

aktualiserade bekännelsefrågorna. Den växande kyrkogemenskapen kring Leuenberg-Konkordin av år 1973, som Svenska kyrkan ännu inte undertecknat, innebär att konfessionella skillnader mellan reformerta och lutheraner icke längre anses kyrkoskiljande. Den luthersk-katolska deklarationen om rättfärdiggörelsen 1999 föregicks av en debatt, dock inte i Sverige, som ställde frågorna om reformationens bekännelser på sin spets. Inom kyrkor i Afrika, Asien och USA har nya bekännelser kommit till.

Wilken auktoritet har kyrkornas bekännelser om de inte kan tillerkännas en tidlös giltighet? Under vilka omständigheter kan eller måste en bekännelse proklameras? Georg Plasger, docent i Göttingen, bearbetar frågorna om bekännelsernas roll i Karl Barths teologi. Att Barths reflektioner varit fruktbara visar sig verkningshistoriskt i att nyare bekännelse-texter ofta relaterar till utsagor av Barth men en samlad framställning och värdering av Barths lära om bekännelsen har saknats.

I kapitel A visar Plasger att bekännelsen enligt Barth förutsätter Guds föregående talande. På den beror allt i Barths lära om bekännelsen. Guds talande är emellertid inte möjligt att få kunskap om utan den heliga Skrifts vittnesbörd. Plasger reder ut hur Barth ser på «skriftprincipen» under 1920-talet, på förhållandet mellan Guds ord och människord och på auktoritet och frihet t.o.m *Kirchliche Dogmatik* (kap. B).

Plasgers jämförelse i kapitel C av positiva respektive liberala teologers ställning till apostolikumstriden 1892 gör Barths position tydlig. Kapitel D analyserar Barths lära om bekännelsen och dess gränser i *Kirchliche Dogmatik* I/2.

Kapitel E betänker villkoren för att proklamera bekännelser. I centrum för intresset står Barmenförklaringen i maj 1934. Plasger presenterar tidigare föga kända fakta, som visar Barths tvekan: en ny bekännelse måste hela kyrkan stå bakom för att den skall få auktoritet. En bekännelse får inte grundas på mänsklig vilja, då står den i fara att bli egenmäktig och tematisera bekännaren, inte det som skall bekännas. Ett innehåll som inte är i överensstämmelse med evangelium skulle kunna smyga sig in.

Förutom händelserna kring Barmen-förklaringen 1934 behandlas hur Barths hållning till atomvapenfrågan 1958 sammanhänger med hans lära om bekännelsen. Kapitlet F behandlar frågan om auktoriteten i kyrkan, dess relativitet och begränsning. Nyckelorden här är «frihet» och «ansvar» i specifika situationer. Vad «konfessionell hållning», som Barth föreskriver, innebär, berörs i kapitel G. Frågan ställs om den ekumeniska relevansen hos Barths bekännelsekonception samt om heresin. Det sista kapitlet, H, utforskar hur Barths förståelse av dop och nattvard förhåller sig till Barths konception som helhet. Sakramenten förstås

som bekännelse. Hypotesen här är att det finns en närhet till den zwinglianska liksom till den gammaltestamentligt-judiska förståelsen av «minne», *zachar*. Därmed avser Plasger att förtydliga temat i kapitel A.

Barths position övervinner de svårigheter som bekännelse-positivism respektive bekännelse-historicism hamnar i, men integrerar samtidigt deras starka sidor. Bekännelser är för Barth kopplad till frågorna om auktoritet och frihet i kyrkorna. Bekännelsen är den «egentliga, ursprungliga, ur- och förebildliga auktoriteten» (*Kirchliche Dogmatik* I/2, s. 654). Bekännelseformuleringar är enligt Barth ofrånkomliga för det kristna tänkandets orientering, men samtidigt relativa och i princip alltid öppna för revision. Han ser kyrkliga bekännelser som första ordningens kommentarer till den heliga Skrift (KD I/2, s. 728). Plasger visar vilka förutsättningar bekännelsen enligt Barth vilar på: den levande Gudens verklighet, Guds uppenbarelse i Jesus Kristus och Guds vittnande om sig själv i människans inre.

