

Svenska kyrkans identitet

Ett minisymposium om Svenska kyrkans identitet ägde rum vid Lunds Universitet den 22 november 1999. På initiativ av studenter organiserades symposiet som ett samarrangemang mellan de olika stiftens teologgrupper och Avdelningen för Tros- och livsåskådningsvetenskap vid Teologiska fakulteten i Lund. Viktiga sakfrågor behandlades denna dag framför ett stort auditorium: vad är en kyrka, vad betyder den svenska, lutherska traditionen och hur förhåller man sig till bekännelsen?

Syftet med minisymposiet var att lyfta fram de grundläggande frågorna om Svenska kyrkans identitet i ljuset. Företrädesvis hade talarna en koppling till den Teologiska fakulteten i Lund. De var både lärare och doktorander inom olika ämnen och de representerade olika sätt att se på Svenska kyrkan. Dagens tre föreläsningar, kommentarerna och paneldebatten visade på olika områden för en svenskkyrklig ecklesiologisk självförståelse. I en tid då Svenska kyrkan genomgår stora förändringar är avsaknaden av fördjupad diskussion kring dessa frågor markant. Var finns det plats och intresse för den? I Svenska kyrkan eller i ekumeniska sammanhang? På de teologiska fakulteterna? I den teologiska utbildningen för blivande präster i Svenska kyrkan och i anslutning till denna borde mer utrymme finnas för dessa frågor. Det är en utmaning för alla berörda i sina ansvarsområden — de teologiska fakulteterna, studenterna, teologgrupperna, stiftet och Svenska kyrkan — att ta ansvar för att teologiskt reflektera över vad Svenska kyrkan och andra kyrkor är och bör vara idag.

Vår förhoppning är att publikationen av symposiets olika bidrag skall inspirera till den fördjupade och förnyade debatt vi efterlyser. Om det lyckas får framtiden visa.

Gustav Lundborg, teol. stud. Andreas Westergren, teol. stud.

Göran Bexell, professor och dåv. dekanus

Vilka är vi nu?

Fundamentalecklesiologiska reflektioner kring Svenska kyrkans teologiska identitet

OLA SIGURDSON

Vilka är vi nu?¹ Svenska kyrkan står inför vad man måste beteckna som en revolution vad gäller dess självförståelse, en revolution som på sikt förmodligen är lika betydelsefull för Svenska kyrkan som muren mellan väst och öst som föll 1989 har varit för den politiska kartan i Europa. Efter 31 december 1999 skildes kyrkan från staten. Sverige har efter runt fyrahundra år inte längre en officiell religion — trots viss kvardröjande särslagstiftning — och Svenska kyrkan bör därför inte längre kunna räkna sig som den kristna kyrkan i Sverige, utan en bland flera kristna kyrkor, åtminstone om den vill respektera den konfessionella och religiösa mångfald som kännetecknar dagens Sverige. Per-Olov Ahrén och Sören Ekström skriver i *Kyrka i ett pluralistisk samhälle*:

Svenska kyrkan är inte längre «den Guds församling som finns i Sverige». Hon är ett samfund bland andra, om ock i särklass störst.²

Visserligen försvinner inte drygt fyra seklers intim koppling mellan kyrka och stat från det svenskkyrkliga självmedvetandet över en natt. Men förändringen från statskyrka till trossamfund kommer rimligen att bli tydligt för Svenska kyrkan tämligen snabbt, bland annat beroende på ekonomiska faktorer. Förutom att detta är både en samhällspolitisk revolution — samhällets identitet är inte längre kopplad till en viss religion, nu är det bara kungen kvar från det

gamla ståndssamhället — och en kyrkopolitisk revolution, är det också en teologisk revolution — åtminstone såtillvida som präster och biskopar och inte minst vi lekmän i Svenska kyrkan gör oss besväret att reflektera över vilka vi är nu.

I en tid där den svenska identiteten håller på att förändras på ett genomgripande sätt måste också Svenska kyrkan förändra sin självförståelse.³ Sverige är inte längre det folkhem som Per Albin målade upp som en vision av politisk gemenskap i sitt klassiska tal från 1928. Den ökade invandringen betyder, trots brister i integrationen, att Sverige inte längre är ett lika etniskt eller religiöst homogent land som det varit tidigare. Likaså betyder den ökade interaktionen med övriga Europa, framför allt genom medlemskapet i EU, att Sverige och svenskarna får räkna med att de invanda sätten att handla och leva ifrågasätts utifrån på ett nytt sätt. Sverige håller på att förvandlas från ett (relativt) homogent och paternalistiskt samhälle till ett mångkulturellt samhälle som kommer att ställa allt större krav på sina medborgares politiska förmåga och aktivitet. Utmaningen här är hur de enskilda medborgarnas politiska delaktighet skall säkras i en allt mer globaliserad ekonomi.

Enligt religionssociologerna är cirka tio procent av Sveriges befolkning kristna, dvs. en klar minoritet bland Svenska kyrkans medlemmar.⁴ Trots detta får vi anta att Svenska kyrkan ser sig

¹ Titeln och några idéer i artikeln har jag hämtat från Nicholas Boyle, *Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*. T&T Clark, Edinburgh 1998.

² Per-Olov Ahrén och Sören Ekström, *Kyrka i ett pluralistiskt samhälle*. Verbum, Stockholm 1995, s. 21.

³ Jag berör frågan om Sveriges politiska identitet i min bok *Den lyckliga filosofin: Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedénus*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 2000.

⁴ Eva M. Hamberg, «Svenska folkets Gud». Gud: Sju lundateologer föreläser. Göran Bexell (red.). Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1997, s. 23–36.

själv som en kristen kyrka, ett evangeliskt-lutherskt samfund, med Bibeln och bekännelse-skrifterna som en bas för dess budskap och verksamhet. Något annat vore att gå med på en cynisk marknadsanpassning som skulle dra undan basen för Svenska kyrkans teologiska existensberättigande. Den form av milda andliga paternalism som tror att Svenska kyrkan skall eller kan tillmötesgå vad var och en av Sveriges befolkning efterfrågar i form av andlighet lurar sig själv, eftersom den diffusa karaktären av det som då blir budskapet knappast respekterar för-mågan till medvetenhet, kritiskt tänkande och ställningstagande hos kyrkans medlemmar, särskilt inte hos dem som inte ser sig själva som kristna. Jag tror detta är en huvudfråga för vår tids Svenska kyrka. Den hänger ihop med synen på relationen mellan förekommande nåd och mottagen nåd, passivitet och aktivitet, ord och kropp, institution och församlingsgemenskap, med flera cent-rala teologiska frågor. Dessa frågor utgör fokus för mina reflektioner. Låt mig börja med att säga något om Svenska kyrkans teologiska identitet.

Lutherdom och folkkyrka

Vilken tradition står Svenska kyrkan i? Bara det att hävda att den svenskkyrkliga traditionen är en specifik tradition är kanske att påstå lite väl mycket. Det är allom bekant att Svenska kyrkan i dag består av ett antal traditioner: unglyrkliga, högkyrkliga, lågkyrkliga, gammalkyrkliga, med flera. Jag vill inte göra mig till talesman för att en av dessa skulle vara den genuina traditionen, eftersom jag tror att sanningen är att Svenska kyrkan i princip sedan dess begynnelse 1593 har bestått av ett antal konkurrerande traditioner. I stort sett tror jag ändå att det går att hävda att Svenska kyrkan har velat vara en luthersk kyrka, dvs. stå i den tradition som utgår från reformatorn Martin Luther. Den lutherska traditionen har brutits genom många traditioners prisma, men gemensamt för dessa har varit att det är just Luther man velat relatera sig till. Så här uttrycker sig *Förslag till kyrkoordning* från 1998:

mationstiden är vägledande vittnesbörd om hur tron utlades i dåtida kontroverser. I fortlöpande samtal med andra traditioner fortsätter Svenska kyrkan att utlägga sin tro.⁵

Här har vi en utgångspunkt att ta fasta på, nämligen Svenska kyrkan som en luthersk kyrka. Låt mig därför först vända mig till Luther och hur han såg på människans och kyrkans gudsrelation.

Som bekant skilde Luther mellan människans relation *coram Deo* och hennes relation *coram hominibus*. Om vi börjar med den första relationen menade Luther att kyrkan var *creatura verbi*, ordets skapelse.⁶ I förhållande till Guds ord är människan passiv, mottagande. Den fråga man bör ställa sig är om den passivitet Luther talade om i denna relation mellan Gud och människan skall associeras med vår tids förståelse av ordet.⁷ Förespråkade Luther överksamhet eller oföretagsamhet inför ordet, eller handlade det om att leva receptivt, att erfara Guds ord, som en slags aktiv passivitet? Att erfara något är inte en totalt passiv handling där människan som erfar skulle förhålla sig lika överksam som fotbollsmålet inför fotbollen. När det gäller relationen till andra människor har Luther exempel där passivitet och aktivitet kombineras. Gentemot sin medmänniska skall den kristne vara «den tjänst-villigaste tjänare under allting och alla underdånig», som Luther uttrycker det.⁸ Här finns både passivitet genom underdånigheten gentemot «allting och alla» och

⁵ *Förslag till kyrkoordning: Huvudhetänkande från utredningen om Svenska kyrkans framtida organisation*. Svenska kyrkans utredningar 1998:1, s. 31. Se även avsnittet om «Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära» i *Bekännelse, gudstjänst, kyrkomöte: Svenska kyrkans framtida organisation*. Svenska kyrkans utredningar 1998:2, s. 39–45.

⁶ Jfr min artikel «Kyrkan som de heligas samfund: På väg mot en evangelisk communio-ecklesiologi», *På spaning efter framtidens kyrka*, Sune Fahlgren (red.), Libris, Örebro 1998, s. 49–72.

⁷ Se Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. London: Faber and faber, 1958, s. 202f. Se även Gerhard Ebeling, *Luther: Einführung in sein Denken*. 4., durchgesehene Auflage 1981. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, s. 157–197. Ebeling menar att passiviteten konstituerar människans väsen enligt Luther.

Svenska kyrkan tillhör den evangelisk-lutherska traditionen. Hennes bekännelse-skrifter från refor-

aktivitet genom tjänandet. Men frågan är om människan är fundamentalt passiv i gudsförhållandet? Så långt Luther. Men luthersk teologi går att få i många skepnader. Finns det någon av dessa som är mer betydelsefull för Svenska kyrkan?

Förutom lutherdomen förmodar jag att ett annat signifikant och identitetsskapande drag för Svenska kyrkan har varit dess nationsomfattande utsträckning, dvs. dess karaktär av folkkyrka.⁹ En av de främsta teologiska representanterna för denna, som också var en av fäderna bakom den ecklesiologiska konception som lyckades ge ett alternativ till den frikyrkliga formen av kyrkoorganisation var Einar Billing, professor i Uppsala och biskop i Västerås.¹⁰ Enligt Billing var den avgörande skillnaden mellan frikyrkan och folkkyrkan att frikyrkan betonade den *mottagna* nåden, medan Svenska kyrkan betonade den *förekommande* nåden. Billing talade om den religiöst (till skillnad från socialt, kulturellt eller politiskt) motiverade folkkyrkan som har följande karakteristiska drag: «dess folkomspännande karaktär, dess byggande på barndopets grund, dess bibehållande inom sig av alla, som ej själva uttryckligen uttråda ur densamma». Detta sätter han i motsats till frikyrkan eller föreningskyrkan, vilken karakteriseras som «ett religiöst samfund, som vilar på den fria sammanslutningens grund och därför åtminstone i princip såsom sina medlemmar blott räknar sådana, som genom ett eget beslut själva anslutit

⁸ Martin Luther, *Om en kristen människans frihet*. Verbum, Stockholm 1994, s. 5.

⁹ För en kortfattad redogörelse om folkkyrkans historia, teologi, rättsställning etc., se Gösta Wrede, *Folkkyrkan i framtiden*. Verbum, Stockholm 1992.

¹⁰ Jfr Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift*. Andra uppl. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1962, s. 74–118, samt idem, *Den svenska folkkyrkan*. Andra upplagan. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1963. Om Billings kyrkosyn, se Gösta Wrede, *Kyrkosynen i Einar Billings teologi*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 5. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1966, Gustaf Wingren, *Einar Billing: En studie i svensk teologi före 1920*. Gleerups, Lund 1968, samt Ingmar Brohed, «Einar Billing och «den religiöst motiverade folkkyrkan» *Kyrkan — folket*. Tro & Tanke 1996:8, Uppsala 1996, s. 9–20.

sig till den».¹¹ Det representativa uttrycket för den förekommande nåden var anstaltskyrkan och territorialförsamlingen, dvs. Kristi kyrkas representant i ett visst geografiskt område som såg till att erbjudandet om Guds nåd gick ut till alla som bodde där. Svenska kyrkans uppdrag var universellt och lokalt. Universellt därför att det vände sig till alla människor, oavsett deras uppfattningar om kristen tro. Lokalt därför att dess ansvar omfattade Sverige, och i varje geografisk församling dess geografiska omfattning. Territorialförsamlingen är Guds handlande med alla som bor i en viss socken.

Detta är vad vi nu kallar «folkkyrklighet», vilket inte alls är en specialitet för de «folkkyrkliga», utan, såvitt jag kan förstå, omfattas av de flesta riktningar inom Svenska kyrkan. Billing är inte heller den ende som företrätt en folkkyrklig ecklesiologi, utan andra, mer eller mindre olika ansatser till en sådan finns även hos exempelvis Nathan Söderblom, J. A. Eklund, Manfred Björkquist, Arthur Engberg, Bo Giertz och Karl-Manfred Olsson. Jag har emellertid valt att diskutera Billing, eftersom Billings variant av folkkyrklig ecklesiologi även i vår tid relativt ofta förs fram som ett aktuellt alternativ.¹²

Ett skäl till Billings bestående aktualitet i vår tid kan vara att för honom var inte «folkkyrka» identiskt med «statskyrka» om än förbindelsen mellan kyrkan och staten omtalas i positiva termer. Det avgörande är inte förbindelsen med staten, som därför i nödfall kan brytas, utan att erbjudandet om nåd går ut till hela folket, vilket Billing menar sätter folkkyrkan i motsats till «alla sekteristiska tendenser».¹³ I detta resonemang kan vi se att Billing mer eller mindre med rätta kunde förutsätta att det fanns en gemensam religiös och nationell identitet hos folket, framsprungen bland annat genom den gemensamma folkskolan med dess kristendoms-kunskap, även

¹¹ Einar Billing, a.a., s. 77.

¹² Gustaf Wingren hör till Billings arvtagare. Se, förutom *Einar Billing*, Wingrens *Folkkyrkotanken*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1964. Att Billing är fortsatt aktuell visas bl.a. av Carl Axel Aurelius, *Under ett enda valv: Folkkyrka i den moderna staden*. Mitt i församlingen 1997:8. Uppsala 1997, s. 10–12.

¹³ Einar Billing, a.a., s. 78.

om mångfalden och moderniseringen började göra sig gällande redan då genom de framväxande folkrörelserna. Billing kunde förtrösta på att de flesta delade en gemensam kunskap om bibelberättelser, psalmer, böner, och så vidare, förmedlade genom kyrkan men också av skolan och den äldre generationen. Han kunde också identifiera Sveriges geografiska gränser med Svenska kyrkans ansvarsområde.¹⁴ Även om nationalromantiken inte är lika framträdande som hos ungkyrkoledaren Manfred Björkquist, så klingar vissa nationalromantiska motiv med i Billings föreställning om den intima kopplingen mellan det svenska och det lutherska och därmed den svenska nationens religiösa och nationella enhet.¹⁵ Samtidigt betonar Billing i föredraget «Kyrka och stat i vårt land i detta nu» från 1937 att det inte är folket som är normerande för folkkyrkan, utan evangeliet.¹⁶

En samtida formulering av det grundläggande draget hos folkkyrkligheten får vi av Carl Axel Aurelius: «den villkorslösa nåden i dopet, i predikan, vid nattvardsbordet och i den uppsökande diakonala omsorgen. Genom historien handlar det om *evangeliets/kyrkans närvaro i alla mänskliga miljöer*».¹⁷ Men kan man verkligen tala om evangeliets eller kyrkans närvaro om man som Billing betonar förekommande nåd i kontrast till mottagen nåd? Finns det inte en oundgänglig aspekt av mottagande om man vill tala om närvaro? Jag skall diskutera detta, men först vill jag ta omvägen över frågan om att ta emot Guds nåd i relation till mänsklig passivitet och aktivitet.

Att ta emot Guds nåd

Den svenske poeten Jesper Svenbro har i några uppmärksammade studier visat att det i det

antika Grekland var ett svårt brott mot konventionen för den antike mannen att visa sig passiv.¹⁸ En slags passivitet var att läsa. Att läsa innebar att underordna sig en känd eller okänd författare, som i denna relation intog den aktiva partens roll. Att läsa var liktydigt med att vara den underordnade i ett homoerotiskt förhållande, vilket ansågs vara något förnedrande. Med andra ord: författaren utövade makt gentemot läsaren. Att läsa var att mista sin självständighet. En stark människa är en författare, en svag en läsare. Relationen mellan passivitet och aktivitet var laddad med en mängd tabun och normativa föreställningar. Det fanns visserligen undantag: Platons *Faidros* visar på möjligheten att undandra sig skrivandet som en protest mot att utöva makt gentemot andra. De olika hellenistiska filosofierna kan förstås som utprovandet av olika möjligheter vad gäller människans självständighet respektive sårbarhet, hennes aktivitet och passivitet.¹⁹ Exempelvis var stoicismen ett försök att göra sig oberoende av omständigheterna, dvs. att så långt som det var möjligt vara en aktiv människa, om det så än endast handlade om att ta livet av sig innan någon annan tog ens liv.

De kristna teologerna kämpade också med frågan om människans aktivitet och passivitet gentemot Gud såväl som gentemot andra människor. Augustinus är ett exempel på ett försök till en nyanserad och dialektisk bestämning där människanslott å ena sidan är att genom kärleken till Gud göra sig mer oberoende av modets nycker som förde henne upp eller ner på den sociala rangskalan, men å andra sidan behålla den sårbarhet och avhängighet av andra människor som var en konsekvens av tron på en Gud som själv blev människa i Kristus.²⁰ Människan var både aktiv och passiv, både författare och läsare, och den ensidiga nedvärderingen av den förment passive läsaren undveks.

¹⁴ A.a., s. 82.

¹⁵ Se Einar Billing, «Sveriges ställning i den evangeliska kristenheten», *Den svenska folkkyrkan*, s. 65–103, fr.a. s. 73, där Billing menar att Sveriges nationella och religiösa enhet slutgiltigt segrade vid Uppsala möte.

¹⁶ Einar Billing, «Kyrka och stat i vårt land i detta nu», *Den svenska folkkyrkan*, s. 142–146.

¹⁷ Carl Axel Aurelius, a.a., s. 12.

¹⁸ Se Jesper Svenbro, *Myrstigar: Figurer för skrift och läsning i antikens Grekland*. Bonniers, Stockholm 1999.

¹⁹ Se Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.

²⁰ Se kapitel 1, «Augustinus' hunger», i min kommande bok *Hungerns väg: Om Gud, kyrka och mångfald*. Arcus, Lund 2000.

Aktivitet och passivitet, och dess näraliggande granne, självständighet och sårbarhet, är ett tema som intimt berör ecklesiologiska frågor också i dag. Vad kännetecknar människans relation till Gud, till medmänniskan och till den övriga skapelsen enligt kristen tro? Varje svar på frågan om hur kyrkan skall relatera till sin omvärld innebär också med nödvändighet ett åtminstone indirekt svar på dessa frågor. När det gäller Svenska kyrkan riskerar både lutherdomen och folkkyrkligheten att mynna ut i en ensidig betoning av människans passivitet gentemot Gud. Båda betonar nämligen Guds tilltal och människans passiva mottagande av Guds ord eller nåden. Gud är mun och människan öra.

Det finns visserligen goda teologiska skäl till vad lutherdomen och folkkyrkligheten hävdar. Betoningen ligger på Guds initiativ, och denna betoning hänger samman med nådeskaraktären hos Guds handlande. Gud handlar med oss människor före människan handlar i respons till Gud, till sina medmänniskor eller till den övriga skapelsen. Människan tilltalas inte endast av Gud, utan är också skapad av Gud, ett verk som hon själv inte är delaktig i. Men samtidigt måste vi akta oss för att förfalla till ensidighet. Människan är inte bara öra, inte bara passivitet. Risker blir att människan här definieras som passiv till sitt väsen. Jag tror att det är viktigt att hävda att det tillhör människans essens att vara både passiv och aktiv, också i förhållande till Gud. Guds tilltal kallar därför på människans respons. Det finns en oundgänglig aktivitet i människans respons till Gud, om den så endast består i att ta emot förlåtelsen. Att föreställa sig att människan endast är passiv i relationen till Gud är att föreställa sig människan som slav, och eftersom Gud i det här fallet är Herre är slaveriet absolut.

Hur man föreställer sig människans mottagande av sin skapelse och av Guds tilltal skiljer sig mellan olika teologer. Den tyske teologen Eberhard Jüngel har visat på att Luther och Karl Barth har mycket olika antropologier.²¹ Enligt Luther förhåller sig människans gudsavbildlighet som en konkav lins till en konvex. Männis-

kan är först och främst passiv och mottagande gentemot Gud. Barths antropologi ser däremot människans existens som en liknelse av Guds existens. Människan är därför per definition handlande och självbestämmande. Där Gud handlar, handlar också människan. Barth har, som en mer modern teolog än Luther, en större betoning på människans autonomi, hennes relativa självständighet.²² Frågan om människans autonomi har haft en allt större betydelse i upplysningstänkandet, framför allt efter Kant, och här står Barth i en viss kontinuitet med upplysningen. Det betyder inte att människan enligt Barth har en total självständighet gentemot Gud, utan snarare en relativ självständighet. Som skapad är hon visserligen beroende av Gud som sin skapare, men själva hennes skapade väsen innebär en relativ självständighet gentemot Gud som också tillåter henne att svara på Guds tilltal. Min poäng här är inte att hävda Barths företrädare framför Luther eller att påstå att Barth är den teolog som tematiserar människans aktiva respons på Guds tilltal på det bästa sättet. Poängen är endast att problematisera den tendens som finns inom lutherdomen att se människan som fundamentalt passiv — med de konsekvenser för församlingsliv och samhällsliv som följer på en sådan människosyn. Innan jag återvänder till frågan om att ta emot Guds nåd skall jag ta upp några beklagliga konsekvenser för folkkyrkans retorik som betoningen på människans passivitet gentemot Gud har fått.

Folkkyrklig retorik

Det sägs ofta att det hör till Svenska kyrkans egenart att vara en «öppen folkkyrka».²³ Det förvånar mig att betoningen av «öppenhet» fort-

²² Se John Macken, *The Autonomy Theme in Church Dogmatics: Karl Barth and His Critics*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.

²³ Se t.ex. Ragnar Persenius, «Svenska kyrkan är 2000». *Appendix till Förslag till kyrkoordning*, s. 341–356. Jfr vad Oloph Bexell skriver om ordet öppenhet i samband med folkkyrkotanken i «Både samfundsynonym och pastoralmodell: Om folkkyrkotanken hos Arne Palmqvist och Bengt Wadensjö», *Kyrkan – folket*, s. 90f.

²¹ Eberhard Jüngel, «Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth». *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Beiheft 6, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986, s. 76–135.

farande används av Svenska kyrkan som ett kännetecken på folkkyrkan. Rimligen kommer betoningen på «öppen» från en polemik mot frikyrkans «slutna» nattvardsbord, där endast de bekännande kristna ägde tillträde. I Svenska kyrkan genomfördes ingen sådan «troskontroll». Med tanke på de förändringar hos både frikyrkorna och Svenska kyrkan som ägt rum de senaste decennierna vore det klokt att i vår tid avstå från sådana reminiscenser av en förfluten polemik. Vilken kyrka eller vilket samfund i dag kan påstås vara «slutet» i motsats till den «öppna» folkkyrkan? Svenska kyrkan eller folkkyrkan sägs hålla dörren öppen till alla människor, men vilken kyrka av i dag är det som vill stänga dörren?²⁴ Vilka exempel finns det på kyrkor som motar bort människor som av ena eller andra anledningen söker sig dit? Om det är den breda kontaktytan som avses med öppenheten kan man fråga sig varför den historiska förmånen att relatera till många människor motiverar ett så positivt värdeladdat ord med dess oundvikliga kontrastiva innebörder. Någon måste väl då vara sluten?

