

den föreliggande avhandlingen. Hon vill med denna bok presentera en viktig fas i den svenska bibelvetenskapens historia, litet känd av utländska forskare: hur den historisk kritiska exegetiken vann inträde i och befästes i den teologiska fakulteten i Uppsala.

Ämnet har behandlats i monografiform av mig i *Bibeltro och bibelkritik*. Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet (1979). Det är inte bara tidsavgränsningen som skiljer de båda böckerna åt. Idestrom behandlar visserligen i stort sett samma personer, men hon gör det utförligare, hon använder i stor utsträckning otryckt källmaterial och hon sätter accenterna något annorlunda. Det är en framställning präglad av stor lärdom och noggrannhet och den förtjänar all den spridning den kan få trots det till synes något begränsade ämnesvalet.

Där min avsikt var att — något förenklat — skildra den svenska wellhausenreceptionen både i Lund och Uppsala, där fokuserar Idestrom helt på Uppsala och ger en bred bakgrundsteckning av den typ av beckianskt influerad bibelteologi som dominerade det nordliga lärosätet vid mitten av 1800-talet. Viktiga är här professorerna O.F. Myrberg och Waldemar Rudin. Ingen av dem blev en helhjärtad anhängare av den s.k. bibelkritiken, men de lade inga större hinder i väg för dess framträngande och kunde ta upp vissa av dess resultat. Den blivande ärkebiskopen J.A. Ekman och den till Lund snart överflyttade F.A. Johansson kan detsamma sägas om, men deras insatser blev inte så betydande eftersom Ekman övergick till kyrklig tjänst och Johansson inte levde så länge. Först med Erik Stave, professor och domprost, fick Uppsala en övertygad anhängare av den historisk-kritiska bibelforskningen.

Allt detta är känt sedan tidigare. Det nya med denna avhandling är att den mera precist lyckas kartlägga ett ganska komplicerat historiskt skeende. Genom att analysera de talrika skrifter som publicerades och de handskriftliga källor som finns (Rudinarkivet är mycket stort) ger förf. en klar och övertygande bild. De akademiska befordringsstrider som bildar en ofrånkomlig del av ett skeende som detta var också tidigare beskrivna, men ges nu en ännu tydligare framtoning.

Detta var den tid då den bibelöversättning som vi kallar 1917 växte fram, och särskilt Rudin var starkt indragen i den. Idestrom beaktar hela tiden bibelvetenskapens relation till det pågående översättningsarbetet, vilket är en fördel. Det borde dock ha utretts bättre varför bibelkommissionen valde att följa den masoretiska texten «slavishly and consistently» (s 118) och inte accepterade en måttfull textkritik av den typ som redan den gustavianska kommissionen följde. Det var dock en typ av «bibelkritik» som inte

behövde vålla sådan oro och hade kunnat bana vägen för «higher criticism». En sådan undersökning skulle dock behöva vidga perspektivet utöver det strikt akademiska.

Den föreliggande avhandlingens stora brist är just, att den behandlar den teologiska fakulteten som om den levde och verkade i ett nära nog lufttomt rum. Också mot min bok kan den invändningen riktas, men jag påpekar dock att den historisk-kritiska bibelforskningens framträngande till en del kan ses som ett utslag av att den historiska källforskningen började tillämpas på Bibeln. Henrik Reuter Dahl var en, även internationellt, tidig företrädare för detta synsätt. Rimligen måste Harald Hjärne ha betytt en del för män som Nathan Söderblom och Erik Stave. Den kyrkliga debatten i hela dess mångfald behöver också dras in, men av den märks inte mycket hos Idestrom. Detta skulle å andra sidan ha sprängt framställningens ramar.

En stor fördel med denna bok är, att samtliga svenska citat finns angivna i noterna. Den svenske läsaren är alltså inte beroende av författarens — f.ö. fullt korrekta — engelska översättningar. Det gör å andra sidan notapparaten något tungrodd.

Det är första gången som ett stycke svensk teologihistoria får en så grundlig presentation på ett internationellt språk. Författaren är värd ett stort tack för detta. Hon pekar också på kommande arbetsuppgifter, bland vilka en monografi om S.A. Fries är en av de mest angelägna. Vi kanske kan hoppas på även denna.