Den treenige Guden som uppenbarar sig i Kristus är allena föremål för tro. Kyrkornas bekännelser och kanon är som sådana inga trosföremål. Men de är de orter, utifrån vilka ordets vittnesbörd kan förnimmas. Bekännelsen är inte detsamma som en lära om bekännelseskrifterna. Istället syftar Barths i sin teologi till att utveckla *samtidens* bekännelse. Men det betyder inte, att bekännandet kan vara utan relation till bekännelseskrifterna. Att ringakta förgångna tiders försök att formulera sig tydligt i kritiska situationer likställer han med synd mot det fjärde budet. Och utan sammanhang med läran om Skriften hänger läran om bekännelsen i luften. Plasger tematiserar därför förhållandet mellan Skrift och bekännelse. En nödvändig förförståelse för formulerande av varje ny bekännelse är en väl grundlagd lära om den heliga Skrift.

Reaktionen mot nyprotestantismen och senare även mot Bultmann medverkade när Barth bestämde och betonade den ort, på vilken 'sola scriptura' har sin plats: kyrkan, den kristna tolkningsgemenskapen. Barths avvisade att en kyrklig bekännelse skulle riktas mot Bultmanns teologi. Men kyrkan är i sista hand inte avgörande, utan det vittnesbörd om ordet, som självt gör sig förstått och blir förstått. Ingen hermeneutik, ingen metodik förmår att framtinga ljusets skinande. Kristenheten måste hoppas på och bedja om att Ordet meddelar sig självt.

Axel W. Karlsson

Thomas Ekstrand: *Folkkyrkans gränser. En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka. 167 sid. Projektet «Från statskyrka till fri folkkyrka.» Verbum 2002.*

Ambitionen med denna studie är att göra en teologisk analys av hur folkkyrkobegreppet fungerar i Sverige efter kyrkoändringen 2000, men också normativt att anpassa det efter den nya situationen. Lagstiftning och utredningstexter är material för analysen, och är «ecklesiologiskt relevant» (s. 16).

Efter ett metodkapitel analyserar Ekstrand (E) i kapitel 2 argumentationen i utredningarna. Kapitel 3 går igenom några viktiga folkkyrkoteologier. Det blir fem idealtyper: folkkyrkan som nådemedelsinstitution, som nådemedelsförvaltande gemenskap, som skapelseteologiskt tänkt kollektiv, som individorienterad tjänsteorganisation, samt slutligen en feministisk folkkyrkosyn. Som synes är det frågorna om nådemedels roll och individ/kollektiv som är kriterier. Den femte modellen är emellertid knappast en idealtyp, snarare en renodling av ett specialfall inom en «befrielse-teologisk» idealtyp, eller kanske bättre: en idealtyp bestämd erfarenheter i specifika basgemenskaper. Den hade nog med fördel kunnat utvecklas på detta mer generella sätt.

Det följande kapitlet analyserar några inomsvenska utmaningar till folkkyrkotanken. Den punkt där kritiken varit hårdast behandlas egendomligt nog inte: den beslutsordning som är en, möjligen icke nödvändig, konsekvens av folkkyrkans inordning bland andra offentligheter i senmoderniteten — fenomenet kallas ofta «kyrkans politisering». Kapitlets teologiska avsnitt tar däremot upp en parallellföreteelse, den svenska folkkyrkotankens funktionella tendens: folket, inte kyrkan, betraktas som subjekt i skeendet. E formulerar (s. 111) sitt bemötande av denna kritik i termer av *Gesellschaft–Gemeinschaft*, begrepp som han relaterar till förhållandet synlig–osynlig kyrka, och hävdar först att det bara handlar om tyngdpunkt. För en folkkyrkotanke är kyrkan som de heligas gemenskap en *Gemeinschaft*, dvs. en osynlig storhet, fortsätter han emellertid, och den som hävdar att denna bör «manifesteras i kyrkans *Gesellschaft* ... företräder andra kyrkoideal», en tanke som senast använts som argument för extrem statskyrklighet. Samtidigt knyter han nådemedelsförvaltningen till *Gesellschaft* och menar att det finns gott om utrymme för kristna gemenskapsbildningar inom folkkyrkans ram. Detta är f.ö. den enda punkt där hans framställning är ekumeniskt utmanande.