Eller är det den naiva drömmen om «kravlöshet» som kännetecknar den «öppna» folkkyrkan?²⁵ Att tala om en «kravlös gemenskap» när kyrkan förs på tal är att bortse från att kyrkan faktiskt är en jordisk och förkroppsligad företeelse som, om det över huvud taget skall vara tal om någon gemenskap, kräver att någon eller några arbetar för att uppehålla gemenskapen. Så fort vi tänker oss att gudstjänster faktiskt firas i tid och rum finns det vissa krav på att någon skall förbereda och leda gudstjänsten, någon skall betala den lokal man hyr eller äger, någon skall betala värme och ljus, någon skall brygga kaffe, osv. Visserligen kan man anställa människor som utför alla sysslor, men då finns det «minimala» kravet att man är med och betalar

efter förmåga. Om vi dessutom tänker oss att det är en viktig strävan att människor i gemen skall vara delaktiga i sin egen kyrkas liv och gudstjänst blir talet om «kravlöshet» än märkligare. Det ställs många krav på alla människor, inte minst i kyrkan. Vissa krav är berättigade, andra oberättigade. Varje form av trohet över tiden — vilket är förutsättningen för att vi skall kunna tala om «gemenskap» — ställer krav på den presumtivt trofaste. Att fly från kraven är därför antingen att fly från ett jordiskt och kroppsligt liv helt och hållet eller att leva på andras arbete. Ingen av dessa utvägar är att rekommendera för en kyrkas liv. Att mena sig erbjuda en «kravlös gemenskap» i kyrkan är en illusion om att den troende, halvtroende, vantroende eller icketroende människan endast är en passiv konsument, men inte en aktiv producent. Kravlöshet går gärna hand i hand med en paternalistisk attityd till människor.

Som Claes-Bertil Ytterberg påpekar apropå Billings folkkyrkosyn är det lätt att i vår tid föreställa sig att denna infrias genom att kyrkan förstås som en expertburen samhällsorganisation.²⁶ Kyrkan får, enligt Ytterberg, inte reducera de människor den möter till «ett passivt föremål för den organisatoriska kyrkans omsorger». Kyrkan är inte bara ett ord till alla människor utan också en trons gemenskap. I förlängningen av Ytterbergs resonemang ligger frestelsen för Svenska kyrkan att hävda en slags välvillig andlig paternalism som menar sig ta ansvar för alla människors andliga längtan. Nu kan man emellertid med svårighet hävda att alla människor inom en viss geografisk församling vill kännas vid detta ansvarstagande från kyrkans sida. Paternalismen består i ett försök att representera alla människor utan att dessa behöver bemöda sig om någon form av visat intresse eller mottagande. Därmed omyndigförklaras de som inte alls är intresserade av att kyrkan skall ta något andligt ansvar för dem. Det måste finnas möjlighet att medvetet stå utanför kyrkan. Ytterberg skriver: «Sanningen är den att kyrkan på många sätt är mycket mer marginaliserad i folks medvetande än hon tror och vill inse. Sekulariseringen i meningen av främlingskap för kyrkan har gått mycket längre än vi

²⁴ Per-Olov Åhrén och Sören Ekström, a.a., s. 73.

²⁵ Bland mycket klokt och balanserat som Claes-Bertil Ytterberg har att säga i sitt herdabrev *Det världstillvända altaret: Herdabrev om kyrkovision och tidsanda*, Verbum, Stockholm 1989, talar han tyvärr på s. 35 om församlingsgemenskapen som «ett kravlöst och öppet erbjudande för alla som längtar efter närhet och värme». Med tanke på vad Ytterberg också säger i detta herdabrev tolkar jag detta som en tillfällig lapsus.

²⁶ A.a., s. 34f.

tror.»²⁷ Givetvis kan inte kyrkan glädja sig åt detta folkliga främlingskap, men lösningen är inte att förfalla till paternalism genom att försköna verkligheten, till exempel genom att tolka det trots allt höga medlemsantalet som uttryck för ett genuint intresse för kristen tro.

Det huvudsakliga problemet med sådana epitet som «öppen» och än mer «kravlös» är deras vaghet. Det låter bra att kyrkan är öppen och inte sluten, men vad menar man när man hävdar något sådant? Låt mig hårdra det. Om man menar att en öppen kyrka kan omfatta i stort sett vilka teologiska uppfattningar som helst är man egentligen inte öppen. Snarare tror man att de teologiska uppfattningarna är helt utan konsekvenser för varje praktisk gestaltning av det kristna budskapet. Om man menar att en öppen kyrka omfattar alla enskilda människor, oavsett teologisk uppfattning eller religiös tro, marginaliserar man människors uppfattningar. Finns det en möjlighet att inte hålla med om vad kyrkan tror och predikar? Är det möjligt att ställa sig i opposition till kyrkan, och kan tillhörigheten till kyrkan vara ett medvetet ställningstagande? Om inte reducerar man människors uppfattningar och handlingar till något betydelselöst. Kort sagt omyndigförklarar man människor. Talet om öppenhet kan bli ett förräderi mot människors integritet om det inte förenas med en medvetenhet om att varje mänsklig gemenskap och varje mänsklig uppfattning med nödvändighet skiljer sig från andra gemenskaper och uppfattningar. Dialogen mellan dessa är visserligen viktig, men en sann dialog kräver att de som samtalar respekterar att meningsskiljaktigheter kan vara verkliga och att den andres synpunkter inte kvävs av den enes vilja till samförstånd (på egna villkor).²⁸ För att en dialog verkligen skall vara en dialog och ingen monolog krävs att alla parter uppfattar att det är någon annan de talar med, inte bara sig själva i en annan skepnad.

Nu är Svenska kyrkan varken tandlöst öppen eller kravlös, men att foga sådana epitet till tan-

ken på en folkkyrka bidrar till att Svenska kyrkan får en felaktig självuppfattning. Eftersom det förmodligen i längden inte är nyttigt att leva på en illusion vore det därför bra om den folkkyrkliga teologin vaknade ur sin retoriska slummer. Även Billing var medveten om risken att trivialisera evangeliet genom att till varje pris vilja se kyrkan representerad överallt. 1937 skriver han följande om kyrkan:

gäller det att välja mellan å ena sidan en större yttre universalitet men på bekostnad av dess pregnant religiösa och kristna karaktär och å andra sidan bevarandet av dess religiösa intensitet, djupet i dess religiösa budskap, på bekostnad av den yttre extensiteten, då får den ej . . . tveka om att välja det senare alternativet.²⁹

Billing målar här på ett mycket realistiskt sätt upp den folkkyrkliga frestelsen att vilja vara allas vän, och jag instämmer därför i hans varning för att privilegiera den yttre extensiteten på intensitetens bekostnad. Frågan är emellertid om Billing skulle kunna kommit tillrätta med problemet på sina egna teologiska premisser.

Folkkyrklighet i verkligheten

Jag tror en del av det folkkyrkliga problemet består i att man i ord och skrift uppehåller en omöjlig skillnad mellan «den förekommande nåden» och «den mottagna nåden» och den därmed följande lika omöjliga skillnad mellan människans passivitet och aktivitet. Att betrakta människans väsen som i grunden passivt vore förödande. Att hävda att människan är aktiv, också gentemot Gud, är inget förnekande av att människan är skapad av någon annan än sig själv, eller ett förnekande av att det är Gud som frälser människan. Det är i stället ett bejakande av att den passivitet som kännetecknar människans skapelse och frälsning endast i ord kan skiljas från den aktivitet som kännetecknar hennes mottagande av skapelse och frälsning. Att tala om människans förhållande till Gud som «ren passivitet» låter för mig som ett förnekande av sidor av människans mänsklighet, inte som ett sätt att låta människan vara människa och

²⁷ A.a., s. 42.

²⁸ Detta är en avgörande punkt i samtida religionsdialog. Se min artikel «Gud, religionerna och dialogen: Intryck från konferensen *The Concept of God in Global Dialogue* i Lund 6–9 maj 1999», *Svensk teologisk kvartalskrift* 75:3 (1999), s. 110–117.

²⁹ Einar Billing, a.a., s. 146.

Gud vara Gud. Detta trots allt mer subtila bestämningar av vad som kännetecknar denna passivitet.

Eberhard Jüngel, som väl får beskrivas som en av de främsta nutida teologiska förkämparna för en «klassisk» luthersk passivitet gentemot Gud, skriver om denna människans passivitet att den är inte den passivitet som man finner hos döda ting, till exempel ett marmorblock. Snarare är det tal om en «kreativ» passivitet, en överksamhet i sabbatsvilan som är en «högst levande, spontan och kreativ överksamhet». Jüngel fortsätter med en förklaring av *mere passive* bland annat följande: «Det är inte människan som öppnar sig för Gud, utan det är Gud som öppnar människan. Och människan låter sig finna behag, välbehag, i detta öppnande.»³⁰ Men är inte det att finna välbehag i Guds handling i sig ett mottagande av nåden? För mig låter det som om Jüngel företar en mycket prekär balansgång, där han å ena sidan inte vill jämföra människans passivitet med ett dött marmorblock, men där han å andra sidan inte vill gå med på att denna «kreativa passivitet» också kan vara en form av aktivitet.

Om jag återvänder till begreppsparet «förekommande» och «mottagen» nåd menar jag att dessa förutsätter varandra. Skulle nåden ständigt vara erbjuden och aldrig mottagen skulle det vara svårt att tala om nåd över huvud taget, eftersom den aldrig skulle realiseras. Ordet skulle aldrig bli kropp, utan endast fler ord. Den förvandling av människan som Paulus talar om i flera av sina brev skulle aldrig äga rum. Om inte människans plats gentemot den erbjudna nåden skall reduceras till åskådarplats krävs att den erbjudna nåden också tas emot. Att kontrastera erbjuden nåd gentemot mottagen nåd låter sig helt enkelt inte göras, åtminstone inte om man vill tro att Guds ord är något mer än en möjlighet

³⁰ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998, s. 155, n. 77. Jfr Roland Spjuths kritik av Jüngel i *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F Torrance and Eberhard Jüngel*, *Studia Theologica Lundensia* 51, Lund University Press, Lund 1995.

som ständigt föresvävar oss. Som man uttrycker det i avsnittet Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära i utredningen om Svenska kyrkans framtida organisation tar sig «tron, bekännelsen och läran» inte endast uttryck i «ord och formuleringar av olika slag», utan också i «lovsång, tillbedjan och medmänsklighet». Man konstaterar att en «tro utan gärningar är död».³¹ Med andra ord menar man att tron skall gestaltas i våra historiska, sociala och kroppsliga liv.

Det är inte heller för Billing en främmande tanke. Enligt Billing kan nåden inte «ägas annat än i, med och under en oavlatlig kamp mot synden och en aldrig vilande strävan efter «helligelse»».³² Billing tänker sig själv att den förekommande nåden och den mottagna nåden båda existerar i samma kyrkoorganisation,³³ men samtidigt är det aldrig tydligt hos Billing att den mottagna nåden går att få syn på som mottagen. Skillnaden mellan förekommande och mottagen nåd, enligt Billing, verkar vara samma skillnad som mellan yttre och inre eller synlig och osynlig.³⁴ Billing kan tala om «de troendes gemenskap» eller «de troendes samfund» inom ramen för den yttre församlingen, men denna gemenskap blir aldrig synlig som sådan, eftersom dess gränser inte är synliga. Betoningen hos Billing ligger mycket tydligt på Guds aktivitet, och det är denna betoning som folkkyrkan synliggör. Man kan även spåra en motsatsställning mellan Guds aktivitet och människans aktivitet hos Billing.³⁵ Med denna betoning blir varje tal om den mottagna nådens synlighet något omöjligt, eftersom det skulle innebära att människans aktivitet fokuserades.³⁶ Gösta Wrede skriver i

³¹ *Bekännelse, gudstjänst, kyrkomöte*, s. 41, 42.

³² Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift*, s. 85.

³³ Jfr Billings resonemang om vikten av både territorialförsamling och församlingskärna i a.a., s. 110.

³⁴ Se Gösta Wrede, a.a., s. 66, 78, 85, 100, 191, 209, 211, 262f.

³⁵ A.a., s. 100: «Billings kyrkosyn är oskiljaktig från hans uppenbarelseyn. Och i allt vad han skrivit om uppenbarelsen, från «De etiska tankarna» till hans sista skrifter, återkommer begreppet gudsgärning – mänsklig tolkning (eller uttryckt med andra likabetydande termer) inte såsom kompletterande varandra utan såsom motsatta varandra.»

³⁶ A.a., s. 222f.

sin avhandling om Billings kyrkosyn att «Människans mottagande funktion är så starkt betonad, att det inte blivit nämnvärd plats för tankar om hur människornas ansvarstagande skulle utformas i församlingen.»³⁷ De troendes gemenskap blir därför osynlig och den enskilde kristnes passivitet blir avgörande.

Även vad gäller förutsättningen för det inbördes sammanhang mellan den yttre organisationen och den inre gemenskapen som Billing talade om har situationen förändrats sedan Billings tid på ett sätt som påverkar relationen mellan förekommande och mottagen nåd. I vår tid kan vi inte förutsätta att nationell och religiös identitet sammanfaller — tvärtom bör vi värja oss mot varje försök att identifiera nationell och religiös identitet — eftersom Sverige är ett långt mindre enhetligt land år 2000 än år 1920. Wrede skriver apropå Billings förståelse av dopet som ett åskådliggörande av den förekommande nåden:

Hans uppfattning skulle med säkerhet varit en annan, om han räknat med att dopets miljö vore av sådant slag, att människor i allmänhet saknade elementär kristendoms-kunskap. Men en förutsättning, han kan räkna med i Sverige, är skolans och kyrkans kristendomsundervisning.³⁸

Den kunskap om kristen tro som Billing kunde förutsätta — men även han förfasades 1920 över «bristen på elementär kristendoms-kunskap»³⁹ — finns inte längre bland svenskar i allmänhet i dag, och därmed också en del av det som gjorde det möjligt att förstå innebörden av den förekommande nåden.

Trots dessa invändningar finns en poäng med att skilja mellan förekommande nåd och mottagen nåd. Mottagandet av nåden kan nämligen aldrig uttömma erbjudandet. Det finns ingen reservation av typen «så länge lagret räcker» och inget sista datum för erbjudandet. Inte heller är den som tagit emot inte längre i behov av vidare erbjudanden. Man skulle kunna säga att erbjudandet överträffar alla enskilda mottaganden genom sitt överflöd, både vad gäller fortsatta

erbjudanden och olika möjligheter att ta emot. Erbjudandet överträffar mottagandet inte som en kontrast till det, utan genom att det aldrig finns någon sista möjlighet att ta emot. Samtidigt är det just genom att nåden tagits emot som det fortfarande går att tala om nådeserbjudandet på ett begripligt sätt. För att säga det på ett annat sätt: endast genom att vi känner till något om nådens verklighet kan det bli meningsfullt att tala om nådens ännu större möjligheter. Men detta förutsätter att vi inte sätter aktivitet och passivitet i motsats till varandra.

Den polyfona kyrkan

Finns det då något möjligt alternativ? Avsikten med att hävda, som jag vill göra, att människan inte bara är passiv, utan att hon också är delaktig i sitt mottagande av nåden, är inte att vilja förneka gåvokaraktern av skapelse och frälsning, utan snarare att säga något om gåvomottagandets förutsättningar.⁴⁰ Till mottagandet av en gåva hör gåvomottagarens delaktighet i en eller annan form. Att ta emot en gåva som gåva innebär inte att man själv skulle kunna gett denna gåva. Den anglikanske teologen David F. Ford menar att den kristna människan kan beskrivas som en sjungande, lovprisande människa, och han tar till sin hjälp Dietrich Bonhoeffers föreställning om «det polyfona livet».⁴¹ Det är genom delaktigheten i Guds frälsningsverk som människan ges en ny identitet, och en sådan delaktighet betyder oundvikligen både passivitet och aktivitet. Denna mänskliga delaktighet ses inte som ett konkurrensförhållande till Guds initiativ, utan snarare som det sätt som Guds initiativ verkligen får konkret gestalt. Människors mottagande av nåden är ändlösa improviserade variationer på ett givet tema, och handlar därför inte om en monoton repetition.

⁴⁰ Jfr kapitlet om «Uppenbarelsens gåva» i min bok *Kärlekens skillnad: Att gestalta kristen tro i vår tid*. Verbum, Stockholm 1998, och referenserna i det kapitlet.

⁴¹ David F. Ford, *Self and Salvation: Being Transformed*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 107–281.

³⁷ A.a., s. 265.

³⁸ A.a., s. 149. Jfr s. 190.

³⁹ Einar Billing, a.a., s. 123.

Eller med Bonhoeffers föreställning om det polyfona livet: kärleken till Gud utgör en *cantus firmus* mot vilken människans andra jordiska kärlekar kan klinga kontrapunktiskt som mot sin grundmelodi.⁴² Människornas olika melodier konkurrerar inte med denna grundton, utan de klingar samman på ett sätt som Bonhoeffer jämför med den kalcedonensiska läran om gudomligt och mänskligt hos Kristus: Guds och människors melodier klingar samman «odelade» men ändå «utan sammanblandning». Om jag för Bonhoeffers resonemang något vidare: för människans del handlar det inte om att vara passiv, utan snarare om att vara responsiv för att ge sitt eget distinkta bidrag till musiken. Det betyder inte att människan tar initiativet, det är fortfarande Gud som utgör *cantus firmus* i hennes liv, men det innebär att människan inte ses som primärt passiv i sitt mottagande av nåden. Tvärtom får detta mottagande sitt konkreta uttryck i bön och handling som två fundamentalt mänskliga aktiviteter.

Denna gåvokaraktär hos den kristna tron kommer till ett förtätat uttryck i nattvarden. Genom nattvarden relateras människan till den andre, både till Gud och till medmänniskan.⁴³ Nattvardsliturgin är, enligt teologen Catherine Pickstock, både Gud som ger sig till oss, och vi som ger oss till Gud i vår lovprisning, vilket bryter upp ett förenklat sätt att se på relationen mellan aktivitet och passivitet som varit vanligt i den moderna tiden.⁴⁴ Att fira nattvarden är att stå i en rad av ändlösa improviserade variationer på ett och samma tema som inte är givet före improvisationerna, utan snarare i, med och under. Genom nattvarden sammanlänkas nattvardsgästernas liv med den korsfäste och uppståndne Kristus, samtidigt som nattvardens bröd och vin — som symboler för vad alla människor

lever av, mat och dryck — knyter henne till hennes vardagliga, jordiska liv. I en mening är nattvarden en logisk följd av inkarnationen, eftersom den förenar himmel och jord. Den visar att det ord kristna tror på inte är ett naket ord, utan ett ord som tar gestalt i hennes mitt.

Vad jag vill förespråka är alltså ett annat sätt att se på relationen mellan Gud och människa, ett sätt som inte uppfattar denna relation som en konkurrensförhållande eller ett nollsummespel mellan passivitet och aktivitet, som om dessa vore två kategorier motsatta varandra. Vilka konsekvenser detta skulle få för en kyrkosyn kan här endast antydast. En kyrka som i sitt liv vill framställa människan som involverad med Gud på ett aktivt sätt, kan inte kännetecknas av formlös öppenhet, utan dess kännetecken är snarare responsivitet gentemot de eller det som är annorlunda. En sådan förståelse av den kristna kyrkan säger inte att den kännetecknas av kravlös gemenskap, utan snarare att den kännetecknas av generositet.

Idealet är vidare inte en kyrka besatt av sin egen identitet, utan en kyrka som medveten om sin tro lever ut den i sin relation till andra utan att vare sig förutsätta att de är troende eller inte troende. Kriteriet för den kristna kyrkans relation till människor av annan tro eller ingen tro alls är inte den egna eller de andras tro, utan Gud själv som givit sig till alla människor i Kristus. En folkkyrka i det begynnande 2000-talet och i ett samhälle som blir allt mer mångfaldigt kan inte längre räkna med att det finns ett folk som på ett givet sätt har sitt öde länkat till denna kyrka. Men om kyrkan tar tillvara vad den lärt sig och förhoppningsvis fortfarande lär sig från Gud uppenbarad i Kristus, kan den förhoppningsvis undgå frestelsen att vara kyrka för sin egen skull och i stället bli kyrka för andra, utan att objektifiera och reducera dessa andra till något känt och hemtamt.

Till sist: Är detta enbart en framtida kyrka? Jag tror inte det. Att söka ett nytt teologiskt språk handlar inte enbart om att förändra och förnya, det handlar lika mycket om att upptäcka det som redan finns. Men för att på detta sätt både förnya kyrkan och upptäcka dess förefintliga men dolda resurser krävs att vi återigen ägnar oss åt den teologiska uppgiften att försöka förstå vad Gud, Kristus, Anden, kyrkan, de

⁴² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Chr. Kaiser Verlag, München 1998, s. 440–442.

⁴³ Se här, förutom Ford, a.a., s. 137–165, Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consumption of Philosophy*. Challenges in Contemporary Theology. Blackwells, Oxford 1998, s.169–273 samt David N. Power, *Sacrament: The Language of God's Giving*. Crossroad, New York 1999.

⁴⁴ Catherine Pickstock, a.a., s. 176f.

yttersta tingen och alla andra viktiga teman inom teologins område betyder i vår tid. Frågan om kyrkan är med andra ord oskiljaktligt förenad med frågan om Gud, men eftersom den kristna tron på Gud är tro på en Gud som tagit gestalt bland människor är frågan inte en abstrakt och

tidlös fråga, utan en fråga som måste ställas på nytt i varje tid och i varje konkret situation. Kyrkan är inte identisk med Guds rike, och därför är hennes lott att ständigt vandra fram och tillbaka mellan frågan om vilka vi är nu, och frågan om vilka vi vill vara.

Summary

In this article I try to assess the fundamental ecclesiology of the Church of Sweden in the context of the Church's recent separation from the Swedish state and the development of Sweden from a once relatively homogeneous nation to an increasingly multicultural nation. In the first part, I suggest that the theological understanding of the Church's own identity is characterized by its Lutheran heritage and its wish to be a «people's church» [«folkkyrka»]. A short description follows of one of the leading theologians, Einar Billing, behind the «people's church»-theology. In the second part I develop the relationship between passivity and activity with a focus on the question of the human being's relation to receiving God's grace. I argue against the tendency in Lutheran theology to see human beings in relation to God as solely passive in favor of a dialectic relationship between passivity and activity. In the third part I question the rhetoric in the «people's church»-theology with its tendency to describe itself as «open» and suggesting that other churches are more «narrow» or «intolerant». The risk of this rhetoric is that the «people's church»-theology becomes either trivial or authoritarian. In the fourth part, against the «people's church»-theology I am arguing that the condition of the possibility to speak of an offer of grace from God is that grace actually has been received by human beings, and it is therefore an illusion to speak of this offer without speaking of the community where it has been received. Lastly, I try to develop Dietrich Bonhoeffer's image of the «polyphonic life» as a way of understanding the relationship between passivity and activity, and what this could mean for the future theological identity of the Church of Sweden.



Respons till Ola Sigurdson

Teologi som dialog och monolog

CATHARINA STENQVIST

Ola Sigurdson har skrivit en tankeväckande uppsats om problem knutna till Svenska kyrkans identitet. Sigurdson skriver inledningsvis att Svenska kyrkan står inför en revolution vad gäller sin självförståelse. Revolutionen har sina rötter i att kyrkan skiljs från staten den 31 decem-

ber 1999. Detta innebär bl.a. att Svenska kyrkan inte längre representerar den officiella religionen i Sverige utan kommer att bli en bland flera kristna kyrkor i Sverige. Kyrkan förändras från statskyrka till trossamfund. Denna förändring framkallar frågor kring identitet.

Identitet

Ola Sigurdson bygger upp sitt resonemang väl. Två historiska omständigheter lyfts fram som haft identitetsskapande karaktär för Svenska kyrkan. För det första lutherdomen och för det andra Einar Billings folkkyrkotanke.

Ola väljer att ta fasta på frågor kring nåd och folkkyrka vilket om inte annat tydligt uttrycker hans egen lutherska identitet. Det föranleder mig att ställa en fråga som jag för övrigt ofta funderar över: är kyrkans teologi något annat än teologi över huvud taget? Och hur ser i Olas fall kopplingen ut mellan evangelium, kyrka och teologi? Borde inte kyrkans fundament vara evangeliet och finner vi inte där fyra centrala grunder vad gäller tro på Kristus: inkarnation, dop, nattvard och uppståndelse? (Mot slutet av sin uppsats berör Ola nattvarden till vilken jag återkommer längre fram). Dessa trosutsagor från vilka teologin utgår berör Ola knappast alls. Min undran gäller därför: i vilken mån spelar evangeliet en roll i kyrkans identitet?

