologiska fakulteten vid Lunds universitet och höll med anledning av sin utnämning den föreläsning som vi här publicerar. Carl-Gustaf Andréns bidrag härrör från hans föreläsning i oktober i år vid konferensen om reformation och bildning som hölls i Domkyrkofoorum i Lund. Otfried Czaika, Carl-Henric Grenholm, Elisabeth Gerle och Marie Rosenius har alla författat insiktsfulla artiklar som sträcker sig från en diskussion om vad reformation är, om politisk etik och om mystik hos Luther, till reflektioner om predikan och gudstjänst enligt Luther och i dag. Tomas Appelqvist ger oss dessutom en längre recensionsartikel över sex av de planerade sju monografierna i det omfattande projektet ”Luthersk teologi och etik – i ett efterkristet samhälle”. Tillsammans ger dessa artiklar en aktuell och mångfacetterad bild av en av teologins mest inflytelserika personer och händelser. ▲

Fatal Coincidences in 1933

Nazism's Triumph and Martin Luther's 450th Birthday

HARTMUT LEHMANN

Hartmut Lehmann is professor emeritus of modern history at the University of Kiel.

hrw.lehmann@t-online.de

By the fall of 1933, right at the time of Martin Luther's 450th birthday, the triumph of National Socialism in Germany was complete.¹ Competing political parties had been abolished, unions had been dissolved, all youth organizations were pressured to merge with Nazi youth groups. Beginning in April, civil servants with a Jewish background as well as civil servants with liberal or socialist convictions were being dismissed from their positions. The ranks of university professors had been purged. Thousands upon thousands of those who were not welcome in the new *Reich* had decided to flee, to emigrate. Thousands upon thousands of those whom the Nazis considered their enemies had been put into concentration camps. As early as March of 1933, democratic forms of government and the rule of law were discontinued as an emergency law had given Hitler's government extraordinary political powers. In several German cities Storm Troopers (SA) murdered opponents of the new regime without being brought to justice. Early in April of 1933 Jewish shops had been boycotted and many of them were vandalized. In May, in German university towns books of authors considered spreading "un-German values," were thrown into bonfires. By the summer of 1933 Nazi propaganda dominated public discourse; Nazi slogans permeated all spheres of life, including schools.

Even before 1933, some German Protestants had been among the most active and loyal supporters of the Nazi movement. In some Protestant territorial churches more than half of the pastors joined the Nazi party before Hitler came

1. This essay is a revised version of the lecture given by Professor Lehmann on the occasion of him being awarded an honorary doctorate by the Faculty of Theology at Lund University in 2017.

to power. In the elections of 1928 and 1932, the Catholic Center party and the Social Democrats were able to retain most of their public support. By contrast, the vast majority of Protestants voted for the Hitler party.² When *Reichspräsident* Paul von Hindenburg (1847–1934) appointed Hitler as *Reichskanzler* in January of 1933, thus entrusting the central government to the National Socialist Party, Protestants all over Germany rejoiced. They believed that a new and better chapter in the history of Germany had begun. With very few exceptions Protestants backed the new regime without any reservations. It was not that some Protestants failed to recognize that harsh and unjust measures were taken by the Nazis, but they dismissed any objections with the remark that any new beginning demanded some sacrifice. An idiom that minimized the effects of the disaster became very popular in 1933: “Wo gehobelt wird, da fallen Spähne.” In English: “You cannot make an omelette without breaking eggs.” This sentence is an indication of the public, indeed the Protestant mood and of the way Nazi violence was not taken seriously. Those who supported Hitler did not care about the early victims of Nazi rule and did not comprehend the political and cultural implications of Hitler’s quest for totalitarian rule.

I plan to analyze three aspects of this story. First, we have to try to answer the question why the vast majority of German Protestants was so enthusiastic when Hitler came to power. Second, it is necessary to demonstrate what the rise of a Germanic, or “brown”³ variety of Protestantism meant for the celebration of Martin Luther’s 450th birthday. Third, I will conclude with at least a brief look at the views of a young dissident, the views of Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), during this turbulent year.

German Protestants Rejoice in 1933

Ever since the Reformation, most Protestants believed that a strong state was God-given. Early on in the turbulent process that historians call the Reformation, Luther’s personal destiny, and the future of his reform-movement, depended on the support given to him by the Saxon Elector Frederick the Wise (1486–1525). Without the protection granted by this sovereign, Luther would not have survived papal persecution, and certainly not the confrontation with Emperor Charles V (1500–1558) at Worms in April of 1521. In the following years, Frederick the Wise and some of his fellow territorial princes helped to establish mainline Lutheranism as an independent tradition. They eradicated any influence of early dissenters, enthusiasts (*Schwärmer*) as they were called. At the same time, they used the Luther movement to extend their power within the Holy Roman Empire. The secularization of monasteries filled their coffers. In those territories that turned Protestant, the new church became a stable ele-

2. Jürgen W. Falter, *Hitlers Wähler*, Munich 1991; Hartmut Lehmann, *Protestantische Weltansichten: Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, Göttingen 1998, 130–152.

3. The Nazi Storm Troopers, the SA, were wearing brown shirts.

ment in the emerging territorial absolutism within less than a generation. By the time of the peace treaty of Augsburg in 1555, within Protestant communities, confessional indoctrination replaced independent reading of biblical texts, and the strong hand of secular rulers gave church-leaders power over their opponents, in particular those believing in adult baptism.

In the next few centuries, the ties between Protestant hierarchy and those in power did not weaken. To be sure, there were some conflicts, but Lutheran theologians never developed theories of resistance in cases where the authorities failed to observe their duties. Rather, Protestants were able to accommodate themselves to changing regimes like absolutism, enlightened despotism, or the union of throne and altar in the era following the French Revolution. In different periods, a strong state always seemed to safeguard Protestant positions against their enemies, first and foremost Roman Catholics, but in later decades also against socialists and free-thinkers. After the fall of the Hohenzollern monarchy in 1918, Protestants, with few exceptions, rejected the new forms of democratic government as spelled out in the Weimar Constitution. They detested parliamentary debates as signs of weakness, and political compromise as an indication of lacking political strength. But then came Hitler with his promise to do away with the so-called system of Weimar, with the promise to abolish the Treaty of Versailles and to lead the Germans back to political independence and greatness. Most Protestants rejoiced.

Ever since the Reformation, up until the second half of the nineteenth century, Protestants had believed in individual conversion. Since the 1880s, however, under the influence of missionaries working among African tribes, more and more Protestants came to the conclusion that God had not only created individuals, individuals who could be converted, but whole peoples, *Völker*. Just as whole tribes could be converted, they believed, also in Europe whole peoples that had drifted away from Christianity could be rechristianized. Furthermore, some Protestants believed that not all *Völker* were equal, but that God had created a hierarchy of peoples. According to this theory, some *Völker*, some peoples, had been endowed by God with better qualities than others. Not surprisingly, Germanic peoples, including Anglo-Saxons, were considered superior to those with a Latin background who in turn seemed superior to peoples of Slavic origin. However, the hierarchy of peoples was not stable. Rather, as Darwin had explained the origin and development of species, *Völker* were constantly fighting for superiority. In this battle for ultimate superiority, God rewarded those *Völker* who were obedient to his commands while punishing those who persisted in sinning.⁴

4. Hartmut Lehmann, "Von der irrationalen Hoffnung des deutschen Volkes vor und nach dem Ersten Weltkrieg auf Erlösung", in Alexander Deeg & Christian Lehnert (eds), *Wir glauben das Neue: Liturgie und Liturgiewissenschaft unter dem Einfluss der völkischen Bewegung*, Leipzig 2014, 17–30; Manfred Gailus & Hartmut Lehmann (eds), *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970): Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbilds*, Göttingen 2005.

In the late nineteenth century, the German language was flooded with compound words containing the term *Volk*: *Volkskirche*, *Volksheer*, *Volksmission*, *Volkspredigt*, *Volkskörper*, *Volksgesundheits*, *Volksempfanden*, and so on. No term captured the minds more than the term *Volksgemeinschaft*. In English: The common bond, or the unity, of a people. The term *Volksgemeinschaft* was supplemented by the term *Schicksalsgemeinschaft*, that is the common destiny of the people, and during the First World War *Schicksalsgemeinschaft* was understood as *Kampfgemeinschaft*, that is as the companionship of those fighting. All of this happened before the Nazis came to power. But once the Nazis were in power, the term *Volksgemeinschaft* overshadowed all other political terms completely. Every German was expected to be an enthusiastic member of the *Volksgemeinschaft*, and everyone was called a *Volksgenosse*. Protestants did not protest, quite to the contrary. Most of them liked the idea that the whole German people had been united under the swastika. When groups of storm troopers attended church in the spring of 1933, and some of them even got married in church, Protestant pastors concluded that the German people had become, once again, God's chosen people.

The notion that people were accountable to God was also applied to times past. In the German case, a vast majority of Protestants was convinced that God had elected them to fulfill a special task for humankind by choosing their own Martin Luther to renew religious life in his native Germany and the world. As many Germans decided not to follow Luther, punishment followed in the form of the Thirty-Years-War. But according to this national version of salvation-history, God did not give up on the Germans as his chosen people. Rather, after punishing them through Napoleon, God recognized the beginnings of a thorough religious awakening during the opposition against Napoleon. God's reward: the victory over Napoleon in 1813.

This unique story continued until 1933. Accordingly, the revolutions of 1830 and of 1848/1849 were interpreted as God's punishment. By contrast, the German victory over "sinful France" in 1871 was seen as a unique reward. Obviously, leading Protestants concluded, God had observed the work that some Protestants were doing in the field of foreign and domestic missions since 1848. But much to the dismay of pious Protestants, German unification in 1871 was not followed by a religious revival of the whole German people. Sadly, they concluded, the rise of socialism and terrorist attacks against the life of the German emperor William (1797–1888) led to another divine punishment. But the belief in this cycle of reward and punishment did not wane. When the German government decided to go to war in August of 1914, hopes that God would reward the Germans with victory as in 1871 again captured the minds of most German Protestants. Now, at last, Germany would become what they thought it should be: a country united under God, pious and God-fearing. In November 1918, with unconditional defeat, all vaunted hopes were shattered. The

money Protestants had invested in war bonds was lost. Protestants wondered, had they not prayed enough? Had God not taken into account that so many of their sons and fathers had lost their lives on the battle-field? But rather than interpreting events in the context of their peculiar theory of punishment and reward and concluding that the Germans may have been too sinful after all, a majority of German Protestants now took refuge to an explanation offered by Germanic myth, that is the stab-in-the-back-legend. At the end of the First World War, rather than repenting their sins and showing remorse, most German Protestants were convinced that the German army had been undefeated and had lost the war only because the home-front, that is socialists and Jews, had selfishly left the army without support, just as devious Hagen had stabbed courageous Siegfried in the back.

The rest of the story can be summed up in just a few words. As I have already mentioned, the vast majority of German Protestants never accepted the democracy of Weimar as a political order sanctioned by God. When the Nazi movement promised to overthrow this order, they did not hesitate to believe that God was about to initiate yet another stage of this national version of salvation history. What happened in 1933, therefore, was interpreted as a final stage in a story that had begun with the Reformation, continued with the victories over Napoleon in 1813 and over France in 1871, and could be glimpsed in the emotional beginning of the First World War in 1914. God should be thanked, they thought, that he gave the Germans yet another chance in 1933, indeed, in all likelihood their last chance to live up to God's promise that the Germans were his chosen people.⁵

Moreover, ever since the middle of the nineteenth century, some Protestant theologians believed that whole peoples, *ganze Völker*, could experience a revival and rebirth. No doubt, such revivals could constitute a religious experience. But they were much more. As part of religious rebirth, political divisions would also be overcome, social ills would be healed, in order that the whole nation would become God-fearing. This, it seems, was the situation that Protestants of all convictions had in mind as the National Socialists came to power.

Within this story of a hierarchy of peoples, of struggle for superiority, of revivals, and of punishment and reward, within all this what appears in retrospect as a rather odd view of history, Jews played a significant role. They were not included into the hierarchy of *Völker*. Rather, they were seen as a pariah people, settling among other peoples as often as they could in order to corrupt the very essence of their host nations. Early on in the eighteenth century, Pietists in Halle had initiated a programme for converting Jews to Christianity (*Judenmission*). In the last few decades of the nineteenth century, those believing

5. Hartmut Lehmann, "God Our Old Ally": The Chosen People Theme in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century German Nationalism", in William R. Hutchison & Hartmut Lehmann (eds), *Many are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*, Harrisburg, PA 1996, 85–107.

in a Darwinian approach to history argued that *Judenmission* was a futile and in fact a counterproductive undertaking. True Jews could never become true Germans, racist Protestants argued. Jews could never assimilate, as their blood was stronger than baptismal water. Segregation was the call of the hour, they claimed, not attempts to include Jews into the body of the German nation. Not surprisingly, these circles quoted Martin Luther's tract on *The Jews and Their Lies*, written in 1543. After 1918, attacks against those believing in *Judenmission* became even stronger. In 1933, even the Jews who had converted to Christianity, who had studied theology and had been ordained as pastors, came under fire. Most congregations in which they lived and served as pastors distanced themselves from them, and so did fellow pastors. While some of them decided to leave Germany, a number of Nazi pastors claimed that no sector of German society was so clean of Jewish blood as the families of Lutheran pastors as they had, following Luther's advice, rejected intermarriage with Jews ever since the Reformation.⁶ It was on this basis that the most ardent followers of Hitler among German Protestants demanded the introduction of the *Arierparagraph*, a clause demonstrating pure Aryan ancestry, into the Protestant churches.

In sum: in 1933, the belief in *Volkgemeinschaft* and the superiority of Germanic peoples, the assumption that Christianity could and should be accommodated to the racial profile of the Germans, thus creating Germanic Christianity, the belief finally, that God might then reward the Germans with a huge revival, all now created the emotional setting in which state and church began preparations for Luther's 450th birthday in 1933.⁷

The German Christians Celebrate Luther's 450th Birthday

In comparison to 1917 or 2017, preparations for the 1933 event began relatively late. First plans were made at the end of 1932. In order to strengthen tourism, weeks of festivities were to be held in Eisleben, Wittenberg, and Eisenach during August and September of 1933. Since the Nazi take-over of power, however, nothing happened for many months, probably because of the rapidly changing and turbulent political situation. In May 1933, finally, Alfred Bierschwale (1883–1945), the *Reichskulturwart* of the German Christians (*Deutsche Christen*), that is the official responsible for cultural affairs, presented a programme for a celebration all across Germany on the day of Luther's birthday, 10 November. Ludwig Müller (1883–1945), candidate of the German Christians for the position of *Reichsbischof*, was supposed to be the main speaker. At that time, i.e. in May 1933, the German Christians, despite internal differences, rapidly gained

6. See, for example, Hermann Werdermann, *Die deutsche evangelische Pfarrfrau: Ihre Geschichte in vier Jahrhunderten*, 2nd edn, Witten 1936.

7. Detailed account by Hansjörg Buss, "Der deutsche Luthertag 1933 und die Deutschen Christen", *Kirchliche Zeitgeschichte* 26/2 (2013), 272–288. The following paragraph is based on the article of Hansjörg Buss. Translations of quotations from German into English are my own.

influence within German Protestantism.⁸ The majority of these believed in a radical version of *völkisch* religion, that is Germanic Christianity. Their utmost values were race, nation, and *Volkstum* plus antisemitism.⁹ A minority among German Christians was somewhat more conservative. But they also supported the political programme of the Nazi regime.

At the same time, also in May 1933, the *Evangelische Bund*, the Evangelical League, a conservative confessional society founded in 1886, following the celebrations of Luther's 400th birthday in 1883, also came forward with specific plans for Martin Luther's 450th birthday. In the elections of 1932 and in the spring of 1933, the *Evangelische Bund* had supported the Nazi party. Within the next few weeks, both initiatives, the one by the German Christians and the one by the *Evangelische Bund*, were merged. New members were asked to join, for example the Central Committee of Domestic Missions and the *Gustav-Adolf-Verein*, another confessional organization specialized in spreading Lutheranism. On 15 July, a new programme was made public. Luther's birthday should be celebrated as a day of unity for all German Protestants (*Tag der Einigung*) and as a *Volksmisionstag*, i.e. as a day when all Germans should rediscover the true sources of their faith and the true foundations of German *Volkstum* as they had been given to the Germans by the Reformation.

At the end of August, that is less than three months before Luther's birthday, the platform that had been created in July was expanded, once again. In the meantime, the organizers had asked *Reichspräsident* Hindenburg and Ludwig Müller, by then elected Bishop of the Old Prussian Union Church, to act as patrons of the event. They had created an *Ehrenpräsidium*, i.e. an honorary chair, and an *Ehrenausschuss*, an honorary committee, consisting of 157 members, among them leading members of the German Christians like professors Emanuel Hirsch (1888–1972) and Karl Fezer (1891–1960), but also the bishops of those territorial churches which the German Christians had not been able to take over like Hans Meiser (1881–1956) from Bavaria, August Marahrens (1875–1950) from Hannover, and Theophil Wurm (1868–1953) from Württemberg. Prominent National Socialists were also included, as for example Hermann Göring (1893–1946), Wilhelm Frick (1877–1946), and Franz Selde (1882–1947) as members of the honorary chair as well as Bernhard Rust (1883–1945), Robert Ley (1890–1945), and Wilhelm Murr (1888–1945) as members of the honorary committee. In late August, the chair of the *Evangelische Bund* had asked Hitler to join the project as one of the patrons. For reasons that are not completely clear, but probably because he disliked the infighting and confusion among the

8. Doris L. Bergen, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill, NC 1996.

9. Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008; Annette Göhres, Stephan Linck & Joachim Liß-Walther (eds), *Als Jesus "arisch" wurde: Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933–1945*, Bremen 2004.

German Christians, Hitler decided not to be involved in the Luther festivities in an official way.

In early October of 1933, the Minister of the Interior announced the plan to give all civil servants a holiday on 10 November. But then came chaos. Hitler decided that elections for the *Reichstag* should be held on 12 November in combination with a vote on the question whether Germany should leave the League of Nations. The organizers of the so-called “German Luther Day” tried in vain to defend their plans for Luther’s birthday. They even argued that praising Luther’s legacy for the Germans could be interpreted as a vote for Hitler’s foreign policy. Their efforts were in vain, and the “German Luther Day” had to be rescheduled to a new date, 19 November. The organizers could not even prevent the Nazis from choosing 19 November as a day for special collections for the *Winterhilfswerk*, the Nazi welfare organization.

19 November 1933 was a Sunday. Therefore civil servants lost the holiday that they had been promised. But aside from that everything went as planned. Together with the flags of the German Christians and the black-white-red flag of German traditionalists, the swastika was raised at many church steeples. Within the churches, many altars were also draped with the swastika. Delegations of German Christians marched to the services together with groups of Storm Troopers and the Hitler Youth. The main service was held in the *Berliner Dom*, with *Reichspräsident* Hindenburg attending, followed by a mass rally of German Christians in the *Berliner Lustgarten*. Joachim Hossenfelder (1899–1976), member of the Nazi party since 1929 and *Reichsführer* of the German Christians was the main speaker. “We want to preserve the heritage of the Reformation,” he declared,

because we want to preserve the true gospel, because of our fathers and those who have lost their lives in the world war, as well as because of the brown army and the *Volksgenossen* who, together with Adolf Hitler, have achieved the great work of our national unity.

In most German cities and towns, and even in most villages, similar events were staged. Through this, the celebration of Luther’s 450th birthday became a massive show of German Christian propaganda.

In some of the smaller places, e.g. Eisleben, one could also observe elements of traditional folk culture with songs and plays like in 1883. But on 19 November 1933, on the occasion of the “German Luther Day,” perhaps for the first and last time, the German Christians were able to dominate the public scene completely. Let me illustrate this with a quote from a declaration issued by *Reichsbischof* Ludwig Müller:

We want to carry the Lutheran fighting-spirit which demands clear decisions and which does not stop until such decisions are made to our whole *Volk*; now that the Germans are woken up and shaken by the German Revolution they should also rediscover the gospel in the same way that Luther, the most German of all Germans, has explained it to us.

In other words: Luther's heritage was completely merged with Nazi ideology; the Nazi movement was interpreted as the fulfillment of Luther's innermost wishes. Hitler appeared as Luther's congenial heir. Not explicitly in Berlin, but in some speeches in other places, Luther's radical antisemitism was also invoked as a special legacy that should be cherished.

In retrospect we know that resistance against the German Christians had begun several weeks before the celebrations held on 19 November. After the General Synod of the Old Prussian Church had adopted the "Aryan Laws" for their church in September, Martin Niemöller (1892–1984) and some of his friends had founded the Pastors' Emergency League. By mid-November of 1933, several hundred pastors had joined Niemöller's initiative. As far as I could find out, however, the Pastors' Emergency League did not influence the way that German Christians transformed the "German Luther Day" on 19 November into a propaganda show for themselves and for the Nazi party.

Interestingly enough, the event that energized the opponents of the German Christians within the German churches most had also taken place in Berlin, just six days prior to the "German Luther Day." On 13 November, pastor Reinhold Krause (1893–1980), the Berlin leader of the German Christians, had given a most radical antisemitic speech in the Sport's Palace Rally in Berlin. Christianity was a heroic and in fact an Aryan religion, he declared, and Jews, including baptized Jews, should be eliminated from all Christian congregations. In the weeks after the "German Luther Day" it became clear that Krause's scandalous speech was no less than a turning-point. Now, finally, the Protestants disagreeing with the German Christians began to organize – too late to have any influence on the way Luther's 450th birthday was remembered, but not too late to defend the autonomy and integrity of most of the Protestant territorial churches in the time that followed, best expressed in the Barmen Declaration in May of 1934.

Bonhoeffer Neither Rejoiced nor Celebrated Luther's 450th Birthday

Let me now turn my attention to a young theologian who had celebrated his twenty-seventh birthday on 4 February 1933, just a few days after Hitler had become *Reichskanzler*, Dietrich Bonhoeffer. Did he also believe that German Protestantism needed a strong state in order to counter the forces of secularization? What did he think of the slogan that German Protestantism, together with the German nation, was experiencing a great revival after the Nazis had

taken over? How did he react to the opinion of the German Christians that the Germans should proudly proclaim a special kind of Germanic Christianity, including their proposal to introduce an *Arierparagraph*, an Aryan paragraph, into the church statutes? In short: What was Bonhoeffer's view of the various developments within the Protestant church that led to the unequivocal, indeed fatal and catastrophic support of most Protestants for the Hitler regime that I have described above? In answering these questions I will concentrate on the remarks Bonhoeffer made in 1933, not earlier, and not later, even though he had much to say before as well as in later years.¹⁰ Through this, I want to describe how a critical contemporary was able to observe current events and how a responsible Christian was willing and able to speak out and to intervene at such an early stage as in 1933.

On 6 February 1933, two days after his birthday, and just a week after *Macht-ergreifung*, Dietrich Bonhoeffer wrote to Reinhold Niebuhr (1892–1971)¹¹ in New York:

It can scarcely be expected that nothing will substantially change here, whether economically, politically, or socially. But an even greater threat is a terrible barbarization of our culture, so that here, too, we will need to create a Civil Liberties Union in the coming period. You yourself can imagine that nationalistic magical incantations and exorcisms (military posturing, etc.) will not drive out the ghost of Communism. People are incredibly naive here in our country. The path ahead for the church has seldom looked so gloomy.¹²

There was no word of a revival or a rebirth of the German nation by Bonhoeffer at this early stage of Hitler's rule, no trust in the new government, no hope for a better future for Germany and the churches in Germany, but a deep-seated fear that things will get worse, and from his point of view in particular in the church.

“The path ahead for the church has seldom looked so gloomy.” Bonhoeffer picks up this theme again in mid-April 1933. In his Collected Works we find no comments on the Reichstag fire (*Reichstagsbrand*), the Enabling Act (*Ermächtigungsgesetz*), the Day of Potsdam (*Tag von Potsdam*), or the April boycott. Bonhoeffer is, however, alerted by the Nazi Law of 7 April for the Reconstitution of the Civil Service. This law contains the infamous Aryan paragraph (*Arierparagraph*) and explicitly excludes Jews from any position in the Civil Service. The twenty-seven-year-old theologian Bonhoeffer instinctively grasps

10. See Charles Marsh, *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer*, New York 2014.

11. During Bonhoeffer's stay at Union Theological Seminary in New York in 1930, he and Niebuhr had often discussed political events.

12. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12: *Berlin: 1932–1933*, English edition, ed. by Larry L. Rasmussen and translated by Isabel Best & David Higgins, Minneapolis, MN 2009, 94–95.

that in the German tradition pastors are also considered as civil servants and that the *Arierparagraph* may be applied also to the churches. Within just a few days, it seems, Bonhoeffer produces an essay on *The Church and the Jewish Question*.¹³ He begins by explaining that “the church has neither to praise nor to censure the laws of the state. Instead, it has to affirm the state as God’s order of preservation in this godless world. [...] The actions of the state remain free from interference by the church.” In his view, “this is not a schoolmaster-like or peevish objection on the part of the church. History is made not by the church but rather by the state.” Up to this point Bonhoeffer is in agreement with Luther’s teaching of the two regiments, or realms. In his time, he continues, “without doubt one of the historical problems that must be dealt with by our state is the Jewish question, and without doubt the state is entitled to strike new paths in doing so.” According to Bonhoeffer,

humanitarian associations and individual Christian men who see themselves called to do so [could] make the state aware of the moral aspect of the measures it takes in this regard, that is, should the occasion arise, to accuse the state of offenses against morality.

And so could “a church that is regarded essentially as a cultural function of the state,” even though

the true church of Christ, which lives by the gospel alone and knows the nature of state actions, will never interfere in the functioning of the state in this way, by criticizing its history-making actions from the standpoint of any sort of, say, humanitarian ideal.

Bonhoeffer further states:

The church cannot primarily take *direct* political action, since it does not presume to know how things should go historically. Even on the Jewish question today, the church cannot contradict the state *directly* and demand that it take any particular different course of action.¹⁴

All of this sounds rather careful. Bonhoeffer then, however, introduces an important reservation as he argues that what he has explained so far “does not mean that the church stands aside, indifferent to what political action is taken.” Rather, the church has to “keep asking the government whether its actions can be justified as *legitimate state* actions, that is, actions that create law and order, not lack of rights and disorder.” According to Bonhoeffer, the church “will be

13. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 361–370.

14. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 362–364.

called upon to put this question as strongly as possible wherever the state seems endangered precisely in its character as the state, that is, in its functioning of creating law and order by force,” and it will “have to put this question with the utmost clarity today in the matter of the Jewish question.” He adds, “as long as the state acts in such a way as to create law and order – even if it means new laws and a new order – the church of the Creator, Reconciler, and Redeemer cannot oppose it through direct political action.” But he does not stop here. Rather, he introduces yet another reservation that leads far beyond Luther’s teaching of the two regiments.¹⁵ In his view, a “state that threatens the proclamation of the Christian message negates itself,” and he goes on to explain that “there are thus three possibilities for action that the church can take vis-à-vis the state”: First, “making the state responsible for what it does”; second, “service to the victims of the state’s actions”; and third, “not just to bind up the wounds of the victims beneath the wheel but to seize the wheel itself” (*dem Rad selbst in die Speichen zu fallen*). “Such an action would be direct political action on the part of the church.” For Bonhoeffer this would occur in “case of an attack, coming from the state, on the nature of the church and its proclamations, such as the obligatory exclusion of baptized Jews. In such a case,” he states, “the church would find itself in *statu confessionis*.”¹⁶ The necessity for immediate political action by the church must, however, as he explains, “be decided by an ‘evangelical council’ as and when the occasion arises and hence cannot be casuistically construed beforehand.”¹⁷

Bonhoeffer’s memorandum contains a second part in which he outlines the position of the church in more detail, and he does so in a categorical manner:

The church cannot allow the state to prescribe for it the way it treats its members. [...] A baptized Jew is a member of our church. For the church, the Jewish question is therefore different from what it is for the state. [...] From the point of view of Christ’s church, Judaism is never a racial concept but rather a religious one. Rather than the biologically dubious entity of the Jewish race, it means the “people of Israel.” It is God’s law that constitutes the “people of Israel.” [...] In the same way, being a Jewish Christian is a religious and not a racial concept. [...] From the point of view of Christ’s church, therefore, Jewish Christians are not people of the Jewish race who have been baptized Christians, but rather Jewish Christians in the church’s sense are those who see their belonging to the people of God, to the church of Christ, as determined by their observance of a

15. I refer here to the traditional interpretation of Luther’s teaching of the two realms, or regiments, as it was taught within conservative German Protestantism in the nineteenth and early twentieth centuries. As Michael DeJonge has shown, Bonhoeffer finds his own approach to the political theology of Luther. Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer’s Reception of Luther*, Oxford 2017.

16. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 364–366.

17. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 366–367.

divine law. [...] The question here is not at all about whether our church members of German descent can support fellowship in the church with Jews. In reality, it is the duty of Christian proclamation to say: here, where Jew and German together stand under God's Word, is church; here it will be proven whether or not the church is still church.¹⁸

With these sentences, with these clear-cut formulations, Bonhoeffer has found the theme that he repeats time and again in the next few months. In a sermon on 28 May, by using the example of Moses and Aaron, he explains the characteristic elements of the true Christian church,¹⁹ and those listening to him probably understood that he was, in fact, speaking about the false church of the German Christians. In a discussion at Friedrich-Wilhelm-University in Berlin on 22 June, he calls those who have "introduced a racial law" as "weak in faith" and repeats his proposal "that a council should be convened" to make decisions on "the doctrine of the church and the doctrine of creation." Through this, Bonhoeffer wants to make absolutely clear that, in relation to the Bible, race and ethnicity should not be considered as equal, or superior, sources of revelation. The decisions of this council "should be binding." Otherwise "schism" would be the last possibility open to Protestantism.²⁰ In July of 1933, Bonhoeffer repeated the main arguments of his April paper in yet another memorandum on *The Jewish Question as Status Confessionis*.²¹ In August 1933 he was actively involved in drafting the so-called Bethel Confession. He was able to include most of his views in the first draft. In the following months, however, this first draft was changed considerably by others. In the end, Bonhoeffer decided not to sign the document.²²

At the end of August 1933, Bonhoeffer drafts theses on *The Aryan Paragraph in the Church* once again, by comparing the opinions of the German Christians and his own views, in a crystal-clear manner. Here is just one sentence from this document: "The exclusion of Jewish Christians from the church community destroys the substance of Christ's church."²³ In a letter, dated 9 September, Bonhoeffer asks Karl Barth (1886–1968) whether he considers "it possible to stay in a church that has ceased to be a Christian church, that is, whether one may continue to exercise within it the office of pastor when that office has be-

18. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 368–370.

19. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 472–476.

20. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 126–127.

21. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 371–373. Bonhoeffer makes an interesting remark in this article. It is, as he writes, "an ecclesiastical impossibility to exclude, as a matter of principle, Jewish Christian members from any office of the Church. It is a different matter if, from case to case, consideration is shown for the weakness of others, so that, for instance, a preponderantly 'German Christian' parish will not have a Jewish Christian assigned to it as sole pastor. But even here the possibility remains open of doing just that – for ecclesiastical reasons, on principle" (pp. 372–373).

22. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 373–424.

23. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 425–432.

come a privilege for Aryans.” He and some friends had “issued a statement” in which they “wish to communicate to the church government that by adopting the Aryan paragraph, the Evangelical Church of the Old Prussian Union has separated itself from the church of Christ.” They were “now awaiting an answer as to whether the pastors who have signed this statement are to be dismissed, or whether one need not worry about saying this sort of thing.” “Several of us,” Bonhoeffer tells Barth, “are now very drawn to the idea of a free church.”²⁴ On 27 September, he attended the National Synod of the Evangelical Church in Wittenberg and witnessed how the German Christians elected Ludwig Müller almost unanimously as *Reichsbischof* and how the assembled Protestant clergy raised their right arms and swore allegiance to the National Socialist state. Bonhoeffer had signed a statement of Berlin pastors “To the National Synod of the German Evangelical Church.” Among other matters, the signatories demanded that the National Synod should revoke the Aryan paragraph as it had been put into force by regional synods as contrary to the Holy Scriptures and the confession of the church.²⁵ Again, Bonhoeffer and the close circle of his friends had no success.

A few weeks later, Bonhoeffer assumed his position as pastor of two German churches in London. Since July he had known that two London parishes had interest in his service, and he had visited London during the end of July. Once in London, in mid-October, Bonhoeffer remained in close contact with his German friends.²⁶ Right from the start he attempted to make sure that the German pastors working in London sided with the Pastors’ Emergency League. It is interesting to note, however, that Bonhoeffer did not take notice of the festivities for the 450th birthday of Martin Luther on 19 November 1933. On that day he preached to his congregation on “Repentance,”²⁷ and informed bishop George Bell (1883–1958) in Chichester that he would soon come and visit.²⁸

For several reasons, the year 1933 forms an important part of Bonhoeffer’s life and legacy. As mentioned above, Bonhoeffer was not taken in by any of the slogans that made most of his fellow Protestants rejoice. Bonhoeffer observed no revival of the church, nor a rebirth of the German nation. Quite to the con-

24. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 165. Barth answers two days later, 11 September 1933. Barth agrees with Bonhoeffer in principle, but thinks that he is “indeed in favor of waiting to see what comes,” that is not to make premature steps. “We must be among the last actually to leave the sinking ship” (pp. 166–169).

25. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 12, 181–183. The National Synod did in fact not endorse the Aryan paragraph officially. But at that point in time there could be no doubt that a majority of Protestant pastors favoured such a clause.

26. See *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 13: *London 1933–1935*, English edition, ed. by Keith W. Clements and translated by Isabel Best, Minneapolis, MN 2007, 44–57.

27. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 13, 326–331. London, Repentance Day. Sermon on 2 Corinthians 5:10: “For all of us must appear before the judgment seat of Christ, so that each may receive recompense for what has been done in the body, whether good or evil” (New Revised Standard Version).

28. *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 13, 38.

trary. He was deeply suspicious of state actions, and he feared the worst for the church. Intuitively and instinctively he understood that the Nazi persecution of the Jews also endangered the very core of the Protestant church. Certainly, one can argue that Bonhoeffer was very cautious in articulating political protest during the spring and summer of 1933; one can also ask why he did not notice that the German Christians had used and instrumentalized Luther's infamous antisemitic treatises in the tradition of German racial antisemitism since the 1880s and why he did not study Luther's antisemitic diatribes. But one should not overstate these points. In retrospect we know only too well that the Nazi persecution of Jews, and the attempt to exterminate all Jews, was no less than a caesura in the history of human civilization. And this is where the twenty-seven-year-old Bonhoeffer comes into the picture. Perhaps more than any of his contemporaries, he understood that the Aryan paragraph was the ultimate test for the validity of Christian faith in his time, and more than anyone else he was aware that the future of the church depended on the way in which the church met this challenge. But we should not stop there. As we reconsider Bonhoeffer's insights and courage, we are challenged to identify the forces that threaten the validity of Christian faith in our time, and we are challenged not to remain silent.²⁹ ▲

SUMMARY

Three matters are discussed in this essay: First, the question why the vast majority of German Protestants were so enthusiastic when Hitler came to power; second, how the German Christians who were closely associated with the Nazi party celebrated Martin Luther's 450th birthday in November 1933; third, the religious and political position of a young dissident, Dietrich Bonhoeffer, during this turbulent year. While the Nazi party and the German Christians supported the creation of a "Germanic Christianity," Bonhoeffer rejected the introduction of an "Aryan paragraph" that excluded all those who had Jewish persons among their ancestors from Christian congregations; and while the German Christians celebrated Martin Luther as a Germanic hero and as the true forerunner of Adolf Hitler, Bonhoeffer, in the fall of 1933, decided to serve in a German congregation in London in order to be able to assist the resistance against Hitler and the Nazis from abroad. During 1933, therefore, the lines between both sides, between those blindly following Hitler and those, like Bonhoeffer, demanding Christian solidarity, were clearly drawn.

29. I have attempted to explain my view in Hartmut Lehmann, *Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven*, Leipzig 2012.

Bildning och reformationen

CARL-GUSTAF ANDRÉN

Carl-Gustaf Andrén är professor emeritus i praktisk teologi vid Lunds universitet.

carl-gustaf.andren@ctr.lu.se

Den glada fest, den lagerfest är slutad.
Till älskad krets av syskon och föräldrar,
som räknat månader och dar och stunder,
den efterlängtrade, den kära yngling
tillbakavänder, nu en bildad man
med mästarbrevet och med segerkransen.

I sin ”Epilog vid magisterpromotionen i Lund 1820” ger Esaias Tegnér (1782–1846) sin korta definition av begreppet bildning: det är den som vunnits genom år av tränga studier vid universitetet i det klassiska arvet och dess fortsatta bearbetning århundradena igenom.¹ Magistertiteln blev beviset på en ”bildad man” – kvinnorna fanns ju inte med i universitetets värld vid denna tid. Men visst fanns det bildade kvinnor som genom självstudier och privatlärare i hemmet nått samma höjder. Jag ska återkomma till detta senare.

För Tegnér stod det klart att universiteten var bildningens hemort. Lite senare i sin epilog inkluderar han också konsten i bildningsbegreppet: ”ty högre stiger icke mänskan opp / än vetenskap och konst ledsaga henne”.

Detta är Tegnér's tolkning av begreppet bildning. Det är ett tidlöst, lite svårdefinierbart begrepp med en lång historia inom tidsperioder och kulturer. På frågan vad bildning egentligen är får vi lite olika svar beroende på vart vi vänder

1. Artikeln är en omarbetad version av den föreläsning som Carl-Gustaf Andrén höll vid konferensen ”Reformationens betydelse för folkbildning och bildning” i samband med reformationens 500- och Lunds universitets 350-årsjubileum 2017.

oss i tiden och i världen. Därför vill jag börja med att undersöka hur man tolkat och definierat bildningsbegreppet.

Bildningsbegreppet

Först av allt kan vi konstatera att termen bildning inte fanns på reformationstiden. Den är belagd först 1796 enligt *Svenska Akademiens ordbok*. Svenskan tog över den från tyskans *Bildung*, som också den lanserades i slutet av 1700-talet. Den blev då en viktig term för att beskriva universitetens uppgift, när Wilhelm von Humboldt (1767–1835) i sin principalskiss för Berlinuniversitet 1810 angav att vetenskaplig forskning och bildning var de båda nyckelorden. Han skriver att "[universitetens] väsen består därför i att i det inre förbinda den objektiva vetenskapen med den subjektiva bildningen" och understryker "att den utövade vetenskapen erbjuder ett umgänge med ett i sig självt ändamålsenligt stoff av andlig och sedlig bildning".

I viss motsats till von Humboldt står John Henry Newman (1801–1890). I skriften *Idén om ett universitet* från 1852 hävdar han att:

Universitetet utgör en plats för undervisning om den universella kunskapen. Detta medför att dess syfte å ena sidan är intellektuellt men inte moraliskt, å andra sidan spridning och utvidgning av kunskapen snarare än dess framåtskridande. Om syftet vore vetenskapliga och filosofiska upptäckter kan jag inte se varför universitetet skulle behöva studenter.

von Humboldt och Newman kom att ange två olika inriktningar för universitetens utveckling. Den första knöt samman vetenskaplig forskning, utbildning och bildning till en enhet där forskningen mot nya upptäckter var en förutsättning för utbildningsverksamheten och skulle ske med direkt anknytning till studenterna. von Humboldt lär ha formulerat detta med att "ett universitet är den plats där professorer och studenter gemensamt söker sanningen". Den andra, med Newman som inspiratör, ansåg att det nydanande forskningsarbetet skulle bedrivas utanför universitetssfären och att tyngdpunkten för universitetens verksamhet låg på undervisningen som främst skulle ge studenterna en bildning. Naturligtvis skulle den också förmedla forskningsresultaten i sin danande gärning.

Det är också intressant att notera den språkliga skillnaden. De germanska språken gav med utgångspunkt i det dominerande tyska språket upphov till termen *Bildung* som sammanfattning av det ganska komplicerade bildningsbegreppet. Den anglosaxiska traditionen fick aldrig något sådant samlande ord. I stället kom man inom den engelskspråkiga världen att tala om *liberal arts* eller *general education* och en bildad person beskrevs som *educated*, *cultivated* eller *civilized*.

Enligt *Nationalencyklopedien* innebär ordet bildning en omvandling av hela människan, en omvandling som bygger på en bred kunskap i allmänbildning, en mångsidighet och en vittfamnande orientering i tillvaron. Man skulle kunna tillägga att det rör sig om en livsstil. Termen utbildning täcker däremot en bestämd yrkeskompetens. Det finns – trots tidsavståndet – mycket som förenar dagens bildningsbegrepp med dess motsvarighet i renässansens och reformationens tidevarv. Då talade man – som redan nämnts – inte om bildning utan om den lärda världen. Den var i stor utsträckning förbehållen ett ganska litet antal människor. Begreppet är lika aktuellt i dag som det var på 1500-talet. Diskussionen om dess innebörd går kontinuerligt vidare.

Vid bokmässan i Göteborg i september–oktober 2017 hölls i Svenska kyrkans regi och i samarbete med ett antal förlag föreläsningar och diskussioner under fyra dagar över huvudtemat ”Vad är bildning?”. Förhandspresentationerna i inbjudningarna till mässan bjöd på många intressanta aspekter på problemet bildning både i dagsläget och i dess historia. En av centralgestalterna var journalisten Per Svensson som tillsammans med Thomas Steinfeld skrivit boken *Bildningen på barrikaden: Ett manifest* och dessutom kommit ut med en uppdaterad utgåva av sin bok om Martin Luther, *Frihet, jämlikhet, reformation: 500 år med Luther*, som också behandlar bildningsbegreppet med tyngdpunkt på individens roll. Bildning beskrivs där som vägen till emancipation, en historisk medvetenhet med kritiskt omdöme. Man griper tillbaka på 1700-talets frihets- och bildningsdebatt med Kant och Schiller som förgrundsgestalter. Men man lyfter också fram arbetarrörelsens och folkbildningsrörelsernas bildningskamp från 1800-talets slut med skolan som främsta bildningsorganisation.

Vilka frågor ville man lyfta fram för att beskriva begreppet bildning, frågor som man hoppades skulle kunna sätta färg på debatten? Att kunskap utgör ett viktigt inslag är man helt ense om. Men kunskap och fakta räcker inte. Bildning inkluderar också personlig utveckling, beredskap till förändring, förmåga till kritiskt tänkande och öppenhet för tolerans och respekt för andra åsikter. Per Svensson påpekar att det handlar om individen och framhåller att reformationen flyttade ansvaret i frälsningsfrågan från kyrkan till individen. Därför var det så betydelsefullt att man lärde sig läsa – ett av folkbildningens viktigaste inslag – för att på så sätt själv kunna ta del av bibelordet och berättelserna och därmed också bli delaktig i det traderade arvet från tidigare generationer i konst, kultur och litteratur. Bildning innebar att människan utvecklades och växte. Vid ett av samtalen på mässan sammanfattade antikhistorikern Ida Österberg sin syn på bildningsbegreppet med orden: ”bildning är att göra motstånd – mot ytlighet, flyktighet, förenklingar – och extremism”. Just då var situationen mycket laddad i Göteborg inför den planerade nazistdemonstrationen i mässans omedelbara närhet.

Debatten om bildningen är i högsta grad levande. Men efter denna utveckling vill jag återvända till vårt ämne om bildning och reformationen. Jag tar

med mig att man i bokmässans diskussioner också såg inflytandet från reformationen i dagens försök till definition.