Detta myndiga språk döljer några förenklingar. Distinktionen *Gesellschaft–Gemeinschaft* är ju fenomenologiskt tänkt om förhållningssätt och kan inte utan vidare användas normativt ecklesiologiskt. Terminologin synlig — osynlig (bättre: «fördold») i luthersk teologi är intressant inte som redskap för att genomföra en distinktion mellan kyrkoideal, utan bara om den uttrycker hur sambandet mellan dimensioner i kyrkan gestaltas; detta är en grundtanke i det uppsa-

liensiska ecklesialitetsbegrepp E (s. 15) inledningsvis bekänner sig till.

I bokens avslutande kapitel om «folkkyrka i en pluralistisk kultur» presenteras Avery Dulles' *Models of the Church* och relateras till de nämnda idealtyperna. Dulles' modeller är dock beskrivna utan kontakt med den teologiska kontext i vilken de tillkommit och utan relation till hur denna sedan utvecklats. E har uppenbarligen använt första upplagan (1974) av Dulles bok — i den andra 1987 (som E anger i sin bibliografi) lade Dulles nämligen till ett kapitel med en sjätte modell, med nutidsanknytning men kanske svårare att anknyta till E:s folkkyrkoideal: kyrkan som «community of disciples».

Redan i den uppgift E har förelagt sig och med det materialval han gjort löper han risken att hamna i ideologiskapande. En normativ (s. 17) ecklesiologi för Svenska kyrkan bestäms *a priori* som en folkkyrko-ecklesiologi, med material från lag, kyrkoordination och utredningstext; då blir resultatet snabbt en teologisk efterhandslegitimation efterhand av den kyrkopolitiska lösning författaren bejaktar. Ett centralt avsnitt kan t.o.m. få rubriken «Folkkyrkotänkandets ecklesiologiska innebörd» (s. 134). E behandlar ö.h.t. inte sambandet mellan fördold nådemedelsgemenskap och synlig demokratisk kyrkostruktur, kanske eftersom saken inte är problematiserad i materialet, utredningar och kyrkoordination.

Kyrkans form måste i stället sökas teologiskt, ur Jesu gärning — för att sedan förmodligen finna att en folkkyrkomodell är lämplig i den svenska situationen. Sökandet kan inte begränsas till svensk mark och måste ske i ekumenisk dialog. Med undantag av en kort diskussion av sekulariseringsbegreppet och Dulles-avsnittet är E:s enda utomnordiska referenspunkt hans egen korta normativa, extremt protestantiska, kyrkodefinition («osynlig gemenskap i spänning mellan gudsrikestanken och försoningen», s. 142), som han relaterar till en text av Albrecht Ritschl från 1874.

Ett internationellt perspektiv skulle tydliggöra att folkkyrkans frågeställningar finns i all teologi, och att all teologi implicerar ecklesiologi. Varje ecklesiologi är med nödvändighet ett uttryck för samspelet med sin kontext, och folkkyrkans frågor är redan ställda vare sig man talar om hermeneutik, globalisering, *episkope*, *communio*, auktoritet, tradering, *ressourcement-aggiornamento*, befrielse, inkulturation — eller om kyrkliga maktstrukturer och demokrati. Själva folkkyrkotanken relativiseras om man ser den som ett sätt att uttrycka vad som är viktigare, kyrkans katolicitet, att hennes form måste anknyta både till det lokala och det universella, och att hon har ytterst gudomliga och ytterst mänskliga dimensioner. Detta utanför Sverige intensivt diskuterade perspektiv saknas i boken.

Boken tydliggör hur grundfrågan för Svenska kyrkan ytterst är huruvida folkkyrkotanken skall beskrivas i lagtext eller av kyrkan själv, dvs. om kyrkan utifrån evangeliet deltar i skapandet av sin egen arena. En lärdom från Barmendeklarationens tid: en folkkyrkotanke kan bara vara norm för kyrkolivet om den växer direkt ur själva kyrkotanken, och en kyrkotanke kan bara fotas i Jesu person och gärning. Svensk ecklesiologi står på ruta ett.

Peter Bexell

Jean Greisch: *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome 1: Héritages et héritiers du XIXe siècle, 626 sid. Les éditions du Cerf, Paris 2002.*

Filosofiprofessorn Jean Greisch, som undervisar i filosofi vid Institut Catholique i Paris, är en produktiv författare. Bara under de senaste åren har han utkommit med böcker om ontologi och temporalitet, om Paul Ricoeur, och om hermeneutik. Nu kommer han med ett verk om religionsfilosofi i två delar. Arbetet handlar om hur religionsfilosofin som självständig verksamhet, och under denna moderna benämning, vuxit fram. I de två volymerna tar Greisch upp fem, vad han kallar, religionsfilosofiska paradigmer — det spekulativa paradigmet, det kritiska paradigmet, det fenomenologiska paradigmet, det analytiska paradigmet samt det hermeneutiska paradigmet. De två förnämnda behandlas i föreliggande volym, *Héritages et héritiers du XIXe siècle*.