Med «identitet» menar Ola kyrkans självförståelse, åtminstone så som jag läser hans inledningsord. Frågan om identitet diskuteras uppsatsen igenom, men med det något negativa resultatet att Ola egentligen inte vill fastna i identitetsfrågan. Här finns en oklarhet. Först en emfas på frågan om vilka vi är nu, därefter ett slags postmodernt upphävande av identitetsfrågan. Ola menar att vi istället, fortsättningsvis och på nytt i varje tid, bör ställa frågor kring vad viktiga teologiska temata betyder i vår tid. Här ligger ett problem fördolt. En förutsättning för att förstå kristen tro och teologi i vår tid är att en given betydelse föreligger vilken tänkes framträda och uppenbaras givet en samtida kontext som hjälper till att göra den första kontexten begriplig och tillgänglig. I detta sätt att uppfatta förståelse blir den rimliga följderna att förståelse då och nu sammanfaller. Kärnan är densamma och kontextens betydelse är huvudsakligen av pedagogisk art. Men så som jag läser Ola tycks han snarare mena att ingen given betydelse föreligger, det finns ingen första betydelse. Ur den tanken följer dock en kanske oönskad konsekvens att varje tids förståelse är legitim. Givet detta synsätt saknas en måttstock gentemot vilken en förståelse kan bedömas. Vad kristen tro är blir då mest en

fråga om samtidsförståelse. Att det förmodligen är denna senare betydelsen som faktiskt föresvävar Ola framgår om inte annat i samband med hans ord nattvarden. Han skriver: «att stå i en rad av ändlösa improviserade variationer på ett och samma tema som inte är givet före improvisationerna, utan snarare i, med och under». Vad nattvarden «är» låter sig blott begripas i improvisationerna. Det finns ingen utgångspunkt eller första princip gentemot vilken varje improvisation kan mätas. Verkligheten består i improvisation och handling. Om så är fallet, hur är det då möjligt att «veta» hur evangeliet eller nattvarden rätt ska tydas i vår tid? Det problem jag menar döljer sig i Olas resonemang kan också formuleras på följande vis: å ena sidan hävdas en given sanning, å andra sidan behandlas denna «sanning» som om den vore en konstruktion.

Nåd

Därefter övergår Ola till frågor kring Guds nåd. Ofta läggs en alltför stor betoning på människans passivitet i samband med nådens mottagande, skriver Ola. Istället vill han hävda att «det tillhör människans essens att vara både passiv och aktiv, också i förhållande till Gud.» Jag ställer mig undrande till uppfattningen om människans essens och vad som avses? Vill Ola hävda en skapelsegiven mänsklig natur? Hur stämmer det i så fall överens med den begrepps-upplösning som indirekt följer av den teologiska syn han representerar? Likaså undrar jag hur en människas aktivitet och respons visavi Gud kan föreställas och gestaltas? Hur och i vilken mening kan en människa uppfattas stå i relation till något som är visavi henne själv helt annorlunda? När Ola skriver att människors mottagande av nåden är ändlösa improviserade variationer på ett givet tema, undrar jag över vad «tema» står för i förhållande till nåden?

Olas tankar om nåd är viktiga men något oklara. I nådebegreppet ligger, så som jag lärt, ett slags suveränitet från Guds sida som varken har med passivitet eller aktivitet från människans sida att göra. Människan är på ett sätt helt ointressant. Gud handlar, punkt och slut. Inte heller uppfattar jag att nåden måste mottagas för att realiseras. Den är realiserad i det utgivande

som är dess särmärke. Jag själv t ex, kan ju vilja ge en gåva även om ingen vill ta emot den. Gåvan bär jag fram och lägger utanför min älskades dörr. Om den andre reagerar med ointresse eller intresse råder jag inte över.

Den andre

Ola framför uppfattningen om människan som «den andre» eller som «det annorlunda». Hur kan en mänsklig relation se ut som ser sin motpart som «de eller det som är annorlunda», frågar jag mig? Ola skriver vidare: «kan den (kyrkan) förhoppningsvis undgå frestelsen att vara kyrka för sin egen skull och i stället bli kyrka för andra, utan att objektifiera och reducera dessa andra till något känt och hemtam.» Jag förstår den goda intentionen bakom dessa ord. Kyrkan har varit och är fortfarande paternalistisk och det är något Ola vill komma ifrån. Jag med. Det är för övrigt just denna paternalism som har medfört att så få människor känner sig hemma i kyrkan. Ute i det dagliga livet är människan självständig och litar på sitt eget omdöme. Så träder hon innanför kyrkans portar och vips reduceras hon till en måltavla för biskopars och prästers mer eller mindre djupsinniga reflektioner över hur hon bör vara och antydningar om att hennes egna uppfattningar är av intet värde. Ja, på den punkten är det lätt att vara överens. Men jag menar att man bör gå ännu längre och ifrågasätta kyrklig hierarki och ämbets-teologi över huvud taget som något som inte alls borde ha med kyrkans identitet att göra. Än mindre har det med evangeliernas Jesus att göra.

Olas ord om att inte reducera andra till något känt och hemtamt är med all säkerhet välvilligt avsedda. Men frågan är om effekten av en sådan attityd till människor är önskvärd? Är det önskvärt att människor ska vara okända? Hur kan jag veta något om det okända? Växer inte ur denna tanke om det okända ett nytt slags missionsiver? Kyrkan ska vara till för andra, skriver Ola. Ska den inte vara till för alla? Är inte kyrkan öppen? Ola vill att kyrkan ska kännetecknas av generositet och inte av kravlös gemenskap. Men återigen, hur ser den hållning ut som är generös och samtidigt ställer krav? Kan inte en sådan tanke utveckla ännu en variant av paternalism? Om jag

ger ett barn mängder med godis men samtidigt kräver gott uppförande är det gott och väl med tanke på uppfostran. Men att behandla vuxna människor på det viset duger inte. Och vad är kravet? Är det nödvändigt att tro på ett visst sätt för att få vara med?

Att vara generös betecknar en psykisk och social hållning. Men om en lära är generös men samtidigt menar sig besitta sanning, vad innebär «generositet» då mer än som en övertalande hållning?

Principiella överväganden

Enligt mitt sätt att se innebär teologi alltid en av människan skapad modell eller bild av ett visst slags verklighetsuppfattning. Och givet denna modell framträder vissa uppfattningar och «läror» om Gud och människans gudsförhållande. Det är en sak. Men det steg som Ola tar när han gör sin teologi är att han hamnar utanför modellen och säger sig *veta* det som blott kan *tros*. Detta blir framförallt tydligt när Ola utvecklar sin syn på nattvarden. Texten är här deskriptiv i sina ordval som om det som sägs om nattvarden vore bokstavligen sant när det ju i själva verket handlar om trosuppfattningar.

Sigurdsons framställning är m.a.o. såväl deskriptiv som normativ. Den här kombinationen mellan beskrivning och värdering är alltid svår att komma till tals med. Den har å ena sidan karaktär av att öppna för en dialog, men är å andra sidan normativ och liknar en monolog. Denna oklarhet är, skulle jag vilja påstå, vanlig just när man uttalar sig i trosfrågor. Trosfrågor upplevs som laddade och samtidigt ställs ett vetenskapligt krav på saklighet.

Någon egentlig möjlighet till kritik och dialog öppnas ej med det sätt som Ola framställer sin uppfattning. Den enda möjliga dialogen (om det nu är en dialog) är att predikan ställs mot predikan. Varje uppfattning framstår som ett internt system giltigt inom sina egna ramar. Ett språkspel bland andra språkspel.



Respons till Ola Sigurdson

Svenska kyrkans identitet

SAMUEL RUBENSON

Kärnan i Ola Sigurdsons bidrag, en konstruktiv kritik av den djupt rotade lutherska och svenska folkkyrkliga retoriken, hälsar jag med stor glädje. På ett utmärkt sätt illustrerar Ola det omöjliga att ställa förekommande nåd och mottagen nåd, aktivitet och passivitet mot varandra. Det sätt på vilket reformationens tal om *sola gratia* kommit att användas i luthersk retorik har på många sätt varit förödande och det är hög tid att vi som i Svenska kyrkans sammanhang driver teologi på ett radikalt sätt gör upp med denna sida av vårt reformatoriska arv. Som Ola mycket riktigt framhäver finns här djupt problematiska sidor av paternalism, av omyndigförklarande och marginalisering av människor. Jag skulle t.o.m. vilja gå ett steg längre och påstå att Anders Nygrens människosyn i hans åtskiljande av eros och agape uttrycker ett djupt människoförakt och fråntar människor förutsättningarna för att känna igen sin egen tro och uttrycka den. Den tradition Nygren uttrycker har inte så liten del i ansvaret för Svenska kyrkans inre sekularisering. Som hänvisningen till Bonhoeffers bruk av Chalcedonense pekar på finns här bot i den tidiga kyrkans brottnings med de teologiska grundfrågorna. Betoningen av människans självständighet, ansvar och handlingsförmåga gör inte Barth bara mer modern än Luther. Det placerar honom också närmare de kappadokiska fäderna.

Men (och detta skulle ju vara en opposition), det finns ett problem när kritiken i soteriologin tillämpas på kyrkan. Som Ola medger är hans kritik av folkkyrkoretoriken inte riktigt rättvis mot Billing själv. Öppenhet betydde för Billing inte att kyrkan kunde omfatta vilka uppfattningar som helst, kravlöshet inte att man inte kunde ställa krav *på kyrkan*. Kyrkans budskap var självklart och entydigt och dess gestalt strikt och tydlig. Men alla skulle vara välkomna in, oberoende av uppfattning, välkomna att ta del utan krav på det ena eller andra. Vad Ola beskriver, och vi tyvärr alltför ofta ser idag, är en kari-

katyr av folkkyrkotanken, en karikatyr som har en mycket bestämd förutsättning: den s.k. demokratiseringen, eller om man så vill jämlikhetsillusionen. Den nya kyrkoordningen är ingen revolution. Den är det logiska slutsteget på den utveckling som skett i Svenska kyrkan de senaste 30 åren. Om man gör kyrkfolket till kyrkans subjekt, deras tro och handlingar till kyrkans väsen, leder naturligtvis öppenhet, kravlöshet och tal om ren passivitet till en utarmning och en trivialisering: en religiöst färgad underhållning. Men församling, *ekklesia*, är inte identiskt med *de församlade*.

Detta blir tydligt om man, som tyvärr sällan sker i Svenska kyrkan, lyfter näsan över vattnet och ser på folkkyrkor med annan teologisk tradition, exv. den katolska kyrkan i Sydeuropa eller den grekiska ortodoxa. Man kan knappast påstå att dessa är mindre öppna eller kravlösa när det gäller tillträde eller nyttjande. Hit söker sig människor i nöd och längtan, söker förekommande nåd och gudomligt ingripande. Ändå blir det inte trivialt eller föraktfullt, inget omyndigförklarande. Varför? Kan det ha att göra med ett annat sätt att se kyrka? Inte som en sammanslutning, ett samfund, som medlemmarna rör över, utan en plats, en akt, ett sakrament, där den enskilde allt efter egna förutsättningar kan närvara, mer eller mindre: från att göra ett korstecken på vägen förbi, att vidröra, kanske kyssa, porten, att titta in och hälsa på de heliga, att läsa med i några böner, eller halvhögt läsa egna, till att delta i kommunionen, ja följa med in i det allraheligaste. Ett avstånd mellan det innersta, outgrundliga och det yttersta, påtagliga, en dynamik och rörelse där var och en kan finna sin plats.

Det som inte är utsagt, men ändå så tydligt närvarande i Olas bidrag, är en kyrkosyn där kyrkan är en sammanslutning av människor, en förening. Tydligast framgår det av hur kyrkan är subjekt, grammatiskt sett. Ola talar om kyrkans självförståelse, om hur kyrkan räknar sig till, ser sig själv som, har budskap och verksamhet, till-

mötesgår, vill vara, vill framställa, är besatt, är medveten om sin tro, lever ut, förutsätter, tar tillvara o.s.v.. Allt detta kan man säga om människor, om grupper och möjligen om organisationer. Men om kyrkan? Har vi inte med det förlorat kyrkans unika väsen ur sikte? Är inte kyrkan något mer, något annat, än summan av sina medlemmar? Det är väl den kristne, inte kyrkan, som medveten om sin tro skall leva ut den i sin relation till andra utan att vare sig förutsätta att de är troende eller inte troende. Förvisso är Svenska kyrkan inte kyrkan i dess fullhet, men det är denna, inget annat den är del av.

Den kanske viktigaste orsaken till den förskjutning som skett mot att se kyrkan som summan av sina medlemmar är förlusten av ett historiskt medvetande, det medvetande som gör att de ortodoxa kyrkorna i den ekumeniska rörelsen ständigt måste påpeka att ekumeniken genom tiderna har en prioritet före ekumeniken mellan samfundet. Om vi tydligare var medvetna om att kyrkan är oss given, inte en produkt av vad vi vill, och att huvudparten av dess medlemmar gått före oss, skulle mycket av den beskäftighet som nu tunnar ut traditionen kunna undvikas. Kanske vi också skulle tydligare se vårt ansvar att ge vidare det vi tagit emot, inte det vi hittat på.

Utan en chans att här utveckla någon syn på Svenska kyrkans identitet skulle jag vilja avsluta med några enkla teser:

1. Kyrkan konstitueras av en regelbundet återkommande sammankomst, gudstjänst. En sådan varken tycker, tror eller vill. Den föregriper evigheten och ger delaktighet i det liv som övervinner döden, vare sig man är medveten om det eller ej.

2. Svenska kyrkan är den organisation som i Sverige svarar för de flesta av dessa sammankomster och som i deras gestaltning för vidare ett arv som präglats av reformationen men går tillbaka till vikingatiden. Den behöver varken be om ursäkt eller profilera sig, bara i trohet mot kyrkans fulla arv låta de döpta fira gudstjänst.

3. Om en kyrka skapar sin självförståelse och sin identitet i kontrast till andra kyrkor definierar hon sig själv som heretisk, som ett parti, en skola. En tradition som lever av sin protest mot andra går förr eller senare i graven.

4. Kravet på en mer medveten, tydligare och profilerad kyrka innebär två stora risker. Dels blir det ont om plats för dem som inte är aktiva och tillräckligt medvetna, för de misslyckade, för barnen. Dels finns risken att vi flyttar ansvaret för den kristnes liv, för ställningstaganden, för kampen mot det onda, från oss själva till kyrkan. Det är bekvämt när försakelse, nästankärlighet, självuppoffring och daglig omvändelse ersätts av annonskampanjer, kyrkliga utredningar och krav på biskopsuttalanden.



Annons:

När döden skiljer oss åt ...

Anonymitet och individualisering
i dödsannonser: 1945–1999

Curt Dahlgren

”Varför ser dödsannonser ut som den gör?” och ”Hur har den förändrats?” är två frågor som Curt Dahlgren, docent i religionssociologi vid Teologiska institutionen, Lunds Universitet, försöker besvara i denna bok. Underlaget utgörs av drygt 13.000 dödsannonser från 1976–1999. Då dessa också är bearbetade på samma sätt som gjorts av Per Block i en tidigare undersökning, kan förändringarna i dödsannonsernas texter studeras fr.o.m. 1945. Förändringarna i texter och symboler relateras till sekulariseringen och den ökande individualiseringen i samhället. Intervjuer med 300 personer visar en önskan om att både dödsannonserns symbol och text skall förmedla något om den avlidnas personlighet. Därmed bryts den anonymitet som var förhärskande fram till slutet på 1970-talet, då korset var den näst intill allena-rådande symbolen för döden.

Boken försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-211 11 00.

Svenska kyrkan, det lutherska och ekumeniken

Svenska kyrkans identitet

GÖRAN BEXELL

Vad är en identitet? Den kan ses från psykologisk, sociologisk, historisk, etisk, filosofisk och teologisk eller annan synpunkt och svaren blir delvis olika. Det finns mycket teori om detta, som inte skall tas upp nu.

Jag utgår från följande uppfattning. Identiteten är inte bara en inre och statisk kärna och inte heller bara något som hela tiden förändras totalt. Identitet ser jag som en kontinuitet som är föränderlig. Den förändras främst genom de relationer man lever i under olika delar av livet. Ser man det så, blir identitet både något man har och får, både något som är en kontinuerlig identitet och en föränderlig.

Så tror jag man skall se också på en kyrkas identitet. En kyrkas tradition är en dynamisk storhet, som förnyas och ibland förändras samtidigt som traditionen måste förmedla det genuina, det givna religiösa budskapet. Identiteten är inte som ett cementblock utan som en levande människa som hela tiden ser sig själv i ljuset av växlande kulturella situationer och relationer och förnyas samtidigt som hon har en kontinuitet. Kyrkan vinner sin identitet på ett komplext sätt, men till det centrala och kontinuitetsskapande hör att identiteten ges henne genom hennes tro och praxis. Gudstjänsten liksom kyrkans sociala handlingar är sådana centrala identitetsgivare.

En luthersk kyrka skall inte se det så att identitet vinnas genom att först fastställa vad det lutherska är från början och sedan försöka vrida tillbaka kyrkans nuvarande status till hur det var på 1500-talet. Det strider mot vanlig historisk kunskap men också mot vad traditionen själv innebär.

En kyrkans identitet vinnas inte heller bara genom att kyrkan försöker bevara sin identitet. Det sker snarare i en dialektik mellan att bevara och ge upp. Jag tror att vetekornets lag är tillämpbar även här. I utgivande liv och inte i fast-

hållande, genom att dö bort från det gamla och ohållbara, tar kyrkan på nytt emot sin identitet från den som, enligt vad hennes tro säger, ger henne uppdraget. Det är en utgångspunkt för mitt bidrag här.

Det går givetvis inte att säga allt om ämnet. Jag har valt att inte skenbart försöka ge en överblick, att inte beskriva alla ekumeniska relationer, dialoger och överenskommelser och på så vis hamna i deskriptionens marker. Det finns en hel del god litteratur om detta.¹ Jag skall i stället lägga fram ett antal teser. Det är lättare att föra en diskussion, om det finns teser att hänga upp samtalet på. Jag utvecklar därför några synpunkter på ämnet i några teser.

Tes 1: Frågan om Svenska kyrkans identitet ställs nu på ett nytt och utmanande sätt.

Min första tes är att den nya sociala, kulturella och religiösa situationen tvingar fram ett nytänkande över frågan om Svenska kyrkans identitet.

Under det tidigare enhetssamhället från 1600-talet bestod Sverige i stort sett av en ganska homogen nation, en religion, en kyrka, ett folk. Det kristna var det lutherska och detta var också samhällets och statens moral.

Idag är nationens roll och religionens inflytande långt mindre, även om vi märker ett nytt intresse för andlighet. Sverige tillhör de mest sekulariserade länderna i världen. Kristendomen

¹ Jfr Lars Österlin, *Svenska kyrkan i profil. Ur engelskt och nordiskt perspektiv*, 1994, Lars Eckerdal, Birger Gerhardsson, Per Erik Persson, *Vad står Svenska kyrkan för?*, 1989, samt Per Erik Persson, «Svenska kyrkans grundläggande dokument — från 1983 till 1993», i *STK* häfte 1, 1994. Jfr också *Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope Pauls II's Moral Encyclicals*, 1998, ed. R Hütter and Th Dieter.

är inte längre enda religion. Särskilt växer islam men också religionsliknande rörelser. Staten är icke-religiös och samhället relativt neutralt och präglad av större kulturell och religiös mångfald, dock ännu ej så stor som den förmodligen blir om 50 år.

I detta läge, när det kulturella och det kristna inte längre går hand i hand, framstår det kristna som en särskild åskådning och rörelse i samhället. Det finns dessutom flera kristna kyrkor och samfund. För allmänheten blir det tydligare att den lutherska kyrkofamiljen är bara en bland andra. Därmed uppkommer frågan vad som utmärker just det lutherska och en luthersk kyrka som Svenska kyrkan (förkortas här ibland SvK) sägs vara.

I denna situation är det således naturligt att frågan om Svenska kyrkans identitet ställs klart, både inifrån kyrkan själv i en självförståelseprocess och utifrån samhället, som vill veta vad kyrkan står för. Det är en fråga om hennes lutherska men framför allt kristna identitet och ekumeniska profil. Jag kan inte se annat än att detta är en stor utmaning för alla lutherska kyrkor och nu särskilt Svenska kyrkan.

Frågan är: Skall det lutherska arvet överges, nytolkas, reformeras eller bara sakta försvinna som ett särskilt profilerat inslag i en allmän kristenhet? En av de avgörande frågorna för Svenska kyrkan i det nya millenniet är helt enkelt vilken självförståelse hon har och hur hon därmed uppfattar sig själv i relation till andra kyrkor.

Tes 2: Svenska kyrkans lutherska identitet är låg.

Det finns förmodligen ingen säker kunskap om hur omfattande den lutherska identiteten är; jag tror den är låg. Okunskapen i Svenska kyrkan om det lutherska är generellt sett stor. Man kan t.o.m. fråga om SvK verkligen är luthersk. Det naturliga svaret är givetvis ja. I nya officiella dokument sägs att kyrkan är ett evangeliskt-lutherskt trossamfund.² Det anges att till Svenska

kyrkans grundläggande dokument hör de lutherska bekännelseskriterierna. Kyrkan tillhör Lutherska Världsförbundet, och det finns fortfarande teologer, präster och andra kyrkomedlemmar som känner till Luthers teologi och senare luthersk tradition. Svenska kyrkan är officiellt en luthersk kyrka.

Sedan detta ja-svar är avklarat återstår dock den verkligt intressanta frågan: är Svenska kyrkan i praktiken och sin teologi en luthersk kyrka? Jag tänker då på t.ex. gudstjänsten, förkunnelsen, undervisningen, lärouvecklingen, åsikterna, tros läran och etik läran hos dem som innehar kyrkans tjänster och uppdrag, och överhuvud hos kyrkomedlemmarna.

Det är ingalunda enkelt att avgöra om Svenska kyrkan är luthersk eller ej i denna mening, bland annat av den anledningen att vi inte har några klara kriterier för att avgöra frågan och ingen säker kunskap om läget i allt det som omfattar denna kyrka.

Ett första kriterium kunde vara att den som kallar sig luthersk är luthersk, men det bör onekligen vara något mer. Annars kan ju en kyrka som övergivit centralt lutherska uppfattningar och snarast är reformert eller ortodox kalla sig luthersk. Man kan därmed inte heller bara påstå att det som uttrycks i en luthersk kyrkas förkunnelse och gudstjänst är det lutherska, även om detta är en ofrånkomlig dimension i identitetsskapandet och även om det i praktiken ibland fungerar så.

Ett andra kriterium är att teologin i Svenska Kyrkans Bekännelseskriter (SKB) är den norm mot vilken luthersk identitet skall prövas. Här råder litet oklarhet, men jag tror inte att detta är det sätt på vilket SKB bedöms officiellt. Dessa skrifter brukar ju sägas vara vittnesbörd av de då levande om hur dessa utlade tron. Men vilken normativ funktion SKB har i kyrkan är inte helt klart.

Ett tredje kriterium kunde vara att Luthers egen teologi är normen. Men för det första rymmer den mycket som SvK inte bejakar idag. För det andra får det då anges vad i Luthers teologi som skall vara kriteriet. Även detta skulle bli ganska ahistoriskt. Men på vilket sätt är då Luthers teologi normativ för en luthersk kyrka? Hur mycket och vad i Luthers teologi behöver SvK stå för att hon skall anses vara luthersk?

² «Svenska Kyrkan är ett evangeliskt-lutherskt trossamfund som framträder som församlingar och stift.» 1§ i Lag (1998:1591) om Svenska kyrkan. Jfr rubriken över Första avdelningen i Kyrkoordningen: «Svenska kyrkan som evangeliskt-lutherskt trossamfund».

Ett fjärde kriterium kunde vara luthersk tradition, men denna är ju mångfaldig och innehåller allt från strängt konfessionella och konservativa till liberalt folkkyrkliga.

Ett femte kriterium kunde vara att kyrkan anger ett antal grundsatsar i teologi och kyrkoliv och säga att om dessa uppfylls, så är en kyrka luthersk. Det kunde t.ex. vara läran om rättfärdiggörelsen och om sakramenten, men räcker det och är det verkligen rimligt? Numera gör man ej sällan just så.