Reformationens miljö

Humanismen och renässansen var den kultur- och bildningsmiljö i vilken reformationen växte fram. Senmedeltidens lärda värld var knuten till framför allt universiteten och klostren med deras rikhaltiga bibliotek. Universiteten byggde på en lång tradition och utveckling alltifrån Platons Akademi i Athen, de lärda skolorna, Karl den stores hovskola och påven Eugenius II:s (824–827) påbud att det skulle finnas en skola vid varje katedral.

Samtidigt är det viktigt att erinra sig den för framtiden betydelsefulla insats som gjordes inom arabvärlden för att bevara det klassiska arvet. I Bagdad samlades från 700-talets mitt och under följande århundrade de grekiska författarnas och filosofernas skrifter och översattes till arabiska eller via arameiska och syrisk till arabiska. Galenos och Hippokrates, Ptolmaios och Euklides, Plutarchos, Platon och Aristoteles och många fler översattes och kommenterades. Lärdom och vetenskap inom filosofi, medicin, naturvetenskap, astronomi, matematik och geografi stod högt i kurs i den intellektuella muslimska världen. Det var en kvalificerad civilisation som präglade toppskiktet i abbasidernas Bagdad.

När islam på 700-talet tog herraväldet över Spanien medföljde också det klassiska arvet och böckerna fördes dit. I Spanien översattes de på nytt, nu till latin och blev därför en del av det filosofiska underlaget för den västerländska utvecklingen, bland annat för Thomas av Aquino, när han utifrån Aristoteles tänkande utformade sin skolastiska teologi.

Ända fram till högmedeltiden blomstrade den muslimska lärdomstraditionen och gav upphov till lärda skolor i bland annat Kairo och Salerno, den senare med framstående medicinsk kunskap. På 1100- och 1200-talen bromsades denna utveckling upp inom islam. Studierna koncentrerades helt på Koranen och tolkningen av denna och övriga vetenskapsområden underordnades Koranen. Men utan den tidigare arabisk-muslimska insatsen för att bevara det klassiska arvet hade förutsättningarna för renässansens nytänkande och bidrag till bildningstraditionen inte varit lika goda.

När universiteten inrättades under 1000- och 1100-talen med början i Bologna och Paris blev katedralskolorna med sin grundläggande undervisning en bas för tillträdet till universiteten. Varken Sverige eller Danmark hade universitet förrän 1477 respektive 1479. Det innebar att de som ville skaffa sig högre utbildning var hänvisade till att resa ut i Europa till de universitet som fanns där. Vi har ganska många uppgifter om nordiska studenters vistelse vid europeiska universitet. Särskilt attraktiva var Paris, Bologna, Oxford och Prag. Det vi i dag kallar bildning skaffade man sig vid dessa institutioner. Den lärda bildade världen utgjordes därför av dem som fått tillfälle att utvecklas och vinna kun-

skaper på så sätt. De var en begränsad och utvald skara främst inom det högre prästerskapet men också inom adeln och borgerskapet.

Det som kännetecknade humanismen och renässansen var det nyvaknade intresset för det klassiska arvet. Förgrundsgestalterna var Johannes Reuchlin (1455–1522) och Erasmus av Rotterdam (1467–1536). Reuchlin var en tysk humanist med exceptionella kunskaper i grekiska, latin och hebreiska. Han var en period lärare i de klassiska språken, skrev läroböcker och gjorde översättningar och föreläste över Aristoteles skrifter men skrev också egna böcker i filosofi och teologi. Erasmus ville förena antikens filosofi med kristendomen. Han gav ut en kritisk upplaga av Nya testamentet jämte en översättning av det på latin, en översättning av vilken Luther sedan kom att använda sig. Både de grekiska och de latinska kyrkofäderna blev föremål för hans studier och intresse.

Genom dessa båda renässansföreträdare och andra växte det fram ett nytt bildningsideal inspirerat av antikens författare och lärde med inriktning på den klassiska retoriken, filosofin och de klassiska språken – ett ideal som också kom att präglade reformationen och dess förgrundsgestalter.

Reformationen och bildningen

För reformatörerna var den lärda skolan en mycket viktig del i förnyelsearbetet. Den utgjorde en garanti för att kyrkan skulle få välutbildade präster och för att överheten skulle tillgodoseas med kunniga skrivare och ämbetsmän. Luther underströk i två skrifter det angelägna i att upprätthålla bra skolor. Han gjorde det i skriften *An die Bürgermeister und Ratsherren aller Städte in deutschen Landen, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* från 1524 och i *Eine Predigt, dass man die Kinder zur Schule halten sollte* från 1530. I båda manar han överheten att vidmakthålla och vidareutveckla skolorna till gagn för både samhälle, kyrka och individ.

Men det skulle bli Philipp Melanchthon (1497–1560) som blev den drivande kraften i satsningen på skolorna. Melanchthon hade själv en gedigen bakgrund. Han hade studerat i både Tübingen och Heidelberg och blivit magister i Tübingen. Han författade en grekisk grammatik 1516 som karakteriserats som förebildlig och kom att användas på många håll. Han lade fram ett program för en universitetsreform 1518, samma år som han bara 21 år gammal blev professor i grekiska vid Wittenbergs universitet. Där skulle han stanna och utföra sin livsgärning och genom sin undervisning attrahera studenter från alla håll, inte minst från Sverige och de båda bröderna Olavus (1493–1552) och Laurentius Petri (1499–1573).

För skolans utveckling i de evangeliska länderna kom Melanchthons skolordning för Kursachsen 1528 att bli vägledande. De riktlinjer han drog upp i den fick genomslag på många håll också i Sverige. Liksom Luther slog han vakt om studierna i de klassiska språken, men det blev latinet som dominerade sko-

lans undervisning tillsammans med kristendomskunskap. I de högre klasserna tillkom nya ämnen som retorik och dialektik.

Skolan skulle ge baskunskaper för den högre utbildningen vid universiteten. Det var också på universitetsplanet som Melanchthon kom att göra för framtiden betydelsefulla nydaningar inom den filosofiska och teologiska utbildningen. Han skrev själv läroböcker av vitt skilda slag i etik, retorik och dialektik förutom den teologiska sammanfattningen i *Loci communes*. Utifrån sitt starka humanistiska medvetande lyfte han fram de klassiska författarna som nödvändiga inslag, bland annat Aristoteles, Cicero och kyrkofäderna, och skrev själv en kommentar till Aristoteles. Språkstudier i grekiska och hebreiska kom också in i bilden vid sidan om latinet. Genom honom kom vetenskaplig bildning och teologi att förenas i universitetsstudierna i den evangeliska lärotraditionen. Humanistisk bildning var enligt Melanchthon nödvändig för det teologiska arbetet och humanismen fick genom honom en stark ställning.

Ett speciellt inslag i den lutherska reformationen blev öppenheten för och satsningen på musiken, som ingående belysts vid en nyligen hållen tvärvetenskaplig internationell konferens vid Uppsala universitet kring temat *Lutheran Music Culture*. Luther var själv personligt starkt engagerad och såg musiken som ett förträffligt redskap i evangeliets och kyrkans tjänst. Den aktiva församlings-sången på folkspråket fick en självklar plats inom liturgiins ram och blev också en dialog mellan präst och församling i gudstjänsten. I skolans undervisning fick sången och musiken en framträdande roll. Luthers tankar om musiken fördes också vidare i Melanchthons idéer om musiken vid Wittenbergs universitet. Orgeln gavs en egen plats i gudstjänsten och blev en förutsättning för den instrumentala kyrkomusiken som ledde till Johann Sebastian Bach (1685–1750) och dagens rika musikliv i kyrkan. Därmed kom musiken och sången att ingå i reformationens bildningsbegrepp.

Bildningens kännetecken för reformatörerna

Bildning i reformationstiden kom att förbindas med och företrädas av personer som genomgått utbildning vid de lärda skolorna och universiteten. De behärskade latinet som kommunikationsspråk och hade goda insikter i både grekiska och hebreiska. De hade studerat de klassiska filosoferna och kyrkofäderna och – naturligtvis – bibeln. Kunskapen i bibeln var reformationens särskilda kännetecken. I första hand gällde det bibelordet och den rätta tolkningen av det som vägledning till frälsningen. Men det kom också att bli en självklar del i bildningsbegreppet, inte minst genom de ökande associationerna till bibeln i litteraturen.

Vilka var det då som under reformationstiden kunde räknas till de bildades krets? Det var ingen stor skara. Inom prästerskapet fanns en grupp högt utbildade. På samma sätt var adeln företrädd liksom toppskiktet inom borgerskapet och de som bar upp viktiga funktioner i samhället. Genom boktryckarkonstens

genombrott kunde man också på egen hand fortsätta att förkovra sig i det allt rikare utbudet av tryckta skrifter i olika ämnen. I vilken utsträckning detta också innebar att kvinnor inom dessa kategorier medborgare genom privata lärare och egna initiativ kom att ingå i de bildades krets är svårt att få grepp om. Men vi kan säkert räkna med att inte så få kvinnor var väl insatta i det humanistiska arvet genom självstudier. Henrik VIII:s dotter Elisabet, senare drottning i England, var känd för sina eminenta språkkunskaper och sin förtrogenhet med samtidens bildningskapital.

Också inom de andra delarna av reformationen vid sidan om den lutherska kom arvet från antiken att ingå som ett bestående inslag. Jean Calvins (1509–1564) akademi i Genève samlade stora grupper studenter. I den engelska reformationen var John Colet (1467–1519), domprost i S:t Paul i London, verksam i bibelhumanismens anda med sina kommentarer till bibelböckerna, där han lämnade den allegoriska tolkningen för en realistisk, i syfte att återge textens ursprungliga mening. Thomas More (1478–1535) var starkt påverkad av renässansens tankar genom sina kontakter med Erasmus av Rotterdam som tillägnade honom en av sina skrifter.

Reformationen i Sverige och bildningssträvandena

Reformationen i Sverige innebar inte något positivt för den kulturella bildningen. Uppsala universitet förde redan i slutet av 1510-talet en tynande tillvaro. På 1520-talet finns bara några sporadiska uppgifter om verksamhet och vid 1530-talets början har verksamheten upphört. Gustav Vasa gjorde 1538 ett misslyckat försök att på nytt starta undervisningen men tappade sedan intresset för universitetet. Först efter hans regeringstid skulle det komma att upprättas igen.

Det blev i stället latinskolan som kom i förgrunden. Men även där skedde stora förändringar. Klosterskolorna försvann och klostrens bibliotek skingrades. Katedralskolorna fick ta över ansvaret för den bokliga bildningen. Men de upplevdes på många håll inte längre som attraktiva och tillströmningen till dem minskade katastrofalt. Elevantalet sjönk på 1530-talet från ca 200 till 50 elever vid en del av dem. Både rådet och Gustav Vasa gav uttryck för oro över utvecklingen och uppmanade vid flera tillfällen allmogen att sätta sina barn i skolor. Skolans undervisning utgjorde ju basen för utbildningen av präster liksom av de ämbetsmän som behövdes för rikets kansli och för de utländska beskickningarna.

Det är mot denna bakgrund man ska se de ansträngningar som alltifrån 1540-talet gjordes för att förbättra skolundervisningen. Georg Norman (d. ca 1552), inkallad av Gustav Vasa, lade i sina *Articuli ordinantie* ca 1540 fram förslag till en förbättrad skolutbildning. Han byggde på Melanchthons skolordning och latinet fick en framträdande roll. Det var också de klassiska författarna som skulle läsas i skolan: Cicero, Cæsar, Ovidius, Terentius, Vergilius. Dessutom skulle Melanchthons grammatik, retorik och dialektik ingå i schemat liksom

undervisning i kristendom. Förslaget ledde inte till några omedelbara åtgärder. Vid ett möte i Arboga 1546 tog biskoparna upp problemet. Det måste enligt dem göras något för att ordna inte bara skolutbildningen utan också återupprätta universitetet. Biskoparna fick stöd av adeln som ville få tillgång till en bättre utbildning för sina barn. Laurentius Petri utarbetade 1548 ett förslag till en stadga ”Om skolor och barn till skola” som vände sig till prästerna för att de skulle övertyga sina församlingsbor att skicka begåvade barn till skolorna. Men något kungligt beslut ledde detta inte till.

Det är intressant att notera den omsorg Gustav Vasa visade om sina egna barns skolgång och hur angelägen han var att sönerna skulle få en gedigen utbildning. Dionysios Beuræus (d. 1567), utbildad vid Sorbonne i Paris och väl förtrogen med både de klassiska språken och det klassiska arvet, inkallades som lärare till sonen Erik 1543. Eriks omvittnade höga bildning på flera områden torde ha varit Beuræus förtjänst. Bokräkningarna vid hovet visar de inköp som gjorts av böcker: Aisopos, Cicero, Quintilianus och Terentius. Även sönerna Johan och Carl fick en högklassisk utbildning. Johan, sedermera Johan III, blev under sin tid som hertig och kung känd för sina eminenta kunskaper i latin, om kyrkofäderna och på det estetiska området. Alla tre betraktades som högt bildade efter den tidens mått.

En fastare reglering av skolans verksamhet dröjde ända till 1571 års kyrkoordning. I den behandlas skolfrågorna i två kapitel: ett ”Om scholar” och ett ”om hur läsas skall j scholarna”. Det är en fortsättning på den medeltida latinskolan men starkt påverkad av Melanchthons tidigare nämnda skolordning och av skolordningen i Kurpfalz 1554 och Mecklenburgs kyrkoordning 1552. Latinet stod i centrum. Man skulle lära sig att läsa, skriva och tala latin. Målet var att eleverna efter genomgången av skolans undervisning helt skulle behärska det latinska språket i både tal och skrift, en förutsättning för utlandsstudier.

Vad ingick då i studierna? Man började med Melanchthons grammatik och läste sedan Aisopos fabler och Erasmus dialoger. I högre klasser ingick Terentius komedier samt skrifter av Plautus, Vergilius, Cicero och Camerarius. I kristendomsundervisningen ingick Matteusevangeliet, Paulus första brev till Timoteus, Johannes första brev och vallfartspsalmer i Gamla testamentet. Musik och sång tillhörde också skolämnena och skolans elever skulle medverka som sångare i kyrkans gudstjänster. Skolan skulle lägga en allmän kunskapsgrund som möjliggjorde för dem som ville gå vidare till högre studier vid universiteten.

Universitetet – lärdomens hemvist – återupprättas

Sverige hade vid denna tid inget fungerande universitet. Det var först efter Gustav Vasas död 1560 som ett återupprättande av Uppsala universitet kom på tal. De svenska studenterna hade fått sin utbildning vid tyska universitet, framför allt vid Wittenbergs universitet under Melanchthon. Dit sökte sig också

aristokratins ungdomar för att skaffa sig den litterära lärdom och bildning som blev alltmer nödvändig i det politiska livet. När Erik XIV 1566 tog första steget att återskapa universitetet i Uppsala var det också den i Wittenberg välutbildade Laurentius Petri Gothus (ca 1529–1579) som utsågs till lärare i grekiska. Johan III fortsatte broderns arbete och inrättade ett mer omfattande professorskollegium under 1570-talet, men universitetet stängdes på nytt 1580 efter kontroverser mellan Johan och ett par av de ortodoxa lärarna. Det blev först vid Uppsala möte 1593 som beslut fattades att återupprätta universitetet, ett beslut som stadfästes vid kyrkomötet 1595 genom ett privilegiebrev.

Ett collegium för högre utbildning hade av Johan inrättats på Gråmunkeholmen i Stockholm med jesuitpatern Laurentius Nicolai (1538–1622) som lärare; ett led i Johans strävanden att försöka återförening den svenska kyrkan med den romersk-katolska. Den samlade många intresserade och duktiga elever men stängdes efter hård kritik från flera av kyrkans framträdande män.

Hur undervisningen i Uppsala bedrivits under de tillfälliga perioderna på 1560- och 1570-talen vet vi egentligen ingenting om. Man kan dock utgå från att den anslutit sig till lärdomstraditionen vid de tyska universiteterna, särskilt i den utformning den fått under Melanchthons långvariga ledning av universitetet i Wittenberg. Flertalet av lärarna hade ju fått sin utbildning där. Både studielitteratur och struktur har säkerligen övertagits och målet har varit att föra det klassiska arvet vidare med den vidgning som renässansen och reformationen medfört.

I bildningen ingick självklart att man skulle känna till de skrifter och den litteratur som också hörde samtiden till. Ser vi till bokproduktionen i Sverige under reformationstiden så dominerar den av kyrkliga handböcker och teologiska skrifter. Inom denna kategori intar Gustav Vasas bibel från 1541 en särställning. Den kom att få ett stort inflytande inte bara kyrkligt och teologiskt utan också för det svenska språkets utveckling. Dess pregnanta formuleringar kom att leva vidare i Karl XII:s bibel 1703, i 1800-talets skönlitteratur och ger eko i vissa uttryck än i dag.

Till den ickekyrkliga litteraturen hörde Olavus Petris *En svensk krönika*. Den bygger i mycket på Ericus Olais (d. 1486) krönika och bland annat Eriks- och Karlskrönikorna. Det unika med Olavus Petris framställning var hans intention att försöka ta reda på hur det verkligen varit och hans kritiska prövning av tidigare uppgifter. Krönikan drabbades av Gustav Vasas vrede men spreds trots det i många avskrifter med en uppenbarligen stor läsekrets. Den trycktes dock först på 1600-talet. Inte heller Peder Swarts (d. 1562) *Konung Gustaf I:s historia* kom att tryckas förrän långt senare. Till skillnad från Olavus Petris krönika hade den en karaktär som närmare anknöt till genren helgonlegender.

De båda bröderna Johannes (1488–1544) och Olaus Magnus (1490–1557) med rötter i Östergötland skrev sina gigantiska historieverk om de nordiska länderna och goterna. De trycktes i Birgittaklostret i Rom men fick en sprid-

ning över hela Europa och lästes flitigt även i Sverige. Johannes Magnus arbete från 1554 hette *Historia de omnibus Gothorum Svenonumque regibus* och Olaus Magnus från 1555 var *Historia de gentibus septentrionalibus*. Båda är skrivna i stark nationalistisk anda och har bevarat mycket av det legendartade medeltida stoffet med ett rikt bildmaterial och kartor. Trots det utgör de tillsammans det mest omfattande litterära verket från svenskt 1500-tal. Olaus Magnus verk trycktes i ett 20-tal upplagor och översattes till fem av de europeiska språken. Men några skönlitterära verk bjöd inte svenskt 1500-tal på.

Lund och den danska reformationen

Lund och Skånelanden tillhörde på 1500-talet Danmark. Reformationen där uppvisar både likartade och olikartade drag i förhållande till den svenska. Också här upphörde verksamheten vid universitetet i Köpenhamn i slutet av 1520-talet men återupptogs redan 1537 och då med en högt kvalificerad rad professorer och lärare, sammanlagt elva stycken fördelade på fakulteterna, däribland Johan Bugenhagen (1485–1558) från Wittenberg. Under senare hälften av 1500-talet var lärarnas antal tolv till femton och studenternas 150–200. Studieuppläggning och studielitteratur övertogs från Wittenberg och andra tyska universitet men en hel del böcker producerades i Danmark. Danmark hade också flera framstående företrädare för lärdomen som var väl kända och aktade ute i Europa. Deras böcker användes vid många universitet. Niels Hemmingsen (1513–1600) var teolog, filosof och jurist som skrev böcker i etik och naturrätt. Medicinaren Peder Sørensen (1542–1602), fysikern Anders Krag (1553–1600) och astronomen Tycho Brahe (1546–1601) väckte alla uppmärksamhet genom sina breda kunskaper och sitt nytänkande som i en del fall ledde till skarpa kontroverser. Till företrädarna för renässansens ideal på konstens och arkitekturens områden hörde också Adam van Düren som under 1510- och 1520-talen stod för restaureringen av Lunds domkyrka. Kring dessa framträdande gestalter växte det upp en bildad tradition även utanför universitetsmiljön.

Lärdomsarvet – en förutsättning för bildning

Reformationen förknippas främst med de teologiska och kyrkliga förändringar som den gav upphov till utifrån tolkningen av bibeln och bibelordet med dess frälsningsbudskap, bud och föreskrifter som centrum. Men det fanns också en klart uttalad strävan att slå vakt om lärdomsarvet i dess av renässansen och humanismen förnyade form och innehåll. Fram träder ett bildningsideal som bygger på grundliga kunskaper i latinska språket. Det skulle man behärska och kunna läsa, skriva och tala obehindrat. Latinet blev en förutsättning för att man skulle kunna uppnå det som samtiden beskrev som de lärdas värld och kan karaktäriseras som den tidens bildning. Kunskapen demokratiserades.

I bildningen ingick att ha läst både de framstående klassiska författarna och filosoferna och samtidens renässansförfattare. Dessa insikter skaffade man sig

bäst genom studier vid universitet, gärna vid flera, och genom att förvärva examina *baccalaureus*, *magister* och *doctor*. Vid universiteten kunde man få en inblick i det vetenskapliga arbetet och dess aktuella situation. Där tränades man i retorik och lärde sig i disputationens form att argumentera och diskutera på logiskt och filosofiskt sätt. Till bildningen hörde också att vara införstådd med konst och estetiska värden. Den lärda världen var den som gav bildning.

Avslutning

Det europeiska lärdomsidealet som tecken på bildning med rötter i renässansen anslöt sig reformationen till. Det kom att bli bestående för en lång tid framöver. Latinet var de lärdas och bildades språk, även om upplysningstiden kom att ge plats för folkspråken, särskilt franskan. Först 1852 öppnades möjligheten i Sverige att disputera på en avhandling som inte skrivits på latin. På gymnasiet behöll latinet sin plats till slutet av 1960-talet och kravet på latinkunskaper för att få bedriva studier i moderna språk, historia, juridik och teologi fanns kvar in på 1970-talet. Förtrogenhet med den klassiska litteraturen såsom Homeros *Iliaden* och *Odyssén* och skrifter av Cæsar, Livius och Vergilius ingick länge i bildningen. Successivt kom dock den moderna skönlitteraturen alltifrån 1700-talet att inta en allt större plats liksom allmänbildningen, orienteringen om samtiden. Arvet från reformationen påverkar oss än i dag men har vidgats till att omfatta hela personligheten. Man betraktas inte som en bildad person enbart för att man har omfattande kunskaper och äger stor lärdom. Bildning inkluderar också en attityd till omvärlden med tolerans och respekt för andras åsikter och en förmåga att lyssna och diskutera med öppenhet för att ta emot argument, en attityd med rötter i reformationen.

Reformationen var inte nyskapande för uppfattningen av vad lärdom och bildning var. Den slöt upp kring och vidgade renässansens ideal och inkluderade musiken och sången. De reformatoriska kyrkorna förde den traditionen vidare ända in i våra dagar. I århundradenas perspektiv kan vi uppleva hur vi ingår i den livets ström där generationerna avlöser varandra både i bevarandet och vidareförandet av ett omistligt arv av tidigare vunnen kunskap och i sökandet efter ny kunskap som öppnar för förändring och utveckling inom bildningens ramar. För det arbetet finns en stimulerande ledstjärna i Dag Hammarskjölds (1905–1961) ord i hans berömda *Vägmärken*: ”pröva icke vart varje ditt steg för dig; endast den som ser långt hittar rätt”. Bildningen finns i både dåtid, nutid och framtid. ▲

Litteraturanvisningar

Andersen, Niels Knud, ”Den danske kirkes historie under kongerne Christiern I og Hans 1448–1513”, i Niels Knud Andersen & Poul Georg Lindhardt, *Den danske kirkes historie*, vol. 3, Köpenhamn 1965.

- Andrén, Carl-Gustaf (red.), *Reformationen i Norden: Kontinuitet och förnyelse*, Lund 1973.
- Andrén, Åke, *Sveriges kyrkohistoria: 3. Reformationstid*, Stockholm 1999.
- Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Renässansen*, Lund 2005.
- Gustavsson, Bernt, *Bildningens dynamik: Framväxt, dimensioner, mening*, Göteborg 2017.
- Göransson, Sven, *Kyrkohistoria: 2. Från påvens gudsstat till religionsfriheten*, Stockholm 1969.
- Holmquist, Hjalmar, *Handbok i svensk kyrkohistoria: 3. Från romantiken till världskriget jämte grunddragen av det övriga Nordens kyrkohistoria*, Stockholm 1941.
- , *Svenska kyrkans historia: 3. Reformationstidevarvet*, Stockholm 1933.
- Karlsohn, Thomas (red.), *Universitetets idé: Sexton nyckeltexter*, Göteborg 2016.
- Karlsson, Ingmar, *Arvet från Bagdad: Hur det grekiska vetandet bevarades och berikades*, Lund 2015.
- Kornerup, Bjørn, "Det lærde tidsrum 1536–1670", i Bjørn Kornerup & Urban Schröder, *Den danske kirkes historie*, vol. 4, Köpenhamn 1959.
- Larsson, Hans, "Bildning", i Gunnar Carlquist & Josef Carlsson (red.), *Svensk uppslagsbok*, vol. 3, 2:a uppl., Malmö 1947, 1085–1086.
- Liedman, Sven-Eric, "Bildning", i *Nationalencyklopedin*, vol. 2, Höganäs 1990, 544–545.
- Lindroth, Sten, *Svensk lärdomshistoria: Medeltiden och reformationstiden*, Stockholm 1975.
- Svensson, Per & Thomas Steinfeld, *Bildningen på barrikaden: Ett manifest*, Stockholm 2017.

SUMMARY

The term *Bildung* did not exist in the Reformation era. Rather, one spoke of "the Learned World." Coming up in the Renaissance, the Reformation was influenced by humanism and its prominent figures Johann Reuchlin and Erasmus of Rotterdam and their interest in the classical heritage with Latin as the scholarly *lingua franca*. Both Luther and Melancthon attached themselves directly to that tradition and Luther also included the music, both vocally and instrumentally. Schools and universities became important tools for implementing education and higher learning. The Reformers inherited the classical scholarly ideals from the Platonic Academy, the learned schools, the Arabic/Muslim tradition of science, and the new universities from the twelfth century onward. Even if the sons of Gustav I received solid scholarly training, education was not a prominent feature of the Swedish Reformation. Schools had a decreasing number of pupils and teaching at Uppsala University was discontinued around 1530 and was not taken up again until 1595 after a num-

ber of unsuccessful attempts. In Denmark, however, the Reformation was tied to educational progress. The Reformation was not innovative with regard to the idea of what learning and education implied. It was built on the scholarly ideals of the Renaissance with its demands of extensive and broad knowledge within different fields, openness for change and progress, and willingness to discuss and respect other people's views and opinions.

Vad var reformationen?

Några tankar om brott och kontinuitet i ett jämförande europeiskt perspektiv

OTFRIED CZAIKA

Otfried Czaika är professor i kyrkohistoria vid Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.

otfried.czaika@mf.no

Den stora frågan: vad menar vi med reformationen?

År 2017 markeras 500-årsminnet av reformationens början, Martin Luthers publikation av de 95 teserna om avlaten. 500-årsminnet har uppmärksammats i många år. Otaliga konferenser har hållits, många utställningar öppnats och en uppsjö av både vetenskapliga och populära böcker har publicerats. Både i Tyskland och internationellt har man arbetat med detta jubileum i snart ett årtionde. För de nordiska länderna börjar däremot uppmärksammandet av minnesår och jubileer egentligen först nu: till exempel Stockholms blodbad 1520, riksdagen i Västerås 1527, publiceringen av den dansk-norska kyrkoordningen 1536/1537 är händelser som kommer att uppmärksammas i framtiden.

Begreppet ”reformation” är i allas mun. Men det råder ingen konsensus bland forskare över vad reformationen är, hur den bör definieras, när den började och slutade eller hur den yttrade sig. Vidare finns inte heller enighet om hur den borde värderas. Ändå verkar alla som använder begreppet ”reformation” på något sätt ha en föreställning om vad den var eller är och vad den innebar. När man skrapar på ytan upptäcker man dock ofta att de som talar om reformationen talar förbi varandra. Det är därför angeläget att skapa lite klarhet i vad reformationen är. Eftersom ämnet är stort är det givetvis alldeles omöjligt att lösa denna uppgift på ett nöjaktigt sätt i en artikel som denna.¹ På grund av detta ska jag göra saken enkel för mig och ofta (men inte alltid!) definiera *ex negativo*, alltså vad reformationen *inte* är. Men även en definition

1. Den begränsning som en artikel har påverkar givetvis också hänvisningarna till litteraturen; här ges därför för det mesta bara referenser till de viktigaste arbetena, de som kan anses vara förebildliga eller som erbjuder ytterligare litteraturhänvisningar med mera.

ex negativo är en definition. På ett dekonstruerande sätt ska mitt bidrag alltså inriktas mot både de underliggande värderingar som ofta styr beskrivningen av reformationen och den periodiseringsdiskussion som framstår som sammanflätad med dessa värderingar. Vidare kommer jämförelsen sätta en rad frågetecknen för våra gängse uppfattningar om det som värderas som ”reformatoriskt”, ”evangeliskt”, ”lutherskt”, ”katolskt” med mera. Senmedeltidens och den tidigmoderna tidens kyrkohistoria är nämligen mycket färgrikare än de enkla föreställningar som alltför ofta styr de historiska berättelserna.

Konfessionella värderingar

Historieskrivningen har aldrig enbart funktionen att beskriva det som den tyske historikern Leopold von Ranke på 1800-talet betecknade med den välkända frasen ”wie es eigentlich gewesen” (”hur det egentligen hade varit” eller ”det som egentligen hade skett”).² Historieskrivningen fungerar också som ett kollektivt minne.³ Dess roll i en aktuell samhällelig och historisk debatt medför att det ofta är olika heuristiska modeller som styr framställningen.

När det gäller reformationen ligger det nära till hands att urvalet, presentationen och värderingen av materialet medvetet eller omedvetet bestäms av författarens konfessionella position. För Sveriges del kan vi bland annat tänka på Hjalmar Holmquists (1873–1945) *Svenska kyrkans historia: Reformationstidevarvet* från 1933,⁴ väckelsens och frikyrkans anspråk på att föra vidare reformationen och Luthers ursprungliga intentioner,⁵ eller Magnus Nymans *Förlorarnas historia*⁶ som ger uttryck för ett kollektivt konfessionellt minne. I det första fallet möter vi den svenska lutherska statskyrkan vars reformationshistoria har skrivits i skuggan av 1800-talets nationalromantik och den historisk-kritiska metodens framsteg samt under intryck av 1900-talets politiska och samhällliga förändringar och, sist men inte minst, i ljuset av den så kallade Lutherrenässansen. I det andra stöter vi på Lewi Pethrus (1884–1974) försök att grunda Pingst-rörelsens teologi också i Luthers tänkande, vilket säkerligen måste ses som ett svar på den svenskkyrkliga instrumentaliseringen av Luthers teologi som vi

2. Citatet är hämtat från hans artikel ”Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik”. Leopold von Ranke, *Sämtliche Werke*, vol. 24, Leipzig 1872, 285. Jämför Konrad Repgen, ”Über Rankes Diktum von 1824: ’bloß sagen, wie es eigentlich gewesen’”, *Historisches Jahrbuch* 102 (1982), 439–449.

3. Jag anknyter här till Jan och Aleida Assmanns studier, bland annat Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997; Jan Assmann & Klaus E. Müller (red.), *Der Ursprung der Geschichte: Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*, Stuttgart 2005; Aleida Assmann, *Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007.

4. Hjalmar Holmquist, *Svenska kyrkans historia: 3. Reformationstidevarvet. Den katolska svenska kyrkoprovinsens omgestaltning till en egenartad svensk evangelisk kyrka 1521–1572*, Stockholm 1933.

5. Bland annat kan här hänvisas till Sune Fahlgren, ”Lutherska inslag i frikyrklig förkunnelse: Påskpredikan hos Paul Waldenström och Lewi Pethrus”, i Sven-Åke Selander & Christer Pahlmblad (red.), *Luthersk påskpredikan i Norden*, vol. 2, Köpenhamn 2001, 101–154.

6. Magnus Nyman, *Förlorarnas historia: Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, 2:a uppl., Stockholm 2002.

möter den i Lutherrenässansen.⁷ Genom det tredje, sistnämnda exemplet får vi bekanta oss med den romersk-katolska minoritetens behov under 1900-talets slut av att bygga ett kollektivt minne som sträcker sig över den tidigmoderna tiden tillbaka till medeltiden.

Nationella och politiska värderingar

Lika vanliga som konfessionella tendenser när reformationens historia skrivs är antagligen nationella föreställningar. 1800-talets politiska omvälvningar och nationalromantiken har försett oss med glasögon som är nästintill omöjliga att ta av. Många historiker utgår ifrån att de moderna nationalstaternas gestalt och den moderna nationella identitetskonstruktionen fanns redan på 1500-talet. Visserligen kan vi konstatera att renässansen och reformationstiden präglas av det som kan betecknas med ”protonationella” tendenser, men detta är ändå långt ifrån det som den (post-)moderna människan har i sitt huvud när hon använder adjektiv som till exempel ”svensk”, ”tysk” eller ”finsk”. De territorialpolitiska gränserna försköts hela tiden, överheterna byttes ut och de tidigmoderna språken var knappast någon identitetsmarkör som tillmättes större betydelse. Människorna som levde under senmedeltiden och den tidigmoderna tiden i Europa byggde snarare sin identitet kring tillhörigheten till *genus* [genus], *ordo* [stånd], yrke, region eller konfession, men knappast till en tämligen elaborerad föreställning som nation och inte heller till ett visst språk. Språkens utveckling i Östersjöområdet är kanske ett av de mest talande exemplen för detta: medan de lärda i hela Västeuropa genom latinet hade ett gemensamt språk, hade *Niederdeutsch* (lågtyska), som tidigare var *lingua franca* i Östersjöområdet, mot 1500-talets slut allt mera ersatts av *Frühneuhochdeutsch* (den tidigmoderna tidens högtyska). *Niederdeutsch* och *Frühneuhochdeutsch* flyter in i varandra och påverkar markant den tidigmoderna danskan, norskan och svenskan. Till och med de finskugriska språken i Östersjöområdet, som finska och estniska, bär vittnesbörd om den nära kontakten med det tyska språkområdet. Det är således omöjligt att dra klara språkliga gränser i Europa under senmedeltiden och den tidigmoderna tiden.

Lika omöjligt är det att på ett sobert sätt använda sig av nationella beteckningar. Det fanns inget Tyskland utan många Tyskländer vid 1500-talets början och det tyska språkområdets gränser sammanföll inte med det Heliga romerska rikets gränser. Sverige i sin tur var mycket större än det svenska språkområdet och omfattade minst ett tiotal olika språk.

På ett närmast postmodernt sätt kan den tidigmoderna världen därför framstå som ”globaliserad”: i Europa fanns en gemensam marknad för varor och

7. Här kan bara hänvisas till några för sammanhanget viktiga publikationer: Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch: Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1994; Mary Elisabeth Anderson, *Gustaf Wingren and the Swedish Luther Renaissance*, New York 2006; Otfried Czaika, ”Melanchthon neglectus: Das Melanchthonbild im Schatten der schwedischen Lutherrenaissance”, *Historisches Jahrbuch* 129 (2009), 291–329; Hjalmar Lindroth, *Lutherrenässansen i nyare svensk teologi*, Stockholm 1941.

tjänster och en rad olika språk som underlättade kommunikationen. Hansan eller köpmannafamiljen Fugger i Augsburg illustrerar de mycket väl fungerande globala handelsnätverken, tyska språkets betydelse i Östersjöområdet visar i sin tur den kommunikativa aspekten.

Vidare har nationella föreställningar i hög grad präglat historieskrivningen och det kollektiva minnet av reformationen. I de nordiska länderna gick reformationen hand i hand med den tidigmoderna statsbildningsprocessen. På grund av detta har reformationen ofta framställts som en nationell händelse. Även om dessa nationella värderingar har avtagit i den postmoderna historieskrivningen lever de ändå kvar, åtminstone under ytan. Den finska historieskrivningens patos för reformatorn Mikael Agricola (1507–1557) vittnar till exempel fortfarande om detta: Mikael Agricola är för våra finska kollegor fortfarande den viktigaste nationella, ”finska” förgrundsgestalten under den tidigmoderna tiden.⁸ Som extrema exempel på en nationell instrumentalisering av reformationen kan nationalsocialisternas bruk av Luther som portalfigur för Tredje rikets överdrivna nationalism och ödesdigra antisemitism anföras.⁹ Men även den socialistiska propagandan i DDR kom med tiden fram till en ideologiskt betonad Lutherbild. Luther – och i mindre grad den radikale reformatorn Thomas Müntzer (ca 1489–1525) – började ses som upphovsmän till den ”förborgerliga revolutionen”.¹⁰ En tämligen marxistiskt influerad historiesyn med ett eko av den ”förborgerliga revolutionen” möter vi förresten också i många skandinaviska publikationer, framför allt i värderingen att den danska eller svenska kungens intresse för reformationen skulle ha varit mest maktpolitiskt och finansiellt samt i den nuförtiden oftast mycket tydliga nedtoningen av reformationens dogmatiska innebörder.

Behovet av fördjupade källstudier

Möjligen kan dessa konfessionella, nationella eller politiska tolkningar av 1500-talets historia subsumeras under begreppet ”anakronism”. Visserligen uppfyller de alla åtminstone delvis kriterierna för det som kan definieras som anakronism. Men det finns givetvis också anakronistiska värderingar som inte nödvändigtvis måste betecknas som konfessionella, nationella eller politiska.

Om man rör sig under 1500-talet, i synnerhet i mera perifera områden som de skandinaviska rikena, finns det ibland alltför få källor som underlag för säkra slutsatser om till exempel den religiösa utvecklingen. Ändå bortser ofta konfessionella eller nationella historiebilder från det större underlag som källorna faktiskt erbjuder och underskattar dessutom den bredare europeiska kontexten

8. Otfried Czaika, ”Den finske reformatorn Mikael Agricola och det kollektiva minnet i Finland”, *BIBLIS* 46 (2007), 15–25.

9. Tore Frängsmyr, *Svensk idéhistoria: Bildning och vetenskap under tusen år. Del II, 1809–2000*, Stockholm 2002, 299–365.

10. Per Jonsson, *Småborgerlig reaktionär eller progressiv revolutionär? Martin Luther i marxistisk historieskrivning*, Landskrona 1983; Ferdinand van Ingen & Gerd Labrousse (red.), *Luther-Bilder im 20. Jahrhundert: Symposium an der Freien Universität Amsterdam*, Amsterdam 1984.

eller med andra ord det komparativa elementet. För att förhindra att icke-vetenskapliga föreställningar i slutändan styr framställningen behövs mer av både *deskription* och *komparation*.

Särskilt under 1900-talets senare del har det tillkommit många ytterst värdefulla heuristiska begrepp, metoder och teorier. Dessa ska dock i första hand användas som hjälpmedel för tolkningen och inte styra framställningen. För en historiker borde alltid källorna – och inte minst deras bredd och mångfald – vara utgångspunkten. Det är nog angeläget att rehabilitera positivistiska inslag i den historiska forskningen: att finna, upptäcka och samla material ger kunskap! Detta utesluter givetvis inte att metoder och teorier kan användas för tolkningen av materialet. Men det är materialet som borde komma först och interpretationen sist. Sammanställningen av materialet kan i sig ha en heuristisk funktion: den kan bidra till att verifiera eller falsifiera tidigare antaganden och är således inte bara ”positivistisk” utan anknäver till exempel till vetenskapliga hermeneutiska modeller, i detta fall Karl Poppers (1902–1994) teorier.¹¹

Reformationen: brott eller kontinuitet?

Reformationen beskrivs gärna som ett positivt eller negativt brott med den senmedeltida religiösa utvecklingen. Även dessa skildringar bär spår av olika slags konfessionella eller nationella värderingar. Att teckna reformationen som ett positivt brott med det tidigare andas ofta ett naivt romantiserande patos för revolutionen. Inte minst anknäver en positiv värdering av reformationen till Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1770–1831) idealistiska historiefilosofi.¹² Hegels placering av reformationen i det historiska förloppet påverkade både den svenska och tyska Lutherrenässansen (ca 1890–1950), som menade att Luther öppnade porten mot den moderna tiden och därmed skapade förutsättningar att lösa även samtidens samhälleliga och kyrkliga problem.

Föreställningen om brottet kan å andra sidan användas för att hävda att reformationen är en övergång från en allmängiltig religiös sanning till flera partikulära uppfattningar – vilket är en ypperlig strategi för att kunna framställa den senmedeltida romerska kyrkan som en enhetlig storhet och uppkomsten av de reformatoriska kyrkorna som en söndring, splittring och därmed ett sidospår, som samfund vilka saknar ett bredare och säkrare fundament.

11. För falsifieringen som vetenskaplig metod se bland annat Karl Popper, *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*, Wien 1935; Gunnar Andersson, *Kritik und Wissenschaftsgeschichte: Kuhns, Lakatos' und Feyerabends Kritik des Kritischen Rationalismus*, Tübingen 1988; Gunnar Andersson & Kurt Salamun (red.), *Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus: Zum 85. Geburtstag von Karl R. Popper*, Amsterdam 1989; Malachi Haim Hacoheh, *Karl Popper, the Formative Years, 1902–1945: Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge 2000, 205; Diego L. Rosende, ”Popper on Refutability: Some Philosophical and Historical Questions”, i Zuzana Parusnikova & Robert S. Cohen (red.), *Rethinking Popper*, Dordrecht 2009, 142.

12. Constantin Fasolt, ”Hegel’s Ghost: Europe, the Reformation, and the Middle Ages”, *Viator* 39 (2008), 345–386.

För att bättre kunna förstå vad reformationen är eller var, kan det vara belysande att närmare diskutera vad som egentligen hände och huruvida reformationen anknyter till medeltida och senmedeltida utvecklingslinjer och i vilka avseenden reformationen bryter med dessa.

Kontinuitet i teologi och bibelbruk

Inledningsvis bör konstateras att den övervägande majoriteten av reformatörerna hade fått sin utbildning i den senmedeltida romerska kyrkan och att de var en del av kyrkans hierarki som munkar, präster eller universitetsteologer. Reformatörerna hade inget anspråk på att bryta sig ut, utan såg sig och sina idéer som en levande del av den allmänna kristna kyrkan. Reformatörerna är således en del av den västeuropeiska kristenheten vid 1500-talets början och tillhör den bildade teologiska eliten. På grund av detta är det föga överraskande att reformationens teologiska ståndpunkter direkt anknyter till det medeltida tankegodset. Tankarna som Luther, Jean Calvin (1509–1564), Martin Bucer (1491–1551), Johannes Oecolampadius (1482–1531), Philipp Melancthon (1497–1560) och många andra reformatörer formulerade och åtgärderna som de vidtog var sällan radikala eller nya.