*Sten Hidal*

*Religion och bild. Red: Sven Tengström. Religion och bibel 58–59. Nathan Söderblom-sällskapets årsbok 1999–2000. 156 sid. Uppsala 2000.*

Årgången innehåller nio uppsatser med så skilda teman som människosynen i Egyptens mellersta rike (Gertie Englund), indisk hermeneutik jämförd med Gadammers (Gunilla Gren-Eklund), johanneisk människosyn (René Kieffer), ikonens teologi (Per-Arne Bodin), medeltida bibelsyn (Carl-Martin Edsman), Albertus Pictor (Sven Tengström), senmedeltida kristen konst (Rudolf Zeitler), islamisk konstsyn (Karin Ådahl) och en Buddhabilds emblematik (Peter Schalk).

Av lätt insedda skäl utger man ofta interdisciplinära samlingsverk med uppsåtet att de skall kunna användas som kurslitteratur och ge läsaren/studenten oväntade aspekter på ett välkänt ämne. Risken man löper är att i stället för att ge en belysning av det avsedda problemet — hur religionen använder bilden — ur olika synpunkter, får man en serie parallella

uppsatser om skenbart liknande problem — hur olika religioner använder bilden — medan det sammanhållande religionsteologiska greppet saknas. Påpekandet är naturligtvis en lättköpt poäng när det gäller denna årgång av *Religion och bibel* — vem skulle kunnat skriva en sådan inledning?

Den sortens aha-upplevelser som jag efterlyser finns dock här och där — t.ex. i samspelet mellan Ådahls analys av den brokiga islamiska avbildande konsten och Bodins avvisande av den vanliga förställningen att ikonoklasmen väsentligen berodde på ett islamiskt inflytande. Bodins uppsats är f.ö. den som tydligt relaterar bildtänkandet till en fundamental teologisk reflektion, där subjektets relation till bilden är en spiritualitet som knappast är åtkomlig på annat sätt än just genom en subjektiv relation. De övriga uppsatserna är mycket tydligt och svenskt fenomenella i sitt sätt att utforska religion genom att på avstånd analysera dess artefakter — ett påstående som får bli vad anmälan cirklar kring.

Kristen medeltida konst kan inte analyseras enbart utifrån en sådan «fenomenell» aspekt, utan förutsätter åtminstone en reflektion över den då gällande teologiska epistemologin. Detta saknar jag i konstvetaren Rudolf Zeitlers uppsats, där i stället huvudinstrumentet är en antagen (men icke diskuterad) motsättning mellan konst för överklassen och för folket. Hur verifierar han sina antaganden om skillnader i kunskap om bibel och dogma i de samhällsskikt han tänker sig? Dogma är ju — åtminstone i detta sammanhang — formuleringen av (eller formuleringar utifrån) den spiritualitet som är förutsättningen för hela livsformen, åtminstone delvis närvarande i både slott och koja! Zeitler diskuterar också utförligt den heliga Birgittas vision av Jesu födelse och Mérodealtarets bebådelsescen, uppenbarligen utan att vara medveten om hur dessa mycket tydligt och medvetet återspeglar samtida *theologoumena*, mycket «dogmatiska», om tvånatursläran och om Marias jungfrulighet. Däremot är hans diskussion om mystik resp. historicitet som bildfunktioner intressant, men den kunde uppdaterats med en diskussion av Derridas idé om rummet som det föreställningsskapande under medeltiden — och Catherine Pickstocks motsatta tes att det är tiden som har denna roll.

Två av bidragen hör tydligt samman: Sven Tengströms uppsats om «Albertus Pictor och Biblia pauperum i Härkeberga kyrka» anges ha sin upprinnelse i författarens-utgivarens uppdrag att skaffa bildmaterial till Carl-Martin Edsmans uppsats «Medeltidens kristna bildvärld och bibeltolkning». Edsmans bidrag är en sammanställning av materialet i tre av hans uppsatser (publicerade 1947–1991) om medeltida och efterreformatorisk bildanvändning, och får därigenom en smalare inriktning än vad rubriken lovar. Sagt