Jag ställer frågan och är inte säker på svaret. Frågan kvarstår om vad vi med en osäker terminologi kan kalla luthersk identitet verkligen finns och vad den i så fall innebär. Det finns tecken på att Svenska kyrkan är på väg bort från vad jag uppfattar som en luthersk läroproposition i flera frågor. Att grupper av präster och andra i kyrkan har uppfattningar som knappast överensstämmer med centrala inslag i Luthers och luthersk traditions teologi torde vara klart. Exempel på sådana frågor, där uppfattningar som inte är tydligt lutherska finns, är bibelsyn, ämbetssyn och nattvardssyn. Kyrkomedlemmarnas medvetenhet är överlag mycket ringa, vilket beror på medlemsstrukturen.

En tradition utvecklas. Frågan uppkommer som sagt efterhand hur mycket som tål förändras för att det skall vara någon rimlig mening att kalla kyrkan luthersk. Jag menar inte att idealet är att Svk har exakt den uppfattningen Luther hade i alla frågor — det vore verkligen illa! Min poäng är som sagt inte att en tradition och dess läroutveckling inte kan eller bör utvecklas. Frågan är snarare hur mycket som kan förändras av det genuina utan att traditionens identitet går förlorad och hur mycket som verkligen har förändrats.

Och den ännu större frågan är: låt vara att mycket har förändrats, att den lutherska identiteten är svag: vad gör det? Är inte det viktiga att kyrkan fungerar, att den är kristen? Eller hur skall vi se på det? Svenska kyrkans lutherska identitet bör onekligen öka, men det behöver inte innebära en ökad konfessionalisering, tvärtom. Jag håller inte för otroligt att en fördjupad insikt i Luthers centrala ärenden leder till en ökad allmänkristen hållning.

Vi skall lägga märke till att en stark tradition inom Svk inte velat markera det särskiljande i

luthersk teologi utan snarare det allmänkristna.³ Svenska kyrkan har sett sig som en gren av den allmänneliga kristna kyrkan och det lutherska är till för att framhålla det centralt och allmänt kristna. Har man denna hållning, blir det till slut inte så viktigt med det särskiljande lutherska. Jag kommer tillbaka till det.

Tes 3: Svenska kyrkan har påbörjat ett arbete med identitetsfrågor, som bör få större genomslag. Detta sker bland annat i ekumenisk dialog.

Exempel är det tioåriga s.k. bekännelsearbetet, som ledde fram till *Stora boken om kristen tro*, och från senare tid framför allt den nya kyrkoordningen med dess teologiska inledningstexter. Vidare finns beslut och uttalanden från kyrkomötet, läronämnden, biskopsmötet, teologiska kommittén samt organisationer, nämnder och andra styrelser i stiftet, församlingarna och på riksplanet. Utöver dessa mer teoretiska dokument finns det som pågår i kyrkans praxis, som i praktiken är den kanske främsta formen för identitetsskapande: gudstjänst, förkunnelse, dop, nattvard, bikt, undervisning, bön. Vilken normativ ställning sådana lärodokument och sådan praxis har är teoretiskt och praktiskt ganska oklart och bör kanske klargöras.⁴

Får jag erinra om den nya Kyrkoordningens portalparagraf och dess teologiska inledningstext, ur vilken följande citeras:

«Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära.

Den kristna kyrkan bekänner en enda Gud — Fadern, Sonen och den heliga Anden — som skapar, frälser och ger liv. Svenska kyrkan är en del av den världsvida kyrkan och delar en kristna bekännelsen och lovsången till en treenig Gud.

Kyrkans centrum och livskälla är Jesus Kristus och evangeliet om honom. Det leder människan

³ Jfr Göran Bexell, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, 1981, s. 180.

⁴ Jag lämnar här den diskuterade och principiellt viktiga frågan om vilka de andra bejakade dokument är som Svenska kyrkan bejakat och vilken normativ status dessa skall ha. I Kyrkoordningens 1 kap. «Inledning» finns formuleringen om hur läran uttrycks även i «... andra nutida dokument som kyrkan har bejakat.»

till gemenskap med Gud, som är hennes ursprung och mål. Hos Gud finns ett outtömligt djup av vishet, nåd och kärlek. Kyrkans tro innebär en grundläggande tillit Gud och bygger på Guds väldiga handlingar, som är omvittnade i Bibeln och människorna i deras liv. Tron har ett från det apostoliska arvet överlämnat innehåll som kyrkan för vidare och som blir till en personlig erfarenhet i människornas liv.

Tron uttrycks i bekännelsen i ord och handling. Under kyrkans historia har tron uttryckts i nya formulerade bekännelser, när situationen har krävt det. De tre äldsta trosbekännelserna har en särställning som allmänkyrkliga uttryck för trons och kyrkans kontinuitet genom tiderna. Svenska kyrkan tillhör den evangelisk-lutherska traditionen med den augsburgska bekännelsen från 1530 som förenande bekännelsesdokument. Bekännelseskriterierna från reformationstiden är vägledande vittnesbörd om hur tron utlades som svar på den tidens frågeställningar.

Kyrkans lära formuleras genom den teologiska reflektionen över vad tron och bekännelsen innebär. Det är en uppgift för enskilda kristna och kyrkan att i varje tid på nytt leva sig in i trons djup och klargöra dess innebörd. Läran uttrycks i trosbekännelser, i skrifter från kyrkans historia, i gudstjänstböcker och andra nutida dokument som kyrkan har bejakat.

Varken trosbekännelserna eller läran är föremål för tro. De redovisar vad kyrkans övertygelse består i och utlägger tron. I fortlöpande samtal med andra traditioner, i förkunnelsen och gudstjänsten fortsätter kyrkan att utlägga sin tro.⁵

Svenska kyrkan har således försökt få igång en ökad verksamhet, när det gäller läroutvecklingen. Inte minst där skall det sökas hur hon uppfattar sin identitet idag och där finns en hel del ansatser och ställningstaganden i enskilda frågor. Den som vill ge sig in i debatten bör känna till detta. Arbetet sker i medvetenhet om många problem och bör få större genomslag i kyrkan, särskilt bland dess förkunnare och lärare.⁶

En av de främsta områdena att vinna identitet på är dialogen med andra kyrkor. Ett nutida exempel i Svenska kyrkans sammanhang är den

1992 ingångna Borgåöverenskommelsen mellan tolv kyrkor, nämligen de anglikanska kyrkorna i England, Skottland, Wales och Irland samt de lutherska kyrkorna i Norden och Baltikum. I deklARATIONEN erkänner man varandra på sex punkter, vilka måste uppfattas så att samtliga kyrkor anser dem vara centrala i kyrkoliv och teologi och därmed identitetsgivande. Om jag förvandlar dem till viktiga punkter som Svk ser det blir det följande:

1. Svenska kyrkan tillhör den allmänneliga kristna kyrkan.
2. Guds ord skall förkunnas rent.
3. Dop och sakrament skall rätt användas, samt
4. ämbetena, tillsynsfunktionen och biskopen ses som vittnesbörd om enhet och kontinuitet.

Dessa punkter har varit och är viktiga för Svk i ekumeniska relationer. De visar onekligen på ett minimum, om än ett centralt minimum. Frågan är om de räcker som lärogrund för kyrkans identitet; jag tror knappast det. Dessutom bekräftar punkterna min uppfattning att om detta är det typiskt lutherska, är det knappast särskiljande utan snarast minimalt och allmänkristet.

Mycket i Svk:s lärobildning är tillfälligt och osystematiskt. Det finns en mångfald uppfattningar i kyrkan själv och det råder osäkerhet om vilken lära som skall gälla. Det råder också oklarhet om man skall ha någon läroidentitet alls utöver den som antas ligga i gudstjänstliv och förkunnelse. Somliga menar väl att det räcker med att evangeliet klart förkunnas och sakramenten delas ut; därutöver skulle det inte behövas någon lära. Den uppfattningen delar jag inte. Vad som behövs är en rejäl teologisk genomgång som ett komplement till *Stora boken*. Det är också av största vikt för kyrkans framtida identitet att hennes teologi inte anpassas alltefter vad som befins lämpligt i kyrkopolitiska och juridiska överväganden.

⁶ Några viktiga dokument är *Kyrkoordning för Svenska kyrkan*, i Svenska kyrkans utredningar, 1995:7; *Svenska kyrkans grundläggande dokument. Betänkande av kyrkoordningsskommittén*, 1991. Jfr även *Läroansvar i kyrkan — teologisk belysning*. Rapport från en arbetsgrupp vid de teologiska fakulteterna. Ds C 1987:13.

⁵ *Kyrkoordning — med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan*, 1999, s. 13.

Tes 4: Mycket i luthersk tradition är hårt situationsbundet och har inget egenvärde i en luthersk kyrka.

Varför skall ni hänga upp er på Luther? — så frågades en gång en medlem i SvK, och vad är svaret? Den specifikt lutherska reformationen är slut, men SvK lever i en luthersk tradition och i nya relationer med andra kyrkor, även med den kyrka som förorsakade reformationen.

Luther avsåg inte skapa en lutherdom, bara att reformera kyrkan. Som all annan teologi är Luthers präglad av hans kontext. I högsta grad är Luthers syn bestämd av hans ständigt närvarande konflikt med den dåtida kyrkan och hennes ledning, representerad av påven i Rom. Luther menade att kyrkan hade sparat ur och kommit bort från källorna. Kyrkans tradition och praxis hade till slut skymt det centrala, evangeliet om Kristus och människans frälsning, så att ett kraftfullt återförande till det centrala behövdes, om än under konflikt. Detta blev reformationen, dvs. återformningen av det centrala. Det som en kyrka kunde beskriva som en splittring, kunde den andra beskriva som en nödvändig reformation.

När Luther utformade sin teologi skedde det därför i en konflikt, där han tvingades att argumentera mot kyrkan och hennes tunga tradition. Han fick gå till det som för honom var källan, nämligen Bibeln. Som den professor i bibelkunskap han var fick han utlägga Bibeln utifrån sin tolkning och med hänsyn till då aktuella stridsfrågor. Mot dåtida kyrkliga auktoriteter satte han Bibelns auktoritet och ytterst det han uppfattade som det centrala, som han ofta kallade evangeliet. Han vann då en kristen allmängiltighet i sin bibeltolkning och teologi, just eftersom han tolkade något centralt i Bibeln. Samtidigt var han således polemiskt bestämd, vilket i lika hög grad också gäller alla hans motståndare, dvs. påven, svärmarna och rigoristerna — och för övrigt alla som utformar en kristendomstolkning.

Denna dubbelhet av centralt kristet och speciell polemik-bestämmdhet är ett genuint tolkningsproblem för lutherdomen idag att förhålla sig till. Motsvarande problem har alla andra kyrkotraditioner. Alla kyrkor och samfund menar sig stå för något allmängiltigt och genuint kristet, samtidigt som det finns något specifikt och situationsbestämt hos var och en. Jag är med-

veten om att själva distinktionen mellan allmängiltighet och polemik-bestämmdhet kan ifrågasättas, eftersom all teologi är präglad av sin kontext. Det är ändå — med denna insikt som bakgrund — möjligt att urskilja några temata som mer polemik-bestämda än andra; jag kommer snart in på några exempel.

Till saken hör att de religiöst-sociala förutsättningarna för konflikterna i allmänhet är borta, men konflikterna cementeras i traditionen och kommer efterhand att leva sitt eget konstlade liv utan att de är levande i nuets socialt-religiösa verklighet. De hålls vid liv av traditionsbärarna (präster och teologer) för att markera identitet och egenart och blir föremål för oändliga samtal och förhandlingar som ibland efterliknar politiskt maktspel.

Det krävs mycket frihet och självövervinelse från båda sidor för att uppge en sådan ofruktbar polemisk teologi. Ett sätt att övervinna låsningen är att tillsammans reflektera över hur budskapet idag skall framstå som ett frihetens budskap.

Tes 5: Svenska kyrkan och lutherska kyrkor bör pröva vad som kan överges respektive bevaras och förnyas.

Eftersom den polemiska situationen i allmänhet är försvunnen kan vi vanligen lämna polemiken bakom oss. Om oenigheter kvarstår skall de klargöras. Det som uppfattas som centralt och ouppgivit, kanske allmängiltigt, kan däremot vara det lutherska bidraget i samtalet mellan kyrkorna.

Den okunskap som råder om Luther och dennes teologi och om luthersk tradition måste övervinnas, om SvK skall kunna ta ställning och förhålla sig kreativt till sin egen tradition. Kyrkan måste fram till sin traditions källor: det rena och klara evangeliet, förkunnelsen av den levande Kristus, Guds suveräna nåd.

Men vad händer om den lutherska polemikprofilen överges, mer eller mindre? Förlorar inte Svenska kyrkan åtminstone sin lutherska identitet, i den mån hon har någon? Jo, till en del. Har det någon större betydelse? Har det egentligen någon betydelse om det lutherska projektet är slut? Egentligen inte, men frågan kan inte besvaras av de lutherska kyrkorna själva utan bara av

flera kyrkor tillsammans, som samtalar om gemensamma reformerande uppgifter.

Den stora frågan avgränsar jag här till några korta exempel på diskuterade frågor, som samtidigt generellt sett är viktiga för kristendoms-tolkningen. Frågan är vari polemik-bestämdeheten består och om den kan överges till förmån för en mer kreativ hållning och vad som är bärkraftigt i en allmänkristen, ekumenisk dialog.

Tro och gärningar. En nerv i Luthers teologi var dess polemik mot idén att människan kunde göra sig förtjänt av Guds nåd. Hon kunde inte meritera sig för Guds rike, inte ens med många avlatsbrev, böner, mässor, liturgier eller moraliskt värdefulla handlingar.

Parollen blev som bekant «bara tron» (*sola fide*). Den stora frihet som följer av detta är något som bör gälla i en luthersk kyrka, om det förstås på rätt sätt. Däremot har praxis och tänkande om meritering inför Gud inte en så stark ställning idag att en sådan oehörd kraft behöver sättas in just här. Polemik-bestämdehetens negativa sidor kan vi lämna bakom oss, men om nutida tendenser till möjligheten att s.a.s köpa sig salighet — ekonomiskt, religiöst eller moraliskt — dyker upp, finns all anledning att bedriva kritik.

Det finns ingen anledning att spela ut tron mot gärningarna. Båda är viktiga, precis som Luther menade. Hans texter är fyllda av påståenden om de goda gärningar som krävs av människan, men poängen är att det är tron i betydelsen tillit till Gud som ytterst gäller inför Gud själv och att de gärningar Gud vill ha görs med hjärtats tro som grund.

Traditionens onödigt kvardröjande rädsla för mänsklig och andlig mognad och växt borde definitivt försvinna och uppfattningen att människan kan utvecklas, göra andliga övningar och tränas i dygder i stället befrämjas. Tron är inte hotad av gärningarna, inte heller av de andliga övningarna. Det finns en paradox, även i bibeltexterna: å ena sidan sägs att människan skall arbeta på sin frälsning, å andra sidan är det Gud som verkar allt.

Bibeln är i allmänhet fri i förhållande till en överdrivet luthersk observans om tro och gärningar. Ofta framhålls i Bibelns berättelser gärningarnas stora betydelse. Det verkar som att vid himlens port skall denna distinktion inte vara så

avgörande som man ibland kan lockas tro av den lutherska dogmatiken.

Läran om rättfärdiggörelsen har nära samband med läran om tro och gärningar. Läran att människan blir gjord rättfärdig av skänkt tro och inte av gärningar har uppfattas som själva poängen i det lutherska och får också sägas tillhöra det allmänkristna.

I luthersk tradition har det funnits en ensidig fixering vid denna lära som om den är det enda viktiga eller det enda som kan uttrycka Guds handlande och storhet. Å ena sidan är läran verkligen centralt kristen och bör givetvis förkunnas på central plats. Å andra sidan finns det flera olika sätt att uttrycka vad som uppfattas vara centrumbildningar i det bibliska och kristna. Redan i bibeltexterna uttrycks Guds suveräna verksamhet och nåd på olika sätt, så någon ensidighet behövs inte heller på denna punkt.⁷

Till de mest glädjande ekumeniska processerna i nutiden hör att lutherska och katolska teologer och kyrkor samtalat sig fram till en nästan enig uppfattning om rättfärdiggörelsen. Gamla fördömanden tas tillbaka och man upptäcker hur mycket man kan enas om som något allmängiltigt kristet i denna lära. Det är å ena sidan ganska uppseendeväckande med tanke på dessa avgörande konflikter på 1500-talet. Å andra sidan är det märkligt att gamla strider får leva så länge i traditionerna, utan någon större verklig betydelse. I andra sammanhang klarar man ofta upp gamla konflikter på några månader, här tog det över 400 år.

Bibel och tradition. Gentemot traditionens läroutveckling satte Luther Bibeln som auktoritet, dvs. Bibeln enligt hans egen tolkning med rättfärdiggörelseläran i centrum. «Endast Skriften» blev den i senare luthersk tradition ofta hörda principen.

Bibeln blev på detta sätt starkt normativ, vilket sedan fortlevt i luthersk tradition. Det lutherska blev dock självt efterhand en tradition och en starkt normativ tradition. Det är alltså inte bara Bibeln som gäller rakt upp och ner utan Bibeln tolkad enligt luthersk tradition och utifrån en under 1600-talet alltmer utvecklad syste-

⁷ Bland annat denna aspekt framhölls i läronämndens yttrande angående det ekumeniska dokumentet om rättfärdiggörelseläran.

matisk läroutveckling. I praktiken är det nästan alltid så att först kommer traditionen och kontexten och sedan läser och hör man texten, tolkad genom kontextens tradition.

Vi får ta hänsyn till de insikter som bryter upp fixeringen vid antingen Skrift eller tradition. Det finns ett nödvändigt samspel som måste tas med i det teologiska tänkandet. Denna insikt måste få prägla även det lutherska, dels så att en orealistisk «endast Skriften» princip uppges, dels så att det klargörs vari luthersk tradition, särskilt i bibeltolkningsfrågor, består.

Hur används då Bibeln i luthersk traditions-tolkning? Det är en kombination av stark bundenhet till det som uppfattas som budskapet, Guds ord i Bibeln, och en stark frihet i förhållande till det som uppfattas som inte klart drivande Guds Ord, som mindre centralt. Det är Gud och Guds handlande i Kristus, och budskapet om honom och frälsningen, evangelium, som är centrum. Sedan finns det mycket i texterna som mer illustrerar det centrala eller som inte är så tydliga i det centrala.

Därför: relationen mellan Skrift och tradition bör vara en kreativ dialog och inte en stereotyp låsning vid antingen — eller. Om det lutherska är en sådan låsning bör det genast överges. Det leder till såväl större självinsikt som mer allsidigt bibelbruk och detta är något allmänkristet. Däremot bör dubbelheten av bundenhet och frihet till Skriften inte överges, inte heller den dynamiska synen på det levande ordet, *viva vox*, Guds Ord, som finns i Bibeln och sedan lever i kyrkans förkunnelse. Uppfattningen att den tolkade Skriften är normativ instans i kyrkan bör inte heller överges.

Vem har auktoriteten och beslutsrätten i kyrkan? Frågan vem som bestämmer i kyrkan är på sätt och vis en sekundär fråga, eftersom alla egentligen skall tjäna varandra i kyrkan, om man skall ta Jesu ord på allvar. Så enkelt är det inte i verkligheten och alla vet att det hela tiden utövas makt. Detta är inget fel med det, men frågan är vem som skall bestämma och hur och varför. Jag begränsar mig här i huvudsak till centrala beslut om kyrkans lära och identitet.

Om vi förenklar finns beslutsmakten i frikyrkliga traditioner mycket i enskilda församlingar men alltmer i gemensamma konferenser. Dessutom är det ofta pastorerna i praktiken som

beslutat. I princip har det varit en demokrati av troende.

Enskilda individer har haft en stark position i lutherska kyrkor, men där finns också kyrkomöten, kyrkoråd och andra beslutsorgan. Mycket i lära och särskilt moral har dock lämnats åt enskildes avgörande, vilket fungerande bättre förr i det lutherska enhetssamhället.

Ämbetet, hierarkiskt tänkt, ytterst biskopskollegiet och påven, har beslutsmakten i den romersk-katolska kyrkan. Där finns således ingen de troendes demokrati utan en ämbetets hierarki med centraliserad beslutsakt.

Vem bör besluta i den evangelisk-lutherska Svenska kyrkan? Låt oss börja med frågan var auktoriteten, som inte behöver vara samma sak som beslutsfunktionen, finns. Auktoriteten ligger enligt luthersk synsätt utanför varje enskild person, ämbete eller beslutande församling — och så borde väl alla kristna se det. Auktoriteten finns hos Gud och i evangeliet om Jesus Kristus. Allt är underställt evangeliet, även kyrkomöte och läronämnd, biskopar, präster och kyrkopolitiker, församlingar och enskilda individer och deras samveten.

Detta är såvitt jag förstår en genuint luthersk ståndpunkt, tillämpad i Augsburgska bekännelsen och dess Apologi. Där skiljs t.ex. mellan biskopar som handlar i överensstämmelse med kyrkolagen respektive evangeliet. Ingenting kan grunda «ett biskopsvälde vid sidan av evangeliet».⁸ I Augsburgska bekännelsen heter det att biskoparna inte har «makt att föreskriva något i strid mot evangeliet».⁹ Så skulle inte alla katoliker resonera, eftersom det som biskopar och påven föreskriver uppfattas som i samklang med evangeliet.

Detta gör att vare sig man har demokrati eller en hierarki som beslutsform finns något som relativiserar beslutsfattarnas befogenheter, nämligen evangelium. Det är Gud som har kyrkan i sin hand, inte tvärtom. Förlåtelsens ord gäller, även om kyrkomötet beslutar något annat. Kyrkliga byråkratier kan vara bra att ha, men det är evangeliets anda som skall råda.

⁸ «Augsburgska bekännelsens apologi», i *SKB*, 1957, s. 305.

⁹ «Augsburgska bekännelsen», i *SKB*, 1957, s. 85.

Vem har beslutsrätten i kyrkan, även om auktoriteten finns i evangeliet? För en luthersk kyrka gäller av tradition och med fortfarande giltiga och goda skäl att alla döpta kyrkomedlemmar (som bekänner sig till tron) har rätt och möjlighet att vara med i besluten. Den som vigs till kyrkans uppdrag får ingen särskild utrustning eller insikt som gör att den personen skall bestämma.

I denna mening råder och bör råda vad jag vill kalla en kyrkans demokrati. Det är en bättre beteckning än allt tal om en dubbel ansvarslinje. Kyrkans demokrati är inte identisk med en folkets demokrati, som råder i samhället och där all makt utgår från folket. Det finns i kyrkan något givet i utgångspunkten som alla har att ställa sig under, nämligen auktoriteten. De som vigts till präster och biskopar har ett särskilt ansvar för att tron och läran bevaras levande och äkta. Kyrkan bör ta hänsyn till detta i sin beslutsprocess. I själva verket är det nödvändigt för Svenska kyrkans framtid att hennes lärobildning och teologi överhuvud blir klar och tydlig och förankrad i klassisk biblisk-kristen tro. Kyrkans organisation måste innehålla inslag som möjliggör en prövning av detta. Att biskopar och präster inte tillförsäkras beslutsfunktion i kyrkomötet är ett av exemplen på att SvK inte tar teologin och lärobildningen på riktigt allvar.

Den lutherska form för beslutsfattande som jag här skisserat tillhör det som svårligen kan överges. Även om den polemiska situationen visavi påven är borta, och även om intressanta samtal förs om dessa frågor i samband med encyklikan *Ut unum sit*, 1995, kan, menar jag, denna uppfattning knappast förhandlas bort. Här finns därför en skiljelinje mellan traditionerna, möjligen en kontroversfråga, men här pågår intressanta samtal.

Tes 6: Svenska kyrkan bör i ekumeniken och överhuvud föra vidare sådant som är inte är så polemikbestämt utan mer allmängiltigt.

Tesen innebär att just en luthersk kyrka kan överge det alltför polemikbestämda och i stället positivt utveckla det konstruktivt allmänkristna och centrala. Jag knyter då an till den nämnda luthertraditionen inom SvK, representerad av särskilt den tidigare s.k. lundateologin. Här ville

man inte markera det särskiljande i luthersk teologi utan snarare det allmänkristna; om och hur man lyckades är en annan fråga. Svenska kyrkan har sett sig som en gren av den allmänliga kristna kyrkan och det lutherska är till för att framhålla det centralt och allmänt kristna. Har man denna hållning, blir det inte så viktigt med det särskiljande lutherska. Svenska kyrkan är i detta avseende egentligen inte så typiskt luthersk, jämfört med många andra lutherska kyrkor, som är mer konfessionellt särskiljande.