Att översätta Bibeln till folkspråket var visserligen ett oeftergivligt krav av reformatörerna men ändå ingenting som reformationen hade upptäckt på egen hand. I detta sammanhang måste vi inte ens gå så långt tillbaka som till Otfred von Weissenburg (ca 800–ca 870), som vid 800-talets mitt skrev en evangelieharmonik på fornhögtyska.¹³ Det ligger närmare till hands att hänvisa till 1400-talets åtskilliga bibelöversättningar, av vilka den så kallade Ottheinrich-bibeln antagligen är det mest framstående exemplet.¹⁴ Ottheinrich-bibeln visar på ett exemplariskt sätt hur en förreformatörisk, påbörjad bibelöversättning utan problem kunde överföras till en reformatörisk kontext.¹⁵ Likaså illustrerar tillkomsten av den svenska översättningen av Nya testamentet att det är nästintill omöjligt att skilja mellan gammalt och nytt. Visserligen agerade den reformatöriska sidan i Sverige för att få till stånd en översättning av Nya testamentet, som slutligen också bearbetades och redigerades av reformatörerna. Själva översättningsarbetet utfördes dock av allt att döma runtom i landet med en ansvarsfördelning mellan de olika stiftet. Linköpingsbiskopen Hans Brask (1464–1538) yttrade dock sitt skarpa ogillande av projektet. Han följde därmed samma linje som många andra romerska teologer runtom i Europa: Bibeln ska inte hamna i gemene mans händer som inte har förmågan att hitta den rätta tolkningen! Men tillkomsten av den svenska översättningen år 1526 visar ändå

13. Ludwig Wolff, *Otfreds Evangelienbuch*, 6:e uppl., Tübingen 1972.

14. Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation: Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012.

15. Claudia Fabian (red.), *Die Ottheinrich-Bibel. Das erste illustrierte Neue Testament in deutscher Sprache*, Darmstadt 2011.

att både kompetensen för och viljan till en bibelöversättning fanns inom den senmedeltida kyrkan i det svenska riket.¹⁶

Det som vi ser hända i till exempel Sverige går knappast att pressa in i enkla föreställningar eller beskriva med adjektiv som ”bibelhumanistiskt”, ”katolskt”, ”evangeliskt”, ”reformatoriskt” eller liknande. Snarare måste vi utgå ifrån att det finns en glidningsprocess som började redan under 1400-talet och som först når ett avslut när konfessionskyrkor i vardande skriver sina olika bekännelse-dokument. Den tyske kyrkohistorikern Bernd Hamm beskriver denna process där teologiska åsikter bryts allt starkare under 1400-talet och slutligen leder till en klarare avgränsning av ”rätt” och ”fel” lära som ”normativ centrering”.¹⁷

Kontinuitet i synen på rättfärdiggörelsen och nattvarden

Reformationens dogmatiska ståndpunkter utgör inte heller ett tydligt brott med medeltida utvecklingar utan är en del av den normativa centrering som sker före, omkring och efter år 1500. Martin Luthers läsning och tolkning av Augustinus andas tydligt augustineremiternas teologiska intressen. Även det som oftast framhålls som reformationens kärna, nämligen rättfärdiggörelsen genom tron allena, hittar vi före Luther. Bernd Hamm hänvisar till att de tre augustinmunkarna Johann von Paltz (1445–1511), Johann von Staupitz (d. 1524) och Martin Luther sysslade med samma praktisk-teologiska fråga, nämligen hur människan kan få en nådig Gud. Medan von Paltz i sina predikningar propagerade för avlaten, betonade Staupitz redan Guds allmakt och nådeaspekten – två teman som Luther senare förde vidare.¹⁸ Kurians kardinal Gasparo Contarini (1483–1542) hade redan före Luther tänkt tanken om rättfärdiggörelsen genom tron allena och använde den även för ett misslyckat medlingsförsök på riksdagen i Regensburg år 1541. Förslaget ogillades både av den protestantiska sidan och av kurian i Rom. Så sent som 1552 publicerade den militant mot reformationen verkande biskopen av St Andrews, John Hamilton (1512–1571), en romersk-katolsk katekes som utgår från principen *sola fide*.¹⁹

Det som ofta anses vara den reformerta nattvardsläran, den symboliska tolkningen av nattvardselementen, har sina anor från 800-talet hos Ratramnus (ca 800–ca 870) och från 1000-talet hos Berengar av Tours (ca 999–1088), som förespråkade något vi kan kalla en ”antirealistisk symbolism”.²⁰ Kritiken

16. Per Stobaeus, *Hans Brask: En senmedeltida biskop och hans tankevärld*, Skellefteå 2009, 183–186; Per Stobaeus, *Från Biskop Brasks tid*, Skellefteå 2010, 209–237; Otfried Czaika, *Sveno Jacobi – Boksamlaren, biskopen och teologen: En bok- och kyrkohistorisk studie*, Stockholm 2013, 165–166.

17. Bernd Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierung*, Tübingen 2011.

18. Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter*, 85–116, 355–448.

19. Wolfgang Reinhard, ”Was ist katholische Konfessionalisierung?”, i Heinz Schilling & Wolfgang Reinhard (red.), *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh 1995, 419–452.

20. Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Berlin 2001, 170–177.

mot transsubstantiationsläran bars vidare av John Wycliffe (1324–1384) och Jan Hus (ca 1369–1415) på 1300- och 1400-talet, vilka förresten också kritiserade celibatstvånget, högmedeltidens kult kring relikier och helgon samt påvens primat.²¹ Lutherdomens nattvardslära, som ofta har karaktäriserats med begreppet ”konsubstantiation”, står faktiskt kyrkans vedertagna lära under medeltiden mycket nära. Nyligen kunde Wolfgang Simon påvisa att ”mässoffertanken” finns genomgående i Luthers nattvardslära. Luther värderar nattvarden dock inte som ett sakramentalt offer utan som ett andligt offer, där Kristi självoffer är det centrala.²²

Kontinuitet i synen på påven och klosterväsendet

Även det som kyrkohistoriker i allmänhet subsumerar under begreppet ”den radikala reformationen” har sina förelöpare före själva reformationen. Inte ens det som gärna värderas som reformationens mest polemiska övertramp, nämligen likställandet av påven med antikrist, är reformationens uppfinning. Antikrist-polemiken sträcker sig tillbaka åtminstone till benediktinabboten Adso av Montier-en-Der (ca 910–992) vid 900-talets mitt. Joakim av Floris (ca 1130–1202) använde antikrist-bilden för att yttra skarp kritik mot kyrkan och påven. Det var spiritualerna, en gren av franciskanorden, som för första gången likställde påven själv med antikrist. Bilden traderades sedan över den franciskanska påvekritiken och de så kallade förreformatorerna Wycliffe och Hus vidare till 1500-talet.²³

Medeltidens klosterliv stod inte heller så orubbat som några kyrko- och idéhistoriker hävdar. Jens Röhrkasten kunde i en detaljstudie av mendikantorden i London påvisa att det före reformationen existerade tydliga ekonomiska skillnader mellan klostrens munkar. Han påvisar att en ”erosion av fattigdomsidealet” ägde rum före reformationen.²⁴ Från olika delar av Europa, bland annat Norge, har vi tydliga belägg för munkars och nunnors sexuella övertramp och andra förtroendeförluster för munkidealet. Många kloster hade ibland delvis, ibland helt tömmts på sina medlemmar. Även här hittar vi källor från Norge vid 1400-talets senare hälft.²⁵ För Sveriges del har Martin Berntson kunnat påvisa att klostren tömdes i rask takt efter riksdagen i Västerås 1527.²⁶ Martin Luther

21. František Šmahel & Ota Pavlíček (red.), *A Companion to Jan Hus*, Leiden 2014; Franz Machilek (red.), *Die hussitische Revolution: Religiöse, politische und regionale Aspekte*, Köln 2012.

22. Wolfgang Simon, *Die Messopfertheologie Martin Luthers: Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*, Tübingen 2003.

23. Ingvild Richardsen-Friedrich, *Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts: Argumentation, Form und Funktion*, Frankfurt 2003.

24. Jens Röhrkasten, *The Mendicant Houses of Medieval London, 1221–1539*, Münster 2004; Jens Röhrkasten, ”Mendikantische Armut in der Praxis – Das Beispiel London”, i Gert Melville & Annette Kehnel (red.), *In propositio paupertatis: Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, Münster 2001, 135–168.

25. För detta se bland annat Karl Gervin, *Det store bruddet: Reformasjonen i Norge*, Oslo 1999, 35–37.

26. Martin Berntson, *Klostren och reformationen: Upplösningen av kloster och konvent i Sverige*

och andra reformatorer vände sig faktiskt inte mot klosterlivet i sig utan mot *meritum*-tanken (förtjänstanken) som de menade inte kunde motiveras med talet om "Guds rena ord" och principen *sola fide*. Celibat och klosterliv ses nämligen enbart som ett problem om man hävdar att kyskhet medför någon form av förtjänst. När till exempel överheten i den tyska staden Herford år 1532 ville upplösa ett konvent som tillhörde Det gemensamma livets bröder, påpekade Martin Luther för magistraten i staden att deras klosterliknande levnadsform var helt i samklang med evangeliet.²⁷ Luther övergav inte heller munkidealet utan hävdade att munkidealet *ora et labora* ("be och arbeta") skulle gälla för alla kristna; arbetet i världen är ett sätt att vara medhjälpare i Guds skaparverk och att efterfölja Kristus. Martin Luthers *Lilla katekes* är således inte bara idealbilden för reformationens didaktiska förmedling av tron, den visar också en tendens att överföra delar av klosteridealet på hela det kristna livet. Dagen omgärdas av morgon- och aftonbön, vilket är en reminiscens av klosterlivets laudes- och completoriumböner.²⁸ Denna utvidgning av munkidealet gjorde dock i slutändan klosterlivet nästintill omöjligt för reformationen, eftersom dess religiösa och sociala komponent förlorat sin tidigare betydelse.

Kontinuitet i samhällsutvecklingen

Vidare var det under medeltiden oftast klerker som vidarebefordrade en folklig kyrkokritik, bland annat genom *fête de fous* och folklig diktning som *Carmina Burana*. Överhuvudtaget ger oss den folkspråkiga litteraturen före reformationen insyn i en mycket färgstark kyrko- och samhällskritik som vi möter också i Sebastian Brants (1458–1521) *Das Narrenschiff* eller Heinrich Wittenwilers (ca 1370–ca 1420) *Ring*.²⁹

Hur står det då till med de samhälleliga förändringar som reformationen påstås ha medfört? Även här kan vi se att 1500-talets förändringar har en historisk konstans som går tillbaka till medeltiden. Att städernas betydelse och borgarståndets självförtroende ökade ser vi under hela medeltiden och klarast möjligen vid 1400-talets slut. Den augsburgska köpmannafamiljen Fugger är ett känt exempel på detta.³⁰ Även adelns minskade betydelse som styrande skikt i de europeiska samhällena är tydlig före reformationen liksom en viss proleta-

1523–1596, Skellefteå 2003.

27. Robert Stupperich, "Luther und das Herforder Fraterhaus", i Kurt Aland et al. (red.), *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rücken*, Berlin 1966, 218–238; Robert Stupperich, *Das Herforder Fraterhaus und die Devotio moderna*, Münster 1975.

28. Andreas Odenthal, *Liturgie vom frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung: Studien zur Geschichte des Gottesdienstes*, Tübingen 2011, 247; Dorothea Wendebourg, "Der gewesene Mönch Martin Luther – Mönchtum und Reformation", *Kerygma und Dogma* 52 (2006), 314–319.

29. För detta se min kommentar till *Wijsor om Antikristum 1536* som publiceras hösten/vintern 2017/2018, Otfried Czaika, *Några wijsor om Antikristum 1536 samt handskrivna tillägg: Utgåva med inledande kommentarer*, Helsingfors & Skara 2017/2018.

30. Götz von Pölnitz, *Die Fugger*, 4:e uppl., Tübingen 1981.

risering – och radikalisering – av bondeståndet, som bland annat efter år 1520 ledde till bondekrigen i det tyska riket och till uppror i Sverige.

Nationalkyrkliga tendenser fanns före reformationen på många håll. Ett exempel är själva kurfurstendömet Sachsen, där fursten Fredrik den vise (1463–1525) före reformationen började styrka det andliga centrumet Wittenberg och försedde Slottskyrkan med många förnåma relikier. Även grundandet av universitetet i Wittenberg år 1502 visar att reformationen befrämjade grundandet av "Landesuniversiteten" och därmed bara fångade upp en tidigare tendens, som för övrigt också syns i Norden under 1400-talets slut. Universitetet i Köpenhamn och Uppsala grundades liksom Wittenberg för att flytta den högre utbildningen in i ett land som tidigare saknade akademiska institutioner. Nationalkyrkliga tendenser ser vi således också i Sverige och Danmark före reformationen. Vi kan i detta sammanhang även tänka på strävanden i Finland att i görligaste mån endast insätta infödda personer till högre kyrkliga ämbeten. Även Hemming Gadhs (ca 1450–1520) verksamhet för Sture-partiet³¹ kan tjäna som ett exempel på nationalkyrkliga tendenser före reformationen, liksom förresten Kristian II:s (1481–1559) kyrkopolitik under 1510- och början av 1520-talet.³² I många europeiska länder, däribland England och Frankrike, utformades redan under 1400-talet nationalkyrkor vars öden styrdes av överheten.³³ Reformationen anknyter i detta avseende bara till en redan pågående process, och att de nordiska länderna blev protestantiska riket under 1500-talet är faktiskt sent jämfört med territorier som fortsatte att följa den romerska kyrkans lära.

Vad gäller de samhälleligt-religiösa förändringar som reformationen enligt våra vedertagna bilder skulle ha medfört kunde Heiko A. Oberman (1930–2001) påvisa att varken den så kallade inomvärldsliga askesen eller den protestantiska arbetsetiken var någonting nytt.³⁴

Den överbyggande humanismen

Både humanismen och den senmedeltida och tidigmoderna mediala revolutionen, boktrycket, påverkade i hög grad reformationen. Men varken humanistiska inslag eller den effektiva användningen av det tryckta ordet är kännetecknande enbart för reformationen.³⁵ Visserligen kan vi se att humanismens och

31. Greta Wieselgren, *Sten Sture d.y. och Gustav Trolle*, Lund 1949; Gottfrid Carlsson, *Engelbrekt, Sturarna, Gustav Vasa*, Lund 1962.

32. För detta se bland annat Martin Schwarz Lausten, "Fætre, fæller i troen og fiender: Tro og politik hos Christian II og Christian III", i Carsten Bach Nielsen & Per Ingesman (red.), *Reformation, religion og politik: Fyrstenes personlige rolle i de europæiske reformationer*, Aarhus 2003, 13–41.

33. Martin Schwarz Lausten, *Abendländische Kirchengeschichte: Grundzüge von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt 2003, 167.

34. Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1979; Heiko A. Oberman (red.), *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*, New York 1966; Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Grand Rapids, MI 1992.

35. Otfried Czaika, "Bildung, Ausbildung und Unterricht während der Reformationszeit", i Alberto Melloni (red.), *Luther-Handbuch*, Berlin 2017.

reformationens tankar är besläktade med varandra. Humanismen krävde i likhet med reformationen att gå tillbaka till källorna, till ursprunget, till Bibelns ord. Reformationens krav att Bibelns originaltexter skulle läsas och användas för översättningen av Bibeln är sprungna ur tidens humanistiska strävanden. Staden Basel, som i det tyska språkområdet var centrum för produktionen av humanisternas skrifter, däribland en lång rad kritiska editioner, hade under 1520-talets slut blivit evangelisk. Men långt ifrån alla humanister gick över till reformationen; det mest prominenta exemplet är i detta sammanhang antagligen Erasmus av Rotterdam (1466–1536). Han hade i början starka sympatier för Luthers idéer, men distanserade sig under 1520-talet tydligt från Luthers viljelära. Trots det anklagade den romerska kyrkan Erasmus för att vara *Lutheranus*, hans böcker fördömdes och först långt senare började jesuiterna att använda ”rensade” upplagor av hans verk.³⁶ Evangeliska teologer skattade däremot Erasmus högt och menade att han var en av dem. Detta exempel visar hur dåligt våra etiketteringar fungerar. Erasmus, som aldrig aktivt lämnade den romerska kyrkan, fick sina verk stämplade som heretiska av den medan hans idéer fick en fristad i den reformatoriska rörelsen.

Reformationen som slutpunkt och katalysator

Vad blir nu kontentan av det hela? Är det verkligen så att det inte fanns något nytt under solen, att reformationens tankar hade tänkts redan tidigare och att reformationen enbart anknöt till medeltida och senmedeltida utvecklingar? Är det så att brottet som reformationen utgör i Europas historia – om vi överhuvudtaget vill tala om ett brott – snarare är slutpunkten på en flera århundraden lång religiös, samhällelig och politisk process än början på något verkligen nytt? Reformationen kan nog ses både som en slutpunkt och en början och dessutom som mitten av en längre utveckling. Eller är det så att den var katalysatorn för att den icke-enhetliga, färgstarka senmedeltida västerländska kristenheten skulle transformeras till något nytt, nämligen ett flertal konfessionaliserade kyrkligheter? Mycket tyder på att så faktiskt är fallet.

Konsekvenserna för oss som sysslar med reformationen blir mångfaldiga. Att se reformationen mer som en slutpunkt eller katalysator betyder att vi måste erkänna att det teologiska och samhällliga diskursbruset under medeltiden var mycket mer färgstarkt och mindre enhetligt än vi vanligtvis föreställer oss. Det kan vara svårt för inbitna Lutherforskare att erkänna att det fanns en livlig andlighet och en utbredd teologisk diskussionskultur i den senmedeltida västerländska kyrkan och att Luther själv hade vuxit fram ur denna religiösa socialisation. Det betyder att vi måste ta avsked från en romantiserande bild av genialitet och individualitet respektive av reformationens särart som kan sammanfattas i enkla definitioner. Likaså betyder det också att vi som historiker

³⁶. Silvana Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer: Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*, Leiden 1993. Se också Czaika, *Sveno Jacobi*, 166–170.

är tvungna att ta avsked från en romantiserande bild av en enhetlig romersk kyrklighet under medeltiden. Vi måste erkänna att det tolkningsanspråk som kurian i Rom hävdade före reformationen knappast konstituerade en enhetlig katolsk kyrka.

En vital fråga återstår när vi diskuterar reformationen mot den medeltida bakgrunden och konstaterar att det på många olika plan fanns en utpräglad kontinuitet: Varför ägde reformationen inte rum flera årtionden eller till och med århundraden tidigare? Varför utgjorde alla delar som uppenbarligen redan fanns anlagda i den västerländska kristenheten inte samma summa på 1400-talet som på 1500-talet?

Möjligen är hela frågan fel ställd, eftersom det faktiskt hände tidigare. Den romerska kyrkan var – som redan påpekats – under medeltiden långt mindre enhetlig än den oftast framställs. Valdenserna existerade sedan 1200-talet som ett trossamfund i Västeuropa som klart distanserade sig från Rom och givetvis blev fördömt av kurian.³⁷ Samma sak gäller för husiterna som trots starka kyrkliga och politiska påtryckningar faktiskt lyckades överleva som egen kyrka under 1400-talet.³⁸ Både valdenserna och husiterna kan därför med rätt hävda att de är reformatoriska kyrkor som är äldre än de lutherska och reformerta kyrkorna. Frågan borde därför nog snarare vara varför Luther och alla andra reformatorer vid hans tid lyckades med att framkalla ett eko *i hela Europa* och få anhängare *överallt* och med tiden etablera egna kyrkor. Varför förblev den lutherska eller den zwinglianska reformationen inte mer lokala fenomen såsom medeltidens reformationer?

Avgörande faktorer: ny teknologi och ett nytt teologiskt system

Svaret finns nog i mångt och mycket i mediehistorien respektive i den teknologiska utvecklingen: Luther och reformationen förfogade med boktrycket över möjligheten att med sina idéer nå många väldigt snabbt och dessutom i hela Europa. I synnerhet Luther var mycket väl medveten om hur bokmarknaden fungerade och att den kunde bidra till att främja hans sak³⁹ – och i slutändan också rädda hans skinn. Luther dog i sin säng medan Jan Hus brändes på bål.

Naturligtvis kunde man tillgripa en enkel lösning och besvara frågan varför reformationen år 1517 och därefter fick konsekvenser med Luthers epokgörande och geniala insats. Enligt min uppfattning träffar denna tolkning dock knappast sakens kärna. Luther var – som det påpekades redan tidigare – inte ensam. Reformationen skulle aldrig ha fått ett mer omfattande genomslag i Europas historia om det inte hade funnits många andra som tänkte i liknande banor,

37. Gabriel Audisio, *Die Waldenser: Die Geschichte einer religiösen Bewegung*, München 1996; Peter Biller, *The Waldenses, 1170–1530: Between a Religious Order and a Church*, Aldershot 2001.

38. Šmahel & Pavlíček, *A Companion to Jan Hus*; Machilek, *Die hussitische Revolution*.

39. Andrew Petegree, *Brand Luther: How an Unheralded Monk Turned His Small Town into a Center of Publishing, Made Himself the Most Famous Man in Europe – and Started the Protestant Reformation*, New York 2015.

från reformkatoliker till radikala reformatorer, från de borgerliga eliterna till landsfurstar som gav reformationen sitt stöd eller kämpade för den som en ”ny lära”. Lösningen på frågan varför reformationen inte ägde rum tidigare ligger snarare i det som kan kallas för en förtätning av historiska utvecklingar vid 1500-talets början. Den normativa centrering som finns i den dogmhistoriska utvecklingen har sina motsvarigheter i andra samhällsliga fenomen.

I tillägg till de markanta förändringarna av den mediala omvärlden höll de europeiska samhällena omkring år 1500 på att genomgå omfattande samhällsliga, politiska, ekonomiska, teknologiska, idéhistoriska och religiösa förändringar. På många håll jäste det nog kraftigare under ytan nu än under tidigare århundraden. Det behövdes bara en droppe för att få bägaren att rinna över. Och denna droppe var frågan om avlaten och Martin Luthers 95 teser. Men det kunde utan vidare ha varit något annat ämne och en annan central person, tidigare eller senare. Reformationen fogar inte mycket nytt till det som redan tidigare existerade.

Det som reformationen däremot åstadkommer är att det redan existerande samhällsligt-idéhistoriska och religiösa diskursbruset subsumeras under ett mer sammanhängande teologiskt system – som samtidigt i sig har förmågan att skapa derivater och bidra till olika nyanserade tolkningar. Detta system utgår i mångt och mycket från Luthers och hela reformationens övertygelse om ”Skriften, tron och nåden allena”. Även om dessa ämnen inte nödvändigtvis var typiskt reformatoriska utan förekom också i den senmedeltida och tidigmoderna romerska kyrkan, ser vi att de så småningom uppfattas som vattendelare.

Det som följde av reformationen var omfattande samhällsliga konsekvenser som inte lämnade någon oberörd oavsett var han eller hon levde i Europa. På grund av detta är det alldeles för snävt att inskränka begreppet ”reformation” till de protestantiska kyrkor som uppstod efter 1517. Mycket tyder faktiskt på att våra vanliga definitioner och periodiseringar, som till exempel ”reformation”, ”katolicism”, ”medeltid” och så vidare, är alldeles för otydliga och inskränkande. I stället för att använda sådana införda och tämligen hindrande kategorier är det antagligen mer träffsäkert att som franska historiker utgå från en *Temps des réformes* som den västerländska kristenheten genomgick mellan 1300- och 1700-talen.⁴⁰

Konfessionaliseringen: en europeisk fundamentalprocess

Att förstå en stor del av medeltiden och den tidigmoderna tiden som en del av en *Temps des réformes* förmedlar åt oss en liknande insikt som det så kallade konfessionaliseringsparadigmet.⁴¹ Vi förstår att omkring 1550 börjar en all-

40. Heinz Schilling, ”Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines *Temps des Réformes?*”, i Stephen E. Buckwalter & Bernd Moeller (red.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996*, Gütersloh 1998, 13–34. Se också Fasolt, ”Hegel’s Ghost”.

41. För konfessionaliseringsforskningen se följande bidrag samt där anförd litteratur: Kajsa

mäneuropeisk samhällelig och religiös fundamentalprocess. Det brott, eller kanske bättre den transformation, av den västerländska kristenheten som reformationen utgör har följden att det ur den senmedeltida kyrkligheten framväxte olika konfessionaliserade kyrkor. Alla dessa kyrkor förvaltade på sitt sätt det medeltida arvet och alla bröt med det. De protestantiska, både lutherska och reformerta, kyrkorna hävdade på sitt sätt att de har skriften och traditionen på sin sida. De olika protestantiska kyrkorna formulerade sina bekännelser och absoluthetsanspråk. Likaså uppstod på 1500-talet en tredje ny kyrka, den romersk-katolska kyrkan, som fick besluten från konciliet i Trento som bekännelse.

Flera årtionden av en mycket livlig forskning om de olika konfessionernas historia under den tidigmoderna tiden har försett oss med kunskaper som även i detta avseende ifrågasätter våra traditionella föreställningar, till exempel övertygelsen om att det skulle vara ett särskilt kännetecken för de protestantiska kyrkorna, i synnerhet för lutherdomen, att så kallade ”Landeskirchen” respektive ”enhetskyrkor” föddes som utjämnade sina intressen med den världsliga överheten. Angelo Turchini har med hänvisning till Bayern och Milano påvisat att staten i ett mycket tidigt skede drog nytta av den romersk-katolskt konfessionaliserade kyrkan. Den politiska sfären i exempelvis Bayern använde sig av kyrkan på ett sätt som vi känner igen från det lutherska Sverige; kyrkan och konfessionen användes av Bayerns hertigar för att skapa endräkt i landet. Den första generalvisitationen i Bayern ägde rum redan år 1560. Klerkerna och gemene man drabbades i Bayern av en social disciplinering som liknar den vi känner från det svenska riket: den rätta läran och livsföringen övervakades och folket räknades för att den religiösa plikttrögenheten effektivt skulle kunna kontrolleras.⁴² Det som i Sverige var konungens främsta organ för att styra kyrkan, det så kallade *Consistorium regni*,⁴³ hade sin motsvarighet i det bayerska ”Andliga rådet”. I Bayern var det – liksom i Sverige – staten som använde sig av kyrkan i den tidigmoderna statsbildningsprocessen. En romersk-katolsk bayersk kyrklighet växte fram liksom en svensk luthersk kyrklighet. Staten satte ramarna för den konfessionaliserade kyrkan med följden att det runtom i Europas territorier uppstod en lång rad både romersk-katolska och protestantiska enhetskyrkor. Det som hände i det romersk-katolska Bayern ser vi på liknande sätt även i andra romersk-katolska territorier i Europa. Milano har redan

Brilkman, ”Konfessionalisering, konfessionskonflikt och konfessionskultur under tidigmodern tid”, *Scandia* 82/1 (2016), 93–106; Otfried Czaika, ”Die Konfessionalisierung im schwedischen Reich”, *Finska kyrkohistoriska samfundets årskrift* 2007, 73–99; Lothar Gall & Heinrich R. Schmidt (red.), *Enzyklopädie deutscher Geschichte: 12. Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.

42. För detta se Angelo Turchini, ”Bayern und Mailand im Zeichen der konfessionellen Bürokratisierung”, i Heinz Schilling & Wolfgang Reinhard (red.), *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh 1995, 394–404.

43. Sven Lindegård, *Consistorium regni och frågan om kyrklig överstyrelse: En studie i den svenska kyrkoförfattnings teori och praxis 1571–1686*, Lund 1957.

nämnts, som ytterligare exempel kan Venedig, Spanien och Frankrike anföras. Det som hände i protestantiska länder som Danmark och Sverige hände således också i romersk-katolska, ibland tidigare, ibland senare. Allt detta ger anledning att ompröva ytterligare en vetenskaplig myt, nämligen Max Webers (1864–1920) tes, som härleddes ur den kalvinska kontexten, att protestantismen var den främsta orsaken till en genomgripande samhällelig modernisering. Jesuiternas och de marianska kongregationernas intresse för utbildning, den romersk-katolska religiösa arkitektur som vi bland annat kan beskåda i Köln, Würzburg, München, Venedig och Vilnius och den tridentinska romerska katolicismens sociala insatser är naturligtvis allt annat än omoderna. Även här måste vi konstatera att det snarare finns likheter än skillnader mellan de olika konfessionerna. De olika tidigmoderna konfessionerna deltar således i samma fundamentala process; den protestantiska reformationen och den romersk-katolska reformen är delar av en övergripande modernisering av de europeiska samhällena som tog sin början redan före år 1517.

Mångfald under konfessionernas yta

Men om vi således kan konstatera att de olika kyrkligheterna i Europa befann sig i en gemensam övergripande konfessionaliseringsprocess, gäller ändå för konfessionaliseringens tid också det som påpekades angående den senmedeltida västerländska kyrkan och reformationen själv. Även om det finns en överordnad process – *Temps des réformes* eller konfessionaliseringen – är bilden under processens yta mycket mera färgstark än vi vanligtvis tror. Att vi måste skilja mellan olika romersk-katolska kyrkligheter i Europas territorier efter konciliet i Trento har jag redan hänvisat till. Och såsom det finns en romersk-katolsk kyrka med ett absoluthetsanspråk som delar upp sig på en lång rad olika kyrkligheter, finns det även en luthersk och en kalvinsk kyrka med var sitt absoluthetsanspråk som i sin tur producerar många olika kyrkligheter. Att då tala om den ”tyska” reformationen tenderar därför att bli vetenskapligt nonsens. I det traditionellt federalt organiserade tyska riket existerade långt över trehundra olika territorier med egen överhet och styrelse. Otaliga större och mindre territorier genomgick en reformation, ibland till och med flera reformationer eller åtminstone reformationsförsök efter varandra. Reformationen kunde yttra sig i många olika former, bland vilka Wittenberg-modellen var en. Somliga territorier behöll i stor utsträckning äldre andliga och liturgiska former inom det lutherska skicket. Andra, som en del sydtyska städer, tenderade mer åt det schweiziska, zwinglianska och senare kalvinska hållet. I Franken kan vi skönja en egen reformatorisk typ som inte minst genom kontakten med Preussen också fick betydelse för reformationen i de danska och svenska rikena.⁴⁴ Inte

44. Werner Buchholz, ”Fränkische Einflüsse auf die Reformation in Skandinavien”, i Wolfgang Wüst (red.), *Frankens Städte und Territorien als Kulturdrehscheibe: Kommunikation in der Mitte Deutschlands*, Ansbach 2008, 110–138.

heller i det mer centralistiska Sverige var reformationen en enhetlig process. Det fanns tydliga variationer inte bara mellan stad och landsbygd utan också mellan olika stift.

Jag har tidigare hänvisat till de olika tidigmoderna konfessionernas absoluthetsanspråk. Det är på sin plats att nu säga några ord om detta. Att det i Europa uppstår en *Temps des réformes* med konfessioner som konkurrerar med varandra och som har var sitt absoluthetsanspråk är ett övergripande kännetecken för den konfessionella perioden, som börjar omkring år 1550. Detta innebär också att de olika konfessionernas absoluthetsanspråk legitimeras med olika teologiska tankemönster och att absoluthetsanspråken används för socialdisciplinerande ändamål. Under dessa anspråk på absolut sanning finns dock potentialen till en lång rad originella tolkningar av respektive lära. I detta avseende borde vi komma ihåg de olika teologiska lägren inom lutherdomen och en lång rad teologiska strider efter Luthers död. Som exempel kan vi för 1500-talet nämna den majoritistiska, den osiandriska eller den flacianska striden i det tyska riket och den kalvinistiska striden i Sverige, samt under 1600-talet den synkretistiska striden i både det tyska riket och i Sverige. För kalvinismens del, som i mycket högre grad än lutherdomen eller den romerska katolicismen präglas av en kongregationalistisk författning, är det kanske ännu mer uppenbart att det under konfessionens yta existerar en lång rad olika tolkningsmöjligheter. Samma sak gäller förresten även den romerska katolicismen: konfessionens övergripande och sammanhängande lära är en sak, vad enskilda teologer eller en större grupp tror och efterlever kan vara en helt annan.

I detta sammanhang kan hänvisas till romersk-katolska förmedlingsteologer som Georg Cassander (1513–1566) eller till förhandlingarna vid konciliet i Trento. Det var inte bara den redan ovan omnämnda Gasparo Contarini som från romersk-katolskt håll under 1500-talets första del hävdade att rättfärdiggörelsen sker genom tron allena, en lång rad romersk-katolska teologer försökte på konciliet i Trento övertyga sina kolleger om samma sak. Bland dessa fanns den engelske kardinalen Reginald Pole (1500–1558), augustineremiternas general Girolamo Seripando (1493–1563) och den tyske teologen Johann Gropper (1503–1559). Pole, Seripando och Gropper hade genom ett studium av bland annat Augustinus dragit samma slutsats som Luther och andra reformatorer.⁴⁵ I likhet med reformationen såg de rättfärdiggörelsen genom tron som den kristna religionens centrum, fast utan att vilja köpa hela det reformatoriska konceptet. Dessa teologer var utan tvivel tidigmoderna romerska katoliker och hade inga större sympatier för Luthers idéer. Det räcker med att hänvisa till att Johann Gropper var den romersk-katolske teolog som agerade mest bestämt mot ärkebiskopen av Köln, Hermann von Wied (1477–1552), som med hjälp

45. Klaus Ganzer, ”Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung”, i Heinz Schilling & Wolfgang Reinhard (red.), *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh 1995, 50–69.

av Martin Bucer försökte reformera ärkestiftet Köln. Ändå fanns det för deras teologi om rättfärdiggörelsen inget utrymme i en konfessionaliserad kyrka som strävade efter en tydlig konfessionell avgränsning. Denna tidigmoderna romersk-katolska teologi om rättfärdiggörelsen genom tron allena är ett ypperligt exempel på att det inom en konfession fanns mångfaldiga teologiska skillnader. Under den enhetliga ytan ser vi alltså återigen ett färgstarkt diskursbrus. Poles, Seripandos och Groppers öden visar dessutom på ett exemplariskt sätt att de tidigmoderna konfessionerna tvingade vissa av sina medlemmar till en inre emigration och hade en benägenhet att skapa heretiker – både inom och utanför den egna konfessionen. Diskussionen om rättfärdigheten vid konciliet i Trento visar också att det under de enhetliga tidigmoderna konfessionernas yta existerade teologiska övertygelser som inte kan definieras med enkla begrepp. Om vi tillägger att den tidigmoderna tiden också präglades av olika former av bikonfessionalitet, interkonfessionalitet och transkonfessionalitet blir gränserna inom och utanför konfessionerna allt suddigare.⁴⁶ Inte heller det som vanligtvis betecknas som den lutherska ortodoxin var ett enhetligt tanke-system utan tjänade snarare som ett samlingsbegrepp för den lutherska teologin efter Konkordiebokens tillkomst.

Det kyrkohistoriska samtalet i Skandinavien tolkar oftast etableringen av de tidigmoderna kyrkorna mycket ensidigt och betonar ”enhetskyrkans” tillkomst. I det tysk-romerska riket finns många exempel på en samexistens av protestanter och romerska katoliker i samma territorium. I synnerhet i fria städer (*Freie Reichsstädte*) som Augsburg, Kempten, Kaufbeuren med flera, men även i andra städer som i Bautzen, var befolkningsmajoriteten evangelisk men samexisterade med en romersk-katolsk minoritet.⁴⁷ Protestanter och romerska katoliker kunde till och med komma överens och använda samma kyrka (så kallad simultankyrka – *Simultankirche*). Staden Lübeck hade under 1530-talet blivit evangelisk, men intill 1600-talet fanns inom stadsmurarna den romersk-katolska domkyrkoförsamlingen med ett fungerande domkapitel.⁴⁸ Skälet till denna samexistens av flera konfessioner i samma territorium finns i det tyska rikets federala författning, men också i juridiska normer som överheten inte utan vidare fick bryta mot eller kringgå. Även de nordiska rikena var långt ifrån så enhetliga som det ofta påstås. Förutom rester av den medeltida religiositeten fanns både i det danska och i det svenska riket invandrade kalvinister

46. Kaspar von Greyerz et al. (red.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheorie*, Gütersloh 2003.

47. Den lilla fria staden Kaufbeuren kan tjäna som ett ypperligt exempel på flerkonfessionalitet, där inte bara protestanter och romerska katoliker samexisterade utan där det också under längre perioder på 1500-talet med den schwenckfeldianska minoriteten fanns ett inslag av döpparrörelsen. Stefan Dieter, *Die Reichsstadt Kaufbeuren in der frühen Neuzeit: Studien zur Wirtschafts-, Sozial-, Kirchen- und Bevölkerungsgeschichte*, Thalhofen 2000; Stefan Fischer, Gerd F. Thomae & Stefan Dieter (red.), *Reformation und Politik: Tagungsband*, Thalhofen 2014.

48. Wolf-Dieter Hauschild, *”Suchet der Stadt Bestes”: Neun Jahrhunderte Staat und Kirche in der Hansestadt Lübeck*, Lübeck 2011.

som fick utöva sin tro under ordnade former,⁴⁹ samt med samerna en till största delen icke-kristen minoritet med en schamanskt präglad religiositet.⁵⁰

Slutsatser

Vilka slutsatser kan man dra av alla dessa olika exempel och ledtrådar? Reformationen är som både en del av och ett slut på en omfattande reformprocess som började under medeltiden. Denna reformprocess ledde till att ur den medeltida västerländska kristenheten föddes olika konfessioner, bland dessa den tridentinska romerska katolicismen, lutherdomen och kalvinismen. Därmed blir reformationen en slutpunkt och samtidigt grunden för något nytt, nämligen konfessionaliseringens tid. På grund av detta är det till och med rimligt att se reformationen i ett längre perspektiv, en *longue durée*, och därmed kanske till och med undvika hela diskussionen om ”slut” och ”början”.

Att se reformationen som del av en längre historisk process, i en *longue durée*, som en del av en *Temps des réformes*, tonar ner mycket av den dramatik som ofta kännetecknar beskrivningen av reformationen. Den är varken den positiva höjdpunkten i Europas historia eller ett bottennapp. Reformationen bör ses i en kontext som är både synkront och diakront mycket bredare än den som vanligtvis används för att bygga det historiska narrativet.⁵¹ Denna kontextualisering kan i sin tur bidra till att på nytt ställa frågan vad som egentligen skedde 1517 och därefter, och vilken betydelse det har i just det långa perspektivet.

De olika konfessionernas benägenhet att utvecklas till enhetskyrkor förtjänar en avslutande fördjupning. Vid brytpunkten mellan medeltiden och reformationen å ena sidan och konfessionaliseringen å den andra står inte bara kyrkornas formulerande av olika bekännelser utan också ett statligt agerande. År 1555 formulerade det tyska rikets ständer Religionsfreden i Augsburg. Denna världsliga överenskommelse bröt tydligt med det tidigare idealet om samhällens enhetlighet. Även om det under medeltiden fanns ett mångfacetterat och inte alls enhetligt diskurssystem utgick de medeltida samhällena från att förutsättningen för *pax* (fred) var *iustitia* (rätt). Freden garanterades av ett rättssystem som skulle gälla för alla. Den augsburgska religionsfreden däremot fastställde att *pax* kan finnas med två olika sorters *iustitia*: en luthersk och en romersk-katolsk. Knappt etthundra år senare befästes religionsfredens bestämmelser genom Westfaliska freden i en större europeisk kontext. Under intryck av de religiösa reformer och meningsskiljaktigheter som fanns under medelti-

49. Alexia Grosjean, *An Unofficial Alliance – Scotland and Sweden 1568–1654*, Leiden 2003; Fredric Bedoire, *Hugenotternas värld, från religionskrigens Frankrike till skeppsbroadelns Stockholm*, Stockholm 2009.

50. Håkan Rydving, ”Die Religionsgeschichte der Sámi in Schweden (1600–1750)”, i *Der Luthereffekt: 500 Jahre Protestantismus in der Welt*, München 2017, 86–97.

51. Både historikern Heinz Schilling och kyrkohistorikern Thomas Kaufmann understryker i sina arbeten behovet av kontextualisering. För detta se bland annat Heinz Schilling, *Martin Luther: Rebelle in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, München 2012; Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*; Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt 2009.

den och som tilltog i början av 1500-talet var det alltså staten som formulerade ett tydligt anspråk på tolerans. Därmed lade i slutändan medeltiden och reformationstiden genom statens inverkan grunden för dagens pluralistiska och sekulära samhällen i Europa.

Det kanske viktigaste resultatet är att vi bör komma ihåg att alla våra heuristiska begrepp och metodiska tillämpningar, hela vår historiska begreppsreper-toar och även de vanliga historiska periodiseringarna oftast snarare är hinder än hjälpmedel. När vi tror att vi har förstått en delprocess griper vi alltför lätt till generaliseringar. Att vi därmed begränsar spännvidden och bredden i historiska processer borde vara självklart. Våra införda historiska begrepp, som till exempel "reformation" eller "katolicism", håller inte utan bör omprövas i ett mycket större sammanhang. Det finns uppenbarligen andra begrepp som torde göra de historiska skeendena större rättvisa. Två av dessa kan vara *Temps des réformes* och "konfessionaliseringen". Men naturligtvis är dessa begrepp inte heller *per se* oproblematiske, de måste också alltid fyllas med ett komparativt innehåll samtidigt som historiska händelser och religiösa utvecklingar måste granskas i en *longue durée*.

Kanske är det på tiden att vi återvänder till ett av humanismens mest betydelsefulla krav: att gå tillbaka till källorna, *ad fontes*, i stället för att låta oss styras av hindrande metoder, begrepp och föreställningar. Om vi går *ad fontes* kommer vi att se att vi hittills enbart har skrapat på ytan och att det under den finns vita fläckar med mycket nytt att upptäcka som inte passar in i vår veder-tagna bild av historien. ▲

SUMMARY

More than five hundred years after it took place, we are still struggling to intellectually take possession of the Reformation. Frequently ideologized, confessional, philosophical, political, and national filters have been used as tools of interpretation. Proponents of the twentieth-century Luther Renaissance have underscored the "genius" of Martin Luther and claimed that the Reformation was some kind of positive break. Roman Catholic historians have viewed the Reformation as a coda to the "golden Middle Ages." Economic determinists, especially in the GDR, posited Luther and the Reformation as part of a more general pre-modern ("*frühbürgerliche*") revolution and utilized the idealistic philosophy of G. W. F. Hegel. Here the Reformation is discussed in tune with the findings of prominent Reformation scholars of the last decades, such as Berndt Hamm, Heinz Schilling and Constantin Fasolt, and it is argued that it was less of a break and more of a logical continuum with the Middle Ages. However, one central question remains: Why did Luther's reformatory ideas flourish, while those of his medieval precursors Petrus Valdes and Jan Hus did not? The answer to this question can in part be traced to the most central technological achievement of the fifteenth century: the printing

press. The spread of printed materials provided both Luther and other reformers with a previously unimaginable access to completely new readerships. Further, the Reformation can be seen as the end of a process of "normative centering" (Hamm) that led to the creation of a new, more coherent theological system.

Politisk etik i luthersk teologi

CARL-HENRIC GRENHOLM

Carl-Henric Grenholm är professor emeritus i etik vid Uppsala universitet.

carl-henric.grenholm@teol.uu.se

Politisk etik är en teoretisk och kritisk reflektion över sådana moraliska problem som aktualiseras i det politiska livet.¹ Detta betyder att när vi ägnar oss åt politisk etik så antar vi att moraliska överväganden har relevans för människors politiska handlande. Politik är naturligtvis inte bara moral. Det politiska livet handlar i högsta grad om strävan efter makt och motsättningar mellan olika gruppers intressen. Men värderingar och moraliska principer har också betydelse för hur vi ska bedöma politiska beslut.