med en viss underdrift hade det verkligen varit av värde om ett svenskt undervisningsmaterial om bilden hade innehållit en redovisning av de senaste årtiondenas intensiva diskussion och teoribildning kring allegoribegreppen, i fornkyrka-medeltid och idag. I den diskussionen finns spännande komponenter som relaterar den till narrativ teologi, fundamentalteologi och spiritualitetsteologi, liksom där finns en intressant spänning mellan infallsvinklar från litteraturvetenskap/estetik (Derrida, Auerbach, Pepin, Frye, Ohly) och teologi/teologihistoria (Daniélou, de Lubac, Smalley, Louth, Hans W.Frei). Teologer och idéhistoriker kan knappast längre (som Edsman gjort, liksom Daniélou och flera litteraturvetare) utan diskussion identifiera typologi och allegori — här är det fråga om två olika sätt att närma sig vad «innebörd» är: typologin är i sin grundform inomhistorisk eller kanske snarare inomtextuell, allegorin är en sensus spiritualis som involverar subjektet i förståelseprocessen. Att allegori och typologi är svåra att likställa ger sig ju för den uppmärksamme redan inom Edsmans framställning, när denne konstaterar att typologin överlever reformationen (själva begreppet är f.ö. efterreformatoriskt). Möjligen är hela detta problem en variant av Zeitlers utveckling mystik–historicitet. Edsmans diskussion hade blivit klarare om han renodlat triaden umbra – imago – veritas, som tydliggör att det är fråga om ett egentligen teologiskt-epistemologiskt resonemang.

Redan i titeln till Tengströms uppsats finns, om man läser noga, ett avståndstagande från en vanlig missuppfattning. «Biblia pauperum» är inte kalkmålingarna som de fattiga kunde beundra i sockenkyrkan, utan ett pedagogiskt tryck, en «bibelupplaga» med bara bilder, där scener ur Jesu liv omges av gammaltestamentliga typer. Dessa har sedan varit förebilder för Albert när han målade i Härkeberga, men frågan är hur han avviker från förlagan och vilken förändring i föreställningsvärlden detta signalerar. Tengström visar hur Albert har löst upp sambandet typantityp, vilket Tengström beskriver som att Albert betonar de «större sammanhängen», varmed han avser den litterata betydelsenivån, dvs. att Albert har en mer historiserande syn — något som jag tror kan vara en alltför kort analys: snarare är det en övergång mellan två typer av helhetsåskådning, och därmed värt mer krut. Samtidigt förefaller Tengström till skillnad från Edsman tänka sig en motsättning mellan skolastiken och quadrigaexegesen, där skolastiken skulle representera en högre grad av rationalitet/historicitet, vilket är ett intressant problem; åtminstone hos Thomas finns fortfarande ett samspel mellan rationalitet/historicitet och mysterium, något som Edsman belyser.

Ett mycket vidlyftigt idéhistoriskt problem kan därmed — om jag har rätt — sägas vara närvarande i Härkeberga: Vad Albert åstadkom där var till slut ett både-och. *Lokalen* är inte en AV-lokal för bibelundervisning utan en kyrka. Språkbanden är på latin och viktiga bilder finns i mörka hörn. Ytterst är det en kultisk lokal där målningarna egentligen skall göra frälsningsmysteriet närvarande i överväldigande rikedom — men Alberts *framställning* av detta mysterium håller på att glida över i en historicerande, inte längre arketypisk, avbildningsform, som gör att bilderna dessutom tilltalar vår tid eftersom de blir så «pittoreska». Därmed ställs vi en tredje gång inför frågan hos Zeitler om övergången mellan två världsbilder och två epistemologier.