Egentligen är den lutherska profilen att reformera den ena kyrkan tillbaka och därmed samtidigt fram emot källorna. Det finns inget egenvärde i att det finns en speciell luthersk kyrka, lika litet som det ur luthersk synpunkt är någon särskild poäng med att det finns en romersk-katolsk eller en ortodox kyrka eller olika pentecostala kyrkor.

Det finns onekligen en stor variation inom lutherdomen. I mer konfessionellt-lutherska kyrkor tycks vara ett egenvärde att vara luthersk i även polemikbestämd mening. Svenska kyrkan har dock i ekumeniska sammanhang framträtt som en värnare mer om det allmänliga än om det särskiljande och polemikbestämda lutherska; jag menar att detta är enda rimliga hållningen. I detta avseende har hon fått en profil, internationellt sett, gentemot andra lutherska kyrkor.

Med ekumeniskt perspektiv innebär det att alla kyrkor borde ha samma synsätt, inte bara romersk-katolska kyrkan utan också t.ex. frikyrkorna, som har samma numera ofruktsamma polemikbestämhet i sina traditioner.

Tes 7: Det gemensamt kristna är avgörande i dagens situation. Den främsta uppgiften för en kyrka idag är att tolka vad kristen tro och kristet liv innebär, att hitta den kristna vägen överhuvud i vår kulturella-samhälleliga situation.

I den nya situationen finns en grundläggande och för alla kyrkotraditioner gemensam fråga, nämligen: Vad betyder det överhuvud att vara en kristen kyrka i dagens samhälle?

Denna uppgift förenar kristna kyrkor och samfund. Ekumenik blir ofta diplomatiska förhandlingar, men detta är något annat. Främst genom att man gemensamt tar sig an de enorma

uppgifter som ligger och väntar i dagens samhälle kan kyrkorna vinna nya kristna identiteter. Jag deltog för några år sedan i en ekumenisk grupp med uppgift att skriva ett dokument i aktuella och principiella moralteologiska — etiska frågor. Det gick att finna enighet i både generella och i enskilda frågor.

Målet för ekumeniken är inte att alla skall bli lika, inte ens en och samma stora kyrka. Redan från början, dokumenterat i NT, fanns olika kontextuella tolkningar av Jesus Kristus. Den ekumeniska rörelsen i Kyrkornas världsråd har onekligen fört många kyrkor närmare varandra men har inte lyckats förena protestantiska, katolska och pentecostala kyrkor — hur det är med ortodoxa är väl mer osäkert. Nu är man mer inne på att låta kyrkorna vara olika, även inom Kyrkornas världsråd, och i stället bilda ett forum för kyrkorna, där man träffas som olika familjer och inte behöver bli ense om allt. Om detta är ett bakslag eller en framgång kan diskuteras. Det får framtiden visa.

Tes 8: Svenska kyrkan måste bli tydlig i sin kristna och teologiska profil.

Svenska kyrkan har en folkkyrkotradition att ta ställning till. Hon kan inte leva kvar i föreställningen att det relativt höga formella medlemskapet innebär att hon är en hela folkets kyrka. Kyrkan får kontakt med många vid främst dop, vigsel och begravning, men det är gruppen trogna kyrkbesökare som på allvar kan räknas. Även som en mindre kyrka bör hon ha en generositet i sina erbjudanden och sin attityd och givetvis en folklig förankring, men det måste kombineras med ökad tydlighet och med vissa krav. Den nya situation jag skissade inledningsvis kräver automatiskt ökad profilering och det är bara bra för kyrkan själv.

Jag vill gärna markera att kravet på tydlighet inte är detsamma som viss tydlighet, dvs. vissa ställningstaganden för eller emot något. I den allmänna debatten men också i kristen tradition förbinds tydlighet ofta med att man har t.ex. en konservativ inställning i lärofrågor, men det är givetvis inte nödvändigt. Ökad tydlighet kan vara att tydligare markera en öppenhet — vad detta begrepp kan innebära — men det är enligt

min mening inte en tillräcklig markering. Det behövs mer.

Vad SvK ur teologisk synpunkt främst behöver är en genomarbetad, ökad klarhet och tydlighet i de stora grundläggande teologiska, inklusive de etiska frågorna överhuvud. Vilka bilder av Gud är det som förmedlas? Vilka uppfattningar och läror finns i kristologin, pneumatologin, ecklesiologin, etiken osv? Vad förkunnas, vad lärs, vad tror präster och kyrkoberesökare och framför allt: Vilken är kyrkans tro, bekännelse och lära? Här finns den på sikt kanske mest förödande urholkningen i utvecklingen. Bara om en kreativ hållning till och ett liv i de stora teologiska frågorna återerövas i kyrkans eget liv och därmed förbinds med hennes gudstjänst, bön och meditation, kan Svenska kyrkan få tillbaka sin delvis förlorade teologiska identitet.

Det är en ganska naturlig inställning att kyrkan lyssnar på vilka erfarenheter, gudsbilder och Kristus-uppfattningar människor har, och för dialog, men den attityd som innebär att SvK inte har några svar eller några bestämda uppfattningar i dialogen är antingen orimlig eller intellektuellt ohederlig. En av de kritiska frågorna i den katolska tidskriften *Signums* ledare nyligen berörde just detta viktiga område för kyrkans identitet.¹⁰ En sådan platt inställning kan vara ett tecken på osäkerhet i grundfrågorna.

Man skall också observera att denna delande och lyssnande hållning inte alltid används i de egna inre frågorna, eller den inomkyrkliga ekumeniken. Här är det i stället mycket bestämda och ibland exkluderande uppfattningar som förs fram. Det är alltid svårast med det som närmast inpå. Ute i världen är det lättare att tala om dialog och samarbete med andra kyrkor, men det är alltid hemma, i kyrkans egen praxis, som det är svårare att praktisera det. De svåra teologiska oenigheter och osäkerheter som tycks råda inom SvK borde inom kyrkan själv leda till samma ekumeniska hållning som kyrkan officiellt har till andra kyrkor.

Om SvK mer går in för att få en genomarbetad teologi som ett led i sin verksamhet, skulle också ett annat tecken på bristen på teologisk substans kunna försvinna. Svenska kyrkan,

¹⁰ «Tre frågor till Svenska kyrkan», ledare i *Signum* nr 7, årg 25, 1999.

framför allt många av dem som deltar i debatten, svänger alltför enkelt med i samhälls- och kulturdebattens decennium-svängningar. Nyss var det samhällsengagemang, ökat bistånd och solidaritet som gällde, nu är det andlighet och mystik — som i samhället så också i kyrkan. Allt detta skall i stället finnas samtidigt och bearbetat på ett teologiskt djuplodande sätt, invävt i kyrkans liv, i vardagen, i liturgin. Detta är en trovärdighetsfråga och den kan få sin lösning bara om kyrkan lever med hela sitt trosarv samtidigt i en kreativ dialog. Det kan inte heller få vara så att enskilda individers personliga utveckling och tillfälliga engagemang i olika delar av kristen tro skall få dominera så som ofta sker. Kyrkan har en gemensam tro och tradition.

Är det lutherska projektet slut?

Svaret får bli både ja och nej. Mycket i polemikbestämd teologi och praxis är redan övergivet och kan fortsatt överges. I andra, mer allmänkristna ståndpunkter, har traditionen en uppgift, men den är paradoxalt nog inte unikt luthersk. Jag har visat några exempel på detta. Det som är ensidigheten i lutherdomen och som orsakas just av att Luther polemiskt vände sig emot vissa förhållanden kan överges. Den lutherska ensidighetens tid borde vara förbi. I samtal och samarbete med andra kyrkor får man se vad detta leder till. Sådana samtal är igång sedan länge. Mot svarande gäller för andra kyrkor.

Därför kan den lutherska traditionen försvinna så snart reformeringen är fullgjord, och frågan är om den uppgiften är slutförd. På ett sätt är reformeringen aldrig fullgjord. Att reformera den världsvida och allmänliga kyrkan är en uppgift som den lutherska delar med alla kyrkor. I den gemenskap som uppstår i den gemensamma kristna uppgiften kan sådana nya erfarenheter uppkomma som leder till att nya kyrkofamiljer växer fram.

Hur bevaras den evangelisk-lutherska identiteten? Det är inte så enkelt att svara på, eftersom en tradition alltid är och skall vara en levande storhet. En identitet är inte en statisk storhet. Den vinnns och bevaras och utvecklas genom nya relationer, händelser och konflikter. Till det på en gång ohanterliga men också mest fascinerande hör att vi aldrig kan veta varthän utveck-

lingen bär, bland annat av det enkla skälet — som framhölls inledningsvis — att identitet och tradition inte skapas genom administrativ planering utan genom det centrala i kyrkans liv, hennes tro och praxis, gestaltade inte minst i hennes gudstjänster och sociala handlingar. Kanske kan ett återförande till det centralt lutherska leda till ett närmande till andra kyrkor på en väg där också dessa andra söker sig till sina källor. Då blir frågor om konfessionella särarter sekundära, vilket kan leda till organisatoriska förändringar.

Det kan diskuteras vad som är en vidareutveckling av det som är genuint i traditionen respektive vad som kan vara ett brott mot traditionen. Jag har visat på bara en väg att behandla frågan: det som är en negativ fixering vid den polemiska situationen kan överges, om kyrkan finner det motiverat, och det centralt kristna och bärande i nutiden förs vidare.

Det allmängiltigt kristna bör däremot befrämjas i nya tolkningar. Här gäller regeln att bara genom att vidareföra kan man ibland hålla traditionen vid liv. Paradoxalt nog kan en traditions innehåll ibland överleva bara genom att de socialt-religiösa formerna kring traditionen uppges. Överhuvud har fixeringen vid Luther och dennes uppfattning haft en dubbel roll i Svenska kyrkan. Å ena sidan har det givit en gemensam referenspunkt med en åtminstone under några århundraden slagkraftig teologi och kyrka. Å andra sidan har det inneburit en negativ ensidighet, eftersom kristendomen är större än lutherdomen. Det är precis som om katolska kyrkan skulle hänga upp sig vid en enda påve eller som om kristenheten i stort skulle följa endast aposteln Paulus. Ensidigheten i projektet har börjat tona ner och det är en god utveckling.

Svenska kyrkan är en «evangelisk-luthersk» kyrka. Med «evangelisk» — den första och grundläggande beteckningen — menas att det avgörande i Svenska kyrkan är evangeliet, budskapet om Jesus Kristus och frälsningen genom honom, och att detta är något som ges människan genom Guds nåd. Med «luthersk» syftas givetvis på att kyrkan är en del av den till Luther knutna reformrörelsen inom den allmänliga kyrkan, men poängen med denna rörelse är just att peka på evangelium som den allmänliga kyrkans centrum och i alla frågor avgörande instans.

Kyrkan är evangelisk-luthersk, men det viktiga är det evangeliska. Det lutherska är trots allt sekundärt. På samma sätt är enligt min mening för romersk-katolska kyrkan det katolska det

avgörande, medan det romerska är sekundärt. Det centrala för båda liksom för alla kyrkor är det katolska och det evangeliska.

Summary

The article discusses questions related to the identity of the Lutheran Church of Sweden. The need to clarify the Lutheran identity is more and more articulated in the new Swedish society, which is more secular, more religious pluralistic and more Christian pluralistic than before.

One of the theses is that the Lutheran identity of the Church of Sweden is rather low. It is, however, rather difficult to analyse the Lutheran identity because of the uncertainty of criteria: Luther's own theology or any part of it? Lutheran tradition, Lutheran confessional texts, or only some minimal theological statements?

It is argued that much in Lutheran theology and churches is very much connected to the polemical situation in Luther's lifetime. Such situation-bound polemics has no value of its own. It is a task for the Lutheran Church and all other Churches to identify what can be abandoned. The theology of justification, Bible and tradition, power and decision-making and other questions are discussed.

The task for the Lutheran Churches of today is to take up the central and common Christian tradition in ecumenical dialogue. The common and future tasks are greater than the historical and dividing conflicts of the past. The evangelical and the catholic are central, not the Lutheran and the Roman.



Respons till Göran Bexell

Den mångfaldiga historien – en kyrkohistorikers synpunkter

SINIKKA NEUHAUS

När frågan om Svenska kyrkans relation till den lutherska traditionen ställs söker kyrkohistorikern sitt svar i hur denna tradition har kommit till uttryck och uppfattats i olika tider och genom olika människor i Svenska kyrkans historia. Fokus ligger på vilka skillnader och förändringar över tid som märks på olika samhällsnivåer, på olika geografiska platser och bland människor av skilda klasser, ideologier, kön och åldrar. Kyrkohistoria kan vara såväl mentalitetshistoria, fromhetshistoria, teologihistoria som institutionshistoria. I det kyrkohistoriska perspektiv jag vill

lägga är det viktigt att tydliggöra *den mångfaldiga historien* genom att urskilja hur olika människor utifrån sin situation och tid har brukat en tradition eller kultur. Frågan blir hur olika människor och grupper i Svenska kyrkan upplevt, tolkat och brukat den lutherska traditionen/kulturen, vad i detta som skiljer eller förenar dem och vilka förändringar som härvidlag skett över århundradena. Varje försök till syntes måste således utgå ifrån att förändringar i samhällen och kulturer bestäms av mycket komplexa samspel mellan olika individer och grupper.

Ett problem som ständigt uppkommer är att dåtidens människor sällan låter sig passas in i nutida tankemodeller utan att ställa till med bråk. Det blir därför viktigt att hitta en balans mellan det empiriska materialet och de teorier som grundlägger ett historiskt perspektiv. Förvisso får de nu rådande diskurserna sätta agendan för historiska tillbakablickar eftersom vi kommer med våra frågor och kategorier till dåtidens människor. Våra avgränsningar och definitioner kan fungera som utmärkta analytiska instrument, men det är viktigt att vi inte oreflekterat tolkar dåtidens tankesätt utifrån våra egna utgångspunkter och därigenom riskerar att förvanska det vi vill undersöka. Givetvis kan vi inte bli medvetna om alla våra förutfattade meningar, men det är en god början att bli medveten om att verkligheten kan uppfattas och har uppfattats på en rad olika sätt. Som jag ser det består historikerns uppgift, här och nu och inför framtiden, i att förklara och förstå hur människor i det förflutna har tänkt och handlat utifrån sina egna problem och frågor, utifrån den egna diskursen och traditionen. Kanske kan till och med något av det som upptäcks beredas plats också i vår tids tänkande, som en utmaning att anta.

När frågan om Svenska kyrkans identitet tas upp menar jag att ett historiskt perspektiv är grundläggande för diskussionen. Ett av de starkaste banden som håller samman en större social grupp är medlemmarnas medvetande om en gemensam historia som visar hur gruppidentiteten har bevarats under skiftande villkor. Utan ett sådant medvetande tycks det vara svårt för människor att känna lojalitet gentemot större abstrakta enheter. Detta är påtagligt när man ser till den moderna tidens starkaste gruppidentifikation som är nationen. Man kan t ex fråga sig hur det går för en svensk kyrka som är skild från staten om hon inte har tillgång till sin egen mångfaldiga historia och kan grunda sin identitet i denna.

Det är viktigt att se att det förflutna alltid brukas. Det går inte att slänga historien överbord. Den egna situationen hör ihop med det förflutna. Det komplicerade men samtidigt befriande är att detta förflutna inte är en dunkel massa någonstans i bakgrunden. Istället rör vi oss ständigt i ett förflutenhetens landskap, ett landskap där nya stigar hela tiden trampas upp av nuets, de

levande människornas aktiviteter. Vi är således inte dömda till historien. Att känna till det förflutna är tvärtom att veta att saker och ting inte alltid varit som de är idag och indirekt att de inte behöver förbli på samma sätt i framtiden. Historien måste få leva i oss som vår möjlighet till nytänkande, skepsis och förändring. Det finns en etisk aspekt i detta som jag gärna vill lyfta fram. Om historien inte tillerkänns denna möjlighet att visa på vägar till förändring, utan enbart reduceras till bakgrund för nutida tänkande, så faller människorna bort inför våra egna anspråk. Och det får de inte göra. Låt mig förtydliga! Att det finns en dynamik i förhållandet mellan aktör och struktur är sällan omtvistat. Ändå är det ofta så att man i tillgripandet av historiska perspektiv endast väljer att tillerkänna strukturen betydelse. Strukturen får ofta stå för någonting som varit opåverkligt, något som kanske har fjättrat människor i vissa ekonomiska, sociala eller köns-mässiga förhållanden. Ofta används dessa stereotypa bilder av historiska strukturer som slagträn i nutida moraliska diskussioner. Hur människor då uppfattade sin konkreta situation frågar man egentligen aldrig efter. Denna fråga blir oviktig i den egna viljan att lägga förändringsperspektiv på tillvaron. Vi har makt att bruka eller missbruka historiens mångfald, dess strukturer och aktörer, människorna.

När Svenska kyrkans identitet idag diskuteras görs detta utifrån uppfattningen att kyrkan på kort tid har ställts inför nya sociala, kulturella och religiösa förutsättningar som på ett särskilt sätt tvingar fram ett nytänkande. Värdet av t.ex. den lutherska traditionen ventileras och ifrågasätts särskilt utifrån att den är sprungen ur en historisk situation som har väldigt lite med dagens kyrkliga situation att göra. Det historiska arvet framstår ibland som en barlast som måste lämpas av för att kyrkan inte skall dras ner i det förgångna och glömmas.

Min fråga utifrån detta är om inte kyrkans människor i varje tid har upplevt sig som ställda inför nya utmaningar som krävt nytänkande och förändring. Om historien tillåts vara mer än bakgrund erbjuds vi möten med människor i det förgångna som liksom vi har försökt navigera genom en många gånger omvälvande tillvaro. Med detta förhållningssätt kan då till och med en till åren kommen luthersk tradition visa på möj-

ligheter snarare än att vara en tidsbestämd barlast, en black om foten.

Ibland händer det att man verkligen lyfter fram enskilda människor och skärskådar deras liv, tankar och betydelse i den efterföljande historien. Ett misstag som då lätt begås är att sådana personer fråntas sitt människovärde i det att de framställs enbart som strukturerande principer i vår tids tänkande. Martin Luther är en sådan person. När vi idag t.ex. säger att den monumentala okunskapen om Luther måste övervinnas, vad är det då vi vill övervinna? Är det någonting hos oss själva eller någonting i vår tid som man vill problematisera och belysa, eller är det den engång levande Luther som ånyo inbjuds att vara med i samtalet om framtiden? Kanske är det just för att Luther har tömts på sitt livsinnehåll som han idag kallas in till förnyad tjänstgöring för kyrkans framtid. Okunskap om Luther, är ur mitt perspektiv just detta, att vi tar emot och behandlar honom som en ideologisk plocklåda med mer eller mindre relevant innehåll. Vi tycker oss kunna välja och vraka bland innehållet i en luthersk tradition där delarnas värde bestäms utifrån sådana färdiga svar som vi söker bekräftelse på, våra krav på det genuint lutherska, vår nytta av det sant evangeliska. Allt som inte bekräftar det vi vill föra fram faller utanför bilden och förefaller möjligt att rensa ut ur traditionen, dumpa längs vägen mot framtidens kyrka.

Det jag menar är inte att vi i dagens och morgondagens kyrka skall ta till oss allt som kan kallas lutherskt. Min poäng är att vi har allt det lutherska och att detta faktum omöjliggör all slags tvärsäkerhet inför det förflutnas framtid. Först när vi kommer till den mångfaldiga historien och traditionen med frågor som är öppna kan historien bli intressant för oss på riktigt. Med de öppna frågorna löper vi risken att få även de svar som vi inte räknat med, men får därmed också en chans att bli berörda i ett möte med ett levande förflutet. Vi kanske till och med förändras.

Historien består av historier, en självklarhet kan tyckas, men det måste nog poängteras då och då. Själv ingår jag i historien genom att formas av och själv också vara med och forma några historier. Jag och mitt liv kan och borde förmodligen tolkas som barn av sin tid och sättas in i stora vida sammanhang och strukturer. Men jag lever inte mitt liv för att någon om 200 år skall säga: «Typisk individualistisk syn». Jag försöker leva mitt liv — och med detta som utgångspunkt måste jag närma mig andra. Han eller hon försöker leva sitt liv och han eller hon försökte då, i det förflutna, leva sitt liv. Om och om vill vi som människor bli levandegjorda på nytt, förbli människor av kött och blod, föra våra erfarenheter vidare. Framtidens öppna frågor är våra historiers största möjlighet.



Respons till Göran Bexell

Den lutherska traditionen och ekumeniken

JONAS JONSON

Varje kyrka får sin identitet i relation till sin historia, omvärlden och andra kyrkor. Denna identitet gör kyrkan till sin egen och visar den i bekännelsestexter, gudstjänst, diakoni och struktur. Om man skall tala om en kyrkas identitet — som alltid är föränderlig eftersom omvärlden är det — så bör man därför studera kyrkans mis-

sionspraxis och relationer till andra trossamfund. Att bara studera bekännelsekrifter och självuppfattning räcker inte.

Lutherska folkkyrkor har, generellt sett, haft en svag missionsteologi. De kom till i en europeisk kristen miljö, sammanföll med furstendömen och kungariket och var mer inriktade på

reform av kyrkan än av samhället och världen. Inte förrän med pietismen började lutherska nationalkyrkorna på allvar engagera sig i världen bortom haven.

När Svenska kyrkans mission (SKM) bildades (1874) ville Svenska kyrkan som helhet ta ansvar för sin mission på andra kontinenter. Man överlät inte detta till missionssällskap eller föreningar av särskilt intresserade. Det var ett uttryck för en kyrkosyn och kom att påverka kyrkans självuppfattning. SKM har förstärkt hela Svenska kyrkans medvetande om att tillhöra den universella kyrkan och stävjat en avskärmande konfessionalism. Det var evangelium det gällde, inte en luthersk och europeisk tradition, som i mötet med andra kulturer kunde bli nog så problematisk. Svenska kyrkan skiljer sig genom sitt sätt att bedriva mission från andra lutherska folkkyrkor. I mötet med människor av annan tro är specifikt konfessionella särdrag också mindre intressanta. Men mötet med andra kulturer avslöjar beroendet av egen kultur och historia. När Sverige nu långsamt blir mer mångkulturellt har Svenska kyrkan redan en hel del erfarenheter, som kan hjälpa henne i mötet med samtiden.

Lutherdomens globalisering har medfört att reformationens konflikter förlorat sin kraft. Lutherska Världsförbundet håller samman ett sextiotal kyrkor med hänvisning till några lutherska bekännelseskriterier. Dessa kyrkor är sinsemellan mycket olika i sin organisation, liturgi och relation till samhället. Man talar om «den lutherska familjen». Den är sannerligen mycket brokig. Det är svårt att utifrån dessa kyrkors praxis fastställa vad som är gemensam luthersk identitet idag. Tyska, nordiska eller amerikanska kyrkor har inte längre tolkningsföreträdare. Varje kyrka har, som Svenska kyrkan, sin egen profil och sin egen osäkerhet. Kontext och praxis bestämmer identiteten lika mycket som nedärvd konfessionell tillhörighet. Trots det riskerar lutherska kyrkor särskilt i minoritetssituationer att bli «bekännelsefundamentalister». De försöker stärka sin identitet med hjälp av bekännelse-texter som i praktiken förlorat sin relevans.

Om det aktiva mötet med omvärldens kulturer, trosföreställningar och samhällsstrukturer i förening med modernitetens tankemönster tonar ner Svenska kyrkans konfessionella profil till

förmån för en mer allmän kristen identitet, så har mötet med andra kyrkor i inter-konfessionella dialoger haft motsatt effekt. De ekumeniska dialogerna har visserligen fört kyrkorna närmare varandra och ibland lett till viktiga resultat som exempelvis *Joint Declaration on Justification*. Men processen har tvingat deltagarna att formulera sin konfessionella egenart. Det har bidragit till att de lutherska kyrkorna i västvärlden, inklusive Svenska kyrkan, är mer medvetna om innebörden i sin lutherska tros-tolkning nu än för ett kvartssekel sedan. Det är i mötet med andra som den egna identiteten förtydligas. Den som vill värna sitt eget med allvar och uthållighet skall därför vårda och utveckla sina ekumeniska förbindelser. Men i den ekumeniska dialogen fördjupas inte bara deltagarnas konfessionella självbild. Där sker också ett återvändande till gemensamma källor bortom de stora kyrkosplittringarna. BEM-processen, med hänvisningar till fornkyrkans praxis och teologi, är ett exempel på detta.