Uppgiften för den politiska etiken är framför allt att kritiskt granska den moral som kommer till uttryck i politisk maktutövning. Dess primära mål är inte att utforma normativa etiska modeller som kan läggas till grund för politiska beslut. Detta hör samman med vad som är uppgiften för etik som en vetenskaplig disciplin. Etiken ska vara en kritik av moralen. Den ska möjliggöra en öppen dialog kring grundläggande värderingar, samtidigt som den ska ifrågasätta vedertagna moraluppfattningar.² Därför ska också den politiska etiken kritiskt granska den politiska makten ur ett etiskt perspektiv.

Alltsedan upplysningen har västerländsk politisk etik huvudsakligen haft en sekulär karaktär. Både inom kantiansk och utilitaristisk etik har ambitionen varit att föra en argumentation i moraliska frågor som inte är relaterad till skilda religiösa övertygelser. Inom nutida politisk liberalism hävdas ofta att vi kan upprätthålla en stabil demokrati genom att argumentera för våra politiska

1. Denna artikel är en bearbetad version av den föreläsning som författaren höll i samband med att han promoverades som hedersdoktor vid Åbo Akademi i maj 2016.

2. Detta är den förståelse av etik som jag argumenterar för i Carl-Henric Grenholm, *Etisk teori: Kritik av moralen*, Lund 2014, 287–292.

ståndpunkter utan att hänvisa till skilda religioner eller livsåskådningar. I stället ska vi ta ställning i politiska frågor på sådana grunder som är tillgängliga för i princip alla förnuftiga människor. På så sätt kan vi uppnå vad John Rawls kallar en ”överlappande konsensus” i den politiska moralen.³

Som Tage Kurtén framhållit är denna sekulära förståelse av politiken i dag ifrågasatt. Många teologer, filosofer och sociologer talar i stället om en religionens återkomst i den offentliga politiska diskursen. I dagens mångkulturella samhälle finns en ny förståelse för att skilda religiösa traditioner bidrar till att forma våra politiska ställningstaganden. I denna mening kan vi i dag tala om ett post-sekulärt samhälle, med en ny öppenhet för att religiösa perspektiv kan åberopas inom den politiska diskursen. Detta betyder att religionen också kan ha betydelse för utformningen av en politisk etik.⁴

Mot denna bakgrund ska jag i denna artikel diskutera vilka bidrag luthersk teologi kan ge till utformningen av en nutida politisk etik. Finns det i luthersk tradition några etiska perspektiv som kan inspirera till en kritisk granskning av den politiska makten? När jag diskuterar denna fråga ska jag för det första uppmärksamma den politiska etik som hör samman med Luthers skillnad mellan det andliga och det världsliga regementet. Detta är en politisk etik som får en tydlig renässans inom den skapelseordningsteologi som utformas i början av 1900-talet av de tyska teologerna Friedrich Gogarten (1887–1967) och Paul Althaus (1888–1966).

För det andra ska jag analysera den politiska etik som under senare delen av 1900-talet utformas av de lutherska teologerna Helmut Thielicke (1908–1986) och Gustaf Wingren (1910–2000). De menar båda att kristen etik är förankrad i skapelsen och att kristologin inte ger något bidrag till utformningen av en politisk etik. Detta är en etisk ansats som inte ger utrymme för någon tydlig kritik av den politiska makten. För det tredje ska jag ge ett eget förslag till hur en rimligare luthersk politisk etik skulle kunna utformas. Min tes är att en sådan bör vara förankrad inte bara i läran om skapelsen utan också i kristologin och eskatologin. På så sätt kan den uppfylla två villkor: den ger möjlighet till dialog med människor som inte delar en kristen övertygelse, samtidigt som den har en tydlig kristen profil och inspirerar till kritik av rådande politisk moral.

Läran om de två regementena

Politisk etik i luthersk tradition har ofta relaterats till läran om Guds två regementen. Denna skillnad mellan det andliga och det världsliga regementet möter redan hos Luther, och den motsvarar hos honom den skarpa skillnaden mellan lag och evangelium. I det världsliga regementet verkar Gud genom svärdet och överheten, och här upprätthåller han den yttre ordningen i samhället. I det andliga regementet är Gud verksam genom Ordet och här meddelar han de

3. John Rawls, *Political Liberalism*, New York 2005, 212–224.

4. Tage Kurtén, *Moralisk öppenhet: Förutsättningar för etik bortom religiöst och sekulärt*, Uppsala 2016, 171–175.

gåvor som hör till människans frälsning. Evangelium hör hemma i det andliga regementet och här är målet människans rättfärdighet inför Gud. Lagen i dess borgerliga bruk är verksam i det världsliga regementet och detta främjar den sociala rättvisan.⁵

Hur ska vi tolka denna lära om Guds två regementen? I samtida teologi har det förts en livlig diskussion kring denna fråga och det finns olika förslag till hur läran ska förstås och vilka implikationer den har. Min tolkning är att den ger uttryck åt tre karaktäristiska drag i Luthers politiska etik. Det första är att den politiska etiken är förnuftsbasead och förankrad i skapelsen. Evangelium är ett budskap om rättfärdiggörelse av Guds nåd allena tack vare Kristi död och uppståndelse. Mötet med detta evangelium är inte en nödvändig förutsättning för att vi ska nå insikt om vad som är rätt och gott. Varje människa har med hjälp av sitt praktiska förnuft möjlighet att få en sådan moralisk insikt. I denna mening bejakar Luther en klassisk lära om den naturliga lagen.

Det andra är att Luther försvarar en etisk dualism enligt vilken det normsystem som gäller inom den politiska etiken är ett annat än det som gäller inom individualetiken. Luther uttrycker detta så att det föreligger en skillnad mellan en människas förpliktelser som ”person”, det vill säga när hon som individ förhåller sig till en annan individ, och hennes förpliktelser i sitt ”ämbete”, det vill säga när hon fullgör en social roll som är av betydelse i samhället. Det kristna idealet om en självutgivande kärlek gäller för den enskilda som person, men det är inte relevant inom den politiska etiken. I politiken är det nödvändigt att använda våld och tvång för att skydda människor från det onda.⁶

Det tredje draget i Luthers politiska etik är att den är uttryck för en tydlig hierarkisk samhällssyn. Budet om nästankärlek, som utgör en grundläggande norm inom kristen etik, förstås som en sammanfattning av de regler som ingår i dekalogens andra tavla. Bland dessa tillskriver Luther det fjärde budet störst vikt, och detta fordrar att vi ska lyda våra överordnade. Inom den politiska sfären innebär detta att medborgaren ska underordna sig den som har makten. Överhetens förpliktelse är att främja undersåtarnas bästa, medan den främsta förpliktelsen för dem som är underordnade är att lyda överheten.⁷

Denna hierarkiska samhällssyn hos Luther hör enligt min tolkning nära samman med hans skarpa skillnad mellan lag och evangelium. Han menar att evangelium inte ger någon som helst vägledning för innehållet i en politisk etik, utan i det världsliga regementet är det bara människans förnuft som ska styra. Därför blir det också möjligt att godta en hierarkisk samhällsordning där

5. Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (1523), Weimarer Ausgabe (WA) II, 271:11–16; Martin Luther, *In epistolam S Pauli ad Galatas Commentarius* (1535), WA 40:I, 207:17–208:25; WA 40:I, 40:16–41:26; WA 40:I, 392:19–393:29.

6. Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (1523), WA II, 259:7–21; WA II, 260:16–20.

7. Martin Luther, *Von den guten Werken* (1520), WA 6, 204:13–24; WA 6, 250:22–28; WA 6, 236:5–28.

det råder en strikt skillnad mellan överhet och underordnade. Det är detta som jag kallar en uddlös politik.⁸

Som Ernst Troeltsch (1865–1923) visat är det två drag som är utmärkande för den politiska etiken i senare luthersk tradition. Det ena är att den haft en dualistisk karaktär. Idealet om en självutgivande kärlek har ansetts vara relevant enbart inom individualetiken. Det som ska vägleda i staten, ekonomin och familjen är i stället den naturliga lagen, så som den summeras i dekalogen. Det andra är att den naturliga lagen tolkats så att den kräver en ovillkorlig respekt för överheten. Luthersk politisk etik kännetecknas av en patriarkal princip, enligt vilken överheten ska ha omsorg om de underordnade, medan dessa ska respektera makthavarnas auktoritet.⁹

Inom luthersk teologi finns ingen enhetlig politisk etik, utan denna har sedan 1500-talet utformats på olika sätt. Det finns väsentliga skillnader mellan etiken inom den lutherska ortodoxin och senare luthersk pietism. Upplysningsfilosofin och kantiansk etik har inverkat på vissa teologers tolkningar av luthersk etik. Men ofta har den politiska etiken i luthersk teologi varit förenad med en skarp skillnad mellan det andliga och det världsliga regementet. Staten har uppfattats som en överhet, vars främsta uppgift är att upprätthålla ordning. Detta är uppfattningar som återkommer också inom ramen för den skapelseordningsteologi som utvecklas av ett antal tyska teologer i början av 1900-talet.¹⁰

Denna skapelseordningsteologi växte fram under kritik av en modernistisk protestantisk teologi, som uppfattades ha en alltför individualistisk och liberal tolkning av kristen tro. Den var också influerad av lutherrenässansen och det ökade intresset för Luthers egen teologi. Den teolog som gav denna tolkning av luthersk etik dess tydligaste och mest pregnanta utformning var Paul Althaus. Han var professor i systematisk teologi i Erlangen 1925–1966 och har länge ansetts vara en av världens ledande Lutherforskare. I sin egen teologi var han kritisk mot kulturprotestantismen och liberalteologin, samtidigt som han också riktade kritik mot Karl Barths (1886–1968) kristocentriska teologi.

Althaus förenade sin lutherska teologi med en konservativ och nationalistisk åskådning. Han hälsade Hitlers makttillträde 1933 med stor glädje och såg nationalsocialismen som ett uttryck för Guds vilja. Den totalitära staten uppfattade han som ett ideal och han menade att statens auktoritet var sanktionerad av Gud. Till grund för dessa politiska ställningstaganden låg en skapelseordningsteologi, enligt vilken staten, folket, familjen och ekonomin är ordningar som är skapade av Gud för att åstadkomma stabilitet och forma det mänskliga

8. Carl-Henric Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*, Stockholm 2014, 63–70.

9. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 2, Louisville, KY 1992, 523–527, 529–535, 540–542.

10. En klassisk analys av denna skapelseordningsteologi ges i Nils Ehrenström, *Christian Faith and the Modern State*, London 1937, 99–120, 151–155, 160–161.

livet. Den viktigaste ordningen är folket, och staten ska vara ett redskap för folkets speciella kallelse i historien.¹¹

En liknande politisk etik utvecklas av Friedrich Gogarten, som var professor i systematisk teologi i Göttingen 1935–1955 och även han en anhängare av nationalsocialismen. I sitt viktiga arbete *Politische Ethik*, som publicerades 1932, argumenterar han för en auktoritär statsuppfattning, under skarp kritik av liberalismen. Han menar att staten är en skapelseordning, som är given av Gud för att upprätthålla det mänskliga livet och skydda mot det onda. Dess främsta uppgift är att skydda människan från den förstörelse som hennes egen ondska kan medföra. För att uppnå detta mål är staten alltid förenad med auktoritet och herravälde, och överheten har rätt att använda våld och tvångsmakt.¹²

Den politiska etik som Gogarten utformar tar sin ansats i en människosyn som betonar att människan är ond och att denna ondska har en avgörande makt över henne. Den riktar samtidigt kritik mot en sådan individualistisk etik som möter inom liberalismen. Här betonas individens suveränitet och att staten inte ska beröva människan hennes frihet. Ett klassiskt uttryck för denna liberala statsuppfattning är de amerikanska och franska förklaringarna om mänskliga rättigheter. En sådan individualism avvisar Gogarten bestämt. Människan är alltid en del av en gemenskap och statens uppgift är att skydda den enskilda mot det onda.¹³

I likhet med Luther gör Friedrich Gogarten en skarp skillnad mellan lag och evangelium. Denna skillnad medför enligt Gogarten att det inte finns någon specifikt kristen etik. Varje människa kan med sitt förnuft inse vad som är rätt och riktigt inom ordningarna. Både lag och evangelium är uttryck för Guds vilja, men lagen kan inte sättas i stället för evangelium, och evangelium ger inte något bidrag till etikens innehåll. Genom evangelium sker det som lagen kräver, så att Kristus uppfyller lagen och detta genom tron tillräknas människan. Men däremot är etikens innehåll inte förankrat i kristologin utan enbart i läran om skapelsen, och den etik som hör samman med skapelsetron är en politisk etik.¹⁴

Min tes är att det är denna skarpa skillnad mellan lag och evangelium som medför att den politiska etiken i luthersk teologi ofta framstår som så problematisk. Den medför nämligen att evangelium om Guds villkorlösa kärlek inte får några konsekvenser för den politiska etikens innehåll. Resultatet blir en etik som är okritisk mot orättvisor och hierarkier. Likheten mellan människor inför Gud får ingen relevans i det världsliga regementet. Därmed intar luthersk politisk etik en legitimerande position i förhållande till det rådande samhället. Den bidrar till att legitimera hierarkiska samhällsordningar och den politik som förs

11. Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 2:a uppl., Gütersloh 1935, 9, 13–18, 20–23.

12. Friedrich Gogarten, *Politische Ethik: Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932, 58, 110–115, 183–186.

13. Gogarten, *Politische Ethik*, 117–121.

14. Gogarten, *Politische Ethik*, 68–72, 92–94, 96–97.

av makthavare. Detta blir en konsekvens av att kristen tro inte anses ha något specifikt att tillföra inom politisk etik.

Inom luthersk teologi har också funnits andra tolkningar av den politiska etiken än den som möter hos Althaus och Gogarten. En framträdande luthersk teolog som på 1930-talet gjorde aktivt motstånd mot nationalsocialismen var Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Till skillnad från skapelseordningsteologin menade han att kristen etik är kristologisk. Den politiska etiken vilar inte bara på en lära om den naturliga lagen utan också på en lära om Kristi herravälde i världen. Därför kritiserar Bonhoeffer ett ”tvårumstänkande”, som gör en uppdelning av världen i en kristen och en sekulär sfär. Kallelsen att leva i Kristi efterföljd gäller också i det politiska, och därför kan vi göra motstånd mot politiska makthavare.¹⁵

En etik förankrad i skapelsen

Hur utformas då politisk etik inom luthersk teologi efter andra världskriget? I nutida luthersk teologi har ofta riktats skarp kritik mot skapelseordningsteologin och gjorts försök att utforma en politisk etik som är mer samhällskritisk. Det har också förts en livlig diskussion kring frågan om hur tvåregementsläran ska tolkas. En intressant tolkning ger Ulrich Duchrow i sin studie *Christenheit und Weltverantwortung*, där han menar att läran måste förstås mot bakgrund av den skillnad som Augustinus gör mellan gudsstaten och den jordiska staten. En annan tolkning gör Per Frostin (1943–1992), som menar att vi bör undvika att alltför skarpt skilja mellan en människas liv som kristen och hennes liv i den offentliga sfären. Trots dessa nyansatser finns det emellertid fortfarande många lutherska teologer som förankrar etiken i skapelsen och i sin etiska reflektion utgår från den skarpa skillnaden mellan lag och evangelium.¹⁶

I min bok *Tro, moral och uddlös politik* har jag valt att avgränsa mig till tre lutherska etiker som varit inflytelserika under senare delen av 1900-talet. En av dem är Helmut Thielicke, som var professor i Hamburg 1954–1978. En annan är Gustaf Wingren, som var professor i Lund 1951–1977. Dessa två lutherska teologer tar skarpt avstånd från nationalsocialismen och riktar kritik mot den politiska etik som utformades av Althaus och Gogarten. Samtidigt betonar de skillnaden mellan lag och evangelium, och de försvarar läran om Guds två regementen. Därför menar de att etiken är förankrad i skapelsen. Kristologin ger inga bidrag till innehållet i en politisk etik.

Helmut Thielicke är i sin politiska etik tydligt influerad av den tidigare ordningsteologin. I sitt stora och imponerande arbete *Theologische Ethik* menar

15. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, London 1978, 161–163, 168–173, 292–294; Dietrich Bonhoeffer, *Motstånd och underkastelse: Brev och anteckningar från fängelset*, Lund 1960, 175–176, 185–186.

16. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, 183–193, 441–447; Per Frostin, *Luther's Two Kingdoms Doctrine: A Critical Study*, Lund 1994, 166–169. Om ett antal skilda tolkningar av tvåregementsläran, se Martin Honecker, *Grundriss der Sozialethik*, Berlin 1995, 20–24.

han att Gud har inrättat vissa ordningar som sätter bestämda ramar för hur det mänskliga livet ska gestaltas. Till dessa hör staten, ekonomin, rättssystemet, äktenskapet och kulturen. De är inrättade av Gud för att skydda människan mot det onda i tillvaron. Vad som är rätt att göra inom ramen för dessa ordningar kan varje människa nå insikt om, oberoende av Guds uppenbarelse i Kristus.¹⁷

Helmut Thielicke betonar den skarpa skillnaden mellan lag och evangelium. I likhet med Luther menar han att förmågan att förstå denna skillnad är kriteriet på en god teolog. En följd av detta är att etiken inte är förankrad i kristologin. Thielicke kritiserar *imitatio Christi*-idealet, som innebär att vi bör leva i Kristi efterföljd och se Kristi liv som ett etiskt ideal. Detta innebär att förvandla evangelium om Kristus till en lag. I stället menar Thielicke att etiken är förankrad i skapelsen och det mänskliga förnuftet. Etiken bör vila på vanliga mänskliga förnuftsöverbäganden – här ger evangelium inte någon särskild vägledning.¹⁸

I sin politiska etik anknyter Thielicke till läran om de två regementena. Han tolkar den så att den etik som gäller för den politiska ordningen ska vara förnuftsbasead. I det världsliga regementet har människans förnuft fritt utrymme och här finns det ingen specifikt kristen etik. Detta betyder att tvåregementsläran hör samman med skillnaden mellan lag och evangelium. I det världsliga regementet kan vi inte få någon vägledning av evangelium – i stället ska vi helt förlita oss på mänskliga förnuftsöverbäganden.¹⁹

Tre idéer är viktiga inom Helmut Thielickes politiska etik. För det första hävdar han att statens makt ska vara begränsad. Han menar att staten är given av Gud efter syndafallet och att dess uppgift är att skydda människor mot det onda som är ett resultat av människans synd. Därför har staten rätt att använda makt och våld. Men staten ska vara minimal – dess uppgift är inte att ta ett socialt och ekonomiskt ansvar för medborgarnas välbefinnande. Thielicke avvisar därför välfärdsstaten, som han menar riskerar att bli en totalitär stat.²⁰

För det andra menar Thielicke att staten bör betraktas som en överhet (*Obrigkeit*) – även i ett demokratiskt samhälle. Uppfattningen att staten har en särskild auktoritet som en överhet är en viktig del av läran om de två regementena. Som en ordning som givits av Gud för att skydda människan mot det onda bör den åtnjuta en särskild respekt bland dem som är underordnade. Detta gäller också i dagens demokratiska samhälle.²¹

För det tredje har Thielicke en förståelse av rättvisa som stämmer väl överens med en hierarkisk samhällssyn och den patriarkala principen. Han betonar de faktiska skillnader som råder och bör råda mellan människor. Thielicke skiljer

17. Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 1, Tübingen 1951, 693–694, 701, 709; Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, Tübingen 1966, 21–27, 135–138, 173–174.

18. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 1, 189–190, 203–204, 307–308.

19. Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 1, Tübingen 1959, 371–383; Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, 131–136.

20. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, 173–174, 216–220, 228–230, 302–306, 308–309, 314.

21. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. 2, del 2, 5–15, 20–29, 31–34, 68–77, 400–401, 452–453.

mellan en ”aritmetisk rättvisa” och en ”geometrisk rättvisa”. Den aritmetiska rättvisan innebär en absolut jämlikhet, det vill säga en lika fördelning av det som är gott. Det betyder att behandla alla människor lika och bortse från deras olikheter. Den geometriska rättvisan är mer organisk och tar hänsyn till de skillnader i egenskaper och funktioner som faktiskt råder. Här betyder rättvisa inte lika fördelning utan att respektera skillnaden mellan överordnade och underlydande. Det är en sådan geometrisk rättvisa som enligt Thieliicke ska främjas inom den politiska och ekonomiska ordningen.²²

Så ser vi att Helmut Thieliicke försvarar ett hierarkiskt samhällsideal, enligt vilket staten ska betraktas som en överhet och jämlikhet inte ska eftersträvas. Detta patriarkala ideal berättigas av en etisk teori som tar sin ansats i en ordningsteologi. En skarp skillnad görs mellan lag och evangelium, vilket betyder att etiken är förankrad i läran om skapelsen och inte i kristologin. Politisk etik är en fråga för mänskliga förnuftsöverbäganden och evangelium ger inte någon särskild vägledning för etiken. En luthersk etik av detta slag ger inga resurser för varken en kritisk granskning av den politiska makten eller den rådande politiska moralen.

Ordningsteologin inom tysk luthersk etik har kritiserats av många teologer, också inom luthersk tradition. En av dem som inte accepterade denna teologi var den svenske etikern Gustaf Wingren. Han menade att ordningsteologin var alltför konservativ och statisk. Inte desto mindre försvarade han idén att etiken är förankrad i läran om skapelsen. Lagen är given redan med skapelsen och det etiska kravet möter varje människa med livet självt.

Denna tes utvecklar Gustaf Wingren i sitt betydelsefulla arbete *Skapelsen och lagen*. Där hävdar han att skapelsen innebär att mitt liv är en gåva och att det levs i en relation till Gud. För att det mänskliga livet ska upprätthållas är vi alltid beroende av Guds pågående skapelse. Detta skapelseverk är nära relaterat till ett etiskt krav. Människor som befinner sig i nöd ropar på hjälp och kravet på att främja medmänniskans bästa kan förstås av alla, oberoende om vi tror på Gud eller inte.²³

Gustaf Wingren är kritisk mot skapelseordningsteologin. Den förenades med en tolkning av Guds skapelse som var alltför statisk och inte tog hänsyn till att skapelsen är dynamisk och föränderlig. Därför var den också alltför okritisk i förhållande till den rådande politiska makten. Men samtidigt är Wingren också kritisk mot den kristologiska etik som utformades av Karl Barth. Idén att Guds uppenbarelse i Kristus är en nödvändig förutsättning för moralisk insikt tar enligt Wingren inte hänsyn till att lagen är given redan före evangeliet och att varje människa kan förstå det etiska krav som är givet med livet självt. Enligt honom ger evangelium inte något substantiellt bidrag till etikens innehåll.²⁴

22. Helmut Thieliicke, *Theologische Ethik*, vol. 3, Tübingen 1964, 330–338, 340–343.

23. Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, Lund 1958, 35–36, 39–40, 80–81.

24. Wingren, *Skapelsen och lagen*, 21–24, 54, 106, 170–171.

Detta betyder att Wingren i likhet med Luther och Thielicke gör en skarp skillnad mellan lag och evangelium. Om vi vill förstå luthersk etik så måste vi förstå att lag och evangelium är skilda åt både till art och till sin funktion i människors liv. Denna skillnad innebär att etiken är förankrad i läran om skapelsen. Det finns ett etiskt krav som uppmanar oss att älska vår nästa, och detta ges redan före mötet med Kristus och oberoende av evangelium. Varje människa kan nå moralisk insikt och evangelium innehåller inga nya moraliska normer. I denna mening försvarar Wingren den klassiska läran om den naturliga lagen.²⁵

I sin politiska etik tar Gustaf Wingren sin ansats i läran om de två regementena. Denna lära innebär enligt honom att Gud handlar med människan på två olika sätt för att uppnå två skilda syften. I det andliga regementet är Gud verksam genom evangelium, medan Gud som skapare är verksam i det världsliga regementet genom lagen för att skydda det mänskliga livet och upprätthålla fred. På så sätt är skillnaden mellan de två regementena nära relaterad till motställningen mellan lag och evangelium.²⁶

Tvåregementsläran inverkar på två olika sätt på utformningen av den politiska etiken hos Gustaf Wingren. För det första menar han att den politiska etiken inte är förankrad i evangelium och kristologin. Om kristna människor deltar i den offentliga politiska debatten genom att hänvisa till kristologin så kan deras argument inte accepteras av alla människor i ett sekulariserat samhälle. I stället ska det mänskliga förnuftet styra i det politiska livet. För det andra gör Wingren en tydlig skillnad mellan individetik och politisk etik. Inom det politiska livet är det möjligt att godta vissa handlingar som inte kan accepteras i en relation mellan individer. Det finns, menar Wingren, en skillnad mellan person och ämbete.²⁷

Vi har sett att tvåregementsläran i luthersk teologi ofta också förenats med en patriarkal princip, enligt vilken de underordnade ska lyda sin överhet och rådande sociala strukturer ska accepteras. Denna patriarkala princip försvaras emellertid inte av Gustaf Wingren. Tvärtom hävdar han att tvåregementsläran inspirerar till ständig kritik av dem som har den politiska makten. De har rätt att använda våld och tvång, men i det världsliga regementet bör vi alltid kritiskt bedöma deras sätt att ta sitt ansvar. Eftersom Guds skapelse är dynamisk och öppen för förändringar bör luthersk etik inspirera till samhällskritik.²⁸

Problemet är emellertid att Wingren inte ger någon vägledning för en sådan kritik av politiska makthavare. Han hävdar att det inte finns några poli-

25. Gustaf Wingren (utg.), *Etik och kristen tro*, Lund 1971, 114–116; Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, Lund 1960, 178–179; Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet: Teologiska kriterier*, Lund 1972, 174–175, 180.

26. Wingren, *Skapelsen och lagen*, 150–155, 157–158. Se även Gustaf Wingren, *Luther frigiven: Tema med sex variationer*, Lund 1970, 92–94.

27. Wingren, *Etik och kristen tro*, 132–134; Wingren, *Växling och kontinuitet*, 13–14, 65–66; Wingren, *Skapelsen och lagen*, 151–152, 154–155, 158–159.

28. Wingren, *Skapelsen och lagen*, 158–159; Wingren, *Växling och kontinuitet*, 41–42, 70–71.

tiska ideal eller moralprinciper inom en kristen socialetik. I stället ska kristna människor leva i världen tillsammans med andra människor, och i varje ny situation ska individen med sitt förnuft söka avgöra vad som är en rätt handling. Framför allt ska vi lyssna till ropen från de personer som befinner sig i nöd. Däremot ger inte Wingren någon vägledning om vilket slags samhälle vi bör eftersträva.²⁹

På så sätt blir Wingrens politiska etik uddlös och tom i sitt normativa innehåll. Han är öppen för en kritik av politiska makthavare och rådande samhällsstrukturer, men han utformar ingen politisk etik som ger resurser för en sådan kritik. Skälet är hans skarpa skillnad mellan lag och evangelium och den skillnad han gör mellan Guds två regementen. Detta betyder att vi i det politiska livet bör bejaka ett stort antal handlingar som inte är tillåtna inom individual-etiken. En annan konsekvens är att kristen tro inte ger någon substantiell vägledning för vår reflektion över vad som är gott och rättvist i samhället. Lagen är given med skapelsen, inte med evangelium.

Kristologi som samhällskritik

I denna artikel har jag givit en kritisk analys av politisk etik i luthersk teologi, så som den utvecklats av Martin Luther och några teologer under 1900-talet. Jag har uppmärksammat skapelseordningsteologin hos de tyska teologerna Paul Althaus och Friedrich Gogarten, och därefter har jag mer ingående analyserat etiken hos den tyske teologen Helmut Thielicke och den svenske etikern Gustaf Wingren. Vi har sett att de alla gör en skarp skillnad mellan lag och evangelium och att de gör en motsvarande skillnad mellan Guds två regementen. Detta medför att etiken är förankrad i läran om skapelsen, inte i kristologin eller eskatologin. Varje människa kan med sitt förnuft nå moralisk insikt och evangeliet ger inget substantiellt bidrag till etikens innehåll.

Min tes är att detta slags luthersk etik förenas med en politisk etik som är okritisk i förhållande till den politiska makten. Den brittiske teologen Duncan Forrester har visat att det i kristen tradition finns tre skilda sätt att utforma en politisk teologi. En *legitimerande* position innebär att rådande samhällsordningar och politiska makthavare uppfattas som redskap för Guds vilja och därmed ges en teologisk sanktion. En *sekteisk* position betyder att kyrkan ser sig själv som ett tecken på det framtida Guds rike och en alternativ gemenskap av ett helt annat slag än det omgivande samhället. En *profetisk* position innebär att kristologin och eskatologin ger inspiration till kritik och förändring av det rådande samhället.³⁰

Politisk etik i luthersk tradition har i allmänhet intagit en legitimerande position. En sådan möter redan hos Martin Luther, som menar att det kristna kärleksidealet inte gäller i det politiska och bejakar en hierarkisk samhällsord-

29. Wingren, *Växling och kontinuitet*, 133–134.

30. Duncan B. Forrester, *Theology and Politics*, Oxford 1988, 160–171.

ning. Den är tydlig i Paul Althaus och Friedrich Gogartens skapelseordnings-teologi, som förenas med ett försvar för statens auktoritet och ett totalitärt samhälle. Den är framträdande i Helmut Thielickes politiska etik, som innebär ett försvar för överhetstanken och ett hierarkiskt rättviseideal. Även om Gustaf Wingren är kritisk mot den konservativa ordningsteologin lyckas inte heller han utveckla en politisk etik som ger resurser för kritik av politiska makthavare.

Hur skulle en rimligare luthersk politisk etik kunna utformas i dag? Enligt min mening bör en godtagbar utformning av en kristen politisk etik uppfylla två villkor. Det första är att den ska erbjuda resurser till kritisk distans i förhållande till den politiska makten och rådande samhällsförhållanden. Detta hör samman med etikens självförståelse som en disciplin som kännetecknas av en kritisk granskning av den rådande moralen. Det andra är att den ska erbjuda möjligheter till dialog med företrädare för andra livsåskådningar och religiösa perspektiv. En sådan dialog över traditionsgränser är nödvändig i ett demokratiskt samhälle som är efterkristet och mångkulturellt.³¹

Är det möjligt att utforma en luthersk politisk etik som uppfyller båda dessa villkor? Min tes är att luthersk etik inte kan förankras enbart i skapelsen och förnuftet om den vill undvika en legitimerande position. För att möjliggöra en kritisk distans till den politiska makten bör den också relateras till kristologin och eskatologin. Etiken är förankrad i skapelsetanken, vilket betyder att alla människor har förmåga att åtminstone delvis nå en moralisk insikt genom sitt praktiska förnuft. Men etiken är också relaterad till kristologin och eskatologin, vilket betyder att vi behöver vägledning av Guds uppenbarelse i Kristus för att nå en fullödlig moralisk insikt. Etiken är förankrad både i förnuftet och i uppenbarelsen.³²

Kristologin kan bidra till den etiska reflektionen på flera sätt. Budskapet om Guds kärlek i Kristus är relaterat till en idé om jämlikhet, enligt vilken alla människor har lika värde inför Gud oberoende av deras förtjänster. Denna jämlikhetsidé bör också tillämpas inom den politiska etiken. Evangeliet hör också samman med en bild av Guds självutgivande kärlek i Kristus, som ger ett nytt perspektiv på vad kärlek mellan människor bör innebära. Denna utgivande kärlek visar sig i att Jesus delar de sämst ställdas villkor och att han är beredd att offra sitt liv för andra människors skull. Det är ett ideal som är relevant också i den politiska etiken. Där kan det läggas till grund för en kritik av politisk maktutövning som främst är inriktad på den egna sociala gruppens intressen.³³

Eskatologin är också en viktig resurs för en kritik av den politiska makten. Dess primära fokus är bilden av en ideal mänsklig gemenskap i det framtida Guds rike. Detta är ett etiskt ideal, där de fattigas behov är tillgodosedda, där det inte råder förtryck och alla människor lever i en gemenskap som präglas av

31. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33–34.

32. Carl-Henric Grenholm, *Bortom humanismen: En studie i kristen etik*, Stockholm 2003, 257–260.

33. Om kristologins roll i politisk etik, se Forrester, *Theology and Politics*, 117–127.

fred och rättvisa. Relationerna mellan människor är de som beskrivs av Jesus i hans bergspredikan. Detta ideal kan aldrig helt förverkligas här i tiden, men just därför framstår varje existerande samhällsordning som ofullkomlig. På så sätt blir eskatologin en inspiration till ständig samhällskritik.³⁴

Mitt förslag är sålunda att etiken bör utformas inom en trinitarisk ram, så att den förankras både i skapelsetanken och i kristologin och eskatologin. Detta är en politisk etik som i vissa avseenden liknar den som Dietrich Bonhoeffer tycks förespråka. Han menar att läran om den naturliga lagen är viktig inom ramen för en luthersk etik. Han menar också att arbetet, äktenskapet, staten och kyrkan är "mandat" som är givna av Gud i skapelsen. Men samtidigt betonar han att kristologin har relevans för etikens innehåll. Han kritiserar "tvårumsstänkandet" och menar att Jesus Kristus har anspråk även på samhället. Kallelsen att leva i världen är en kallelse att leva i Kristi efterföljd. Här relateras sålunda etiken till både skapelsetanken och kristologin.³⁵

Däremot är detta en position av ett helt annat slag än den som Svend Andersen föreslår i boken *Macht aus Liebe*. Enligt Andersen är det nödvändigt att även luthersk etik bejakar modernitetens ideal om frihet och jämlikhet. Men samtidigt menar han att det är viktigt att slå vakt om den naturliga lagen och skillnaden mellan Guds andliga och Guds världsliga regemente. Han hävdar att luthersk politisk etik kan bejaka Rawls politiska liberalism och att teorin om en överlappande konsensus i det politiska kan förstås som en betydelsefull nytolkning av den lutherska tvåregementsläran.³⁶

Detta förslag till en rekonstruktion av en nutida luthersk politisk etik är inte övertygande. Skälet är att Svend Andersen inte erkänner de allvarliga problem som hör samman med den lutherska tvåregementsläran. Dess konsekvens är att kristologin inte alls ger något bidrag till den politiska etiken, vilket betyder att en sekulär förståelse av politiken bejakas. På så sätt vidmakthålls modernitetens föreställning att en politisk etik kan utformas utan hänsyn till skilda livsåskådningar. Dessutom blir detta en politisk etik som inte ger resurser för kritik av den politiska makten och rådande politisk moral. Det är en luthersk etik som är helt okritisk till den politiska liberalism som dominerar i dagens västerländska samhälle.

Till skillnad från Svend Andersen menar jag att etiken är förankrad både i skapelsetanken och i kristologin och eskatologin. Därigenom möjliggörs en kritisk distans till den politiska makten. Men detta betyder inte att jag menar att det bara är kristologin som ger vägledning för etikens innehåll. Etiken är också förankrad i skapelsetanken, vilket betyder att det finns vissa moraluppfattningar som varje människa kan nå insikt om oberoende av uppenbarelsen i

34. Om eskatologins roll i etiken, se Enrique Dussel, *Ethics and Community*, New York 1988, 13–16, 27–31, 47–54.

35. Bonhoeffer, *Ethics*, 168–170, 179–183, 254–255.

36. Svend Andersen, *Macht aus Liebe: Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin 2010, 298–301, 305–306.

Kristus. På så sätt kan kristen etik anknyta till moraliska insikter som finns hos människor som inte delar en kristen tro.

Detta är en annan uppfattning än den som möter hos den nordamerikanske etikern Stanley Hauerwas. Han menar att kristen etik är kontextuell i den meningen att den präglas av de berättelser som håller samman en bestämd kyrklig tradition. Huvudpersonen i dessa är Jesus själv, och det är genom berättelserna om Jesus som vi förstår vad som kännetecknar ett gott mänskligt liv. Därigenom får kristen etik ett innehåll som helt skiljer sig från etiken inom andra traditioner. Kristen politisk etik har ett helt annat innehåll än liberalismen, och det finns inga politiska mål som är gemensamma för människor med olika livsåskådning.³⁷

En politisk etik av detta slag, som enbart är förankrad i kristologin, är enligt min mening inte godtagbar. Den förutsätter en människosyn som är alltför pessimistisk, i den meningen att den inte tar hänsyn till de möjligheter till moralisk insikt som varje människa har såsom skapad till Guds avbild. En renodlad kristologisk etik blir också alltför sekterisk, i den meningen att den inte relateras till etiska modeller inom andra livsåskådningar. Den ger inte möjligheter till dialog i moraliska frågor i ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle.³⁸

Till skillnad från Stanley Hauerwas menar jag att etiken är förankrad både i kristologin och i skapelsetanken. Därigenom möjliggörs också en dialog i moraliska frågor med personer som omfattar andra livsåskådningar. Detta betyder att en nutida luthersk etik bör utvecklas inom en trinitarisk ram. Som förankrad i skapelsetanken räknar den med att varje människa har en viss förmåga till moralisk insikt oberoende av uppenbarelsen. Som förankrad i kristologin och eskatologin har kristen etik också ett unikt innehåll, som möjliggör en kritisk distans till den rådande politiska moralen.

Om vi godtar en sådan trinitarisk etik blir det nödvändigt att problematisera skillnaden mellan lag och evangelium inom ramen för en luthersk etisk reflektion. Denna skillnad kan bejakas som ett sätt att klargöra läran om rättfärdiggörelse av nåd allena. Däremot är skillnaden mellan lag och evangelium inte lämplig som en ansats för etisk reflektion, om den innebär att evangelium om Guds kärlek av nåd allena inte har några implikationer för etikens innehåll. Konsekvensen av den idén är som vi sett en politisk etik som inte kritiserar sociala orättvisor och ett hierarkiskt samhälle. Om Guds självtvivande kärlek

37. Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, IN 1986, 6, 17, 60–63, 96–102; Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, IN 1981, 36–37, 42–43. För en mer ingående analys och kritisk granskning av etiken hos Stanley Hauerwas, se Grenholm, *Bortom humanismen*, 97–102, 119–129.

38. För en kritik av Hauerwas traditionalism, se även Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton, NJ 2004, 140–161. Det finns teologer som menar att Hauerwas på senare år intagit en position som är mer öppen för dialog med det omgivande samhället. Se exempelvis William Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids, MI 2011.

inte anses vara relevant för den politiska etiken, så blir konsekvenserna en legitimerande position.

En luthersk politisk etik som önskar främja jämlikhet och inta en kritisk position i relation till det rådande samhället behöver ta sin ansats i ett annat teologiskt perspektiv. Den bör hävda att det kristna kärleksidealet är relevant både inom individualetiken och inom politiken. Detta skulle vara en politisk etik som accepterar att varje människa kan nå en viss insikt om vad rättvisa innebär. Samtidigt skulle den vara inspirerad av evangeliet om Guds nåd och kärlek i Kristus. Evangeliet skulle ge en djupare förståelse av vad kärlek mellan människor innebär, och det skulle också ge ett fördjupat perspektiv på vad jämlikhet mellan människor betyder.

Om skillnaden mellan lag och evangelium på detta sätt ifrågasätts som en ansats för etiken, så skulle det vara möjligt att utveckla ett alternativ till ett hierarkiskt samhällsideal också inom ramen för en luthersk etik. Det skulle också betyda att vi ifrågasätter läran om Guds två regementen. En viktig och bestående idé i luthersk teologi är att människan rättfärdiggörs inför Gud av nåd allena, oberoende av lagen och hennes gärningar. Men samtidigt är det viktigt att medge att Gud för att upprätthålla social rättvisa inte bara använder lagen, utan att evangelium om Kristus är relevant även i detta sammanhang. Evangelium ger oss en förståelse av vad jämlikhet innebär, liksom en insikt om vikten av självutgivande kärlek. Ur detta perspektiv kan vi utveckla en luthersk politisk etik som är profetisk och samhällskritisk. ▲

SUMMARY

The purpose of this article is to analyze some contributions to political ethics within Lutheran theology. The doctrine of God's two kingdoms in Luther's theology is examined, as well as the theology of orders as it is developed by Friedrich Gogarten and Paul Althaus. From this perspective, the article gives a critique of the ethical positions of Helmut Thielicke and Gustaf Wingren. Their idea, that political ethics is based on creation and reason alone, implies that Lutheran theology does not provide resources for a critique of prevailing political power structures. In order to be reasonable, Lutheran political ethics should be related not only to the doctrine of creation but also to Christology and Eschatology. This means that the distinction between law and gospel should not be the starting point for ethical reflection.

Skapelsens musik – Luther och mystik

ELISABETH GERLE

Elisabeth Gerle är adjungerad professor i etik vid Lunds universitet och verksam som forskare vid Svenska kyrkans forskningsenhet.

elisabeth.gerle@ctr.lu.se

Inledning

I Anna Magdalena Bachs (1701–1760) lilla bok om maken Johann Sebastian Bach (1685–1750) beskriver hon mannens dödsstund.¹ Han ligger döende på sin säng. Plötsligt säger han åt hustrun: ”Ge mig notpapper och penna fort, jag hör musik”. Sedan dör han. Han hinner aldrig skriva ner den himmelska musiken.

Men kanske var det vad han hade gjort hela tiden? J.S. Bach sägs ibland ha varit lika viktig för reformationen som Martin Luther. Att det fanns flera reformatorer och många andra, inte minst musiker och filosofer, som bidrog till reformationens genomslag är i dag mer uppmärksammat. Samtidigt intar Martin Luther en särställning. I Sverige förknippas han ofta med plikt och dåligt samvete, medan hans mer gladlynta och sinnliga sidor tappats bort i den svenska Lutherreceptionen, där de moraliska idealen från Kant kommit att dominera och förknippas med Luther. I den här artikeln vill jag särskilt belysa Martin Luthers förhållande till musiken.

Martin Luther med luta på magen är ett välbekant porträtt, men kanske inte det svensken i gemen förknippar med Luther. Den vanligaste bild som målas i ord och bild är snarare stränghetens och överhetens Luther. I Sverige har det blivit en tankefigur i sig, som omedvetet påverkar.² Ändå är uttrycket ”Luther på axeln” inte så gammalt. Det var inte förrän på 1970-talet som den bilden

1. Denna artikel är en utvidgad version av en föreläsning i samband med en av Allhelgonkyrkans reformationskonserter i Lund, 10 april 2017.

2. Begreppet tankefigur går tillbaka till Asplunds användning men har i dag blivit ett begrepp som återfinns hos många. Se Johan Asplund, *Teorier för framtiden*, Lund 1979.

började lanseras, alltså vid en tid när katekesplugg var borta sedan länge, husbondens självklara auktoritet avlägsen och i grunden ifrågasatt. Storhushållen var sedan länge upplösta.

Det är emellertid inte ovanligt att man skapar en motbild av något som ligger betydligt längre tillbaka i tiden för att visa att det i dag är annorlunda. Renässansen och reformationen gav, enligt Bengt Kristensson Uggla, upphov till idén om tusen år av medeltida mörker mellan den antika guldåldern och den moderna världen. ”Columbusmyten” om ”den modige rationalisten Christoffer Columbus som befriade människor från den katolska kyrkans vidskepelse genom att inför en förvånad samtid bevisa att jorden var rund” fick sitt stora genombrott mellan 1870 och 1920. Då var kampen mellan religion och vetenskap intensiv, och denna berättelse fick bli ett bevis på vetenskap som enda legitima sanningskälla gentemot religionens vidskeplighet.³ Nidbilden av den dystre Luther kan på likartat sätt vara en proklamation av att vi nu är moderna, befriade från såväl katekes som överhet. Nu har vi lämnat Luther på axeln bakom oss för länge sedan.