Det som måste undersökas i sammanhanget är återigen vad senmedeltidens människa kände till av kyrkans dogma, vilka bibelberättelser som var bekanta för henne — och hur hon hade fått den kunskapen. Skall man tänka sig hennes kunskap narrativ eller liturgisk/dramatisk, var hennes förställningsvärld primärt rumslig eller tidslig? Härkebergabonden hade ju aldrig varit i kyrkan när prästen reciterade (kanske bara inledningsorden till) de latinska matutinerens läsningar av de GT-berättelser som återges i taket. Snarare hade han hört berättas om dem på marknaden av en tiggarmunk, och den svåråtkomliga frågan blir hur tiggarmunken hade framställt *innebörden* i berättelsen om Jona och vattnet eller Simson och portarna. Alltså: vilket förhållande rådde i Härkebergabondens medvetande mellan *sensus historicus* och *sensus spiritualis* — allegori, tropologi, anagogi. «Enkla» människor är ju aldrig «enkla» utan delar sin samtids epistemologi. Erför vår bonde berättelserna som «myter» i ordets djupa mening — kalla det gärna «typiska» — handlande om frälsning genom dopets vatten och undan dödsrikets portar? I så fall kunde kanske målningarna — *trots* Alberts pittoreska utformning — fortfarande tolka de dopets och uppståndelsens mysterier som firades i hans sockenkyrka.

Peter Bexell

Frank Burch Brown: *Good Taste, Bad Taste, and Christian Taste. Aesthetics in Religious Life*. xx + 312 sid. Oxford University Press, New York 2000.

Frank Burch Brown är professor i religion och konst vid Christian Theological Seminary, Indianapolis, U.S.A. Han kan sägas tillhöra ledargarnityret inom den inriktning i modern teologi och kristet färgad religionsteori som uppmärksammar religiösa trosföreställningars essentiella relation till konst och estetik. Brown fick något av ett genombrott med sin förra bok,

*Religious Aesthetics* från 1989. Denna bok var ett lysande exempel på konst- och religionsteoretisk bredd och insiktsfullhet, där Brown dessutom lyckades kombinera lärdom och läsbarhet på ett stringent och underhållande sätt. Perspektivet i boken var uttalat teoretiskt, även om Brown också gjorde diverse teologiserande, uppbyggeligt konfessionella ansatser. Men den stora behållningen av *Religious Aesthetics* bestod framför allt i att han tydligt visade hur de traditionella estetiska teorierna, som var inriktade på en snäv förståelse av konstbegreppet i termer av de «högre konsterna», blockerade förståelsen av det religiösa bruket av estetiska produkter och att en rättvisande tolkning av estetikens roll i allmänskulturen därmed krävde en spänstigare teoribildning.

Föreliggande alster, som är ett slags uppföljare till den förra boken, är av avsevärt mer konfessionellt uppbyggelig karaktär, vilket dessvärre — av allt att döma — resulterat i att teoribildningen blivit klart lidande. Den stringens som mestadels präglade *Religious Aesthetics* har här ersatts av långa och löst hållna longörer utan skärpa. Jag tar det närmast som en konsekvens av ansatsen. Brown vill i första hand bedriva en för pastorer i skilda kontext applicerbar praktisk kristen teologi, vilket har fått till följd att hans framställning blivit ofokuserad, teoretiskt eklektisk och mångordig. Det torde nämligen vara en i stort sett omöjlig uppgift att försöka bedriva normativ teologi med inriktning på praktisk kristen estetik, när företeelsen ifråga oftast drivs hit och dit av de religiösa modevindarna, ofta uppenbarligen utan någon större kontakt med teologisk doktrin i trängre mening. Kristen estetik spänner dessutom över ett stort spektrum av skilda yttringar, alltifrån ofta närmast löjväckande sentimental kitsch till intrikata och överväldigande konstverk. Att hitta en teologiskt normativ och samtidigt teoretisk stringent angreppspunkt torde därmed vara närmast omöjligt. Resultatet blir i Browns fall, som jag ser det, en teoretisk eklekticism som säger allt och inget.

Ett tydligt exempel på denna teoretiska vattnighet är det bruk Brown gör av en text av den franske filosofen Jacques Derrida (*Memoirs of the Blind*) i syfte att legitimera tesen att driften efter att söka och njuta av konstnärliga uttryck är ekvivalent med en «törst efter Gud» (s. 90–94). Enligt Brown visar Derridas framställning att «the sensory and visible aesthetic qualities of art are virtually surrendered in the celebrated moment of tears». Detta, i sin tur, leder till följande flagranta påstående: «These tears come not from the eye alone, but from the heart, testifying, finally, not just to a specific desire, but to an infinite longing and anticipation — a thirst for God» (s. 94).

Eftersom detta är en av de mest centrala teserna hos Brown, så förtjänar den en närmare granskning