Svenska kyrkan har inte alltid officiellt recipierat dialogernas rapporter, men den har påverkats av dem. I mötet med annorlunda lutherska kyrkor, svenska frikyrkor, anglikanska kyrkor och med vår närmaste släkting, den romersk katolska kyrka, har Svenska kyrkan blivit vad den är. Kyrkans tro kommer till offentligt uttryck framför allt i gudstjänsten. Kyrkohandboken är den viktigaste bekännelseskriteriet, som inte bara speglar vår konfessionella särart utan också vad vi tagit till oss i mötet med andra. Om den offentliga gudstjänsten oreflekterat skulle präglas av tidens trender, skulle kyrkans gemensamma bekännelse kunna urholkas.

En kyrka som inte lever i mission och aktiva, ömsesidiga relationer till andra kyrkor, lever farligt. Utan gränsöverskridande mission och ekumenik skulle Svenska kyrkan troligen bli ännu mer självupptagen och sekulariserad.

De stora kyrkorna blir alltmer beroende av varandra för tillsyn, *episkopé*. Vi har ansvar för varandra. Det ömsesidiga förtroende som byggts upp under 1900-talet skall användas för att hålla varandra kvar vid den allmänliga kristna tron, vid vad man trott och bekant överallt och alltid och som kan kännas igen i vilka former denna tro än kommer till uttryck. Enskilda kyrkor kan vandra iväg på egen hand, upphöja sina egna

trostolkningar till norm och kontextualiseras därhän att kyrkans katolicitet allvarligt försvaras. För en folkkyrka som Svenska kyrkan, där inte ens beslutsfattarna behöver omfatta en levande och förpliktande bekännelse (något som var självklart för reformatörerna), är utvecklade ekumeniska relationer bokstavligen livsviktiga. Att de är så betydelsefulla speglas för närvarande inte i kyrkans centrala organisation.

Alla kyrkor lever i en auktoritetskris. Men någon måste ta ansvar för vad som är i enlighet med evangelium och apostolisk tradition. Endast en ekumenisk tolkningsgemenskap kan till slut göra anspråk på auktoritet. Det finns nu ansatser till konciliära strukturer som i framtiden skulle kunna föra samman de konfessionella gemenskaperna för att tillsammans tolka den kristna tron i samtiden och uttrycka enhet i mångfalden.

Praxis kommer före teologin. Deltagandet i de heliga mysterierna — dopet och nattvarden — ger kristna deras identitet och är deras aktiva bekännelse i världen. Kyrkorna har inte råd att

med särteologier och gamla anspråk stänga människor ute från en vidare sakramental gemenskap. Dopet måste få vara vägen in i kyrkan som helhet, inte bara in i en del av den.

Vad är då Svenska kyrkans identitet? Den är betingad av historia, miljö, mission och ekumeniska relationer och den innehåller starka lutherska stråk. Den förändras hela tiden, men måste på ett medvetet sätt bevaras i en evangelisk katolsk tradition. Svenska kyrkans identitet är grundad i kyrkans sakramentalitet och historiskt givna roll som folkkyrka mer än på lutherska bekännelsetexter. En konsekvent förståelse av kyrkan som *creatura verbi* eller en rent individualistisk tolkning av rättfärdiggörelsen stämmer inte med hur Svenska kyrkan faktiskt framträder som eukaristisk gemenskap. Vi är mer «katolska» än andra lutheraner. Det skall vi vårda. Ty däri ligger vår möjlighet till fördjupad enhet när kyrkorna fragmenteras och den andliga individualismen breder ut sig på alla nivåer på bekännelsegemenskapens bekostnad.



Albert Wifstrand-Symposium 3 mars 2001

Lördagen den 3 mars 2001 är det 100 år sedan Albert Wifstrand föddes, legendarisk professor i grekiska i Lund 1935–1964. En grupp kollegor och f.d. elever vill erinra om Albert Wifstrands person och lärar- och forskargärning. Minisymposiet äger rum i

f.d. Biskopshuset i Lund, kl. 13–18

med avslutande festsupé (25–30 personer) i samma lokaler kl. 19.

Kostnad (preliminär) för eftermiddagen (kaffe etc.) exklusive supé 100:- kr,
för eftermiddagen inklusive supé 400:- kr.

Program:

1. Marius Reiser (Mainz): Über Sprache und Stil des Apostels Paulus
2. Lars Rydbeck: Levande filologi: syneidesis – conscientia – samvete
3. Kollegor och elever minns vännen, läraren och forskaren Albert Wifstrand: Carl Fehrman, Gösta Holm, Sture Linnér, Birger Olsson, Harald Riesenfeld, Claes Schaar, Alf Önnersfors. Elever: Jerker Blomqvist, Gert Cervin, Margareta Eurenus, Bengt Mellberg och Lars Rydbeck.

Anmälan och upplysningar: Lars Rydbeck tel. 046-211 61 85 • e-mail: Lars.Rydbeck@teol.lu.se
PG: Lars Rydbeck, Lund 535298–4

Kontinuitet och förändring i Svenska kyrkans identitet

BENGT HOLMBERG

Vad är identitet?

När jag arbetat med att bättre förstå den kända konflikten mellan Paulus och Petrus (Gal 2:11–14), lärde jag mig göra skillnad på två olika innebörder i begreppet «identitet»: yttre profil och inre kärna.¹ Sedd utifrån, och förmodligen i rätt hög grad även inifrån, framstod en tidig kristen församling som en sorts judisk grupp: den hade samma tro på en enda Gud och Skapare och hans utkorelse av judarna till sitt egendomsfolk, samma heliga skrifter, samma strikta etik och till stor del även samma judiska seder och kultiska bruk (firande av sabbaten och högtiderna).

Under vånda och konflikt kom man emellertid i Jerusalem år 49 fram till beslutet att Gud måste ha avsett att även icke-judar skulle kunna nå frälsningen genom tron på Jesus som Kristus, utan att behöva konvertera till judendomen. Men detta apostlamötets beslut (Apg. 15, Gal. 2) hade inte ändrat de judiska kristnas relation till förbundet, Torah eller sin judiska identitet. Med «identitet» menar jag då just det iakttagbara beteendemönster som definierade en judisk människas eller grupps etniska och religiösa tillhörighet: omskärelse, laglydnad, sabbatsfirande, strikt undvikande av hednisk kult och oren mat. I nutida exegetik kallas dessa karaktäristiska beteenden för *identitetsmarkörer*.

Man hade i Jerusalem visserligen släppt in kristustroende hedningar i förbundet, men de var där på sina separata villkor, vilka inte ändrade livet för kristna judar. Konsekvensen av denna kvarvarande skillnad mellan kristna av judisk

och av hednisk härkomst blev för Jakob och så småningom även för Petrus och «till och med Barnabas» (Gal. 2:13) att judar skulle (fortsätta) äta för sig och icke-judar för sig. När väl denna Jerusalems praxis slagit igenom i Antiokia, måste man där också ha firat två olika Herrens måltider, uppdelade efter etnisk tillhörighet.

Apostlen Paulus reagerar med vrede: detta utesluter i praktiken de hednakristna från hemhörigheten i Kristi kyrka vilket är oacceptabelt och helt fel mot evangeliet. Evangeliets sanning — att alla blir rättfärdiggjorda av tro allena och inte av laggärningar — kräver att man firar *en* Herrens måltid tillsammans, annars har kyrkan i praktiken delats i två: en riktig kyrka dit man vinner inträde bara genom omskärelse, och en annan som inte är på allvar. Troheten mot det som kan kallas «judisk identitet» (de beteenden som markerade judisk profil), och som varit självklar så länge inte hedningarna fanns med, måste underordnas troheten mot allas gemensamma Kristus-tillhörighet, deras kristna identitet.

Det faktum att bordsgemenskapen med hedningar historiskt sett är en nyhet som inte fanns i den allra första tiden, när alla kyrkans medlemmar var kristustroende judar, har ingen avgörande betydelse, enligt aposteln. Detta nya att äta med kristna icke-judar, som visat sig komma i strid med kyrkans nedärvda, självklart judiska «identitet» (åtminstone sådan Jakob, Petrus, m.fl. förstod den), är i själva verket enligt Paulus mer genuint och ett sannare uttryck för vad som konstituerar tillhörigheten till Kristi kyrka. Den inre kärntraditionen, evangeliet, tvingar eller borde tvinga fram en förändring av den yttre traditionella «identiteten» (manifesterad i ett knippe identitetsmarkörer), som nu för aposteln framstår bara som en bland flera möjliga *självdefinitioner*.² Den tidigare, judiska «identiteten» visas därigenom helt enkelt ha varit en reforma-

¹ Bengt Holmberg, «Judisk contra kristen identitet i urkyrkan?» (*Svensk Exegetisk Årsbok* 60, 1995, 49–67); en utökad, reviderad version på engelska: «Jewish versus Christian Identity in the Early Church?» (*Révue Biblique* 105, Paris 1998/4, 397–425).

bel eller alternativ gestaltning av kyrkans yttre profil, fortfarande möjlig för judekristna, men inte normativ för helheten av kyrkan. I fall av konflikt mellan dessa alternativa profiler eller självdefinitioner måste den genuina kristna identiteten få prioritet, helt enkelt för att motsvara sanningen att alla hör till bara genom tron på Jesus Kristus. Självdefinitioner för olika grupper inom kyrkan är legitima, men föränderliga, medan den fundamentala kristna identiteten inte kan förändras utan förödande substansförlust.

Både kontinuitet och förändring måste värderas

Det paulinska perspektivet på kontinuitet och förändring är viktigt, eftersom det i det långa loppet var det som övertygade kyrkan om sin sanning. Jag har valt att presentera det som en passande inledning till en diskussion av Svenska kyrkans identitet, därför att jag menar att exemplet lär oss några viktiga saker om identitetens relation till både kontinuitet och förändring.

«Förändring» har i vår tid blivit ett positivt laddat ord, eftersom det anses stå för det som är levande, friskt och ständigt förnyas. Men noga betänkt är det bara en deskriptiv term (någonting är olikt sitt förra tillstånd), och utsäger inte i sig om skillnaden är positiv eller negativ. Alla förändringar är ju inte till det bättre: att leva 100%igt frisk och sedan förändras genom sjukdom är inte något positivt. Att först minnas mycket och sedan bli alltmera glömsk är också en ledsam förändring som vi alla har någon erfarenhet av.

«Kontinuitet» har inte samma positiva värde-laddning i vår kultur. Det har med karaktär och permanens att göra, liksom med äkthet och pålitlighet. Men ordet kan också stå för en obruten

sedvänja i största allmänhet, att man fortsätter att göra så som man har gjort ganska länge — en mer ambivalent företeelse. Och den absolutifierade kontinuiteten, som inte tillåter minsta växt, anpassning eller förändring, uppfattar vi med rätta som förstelning och begynnande död.

Det är alltså nödvändigt att diskutera kontinuitet och förändring i Svenska kyrkans identitet från ett mer komplext perspektiv än det där kontinuitet resp. förändring alltid och enkelt är bra eller dålig. Utgångspunkten för mitt resonemang i det följande kan formuleras så: Det finns i kyrkans liv förändringar som är identitetsvinster, och det finns sådana som innebär en förlust av identitet.

Tydliggörande, identitetsstärkande förändringar

Den första typen är den jag beskrivit här ovan: kyrkan (ja, först en klarsynt apostel) inser att den förändring av hennes yttre profil som nu ägt rum genom att kristna av judisk och hednisk börd delar måltidsgemenskapen faktiskt är ett tydliggörande av det som är hennes egen genuina, djupt liggande identitet. Kyrkan blir s.a.s. mer eller tydligare kristen än hon var förut, mer den hon egentligen är och borde vara.

Substansförluster

Den andra typen av förändringar i kyrkans liv är sådana fall där hon på olika sätt gör sig urarva, släpper taget om väsentliga delar av sin egen definierande karaktär och alltså gör en förlust av identitet. Som exempel kunde man nämna den marcionitiska kyrkans borttagande av judendomens heliga skrifter (och en hel del kristna också) ur den kristna kanon. Majoriteten av kyrkan reagerade starkt mot detta, eftersom borttagandet av det Gamla förbundets skrifter mer eller mindre är detsamma som att förneka att Gud har handlat till människors frälsning i det Gamla förbundet och att den kristna kyrkan står i djup kontinuitet med Guds folk ända från Abraham.

Ett annat exempel erbjuder den svenska religionsfrihetslagen av 1951 som införde nyheten att man kunde bli medlem i Svenska kyrkan per automatik (om en av föräldrarna var medlem),

² Både termerna och distinktionen mellan variabel självdefinition och konstitutiv identitet kommer från Ben F. Meyers klagörande diskussion i *The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery*; Wilmington, Delaware 1986, och särskilt i uppsatsen «The Church in Earliest Christianity: Identity and Self-Definition», publicerad i hans uppsatssamling *Christus Faber: The Master Builder and the House of God* (Princeton Theol. Monogr. Ser. 29), Allison Park, Pennsylvania 1992, 149–169.

men däremot inte kunde bli medlem genom dop. Många kritiker skulle hålla med om att detta är ett typiskt exempel på en teologiskt oförsvarlig förändring som i det långa loppet upplöste vår kyrkas identitet. Som väl är är ordningen nu avskaffad, men som resultat av den har Svenska kyrkan fortfarande flera hundratusen «medlemmar» som inte är döpta.

Vilken typ av förändring var reformationen?

Den största förändring som inträffat i den Svenska kyrkan sedan hon slog stadig rot i vårt land i slutet på 1000-talet är kanske reformationen. Hur skall den bedömas — gjorde den Svenska kyrkans identitet tydligare och sannare uttryckt, eller innebar reformationen en förlust av substans och kristen karaktär? Frågan är lätt orimlig: reformationen är naturligtvis en stor, sammansatt verklighet, ett helt paket av åtgärder och händelser, som inte kan buntas ihop och värderas på ett enda sätt. Om man betraktar en rad av dessa åtgärder och förändringar — mässan firad på svenska, vissa liturgiska (miss)bruk så småningom bortlagda, luthersk kristendomsundervisning i predikan och katekes, prästäktenskap, avskaffande av klostren och indragning av deras egendom till kronan, översättning av Nya och Gamla testamentets skrifter till folkspråket, så kan man notera en del av dem som vinster och andra som förluster. Några var inte ens särskilt stora som förändringar.

Christer Pahlmblad visade t.ex. i sin avhandling *Mässa på svenska* (diss. Lund 1998), att skillnaden i liturgiska bruk, nattvardsteologi och spiritualitet mellan att fira mässan på latin och att göra det på svenska inte var särskilt stor under det tidiga reformationsskedet. Vinsten låg — liksom i användningen av folkspråket över huvud och den enorma vikt som lades vid folkundervisning — i att tron medvetandegjordes för så många fler av svenska folket. Människor gjordes större och självständigare och mer delaktiga i sin egen tro genom den intensifiering av kontakten med gudsordet på sitt eget språk som blev följden. En större och mer förödande förändring för nattvardens spiritualitet i vår kyrka var det däremot när den under senare sekler firades alltmer

sällan och långsamt gled ut ur kyrkans liv, för att återupprättas först under vårt eget århundrade. — Prästäktenskap innebar ju en återgång till den icke-celibatära praxis som rådde i Sverige före Skänninge möte 1248, medan avskaffandet av klostren nog får sägas vara ett mera våldsamt och förlustbringande ingrepp i kyrkans liv. Det som gick förlorat var naturligtvis inte i första hand kyrkliga jordar eller ens en beundransvärd kristen bildningstradition, utan en betydande rikedom i gestaltningen av kristet liv, som inte har återvunnits i Svenska kyrkan än idag.

Det kanske mest djupgående kontinuitetsbrottet bestod i att den Svenska kyrkan, ledd av Gustav Vasas fasta hand, bröt sig loss från beroendet av påven i Rom. På platsen som kyrkans högste ledare på jorden ersattes petrusämbetets innehavare med den svenske kungen. Det ändrade Svenska kyrkans identitet mer än något annat jag kan komma på. Man kan ställa frågan om inte det brottet innebar en så djupgående förändring av Svenska kyrkans identitet att den inte längre är samma kyrka som förut, eller med andra ord att den därefter inte är en del av den katolska kyrkan. Vi har ju bedömts att efter den brytningen inte bara vara schismatiker, utan rentav heretiker.

Reformatörerna såg inte den svenska kyrkan efter 1529, 1544 (eller 1593) som något annat än den katolska kyrkan i Sverige — det var den fortfarande, fast nu reformerad till ett iakttagande av Skriftens primat i kyrkans liv, tro och ordningar och renad från missbruk.³ Perspektivet framträder väl i den Augsburgska Bekännelsen av år 1530, med dess ireniska, enhetssträvande grundhållning. Man menade att vår kyrka mycket väl kunde vara katolsk (fast man väl hellre sa: sann, evangelisk) utan att ha kvar bandet med påven, eftersom han var en korrupt och evangeliets renhet korrupperande institution. Det viktiga var att evangeliet återigen hade lyfts fram i sin skinande

³ En som utförligt försvarat detta perspektiv på Svenska kyrkan är Gunnar Rosendal i boken *Vårt katolska arv* (1959), men det finns också kompetent argumenterat i Förbundet för Kristen Enhets programskrift *Katolsk tro i Svenska kyrkan* (Kristen Enhet 5, 1973; 2. separat uppl. 1980 på 65 sidor; 3. uppl. 1996, 54 sid).

härlighet, som den verkligt definierande och bärande delen av kyrkans identitet.

Idag, när vi i Svenska kyrkan inte längre självklart anser påven vara Antikrist, kanske frågan borde tas upp till förnyad eftertanke: Hur kan vi i längden försvara vår kyrkas identitet som katolsk, om vi inte söker enhet med den som innehar kyrkans petrusämbete, särskilt när vi nu konstaterat närmast total läroenhet mellan oss och den romersk-katolska kyrkan på en rad alldeles centrala punkter? Vår evangelisk-lutherska självdefinition var visserligen en legitim gestaltning av katolicitet i ett kyrkligt nödläge, men kan själva protesten mot och avskärandet från den större kristna enheten i längden tillåtas vara en del av vår identitet? Går konfessionell självtillräcklighet verkligen att förena med katolicitet — en egenskap som vi och andra protestantiska kyrkor energiskt har börjat göra anspråk på under 1990-talet?

Hur skall man då sammantaget bedöma den svenska kyrkans reformation för 400 år sedan? Att enkelt se den som ett samfällt kliv ur det medeltida, katolska mörkret in i det evangeliska ljuset menar jag är naivt, särskilt när man betraktar långtidskonsekvenserna av förändringsvågen. Svenska kyrkan förlorade en god del av sin självständighet som kyrka under Gud, när den blev kyrka under kungen, starkt beroende av den politiska makten i landet i flera sekler. Kyrkans karaktär av överhetens och maktens följsamma instrument har inte gått bort än och har alienerat generationer av svenskar från den kristna församlingen. Det gick inte så illa som t.ex. i Tyskland under Tredje riket, där kyrkans institutionaliserade följsamhet mot dem som makten haver lämnade henne skyddslös mot nazistiska kristnas övertagande av hegemonin och beslutsrätten i kyrkan. Men det berodde inte på Svenska kyrkans förmåga, utan på en mera lyckosam politisk utveckling i vårt land. — En annan förlust ligger i den observerbara skyddslösheten gentemot tidens filosofiska och etiska strömningar hos vår och andra protestantiska kyrkor. Läroutvecklingen och försvaret av kyrkans tro ligger i händerna på en ganska liten grupp människor, känsliga för påtryckningar från mäktiga opinioner.

Å andra sidan betydde alla de reformationsperiodens åtgärder som samverkade till Skriftens återupprättade primat i kyrkans liv en bety-

dande vinst i fråga om katolicitet — en som den romersk-katolska kyrkan först senare och mera tvekande har tagit till sig. Kyrkans identitet som apostolisk och Skrift-normerad framstod i flera avseenden tydligare och friskare. Att tillhöra en evangelisk-luthersk kyrka är jag tacksam och glad för. Malörten i den glädjebågaren är förstås att förhållandet i dag närmast är det omvända mot 1500-talets: bibelns normativitet i Svenska kyrkan befinner sig idag på sitt djupaste lågvattenmärke någonsin, medan respekt och hänsynighet för Skriften i stället karakteriserar den katolska kyrkan.

Hur skall vi bedöma de förändringar som är aktuella idag?

Låt mig nu ta upp ett antal frågor där det har skett eller kan komma att ske förändringar som påverkar Svenska kyrkans identitet. Det kan ju vara ett sätt att ringa in och praktiskt definiera vår kyrkas identitet: att försöka ange vad som skulle skada hennes identitet om det förändrades och sådant som inte har den effekten.

Sådant som kan förändras utan att Svenska kyrkans identitet tar skada:

Att vara statskyrka

Svenska kyrkans identitet tar inte skada av det faktum att hon nu inte längre är en statskyrka. Hon har ända sedan reformationen haft sina ledningsorgan och sin ekonomi intimt sammanflätade med den världsliga maktens. Förr hade kyrkans präster ställning av statens tjänstemän, främst i egenskap av ansvariga för landets folkbokföring, och som innehavare av rätten att utföra giltig vigsel. Vi är inte en statskyrka i samma höga grad som de lutherska folkkyrkorna i Danmark och Norge, men har hittills haft mindre självständighet från staten än t.ex. Finlands kyrka. Statskyrkosystemet är ju sedan länge en anomali i Europa, först avskaffat i centrala Europa, sedan i vår egen tid i södra Europa, och allra sist häruppe i de norra utkantsländerna. Frågan kanske känns onödig att diskutera, eftersom relationerna mellan Svenska kyrkan och staten har ändrats vid årsskiftet 2000. Men alla är

nog överens om att hur stora eller små dessa förändringar än är, så rör de kyrkans yttre profil och har ingen nämnvärd effekt på hennes identitet.

Folkkyrkokarakteren?

En kanske mer aktuell fråga är: kan Svenska kyrkan förlora sin folkkyrkokarakter utan att hennes identitet tar skada? Svaret beror förstås på vad man menar med ordet «folkkyrkokarakter».

Metodistförsamlingen i Lund upphörde här-omdagen. Dess 19 medlemmar var alla över 80 år gamla; Johanneskyrkan nere på Stora Södergatan såldes för flera år sedan. Skulle det kunna bli Svenska kyrkans läge i Lund? Ja, varför inte — vi har sett (om vi nu ville se det) ett enormt ras av gudstjänstbesök under de senaste tio åren, en halv till hel miljon om året. Det är inte otänkbart att vi inom 50 år fått se ett så stort utflöde av betalande medlemmar, åtminstone på vissa fläckar i landskapet, att kyrkan i egentlig mening upphör att finnas där. Sekulariseringen i vanlig, enkel mening (= att inte ha någon relation till kyrkans nådemedel) innebär en marginalisering av kyrkan, till slut över utplåningens gräns. Folkkyrkotanken, som började sitt liv som en defensiv och inte ens i början på 1900-talet trovärdig replik till frikyrkans kritik och folkets sekularisering, är snart också ett museiföremål på avdelningen för spruckna drömmar. Har det någon mening att säga att kyrkan är en folkkyrka, om de flesta svenskar *de facto* inte hör till den? Jag menar att en stor framtida minskning av antalet medlemmar enbart skulle blottlägga den redan befintliga ihålligheten i Svenska kyrkans anspråk på att vara en folkkyrka.

Hör det till Svenska kyrkans identitet att vara en folkkyrka? Ja, inte som ett nödvändigt krav att omfatta merparten av svenskar, utan bara i meningen att den vill nå alla. Men den ambitionen har väl Metodistkyrkan också? Mission hör till kyrkans väsen, och naturligtvis är Guds mission riktad till alla som bor här, hela folket. Den är som alla sanna kyrkor *kath' holon*, katolsk i meningen att sträva efter att omfatta och nå alla med evangeliet om frälsningen i Jesus Kristus. Skulle själva ambitionen att göra det tas bort, vore det en förlust av katolicitet. Men det tillstånd där alla självklart tillhörde kyrkan och

relaterade till dess nådemedel är idag bara ett historiskt minne.

Är rikstäckande territorial organisation en del av Svenska kyrkans identitet? Nej, och vi torde snart få se det, i den kommande stora kyrk- och församlingsdödens tid, då vi på grund av ackumulerade sekulariseringseffekter måste lägga ner gudstjänsten och stänga kyrkor och slå ihop mängder av församlingar. Det sker egentligen inte av primärt ekonomiska skäl, utan därför att kyrkogången blivit så gles i stora områden att ett kyrkliv inte längre kan uppehållas ens med kyrkoavgiftens konstgjorda andning. Låt oss anta att storleken på Svenska kyrkans kader av anställda minskade till hälften, och att några hundra tidigare församlingskyrkor förvandlas från gudstjänstlokaler till monument; nog skulle det göra det allt svårare att påstå att detta är en folkkyrka? Men ändå skulle en så i och för sig ledsam utveckling inte utgöra ett uppgivande av kyrkans katolicitet, utan vore snarare en pastoral verklighetsanpassning till en reell sekularisering av det svenska folket.