Här kan också finnas ett behov av att ta avstånd från samtidens överhet. Mot slutet av 1900-talet började privatiseringar och bolagisering ta fart. Arbetsgivare ville ha kontroll över varje minut för att kunna slimma arbetet bättre och göra det mer effektivt och transparent. I dag styrs både privat och offentlig verksamhet utifrån *New Public Management*, där kalkylatorn står i centrum snarare än altare, predikstol och medmänniska. För många leder det till ett gnagande samvete, när rapporterna tar den tid och uppmärksamhet man egentligen vill ge sin medmänniska. Vem kan man då anklaga när arbetslivet ser ut som det gör och man samtidigt inte vill klaga uppåt för att inte förlora jobbet? Arbetslinjen låter sig inte så lätt ifrågasättas. Strukturerna är inte enkla att genomsöka. Att då skylla på Luther för det dåliga samvetet ingår i den etablerade tankefiguren från det sena 1900-talet om Luther på axeln och dess tal om plikt, arbete och skuld. De allra flesta vill nämligen göra ett gott arbete för sin egen och för medmänniskans skull. Det paradoxala är att det var just detta Luther tryckte på i sin skrift *Om en kristen människas frihet* där han beskriver den kristne som den friaste av alla – gentemot Gud. Samtidigt var hon i relation till medmänniskan som en tjänare, en slav, bunden av hennes behov.⁴ Att tolka uttrycket ”tron allena” som en befrielse från ansvaret för medmänniska och värld är svårt, i synnerhet utifrån denna skrift, en av Luthers mest centrala. Tron ger frihet inför Gud, men binder samtidigt till medmänniskan. Lyhördhet inför situationen ger viss rörlighet och frihet också i vardagen.

Det var nämligen inte endast plikt och ansvar som band människor till varandra i Luthers tanke och liv. Där ingick också mycket lust och vilja att vara tillsammans. Sinnlig närvaro. Detta skymtar inte minst i samvaron med andra

3. Se exempelvis Bengt Kristensson Uggla, *Slaget om verkligheten: Filosofi, omvärldsanalys, tolkning*, Stockholm 2002, 24.

4. WA 7 (1520). Detta är också grundtemat i K.E. Løgstrup, *Det etiska kravet*, Göteborg 1994.

människor, med familj, studenter och kollegor. Bordssamtalen och Luthers brev ger en inblick i denna värld.⁵

I Tyskland är det betydligt vanligare att möta bilden av en öldricken, bullrig och glad Luther. Där ser man också ett självklart samband mellan Luther och musik, en koppling som nästan håller på att försvinna i Sverige. Under reformationsåret har det dock fått ny uppmärksamhet.⁶ Men i sammanhang som resonerat om Luther och musik har teologer ofta gått en omväg. Man har påpekat att det *egentligen* handlar om Ordet. Bilden av Luther som diktare visor och spelare luta går bra in i föreställningen om Ordets betydelse inom luthersk teologi. Visorna blev som en liten katekes. Att sjunga in evangeliet så att man kunde det utantill, i hjärtat, har varit en viktig del av den reformatoriska traditionen.⁷ Språket, ordet, orden är viktiga. Musiken får dem att vibrera, att röra hjärtat. Ett sådant synsätt ligger helt i linje med Luthers tänkande och praktik och har ofta betonats. Att kunna förstå och själv uttrycka sig är viktigt. Det hör samman med att dela, och vara delaktig. När Luther lyssnade in hur kvinnorna talade med varandra på gatan var det för att komma nära deras sätt att uttrycka sig. Han ville lyssna in deras tonfall, för att kunna översätta Bibeln så att människor skulle känna och förstå att det gällde dem. Luther var nästan besatt av språk, och av ordens musik. Men hur var det med musiken i sig? Den ordlösa?

Luthers diktande av visor brukar alltså ofta beskrivas som en sorts predikan. Det framställs som ett sätt att få ut det glada budskapet, men kanske var det inte fullt så instrumentellt. Han berör framför allt musikens kraft när han hävdar att den driver djävulen på flykten eftersom djävulen inte kan fördrå musik och inte tåla glädje, medan Gud vill att vi ska vara glada.⁸ Framför allt betonas musiken som en Guds direkta gåva till människan, även utan ord. Den beskrivs som ”en härskarinna och drottning över de mänskliga känslorna [...] den gör de sorgsna glada och de glada sorgsna och de modfälliga modiga, den bryter ner de högmodiga, dämpar de älskande och mildrar de hatande”.⁹ Dubbelheten är viktig att notera. Luther var inte rädd för allvaret eller sorgen, utan såg det som nödvändigt för att fördjupa livstolkningen. Och trots att han inte drog sig för att vara hätsk i sin polemik, och bejakade lust och kärlek i polemik mot aske-

5. Många citat ur bordssamtalen finner man i Göran Agrell & Peter Strömmer, *Ordet vid bordet: Martin Luthers bordssamtal*, Stockholm 2015. Tröstande och uppmuntrande brev till vänner finner man till exempel i Göran Agrell, Eva Ajaxén & Peter Strömmer (red.), *Martin Luther med egna ord*, Stockholm 2017 samt i Carl Axel Aurelius & Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Nåd och frid i Kristus! Martin Luther i ljuset av hans brev*, Stockholm 2017. Birgit Stolt lyfter också fram längtan efter Käthe på resorna hemifrån. Se Birgit Stolt, *Luther själv: Hjärtats och glädjens teolog*, Skellefteå 2004, 191–192.

6. Se exempelvis Cecilia Jaenssen Wallander, ”Luther tog musiken till folket”, *Kyrkans Tidning* 37/2017, 16–17.

7. Sven-Åke Selander & Karl-Johan Hansson (red.), *Martin Luthers psalmer i de nordiska folkens liv: Ett projekt inom forskarnätverket Nordhymn*, Lund 2008.

8. WA Tr 968; WA Tr 5743. Jämför Agrell & Strömmer, *Ordet vid bordet*, 21, 34.

9. WA 50, 370–371. Jämför Agrell & Strömmer, *Ordet vid bordet*, 33.

tismen, så visar han i citatet ovan på faran med excesser, något han såg som en följd av syndafallet, där lusten exempelvis kunde bli brutal.¹⁰ Det är också därför han avvisar överdrivet grubblande i ensamhet och menar att det förstärker inkräktheten runt det egna. I stället anbefaller han gemenskapen med andra, glädjen och sången för att fördriva de onda tankarna, både vid hemmets och kyrkans måltid.

Luther hävdar att musiken är ”outhärdlig också för demonerna”. Av detta drar han slutsatsen att det ”efter teologin inte finns någon konst som kan likställas med musiken, eftersom endast den skänker det annars endast teologin skänker: ett lugnt och glatt hjärta”.¹¹ Utan att göra Martin Luther till norm för samtidens teologiska tänkande vill jag i den här artikeln lyfta fram några teman och förhållningssätt, som jag menar fortfarande kan vara inspirerande.¹² Nedan beskriver jag inledningsvis olika dimensioner i Luthers syn på musiken, där jag hämtat kunskap och inspiration från Miikka E. Anttilas *Luther's Theology of Music*.¹³ Efter denna genomgång visar jag hur Luther använder sig av mystikens erotiska bildspråk när han beskriver mötet mellan Gud och människa. Men han vidgar synfältet och öppnar för en vidare erfarenhet av gudomlig närvaro, något som möter människan i skapelsen och musiken som gåva, inte som ett resultat av prestation.

Luthers syn på musik

Den mest systematiska genomgången av Luthers syn på musiken får man i skriften *Encomion musices*, eller i förordet till Georg Rhau's (1488–1548) motettsamling *Symphoniae iucundae* från 1538. Det är, enligt Anttila, både den största och den mest tillförlitliga källan för att förstå Luthers inställning till musik.¹⁴ Här beskriver Luther musiken som en gudomlig och excellent gåva *donum illud divinum et excellentissimum*.¹⁵ Det betyder ungefär, att musik är bra, ja, utmärkt. Luther var fascinerad av musiken på olika sätt och såg den som sammanvävd med hela skapelsen. I förordet skriver han: ”Om du ser till själva saken skall du finna att musiken från världens begynnelse finns inlagd eller sammanvävd med hela Skapelsen, både i dess enskildheter och i dess helhet”.¹⁶ Anttila analyserar Luthers musiksyt utifrån fyra olika perspektiv, nämligen (1) ljud som fenomen, (2) musik i naturen, särskilt fågelsång, (3) den mänskliga rösten och (4) konstmusiken. För Luther ökar musikens status som Guds gåva allt mer ju högre upp vi kommer på dessa fyra olika stadier, hävdar Anttila. Ju

10. Elisabeth Gerle, *Sinnlighetens närvaro: Luther mellan kroppskult och kroppsförakt*, Stockholm 2015, 141.

11. WA Br 1727. Jämför Agrell & Strömmer, *Ordet vid bordet*, 32.

12. Andra teman, som de hätska angreppen mot judar och hans kvardröjande sätt att tala om mänskliga relationer i hierarkiska termer, får behandlas i andra artiklar.

13. Den inledande delen av artikeln följer upplägg och analys i denna avhandling.

14. Miikka Anttila, *Luther's Theology of Music: Spiritual Beauty and Pleasure*, Berlin 2013, 8, 15.

15. WA 50, 368, 4–5.

16. WA 50, 368. Citatet finns översatt i Agrell & Strömmer, *Ordet vid bordet*, 33.

mer komplex och kultiverad musiken blir, desto tydligare framstår musiken som en Guds gåva, allra mest kännbart i konstmusiken. I alla dessa former beskrivs emellertid musiken otvetydigt som en Guds gåva.¹⁷

Musik som fenomen

När Luther talar eller skriver om musik så framstår det som att han utgår från att det finns musik överallt. Till och med luften som i sig är osynlig och omöjlig att uppfatta med våra sinnen, som saknar både röst och tal och därför kan ses som det mest omusikaliska av allt, blir ändå hörbar och fattbar när den sätts i rörelse. Underbara mysterier antyds här av den helige Ande, menar Luther. Det finns nämligen musik inplanterad i alla varelser, individuellt och kollektivt.¹⁸

Musiken verkar för Luther vara en hel värld. Varje not och rytm finner sin rätta plats i helheten. En forskare som Brian L. Horne menar att för Luther blir denna ordning ett tecken på Guds stabilitet i en osäker värld. Eftersom musiken inte representerar något, utan är nonfigurativ, utan ord, icke-verbal, menar Horne att Luthers syn på musik är närmast matematisk, pytagoreisk. På ett ställe hävdar Luther i sina kommentarer över Genesis att relationen mellan musik och matematik är essentiell. Mot detta genmäler Anttila att förutom i just denna sats, så är tanken på sfärernas harmoni mest synlig i sin frånvaro i Luthers teologi om musik.¹⁹ Anttila fortsätter med att konstatera att den matematiska förståelsen av musik förmodligen ingick i Luthers universitetsutbildning, men Luther utvecklar aldrig teorierna om siffror och musik. Däremot refererar han indirekt till Pytagoras tes om stjärnornas harmoni. Denna harmoni är något som människor inte uppfattar, eftersom de är så vana. Det påminner om oss människor, menar Luther. Vi har så många underbara skapelser omkring oss, men vi uppskattar dem inte för att de är så vanliga.²⁰ Här möter alltså en sorts naturlig teologi hos Luther, nämligen att skapelsens under omger alla människor, men att vi är döva och blinda för dem.²¹ Som så ofta talar Luther om vi och om oss. Han står inte utanför det han beskriver som teolog, utan ser sig som del av det han beskriver. Även han har del i denna dövhet och blindhet. Luther talar om Gud och den enskilda personen, om vad det betyder för mig och för dig, eller för oss och er. Hans viktiga pronomen är alltså första och andra person, både i singular och plural. ”Vi” är alltså blinda och döva tills tron öppnar oss för skapelsens under.²² Då får människan nya ögon, som ser att världen inte är tömd på mening, på det gudomliga, utan tvärtom är fylld av under.

17. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 99.

18. WA 50, 369, 1–6.

19. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 85.

20. WA 46, 493–495.

21. Anttila refererar här till Luthers utläggningar av Genesis: ”Pythagoras fabulatus est de motu Sphaerarum coelestium, sive id ex se ipso, sive ex patribus habuit: quod motus isti assiduo suavissimum concentum edant: Sed mortalium animos et aures ista assiduitate stupefactos, ut non exaudiant eos amplius” (WA 43, 444, 13–17).

22. Oswald Bayer, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids, MI

En annan forskare, Hermann Abert (1871–1927) betonar inte alls det matematiska och exakta. Han menar tvärtom att musiken är så viktig för Luther just för att det är den mest subjektiva konstarten.²³ Så olika kan man alltså tolka Luther. Alldeles oavsett om man tolkar Luthers kärlek till musiken som uttryck för dess objektivitet eller för dess subjektivitet, kan man konstatera att när Luther föreläser om skapelsen, så hävdar han att ingenting är utan ljud eller ljudande nummer. *Nihil est sine sono, seu, numero sonoro*. Under många år föreläser Luther om just skapelsen utifrån Genesis. Dessa föreläsningar redigerades senare av hans studenter, något som gör att de ofta återspeglar ganska tidstypiska föreställningar.

Spekulationer om förhållandet mellan skapelse och musik var inte ovanliga i Luthers samtid. Men som så ofta gör Luther något eget. Det märks redan när han talar om musiken som fenomen. Det viktigaste är inte ordningen, stabiliteten eller det musikaliskt exakta, utan tanken att musik finns överallt. Den genomsyrar skapelsen. Uttrycket skapelsens musik leder emellertid för de flesta i vår tid inte främst till tanken på stjärnornas musik utan snarare till fåglarnas musik. Därmed är vi framme vid den andra formen av musik.

Musiken i naturen, särskilt fågelsång

I ett förord, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae* från 1538, skriver Luther om musik.²⁴ Som jag nämnt ovan är detta den avgjort största enskilda text där han berör ämnet. I förordet anspelar han på näktergalens sång, något han också gör i en annan text vid samman tid, nämligen i dikten ”Frau Musica”.

Man skulle kunna hävda att Gud har skapat alla musikens fenomen, ljud, gehör, rytm och klangfärg. Levande musik skapas med hjälp av alla dessa komponenter. Anttila hävdar emellertid att Luther inte alls tänker så. I stället ser Luther Gud som agenten bakom all musik. Det betyder att han betonar den levande varelsen lika väl som skönheten.²⁵ Levande varelsers musik är mer underbar än sfärernas musik. Detta kan, menar jag, ses som ett av många uttryck för hur Luther motsätter sig abstraktioner och i stället betonar det nära och kroppsliga som en Guds gåva.

Som exempel på levande musik hänvisar Luther till kung David, som prisar fåglarna när de sjunger bland trädens grenar i Ps. 104.²⁶ Konsten och lättheten i fåglarnas sång är speciellt tilltalande för Luther (*peri-*

2008, 106–112.

23. Hermann Abert, *Luther und die Musik: Gesammelte Schriften und Vorträge*, Halle 1929, 105. Jämför Anttila, *Luther's Theology of Music*, 87.

24. WA 50, 368–374.

25. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 87.

26. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 88. Jämför WA 50, 369, 6–11: ”Sed mirabilior est Musica in animantibus, praesertim volucris, vt Musicissimus ille Rex et diuinus psaltes Dauid cum ingenti stupore et exultante spiritu praedicat mirabilem illam volucrum peritiam et certitudinem canendi, [Ps. 104, 12] dicens Psalmo centesimo tertio, ‘Super ea volucres coeli habitant, de medio ramorum dant voces.’”

tia et certitudo), precis som de är viktiga ingredienser i musikaliskt hantverk.

I ”Frau Musica” prisas särskilt den ljuva näktergalens sång. Den beskrivs som vacker (*lieblich*) och som något som gör oss glada (*macht alles froelich umberal*). Våren är därför den finaste tiden på året. Näktergalen är Luthers favorit, en förebild som, enligt Luther, sjunger lovsång till Vår Herre dagen lång:

Denna nobla konst har sin bild i varje varelse. O, med vilken ljuvlig musik har vår allsmäktige Gud välsignat sin sångmästare näktergalen, tillsammans med hans unga studenter och många tusentals fåglar i luften, som var och en har sin melodi och stil, sin förtjusande, ljuva röst och sin fantastiska koloratur, som ingen på jorden kan fatta.²⁷

Att Luther med sin starka känsla för Guds gåvor i skapelsen lyfter fram fågel-sång är inte förvånande. Mer anmärkningsvärt är att han också betonar den mänskliga rösten och ser den som musik.

Den mänskliga rösten

Att uppfatta den mänskliga rösten som musik är inte förvånande för en körsångare eller solist. Men Luther tänkte bredare än så. Han menade att varje mänsklig röst, även i sitt tal, har en egen ton, en egen stämma, ja, sin egen musik. Och så är det ju, om vi tillåter oss att lyssna. Någon talar med en djup melodisk stämma, en annan har mindre variationer i sin röst och talar entonigt. Någon har en ljus sopranröst, som bärs av ett djup, medan en annan talar pipigt. Att låta rösten formas djupt ner i kroppen, så långt ner som möjligt, är en välkänd teknik för sångare, men har också betydelse för talrösten. Magstödet är viktigt. Jussi Björling (1911–1960) lär ha talat om att ha sitt fäste ännu längre ner, ända i fötterna.

Att höra varje röst, varje stämma med sin egen ton, sin egen musik, framhäver att varje människa är unik. Det är just det som gör samspelet med andra människor så vackert. Samspelet blir en duett, en kvartett eller en hel symfoni. Den är ofta utan ord. Musiken talar direkt. Att Luther skattade detta som det högsta, har inte så ofta framkommit när man velat betona Luther som vis – och psalmdiktare.

Trots att Luther uppskattade fågelsång, så är den jämfört med den mänskliga rösten inte komplett som musik. Detta är en intressant syn på kulturen, enligt Anttila, nämligen att mänsklig aktivitet och mänskligt skapande gör Guds ska-

27. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 88: ”Das also diese edle Kunst in allen Creaturen ihr bildnus hat. Ach wie eine herrliche Musica ists / damit der Allmechtige HERR im Himel seinen Sangmeister / die liebe Nachtigal/ sampt jren jungen Schülern / und so viel tausand mal vögel in der Lufft / begnadet hat / do ein jedes geschlecht seine eigene ahrnt und Melodey / seine herrliche süsse stim und wunderliche Coleratur hat / die kein Mensch auff Erden erlangen noch begreifen kann” (min översättning).

pelse än mer perfekt. I jämförelse med den mänskliga rösten är naturens musik nästan omusikalisk. Luther frågar retoriskt:

Filosofen har försökt förklara det fantastiska instrument som rösten är. Hur kan luft som projiceras av en lätt rörelse av tungan, och en än mindre rörelse av strupen, frambringa en sådan variation av röster och ord? Och hur kan rösten, dirigerad av viljan höras så starkt och intensivt på långt avstånd, och bli förstådd?²⁸

Sedan gör Luther, som så ofta, sig lustig över filosofer. De arbetar med att försöka förstå men lyckas ändå inte fatta alfabetet eller skrattet, för att inte tala om gråten. De förundras, men de förstår inte.²⁹

När det gäller den mänskliga rösten (*vox humana*) lyfter Luther fram fem aspekter: *Vox humana* är (1) en Guds generösa gåva (*munificentia*) och vishet (*sapientia*). Den består av (2) det fysiska fonetiska ljudet och sättet att producera (*motus linguae/gutturis*), som står (3) under den mänskliga viljans beslut (*pro arbitrio animae gubernantis*) och strävar efter, (4) inte bara att bli hörd utan också förstådd (*non solum audiri sed et intelligi*). Källan för denna aktivitet är (5) hjärtats tankar (*die gedanken ds Hertzens*).³⁰

Luther talar här hela tiden om rösten som musik, inte om dess ord, även om han skriver detta som förord till en motett, alltså musik med ord. Men Luther presenterar musik som det första språket. Språkfilosofiskt hävdar han alltså musiken som det primära språket. Musiken härleds inte från språket utan tvärtom, talet är en form av musik som inkluderar tal, skratt och gråt. Musiken kan uttrycka och förstå den mänskliga viljan och känslorna.³¹

Senare i *Encomion* hävdar Luther att språkets gåva i kombination med röstens gåva gavs för att människan skulle förstå att hon skulle prisas Gud ”*verbo et Musica*”.

Redan en jämförelse mellan olika människor visar hur rikt och fantastiskt Skaparen bevisar sig genom att fördela musikens gåvor, hur mycket människor skiljer sig från varandra i sina röster och sätt att tala så att den ene överträffar den andre. Det finns inte två med exakt samma röst eller sätt att tala, även om det verkar som om de imiterar varandra, som om den ene var den andres apa.³²

Att människor utrustats med olika sorters röster och musikalisk talang illustrerar för Luther att människor har olika kallelser. Det är ett tecken på Guds

28. WA 50, 369, 12–370, 12. Jämför Anttila, *Luther's Theology of Music*, 90 (min översättning).

29. WA 50, 369, 12–370, 12. Jämför Anttila, *Luther's Theology of Music*, 90.

30. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 91.

31. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 93.

32. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 92; WA 50, 372, 5–10 (min översättning).

godhet, men också en källa för artistisk kreativitet. Människor behöver inte härma varandra, eftersom alla har sin egen genuina röst.³³ I medeltida symbolik stod apan för det diaboliska och det är tänkbart att Luther medvetet använder apans tendens att härma på detta sätt.³⁴ Anttila spekulerar vidare över huruvida det här finns ett eko från Platon där filosofen i *Republiken* förbjuder musik som imiterar något.³⁵

Att känna någons röst är också teologiskt signifikant för Luther, till exempel när Maria från Magdala känner igen Jesus på rösten när han kallar henne vid namn utanför graven (Joh. 20:16) eller när Jesus talar om att fåren känner herdens röst (Joh. 10:4).³⁶ Här skymtar innerlighet och närhet som så ofta i Luthers Kristusrelation.

Den mänskliga rösten betonas alltså starkt. Ändå var det konstmusiken Luther såg som det allra högsta.

Konstmusiken

Musikens främsta fördel är förmågan att kunna roa och uttrycka mänskliga känslor. Det är därför den mänskliga rösten (*vox humana*) är förmer än fågel-sång. Det blir dock ännu tydligare när det gäller konstmusiken (*musica artificialis*). Konstmusik utmärks av sin komplexitet, något som gör det möjligt att just här smaka med förundran, om än inte att förstå Guds absoluta och perfekta vishet. Det bästa exemplet på detta finner Luther i en motett för fyra röster. Här beskriver han det som att olika röster dansar kring tenoren. Medan en ensam tenor sjunger så leker andra röster runt omkring, som i en gudomlig dans.³⁷

Naturlig musik rättas (*corrigat*), utvecklas (*excolat*) och förfinas (*explicit*) genom konstmusik. Musikaliskt komponerande förbättrar med andra ord skapelsens gåvor. När Luther talar om konstmusik beskrivs musiken som ett Guds verk (*opus Dei*). Här uppenbaras Guds närvaro genom musikens omedelbara ljuvlighet och behag, som kan få den naturliga musiken att märkas och bli begriplig. Luther använder samma beskrivningar när han talar om sig själv som kompositör och arrangör av musik. I ett brev till Johannes Agricola (1494–1566) i maj 1530 skriver han:

Jag chansade för att finna ett papper där denna gamla sång var arrangerad för tre röster. Jag rensade (*expurgavi*), rättade (*correxii*) och förbättrade (*emendavi*) den och tillade en fjärde röst, och förberedde hastigt en text för musiken.³⁸

33. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 92; WA 50, 372, 5–10.

34. Se exempelvis WA 47, 686, 20.

35. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 92, not 371.

36. WA II, 409, 20–28; WA 28, 455, 14–27. Jämför Anttila, *Luther's Theology of Music*, 107.

37. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 93; WA 50, 372, 11–373, 4.

38. WA Br 5, 321, 8–10; Anttila, *Luther's Theology of Music*, 94 (min översättning)

Han passar också på att ge en släng åt dem han kallar svärmare. Att rena musik är inte att rena den till enstämmig sång, så som Andreas Karlstadt (ca 1480–1551) och Huldrych Zwingli (1484–1531) föredrog att göra. I stället handlar det om att smycka och utsira den och få den att jubla, att få den att blomstra genom många olika röster, menade Luther.³⁹

I beskrivningen och analysen av fyra olika sorters musik ovan framträder en livsbejakande Luther som ser Guds under på en mångfald sätt. Långt från sin samtids asketer eller svärmare så bejakar han glädjen och lovsången. Hans humor och självironi är omvitnad. Personligen kan jag inte låta bli att tänka på hur vår tids våldsbejakande extremister hatar musik och förbjuder den som ett otillåtet nöje, men också tycks ha svårt för humor.⁴⁰

Luther och mystiken

Guds gåvor finns överallt, menade Luther. Klassisk luthersk teologi skiljer på olika sorters gåvor, på latin gåva som *favor* och som *donum*. När en människa blir rättfärdiggjord, eller frikänd så är det *favor*, en gåva Gud ger. Längre har juridiska termer som frikänd varit dominerande inom luthersk teologi. Bilden av en domsal utgår från bilden av Gud som domare, en nitälskande Gud som inte kan ha fördrag med det onda eller ofullkomliga. Det är tack vare Jesus, fullkomlig människa och Gud, som människan kan bli frikänd. Problemet med detta bildspråk är att det förmedlar en skrämmande gudsbild och att människan framstår som helt passiv.

Luther hade delvis just denna skrämmande gudsbild, som präglat den västliga kyrkan från Anselm av Canterbury (1033–1109) och framåt. Luthers grundfråga handlade om att finna en nådig Gud. Psykologer brukar knyta detta till att han hade en sträng far. Men i samband med det som kallats det reformatoriska genombrottet, när han insåg att allt var en Guds gåva, av nåd, så framträder i stället en älskande fadersgestalt. Jesus beskrivs som älskare. I min bok *Sinnlighetens närvaro* har jag därför lyft fram bilden av en omfamning i brudsäng, som ett alternativ till domsalen. Det är en minst lika rimlig beskrivning av hur Luther talar om gåvan *favor*, särskilt i skriften *En kristen människas frihet*.⁴¹ Där framträder också det ömsesidiga, att Gud och människa samverkar, som i en kärleksrelation där båda ger och tar emot.

Luther använder det erotiska bildspråket från Höga Visan, som genom hela mystikens historia använts som symbol för kärleken mellan Gud och själen. I *En kristen människas frihet* talar han om det saliga bytet där Kristus tar all människans syndfullhet och ger henne allt sitt överflöd.

39. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 94

40. Jämför Amos Oz, *Hur man botar en fanatiker: Om att skriva*, Stockholm 2009. Oz beskriver humor som en förmåga att, oavsett hur rättfärdig man är eller hur illa man blivit behandlad, kunna se att det ofta finns någon aspekt av det hela som är lite lustig. När det gäller Luther tycks han haft lätt för att gissla både andras och egnas svagheter, men svårare för att inse att han inte alltid hade rätt.

41. WA 7.

Även i flera predikningar, bland annat över Johannes evangelium, talar Luther om Jesus som brudgum och själen som brud. Men precis som tidigare mystiker så beskriver han ibland Jesus som brud, ibland som brudgum. Könnsrollerna växlar. De är flytande. Det han genomgående betonar är ömsesidigheten. Utan bådas ja kan ingen förening uppstå, hävdar han i *Predikan över två sorters rättfärdighet*. Människan är alltså inte passiv. Hennes ja är nödvändigt.⁴²

Föreningen, eller omfamningen, uppnås emellertid inte på grund av ansträngning eller meriter. Här gör Luther något nytt med den mystiska traditionen, som på olika sätt använt kroppen som medel för att komma närmare det gudomliga. Genom försakelser, askes, fattigdom och kyskhet skulle kroppen tuktas, brytas som brödet i mässan för att återuppstå.⁴³ Den intellektuella vägen betonade hjärnans förmåga att kontrollera kroppen för att komma närmare Gud. Kärlekens väg, som till exempel Bernhard av Clairvaux (1091–1153) representerar, betonade kärlekshandlingar som en väg till Gud. Men båda vägarna menade att kroppen måste kontrolleras för att frigöra det andliga, intellektuella, det som förenade människan med Gud. Båda vägarna tog därför avstånd från den naturliga kroppen, och från kvinnan. Hon sågs som mer kroppslig och utgjorde också ett hot mot mannens kontroll över sin egen kropp. Kvinnan riskerade nämligen att väcka mannens lust.⁴⁴ I detta platoniska schema sågs mannen som närmare Gud än kvinnan. Naturligtvis avvek nunnor som Katarina av Siena (1347–1380) från detta synsätt. Nunnorna betonade i stället Jesu mänsklighet, kroppslighet och sårbarhet. Inkarnationen, att Gud blev kött, användes som argument för att kvinnor var närmare detta gudomliga, just genom sin sårbarhet. I de erotiska uppenbarelserna blir kärleksföreningen med Jesus också mycket konkret. Katarina bär till exempel en vigselring som är gjord av hud, Jesu förhud, och framställningen av Teresa av Ávila (1515–1582) i Berninis (1598–1680) skulptur Den heliga Teresas extas är oerhört sensuell. Den utgår från hennes nedtecknade uppenbarelser.⁴⁵

Luther bröt emellertid mot hela detta tänkande genom att betona gåvan som gavs i ett ögonblick, utan krav på prestation. Den askes som levte med i kyrkan sedan tiden före Augustinus ifrågasattes därmed. Kroppen och sexualiteten sågs för Luther som något ”naturligt” och en gåva.⁴⁶ Jag menar att detta har betydelse också för musiken.

För Augustinus är musiken aningen misstänkt, men inte för Luther. Efter det så kallade reformatoriska genombrottet ifrågasätter han askes som väg till

42. WA 2, 145–152. Jämför Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 197, som återger hela Luthercitatet.

43. Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991, 175. Jämför Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 112.

44. Grace M. Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism*, Cambridge 1995, 91; Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 94–97.

45. Mer utförligt resonemang finns i Elisabeth Gerle, “Many Kinds of Grace, Teresa’s Extacy”, *Dialog: A Journal of Theology* 54/3 (2015), 211.

46. Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 34. Luthers sätt att tvärsäkert avgöra vad som var naturligt eller inte är naturligtvis djupt problematiskt och strider mot en senare tids kunskap.

Gud. Med tanke på samtidens teologiska fascination för just askes och specifika religiösa handlingar är detta en viktig iakttagelse. Askes, liksom särskilda religiösa handlingar, kan utgöra en kontrast mot samtiden med dess religionsfientlighet och konsumtionshysteri. Det kan stå för en längtan efter att vara tydlig som kristen. Men det kan även ses som en spegling, eller imitation. Samtiden är nämligen fylld av kroppskontroll och prestationskrav via gymcenter, hälsospalter och livsstilsreportage. Kropp och hälsa har blivit en ny frälsningsväg.⁴⁷ Om vi kan hålla kroppen vältränad och sexuellt aktiv så kan vi skjuta döden framför oss. Här riskerar den asketiska praktik, som anbefalls som villkor för teologisk utövning, att bli mimetisk genom sitt tal om fasta, pilgrimsvandringar och askes som vägar mot det gudomliga.⁴⁸ Kanske är det inte så många som tror att detta skapar meriter inför Gud, inte ens när de får stämplor i sina pilgrimspass. Problemet är snarare att vad som betraktas som andligt snävas in till att avse vissa speciella handlingar och praktiker, med risk för att den egna utvecklingen, inte medmänniskan, står i centrum. Det andliga framställs som något avskilt från andra och från vardagen. En mer välvillig tolkning innebär att dessa praktiker övar sinnena för Guds ständiga närvaro så att det synsättet också präglar vardagen. Från ett lutherskt synsätt kan det nämligen också ses som en pilgrimsvandring att ta sig till livsmedelsbutiken och hem igen med fulla kassar, eller till föräldramöten eller gamla mamma på vårdhemmet. Det ger inga stämplor i något dokument, inga meriter inför Gud, men det ger en andlig erfarenhet och avsätter kroppsliga och psykologiska spår. När människan ger av sitt liv, sin tid och sin kraft för andra, så lever hon i Jesu efterföljd. För Luther sker helgelsen i vardagen, där människor ger ut sig själva i tjänst för varandra.⁴⁹ Det är möjligen en mindre glamorös andlighet, men mer inkluderande och en tröst i det som kan upplevas som tungt.

Den klassiska teologiska termen för detta i luthersk tradition är *theologia crucis*. Här betonas att människan likt Jesus bär sitt kors genom att gå igenom livets svårigheter, inte genom att söka lidande för dess egen skull.⁵⁰ Kristus-

47. Sarah Coakley, "Den eskatologiska kroppen: Kön, förvandling och Gud", i Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson (red.), *Postmodern teologi: En introduktion*, Stockholm 2006, 250–251. Se även Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 284.

48. Sarah Coakley hävdar exempelvis att bara den som utövar meditation och askes kan vara en verklig teolog. Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self: An Essay "on the Trinity"*, Cambridge 2015.

49. Se vidare Karin Johannesson, *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i luthersk tradition*, Stockholm 2014. Hon menar att vardagslivet framträder "som den andliga träningens huvudsakliga arena" (s. 174).

50. Robert C. Sale beskriver detta som "the fact that God chooses to be known to the world under the realities of pain, brokenness, and weakness. In other words, there is no one set of tenets of propositions that makes up *theologia crucis*, either in Luther's oeuvre or in subsequent reception of the theme; it is more a kind of methodological bearing centered on the theologian's positioning vis-à-vis the scandal of God's choosing to reveal saving truth in the form of brokenness and scandal". Robert C. Sale, "The Cross and the *Theologia Crucis*", *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-340#notes>, besökt 2017-08-18. Se även Vitor Westhelle, *The Scandalous*

föreningen handlar framför allt om glädje. Även om en människa som en del av förening och närhet delar en annan människas lidande, så är lidandet i sig inte frälsande. Detta gäller endast Kristi lidande, påpekar Kathryn Kleinhans. Här finns alltså inget utrymme för att glorifiera lidande, så som tidvis skett i den kristna historien.⁵¹

En fråga som väcks av resonemangen kring musik och mystik och vardag är vad det innebär att Luther tar avstånd från klosterliv och askes. Bryter han då även med mystiken? För tyska teologer har det traditionellt sett varit viktigt att betona det forensiska, frisägelsen som en gåva, *favor*. Man har därför inte velat se några samband mellan Luther och mystik. Den så kallade finska skolan, som initierades av Tuomo Mannermaa (1937–2015), är tydligt influerad av ortodoxa tankar om gudomliggörande och om människors delaktighet. Här är man inte så rädd för att se sidor hos Luther som vetter mot mystik.

Anttila, som jag refererat i den här artikeln, menar att en renodlad betoning av rättfärdiggörelse som forensisk, juridisk rättfärdiggörelse missar att Luther relaterade denna rättfärdiggörelse till en ontologisk rättfärdiggörelse, som uppstår som en förening med Gud i Kristus. Att tro är att delta och vara en del av det gudomliga. Enligt detta synsätt samexisterar den forensiska, juridiska och den ontologiska, mer existentiella sidan av gåvan, nåden, eller rättfärdiggörelsen som *favor* respektive *donum*.

Musiken beskrivs på ett existentiellt sätt, i detta sammanhang som *donum*. Människan samspekar. Inom alla olika typer av musik som jag berört ovan råder en syn på musik som en Guds gåva, *donum*, som något som innebär att människan medverkar, blir delaktig och aktivt deltar i Guds handlande.

Anttila, som är klart influerad av Tuomo Mannermaa, beskriver hur han ser musiken som ett andra gott vid sidan av Ordet, tilltalet.⁵² Det är ett annat språk genom vilket Gud närmar sig människan. Liksom ordet kan vara moln och mörker så kan musiken bli ett skinande moln där Gud kommer nära. Fördold men ändå nära, verklig och möjlig att uppfatta. Där ropar djup på djup och kallar, enligt Mannermaa, till det ändlöst djupa där människan kommer hem.⁵³

Skapelsens musik

Här finns inte utrymme att gå närmare in på olika tolkningar i finsk eller tysk Lutherforskning. Det jag vill betona i den här artikeln är den lyhörddhet för

God: The Use and Abuse of the Cross, Minneapolis, MI 2006. Feministteologer har påpekat att det funnits tendenser för kvinnor att ta till sig detta som ett ideal mer än männen. Se exempelvis Arnfríður Guðmundsdóttir, *Meeting God on the Cross: Christ, the Cross, and the Feminist Critique*, Oxford 2010.

51. Kathryn Kleinhans, "Christ as Bride/Groom: A Lutheran Feminist Relational Christology", i Mary J. Streufert (red.), *Transformative Lutheran Theologies: Feminist, Womanist, and Mujerista Perspectives*, Minneapolis, MI 2010, 130–131.

52. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 12, not 56.

53. Anttila, *Luther's Theology of Music*, 12–13. Jämför Tuomo Mannermaa, "Musiikin teologias-ta", *Teologinen Aikakauskirja* 96/1 (1991), 1–2.

Guds under i skapelsen, som Luther oavbrutet ger uttryck för. Han ser hela skapelsen som genomsyrad av Guds gåvor. En av de främsta är musiken. När den gamle augustinermunken bryter med Augustinus asketism befrias även musiken till att klart och högt tala om Gud. Gång på gång lyfter Luther fram att musiken hjälper människan att komma ut ur sin inkrökthet kring det egna och ut ur sin dysterhet med tvivel och missmod. Musiken driver djävulen på flykten, hävdar Luther – för djävulen kan inte tåla glädje.⁵⁴ Musiken är därmed som evangeliet, ett glatt budskap som upprättar människan, just genom att beröra hjärtat och genomsyra hela kroppen.

Det finns en perspektivförskjutning hos Luther från inriktningen på egen fördjupning och prestation till lovsång och tacksamhet i nuet. Bakom den nya tonvikten ligger hans erfarenhet av nåden som en gåva, som ges gratis utan prestation.

Att se Gud på ryggen i alla skapelsens under väcker lovsång. Inte bara fågel-sång eller sfärernas musik utan också den mänskliga rösten och konstmusiken är tecken på Guds godhet, gåvor ur Guds hand. Här menar jag att Luther är mer mystiker än vi vanligtvis tänker oss. Men han är inte en asketisk mystiker utan en sinnlig mystiker. Han är genomsyrad av glädje över Guds gåvor i skapelsen som ger mening, närvaro och glädje, direkt i nuet. Inte genom kontroll, inte heller via askes, utan genom öppna sinnen. Sinnena är Guds väg till oss. Öron, ögon, smak, känsel, lukt. Det är en skapelsens musik, en mystik som får tillvaron att öppna sig mot nya världar, mot den himmelska musiken. ▲

SUMMARY

The article shows how Luther understood music as permeating everything in Creation, as God's gift, as *donum*, and as an invitation to praise and participation. For him, music and the love of Christ is expressed as loving embrace, inviting mutuality, participation, permeating life, in ways close to mysticism.

⁵⁴. Agrell & Strömmer, *Ordet vid bordet*, 33–34.

Predikan och gudstjänst i den nutida folkkyrkan

Kristus mun eller emotionell performance?

MARIE ROSENIUS

Marie Rosenius är forskare och lärare i teologi vid Umeå universitet.

marie.rosenius@umu.se

Inledning

Kärnan i reformationsrörelsens gudstjänstreformer var betoningen på ordets förkunnelse, vilken gavs en teoretisk förankring i ecklesiologin. Synsättet var här att det är Ordet som skänker kyrkan dess existens; kyrkan skapas genom Ordet.¹ I gudstjänsten tänks ett möte mellan Kristus och församlingen äga rum eftersom Kristus kommer till sin församling genom Ordet. Det kanske mest kända bidraget inom svensk modern teologi som bygger vidare på Luthers predikosyn är det som framförts av folkkyrkoteologen Gustaf Wingren (1910–2000). I *Predikan: En principiell studie* (1949) skriver han: ”Predikan är ej blott ett talande om en förfluten Kristus, utan den är en mun, genom vilken den närvarande Kristus idag tillropar oss livet”.² I ett traktat från 1523, *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde (Om gudstjänstordningen i församlingen)*, betonar Luther predikans plats och nämner samtidigt tre allvarliga missbruk som han menar har kommit in i gudstjänsten. Det första är att Guds ord har blivit tystat och enbart läsning och sång har bestått i kyrkorna, vilket han ser som det värsta missbruket. Det andra är att fabler och legender tagit dess plats och slutligen att gudstjänsten kommit att framföras som ett verk av människor för att vinna

1. En kort och koncis kyrkdefinition av Martin Luther är: ”Ubi est Verbum, ibi est Ecclesia” (Var Ordet är, där är kyrkan). Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 39:2, Weimar 1932, 176.

2. Gustaf Wingren, *Predikan: En principiell studie*, 3:e uppl., Skellefteå 1996, 150. I nutida forskning om Luthers predikoteologi på svenskspråkigt område har bland annat Bernice Sundkvist bidragit. Se Bernice Sundkvist, *Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse*, Åbo 2001; Bernice Sundkvist, *Evangelium och existens: Predikan som helande dialog*, Skellefteå 2003.

Guds nåd och frälsning. Resultatet av detta blev, enligt Luther, att tron hos människorna försvann.³

Det är intressant att den kritik som Luther riktade mot gudstjänsten 1523 fortfarande kan ses som aktuell med hänseende till nutida teologers analys av gudstjänstens utveckling i Svenska kyrkan, detta oavsett om kritiken är rättvisande eller inte. Henry Cöster, en teolog som inspirerats av Wingrens tänkande, noterar exempelvis att medan Luther talade om förkunnelsens ord som något som skulle fylla den annars tomma eller missmodiga människan, har det i dag kommit att handla om något annat. Cöster beskriver ett ”perspektivbyte” över tid från kyrkans förkunnelse till individens läseri, som i slutet av 1900-talet ytterligare förflyttats, vilket inneburit att individen nu ska ”fylla sig själv med sig själv”.⁴ Som ett exempel på det senaste nämner Cöster Svenska kyrkans gudstjänster, som alltmer kommit att få en innebörd som ”estetisk och emotionell performance” och som inte med självklarhet rymmer vare sig förkunnelse eller sakrament.⁵

Ett annat exempel är Margareta Brandby-Cösters innehållsliga analys av *Kyrkoordning för Svenska kyrkan* (KO) med hänseende till orden predikan och gudstjänst. Hon konstaterar att medan orden ”predikan” och ”förkunnelse” återfinns på tre ställen vardera i KO, återfinns ordet ”gudstjänst” på 177 ställen. Utifrån denna iakttagelse väcker hon frågan om det kanske är så att ”gudstjänst egentligen inte alls behöver innehålla förkunnelse”.⁶

Syftet med föreliggande artikel är att diskutera prediko- och gudstjänstsyn och argumentera för att det föreligger ett förändrat förhållningssätt till predikan och gudstjänst i Svenska kyrkan i dag som innebär att synen på predikan som en för kyrkan nödvändig grundförutsättning har försvagats. Artikeln utgår ifrån antagandet att prediko- och gudstjänstsyn står i nära relation till varandra. Den behandlar på basis av detta hur det förändrade förhållningssättet konkret kan ta sig uttryck i praxis och belyser härigenom underliggande ecklesiologiska mönster.

Analysen tar utgångspunkt i företeelsen *venia* och på vilket sätt organisationen kring lekmanaförkunnelsen i Svenska kyrkan har kommit att förändras i samband med relationsförändringen mellan kyrka och stat år 2000. Denna redogörelse mynnar ut i en diskussion om en tänkbar förskjutning i sättet att se på predikan och predikans roll i kyrkan. Därefter behandlas en förändrad

3. Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 12, Weimar 1891, 35.