*Héritages et héritiers du XIXe siècle* börjar med en allmän introduktion om drygt sextio sidor. I denna gör författaren ett antal definitioner och distinktioner. Författaren identifierar *filosofisk teologi* som en urgammal riktning. Han menar att alla filosofer som velat förstå helheten har tagit upp det gudomliga till behandling, på ett eller annat sätt, och därmed gjort teologi inom filosofin. Den andra hållningen kallar Greisch *religiös filosofi*. Här undersöks och utvecklas filosofiska implikationer av en bestämd religiös syn på världen. Det Greisch kallar *religionsfilosofi* avstår från att fokusera på Gud som direkt föremål för undersökningarna utan fäster i stället sig vid att «tänka religionen» i all dess komplexitet.

I bokens första huvuddel ger sig Greisch på det han kallar «det spekulativa paradigmet» genom att presentera de fem figurer han anser vara typiska för en ideal form av spekulativ religionsfilosofi (Schleiermacher, Hegel, Schelling, Rosenzweig, Rahner). Det är inte kristallklart vad Greisch egentligen menar med «det spekulativa paradigmet», men han tycks ge det två huvudbetydelser. Den ena är en metafysisk verksamhet som strävar efter en helhetssyn, eller över-

blick. Den andra tar fasta på *speculum*, en spegling eller kontemplation där syftet skulle vara att producera så kallade transcendentala idéer.

Den andra huvuddelen ägnas «det kritiska paradigmet». Denna del styckas i två till sidantalet ganska jämnstora bitar, där den första kallas «Arvet efter Kant», naturligtvis med Kant själv, och därefter Hermann Cohen, Ernst Troeltsch, Paul Tillich och Henry Duméry.

Den andra biten av denna bokens andra del har fått rubriken «Antropologisk religionskritik» och där får föga förvånande de tre herrarna Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche och Ernst Bloch plats. Här innebär «kritik» en reduktion av religionsstudierna till antropologi, säger Greisch.

Var och en av de tänkare som tas upp presenteras enligt samma mönster boken genom: först en omfattande och gedigen presentation av vad författaren skrivit och av huvuddrag i tankebygget, därefter frågor som Greisch tycker kan eller bör ställas till dem.

Det är en intressant insats Greisch gör. Genom att koncentrera sig på ett antal «typiska» tänkare för olika slags filosoferande över religion, utgör boken en utmärkt sammanställning av dessa mäns tänkande — och för en svensk läsare i flera fall en introduktion av figurer föga diskuterade i våra sammanhang, med namn som Cohen, Duméry och Rosenzweig. Här ligger en av bokens förtjänster: nya namn, nya vinklar, andra perspektiv än de hos oss gängse. Över huvud taget är det «annorlunda perspektiv» en franskspråkig religionsfilosof har kanske det mest spännande med boken.

Att ta utgångspunkten i *beteckningen* religionsfilosofi tycker jag nog däremot känns lite olyckligt begränsande. En hel rad frågor som utan tvivel är religionsfilosofiska till sin karaktär har avhandlats långt tidigare än det sena 1700-tal där Greisch, på formella grunder, börjar sina undersökningar. Många skulle självfallet tänka på antiken, men i ljuset av vår tids religionsfilosofi — med betoning på båda leden — kan medeltidens tänkande vara av nog så stort intresse.

Att medeltidens religionsfilosofiska diskussion faller bort innebär också att röster utanför den kristna sfären försvinner. På samma sätt ger den tidsmässiga, och begreppsmässiga, avgränsningen en fortsatt inlåsning i västerländsk historia. Här ska dock inte Greisch hängas ut. Det mesta av det religionsfilosofin sysslar med saknar utblick bortom den västerländska horisonten och vi är oftast oförmögna att se att frågor och argument har behandlats hundratal eller tusentals år tidigare i andra miljöer.

Generellt sett har *Héritages et héritiers du XIXe siècle* en mer teologisk än vad jag betraktar som filosofisk eller religionsfilosofisk prägel. Greisch har