Enligt min mening hade Einar Billing fel i sin kyrkosyn, där församlingens gräns utgörs av stadens dike, och Svenska kyrkan är identisk med befolkningen i Sveriges land. Kan kyrkan vara identisk med folket mer än hon kan vara identisk med staten? Nej, båda identifikationerna är teologiskt felaktiga. Därför är inte bara de förändringar välkomna som tydliggör att kyrkan faktiskt inte är en del av statsapparaten, utan också sådana som manifesterar att kyrkan inte heller är lika med landets befolkning, utan ett eget subjekt i dialog och relation med folket.

Inskränkt barndopspraxis?

För att ta upp en helt annan sak: vi har alltid haft barndop i Svenska kyrkan, i enlighet med vår delaktighet i den katolska traditionen. Svenska kyrkan har inte en baptistisk identitet, och kan inte tänkas överge tanken på att det är möjligt att döpa barn. Men jag menar att det är möjligt och riktigt att tänka sig att Svenska kyrkan ändrar sin pastorala praxis därefter att hon inte försöker döpa alla barn inom territorialförsamlingens gränser. Orsaken är större respekt för vad människor verkligen tror och för kyrkans egna sakrament. Frikyrkorna har lärt oss att se bristen på

ansvar i vår nuvarande praxis. Här finns en svår balansgång vi måste lära oss att gå: en mer baptistisk praxis utan att falla in i en baptistisk dop-teologi.

Förändringar som däremot skadar Svenska kyrkans identitet:

Försvagande av läroämbetets ledningsfunktioner

Vår kyrka har från sin inplantering i landet haft en episkopal struktur. Det innebär att biskoparna haft ett verkligt ledarskap i fråga om lära och liv i kyrkan: de har vakat över lärans renhet, prövat kandidater till läroämbetet och sedan ordinerat dem till präster, haft uppsikt över församlingens funktion. Idealet tecknas t.ex. i Augustana art. 28. Ibland har detta hotats, t.ex. under Gustav Vasas styre av kyrkan genom chefspolitruken Georg Norman, under Karl XI:s envælde, och - på ett helt annat sätt - i Svenska kyrkans nutida avskaffande av biskoparnas läromässiga auktoritet och beslutsmakt genom en politisk «demokratisering», som flyttar hela beslutsmakten till politiskt valda folkrepresentanter. Som bekant gäller detta även lärofrågor, där Svenska kyrkans högsta beslutande organ, kyrkomötet, inte har biskopar som ens röstberättigade ledamöter, utan som på något sätt adjungerade tillsammans med andra i en rådgivande läronämnd.

Det finns ju de som ser sekulariseringen av Sveriges folk, men tröstar sig med att Svenska kyrkan ändå har en solid, omfattande folklig förankring genom de många tusen förtroendevalda råds- och fullmäktigeledamöter som sitter i kyrkans beslutande organ — huvudsakligen ditsatta genom de politiska partiernas försorg. Jag menar att detta inte tillför någonting till kyrkans identitet. I bästa fall innebär anordningen ett breddat ansvarstagande för kyrkan, men det bästa fallet föreligger inte. Om dessa personer inte har någon egen personlig relation till kyrkans nådemedel, innebär denna beslutsstruktur bara att sekulariseringen fått ett rejält insteg i kyrkans ledning. I så fall skulle den Svenska kyrkans nya konstitution, som är kalkerad på den politiska demokratin i kommunalt och nationellt självstyre, faktiskt kunna innebära ett hot mot hennes egen identitet.

Det hotet tar också gestalt i det man kan benämna den dubbla ansvarslinjens förfall: prästerskapet blir av politiskt valda majoriteter beroende lokalanställda, i st.f. att som tidigare vara ansvariga inför biskop och domkapitel beträffande lära, förkunnelse och skötseln av sitt pastorala ämbete. Detta innebär i realiteten att man ändrat kyrkostrukturen från episkopal till kongregationalistisk och «demokratisk». Eftersom evangeliets sanning inte är underkastad demokratiskt fattade beslut, har därigenom en skadlig princip getts rum och inflytande i kyrkans liv.

«All makt utgår av folket» inte bara i det demokratiska samhället, utan också i vår kyrka — t.o.m. makten att definiera vad som är kristen tro. Men historiskt och teologiskt är den politiskt fungerande demokratin inte en del av kyrkans identitet, eftersom idén att «folkets röst är Guds röst» aldrig varit en kristen trossats. I kyrkans sammanhang har beslutsfattande och ledning från början skett i det som kallats en «ungleichmässig beschließende Versammlung» (Linton, 1932), där ämbetets kristusrepresentation tillförsäkrats ett större utrymme och avgörande inflytande. Kyrkan har alltid hittills haft en struktur som skall garantera att Guds Ords primat och den helige Andes ledning är verksamma realiteter.

Det som verkligen tillintetgör identiteten är sekulariseringen inifrån

Man kunde diskutera fler förändringar med skadlig effekt på kyrkans identitet (t.ex. bristen på effektiva ingripanden mot uppenbara övergivanden av kyrkans lära), men det räcker kanske att sammanfatta i påståendet att den förändring som verkligen tillintetgör kyrkans identitet är sekulariseringen av kyrkan själv. Om kyrkan och särskilt de som leder hennes församlingar av troende inte längre tror på sin egen bekännelse om Guds storhet och vad han har gjort för oss, utan frenetiskt letar efter den nisch i samhället där det känns som om «kyrkan behövs» — det må nu vara barnpassning före förskoleåldern, kristterapi i katastrofsituationer, eller sinnesrogudstjänster, då är hon ihålig och tom ända innerst inne. Då finns hos henne bara yttre profiler, snabbt växlande efter upplevda behov i omgivningen, men längst in skruppna rester av

det som en gång var kyrkans genuina identitet: den tro som besegrar världen.

Förvärldsligade biskopar och präster, som inte vet hur man förkunnar om Jesus och själva lever världsligt har en särskilt nedbrytande effekt på kyrkans egen identitet. Förmodligen var detta en av drivkrafterna bakom reformationen: en uppdämd folklig — och furstlig — vrede över hur förvärldslig kyrkan hade blivit, där biskoparna själva var lika råa och giriga makthavare som alla andra. Det är svårt att förneka att i det här avseendet löper Svenska kyrkan reella risker - hon är på väg att bli förvärldslig inifrån, framför allt i sitt tänkesätt om sig själv och vad hon är till för. Problemet är inte som under medeltiden att kyrkans ledare är personligen moraliskt korrupta, för det är sällsynt idag. Nej, det är att *den hävdade trossubstansen* är så försvinnande liten, dvs. den som aktivt utsägs offentligt och som faktiskt präglar kyrkans prioriteringar. (I de heliga böckerna står allt som förut, men det lämnas också stående där). Svenska kyrkan är verkligen på väg att bli samhällets marsipan i stället för dess salt.

Den skarpaste kontrasten till den situation där kyrkan är en välanpassad och svalt accepterad samhällsinstitution är förstås martyriet, där de troende hävdar kristen tro och Kristus-efterföljelse (förlåt era bödlar) även under maximal yttre fiendskap. På ett sätt ser den konflikten ut som kyrkans nederlag i världen, men ingenting kan övertyga mer och starkare befästa kyrkans identitet än martyriet. Och martyriet visar också att frågan om kyrkans kvantitet och grad av popularitet inte är avgörande för identitetsfrågan. Snarare är det svårt för kyrkan att bevara sin identitet i en situation där hon är allmänt accepterad och stöttad av makten. «Ve er när alla talar väl om er», sa Jesus.

Vad är nödvändigt för Svenska kyrkans fortlevnad?

Det jag ovan sagt kan sammanfattas på ett kort och enkelt sätt. Distinktionen mellan kontinuitet och förändring är inte särskilt viktig, eftersom den bara avser en skillnad i permanens: somligt är gammalt, annat är nytt. Man borde hellre fundera över skillnad mellan centralt och perifert,

mellan genuin identitet och variabel yttre profilering. Det som gestaltar Svenska kyrkans genuina identitet måste bevaras och ständigt tas fram på nytt gentemot den oupphörliga nernötningen av det som är sant här i världen. Det som skadar denna identitet bör naturligtvis motarbetas och tas bort, vare sig det har funnits i tusen år eller las ut på kyrkans hemsida igår.

Svenska kyrkans djupa identitet är att hon är en, helig, katolsk och apostolisk. Och låt mig bara ta fram en reformatorisk uppgift under vart och ett av de fyra attributen:

– hon är en: därför är det viktigt för Svenska kyrkans fortbestånd att hon börjar läka sina egna konflikter och tar upp en inomkyrklig ekumenik med marginaliserade och obekväma rörelser inom henne själv.

– hon är helig: Svenska kyrkan måste frimodigt våga hävda sin egen tro och dess konsekvenser i hela sin relation till samhället och folket, men även gentemot sina egna präster och förtroendevalda (bättre prästutbildning och prästtukt, hävdad läroansvar i kyrkans beslutsfattande).

– hon är katolsk: Svenska kyrkan måste fortsätta söka en djupare enhet med hela kyrkan i tid och rum, särskilt vår romersk-katolska moderkyrka under biskopen av Rom, och med de svenska frikyrkor som vuxit fram ur henne.

– hon är apostolisk: Svenska kyrkan måste energiskt driva mission i Sveriges befolkning, och göra Jesus känd, trodd och älskad i vårt land.



*Summary**Continuity and Change in the Identity of the Church of Sweden*

In the Christian church nothing is right simply because it is old and has been done «always» or because it is new and fresh. As shown already in the New Testament, both continuity and change need to be evaluated, as they both can shape true Christian identity — and deform it.

The most thorough-going change in the history of the Church of Sweden is its 16th century reformation which resulted in both gains and losses for its identity. This complex package of changes gained a greater awareness of the Christian faith through the use of the vernacular, and a restoration of the primacy of Scripture and thereby of Catholic balance and structure. But it also led to a loss of freedom and unity with the Church universal, an unsound subordination under national political power, and a weakening of the magisterium.

The article discusses present and future changes that do not hurt the identity of our church and those that do. Disestablishment belongs to the former category, as well as the fact that this church is no longer (if ever) a «folk church». What really hurts the christian identity of the Church of Sweden is the politicization of its constitution and leadership (named «democratization»), together with its steadily decreasing amount of substantial faith, i.e. faith really believed and defended against competing ideas and norms.



Respons till Bengt Holmberg

Svenska kyrkans identitet — kontinuitet och förändring

PER ERIK PERSSON

Det är ett utmärkt grepp att ta utgångspunkten i den tidigaste konflikt kring kyrkans identitet som vi känner, den som omnämnas i Apg och Gal. Jag citerar: «Evangeliets sanning — att alla blir rättfärdiggjorda av tro allena och inte av lag-gärningar — kräver att man firar *en* Herrens måltid tillsammans, annars har kyrkan i praktiken delats i två» Och «den inre kärntraditionen, evangeliet, tvingar fram ... en förändring av den yttre traditionella identiteten». Jag är helt enig med Bengt Holmberg om att detta exempel lär oss viktiga saker om identitetens relation till både kontinuitet och förändring.

Givetvis är jag också enig med föreläsaren om det som är utgångspunkten för hans följande resonemang: att både kontinuitet och förändring

måste värderas och att det finns förändringar som innebär identitetsvinster och att det finns sådana som innebär en förlust av identitet. Ett utmärkt exempel på det senare är från vår egen tid konsekvenserna av religionsfrihetslagen 1951 för tillhörigheten till Svenska kyrkan.

Vad jag saknar är en motsvarande tes om värderingen av det som ter sig som kontinuitet och vad detta kan innebära i fråga om såväl identitetsvinst som identitetsförlust. När ett sådant resonemang saknas får man intrycket att det bara är «förändringar» som utgör problem i sammanhanget, inte «kontinuiteten». Men i urkyrkan var det ju alldeles tvärtom — det var ju det som uppfattades som en självfallen kontinuitet som visade sig vara det djupt problematiska!

Min grundläggande invändning är därför att Bengt Holmberg inte själv följer det förhållningssätt som det brett beskrivna utgångsexemplet anger. Poängen i det förefaller mig vara att man bevarar den sanna kontinuiteten, «kärntraditionen, evangeliet», endast genom något som utifrån sett ter sig som en genomgripande förändring. Kanske är det inte bara en tillfällighet att i föreläsningrubriken de båda huvudorden «förändring» och «kontinuitet» bytt plats med varandra vid en jämförelse med vad som sägs i symposiets program?

Ett typiskt exempel på hur man — liksom i exemplet från urkyrkan — bevarar genom att förändra är ju reformationen. Här genomför Holmberg en intressant analys av det som då skedde i den svenska kyrkan. Man blir dock en smula osäker på om föreläsaren själv är inbegripen i det «man» som gör bedömningen att «det viktiga var ett evangeliet återigen hade lyfts fram i sin skinande härlighet, som den verkligt definierande och bärande delen av kyrkans identitet». I varje fall är det inte där accenten ligger när det blir tal om den identitetsvinst som reformationsskeendet möjligen kunde innebära.

I stället talas det i det sammanhanget om «Skriftens återupprättade primat», om kyrkan som «Skrift-normerad» och om «bibelns normativitet». Men med den typen av formuleringar berörs ju bara en nödvändig, men inte tillräcklig förutsättning för en identitetsvinst. Om detta med «Skriftens primat» kan ju många vara ense — alltifrån de egendomligaste sekter till — i våra dagar — romerska katoliker.

«Skriften» är nu en gång inte detsamma som «evangeliet», det som enligt Bengt Holmberg en gång var avgörande för Paulus och som var det centrala också för de lutherska reformatörerna. De bibliska skrifterna utgör som grunddokument och inspirationskälla kyrkans viktigaste andliga styrmedel. Det är ur dem som evangeliet, detta för den kristna kyrkan unika, hämtas fram — men detta evangelium är ju inte lika med en samling tryckta skrifter. Det handlar om glädjebudet att Gud i Jesus Kristus av nåd allena, gratis och för intet, tar in även den mest misslyckade i en gemenskap som är starkare än själva döden. Det är «en Guds kraft som räddar var och en som tror, juden främst men också greken», som den apostel skriver (Rom 1:16) som agerar i

vårt gemensamma utgångsexempel. Och det glädjebudet tar gestalt i dop och eukaristi, i kyrkans förkunnelse, undervisning och själavård. Hur detta evangelium skall komma till fullödigt uttryck i kyrkans liv borde därför vara det viktigaste av alla samtalsämnen i Svenska kyrkan. Nu — som den gången i urkyrkan — är det ju *detta* som utgör kyrkans identitet!

Som «det kanske mest djupgående identitetsbrottet» under reformationstiden ser Bengt Holmberg att den svenska kyrkan «bröt sig loss från beroendet av påven i Rom». Och han efterlyser en omprövning på den punkten. Jag vill i det sammanhanget gärna hänvisa till vad jag som ledamot i den första globala katolsk-lutherska dialogkommissionen var med om att formulera i rapporten «Evangeliet och kyrkan» (obs. ordningen mellan termerna!) redan 1972: «som synligt tecken på kyrkornas enhet är påveämbetet inte uteslutet, om det bara genom en teologisk reinterpretation och en omstrukturering i praxis underordnas evangeliets primat» (texten i Enhetens framtidsväg 1988, s. 36). Gärna «med» — men inte «under» påven — och *tillsammans under evangeliets primat!*

Bengt Holmberg berör i förbigående att man nu kan konstatera en «närmast total läroenhet» på centrala punkter mellan lutheraner och katoliker. Jag utgår från att han bl.a. syftar på den gemensamma deklARATION om rättfärdiggörelseläran som undertecknades i Augsburg den 31 oktober 1999. Där säger man gemensamt att «vi syndare får vårt nya liv endast genom den Guds förlåtande och nyskapande barmhärtighet som enbart ges oss som gåva och som vi tar emot i tro, men som vi aldrig på något som helst sätt kan förtjäna» (§ 17). Tveklöst är detta ett sätt att ge uttryck åt det evangelium som utgör kyrkans identitet. Om det är så att man är ense om «evangeliets sanning», då leder det enligt Holmbergs egen analys av vad som hände i urkyrkan till att «man firar *en* Herrens måltid tillsammans, annars har kyrkan i praktiken delats i två». Då skall den kritiska frågan ställas till den part som idag reser hinder för detta. Och det är inte Svenska kyrkan. Är inte den eukaristiska gemenskapen viktigare för kyrkans identitet än relationen till «den som innehar kyrkans petrusämbete» — *nu* lika väl som *då*?

Detta för över till den del av föreläsningen om behandlar «förändringar som skadar Svenska kyrkans identitet». Nog är det egenartat att i en episkopal kyrka biskoparna inte är röstberättigade ledamöter av kyrkomötet. Men läronämnden har i den församlingen en långt starkare ställning än vad Bengt Holmberg vill påskina (så krävs det t.ex. två tredjedelars majoritet för att bifalla något som läronämnden avstyrkt, se *Kyrkoordningen* 11 kap. 18 §). Och det är denna läronämnd som i ett yttrande (Ln 1985:23) slår fast att «kyrkans tro och liv ytterst bygger på något som inte är förhandlingsbart, evangelium om Jesus Kristus», vidare att «både församling och präst är underställda evangeliet. Endast i den mån evangeliet får komma till uttryck talar och handlar församling och präst med gudomlig auktoritet».

Holmberg talar om vikten av att ämbetets kristusrepresentation tillförsäkras «ett större utrymme och avgörande inflytande». Detta skall «garantera att Guds Ords primat och den helige Andes ledning är verksamma realiteter». Det här kan jämföras med ytterligare en sats från den katolsk-lutherska dialogkommission som jag tidigare citerat: «det rådde enighet om att ämbetet representerar Kristus och hans ställning visavi församlingen *endast* i den mån det låter evangeliet komma till uttryck» (min kursivering; *Enhetens framtidsväg* 1988, s. 31).

Det kan väl ändå inte vara fråga om att kyrkan skall sätta sin yttersta tillit till dem som fullgör uppdrag inom vigningstjänsten i stället för till det evangelium, vars tjänare de är satta att vara? Biskopar, präster och diakoner har «ett särskilt uppdrag» som «tjänare åt evangelium för att människor skall komma till tro» (*Den svenska kyrkohandboken* II 1987). Enligt den av

Holmberg själv återopade Augsburgska bekännelsen (art 5) är det genom ordet och sakramenten som människor nås av evangelium och genom den heliga Anden kommer till tro. Men det är inte tjänarna som är frälsningsmedlet. Det är i stället det mångfaldiga evangeliet. De särskilda uppdragen är nödvändiga, men ansvaret för att allt som man i kyrkan säger och gör verkligen är uttryck för evangeliet om Jesus Kristus och inget annat, det är gemensamt för alla döpta. Det handlar ju, som Holmberg säger, om «allas gemensamma Kristustillhörighet». Som det också sägs i vigningsgudstjänsten: de särskilda uppdragen ges inom det «Guds folk, där vi alla genom dopet är kallade att föra ut evangelium i hela världen». Det är ju — med Jesu ord — «fåren» och inte «herdarna» som bedömer om det är den gode herdens och inte en främmandes röst som man hör (Joh. 10:1–5)!

Det finns all anledning att värdesätta den goda ordning vi har i och med kyrkans episkopala struktur. Men den skall vi — med det eumeniska dokumentet *Dop, nattvard, ämbete* (utgåvan 1983, s. 46) — se «som ett tecken, låt vara inte en garanti, för kyrkans kontinuitet». Det är *evangelium*, «den inre kärntraditionen» (Holmberg), som utgör kyrkans identitet. Att det gestaltas «rent» och «klart» är och förblir därför Svenska kyrkans centrala arbetsuppgift också under det nya århundradet. Det är därför utifrån detta icke förhandlingsbara evangelium som både kontinuitet och förändring skall värderas och prövas. För alla som har ansvar för Svenska kyrkans identitet är och förblir detta en övergripande «reformatorisk uppgift» (Bengt Holmberg). Därför att det som beskrivs i utgångsexemplet från urkyrkan är lika giltigt *nu* som *då*.



Inlägg till minisymposiets paneldebatt

Självförståelse och tillskriven identitet — ett dilemma för Svenska kyrkan?

EVA M. HAMBERG

Identitet har blivit ett av de centrala begreppen inom det samhällsvetenskapliga ämnesområdet. Begreppet kan användas i flera olika betydelser. Man kan tala om identitet både med avseende på enskilda individer och med avseende på kollektiv, såsom grupper, organisationer eller institutioner. Vidare kan man skilja mellan identitet som självuppfattning och tillskriven identitet, dvs. hur man uppfattas av omgivningen. Det är här också fråga om ett samspel, där den tillskrivna identiteten tenderar att påverka självuppfattningen. Här finns ett problem för en kyrka där en betydande andel av medlemmarna har en uppfattning om kyrkans identitet och uppdrag som inte motsvarar kyrkans egen självförståelse utifrån Bibel och bekännelsekrifter.

Religionssociologiska studier tyder på att kyrkans budskap blir allt svårare både att identifiera och att tillägna sig. Kyrkobesök, bibelläsning och konfirmation minskar. Numera är det bara en minoritet av svenskarna som säger att de tror på Gud, och en betydande del av dem som har en sådan tro tycks omfatta den med en ganska låg grad av engagemang. Knappt 10 procent av befolkningen säger att Gud är mycket viktig i deras liv.

Även om många människor har någon form av gudstro, är det bara en liten del av befolkningen som har en kristen tro. Enligt en nyligen genomförd undersökning om livsåskådningar i dagens svenska samhälle trodde endast 16 procent av Svenska kyrkans medlemmar att Jesus var både Gud och människa (andelen helt säkra var lägre, nämligen 12 procent).² Det förefaller

troligt att det finns ett samband mellan en tillbakagång i Kristustron och de förändringar i gudsbilden, som innebär att tron på en personlig Gud i stor utsträckning tycks ha ersatts av en mer obestämd tro på en transcendent makt eller «Något». Om man har någon form av gudstro, tycks man i allmänhet uppfatta Gud antingen som något inom människan själv eller som en opersonlig högre makt, inte en Gud som man kan ha en personlig relation till. Att Kristusgestalten i stor utsträckning tycks ha försvunnit ur människors medvetande skulle kunna förklara att den gudsbild man ger uttryck för så ofta är påfallande vag och diffus, «en Gud utan ansikte». Kanske är det då inte heller förvånande att så få menar att Gud är viktig i deras liv.

Att drygt fyra svenskar av fem fortfarande tillhör Svenska kyrkan sammanhänger bl.a. med att man värdesätter kyrkans gudstjänster i samband med födelse, giftermål och framför allt dödsfall.³ Enligt den ovannämnda livsåskådningsundersökningen uppfattas en kyrklig begravning som mycket viktig av 55 procent av befolkningen, medan 37 procent uppfattar dop eller kyrklig vigsel som mycket viktiga. Underhåll av kyrkobyggnader och kyrkogårdar samt diakonalt hjälparbete uppfattas i allmänhet också som väsentliga kyrkliga uppgifter värda att stödjas, medan gudstjänster och mission ses som det minst betydelsefulla. Det förefaller vara en utbredd uppfattning att kyrkans väsentliga budskap är att man skall vara en snäll och hygglig människa, att man skall göra rätt för sig och vara en god samhällsmedborgare. Tron på Kris-

² Se Hamberg, E. M., «Empiriska studier av livsåskådningar i Sverige», *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, nr 1, 2000.

³ År 1998, som är det senaste år för vilket uppgifter finns tillgängliga, tillhörde 84 procent av befolkningen Svenska kyrkan.

tus uppfattas däremot knappast som central för kyrkans identitet. Man har nog anledning att förmoda att många som tillhör kyrkan snarast gör det därför att de har en annan uppfattning om vad som är kyrkans identitet och centrala uppdrag än vad kyrkan själv har.

Hur påverkas kyrkan av de kyrkotillhörigas uppfattningar och förväntningar? Man kan fråga sig om det är så att kyrkans egen självuppfattning har påverkats av den identitet som hon tillskrivs av en stor del av sina medlemmar? Det finns tecken som tyder på att så är fallet.