4. Henry Cöster, ”Friheten i tvångets katekes”, i Elisabeth Gerle (red.), *Luther som utmaning: Om frihet och ansvar*, Stockholm 2008, 109.

5. Cöster, ”Friheten i tvångets katekes”, 131.

6. Margareta Brandby-Cöster, ”Predikans tilltal”, i Elisabeth Gerle (red.), *Luther som utmaning: Om frihet och ansvar*, Stockholm 2008, 56. Det bör samtidigt här påminnas om att hur många gånger något nämns i en lagtext, förordning eller stadga inte nödvändigtvis säger något om hur viktiga bestämmelserna om detta nämnda är. Men bruk av ord och begrepp och att predikan som företeelse regleras mycket knapphändigt i KO kan likafullt ge en antydning om predikans försvagade ställning i Svenska kyrkan.

förståelse av det allmänna prästadömet och dess tänkbara implikationer för synen på predikan respektive gudstjänsten. Utifrån de genomgående mönster i förståelser av predikan och gudstjänst som artikeln aktualiserar förs ett ecklesiologiskt resonemang.

Diskussionen anknyter till aktuell forskning och litteratur inom området; främst bidrag av teologerna Henry Cöster, Ragnar Persenius och Timothy J. Wengert. Medan Cösters och Persenius bidrag skapar förutsättningar för att belysa aspekter och förskjutningar på svenskt område bidrar Wengert med perspektiv från internationell Lutherforskning. I analysen anknyter jag även till den bekännelse Svenska kyrkan tillskriver sig själv.⁷

Venia concionandi – tillåtelse att förkunna

En organisatorisk förändring som tydligt relaterar till Svenska kyrkans förkunnelse och gudstjänstliv är den vid millennieskiftet förändrade organisationen kring vad som tidigare kallades *venia concionandi* (tillåtelse att förkunna). Genom denna förändring har stiftets biskop till stor del förlorat funktionen att ombesörja lekmannaförkunnelsen i församlingarna. Före millennieskiftet hade biskopen formellt ensam befogenhet att utfärda *venia* till lekfolk som därigenom bemyndigades att predika och förrätta altartjänst, det vill säga gå in i uppdraget som förkunnare och liturg på gudstjänst utan nattvard. Denna ordning kan sägas återspegla *Confessio Augustana* (CA) XIV: ”ingen utan vederbörlig kallelse bör i kyrkan predika offentligen”.⁸ I nu gällande KO finns begreppet *venia* överhuvudtaget inte med. Möjligheten att tilldela någon som inte är prästvigd uppdraget att predika och leda de gemensamma gudstjänsterna kvarstår dock, men mandatet att ge någon den uppgiften delar biskopen enligt den nya ordningen med kyrkoherden. Kyrkoherden kan alltså, till skillnad från tidigare regelverk, numera ge någon uppdraget direkt utan att biskopen först beviljat det. För att kyrkoherden ska kunna ge en icke-prästvigd person ett sådant uppdrag krävs det att personen ifråga är döpt samt tillhör eller är anställd i församlingen (alternativt om församlingen ingår i ett pastorat, är döpt och tillhör en församling i pastoratet eller är döpt samt anställd i pastoratet). Personen ifråga får inte heller tidigare ha nekats tillstånd av biskopen.⁹

KO ställer inget krav på att ”*veniaten*” ska vara konfirmerad och föreskriver inte heller några ”*veniat-kurser*” eller regelbundna utvecklingssamtal med biskopen eller kyrkoherden. Det handlar därtill, i praktiken, inte nödvändigtvis om tidsbegränsade insatser som utvärderas innan de eventuellt förnyas. Uppdraget kan i princip fortgå år efter år och kyrkoherden förväntas, i enlighet med KO, bara lämna en årlig anmälan till biskopen där det framkommer vilka personer som fått tillstånd att utföra uppdraget och vilka gudstjänster det har

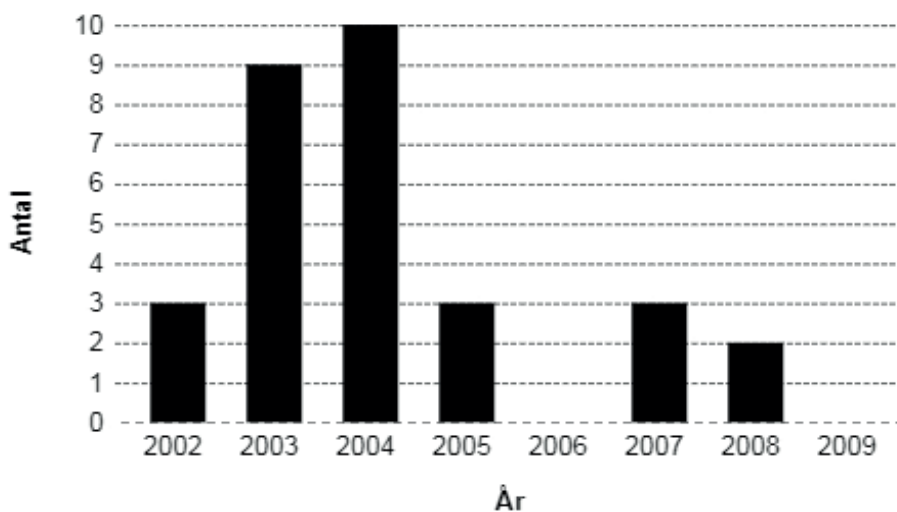
7. *Kyrkoordning för Svenska kyrkan med angränsande lagstiftning*, 1 kap. 1 §, Stockholm 2017.

8. *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, 5 uppl., Stockholm 2005, 61.

9. *Kyrkoordning 2017*, 17 kap. 14 §.

gällt.¹⁰ Från många församlingar inkommer det dessutom inga sådana anmälningar.¹¹

Det traditionellt lågkyrkliga Luleå stift som har en lång historia med lekmanpredikanter och dessutom är Svenska kyrkans till arealen största stift (i geografiskt hänseende omfattar det en tredjedel av Sveriges yta), får här tjäna som exempel.¹² Trots att Luleå stift innefattade 64 församlingar januari 2009 fick biskopen, utifrån vad som på stiftet diarieförts, bara in anmälan om tilldelade predikotillstånd från tre församlingar i hela stiftet gällande hela 2007, från två församlingar gällande 2008 och gällande 2009 sändes inte en enda anmälan om tilldelade predikotillstånd in.¹³



Figur 1. Antal församlingar i Luleå stift vars kyrkoherdar har anmält predikotillstånd till biskopen.¹⁴

Synen på predikans betydelse

En konsekvens av den organisatoriska förändringen kring vad som tidigare kallades *venia concionandi* kan sägas vara att biskopen inte i samma omfattning som tidigare kan ansvara för det som i CA VII ingår i själva definitionen av

10. *Kyrkoordning 2017*, 17 kap. 14 §.

11. Detta behöver visserligen inte betyda att alla dessa församlingar avstått från att rapportera in utdelade predikotillstånd, eftersom uppgift saknas om predikotillstånd i dessa församlingar överhuvudtaget har delats ut.

12. Exemplet är inte statistiskt generaliserbart för Svenska kyrkan som helhet, vilket emellertid inte utesluter att andra stift uppvisar likartade mönster.

13. Marie Rosenius, *Svenska kyrkan samma kyrka?: Ecklesiologi före och efter relationsförändringen mellan kyrka och stat*, Skellefteå 2015, 116.

14. Rosenius, *Svenska kyrkan samma kyrka?*, 116. Gällande omfattning var det totala antalet församlingar i Luleå stift i januari 2000: 81 församlingar, i januari 2003: 80 församlingar, i januari 2006: 68 församlingar och i januari 2009: 64 församlingar. *Matrikel för Svenska kyrkan*, Stockholm 2000, 2003, 2006 och 2009, tabell 2.

kyrkan: att ”evangelium rent förkunnas”,¹⁵ ett ansvar som samtidigt alltså åligger biskopen.¹⁶ Även om kyrkoherdarna genom vinningstjänsten både står under tillsyn av biskopen och själva har uppgiften att utöva tillsyn, skulle man kunna hävda att biskopens tillsynsfunktion i detta hänseende har försvagats. Men organisationsförändringen och dess utfall skulle också kunna spegla ett annat förhållningssätt till själva predikan. Att biskopen i formellt hänseende inte längre ensam ska ombesörja organisationen kring lekmanaförkunnelsen genom *venia*-institutionen samt att de tilldelade predikouppdragen i reellt hänseende kontrolleras, rapporteras och utvärderas i så liten omfattning, skulle tillsammans kunna vara ett uttryck för att predikouppdraget varken på stiftsnivå eller församlingnivå anses så avgörande för kyrkan. I betydelsen kyrkoskapande förefaller predikan ha förlorat tyngd.¹⁷ Före organisationsförändringen gjorde sig predikans betydelse påtaglig i det skriftliga utfärdandet av *venia*. I exempelvis Luleå stift kunde *veniaten* i den personliga utfästelsen från biskopen då läsa:

Och varder NN erinrad om att det ansvar, som åvilar henne såsom medtjänare i Ordets förkunnelse, förpliktar henne att städse efter bästa förstånd och samvete rent och klart förkunna Guds ord, så som det är oss givet i den Heliga Skrift och så som vår kyrkas bekännelseskifter därom vittna, och tillönskad nåd av Gud att så förkunna Ordet, att det länder till väckelse och upplysning, omvändelse och bättring, tröst och förnyelse i den Helige Ande.¹⁸

Att predikan har förlorat tyngd kan också anas i jämförelser mellan ärenden som kvarstår under biskopens och domkapitlets tillsyn efter relationsförändringen år 2000 och ärenden som till stor del har delegerats till församlingarna. Ifråga om gudstjänstrelaterade ärenden kan det till exempel här, i kontrast till predikoärenden, konstateras att reserverade dagar för riks- och stiftskollekt fortfarande är under domkapitlets direkta kontroll. Riks- och stiftskollekter som bestämts till en viss dag kan bara flyttas till en annan dag under året om domkapitlet ger sitt medgivande och om det finns synnerliga skäl.¹⁹

I en studie om gudstjänstliv i Svenska kyrkan gällande perioden 1968–2008 noterar Ninna Edgardh att predikans roll har tonats ned. Hon skriver att ”predikan som ett auktoritativt ord från predikstolen allt mer satts i fråga i takt med att gudstjänsten mer utvecklats till ett hela församlingens handlande och

15. *Svenska kyrkans bekännelseskifter*, 59.

16. *Kyrkoordning 2017*, 8 kap. 1 §.

17. Jfr. not 1.

18. Citat hämtat ur *venia concionandi* utfärdad av biskop Gunnar Weman, Luleå stift, den 24 mars 1993.

19. *Kyrkoordning 2017*, 43 kap. 7 §.

rollfördelningen mellan präst och andra medarbetare förändrats”.²⁰ Den förskjutning i synen på predikan som aktualiserats skulle alltså, utifrån Edgardhs beskrivning, kunna hänga samman med en förändrad rollfördelning mellan präst och andra medarbetare; närmare bestämt en förändring som kan böttna i en förändrad förståelse av det allmänna prästadömet och synen på präst och lekfolk.

Det allmänna prästadömet

Det allmänna prästadömet förknippas ofta med Luther och har som begrepp tilldelats olika betydelser genom historien, samt på basis av dessa olika innebörder uttryckts olika, vilket här kortfattat behöver redas ut. Enligt Timothy Wengert använde Luther själv inte specifikt frasen ”Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen” (de troendes allmänna prästadöme) i sina skrifter.²¹ Medan det prästadöme Luther förfäktade skulle kunna beskrivas som de döptas prästadöme, det vill säga ett prästadöme som förenar *alla döpta* i och genom Kristus,²² tenderar de troendes allmänna prästadöme att få en annan innebörd. Det handlar då snarare om de omvända troende och deras bemyndigande, en kategori som i pietistiska sammanhang ibland kom att kontrasteras mot prästerskapet.²³ I dag handlar det allmänna prästadömet inte bara om de döpta eller bemyndigandet av de omvända troende, utan om individers bemyndigande i kyrkan i allmänhet.

Det som numera kallas det allmänna prästadömet har alltså till innebörden skiftat över tid. Medan det hos Luther handlade om att den kristne genom dopet har tillgång till Guds nåd och frälsning utan förmedling genom kyrkans prästerskap,²⁴ kan det, ifråga om Svenska kyrkan, noteras att det numera företräddelsevis handlar om hur ansvar fördelas i kyrkan och om juridiska rättigheter,²⁵ och har som sådant använts för att teologiskt motivera Svenska kyrkans

20. Ninna Edgardh, *Gudstjänst i tiden: Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008*, Lund 2010, 91.

21. Timothy J. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops: Public Ministry for the Reformation and Today*, Minneapolis, MN 2008, 1.

22. Luther argumenterar i sin tidiga reformskrift *An den christlichen Adel (Till den kristliga adeln)* 1520 för att den som kryper upp ur dopets vatten är präst (men även biskop och påve), även om det inte är troligt att ämbetet kommer att utövas. Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 6, Weimar 1888, 408. Framhållandet av prästadömet som ett enda kan förstås på basis av 1 Petr. 2:5–9. I en redogörelse om den ordinerades delaktighet i det allmänna prästadömet skriver Sven-Erik Brodd: ”I NT existerar endast ett enda prästadöme, Kristi eget. Kristus är prästen som offerar sig själv. Hela kyrkan har del i detta Kristi eget offerprästämbete. Detta andliga prästadöme är gemensamt för alla kristna”. Sven-Erik Brodd, ”Kyrkan är det prästerskap som frambär andliga offer: Om det allmänna prästadömet” i Oloph Bexell et al. (red.), *Med engagemang och medansvar: En bok om lekmannskapet i Svenska kyrkan*, Stockholm 1990, 59.

23. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 38.

24. Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, Minneapolis, MN 2006, 290.

25. Göran Lundstedt, *Biskopsämbetet och demokratin: Biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del*, Skellefteå 2006, 178.

fortgående demokratisering.²⁶ Genom förskjutningen av innebörden till det rättsliga fältet relaterar alltså det allmänna prästadömet inte längre på samma sätt till dopet och rättfärdiggörelsen utan mer till enskilda individers rättigheter och till makt. Detta kontrasterar mot Luthers korsteologi där Gud tänks uppenbara sig som sin motsats (*revelatio Dei sub contrario specie*), en teologi som enligt Wengert innebär att innehavandet av ett ämbete i Kristi kropp aldrig kan handla om maktanspråk utan tvärtom handlar om ett anspråk på tjänande.²⁷

Ragnar Persenius är en av de teologer som kommit att observera denna nya individualistiska förståelse av det allmänna prästadömet. Han påtalar vikten av att lekfolket i linje med reformationsträvandena återigen bemyndigas efter att som medborgare i statskyrkosverige under lång tid ha tilldelats rollen som objekt. Lärjungaskapets återkomst är enligt honom avgörande för folkkyrkans framtid.²⁸ Samtidigt påtalar han, med hänseende till det allmänna prästadömet (Persenius benämner det ”de döptas och troendes prästadöme”), att demokrati i modern mening är en sen företeelse. Det handlade i den lutherska reformationen snarare om ett andligt än ett socialt bemyndigande.²⁹

Även Wengert observerar en förändrad förståelse av det allmänna prästadömet och så även dess risker. Han kallar den individualism som råder i dag, och som han menar också intagit kyrkan, för en form av idolatri.³⁰ Kyrka och samhälle har, enligt Wengerts beskrivning, genom individualisering kommit att präglas av makthunger och han noterar i anslutning till detta att det vi i dag kallar det allmänna prästadömet ofta tilldelas en i förhållande till Luther anorlunda innebörd. Närmare bestämt att det skulle ge varje enskild person rätt att predika eller förrätta nattvard.³¹ Wengert påpekar dock att medan Luther vidhöll att dopet initierar kristna som präster så betydde inte detta för honom att kristna genom dopet skulle vara auktoriserade att utöva ett pastoralt ämbete.³²

Genom Luthers framställning av alla döpta som likvärdiga medlemmar i Kristi kropp kunde den essentiella distinktionen mellan präst och lekfolk teologiskt förkastas. Luther verkade för kyrkans enhet genom att visa på att skillnaden mellan kristna bara återfinns i kallelsen. Samtidigt är det av vikt att beakta att Luther på samma gång slog vakt om predikoämbetet (präster och

26. Lundstedt, *Biskopsämbetet och demokratin*, 29.

27. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 8.

28. Ragnar Persenius, *Nädens budbärare: Om den sakramentala folkkyrkan*, Stockholm 2000, 155–156.

29. Persenius, *Nädens budbärare*, 156.

30. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 102.

31. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 14.

32. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 12. I en kommentar till en psaltarvers skriver Luther 1530 att alla kristna är präster (*Priester*), men inte pastorer (*Pfarren*). För att vara pastor måste denne nämligen inte bara vara kristen och präst utan måste ha ett ämbete och ett tilldelat arbetsområde. Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 31:1, Weimar 1913, 211.

biskopar) med anledning av det särskilda uppdraget att förvalta ord och sakrament.³³ Denna kallelse var i tjänandet avgörande för kyrkans enhet och vara, och reformatörerna fann således bara en enda orsak till att församlingen inte skulle följa kyrkans episkopala ordning och det var om biskopen söndrade kyrkan genom att motsätta sig evangeliet.³⁴

Enhet, splittring och makt

I den senmedeltida kyrkan som Luther kritiserade gjorde kyrkans andliga överhet, utifrån ontologisk status och ställning, i egen sak anspråk på otillbörlig makt, vilket Luther genom betoningen av det tjänande ämbetet ville råda bot på.³⁵ Ett omvänt maktförhållande är samtidigt möjligt eftersom ett liknande maktanspråk även kan uppkomma bland lekfolket.³⁶ Wengert konstaterar att medan Luther genom det vi kallar det allmänna prästadömet slog vakt om kyrkans enhet, har den i förhållande till Luther främmande tolkningen av begreppet inom protestantismen och pietismen ersatt tjänandet med maktanspråk, och bidragit till en splittrad individualistisk andlighet.³⁷ Båda formerna av maktanspråk, såväl lekfolkets som den andliga överhetens som Luther kritiserade kan således, utifrån Wengerts analys, anses jämförbara genom dess söndrande av Kristi kropp.³⁸

Även teologer i Sverige aktualiserar den föreliggande problematiken. Henry Cöster påtalar risken med förståelsen att ”kyrkan upprätthålls som en överenskommelse av individer, som ansluter sig till kontraktet eller av starka biskopar som kan leda så att koncernen uppfyller målen”.³⁹ Den episkopala myndigheten har, som han skriver, till uppgift att säkra förkunnelse och sakrament. Cöster hävdar emellertid att KO behöver ändras om man ska kunna ta på allvar att Svenska kyrkan kallar sig episkopal.⁴⁰ Det finns, enligt Cöster, på senare tid många exempel på hur den kyrkopolitiska demokratin överordnats teologiskt ansvar och episkopal tillsyn, vilket genererat ett utövande av godtycklig makt. Cöster understryker utifrån detta scenario att teologisk kompetens måste hållas vid liv för att förhindra att ”självutnämnda auktoriteter eller innerliga religiösa

33. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 13.

34. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 102.

35. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 8–9.

36. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 13. Kategorin ”lekfolk” är samtidigt i Svenska kyrkans sammanhang komplex eftersom den både kan innefatta förtroendevalda politiker, anställda, gudstjänstfirare och församlingsmedlemmar i stort. Detta genom att begreppet varken tjänar som en distinktion mellan professionsutbildade och de som saknar specifik yrkesroll, eller som en distinktion mellan avlönade och oavlönade. Om förståelsen av kyrkan som Kristi kropp försvagas kan maktkonstellationer mellan individer och grupper i Svenska kyrkans fall uppstå mellan ”lekfolk” och ämbetsbärare men också inom respektive kategori.

37. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 8.

38. Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops*, 13.

39. Henry Cöster, ”Varför och till vad – hur väljer vi biskopar?”, *Svensk kyrkotidning* 109/11 (2013), 225.

40. Cöster, ”Varför och till vad”, 224.

förförare lägger beslag på livsmodets språk”.⁴¹ Med livsmodets språk syftar Cöster på förkunnelse och sakrament i betydelsen tradition, det som övertagits och som finns där som en språkvärld, som ”ett kyrkans modersmål”.⁴² Kristen tro är, enligt Cöster, en förståelse som fås med hjälp av det som kommer till tals i detta språk som traditionen skänker.⁴³ Livsmodets språk är alltså, utifrån hans beskrivning, något för kyrkan livsavgörande och något som predikoämbetet har till funktion att främja och beskydda.

Det Wengert och Cöster var för sig beskriver kan kopplas till de slitningar och den maktkamp som Persenius menar ibland tycks pågå mellan präster och lekfolk i Svenska kyrkan. Likaså till hans omnämnande av röster som förordar en förändring eller ett försvagande av prästernas identitet för samarbetets skull. Ett förbättrat samarbete uppnås, enligt Persenius, snarare på det motsatta sättet. I stället för att förändra eller försvaga prästers identitet behöver lekfolkets identitet i dopet stärkas.⁴⁴ Problemet med att tolka innebörden av det allmänna prästadömet utifrån en individualistisk förståelse är att den blir betraktad som en allmän rättighet och egendom.⁴⁵ Persenius poängterar med hänseende till föreliggande problem det nödvändiga i att beakta att ett allmänt prästadöme inte är ett prästadöme av individualister utan ett prästadöme som står under ledning av evangelium.⁴⁶

Sammanfattningsvis framstår det utifrån ovanstående resonemang som sannolikt att den förändring av predikans status som artikeln behandlar i någon mån kan förklaras just med att det allmänna prästadömet kommit att tolkas individualistiskt, vilket medfört ett annat sätt att se på själva predikan. En förändrad syn på predikan där individerna snarare än Kristus och evangeliet tenderar att stå i centrum. Luthers predikosyn hade ett sakramentalt drag vilket innebar synsättet att gudsuppenbarelsen i Kristus förmedlas både som innehåll och som skeende i predikan.⁴⁷ Detta innefattade samtidigt tanken att Gud behåller makten över predikoskeendet och att predikanten bara är inställd i det frälsningshistoriska drama som framställs.⁴⁸ Detta sätt att förstå predikan förefaller i dag ha förlorat mark.

41. Cöster. ”Varför och till vad”, 226.

42. Henry Cöster, *Livsmodets språk: Förkunnelse och sakrament i en luthersk teologi*, Lund 2009, 41.

43. Cöster, *Livsmodets språk*, 157.

44. Persenius, *Nådens budbärare*, 166.

45. Persenius, *Nådens budbärare*, 184.

46. Persenius, *Nådens budbärare*, 86.

47. Sundkvist, *Det sakramentala draget*, 295. Sundkvist skriver: ”Predikan talar [enligt Luther] inte bara om förlåtelsen, utan är förlåtande. Den vittnar inte bara om Kristus, utan den skänker Kristus och med honom hela den gudomliga verkligheten”. Sundkvist, *Det sakramentala draget*, 254. Sundkvist konstaterar även i ett annat sammanhang: ”Enligt Luther utgör Guds ord inte bara ett tecken (*signum*) på en sak som det refererar till, utan det är också bärare av denna verklighet (*res*), detta innehåll. Som bärare av en realitet har Guds ord makt att verka det som det talar om, sitt innehåll”. Sundkvist, *Evangelium och existens*, 90.

48. Sundkvist, *Det sakramentala draget*, 198.

Synen på gudstjänsten

Synen på predikan hänger samman med synen på gudstjänsten. I linje med detta tycks inte heller den sakramentala förståelsen hos Luther bara ha innefattat predikan utan hela gudstjänsten (om sakramental åsyftar en förståelse av gudstjänsten som ett *skeende* där Kristus genom Ordet är faktiskt närvarande och verksam). Genom en sådan förståelse kunde Luther framhålla att handlingen i gudstjänsten hela tiden utgår från Gud och inte från människor. Luther hävdade att allt som för människor kvarstår att göra i gudstjänsten är att hörsamma Gud i tacksägelse och tillit.⁴⁹ Detta förhållningssätt till gudstjänsten kontrasterar såväl mot dåtida ”gärningsläror” som nutida individualism.

Med hänvisning till definitionen ”liturgin är dogmat i kroppslig form och dogmat är liturgins själ” som Gordon Lathrop använder kan förkunnelsen och gudstjänsten i sin ömsesidiga relation beskrivas som rent fysiskt sammanlänkade.⁵⁰ Utifrån en sådan definition väcks frågan om den förändring gällande synen på predikan som här uppmärksammas även gör sig gällande för synen på gudstjänsten som helhet, det vill säga en försvagning av en sakramental förståelse av företeelsen gudstjänst i den betydelse som angavs ovan.

Det kan konstateras att sättet att förstå Svenska kyrkan som folkkyrka i dag är allt annat än entydig, likaså synen på gudstjänsten. Svenska kyrkan rymmer olika typer av kyrkligheter som på olika sätt präglar lokalt gudstjänstliv och sätter att tänka om det. Detta utesluter emellertid inte möjligheten att observera en i nutiden mer utmärkande teologisk hållning som vuxit fram under senare delen av 1900-talet och som genom dess mer allmänna inverkan på kyrka och gudstjänst i sammanhanget bör beaktas. En teologisk hållning som enligt Persenius beskrivning dels tar avstånd från kyrklig och andlig auktoritet, dels hyser föreställningen om att ingen kan företräda något annat än tolkningar av sanningen.⁵¹ Allt framstår utifrån detta synsätt som tolkning, och kyrkan blir utifrån denna förståelse en mötesplats för dessa tolkningar där varje enskild individs andliga upplevelse legitimerar sig själv. Persenius konstaterar att prästernas och biskoparnas roll här framstår som mer oklar och konstaterar att denna nutida hållning gör det svårt att utifrån bibeln förkunna en gudomlig uppenbarelse i historien med ett substantiellt innehåll.⁵² Hållningen kan också uppfattas i predikoteoretisk litteratur från de senaste 40 åren, som används vid utbildning och fortbildning av präster i Svenska kyrkan. Enligt Anna Frida Mannerfelt förespråkar predikoteoretikerna i denna litteratur genomgående

49. Helmar Junghans, ”Luther on the Reform of Worship”, i Timothy J. Wengert (ed.), *Harvesting Martin Luther's Reflections on Theology, Ethics, and the Church*, Grand Rapids, MI 2004, 211–213.

50. ”[T]he liturgy is the bodily form of dogma, and dogma is the soul of the liturgy.” Gordon W. Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology*, Minneapolis, MN 1993, 10.

51. Persenius, *Nädens budbärare*, 66.

52. Persenius, *Nädens budbärare*, 66–67.

dialogen som kommunikationsmodell.⁵³ Hon konstaterar vidare att den åhörarorienterade predikan förordas och kontrasteras mot den sändarorienterade predikan som inte sällan associeras med den auktoritära präst som uppifrån predikstolen påtvingar åhörarna eviga sanningar som de inte begriper eller bryr sig om.⁵⁴

Även om beskrivningen ovan av den teologiska hållningen där allt framstår som tolkning enligt min mening kan sägas vara tillspetsad är dess framväxt ändå av intresse. Vad som framträder tycks nämligen vara en föreställning som genererar en liknande förskjutning i synen på gudstjänsten som det går att finna spår av i synen på predikan. En förskjutning där individerna, snarare än Ordet, tenderar att framstå som gudstjänstens centrum.

En hållning som utgår från individerna och där mångfalden i sig blir den samlade kraften kan alltså anas i sättet att se på gudstjänsten i Svenska kyrkan i dag. Samma hållning tar sig även uttryck i den praktiska verksamheten med dess vidgade ”utbud” av gudstjänstformer. Yngve Brilioth (1891–1959) kunde 1936 hävda att ”den föreskrivna gudstjänstordningens noggranna iakttagande är av väsentlig betydelse i svenskt kyrkoskick framför allt som ett församlingens skydd mot prästerligt godtycke”; ett argument vars grundtanke historiskt baserade sig på synen på Svenska kyrkan som en gudstjänstfirande enhet.⁵⁵ I kontrast till denna tidigare enhetssträvan finns i dag en påtaglig strävan efter att lämna ”handboksundenheten”. Detta återspeglas i den frihet som församlingarna på kyrkolokalnivå (genom de många fakultativa momenten och alternativen inom momenten) tilldelats vid utformandet av den allmänna gudstjänsten i det nya kyrkohandboksförslag som nyligen prövats. Samma mönster återfinns även i det reviderade kyrkohandboksförslag som överlämnades till kyrkostyrelsen i mars 2017.⁵⁶ Det påtagliga brottet med den tidigare strikta enhetligheten i svenskkyrkligt gudstjänstliv kom dock redan att ske i samband med försöksverksamheten som genomfördes av 1968 års kyrkohandbokskommitté.⁵⁷

Frågan kring prästens utövande av makt, som Brilioth vidrörde 1936, diskuteras alltså, men frågan tycks inte längre grunda sig i omsorgen om guds-

53. Anna Frida Mannerfelt, ”Hör, ni som har öron!: En studie av samtalets funktion för nutida predikan”, masteruppsats vid Lunds universitet 2016, 105.

54. Mannerfelt, ”Hör, ni som har öron!”, 71, 105.

55. Oloph Bexell, ”Från liturgisk enhetlighet till försöksverksamhet: Diskussionen om ’handbokstroheten’ i Svenska kyrkan”, i Sven-Åke Selander (red.), *Gudstjänstfolket: Församlingssyn och liturgi*, Skellefteå 2005, 106.

56. Det är samtidigt en frihet som paradoxalt nog kan uppfattas som tvingande. Svenska kyrkans biskopsmöte har nämligen förklarat att ”förslag om att göra revisionsgruppens kyrkohandboksförslag till ett tillägg till gällande kyrkohandbok är ogenomförbara” och liknar en sådan tilläggslösning vid att inom rättsväsendets område låta två delvis överlappande och delvis konkurrerande lagböcker gälla samtidigt. Protokoll 2/2017, 32 §, Svenska kyrkan, Biskopsmötet, Västerås, 2017-03-08. En liknande tematik där dock ett motsatt synsätt till bruket av tidigare liturgiska ordningar betonas återfinns i ett remissyttrande gällande förslaget till ny kyrkoordning från Luleå stifts domkapitel till Svenska kyrkans centralstyrelse år 1996. Se Rosenius, *Svenska kyrkan samma kyrka?*, 137–139.

57. Bexell, ”Från liturgisk enhetlighet till försöksverksamhet”, 109.

tjänsten som kyrkans, det vill säga församlingens gemensamma gudstjänst, utan snarare i omsorgen om individernas gudstjänster (det vill säga gudstjänst i plural). Tidigare fungerade kyrkohandboken, bland annat, som ett skydd mot prästerligt godtycke men nu riskerar gudstjänsten, med hänseende till sättet att tänka om kyrkohandbokens funktion, att falla offer för enskilda individers godtycke – individer i betydelsen enskilda präster, enskilda anställda, enskilda förtroendevalda eller enskilda individer i församlingen i stort.⁵⁸

Den sakramentala enhet (kyrka i betydelsen Kristi kropp) som i luthersk mening skapas i och av det förkunnade ordet tycks utifrån vad denna artikel behandlat ha försvagats, vilket skulle kunna kopplas samman såväl med förändringar i ämbetsynen som med en förlust av förståelsen av predikans konstituerande betydelse för kyrkan. Persenius beskrivning av Svenska kyrkans inre svårigheter talar också för att en sådan förändring har skett, dels genom hans notering av tendenser ifråga om ”teologisk individualism och självtillräcklighet bland präster och anställda”, dels genom konstaterandet att Svenska kyrkan periodvis nästan hamnat i en situation där pluralismen riskerat att upphöjas till en ideologi inom själva kyrkan.⁵⁹

Avslutning

Det artikeln har uppmärksammat kan beskrivas som en ecklesiologisk förskjutning liknande det i inledningen nämnda perspektivbytet från kyrkans förkunnelse till en situation där individen ska ”fylla sig själv med sig själv”. Denna ecklesiologiska förskjutning kan förstås som en sakramental avmattning gällande såväl synen på predikan som synen på gudstjänsten i dess helhet. Förändringen skulle kunna beskrivas som att kyrkan i betydelsen Kristusgemenskap i Ordet (*communio*) har förlorat mark. Frågan är vilka konsekvenser detta kan få för den svenska folkkyrkan på sikt med hänseende till den lutherska traditionens förståelse av Ordet som kyrkoskapande; det vill säga utifrån Luthers ecklesiologiska grundsats ”var Ordet är, där är kyrkan”. ▲

SUMMARY

The aim of this article is to discuss contemporary perspectives on preaching and worship in the Church of Sweden. The starting point of the analysis is *venia concionandi* (permission to preach) and the way the organization of lay preaching changed in connection with the relational change between church and state in 2000. The article continues with a discussion about a changed understanding of the doctrine of the priesthood of all believers and its possible implications for the way we perceive preaching and worship. The discussion relates to research by Swedish theologians Henry Cöster and Ragnar Persenius, together with Timothy J. Wengert who provides perspectives

58. Rosenius, *Svenska kyrkan samma kyrka?*, 196–197.

59. Persenius, *Nädens budbärare*, 43–44. Citat från s. 43.

from international Luther research. The general ecclesiological pattern that the article brings to the fore indicates that the understanding of the church as a community in the Word has lost ground. The position of preaching in the contemporary Swedish folk church can thus be seen as weakened. This raises the question of what long-term consequences this will have with regard to the Lutheran tradition's understanding of the preaching of the gospel as constitutive for the church.

Lutherforskningens koppling till luthersk tro

En kritisk utvärdering av ett forskningsprojekt

TOMAS APPELQVIST

Tomas Appelqvist är lektor i religionsvetenskap vid Karlstads universitet.

tomas.appelqvist@kau.se

Det av Vetenskapsrådet finansierade projektet ”Luthersk teologi och etik – i ett efterkristet samhälle” har pågått i omkring tio år och nu har sex av de sju planerade monografierna givits ut. Boken *Luther som utmaning* kom redan år 2008 och kan betecknas som en förstudie i antologiform till de böcker som projektet har genererat.¹ Arbetet har skett i samverkan med Svenska kyrkans forskningsenhet. Det granskade projektet har haft tre målsättningar: att studera teologiska motiv hos Martin Luther själv, att uppmärksamma senare luthersk tro (här kommer vi se att hela fokus hamnar på 1800- och 1900-talen, inte de viktiga lärodiskussionerna under 1500- och 1600-talen) samt slutligen att konstruktivt behandla frågan vad som kan vara en fruktbar utformning av luthersk tro i dagens efterkristna nordeuropeiska samhälle.

En stor del av den här recensionsartikeln ägnas åt att granska böckerna var och en för sig. Projektet är stort, vilket leder till att stora delar av den akademiska och kyrkliga uppmärksamheten detta reformationsår 2017 hamnar på de resultat som böckerna kommit fram till. Det är därför motiverat att avsluta denna artikel med en utförlig kritisk reflektion kring de problem som Luther- och reformationsstudier på ett mer övergripande plan står i, när vi nu blickar framåt mot ett sjätte århundrade av forskning i en kulturmiljö färgad

1. Denna bok har recenserats i STK 84:2. Den del av projektet som fortfarande inte resulterat i en färdig monografi är Tomas Ekstrands studie kring temat ”Korset och rättfärdiggörelsen”. Med tanke på att de flesta av böckerna lägger störst vikt vid trons första artikel och att den tredje trosartikeln i viss mån berörs i de färdiga böckerna skulle en sjunde bok med fokus mot trons andra artikel ge ett viktigt komplement till projektet som helhet.

av den rörelse som Martin Luther satte igång med sina teser på kyrkporten i Wittenberg.

Eva-Lotta Granténs bok *Utanför paradiset*

Boken om det förlorade paradiset är klart centrerad kring ett ämne i den kristna trosläran, nämligen arvsynoden. Dess angreppssätt, att föra viktiga insikter från fornkyrkan och den lutherska reformationen vidare i syfte att kunna förstå arvsynsläran i en senmodern kontext, är lovärd och en god grund för ett viktigt teologiskt studium. Genom begreppet ”ambivalent tillvaro”² skapas en anknytningspunkt till en allmänmänsklig erfarenhet av bräcklighet, samtidigt som det försvunna idealtillståndet fortfarande kan anas glimtvis. Författaren har en tydlig konstruktiv ambition, att utforma en nytolkning av den lutherska arvsynsläran som är ”rimlig idag”. Detta görs utifrån tre kriterier: korrelationskriteriet, relevanskriteriet och ett pragmatiskt kriterium.³

Bokens andra kapitel behandlar arvsynslärens historia, från Bibeln, över fornkyrkan och Luther fram till modernitetens utmaningar. Det säger sig självt att kapitlet är en kort sammanfattning, men som sådan fungerar det mycket väl, både för att underbygga tesen i boken och som hjälp för exempelvis uppsatsskrivande studenter som kan behöva en aktuell och lättillgänglig, men ändå vetenskaplig, genomgång av arvsynslärens viktigaste komponenter. Särskilt avsnittet om Augustinus fyller detta pedagogiska behov.

Personen Martin Luther dyker upp i nästan varje kapitel som en dialogpartner och relevanta källor från hans produktion studeras väl, men utan att generera resultat som tidigare varit okända.⁴ När Luther sätts i relation till nutida naturvetenskap görs detta till stor del på basis av forskningsresultat från Ted Peters. Detta val är naturligtvis välmotiverat, med tanke på den ställning som han har inom området. Samtidigt är Peters mycket influerad av Wolfhart Panzenberg (1928–2014) och här, liksom på några andra ställen, får man intrycket att Luther blir ganska ”klämd” i modernistiska kategorier. När Reinhold Niebuhr (1892–1971) tas in i diskussionen blir de teologiska frågorna rykande aktuella, trots att hans tankar snart är hundra år gamla. Samtidigt står Niebuhr i en närmast reformert tradition och har ett förbundstänkande på den plats i sitt teologiska system där Luther och de flesta lutheraner har placerat motsättningen mellan lag och evangelium.⁵ Hur arvsynsläran ska fungera som stöd för

2. Detta uttryck lanseras i Eva-Lotta Grantén, *Utanför paradiset: Arvsynsläran i nutida luthersk teologi och etik*, Stockholm 2013, 10.

3. Grantén, *Utanför paradiset*, 28–29. De tre nämnda kriterierna återkommer, helt eller delvis, i flera andra av böckerna inom forskningsprojektet. Problemen med att sätta upp sådana kriterier kommer att diskuteras längre fram i denna artikel.

4. De källor som studeras är främst frihetsskriften från år 1520, *Om den trålbundna viljan* från år 1525 och den första delen av *Genesiskommentaren* från åren 1535–1538. Därmed täcks stora delar av Luthers aktiva författarskap in. Sättet att använda Luther som ”dialogpartner” är typiskt för projektet som helhet och kommer att diskuteras vidare i slutet av denna artikel.

5. Grantén, *Utanför paradiset*, 99–126, särskilt 100–101.

människan att förstå Guds lag och därigenom bli en bakgrund för evangeliet får därmed en undanskymd roll i boken, trots att detta var en huvudangelägenhet för Luther.

Arvsyndsläran sätts sedan i relation till den kristna etiken och synen på barn-dop. De resultat som redovisas i slutet av boken är rimliga utifrån de uppsatta kriterierna.⁶ Samtidigt är det påtagligt att de tankar som vaskats fram ur de historiska Lutherkällorna ter sig mycket abstrakta i jämförelse med de ibland knivskarpa argumenten från senare teologer som Niebuhr, Peters, Gustaf Wingren (1910–2000) och Gilbert Meilaender. Även om det inledningsvis konstaterades att det krävs mod för att lansera begreppet ”arvsynd” som centralt i ett nutida tänkande om människans livssituation kan vi som avslutning konstatera att den förståelse av detta begrepp som boken för fram har väldigt lite att göra med den grundhållning som lutheranerna hade när de placerade ”arvsynden” som artikel två i *Confessio Augustana*, för att direkt följas av ”Guds son” som artikel tre och ”Rättfärdiggörelsen” som artikel fyra.

Karin Johannessons bok *Helgelsens filosofi*

Med underrubriken ”Om andlig träning i luthersk tradition” är denna bok den enda i projektet som i direkt mening tar itu med ett praktisk-pastoralt problem i nutida nordeuropeisk kristenhet, nämligen det ökade intresset för retreatter och andliga övningar av olika slag, som exempelvis pilgrimsvandringar. Det sätt som Johannesson boken igenom strävar efter att utforma en luthersk position i det ekumeniska landskapet ger ett alltigenom sympatiskt intryck och därmed kan man säga att boken är av direkt intresse för exempelvis anställda inom Svenska kyrkan som ansvarar för aktiviteter inom det här fältet.

Den komplikation som uppstår när andlig träning förs samman med luthersk trosreflektion avspeglar sig i bokens frågeställning: ”Hur kan andlig träning förstås som rekommendabel inom ramen för en tradition som på ett mycket grundläggande sätt vilar på antagandet att människan inte kan göra något alls i syfte att närma sig Gud?”⁷

Ett kortare introduktionskapitel där Augustinus, Philipp Melanchthon och Luther studeras följer på inledningen. Detta kapitel lever upp till sin underrubrik: ”En problemorienterad teologihistorisk introduktion”. Det fungerar väl som källa till studenter som skriver uppsatser kring en liknande tematik, men kännetecknas samtidigt av en ganska påtaglig ytlighet, vilket märks i att det mesta av resonemanget bygger på sekundärlitteratur. Dessutom skulle perspektiv från Anti Raunios avhandling *Summe des Christlichen Lebens* med fördel kunnat ha använts för att skärpa tematiken i detta avseende.

Kapitel tre, fyra och fem uppmärksammar i tur och ordning huvudteologerna i boken: Tuomo Mannermaa (1937–2015), Arvid Runestam (1887–1962) och

6. Se Grantén, *Utanför paradiset*, 208–216.

7. Karin Johannesson, *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i luthersk tradition*, Stockholm 2014, 9.

Rudolf Hermann (1887–1962). I och med detta konstaterande aktualiseras min enda allvarliga kritik mot boken, nämligen frågan varför just tre nordeuropeiska 1900-talsmän ska göras till källor för en nutida och framtida luthersk andlig träning. Den motivering som ges är att de tre skildrar helgelsen som central i Luthers teologi, samtidigt som de gör idéhistoriska anspråk på att utlägga Martin Luthers egen teologi på ett sätt som kan uppfattas som ett begripligt och värdefullt livsåskådningsperspektiv för nutida människor.⁸

Jag har stor förståelse för delaspekterna i motiveringen men undrar om det inte hade funnits fler alternativ. Var är kvinnorna, den amerikanska teologin och teologerna från de framväxande lutherska kyrkorna i Afrika och Asien? Det är möjligt att valet av flera av de studerade teologerna hade kunnat motiveras även om urvalskriterierna hade beskrivits mer noggrant och de bortvalda alternativen hade redovisats och motiverats. Som framställningen nu utformas leder den till att det kommer in en abstraktion som gör att delar av den inledningsvis påtalade styrkan, att angripa ett aktuellt praktiskt fenomen, tappas bort.

Tuomo Mannermaa, upphovsmannen till ”den nya finska tolkningen av Luther”, är först ut att studeras. Johannesson finner flera styrkor i hans förståelse av helgelsen, men avfärdar honom på filosofiska grunder, eftersom hans verklighetsuppfattning inte hör hemma i någon av positionerna i realismdebatterna. Författaren för därefter ett resonemang om orsaken till att alla rekommendabla positioner måste bygga på en nykantiansk verklighetsuppfattning.⁹ Återigen har vi kommit till en punkt där vi måste ge en dubbel bild av Johannessons prestation; å ena sidan är hennes strävan efter intellektuell hederlighet lovvärd och väl underbyggd, å andra sidan blir det en obalans i hela konceptet när just den lutherska positionen i den ”andliga träningsmarknaden” ska vara låst till en nykantiansk position. Det är ju knappast så att andra andliga träningsmetoder som står till buds har utformats för att leva upp till kraven som ställs i den nykantianska metafysiken.

Därefter studeras Arvid Runestam. Hans syn på frihet ses som konstruktiv, men den personlighetsuppfattning som den är förknippad med måste anses som förlegad eftersom den accentuerar intellektet på ett överdrivet sätt.¹⁰ Därför är det hos Rudolf Hermann som uppslagen till den mest rekommendabla andliga askesen finns. Hermann talar till exempel om hur Augustinus använder helgelsen som ett måttbegrepp. Här blir helgelsen ett dynamiskt tillägnande av Kristus, inte främst ett försvinnande av synden.¹¹

Avslutningsvis ger Johannesson ett antal pastoralteologiska råd på området. Hon ser positivt på att såväl Runestam som Hermann bryter med den syn på människan som Luther för fram i *Den trälbundna viljan*. All askes kräver den helige Andes aktiva medverkan och därför anser Johannesson att det är kontext-

8. Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 20.

9. Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 84–88.

10. Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 124–125.

11. Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 138–166.

ten som måste få avgöra vilken sorts askes som är att föredra i varje situation.¹² I en tid som ropar på mer helgelse ger denna bok ett formellt sett väl underbyggt lutherskt alternativ. Samtidigt är det ropet på rättfärdighet, inte helgelse, som normalt anses som den lutherska teologins kärna och för att uppmärksamma detta hade ett mer nutidsinriktat och globalt perspektiv behövts.

Carl-Henric Grenholms bok *Tro, moral och uddlös politik*

Här behandlas ett urval av Martin Luthers skrifter samt tre 1900-talsteologer: Helmut Thielicke (1908–1986), Gustaf Wingren och Gilbert Meilaender. Urvalet av Lutherskrifter som görs är motiverat och bland annat studeras *Stora katekesen*, *Stora Galaterbrevskommentaren* och *Om goda gärningar*. Eftersom rättfärdiggörelsen hos Luther ges av ”nåd allena” blir enligt Grenholm en skarp distinktion mellan lag och evangelium oundviklig i texterna. Denna distinktion återkommer sedan i den åtskillnad som görs mellan andligt och världsligt regemente. Luther står för en naturrättslig, skapelseförankrad, etik och Grenholm saknar kristologiska och eskatologiska influenser i denna etiska grundsyn.¹³

Efter det egentliga Lutherstudiet granskas Thielicke, Wingren och Meilaender, tre teologer som under olika delar av 1900-talet har arbetat med en explicit luthersk tematik, men kommit till radikalt olika slutsatser. Trots den oerhörda spännvidden mellan de tre, både i fråga om kontext och teologisk grundhållning, blir slutsatsen att de i allt väsentligt gör samma misstag i sin utformning av den teologiska etiken. Enligt Grenholms grundsyn legitimerar de, i likhet med Luther själv, en odynamisk underordningsteologi där den kristna tron i bästa fall kan få en radikalitet på ett privat plan, men aldrig i samhället i stort.

”Evangelium” definieras i Grenholms egen analysapparat som ”den rättvisa vi bör eftersträva”.¹⁴ Frågan om vilka begränsningar som den enskilde kristne på grund av sin förblivande synd har i sin förmåga att leva upp till detta diskuteras däremot inte. Därmed får specifikt ”kristna” tolkningar av moralen ett stort utrymme som svårligen kan ifrågasättas med sekulära medel.

Grenholm söker en tolkning som gör den kristna tron till en progressiv faktor i samhällslivet. Det hör till bokens styrkor att detta raster läggs över varje kapitel på ett mycket konsekvent sätt. Samtidigt är tydligheten snarare retorisk än analytisk. I inledningskapitlet ställs ett antal kriterier upp för det som ska ingå i en godtagbar luthersk etik. Dessa kriterier handlar om att ett historiskt material bör svara ”mot nutida erfarenheter i dagens kulturella kontext” och att dess etik måste vara ”väl integrerad med de övertygelser som vi i övrigt håller

12. Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 170–192.

13. Denna kritik återkommer i det som kallas för en ”välgrundad kristen moraluppfattning” i den välkända läroboken Göran Bexell & Carl-Henric Grenholm, *Teologisk etik: En introduktion*, Stockholm 1997.

14. Carl-Henric Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*, Stockholm 2014, 286.

oss med och med vår kunskap om oss själva och vår omvärld [och] relevant i förhållande till den kultur som vi lever i idag” samt ”erbjuda möjligheter till kritisk distans till rådande samhällsförhållanden”.¹⁵ Det säger sig självt att Martin Luther, utifrån sin kontext, omöjligt kan ha haft som ambition att leva upp till kriterierna ovan.¹⁶ Det är oklart vilken roll historiska ståndpunkter, exempelvis treståndsläran, hos Luther och den tidiga lutherdomen ska tillåtas ha i en aktuell teologi i Grenholms tappning.

På ytan ger det ett märkligt intryck när en författare så tydligt talar om vad som är godtagbart redan innan källstudiet inleds. En rad viktiga frågor från inledningen blir obesvarade boken igenom, främst frågan om vilka som är ”vi” i citaten ovan. Är det alla världens kristna, alla svenska medborgare eller alla världens nu levande människor som avses?¹⁷ Särskilt med tanke på att det hermeneutiska greppet i boken är att lansera en progressiv agenda är det extra bekymmersamt att frågan om varför (och på vilka grunder!) vissa personers erfarenheter ska ges företräde inte tas upp till diskussion. En ytterligare komplikation är att Grenholms vilja att komplettera etiken med kristologiska och eskatologiska perspektiv rimligen bygger på en mytologisk världsbild som står i kontrast till de modernistiskt präglade analyskriterierna.

Elisabeth Gerles bok *Sinnlighetens närvaro*¹⁸

”Samtidens landskap” är namnet på det första kapitlet och här tecknar författaren bilden av en pågående ”kyrkifiering”, som yttrar sig främst inom den i nutida teologi vanliga tendensen att gå direkt från tron på Jesus till att tala om Kristi kropp. Därmed försvinner den mänskliga skapade kroppen ur sikte. Tendenser till detta finns främst inom så kallade ”konservativa” teologiströmningar, bland annat i den anglikanska radikalortodoxa teologin (John Milbank, Graham Ward och Sarah Coakley).¹⁹ Förutom fronten mot kyrkifieringen har

15. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 32–34.

16. Denna aspekt kommer att diskuteras längre fram i artikeln eftersom samma problem i någon mån finns i flera av projektets böcker.

17. Även dessa frågor är symptomatiska problem för forskningsprojektet som helhet och kommer att diskuteras nedan. Som ledare av Lutherforskningsprojektet som helhet är det ju ytterst Carl-Henric Grenholm som är ansvarig för projektets resultat. En stor del av de kritiska frågor som diskuteras i slutet av denna artikel avser i särskilt hög grad Grenholms bok.

18. För transparensens skull bör det påpekas att jag har haft ett kortare avlönat uppdrag som referentgranskare av de historiska avsnitten i denna bok. Jag är också tackad i förordet och avstår därför från värderande omdömen och nöjer mig med att referera huvudtankarna i boken.

19. Mitt uttrycksätt här ska inte uppfattas som ett inlägg i den pågående debatten huruvida det i dag är lämpligt att fortsätta tala om *radical orthodoxy* som en enhetlig rörelse och vilka teologer som i sådana fall ska räknas dit. Poängen är endast att det sätt som Gerle tecknar sin bakgrund gör att dessa teologer på ett tydligt sätt framstår som enhetliga och att boken strävar efter att ge alternativa svar. De gentemot radikalortodoxin alternativa svaren handlar främst om att ge reformationen en större och mer positiv roll, att ge livet i skapelsen en större roll i kontrast till ”kyrkifieringen”, samt att ge sekulära kunskaper och insikter en högre dignitet än vad som är möjligt när insikter från den inomkyrkliga traditionen och gemenskapen hela tiden ges företräde.

boken en front mot ett atomistiskt tänkande, som inte ser människan som en helhet av kropp, själ och ande.²⁰

Även om boken ofta kritiserar enskildheter i Luthers och traditionell luthersk teologi framgår tydligt syftet att uppvärdera det lutherska. Ett argument är bland annat den stora massalfabetiseringen, från 1600-talet och framåt, i de nordiska länderna. Denna kan ses som ett typiskt lutherskt fenomen.²¹

Gerle finner att Luthers ambivalens kring lusten är något som han bär med sig som ett arv från Augustinus.²² Boken har referenser till en lång rad av Luthers skrifter. Flera av de använda källorna är ganska okända för en svensk läsekrets och boken innehåller flera citat som ger en nära inblick i den kontext som Luthers tänkande om kroppen utformades i.²³ Luthers *Bordsamtal*, hans traktat över äktenskapet från år 1522, hans brev till tre nunnor från år 1524 och *Genesiskommentaren* från 1535–1545 återkommer ofta i noterna, dock utan att studeras i sin helhet. Till detta kommer flitiga referenser till en vigselpredikan från år 1531.

I anslutning till rättshistorikern John Witte Jr pläderar Gerle för att det är fel att, som Ernst Troeltsch, se lutherdomen som endast en teologisk rörelse, utan politiska och juridiska konsekvenser. Bröllopsmetaforer återkommer ofta och Gerle visar hur dessa motiv, som var vanliga redan under medeltiden, får en ny tolkning hos Luther. Särskilt termen ”omfamning” får en konstruktiv betydelse som motvikt till den radikalortodoxa tendensen att förkyrkliga den mänskliga tillvaron. Även om radikalortodoxin ofta kritiseras ansluter Gerle, åtminstone i stora delar, till nutidens materialistiska vändning och den erosspiritualitet som är följden av denna vändning.²⁴

Förutom den i huvudsak positiva läsningen av Luther hämtar Gerle även resurser från den nordiska skapelseteologin, med företrädare som Grundtvig, Løgstrup och Wingren. Hos Wingren finns för övrigt en luthersk grund för kyrkokritik som Gerle bejaktar och kallar för en ”luthersk paradgren”. Den nordiska skapelseteologin används bland annat som bakgrund för att hantera de nya disciplinerande institutioner som har vuxit fram i samhället och som i sin kyrkliga form ofta lägger fokus på offer och underkastelse som något eftersträvänsvärt. Här kan den lutherska insikten att kärleken till en annan människa inte är en konkurrent till kärleken till Gud fungera som stöd för att man inte behöver bli mindre kropp eller tukta kroppens sinnen för att komma närmare Gud.²⁵

20. Elisabeth Gerle, *Sinnlighetens närvaro: Luther mellan kroppskult och kroppsförakt*, Stockholm 2015, 72.

21. Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 40–41.

22. Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 137.

23. Se till exempel Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 148–149.

24. Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 181–207.

25. Gerle, *Sinnlighetens närvaro*, 210, 240, 363, 388–390.

Cecilia Nahnfeldts bok *Luthersk kallelse*

Frågan hur vi ska förstå all den tid som vi i ett livslångt perspektiv lägger på vårt arbete förs i denna bok samman med en bredare diskussion om kallelse och livspussel. Viljan att vidga perspektivet från det ensidiga ekonomiska fokus som ofta uppstått i modern protestantisk kallelselära är lovvärd, även om detta syfte kunde ha klargjorts tydligare i inledningen av texten. Mer konkret innebär syftet att låta Luthers kallelsetanke gå i dialog med den existentiella frågan om hur arbete och vardagsliv ska förenas i en senmodern kontext.²⁶

Det egentliga källmaterialet är mycket litet, nämligen *Heidelbergdisputationen*, traktaten *Om goda gärningar* och *Genesiskommentaren*. Någon egentlig motivering till att dessa skrifter valts ut finns inte i boken, även om valet kontrasteras mot de skrifter som Gustaf Wingren utgick från när han studerade Luthers lära om kallelsen. Vidare framgår att källorna är valda för att göra det möjligt att besvara frågor om livspussel och hantera kritik mot livspussel och kallelseschabloner.²⁷

När sedan källorna ska studeras närmare medger författaren ärligt att hon måste använda sig av översättningar eftersom hon inte ”läser tyska”. Denna kommentar väcker en allvarlig oro för att uppmärksamheten mot källtexterna inte har varit den bästa, då både *Heidelbergdisputationen* och *Genesiskommentaren* är skrivna på latin och inte kräver några kunskaper i tyska. När det påstådda källstudiet väl inleds saknas helt referenser till *Heidelbergdisputationen* och denna text saknas också helt i litteraturlistan. Den enda not som finns i avsnittet om *Heidelbergdisputationen* avser en uppsats av Albrecht Beutel och möjligen kan Nahnfeldt ha fått sina insikter om källan via denna andrahandsuppgift eller någon av de tre andra läsningar av källan som presenteras i det följande avsnittet. Det finns inte något i texten som klargör detta mysterium, även om en märklig referens till en okänd Lutherkälla från år 2002 kunde ha gett närmare upplysningar.²⁸

Några öppett redovisade frågeställningar finns inte i boken, inte heller avsnitt som beskriver teori och metod för undersökningen. Däremot nämns ”tre analytiska begrepp”, nämligen schablon, situation och aktion. Deras roll är att analysera kallelse och livspussel. Vidare redogörs det för att ”[s]chablon är det som närmast motsvarar det som kallas lära eller dogm, situation är ett begrepp som synliggör öppningar för omtolkning, aktion synliggör realiseringar av valda tolkningar”.²⁹

En stor del av materialet består av svensk samhällsvetenskaplig forskning som presenterats under de senaste tjugo åren, även om ett mindre antal engel-

26. Cecilia Nahnfeldt, *Luthersk kallelse: Handlingskraft och barmhärtighet*, Stockholm 2016, 42.

27. Nahnfeldt, *Luthersk kallelse*, 49–50.

28. Nahnfeldt, *Luthersk kallelse*, 150–159. I not 54 på s. 176 finns en referens till ”Luther Martin, 2002, s 15–16”. Denna källa finns inte heller med i litteraturförteckningen och möjligen skulle det kunna vara här som Nahnfeldt har läst *Heidelbergdisputationen*.

29. Nahnfeldt, *Luthersk kallelse*, 51–52.

ska titlar också märks. Detta märks tydligt i kapitel fem, där själva begreppet ”Kallelse” är överskrift, men där avsaknaden av struktur gör att hela kapitlet förblir dunkelt. Denna dunkelhet verkar författaren själv ha märkt, när hon i kapitlets avslutning sammanfattar sina resultat med orden ”Den sammanfattande bilden av kallelse-schablonen är förvirring och rörlighet. Det ställer frågor om hur kallelse kan förstås och det ställer frågor om det alls är görbart att använda schablonen”.³⁰ Materialet refereras oftast på ett sakligt bejakande sätt, där en uttalad drivkraft är att låta demokratiska värderingar på ett starkare sätt präglade synen på kallelsen.³¹

Det säger sig självt att en undersökning med ett illa undersökt källmaterial, mycket oklara frågeställningar och så plastiska teoretiska arbetsredskap inte kan generera något egentligt resultat. Författaren själv nämner som en slutsats att kallelse bör belysas utifrån det femte budet snarare än det tidigare så vanliga fjärde budet.³² Indirekt kan man ana att läsningen av den samhällsvetenskapliga litteraturen ger stöd åt detta, men vad som eventuellt skulle vara typiskt lutherskt i en sådan förskjutning anges inte. Som läsare måste man därför tyvärr konstatera att frågan om det som skulle vara en luthersk förståelse av kallelsen är lika obearbetad i bokens slut som den var i bokens inledning.

Cecilila Wejryds bok *Lagen, synden och väckelsen*

Den senaste boken i projektet har en kyrkohistorisk inriktning genom att rikta fokus mot åtta svenska 1800-talsväckelseledare. De problem i form av bristande tydlighet kring syfte, frågeställning, material, teori och begrepp som påtalats kring flera av böckerna ovan saknas lyckligtvis här. Wejryd har genomfört en mycket gedigen utredning sett till den formella ramen för studien. Det andra kapitlet ger en beskrivning av den bakgrund som 1800-talets väckelse är beroende av: den lutherska och den kalvinska reformationen samt pietismen, herrnhutismen och metodismen.³³

Därefter följer tre huvudkapitel, där de åtta väckelseledarna analyseras utifrån de övergripande uppfattningar om lagen som de företräder. Kapitel tre riktar fokus mot sådana förkunnare som anser att lagen endast ska predikas för dem som redan är omvända kristna. Till denna grupp hör Fredrik Olaus Nilsson (1809–1881), Fredrik Gabriel Hedberg (1811–1893) och Dordlofva Erik Ersson (1833–1923). Bortsett från vissa småsaker, som att Leif Eriksons bok *Från ovisshet till visshet: Fredrik Gabriel Hedbergs andliga utveckling fram till år 1843* hade kunnat förtydliga framställningen av Hedberg, ger kapitlet en nyanserad inblick i tre personer som på flera punkter kommer nära den officiella kyr-

30. Nahnfeldt, *Luthersk kallelse*, 138.

31. Nahnfeldt, *Luthersk kallelse*, 85, 111–?.

32. Nahnfeldt, *Luthersk kallelse*, 201.

33. Cecilia Wejryd, *Lagen, synden och väckelsen: Åtta svenska 1800-talsväckelseledare och moderniteten*, Stockholm 2017. Redan dispositionen av bokens första kapitel visar en klarhet kring vetenskaplig akribi som saknas, helt eller delvis, i de övriga böckerna.

koteologin, men som ändå har nya perspektiv på hur tron uppkommer i en människa.³⁴ De tre personerna uppvisar naturligtvis vissa mindre skillnader och ett pedagogiskt appendix redogör för hur var och en av de åtta väckelseledarna yttrar sig om lagens tre bruk samt om den kristna människans förhållande till synden. I detta appendix ingår också Svenska kyrkans officiella uppfattning som en nionde faktor.³⁵

De som sätter upp syndfrihet som ett krav på kristna människor studeras i kapitel fyra och de som företräder denna position är Erik Jansson (1808–1850), August Sjödin (1832–1900) och Helge Åkeson (1831–1904). Avsnittet blir i mina ögon som tydligast när Erik Janssons trostolkning relateras till Gal. 2:17 och *Confessio Augustanas* tolfte artikel. I kapitlet därefter analyseras Victor Witting (1825–1906) och Nelly Hall (1848–1916), som främst hade präglats av metodismen och helgelseörelsen. Det som är kännetecknande för deras position är att de anser att syndfrihet finns som en möjlighet för kristna människor, men att detta inte är ett krav för en rätt tro.³⁶

Författaren konstaterar att det är en del av moderniteten att fromhetslivet skiljs ifrån församlingslivet. Medan den officiella Svenska kyrkan stod för en kollektivistisk tolkning av treståndsläran försöker de åtta granskade väckelseledarna, i varierande grad, utforma en mer autonom syn på den kristna människans roll i världen. Här, liksom i flera andra frågor, företräder Hedberg en uppfattning som kommer den officiella kyrkoteologin närmast av de åtta, medan Sjödin framstår som den mest radikale. Samtliga åtta bidrog dock till en privatisering av religionen.³⁷

Som tidigare påpekats är detta en väl genomförd studie. Slutsatsen att de åtta står i ett kritiskt förhållande till moderniteten samtidigt som de i viss mån bejakar³⁸ denna är nyanserat beskriven och belagd med tydliga och trovärdiga argument. Den i det inledande teoriavsnittet refererade Olaf Blaschkes teori om att det finns ett samspel mellan konfessionalisering och avkyrkligande verkar ha gott stöd i den genomförda undersökningen. Som historiskt studium är Wejryds bok, så gott jag som systematiker kan bedöma, utmärkt genomförd, möjligen bortsett från att flera av de behandlade teoretikerna antingen borde ha diskuterats något mer kritiskt eller ha avförts från framställningen. Som

34. Wejryd, *Lagen, synden och väckelsen*, 47–67. Som ytterligare en randanmärkning kan man anföra att det blir lite konstigt att använda den finske prästen Hedberg som källmaterial i en bok om svenska 1800-talsledare. Med tanke på den nära kontakt som Hedberg hade med Sverige under sitt liv och den påverkan som han har haft, inte minst i Norrland, är denna invändning egentligen mest av formell natur, med tanke på att Finland redan hade skilts från Sverige när Hedberg föddes år 1811.

35. Wejryd, *Lagen, synden och väckelsen*, 294–295.

36. Wejryd, *Lagen, synden och väckelsen*, 109–172.

37. Wejryd, *Lagen, synden och väckelsen*, 178.

38. Det kritiska kommer främst till uttryck i att man betonar att självdisciplineringen är ett Guds verk, inte människans. Det som de åtta har gemensamt med moderniteten är att deras *ordo*-scheman passar ett samhälle där nyttan och effekten var drivkrafter. Till detta kommer att de delade sin samtids grundläggande optimism kring möjligheten att förändra villkoren på jorden.

en del i det stora projektet framstår dock boken som något udda, eftersom de frågeställningar som aktualiseras endast handlar om 1800-talet och inte i explicit mening konfronterar det ”efterkristna” svenska nutidssamhället.

Sammanfattande analys av böckernas profil

Som framgått redan av kommentarerna ovan kan man inte säga att det slutförda projektet har resulterat i någon ny teoribildning eller metodutveckling som skulle kunna vara inspirerande för studenter och framtida Lutherforskare. Böckerna är ganska olika och man kan säga att den enda gemensamma nämnaren i det konstruktiva greppet är att inte göra historiska uppgifter till norm för vad nutiden ska hålla för sant. Särskilt i den projektbeskrivning som ligger bakom de enskilda studierna märks denna ambition att, som en kritik mot tidigare svensk Lutherforskning, komma med en ny metod för att utforma luthersk teologi.

Luther fungerar som ett bollplank bland flera andra för de frågor som författarna arbetar med.³⁹ De metodiska problemen som följer av en sådan strategi har diskuterats under varje titel, men det är intressant att fem av de sex böckerna tillmäter just personen Martin Luther en mycket stor roll för vad en nutida luthersk tro bör innebära.⁴⁰ Att lägga stor vikt vid Luther är förstås inte något fel i sig. När man har sju parallella monografier till sitt förfogande måste man dock ställa sig frågan varför inte Philipp Melanchthon, Martin Chemnitz, Olaus Petri och Laurentius Petri har gjorts till huvudteolog eller åtminstone en av huvudteologerna i någon av böckerna. Ingen kan väl förneka att även dessa fyra är ledande teologer som man bör relatera till när man i en svensk kontext nytolkar luthersk tro?

Med tanke på att den här relevanta frågan förblir obesvarad måste man tyvärr konstatera att den ambition att visa transparens och hermeneutisk medvetenhet som projektet har som en av sina viktigaste pelare är helt misslyckad. Samtliga studier är, på olika sätt, behäftade med en lång rad obesvarade frågor kring det materialval som har gjorts. Naturligtvis ligger det i sakens natur att man, när man använder historiska källor för att yttra sig om nutida frågor, inte på ett fullständigt sätt kan motivera sina val. Dock skulle man som läsare önskat se betydligt tydligare resultat av att det här projektet faktiskt har genomförts av en

39. Några böcker använder detta ord explicit, men uttrycket passar bra även för de delstudier som sätter andra namn på personen Martin Luthers roll.

40. Den enda studie som skildrar den bredd som fanns i den lutherska rörelsen redan från början är Wejryds bok, som på ett föredömligt sätt talar om ”Lagen och synden enligt den lutherska reformationen” och låter *Konkordieformelns* viktiga tredje och sjätte artiklar framträda som bakgrund för olika laguppfattningar. Se Wejryd, *Lagen, synden och väckelsen*, 48–55. Vidare kan sägas att Johannesson inte heller i direkt mening lägger särskilt stor vikt vid just Martin Luther som person, men eftersom hon ställer upp som ett kriterium att de studerade huvudteologerna måste ha en utförlig diskussion av Martin Luthers föreställningar om människans helgelse och skildra dessa som ett centralt inslag i hans teologi, kan man ändå säga att hon i indirekt mening hävdar att just Luther som person ska vara dominerande för själva substansen i den lutherska tro som ska föras fram i samtiden.

grupp och att mångfalden i gruppen hade använts för att balansera de enskilda metodproblem som varje systematisk-teologisk Lutherstudie är behäftad med.

Till detta hör de brister i behandlingen av historiska källor som projektet lider av. Endast en läsare med mycket ringa kunskaper om Martin Luther kan sägas ha fått någon väsentligen ny kunskap om Martin Luther genom att läsa dessa böcker. Luther citeras ytterst sällan och de åberopade källorna kontextualiseras mycket bristfälligt. I flera av böckerna finns det inte några allvarliga formella problem med de avsnitt som riktar fokus mot historiska källor. Som läsare får man ändå intrycket att Luther åberopas mer för att fungera som en länk i en argumentationskedja som författaren redan i förväg har bestämt sig för att bygga upp, än som en potentiell väckarklocka för att få upp ögonen för något väsentligt i den kristna tron.

En ytterligare omständighet som är värd att reflektera kring är att samtliga sex författare är tydligt kopplade till Svenska kyrkan, vid vars forskningsenhet delar av projektet har utförts. Därmed skulle man kunna förvänta sig att aktuella problem inom Svenska kyrkan skulle ha varit drivkrafter i projektet. Exempel på sådana problem är sjunkande medlemsantal och en allt skarpare kritiserad kyrklig byråkrati, men dessa fenomen är verkligen inte synliga i projektet. Det framstår därför som en stor fattigdom att man inte har sökt en bredare forskarbas för ett projekt av denna dignitet. Med detta menar jag dels att personer med erfarenhet av pedagogisk och musikalisk församlingsverksamhet i lutherska kyrkor hade kunnat medverka, dels att forskare med romersk-katolska, frikyrkliga och religionskritiska perspektiv hade behövts för att förankra projektet i den "efterkristna" kulturmiljö som projektet hade förhoppning om att göra sig relevant för. Även här kan vi alltså konstatera att projektet som helhet misslyckas.

En kritisk metodreflektion för framtida lutherforskning

Ingen av författarna hänvisar särskilt ofta till Bibeln när de utformar den teologi som de hoppas kunna uppfattas som relevant i ett efterkristet samhälle. Oavsett vilket av teologins områden man forskar på är det uppenbart att all äldre lutherdom utformade sina ståndpunkter med Bibeln som främsta källa. Jag hävdar att all Lutherforskning med konstruktiva systematisk-teologiska ambitioner bör precisera hur man avser omsätta denna Bibeluppfattning i sin föreliggande studie. Med detta avses förstås inte att man ska återvända till de tidiga lutheranernas naiva bibelbruk, utan givetvis kan man som lutherforskare helt eller delvis ansluta sig till den nutida historisk-kritiska exegetiken. Min poäng är endast att oberoende av var man placerar sig på denna skala måste en position som vill kalla sig för luthersk utförligt relatera till den bibliska grunden för det aktuella området ifråga. Här bör alltså stor tanke- och tolkningsfrihet få råda, men att nästan helt förbise det bibliska materialet, som är det samlade

omdömet om det som hänt i böckerna inom detta projekt, kan aldrig förenas med seriös Lutherforskning.

Ett annat perspektiv på samma fråga är att den tidiga lutherdomens problem var frågan ”hur ska jag finna en nådig Gud?”. Här kan man konstatera att författarna valt inriktningar på sina studier som endast i mycket liten grad tangerar denna fråga som ursprungligen var den lutherska trons kärna. Även här är vi vid en punkt där man kan säga att det naturligtvis är helt legitimt att göra bedömningen att nutidens kontext kräver ett annat fokus, men att vi som läsare i så fall gärna vill få veta något om på vilka grunder denna omtolkning har gjorts.

För att använda en terminologi som i mer direkt mening anknyter till projektet ställer författarna upp en rad kriterier för det som krävs för att en tolkning ska vara ”relevant”.⁴¹ Tanken att det är den arbetande forskaren som ska göra denna bedömning är tydligt genomförd. Samtidigt kan man ju säga att kärnan i luthersk teologi, som den framställdes i stycket ovan, är att fråga hur den enskilda människan ska bli rättfärdig/relevant inför Gud! Om man formulerar det på det här sättet är alltså luthersk teologi riktad åt helt motsatt håll i jämförelse med de stränga kriterier som författarna ställer upp mer eller mindre explicit i sina böcker. Därmed hävdar jag förstås inte att Lutherforskning som sådan bör ske enligt okritiska eller förkritiska mönster. Jag menar endast att Lutherstudier med konstruktiva ambitioner bör vara tydliga med hur de ser på de begränsningar som författarnas egen subjektivitet med nödvändighet medför och vad dessa begränsningar får för konsekvenser i hanteringen av det lutherska arv som deras studier ska vara traditionsförmedlare av.

Mer konkret hävdar jag alltså att studier av det slag som denna artikel har granskat bör vara mycket tydliga med hur de inventerar de traditioner som studien genomförs mot bakgrund av. Med tanke på den stora vikt som projektet lägger vid samtidsrelevans är det förbluffande hur frånvarande de senaste decenniernas nyvaknade intresse för kyrkan, med gudstjänst, diakoni, tidegärd och gemensam bön, är. Det är hela tiden individen i förhållande till det sekulära samhället som diskuteras. Kyrkan omtalas sporadiskt som en samhällsaktör på makronivå, men kristna gemenskaper på mikronivå, som församlingar och böne- och bibelstudiegrupper, diskuteras inte alls. Särskilt Grenholms, Nahnfeldts och Johannessons studier hade kunnat preciseras avsevärt med en sådan uppmärksamhet på kyrklig vardagspraxis.

Ekumenik har inte varit en fråga för detta forskningsprojekt. Reformationens intention var att föra arvet från fornkyrkan vidare och söka hålla samman världens kristna genom att endast protestera mot det i senmedeltida praxis som uppfattades som rena felaktigheter. Trots detta lyser arvet från fornkyrkan med

41. Några av författarna gör detta explicit (Grenholm, Grantén och Johannesson), andra implicit (Gerle och Nahnfeldt). Med sin historiska inriktning faller Wejryd nästan helt utanför denna kritik.

sin frånvaro i de flesta av böckerna⁴² och den ekumeniskt intresserade läsaren, som kanske funderar på att lämna den lutherska tron, får nog tyvärr vatten på sin kvarn av att läsa böcker som presenterar luthersk tro på detta stelt akademiska och modernistiska sätt.

Mot denna bakgrund kan en sista reflektion kring framtida Lutherforskning formuleras. Framtida studier behöver i betydligt högre grad uppmärksamma ekumeniska diskussioner och genombrott, givetvis utan att okritiskt acceptera allt som framställs i dessa. De behöver också ta in röster från de framväxande lutherska kyrkorna i Afrika och Asien i en kritisk reflektion över det efterkristna tillståndet i stora delar av norra Europa och Amerika. Sammanfattningsvis kan vi alltså konstatera att framtida Lutherforskning står inför en rad viktiga uppgifter och vi får hoppas att det inom en snar framtid kan skapas fler forskningsprojekt som tar itu med denna utmaning. ▲

SUMMARY

This article evaluates a research project on Lutheran theology and ethics in a post-Christian society supervised by professor emeritus Carl-Henric Grenholm, Uppsala University. The project has resulted in six books and the topics of the books are: (1) original sin, (2) spiritual training, (3) political aspects of Christian ethics, (4) human bodies, pleasure and passion, (5) vocation, and (6) law and sin in nineteenth-century revival movements. As a whole, the project puts focus on twentieth-century theology and gives only little attention to what Luther has actually written. Even less attention is paid to other early Lutheran writers. Present-day Christian globalism and ecumenism are not noted at all in the books of the project. Future Lutheran scholarship can learn a lot from the failures of this project. It is important to treat the sources from the sixteenth century carefully and contextualize them in order to translate them into present time. It also seems increasingly necessary to clarify previous research traditions on the topics that present-day scholars write about. As a last insight we can see that Luther scholars, instead of locking the early Lutheran sources into modernist categories, need to reevaluate the diverse Lutheran tradition from which they form their own theological agenda, thereby clarifying how they interpret the Biblical and ancient church traditions on the topic in dialogue with the Lutheran doctrinal formulations from the sixteenth century.

42. Granténs och Gerles böcker drabbas endast delvis av denna kritik. De nämner Augustinus och medeltida uppfattningar på ett rättvist sätt, men utan att tillmäta dessa någon större vikt i konstruktionen av en trovärdig nutida utformning av kristen tro.

Carl Reinhold Bråkenhielm & Göran Möller (red.). Tala om försoning: Reflektioner över ett centralt tema i kristen teologi. Stockholm: Verbum. 2015. 328 s.

Denna bok är i en serie av två, utgiven av Svenska kyrkans teologiska kommitté. Boken är indelad i en historisk, en bibelteologisk och en mer tillämpande del. Ämnesområden spänner över kristologi, soteriologi, antropologi och eskatologi.

Inledningsvis framhåller Antje Jackelén att teologisk reflektion kring försoningen är behövd och efterfrågad. Hon ger olika bilder för försoningen och framhåller vikten av att hålla samman det immanenta med det transcendenta. Dessutom behövs ett språk som når längre än att acceptera ondskan. Jesu liknelse om arrendatorerna i vingården (Mark. 12:1–2) återkommer i antologin och introduceras här. Här framhålls att sonens död är tragisk och att arrendatorerna missuppfattat arvet. Jackelén beskriver dopet som en resurs som behöver aktualiseras i förkunnelse om försoning.

Thomas Ekstrand och Carl Reinhold Bråkenhielm ger en historisk presentation av kristen försoningslära. Teologer i kyrkans historia (om än primärt den västerländska) lyfts fram. Begrepp som gottgörelse och förtjänst introduceras och författarna visar hur tolkningsmodeller vuxit fram som svar på samtidsfrågor och hur vissa blivit dominerande. Distinktioner mellan frälsning och försoning presenteras samt förutsättningar för att en försoningslära överhuvudtaget ska vara meningsfull.

En bibelteologisk genomgång görs av Hanna Stenström. Här lyfts den bibliska mångfalden av föreställningar kring försoning, synd, skuld och förlåtelse. Eventuella förväntningar på att finna en entydig ”biblisk” förklaring på varför Jesus måste dö eller vad försoningen innebär kommer på skam. I Nya testamentet ryms texter som inte tolkar Jesu död som frälsande och sådana som gör det. Soteriologin kan gälla både människors frälsning och hela skapelsens befrielse. Stenström framhåller att nytestamentliga bilder vuxit fram efter människors erfarenhet av trons kraft. Kristologiska motiv presenteras. Begreppet offer ges särskild uppmärksamhet.

I den mer tillämpande delen framhåller Eva-Lotta Grantén behovet av ett existentiellt språkbruk och vikten av kunskap om vad försoningen och rättfärdiggörelsen står för i traditionen. Carl Reinhold Bråkenhielm gör en slags teologisk meditation. Akademisk teologi varvas med psaltartexter och citat ur den svenska psalmboken. Existentiella grundfrågor står i förgrunden. Jakob Wirén diskuterar försoning i religionsteologiskt perspektiv och diskuterar begreppet inom judisk och muslimsk teologi. Efter att ha konstaterat att ingen annan religion beskriver behovet av frälsning på samma sätt som kristen tradition visar han varför det finns starka skäl att studera och lära av syskonreligionerna. Owe Wikström tar sin utgångspunkt i den enskilda människans tillägnelse av evangeliet. Martin Modéus diskuterar försoningen i liturgin och visar hur det ökade nattvardsfirandet i Svenska kyrkan inneburit en ökad fokusering på synd, bekännelse och absolution. I spänninen mellan *kyrie* och *gloria* kan försoning utgöra en brygga. Jan Eckerdals avslutande kapitel berör förkunnelsen. Här görs hänvisningar till undersökningar bland Svenska kyrkans predikanter där två huvudtendenser observerats.

Detta är en bok som är behövlig av ett antal direkta orsaker, som att Svenska kyrkan nu tar fram en ny kyrkohandbok, att undersökningar bland kyrkans präster visar att förkunnare känner vilshenhet och motstånd mot att förkunna om försoningen. I Sverige har dessutom debatter om försoningen intensifierats de senare åren. Det finns också ett antal andra anledningar, som att vår värld fortsätter att trasas sönder av våld och konflikter, att vårt samhälle segregeras och att klimatkrisen ropar på lösningar. I samtidsdebatten har vi dessutom svårt att finna språk och verktyg mellan ”skyldig” och ”offer” och mellan antingen/eller. Det behövs tolkningar och praktik som står i försoningens tjänst. I detta utgör boken en resurs. Den ger en allmän introduktion till västerländsk teologisk mångfald, fördjupning i bibelteologi och ett antal tillämpningar.

Ett antal motiv och begrepp är särskilt hjälpsamma och värda att fördjupa sig i. Begreppet *katalage* (utbyte) som introduceras med hjälp av Karl Barth (s. 66–67) är ett sådant. Detta har bland annat utvecklats av teologen John de

Gruchy i andra böcker. Paul Tillichs delaktighetsmodell, Dorothee Sölles distinktion mellan ersätta och representera (s. 68–70), samt Marjorie Suchoskis analys av synd och förlåtelse i processteologisk belysning (s. 80–83) kan också vara tolkningsresurser i dag. Viktig är också den aktuella feministteologiska kritiken av språkets makt och tolkningar som idealiserar hjälplöshet, legitimerar våld och blandar samman kärlek och makt. Även argumentation om varför Guds bilden riskerar att fördunklas (s. 76–79).

Vi behöver också en förnyad teologisk diskussion om hopp och evigt liv i vår tid när många är oroade över jordens framtid. Bråkenhielms meditativa text där bland annat Elizabeth A. Johnsons och Niels Henrik Gregersens inkarnationsteologi presenteras är ett sådant bidrag. Här skisseras konturer till teologi som kan famna ”den biologiska existensens själva vävnad, naturens sammanhang [...] en sinnbild för Guds försonande medlidande med allt kännande liv och med den sociala konkurrensens offer” (s. 196). Även Wiréns text blir betydelsefull i ett alltmer mångreligiöst samhälle. Här får jag med mig ny kunskap om exempelvis muslimsk teologi som bör betraktas som omistlig när vi måste lära oss leva sida vid sida med syskon av annan tro. Jag utmanas också av Wikströms påståenden som att Gud ”inte finns” (s. 261).

Boken är tydligt framtagen inom ramen för Svenska kyrkans lära och liv och är därför (med nödvändighet?) tydligt präglad av densamma. Målgruppen verkar primärt vara präster. Teologiska kommittén hade möjligen tjänat på att bjuda in skribenter från andra traditioner än den egna och den historiska genomgången hade kunnat breddas med fler utblickar. Boken bör dock vara en god resurs för sitt sammanhang. Den utgör även ett viktigt bidrag utanför Svenska kyrkan och är förhoppningsvis ett verktyg i det arbete för försoning som världen så väl behöver.

Sofia Camnerin
TD, biträdande kyrkoledare i Ekumenia-
kyrkan, Stockholm

Jenny Ehnberg. *Globalization, Justice, and Communication: A Critical Study of Global Ethics*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalien-sis. 2015. 275 s.

Jenny Ehnbergs doktorsavhandling börjar med att skissa upp olika perspektiv på globalisering, så som ekonomi, politik, migration och mänskliga rättigheter, men även globala institutioners roll. Detta leder henne vidare in på frågor om moral, etik och rättvisa. Hon argumenterar för att de moraliska implikationerna av globalisering påverkar både politik och ekonomi. Därför finns enligt Ehnberg behovet av en normativ modell för etisk global rättvisa och det är detta hennes studie undersöker närmre.

Hennes syfte är tredelat. Först undersöker hon olika teorier för global etik där hon analyserar bland annat idéer kring globalisering, global rättvisa och mänskliga rättigheter. Detta utmynnar i olika kriterier som hon menar tillsammans kan ligga till grund för en ”hållbar” global etik. Kriterierna använder hon sedan för att utvärdera fyra normativa modeller av global etik. Detta för att se vilken typ av normativ resonemang de utgör exempel på, deras epistemologiska grund, människosyn och den etiska teori som förespråkas. Slutligen formulerar hon egna konstruktiva förslag på hur en sådan hållbar modell för global rättvisa skulle kunna se ut.

Introduktionen fortsätter sedan med kortare diskussioner av de olika perspektiven på globalisering följt av metod (kritisk granskning) och en materialgenomgång. De fyra modeller som granskas är de politiska filosoferna Martha Nussbaums kapabilitetsmodell, Seyla Benhabibs modell om kosmopolitisk federalism samt den teologiska etikern David Hollenbachs modell för mänskliga rättigheter i förhållande till allmänhetens bästa och William Schweikers modell om teologisk humanism. Genom valet av modeller vill författaren skapa en bredd, då de alla ger uttryck för olika normativa resonemang och fokuserar olika perspektiv. I kapitlet som följer introduktionen får läsaren stifta bekantskap med en lång rad av olika teoretiker, filosofer och teologer. Det är många teorier som diskuteras i förhållande till de tidigare nämnda perspektiven

och den terminologi som används. Allt detta knyter Ehnberg samman i slutet av kapitlet där hon mer ingående diskuterar de kriterier hon använder för att utvärdera modellerna.

Den större delen av boken ägnas åt de olika modellerna (kap. 2–5). Kapitlen är snarlika i sin uppbyggnad. Alla modeller förhåller sig till perspektiven, men i varierande grad. Kapitlen avslutas med en analys där Ehnberg diskuterar modellernas svagheter och styrkor i förhållande till deras anspråk på en global etik och rättvisa. Denna diskussion tar sin utgångspunkt i de ovan nämnda kriterierna men förhåller sig samtidigt till den tidigare forskningen hon diskuterade i kapitel ett.

Först ut är Nussbaums modell som speciellt fokuserar på social rättvisa, vad som kan anses vara gott mänskligt liv och hur detta uppnås. Ekonomi utgör en viktig del av hennes syn på globalisering. Den andra modellen är Benhabibs som bygger på ”discourse ethics”. Fokus ligger på det globala samhället och de etiska problem som uppstår i en global värld. Hon lägger större vikt på den politiska aspekten av globalisering. Både Nussbaum och Benhabib har feministiska inslag i sina respektive modeller. Därefter granskas Hollenbachs modell, vars fokus ligger på frågor kring att finna allmänhetens bästa, social rättvisa och mänskliga rättigheter. I likhet med Nussbaum har han även fokus på den ekonomiska aspekten av globalisering. Slutligen granskar författaren Schweikers modell som inte bara diskuterar människans rättigheter utan även djurens rättigheter. Detta är den enda modellen som mer ingående diskuterar miljöfrågan och hållbar utveckling.

I det sista kapitlet bygger Ehnberg slutligen, vis av de andra modellernas fördelar och nackdelar, upp ett resonemang kring hur en normativ global rättvisa skulle kunna formuleras. Hon besvarar även de frågor hon ställde i början en efter en och hennes resonemang följer hennes utvärderande kriterier. En viktig del av hennes analys är den om mänskliga rättigheter och vad det innebär att vara människa. Detta då människosynen ligger till grund för de etiska och moraliska reflektioner som görs.

Att det i en ständigt föränderlig värld, där avstånden krymper (inte minst tack vare sociala medier) och orättvisorna växer, finns behov

av någon form av normativ global rättvisa håller jag med om. Frågan är bara om det är möjligt? Ehnbergs förslag är relevanta och logiska om man följt hennes resonemang. Men valet av teoretiker vars modeller som utvärderas utgår främst från en västerländsk bakgrund. Jag kan inte låta bli att undra hur detta påverkar resultatet. Även om modellerna går att applicera på olika traditioner och samhällen undrar jag ändå om resultatet blivit annorlunda om till exempel en buddhistisk etikers modell också granskats? Detta förminskar dock inte Ehnbergs studie eller resultat och den förhåller sig väl till det valda forskningsfältet.

Bokens innehåll är till sin natur teoritung och det kan verka avskräckande för en del, men det flyter ändå på relativt bra. Kapitel ett kan kännas mäktigt att ta sig igenom med tanke på alla teorier som där diskuteras på så få sidor, samtidigt är det nödvändigt för att skapa förståelse för det som komma skall. Tar man sig bara igenom detta blir den följande läsningen mycket enklare och man förstår sammanhanget kring alla de perspektiv Ehnberg diskuterar i förhållande till både de olika modellerna men även hennes egen diskussion i det slutliga kapitlet. Ehnberg underlättar dock för läsaren genom att skriva transparent, det är lätt att följa vem som sagt vad och hon knyter alltid ihop det genom att tydliggöra sin egen analys av respektive diskussion. Hon för många intressanta diskussioner om ett flertal olika perspektiv relaterade till global etik och rättvisa. Är man intresserad av något av de ämnen som nämns ovan rekommenderar jag avhandlingen, den ställer frågor om komplicerade ämnen, ger upphov till reflektion hos läsaren och på köpet får man en snabbgenomgång i flera teorier och modeller för global etik och rättvisa.

*Nicole von Rost Biedron
Masterstudent, Lund*

Tord Fornberg (red.). *Skrift och tradition: Katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk*. Stockholm: Veritas förlag. 2017. 167 s.

Förhållandet mellan Bibeln och den kristna traditionen utgjorde föremålet för en av reformations tidens mest kända stridsfrågor. De

lutherska reformatörerna bejakade visserligen den läroutveckling som skett i fornkyrkan, men anklagade påvekyrkan för att ha låtit al-lehanda obibliska människopåfund tränga sig in och fördunkla Guds rena och klara ord. De påvetrogna å sin sida såg i ”Skriften allena” en besynnerlig och ofrom reduktion av den trons dyrbara skatt som Kyrkan fått sig anförtrodd och av vilken Bibeln endast utgjorde en del, låt vara en mycket betydelsefull sådan.

Tidsandan är i dag mer dialoginriktad och konsensusökande än kontroversteologisk, men i samband med 500-årsminnet av den lutherska reformationen utkommer ändå samlingsvolymen *Skrift och tradition*. Här belyser några av Sveriges mest framstående katolska teologer frågorna om hur Bibeln har tolkats genom historien och hur den bör tolkas i dag. Även om tonen i boken är lågmäld, antyder baksidestexten att boken ska uppfattas som en inlaga i debatten om reformationens orsaker och konsekvenser.

Boken inleds med ett förord av Stockholms katolske biskop, numera kardinalen, Anders Arborelius, som även försett den med kyrkligt godkännande (imprimatur). Därpå följer sju bidrag av varierande omfång och karaktär. Redaktören, Tord Fornberg, har skrivit både det inledande kapitlet om teologiska ställningstaganden i svenska bibelöversättningar och avslutningskapitlet om bibeltolkning i den religiösa konsten. Eftersom dessa kapitel är korta och de behandlade ämnena ofantliga, blir framställningen med nödvändighet översiktlig. Ändå ger den inte något ytligt intryck, då författaren resonerar med utgångspunkt i en rad konkreta exempel. Fornberg har även bidragit med de åtskilliga fotografierna från det heliga landet som pryder boksidorna tillsammans med återgivningar av frimärken med bibliska och kyrkliga motiv.

Relativt korta och koncisa är också kapitlen av Philip Geister, Sten Hidal och Gösta Hallonsten. Geisters bidrag kretsar kring den katolska synen på relationerna mellan uppenbarelse, Skrift, tradition och läroämbete så som den uttryckts vid och efter Andra Vatikankonciliet. Hidal ägnar sig åt de ställningstaganden till bibelvetenskapen som gjorts av läroämberet, från Leo XIII i slutet av 1800-talet via Pius XII och Andra Vatikankonciliet vid 1900-talets

mitt fram till Benedikt XVI i vårt eget årtionde. Hallonsten tar upp den ofta förbisedda, men teologiskt viktiga, frågan om vilken bibeltext som egentligen är normerande. Svaret blir att såväl de hebreiska och grekiska grundtexterna som de gamla översättningarna Septuaginta och Vulgata har sin plats beroende på sammanhang och syfte.

Mer omfångsrika och därmed mer djuplodande är essäerna av Anders Ekenberg och Anders Piltz. I sitt bidrag om tolkningar som går utöver den bokstavliga meningen rör sig Ekenberg smidigt från de nytestamentliga författarnas profetiska och typologiska läsningar av Gamla testamentet över fornkyrkans och medeltidens tolkningsmångfald fram till den nutida katolska kyrkans bejakande av *sensus plenior*, en ”fullödigare mening” som inte var påtänkt av textens mänskliga författare, men som likt ett frö planterats där av Gud och som först senare blommar ut. Piltz behandlar delvis samma frågor, men fokuserar i den senare delen av sin artikel på användningen av Bibeln i liturgin. Här ges bland mycket annat en översikt över hur urvalet av bibelläsningar och psaltarpsalmer är organiserat i den romerska ritens ordinarie form av mässan. Av särskilt aktuellt intresse är referatet av den ”handbok för predikanter” som den romerska gudstjänstkongregationen gav ut med påven Franciskus välsignelse 2014.

Skrift och tradition är ett värdefullt bidrag till den i övrigt knapphändiga svenskspråkiga litteraturen om bibeltolkning. De medverkande författarna anlägger inga kritiska perspektiv på den officiella katolska teologin, och boken innehåller inga empiriska undersökningar av hur katoliker faktiskt läser och tolkar Bibeln i dag, men som spränglärd utveckling av och reflektion över normativ katolsk bibelsyn tjänar den sitt syfte utmärkt väl. Den bör kunna läsas med behållning av kristna i olika kyrkor och samfund som inte attraheras av vare sig fundamentalism eller relativism i bibelläsning och bibelbruk, utan söker efter en hermeneutik där fromhet och förnuft kan samexistera. Boken är även lämplig som kurslitteratur.

Antologin hade vunnit på ett inledningskapitel, som tydliggjorde syftet med boken och ursprunget till de olika bidragen. Själv tycker jag alltid att det både är intressant i sig och

underlättar läsningen av ett samlingsverk om man får veta något om de omständigheter under vilka artiklarna tillkommit. Är de frukten av något symposium, eller rör det sig om ett renodlat bokprojekt? Vilken tanke ligger bakom urvalet av författare och ämnen? Hur kommer det sig att två av bidragen avviker så markant till omfånget? Mitt nyfikna sökande efter svar på dessa frågor har varit förgäves, och det bidrar till en känsla av att boken delvis sprutar i olika riktningar. Att flera av artiklarna överlappar med varandra behöver visserligen inte vara ett problem. Endast i undantagsfall skapar motsägelser mellan bidragen en osäkerhet, som när det i en artikel förklaras att Vulgatas översättning av 1 Mos. 3:15 är kristologisk (s. 58), medan en annan mer korrekt framhåller att formuleringen ”hon ska trampa sönder” (*ipsa conteret*) inbjuder till en mariologisk förståelse (s. 85). En sådan detalj är dock lätt att överse med i ljuset av den imponerande lärdom – för att inte säga vishet – som boken i sin helhet är ett uttryck för.

Om reformationen var nödvändig eller inte är en fråga som faller utanför såväl boken som denna recension. Klart är i alla fall, att den som i dag vill motivera reformatorisk kristendom utifrån en förment bristande trohet till Bibeln hos katolikerna gör rätt i att först studera *Skrift och tradition* ingående och därefter slipa vidare på sin argumentation.

Tobias Hägerland
Docent, Lund

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*. Lund: Lund University. 2016. 303 pp.

Religious communities are local as well as global, and religious leaders have large social networks, represent respected values, and have long-term interest in their communities. Contemporary peace and conflict studies therefore has a keen interest in discovering the role of religions and religious leaders in violent

conflicts as well as in possible religious means of finding peaceful solutions to conflicts.

In her doctoral dissertation, successfully defended in March 2016 at Lund University, Sara Gehlin offers a careful and fine-grained analysis of the so-called Just Peace thinking as it unfolds in the process towards formulation of the International Ecumenical Peace Declaration by the World Council of Churches (WCC) in the years 2008–2011. Gehlin’s point of view is theological in the sense that she asks how theology might serve as a resource in peacebuilding efforts by faith-based organizations.

The outcome of Gehlin’s analysis reveals how the Just Peace concept is theologically constructed, and informed by Christian ethics, biblical interpretation, Christian spirituality, and ecumenical vision. The process towards the formulation of the International Ecumenical Peace Declaration thus becomes a prime example of prospect for theology in peacebuilding in Gehlin’s research.

The dissertation focuses on a well-demarked body of primary literature, most prominently *An Ecumenical Call to Just Peace and Just Peace Companion* composed in the years 2008–2011 by WCC. In her analysis, Gehlin notes that peace and bringing peace in conflicts is connected to numerous factors, including leadership, the role of religious organizations, the practice of religious communities, religious education, and interpretation of religious texts. As a concept, Gehlin’s analytical assumption is, however, that a careful analysis of the discourse in the primary literature will reveal how the Just Peace concept is constructed theologically. Accordingly, the main part of the dissertation – the analysis of the documents – is structured along the perspectives of theological ethics, biblical interpretation, spirituality, and ecumenical vision.

Concluding each analytical chapter, Gehlin offers a number of constructive theological considerations. By the term “constructive,” the author intends a double focus on theoretical as well as practical perspectives and thereby demonstrates the practical applicability of faith-based peacebuilding. Among the insightful constructive considerations, the author points out how the Just Peace concept guides Christian peacemaking beyond the

dichotomy between Christian pacifism (peace) and just war (justice) theories. As a *tertium*, the Just Peace concept, in other words, maps out a new terrain of contextual and formative peace attempts which must be just and focus on peace. The Just Peace concept points to civil society as key to peacebuilding because civil society is the place where moral imagination unfolds, in theological terms called *shalom*. That is, the place where constructive solutions to violence and the ability to see new peaceful paths is in civil society and especially in its religious domains in focus on *shalom*. Concluding the constructive parts of her analysis, Gehlin argues that the ecumenical movement itself in its attempts towards Christian unity might be meaningfully understood through the lens of just peace.

To conclude my review, the author succeeds in a detailed analysis of the WCC study process and concluding documents on Just Peace. The outcome is a highly informative and detailed map of how the concept Just Peace took roots in the WCC constituency in dialogue with surrounding ethical, biblical, and spiritual ideas. At the same time, the strict focus on the WCC process and documents also means that only little attention is paid to actual faith-based peace attempts and to the difference that theology and spirituality make in actual attempts for peacebuilding.

Jonas Adelin Jørgensen
PhD, Copenhagen

Niels Henrik Gregersen, Bengt Kristensson Uggla & Trygve Wyller (red.). *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2017. 274 s.

När jag började min forskarutbildning för 20 år sedan betraktade vi metoden att utgå från en eller ett par framstående teologer, för att beskriva och analysera hur teologin grundläggs och utvecklas, som ”gubbforskning”. Vi ville hellre utgå från en rykande aktuell problemställning och undersöka vad som sagts i relation till denna. Men metoden att utgå från en-

skilda forskare ger en annan möjlighet att sätta teologin i ett sammanhang och följa en utveckling över tid. Just detta är en av ambitionerna med denna antologi. Syftet med boken är att erbjuda en koncis och mångfacetterad introduktion till det som redaktörerna benämner skandinavisk skapelseteologi (*Scandinavian Creation Theology*, i fortsättningen SCT).

Det är de, i alla fall för en något äldre läsekrets, välkända och produktiva K.E. Løgstrup, Regin Prenter och Gustaf Wingren som tillsammans får utgöra detta program inom teologin. Boken vill presentera deras verk och undersöka om, och på vilket sätt, SCT kan vara en modell för att omformulera en reformationsteologi för en postsekulär tid. På detta sätt vill boken vara relevant också som ett bidrag i det pågående högtidlighållandet av reformationen. Slutligen vill boken också sätta SCT i dialog med samtida teologisk reflektion. Redaktörernas förhoppning är att SCT ska upplevas som relevant också utanför Skandinavien. Utöver detta syfte menar jag att det är mycket vällovligt att ge en fyllig introduktion till och reflektion kring dessa tre teologer, som i dag kanske inte är så väl kända och lästa på ”hemmaplan” som de förtjänar.

I inledningen presenteras SCT som ett program, som i hög grad relaterade till den partikulära situation som följde av att vara verksam i samhällen där man haft nästan 500 år med lutherska statskyrkor. Den stora tilltron till det gemensamma projektet för stat och kyrka som präglat detta sammanhang har givetvis satt sina spår i den teologiska reflektionen, som relaterade till den öppna och inkluderande kyrkosynen. Teologins uppdrag förstods också som en slags förmedling av det lutherska arvet i denna speciella kontext.

Men SCT har bäring långt utanför detta sammanhang. Betydelsen av denna antologi ligger främst i att den på ett konsekvent och uthålligt sätt håller fast vid att SCT är både unik och allmängiltig, och fortfarande har en stor relevans för den teologiska reflektionen, både i och utanför Skandinavien. Vad är då det unika bidraget? En röd tråd genom antologin är att den lyfter upp det motstånd som Løgstrup, Prenter och Wingren bjuder mot det slags teologi som vill dela upp i ett antingen/eller: kristen eller inte kristen, egenart eller

öppenhet, Gud eller människa. Genom SCT löper i stället det lutherskt grundade ”och”, ett uttryck för att dessa begreppspår inte kan ses som ett nollsummespel. Detta förhållningssätt blir särskilt kraftfullt inom antropologin. Gud skapar och verkar även där det inte finns kristen tro.

I första delen presenteras Løgstrup, Prenter och Wingren av Niels Henrik Gregersen, Christine Svith-Værge Pöder och Bengt Kristensson Ugglå. Dessa tre essäer tjänar som en utmärkt ingång i resten av volymen. Läsaren får en god förståelse av hur Løgstrup, Prenter och Wingren relaterar till sitt eget filosofiska och teologiska sammanhang, både nationellt och internationellt och inte minst hur de relaterar till varandra. Detta fördjupas i del två, där receptionen inom SCT av Martin Luther och N.F.S. Grundtvig utreds på djupet av Jorgenson och Allchin.

I del tre belyses samtida utmaningar i sju olika artiklar. Här möter de mer forskningsfrågeorienterade ansatserna de tre ”gubbarna”. De mycket kompetenta forskarna (Jensen, Wolf, Søtoft, Gerle, Hammer Præstholm, Skard Dokka och Wirén) relaterar SCT till olika aktuella ämnen, som mänskliga rättigheter eller religionsteologi. Här lägger jag efter ett tag antologin åt sidan och funderar över hur väl det fungerar. Det finns en risk att dessa bidrag inte får det genomslag de förtjänar, vare sig i antologin som flyttar fokus från att låta SCT vara en utgångspunkt, eller i sina respektive diskurser, som nog lätt förbiser en antologi som utgår från tre namngivna skandinaviska teologer.

När jag återupptar läsningen blir jag dock rikligen belönad. Här har man verkligen sparat det bästa till sist. Förutom en spännande översikt över SCT i amerikansk kontext så bjuder den avslutande fjärde delen på två fascinerande artiklar av Jan-Olav Henriksen om ”The Economic Trinity and Creation” och Trygve Wyller om ”The Discovery of the Secular-Religious Other in the Scandinavian Creation Theology”. Här blir SCT och dess företrädare en verklig resurs i formulerandet av en skapelseteologi för 2017 års reformationsjubileumsfirande, pluralistiska, polariserade och sekulära värld. Jag bjuder på två smakprov: ”this theology is developed in order to adress and overcome

world-negating trends that still exists in Western theology. [...] It thus considers common human conditions to be a *positive* resource for relating to God...” (s. 229, 238, Henriksen) och ”Scandinavian creation theology takes the position of the secular-religious Other. [...] it is not a problem to be both secular and religious. It is more or less the content of faith” (s. 264, Wyller).

Sammanfattningsvis är detta en bok som är långt mer utmanande och spännande än den förefaller vid den första anblicken. Den hade absolut förtjänat ett bättre omslag och framför allt skulle den behöva göras tillgänglig också på de skandinaviska språken.

Eva-Lotta Grantén
Docent, Lund

Christer Hedin. *Kristendomens historia i Sverige*. Farsta: Molin & Sorgenfrei förlag. 2017. 318 s.

Den kända radiorösten, religionshistorikern, docenten i livsåskådningsvetenskap Christer Hedin presenterar i *Kristendomens historia i Sverige* en flyhänt och tankeväckande översikt över kristendomens historia i landet. Som titeln antyder är det en idéhistorisk framställning av kristendomen som idébärande och dess samspel med politik och kulturliv inom ett geografiskt område. Boken har en kronologisk uppläggning med fyra huvuddelar: Medeltidens nationsbygge, Reformation och renlighets, Frihet och splittring samt Mångfald och sekularisering. Den första delen börjar på 800-talet med Ansgar, den andra på 1500-talet med Gustav Vasa och den tredje på 1700-talet med Andreas Knös och Carl von Linné. Den fjärde och sista delen inleds kring 1900 med Anton Niklas Sundbergs död. Hedin har på ett fruktbart sätt fogat in citat ur källtexter i framställningen. På grund av materialläget blir andelen tänkare och idéproducenter födda inom det som i dag är Sverige allt högre under bokens gång. I de båda första delarna är det ofta fråga om gemensamma romersk-katolska alternativt reformatoriska föreställningar och deras påverkan i just detta geografiska område.

Hedins huvudtema är att (1) se kristendomen som något som används av världsliga makthavare för att uppnå sina syften och (2) som något som präglat människors liv i Sverige. Det första temat är tydligast i de två första delarna medan det andra temat märks mest i de två senare. I fråga om förhållandet mellan svenskarna och den kristna tron menar Hedin att den lilla grupp som i dag identifierar sig som kristna (den han kallar en kristen elit) kompletteras av en större grupp av ”vardagskristna” som ”uppskattar kyrkan och ansluter sig till allmänna kristna tankar, men sällan besöker gudstjänster”. Den historiska genomgång han gör syftar till att förklara hur det blivit så.

Hedins syfte är att låta historien förklara ett Sverige i dag där han menar att mycket av fromheten ligger under ytan och som av utomstående ses som religionslöst. Syftet påverkar givetvis författarens urval. Den svenska kyrkans rätt unika sockensjälvsstyrelse lyfts inte fram. Det leder till att kyrkan främst blir prästernas arena. Treståndslärens tre allomfattande stånd blir hos Hedin en hierarkisk struktur med mönster från de fyra riksdagsstånden. Beskrivet på det sättet försvinner den lilla dynamik som fanns i systemet där ingen kunde vara högst i samtliga tre stånden utan kungen var åhörare i läroståndet, prästen undersåte i det politiska ståndet och en husbonde eller änka som var undersåte och åhörare samtidigt var överordnad i hushållsståndet. De fylliga och intressanta delarna om 1800- och 1900-talen skildrar dynamiska och aktiva företrädare för väckelse och nykterhetsrörelser medan den svenska kyrkan framstår som reaktiv och passiv.

Jag hade gärna sett att författaren definierat centrala begrepp som Sverige, kyrka/kyrkan, nationen, kristendomen och de kristna. Ett exempel på problem relaterade till definition av Sverige är denna mening om den östra rikshalvan under medeltiden ”Finland hörde till Sverige och det fanns en katolsk kyrka som stärkte gemenskapen mellan länderna”.

Författarens rika material från ett långt liv som skribent och talare har gjort att nyare forskning inte alltid beaktats. Hedin benämner den romersk-katolska kyrkans reformer under 1500-talet med ett numera oftast bortstädat

”motreformation”. Den kortkorta passagen om det Hedin kallar folkkyrklighet hade mått bra av nyare forskning om de olika folkkyrkotankarna så att Eklunds och Billings förståelser hade kunnat skiljas åt. Om ny forskning om Diakonistyrelsen och unglyrkorörelsen tagits med hade avsnitten om dem varit mer relevanta.

Från 800-talet fram till 2017 är en lång tidsperiod. När man skildrar så många års historia blir det lätt en del konstigheter. Hedin påstår (s. 87) att nattvard i hemmet ersatte de sjukas smörjelse som dödsförberedelse och att sockenbud var något som kom med reformationen. Sockenbud är äldre än så och var reglerat i landskapslagarna. Hedin talar om den efterreformatoriska svenska kyrkan som luthersk. I äldre tid var det vanligare att benämna kyrkan som evangelisk och under de senaste 150 åren evangelisk(t)-luthersk. Om man ska skildra det idéhistoriska innehållet vore kanske evangelisk melanchthonsk mer adekvat. Hedin skiljer inte på Luthers teologiska tankar och den lutherska teologin. Särskilt tydligt blir det i Hedins beskrivning av lagens bruk. Han skildrar Luthers teologi utifrån 1900-talsforskningen som visar att Luther menade att lagen har två bruk (s. 123). Hedin nämner inte alls den lutherska (melanchthonska) traditionen som präglat den svenska kyrkan där lagen sägs ha tre bruk. Jag känner heller inte igen mig i Hedins beskrivning av konfirmationens återkomst som han presenterar som en del av 1686 års kyrkolag (s. 116). I den lagen har jag bara funnit att kyrkoherden var skyldig att förhåra de unga i kristendom och inhämta vittnesmål om deras leverne. Som jag förstått det kom den första formella ordningen för de ungas förberedelse för den första nattvardsgången i 1811 års handbok och benämningen konfirmation dök upp i 1917 års handbok.

Till skillnad från många andra översiktsverk lyckas författaren hålla en tydlig linje genom hela arbetet. Han driver tolkningen att det finns en särskild svensk kristendomsform präglad känslöbetonad fromhet med romersk-katolska rötter som levde kvar genom reformationen och sedan spädades på genom de synnerligen spridda andaktsböckerna av Arndt och Scriver med flera. Han menar att detta i dag tar sig uttryck i ett intresse för andliga

upplevelser ”inte sällan i förening med naturupplevelser”. Hedin visar också att pietismens sätt att beskriva de sant kristna kommit att slå rot i det svenska folket så att den som i dag säger sig vara kristen behöver försvara och beskriva sin tro på ett pietistiskt sätt för att ses som en riktigt kristen. Det tror jag han har rätt i.

*Cecilia Wejryd
Docent, Uppsala*

**Grete Jacobsen & Ninna Jørgensen (red.).
*Kvindernes renæssance og reformation. København: Museum Tusulanums forlag. 2017. 370 s.***

Endelig en bog om kvindernes rolle i renæssance og reformation i året 2017, som ellers synes viet alene til mændene og deres rolle i anledning af 500-året for Luthers begyndelse på den reformation, der skulle skabe store omvæltninger i Europa. Det er befriende at læse en bog, der fra flere vinkler belyser to europæiske bevægelsers betydning for kvinder og vice versa nord for alperne (med glimt syd for alperne), især i 1500-tallets og 1600-tallets Danmark-Norge, og som gør det så kompetent uden at blive totalt fagnørdet. Det er desuden dejligt for en gangs skyld i samme anledning at læse en bog, hvor antallet af kvindelige forfattere langt overgår de mandlige, idet kun to af de i alt 15 forfattere er mænd. Jeg er vant til den modsatte kønsfordeling i mit fag. Omvendt er det naturligvis også beskæmmende, fordi kønsfordelingen blandt forfattere jo også vidner om, at alt for få mænd interesserer sig for kvinder og køn som forskningsområde.

Det skal fremhæves, at selvom bogen leverer et meget nyttigt og nødvendigt stykke kvindehistorie, så er bogens redaktører og forfattere sig meget bevidst, at de ikke bedriver kvindeforskning i 1970'ernes snævre forstand, men derimod kønsforskning og således også sætter mændene i kvindernes liv eller samtid i spil. Som Hanne Kolind Poulsen lettere tilspidset formulerer det i bogens sidste, og teoretiske, kapitel: ”Lidt firkantet kan man sige, at opdagelsen af Kvinden førte til opdagelsen af Manden – og begge kategorier nuanceredes”

(s. 362). Det skal tillige fremhæves, at forfatterne også er sig bevidst, at der er tale om et stykke gravearbejde, der endnu ikke er færdigt. Der er stadig mange ubesvarede spørgsmål, når det drejer sig om kvindernes plads og rolle i denne periode af Europas historie. Særligt prisværdigt er det, at denne bog ikke vil bidrage til at fortælle en offerhistorie, men tværtimod fremstiller kvinderne som kulturproducenter og kulturbærere i samspil og modspil med tidens mænd. Det drejer sig om kvinder fra samfundets top, der er såvel jordbesiddere som arbejdsgivere og for eksempel væversker, og om kvinder fra den så væsentlige fremvoksende middelklasse med blik ind i undervisningshistoriens betydning for kvinder i forskellige lag af samfundet.

Bogen falder i to dele, der følger en af historikere ellers forladt periodeinddeling i henholdsvis renæssance og reformation. Denne periodeinddeling holder ikke helt med vor nuværende viden om den kulturelle udvikling i Europa, hvor renæssance og reformation faktisk løber over i hinanden. Men redaktørerne har valgt at bibeholde den af to grunde: Først af den praktiske årsag, at flertallet af første dels artikler om kvinderne i renæssancen stammer fra renæssanceåret 2006; og de er alle svar på det provokerende spørgsmål, som kvindehistorikeren Joan Kelly stillede i 1977, om kvinder overhovedet havde en renæssance. Dernæst af den socio-politiske årsag, at den sekulære og kulturelle bevægelse, renæssancen, alene omfatter elitens kvinder og mænd, in casu kvinder og mænd fra Danmark-Norges adelsvælde, som efter reformationen i 1536 gjorde sig til en stadig mere eksklusiv klub af privilegerede. Reformationen er derimod en bred bevægelse, som forbinder kongen og middelklassen, og hvor der i kraft af ægteskabets opvurdering etableres nye alliancer mellem borgerskabets veluddannede døtre og de nu højtuddannede lutherske præster, så der i Danmark-Norge efterhånden opstår en decideret præstestand. Dette belyser redaktørerne kort i introduktionen, mens det desværre kun fragmentarisk løftes op i bogen som helhed.

Hele bogens første del om kvinderne i renæssancen er en benægtelse af Kellys spørgsmål, idet det demonstreres, at renæssancens adelige kvinder i ganske høj grad havde ind-

flydelse på deres liv og omverden. Grethe Jacobsen lægger fornemt ud med et blik ud i hele Europas kvinderenæssance, og der suppleres fint fra forskellige vinkler som litteratur, musik, gynæceer og erindringskultur. I det hele taget er der i renæssancedelen samlet megen god information, men det er, bortset fra artiklen om musik, gammel vin på en ny flaske, som imidlertid får nyt liv ved at være sat sammen med reformationsforskningen. Redaktørerne har også ret i, at reformationshistorien har tråde tilbage til renæssancehumanismen med figurer som italieneren Laurentius Valla og humanistfyrsten og nederländeren Erasmus af Rotterdam, hvorfor de to bevægelser et eller andet sted løber sammen. For denne anmelder har alle artiklerne en værdi i dette samspil, men det er især Ninna Jørgensens artikel om kvinder i den offentlige reformationsdebat og Rasmus H.C. Dreyers artikel om præstekonerne bidrag til en præstestand, der giver næring til ny viden i et større helhedsbillede af periodens kvinder. Derudover er Charlotte Appels diskussion af kvinders skriftlighed i relation til deres lærdomsniveau et væsentligt indslag i vores viden om kvinder og deres rolle i og indflydelse på udviklingen i det tidlige moderne dansk-norske rige, som vi nok kan blive klogere af.

Bogen kunne godt i langt større grad have fremhævet de sociale forskelle, som henholdsvis renæssance og reformation vedrører. Det uddybes nemlig ikke i tilstrækkeligt omfang, hvordan Luthers reformation også er et opgør med en magtfuld adel, der bestemmer alt både i og uden for kirken, fordi den katolske kirkes embeder – også i klostrene – var besat af adelens sønner og døtre. Ikke desto mindre er *Kvindernes renæssance og reformation* en bog, man bare bliver klogere af at læse. Den bør læses af alle kvinder og mænd, der beskæftiger sig med reformation og renæssance, ikke mindst fordi den gør op med et forstøkket billede af, at disse to bevægelser ikke gjorde noget godt for kvinder. Bogen viser, at kvinderne var med som vigtige med- og modspillere. Læs den!

Else Marie Wiberg Pedersen
Lektor, Aarhus

Dietz Lange. *Nathan Söderblom och hans tid.* Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2014. 504 s.

Hundra år efter Nathan Söderbloms tillträde som ärkebiskop utkom på svenska två biografier, båda på cirka femhundra sidor: *"Jag är bara Nathan Söderblom, satt till tjänst"* av Jonas Jonson (recenserad i STK 90:4) och den aktuella volymen, en översättning av det tyska originalet från 2011.

Till skillnad från Jonas Jonsons biografi, som är en levande teckning av personen Nathan Söderblom och presenterar hans tänkande mer kortfattat, fokuserar Lange Söderbloms intellektuella utveckling inramad av den personliga historiens olika skeden.

Ett av författarens ärenden är att motbevisa den inte ovanliga föreställningen att Söderbloms tänkande var spretigt, motsägelsefullt och osammanhängande. För detta ändamål letar Lange fram de bitar som behövs för att pusslet ska gå ihop och hittar dem i material som hade varit lätt att förbise, som läroböcker, predikningar, festskrifter och privata brev. Ofta finns upplysande formuleringar i förbigående, i kommentarer som bara sekundärt har med sin kontext att göra.

I slutkapitlet sammanfattar Lange Söderbloms bestående betydelse i tre punkter: (1) upptäckten av det heliga, (2) begreppsparret tävlan och samarbete samt (3) begreppet evangelisk katolicitet. (s. 490–494)

Det är omöjligt att här göra rättvisa åt Söderbloms omfattande produktion, som fått en utförlig presentation i Langes bok. Jag tar i fortsättningen min utgångspunkt i de nämnda tre punkterna och lämnar andra viktiga teman åt sidan.

Det heliga är inte minst genom Söderbloms inverkan ett centralt begrepp inom den tidiga religionshistorien och sökandet efter religionens ursprung. (Lange har ett resonemang om hur Söderblom och Rudolf Otto här tycks ha påverkat varandra.) För Söderblom är religionens ursprung att söka i det överväldigande mötet med en verklighet som väcker både fruktan och förtröstan/fascination.

Söderblom utgår av allt att döma från sin egen ungdoms svårartade brottning med tron och frigörelsen efter upplevelsen av nåden. Det

framgår att visionen av den samtidiga vreden och nåden fortfarande var levande hos Söderblom vid öppnandet av Nationernas förbunds sjunde förbundsförsamling den 5 september 1926. Lange refererar hans predikan på temat salt och fred i S:t Pierrekyrkan i Genève:

Saltets salta står först och främst för den gudomliga domens ”eld”. Denna dom kan ha en förintande eller en renande makt. I varje fall är makten det heligas makt, som väcker fruktan och som man inte ostraffat drar sig undan. Det skapar allvaret i kravet på fred, ett krav som inte kan tillgodoses utan att man underkastar sig den smärtsamma processen att vända om från individuell eller kollektiv egoism, med dess förödande följder, till ett solidariskt arbete (s. 425).

Det dubbla genväret fruktan och förtröstan till mötet med en helig Gud blir också central för Söderbloms tolkning av Luther.

Ett av Söderbloms grundantaganden är att samma gudomliga verklighet uppenbarar sig i alla religioner. Frågan varför de då fått så olika utformning och uttrycksformer betraktar Söderblom som olöslig, liksom teodicéproblemet.

Men tron på ett möte med en och samma verklighet som religionernas gemensamma ursprung måste ju utmyнна i ett visst förhållningssätt i umgänget religionerna emellan. Söderblom formulerar sitt program i begrepps-paret tävlan och samarbete. Tävlan ska här inte förstås som fientlig konkurrens utan kanske snarare i analogi med sporternas tävlan, som åtminstone i teorin ska vara en väg till förbrödring. Missionsarbete kommer då inte att bli fientligt intrång utan snarare som ett tillskott till en fruktbar mångfald.

Begrepps-paret tävlan och samarbete återkommer i de ekumeniska insatserna. Det är ingen tillfällighet, att Söderbloms stora kraftprov – som han av allt att döma fick betala dyrt för med sin hälsa – blev *Life and Work*-konferensen i Stockholm 1925, vars fokus var kyrkornas gemensamma sociala ansvar. Sannolikt var det just detta fokus som gjorde det möjligt för kristna från olika traditioner att på konferensen mötas och känna gemenskap, en för den tiden unik erfarenhet.

Att Söderblom uppenbarligen betraktar kristendomen som det sannaste uttrycket för religiös erfarenhet, motsägs inte av att han ser den historiskt som en gren från grekisk mysteriereligion, vilken inympats på den judiska traditionens träd.

Ett viktigt avsnitt hos Lange handlar om den fråga som varken Stockholmsmötet 1925 eller den senare utvecklingen kunnat lösa: skillnaden mellan en kalvinistisk och en luthersk syn på Guds rike. Söderblom distanserade sig mot en alltför optimistisk kalvinistisk syn på gudsríkets förverkligande i samhället, som den kunde yttra sig i den tidens *Social Gospel*. Samtidigt hade Söderblom en andra front gentemot pietismens världsfrånvändhet, som inte minst i Tyskland lätt kunde kombineras med en blind lydnad mot överheten: ”Ty när innerligheten befinner sig under det heligas påverkan drivs människan till att förverkliga kärleken, också på de politiska beslutens område” (s. 397).

Det tredje begreppet, som Lange räknar till Söderbloms bestående insatser, evangelisk katolicitet, blir begriplig mot bakgrund av det tidigare sagda. Katoliciteten står för en ”helig, allmänlig kyrka” uttryckt i tre differentierade former: den östliga, den romerska och den evangeliska.

Lange har gjort ett imponerande arbete med att frilägga de röda trådarna genom Söderbloms livsverk och göra rättvisa åt hans förmodligen att gå förbi omstridda frågor genom att hitta nya utgångspunkter.

Hans Pettersson
TK, komminister, Perstorp

**David Thurfjell (red.). Varför finns religion?
Farsta: Molin & Sorgenfrei förlag. 2016. 276 s.**

Finns religion? Ja, uppenbarligen, annars skulle det inte anses meningsfullt att ställa frågan varför religion finns, vilket religionshistorikern David Thurfjell, som redaktör, gör med boken *Varför finns religion?* I denna antologi skriver Thurfjell själv förordet ”Varför finns religion?”, med en historisk översikt angående uppkomsten av ämnet religionsvetenskap, samt sista kapitlet ”Religion finns inte!”, där

religionsbegreppet problematiseras. Där emellan finns nio kapitel skrivna av forskare som besvarar frågan utifrån olika vetenskaps- och lärdomsstraditioners förståelse av begreppet religion. Det står att kapitlen kan läsas oberoende av varandra, vilket stämmer, men det finns en pedagogisk tanke bakom dispositionen och därmed blir de få överlappningar som uppstår konstruktiv repetition i stället för onödiga upprepningar. För att förmedla hur innehållsrik denna antologi är väljer jag att redovisa mångfalden av svar som den ger på frågan varför finns religion?

Ett *evolutionsteoretiskt* svar är att alla människor har en religiös impuls. Den evolutionära utvecklingshistorien om hur, från vad, och varför religion finns – i relation till både biologi/gener och kultur/idéer, samt utifrån metodkriterierna att identifiera funktion och mekanismer genom vetenskaplig empiri – implicerar att religion har evolverat fram.

Ur ett *kognitionsvetenskapligt* perspektiv är religion en bieffekt av hur det mänskliga sinnet fungerar. Fokus är att undersöka hjärnans förmåga att skapa föreställningar, handlingsmönster och social organisation för att söka mening, syfte och skäl för att tillfredsställa människans kausaldrift. Men eftersom dessa bedömningar styrs av intuitioner och emotioner kan de intellektuellt rättfärdigade handlingarna anses vara efterkonstruktioner. Så kallade gudars orsaksverkan och moralkrav kan därför tolkas som en spegling av människans egna komplexa sinnesegenskaper.

Ett *nationalekonomiskt* svar på frågan är att religion är ett socialt fenomen baserat på ett rationellt förhållningssätt till samhället, eftersom religion inte endast handlar om tro utan också om ansträngningar av att leva i gemenskap med andra, vilket i sin tur skapar konkurrens som kräver regler. Religion kan därför anses vara en tjänst eller en produkt på den religiösa marknaden, vilken skapar grupp-gemenskap och fungerar som identitetsmarkör.

Ett *sociologiskt* svar är att religion finns på grund av oföränderlighet. Religion fanns i går och därför finns religion i dag, helt enkelt. Det komplexa är dock att fastställa varför religion har uppkommit. Kärnan till religion kan anses ligga i behovet av grupp-gemenskapens sociala

samhörighet i motsats till vardagslivets isolation.

Ur ett *maktteoretiskt* perspektiv kan religion förstås som en social och kulturell maktresurs. Religiösa berättelser om gudomliga krafter som styr och påverkar relationer mystifierar verkligheten och är en legitimeringsfunktion för hierarkier som auktoriteter använder för att övertyga ett samhälle om ett kulturellt norm-systems rimlighet. Därutöver kan religionen konstatera människans ofullkomlighet och därmed motivera lydnad.

Ett *psykoanalytiskt* svar är att religion utgör ett tolkningsverktyg för att förklara det till synes irrationella mellan den imaginära och verkliga världen. Psykoanalysens funktion i relation till religionen är därmed att kritiskt reflektera kring hur tron påverkar livet.

Ett *copingteoretiskt* svar är att religion fungerar som stresshantering när gränsfrågor kring liv och död uppstår. Religiositet kan betraktas som ångestdämpande och en resurs som är avlastande eftersom den fungerar som riktning och stöd samt skapar fokus, ordning och existentiell mening i vad som annars framstår som kaos.

Ur ett *existensfilosofiskt* perspektiv kan inte frågan besvaras utan att först tydliggöra vad som menas med begreppet religion. Svaret på frågan varför religions finns kommer således att variera beroende på av vem, när, var och varför frågan ställs.

Inte heller ur ett *fundamentalistiskt* perspektiv kan frågan anses ha ett fixerat svar, utan svaret varierar beroende på inom vilken teologisk tanketradition frågan ställs.

Vad denna redovisning av antologins innehåll visar är att den på ett lysande sätt belyser mångfalden av akademiskt argumenterade och konkreta svar på frågan som boken ställer, vilket i sin tur tydliggör att svaren är större än själva frågan. Men får det faktum att frågan inte har ett entydigt svar som följd att religion inte finns? Man får lätt det intrycket med tanke på Thurfsjells avslutande kapitel "Religion finns inte!".

Genom att analysera själva religionsbegreppet utifrån *kritisk religionsteori* argumenterar Thurfsjell att religion i sig inte finns eftersom det är ett begrepp konstruerat utifrån en västerländsk och kristen förståelsehorisont av vad

religion implicerar, och därmed blir det problematiskt att använda begreppet religion som en universell analytisk kategori. Följdfrågan blir då om forskning inom ämnet religionsvetenskap blir meningslös eftersom religionsbegreppet kan framstå som neutralt, deskriptivt och icke-normativt och samtidigt anses pådyvla egenskaper, vilket kan leda till felbeskrivningar utifrån normativa bedömningar. Denna antologi är ett utmärkt exempel på vikten och nödvändigheten av denna problematisering för att religionsvetenskap ska kunna anses meningsfull. Den besvarar frågan *varför* religion finns och samtidigt belyser den att ett jakande svar på frågan *om* religion finns inte är så uppenbar. Jag anser att denna bok är ett utmärkt val som kurslitteratur till grundutbildning inom ämnet religionsvetenskap, i synnerhet eftersom varje kapitel avslutas med förslag på vidare läsning inom respektive perspektiv vilka kan användas för utbildning på högre nivå.

*Tania Norell
Doktorand, Lund*

- Göran Agrell, Eva Ajaxén & Peter Strömmer (red.). *Martin Luther med egna ord*. Stockholm: Themis. 2017. 273 s.
- Jeppe Bach Nikolajsen. *Kirkens rolle i et pluralistisk samfund*. Fredericia: Kolon. 2017. 191 s.
- Jeppe Bach Nikolajsen (red.). *Kirke og øvrighed i et pluralistisk samfund*. Fredericia: Kolon. 2017. 183 s.
- Teresa Callewaert. *Theologies Speak of Justice: A Study of Islamic and Christian Social Ethics*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. 2017. 382 s.
- Ulrika Fritzon. "Jag kunde åtminstone berätta hur jag dödade henne...": Om transformerande, rehumaniserande och försonade möjligheter för en skyldig människa med utgångspunkt i Martin Bubers diskussioner kring existentiell skuld. Lund: Lunds universitet. 2017. 402 s.
- David Gudmundsson, Alexander Maurits & Martin Nykvist (red.). *Classics in Northern European Church History over 500 Years: Essays in Honour of Anders Jarlert*. New York: Peter Lang. 2017. 280 s.
- Anne Haugland Balsnes (red.). *Hva er nå et menneske? Tverrfaglige bidrag*. Oslo: Cappelen Damm. 2017. 336 s.
- Stine Holte, Roger Jensen & Marius Timmann Mjaaland (red.). *Skapelsenåde: Festskrift til Svein Aage Christoffersen*. Oslo: Novus forlag. 2017. 530 s.
- Anders Jeffner. *I vetandets gränsmarker: Nio essäer om religion och verklighetstolkning*. Lidingö: Fri tanke. 2017. 183 s.
- Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker & John Grim (red.). *The Routledge Handbook of Religion and Ecology*. London: Routledge. 2017. 439 s.
- Kimmo Ketola, Maarit Hytönen, Veli-Matti Salminen, Jussi Sohlberg & Leena Sorsa. *Luthersk delaktighet – Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2012–2015: En undersökning om kyrkan och finländarna*. Tammerfors: Kyrkans forskningscentral. 2017. 378 s.
- Samira Motazedi. *En gång i veckan drömmer jag att jag är i Iran*. Göteborg: Glänta produktion. 2017. 212 s.
- Kjell Ove Nilsson. *Att få det rätt med Gud: Vad säger Paulus och Luther egentligen?* Umeå: Mandatus. 2017. 191 s.
- Stefan Nordgaard. *Possessions and Family in the Writings of Luke: Questioning the Unity of Luke's Ethics*. Köpenhamn: Museum Tusulanums forlag. 2017. 176 s.
- Johan Sundeen. *68-kyrkan: Svensk kristen vänsters möten med marxismen 1965–1989*. Stockholm: Bladh by Bladh. 2017. 500 s.
- Marius Timmann Mjaaland. *Systematisk teologi*. Oslo: Verbum akademisk. 2017. 362 s.
- Björn Vikström. *Kärlekens mångfald: Sexualitetens, parförhållandets och äktenskapets teologi*. Helsingfors: Fontana Media. 2017. 244 s.
- Martin Wessbrandt. *Transformed Readings: Negotiations of Cult in Paul, Hebrews, and First Clement*. Lund: Lunds universitet. 2017. 193 s.