Att Jesus Kristus ofta får en undanskymd plats i prästers förkunnelse är en iakttagelse som många kunnat göra. Exempel på sådana iakttagelser ger Margit Sahlin i en intervju:⁴

Faktum är att både i samtal och förkunnelse talas numera väldigt lite om Jesus. Möjligen talar man om Gud, men det saknas kristocentricitet i förkunnelsen ... Jag menar att det pågår en genomgående bortträngning av Kristus i förkunnelsen.

Ett annat exempel kan hämtas från tidskriften *Signum*:⁵

Under senare år har man från katolskt håll oroat sig över att röster inom Svenska kyrkan långsamt urholkar den fundamentala betydelsen av Jesus Kristus, Gud av Gud och sann människa, hans person och verk, samt människans behov av frälsning, till förmån för en öppen och ännu obestämd religion med det vaga namnet «andlighet».

Den bortträngning av Kristus i förkunnelsen, som Margit Sahlin talar om, skulle kunna sammanhålla med att kyrkans uppfattning om den egna identiteten har påverkats av den identitet som hon tillskrivs av många bland medlemmarna. Kanske har detta medfört att man i stor utsträckning (medvetet eller omedvetet) tonar ned centrala delar av det kristna budskapet, i en önskan att motsvara människors förväntningar och önskemål — och därigenom också kunna behålla så många medlemmar som möjligt. Antalet kyrkotillhöriga kommer ju, inte minst

sedan kyrkan skilts från staten, att ha en väsentlig betydelse för kyrkans ekonomi och arbetsmöjligheter och för de anställdas arbetsvillkor och anställningstrygghet. Det kan nog i ett sådant läge finnas en frestelse att tona ned de mer kontroversiella delarna av kyrkans budskap, framför allt förkunnelsen om Jesus Kristus, och därigenom anpassa kyrkans framtoning till den identitet som majoriteten av medlemmarna tillskriver henne. En sådan strategi kan kanske säkra fortlevnaden för institutionen Svenska kyrkan på kort sikt, men på längre sikt kan knappast ett kyrkosamfund överleva den brist på trovärdighet som en diskrepans mellan självförståelse och tillskriven identitet ger upphov till. Alternativet att anpassa självförståelsen så att den bringas i överensstämmelse med den identitet som majoriteten av medlemmarna tillskriver kyrkan skulle å andra sidan innebära att Svenska kyrkan möjligen skulle kunna fortleva som religiös institution men inte som en del av den kristna kyrkan.

Naturligtvis finns det inom Svenska kyrkan stora variationer i förkunnelsen, det som här sagts gäller inte generellt. Det gäller givetvis inte heller om alla kyrkans medlemmar att man har en uppfattning om kyrkans identitet och uppdrag som skiljer sig från kyrkans självförståelse. Tvärtom finns det bland många lekmän en längtan efter en mer central, kristocentrisk förkunnelse. Owe Wikström skrev i en artikel för ett par år sedan:⁶

Hos många kyrkliga lekmän skönjs ett stilla vemod, valhänta försök att vara solidariska men också flykttendenser. Dessa kyrktrogna står fjärran från inneresonemang i den sakrala maktens korridorer och beredningsgrupper, de är ointresserade av sammanträdesprotokoll men har stark längtan efter att få stöd, märg och innerlighet i sin kristna övertygelse. ... med vem och var talar man nu om Gud, tron och bönen, eller om frälsning och omvändelse — och inte bara om den mer eller mindre stats- eller folkorienterade kyrkan, om hög-, låg- eller plattkyrklighet?

⁴ *Dagen*, 11.11.1999.

⁵ *Signum*, nr 7, 1999, s. 1–3.

⁶ Wikström, O., «Sprickan vidgas när trivialisering hindrar kristen tro», *Svenska Dagbladet*, 3.8.1997.

Om det hos många av kyrkans medlemmar finns en besvikelse på kyrkan är detta djupt allvarligt inte enbart ur pastoral synpunkt, utan också därför att lekmännen har en central roll för kyrkans identitet och trovärdighet i omgivningens ögon. Den amerikanske religionssociologen Rodney Stark har behandlat frågan om trovärdighetens avgörande betydelse för kyrkor och samfund och har i det sammanhanget betonat lekmännens större trovärdighet jämfört med anställda. Till skillnad från präster och andra anställda kan lekmännen nämligen inte misstänkas för att dra ekonomisk nytta av sitt kyrkliga engagemang.⁷

Friends and fellow congregants have fewer incentives to overstate the benefits of the religion than do clergy, whose livelihood may depend on keeping the flock faithful.

Av detta drar Stark också en annan — för kyrkan tankeväckande — slutsats:

⁷ Stark, R., *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton 1996, s. 174.

Hence: *Religious leaders have greater credibility when they receive low levels of material reward in return for their religious services* (kursivering i originalet).

Lekmännen i kyrkan har alltså, på grund av att de inte kan uppfattas dra materiella fördelar av sitt kristna engagemang, en nyckelroll då det gäller kyrkans trovärdighet.

Samtidigt som en stor andel av Svenska kyrkans medlemmar tillskriver kyrkan en identitet som skiljer sig från kyrkans egen självförståelse, finns det alltså bland medlemmarna också en minoritet av kyrkligt aktiva lekmän som önskar att kyrkans självförståelse skall tydliggöras och hennes förkunnelse fördjupas. Dessa lekmän är, just genom att de inte är anställda, av avgörande betydelse för kyrkans trovärdighet och framtid. I ett något längre tidsperspektiv är Svenska kyrkans möjlighet att överleva som en del av den kristna kyrkan beroende av dem.



Vem ska definiera identiteten?

LENA PETERSSON

I den debatt jag lyssnar till, dels i kyrkomötes-sammanhang, dels via media kan jag urskilja två linjer och flera fronter när det gäller Svenska kyrkans identitet. Från flera, ibland relativt olika håll, hörs rop efter tydlighet. Jag hör det på kyrkomötet från grupper som säger sig värna bibel-trohet och lutherdom, från andra kyrkor och samfund som menar att ekumenisk samtal försvåras genom en, som de upplever det, otydlighet från Svenska kyrkan. Det finns också röster ur «allmänheten» som efterlyser tydlighet, då ofta i form av klara och distinkta uttalande i moral- och etikfrågor.

Samtidigt betonas från andra håll att Svenska kyrkans identitet ligger just i öppenhet och mångfald. Inga krav ska ställas på de som önskar delta i gudstjänster eller tillhöra Svenska kyrkan, det ska vara högt i tak och låga trösklar in till kyrkan.

Dock kan en viss skillnad noteras mellan villkor för de tillhöriga i allmänhet och de anställda som anses företräda Svenska kyrkan på ett särskilt sätt. På dessa har under de senaste åren ställts krav på trohet och lojalitet, manifesterade t.ex. i Kyrkoordningen. Enighet och enhet bl.a. kring sakramenten framförs som grundlägg-

gande och därmed uteslutande. Jag tänker då dels på diskussioner kring skillnaden mellan dopförnyelse och omdop och de tveksamheter som aktualiserats utifrån konkreta situationer där anställda varit inblandade, dels på debatten i ämbetsfrågan, där bl.a. läronämnden under de senaste åren fört fram behovet av enhet kring nattvardsbordet som ett tungt argument för kraven på tydlighet kring och reglering av vem som får bli präst i Svenska kyrkan. Honnörsorden från dem som företräder denna linje, ord som används för att hålla samman de olika tankelinjerna är «tydlighet i centrum — öppenhet i periferin.»²

Bakom båda dessa linjer — önskan om större tydlighet och betoning av öppenhet — anar jag i grunden en omsorg om Svenska kyrkan, samt en rädsla för vad som skulle hända om «de andra» fick makten. Här döljer sig förmodligen även på vissa håll, medvetet eller omedvetet, anspråk på tolkningsföreträden när det gäller att definiera identiteten.

Det jag, istället för maktpositioneringar, saknar är ett konstruktivt samtal kring vem som idag de facto definierar Svenska kyrkans identitet och vem som i framtiden får vara med i det samtalet.

Ofta ställs nu olika grupper mot varandra, i en ofruktbar konkurrens, som under senare tid koncentrerats till att gälla förhållandet mellan kyrkopolitiker, biskopar, och övriga anställda, med frågan om prästernas roll som den centrala. Den enskilde gudstjänstbesökaren eller medlemmar som inte har politiska uppdrag lämnas ofta utanför.

Vilka som inbjuds till samtalet om identiteten beror bl.a. på definition av Svenska kyrkan.

Skillnaden är stor om Svenska kyrkan identifieras som en ämbetskyrka (där ämbetsbärarna, eller som det numera heter — de med vignings-tjänst — har tolkningsföreträde), eller som en organisation med föreningstruktur (där de som är valda är de som bestämmer).

I nuvarande *Lag om Svenska kyrkan* identifieras Svenska kyrkan som ett evangelisk-lut-

herskt trossamfund, vidare som öppen folkkyrka där demokratisk organisation och kyrkans ämbete samverkar.³ Detta säger något om vem som får delta i samtalet, där två instanser är tydligt nämnda, de demokratisk valda och ämbetsbärarna. Vidare att evangeliet, med särskild hänsyn till en luthersk tolkning är en röst i samtalet.

Av särskilt intresse är då termen folkkyrka, och frågan om denna kan inkludera såväl övriga, ickevigda, anställda samt medlemmar och gudstjänstfirande i övrigt.

Min utgångspunkt är att Kyrkan är folket som samlas till gudstjänst, till gemenskap kring ord och sakrament. Svenska kyrkan är en del av denna större gemenskap. Identiteten söks och formas i gemenskapen genom ett aldrig avstannande samtal, ett samtal där varje del i gemenskapen också är en medlem i samtalet. Här möts de med särskilt ansvar — som anställda eller demokratisk valda — och andra gudstjänstfirare och medlemmar. Här finns också, som viktiga samtalspartner, bibelns vittnesbörd med centrum i berättelserna om Jesus, tolkad genom historien i de dokument som Svenska kyrkan anger i paragrafen om tro, bekännelse och lära,⁴ och i gudstjänstböckerna som ett uttryck för hur denna tro, bekännelse och lära gestaltas i liturgin.⁵

Gårdagens maktmänniskor har inget tolkningsföreträde, utan identitetsskapandet är ett ständigt sökande och något som bör formuleras och manifesteras om och om igen.

Grunden för samtalet är en relation till den levande Guden, inkarnerad i ord och sakrament men också närvarande i nästan. Och en brinnande längtan efter att i varje ny tid, i ömsesidig dialog med omvärlden, tolka denna gudsrelation, upptäcka evangeliets befriande kraft och gemenskapens ansvar och utifrån detta söka sig fram till Svenska kyrkans identitet. Detta samtal bygger på ett antal förutsättningar varav jag här enbart nämner ett par som jag anser är grundläggande. I debatter i och om Svenska kyrkan framhålls ofta att vad människor idag söker är främst tyst-

³ Se *Lag (1998: 1591) om Svenska kyrkan*, § 1 och 2, *Kyrkoordning och angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan*, Verbum 1999, s 261.

⁴ *Kyrkoordning*, 1 kap. § 1, s 14.

⁵ *Kyrkoordning*, 18 kap. § 1, s 79.

² För dessa tankegångar se t.ex. Ärkebiskop K.G. Hammars uttalande i *Kyrkomötet 1997*, protokoll s. 10–11, 51–52 samt 147–149.

nad och möjlighet till eftertanke. De tomma kyrkorumen verkar locka betydligt fler än gemenskapen och samlingen kring ord och sakrament.⁶

Jag betvivlar inte fakta som pekar i denna riktning men är tveksam till hur länge detta ideal kommer att vara förhärskande. Det finns anledning att begrunda om detta inte främst formuleras av de generationer som socialiserats in i Svenska kyrkan via utantill-inläring och accepterande av odiskuterbara sanningar. Där tro stavades kunskap om kyrkans dogmer. Det är inte särskilt märkvärdigt att människor utifrån dessa erfarenheter söker en annan dimension i sin gudsrelation och längtar efter att andas ut i tystnadens och eftertankens mer mystiska hållning

Frågan är vad som händer när vägen in i kyrkan är den omvända, hur det är möjligt att med tystnadens erfarenheter som utgångspunkt nå in i en fördjupad gudsrelation? Dagens unga generation saknar i stor utsträckning de gemensamma berättelserna, de som hjälper till att skapa mening. Hos många, framför allt unga, människor möter jag en längtan efter redskap att utveckla den gudserfarenhet de fått i tystnaden, i naturen, i musiken etc., en möjlighet att få ställa sina erfarenheter i relation till en kristen gudstro. Det finns också en längtan efter att som sökande och troende bli tagen på allvar, att få vara med i samtalet, att bli utmanad och kanske t.o.m bli tagen i anspråk. Ett skräckexempel på hur det tyvärr kan gå till är när människor, redan döpta, men av olika anledningar inte medlemmar, söker sig in till Svenska kyrkan för att (åter)inträda i den gemenskapen, ett beslut ofta grundat på allvarliga överväganden och ställningstaganden. I den välmenande öppenheten och en märklig tyst överenskommelse om att man inte bör diskutera människors trosuppfattningar, erbjuds de att fylla i en blankett om inträde och lämna till pastorsexpeditionen. Sällan möts de av erbjudande om att uppmärksammas eller välkomnas i gudstjänst, på många platser finns inte heller möjlighet att få delta i ett samtal där den kristna tron kan utvecklas och växa.

Som jag ser det måste Svenska kyrkan, som en förutsättning för ett breddat samtal kring den egna identiteten, ta människors sökande på allvar. Även om öppna kyrkor som ger möjlighet till enskilda riter är en positivt utveckling går det inte att enbart nöja sig med att erbjuda tomma kyrkorum och ljusständning — att detta skulle vara tillräckligt är självbedrägeri och brist på ansvarstagande.

En viktig del i Svenska kyrkans samtal om tro, som efter en lång tid på sparlåga börjat få nytt liv som en del av det allmänna samtalet om Gud, är att kvalificera vilken gudsrelation det gäller. Samtal om Gud har varit en fruktbar väg att hitta ut ur låsta positioner inte minst i samband med religionsdialog och ett sätt att bli varse skillnaden mellan våra bilder och vårt tal om Gud och Gud själv.

Det är en bra utgångspunkt sålänge en kristen kyrkan inte stannar där.

En kristen syn på Gud må vara generös och medvetenhet om sin ofullkomlighet och men går inte att skilja från insikten om att Gud utifrån den kristna horisonten har ett ansikte i Jesus Kristus, ett ansikte som målas om och om igen utifrån erfarenheter i historien och i nutiden. Begrepp som försoning, förlåtelse och befrielse är centrala i en kristen gudstro och måste gång på gång definieras och internaliseras såväl av individen som i gemenskapen.

Genom Jesus Kristus möter de troende Gud på ett särskilt sätt i kommunion — i den gemensamma brödsbrytelsen — där det blir tydligt att även om varje individ har en personlig relation till Gud genom Jesus Kristus i den heliga Anden, så har den relationen ett nära samband med individens relation till och ansvar för gemenskapen och helheten.

Denna gudstjänsterfarenhet är en central del i formandet av Svenska kyrkans identitet. Den gemensamma lovsången, ropet om förbarmande och delandet av brödet vid gemenskapens bord är fruktbara utgångspunkter och anger fokus vid sökandet efter en identitet. Än mer — mässan är inte enbart en utgångspunkt för samtal — den är i sig en del av denna identitet och kan medverka till att skapa ett grundläggande förtroende mellan människor som underlättar det gemensamma samtalet om Svenska kyrkans identitet.

⁶ Se t ex Bäckström/Bromander, *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet*, Svenska kyrkans utredningar 1995:5, Svenska kyrkans Information, Uppsala 1995, särskilt kapitel 4, s 45 ff.

Tolken som tiger?

Några ord om svenskkyrklig identitet, statliga universitet och den teologiska förpliktelsen¹

ANDERS RUNESSON

Utestäng Gud från universiteten och kunskapen om Gud kommer att fördjupas! Något tillspetsat måhända, men från ett kristet, svenskkyrkligt perspektiv finns många skäl att hävda de statliga universitetens oberoende av kyrkliga, konfessionella behov och sanningskriterier.² Gud är större än varje enskild konfession; därför har kristna, liksom andra religioners bekännare och samhället i övrigt, allt att vinna på att främja de statliga universitetens konfessionsneutralitet.³

¹ Artikeln är en bearbetad version av debattinlägget vid symposiet om Svenska kyrkans identitet. Artikeln, liksom debattinlägget, hör hemma inom ramen för en normativ, konfessionell diskussion om svenskkyrklig identitet; jag skriver som kristen och hemmahörande i Svenska kyrkan.

² Jfr Francis Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1997, recenserad av mig i *STK* nr. 3 (1999) sid. 126–133 («Bibelteologi — En fråga om spelregler. En diskussion om «vetenskaplighet» och «konfessionalism» utifrån Francis Watsons bok *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*».) För Watson har den «ortodoxa» kristna tron tolkningsföreträdare också inom universitetet; den skall styra både de metoder som får användas och de resultat som tas fram inom den vetenskapliga diskursen (jfr sid. 128–129, särskilt not 4 i ovan nämnda recensionsartikel). Detta menar jag är djupt olyckligt både för kyrkan och universitetet.

³ «Konfessionsneutralitet» innebär dels att den vetenskapliga diskussionen inte får innehålla argument som styrs av utomvetenskapliga postulat, dels att de vid universiteten verksamma forskarna inte får ta ställning för och favorisera viss konfession i forskning och undervisning. Det innebär inte övertro på den enskildes förmåga till objektivitet utan fokuserar istället «spelreglernas» neutralitet som utgångspunkt för det inter-subjektiva vetenskapliga samtalet, regler som gör varje form av partiskhet i fråga om metodval eller resultat illegitim. Utan denna konfessionsneutralitet förloras den typ av studier och forskning som vi kommit att kalla vetenskap; detta sätt att inhämta kunskap begränsas eller förgörs till förmån för andra kunskapsinhämtningsmodeller.

Ett stadsägt universitet har en skyldighet att representera den mångfald som finns i samhället och att förhålla sig neutralt till olika specifika konfessioner, detta i syfte att tjäna medborgarna på ett sätt som inte är möjligt inom olika religiösa sammanslutningar. Det finns i ett öppet och demokratiskt samhälle behov av en fri forskning kring religioner och dess yttringar, alldeles oberoende av om Gud kan anses existera eller inte; universitetet kan aldrig ha som utgångspunkt för sin verksamhet hypotesen att Gud finns.⁴ Just detta faktum öppnar för en viss typ av samtal och kunskapsinhämtande som på ett viktigt sätt (som annars inte skulle varit möjligt) bidrar till den teologiska reflektionen i konfessionella sammanhang, inte minst inom ekuumenikens område.

Teologiska fakultetens lärare är således, oavsett kunskapsyn, inte som förr att betrakta som «kyrkans lärare.» Kyrkan har inte längre företräde när det gäller anställda forskares konfession; ingen diskriminering i fråga om religions-tillhörighet får ske vid tillsättande av professorer. Precis som en kristen kan vara professor i islamologi måste en muslim kunna vara professor i t.ex. systematisk teologi eller kyrkohistoria. Detta måste få konsekvenser för Svenska kyrkans teologiska arbete, hennes utbildning av präster och hennes identitet.

Kyrkan är naturligtvis inte och kan inte vara konfessionsneutral. Det inser alla. Men har Svenska kyrkan hängt med i utvecklingen vid universiteten? Har hon tagit konsekvenserna av det faktum att de teologiska fakulteterna inte längre är hennes «teologiska arbetsutskott»? Har kyrkan egentligen insett att hon numera är skyldig att själv utforma sin teologiska identitet, att

⁴ Detta utesluter naturligtvis inte forskning och samtal om Gud, dvs. om Gud som Gud förstås av människor inom olika konfessioner i olika tider.

hon inte längre har någon annan institution som tjänar henne i detta avseende?

Vissa skulle dra slutsatsen att det ovan beskrivna innebär att Svenska kyrkan borde starta en egen prästutbildning. Det menar jag vore ett stort misstag. Som jag nämnde inledningsvis måste utgångspunkten för kyrkan vara den teologiska insikten att Gud är större än den egna traditionens fullhet; därför bör man bejaka det breda utforskandet av religion som sker utan den egna traditionens förtöjningar. Vi vet idag att kunskap inte är något entydigt objektivt och att ingen enskild forskare förmår komma till sitt ämne utan att vara präglad av sin förförståelse. Därför innebär rekryterandet av forskningspersonal vid universiteten, utan hänsyn till konfession, en garanti för ett breddat perspektiv. Blivande präster som i sin utbildning möter lärare från olika konfessioner, de må vara katoliker, buddhister, muslimer, agnostiker eller ateistister, får en god inblick i hur man kan se problem från olika synvinklar och detta förbereder dem bättre för tjänst i vårt sekulariserade, mångkulturella och mångreligiösa samhälle. Vi behöver inte en <gettoiserad> utbildningssituation, som någon uttryckte det, utan en öppen diskussion där så väl blivande präster, lärare, journalister och andra, som universitetsrepresentanter deltar i samtalet.⁵ Den konfessionsneutrala utbildningen borgar således för ett brett kunnande hos Svenska kyrkans präster.

Kyrkans teologi mer än akademisk teologi

Svenska kyrkan kan inte leva av vetenskap allena, även om denna typ av utbildning och kunnande följer med prästerna från universitetet in i kyrkan och i sig bidrar till kyrkans identitet. Den kyrkliga teologiska identiteten är något mer än det den akademiska teologin tillhandahåller. Därför måste Svenska kyrkan ta sin <nya> relation till universitetet på allvar, i synnerhet efter det s.k. skiljandet av kyrka och stat, och upprätta

⁵ Det finns många exempel runt om i världen på hur alltför inskränkt och skyddad utbildning av religiöst ledarskap resulterar i intolerans och bristande kommunikation med omkringvarande samhälle.

egna formella strukturer för kontinuerlig teologisk reflektion. Idag tycks det som om svenskkyrkligt teologiskt arbete inte till en ringa del består i inkallandet av teologiska experter som vid vissa särskilda tillfällen anställs för att bearbeta utvalda teologiska frågor. Experternas position är naturligtvis viktig, men ett teologiskt arbete som skall ge en i kyrkans folk förankrad identitet kan inte inskränkas till ett sådant <ovanifrånperspektiv.> Den teologiska reflektionen måste utföras kontinuerligt på alla nivåer i kyrkan, på riks-, stifts- och församlingsnivå och vara förankrat i den verklighet, i den kontext i vilken kyrkans medlemmar lever och möter Gud.⁶

Man kan sedan gå vidare och fråga efter centrum i detta teologiska arbete. Vad bör en luthersk-katolsk kyrka som den svenska fokusera i arbetet med sin identitet? Skall man välja Luthers perspektiv eller perspektivet Luther? Jag kan inte se det på något annat sätt än att en luthersk kyrka har som särmerke det enträgna arbetet med tolkandet av den heliga skrift, dvs. Luthers perspektiv.⁷

Två saker som detta inte innebär: det innebär inte att man skulle omfatta en naiv syn på vad text och texttolkning är, så att man tror sig kunna <läsa som det står.> Det innebär inte heller att

⁶ En konkretisering av denna ståndpunkt kan se ut så att det bildas teologiska råd på olika nivåer. På församlingsnivå leder prästerna, de som av Gud och församling kallats till att leda församlingarna, arbetet. På stiftsnivå ansvarar biskoparna, innehavarna av läroämbetet, för den svenskkyrkliga teologiska profilen. Den teologiska reflektionen på de olika platserna i landet ses sedan samman på riksnivå; teologin måste utformas i spänningsfältet mellan det lokala och det universella, mellan kontext och katolicitet. På alla nivåer är lekmännens deltagande helt centralt. Att <leda> skall inte förstås som ett maktinstrument, utan som en ansvarsposition med redovisningsskyldighet inför Gud och människor; den lyhörda dialogen måste vara utgångspunkten i samtalen. Öppenheten är vidare A och O och den teologiska diskussionen bör redovisas i t.ex. tidskriftsform (kanske med namnet «Svenskkyrklig teologi») och inneha sådan bredd att ingen del av kyrkan skall känna sig nödgad att starta ett avskilt diskussionsforum. En sådan öppen dialog skulle främja den inomkyrkliga ekumeniken. Detta förslag kan måhända för vissa kännas väl visionärt, men är fullt realistiskt och genomförbart, om bara den teologiska och organisatoriska viljan finns.

annan teologisk reflektion skulle vara oviktig. Vad det främst betyder är att man ställer den text kyrkan håller för helig som utgångspunkt i det hermeneutiska arbete som kyrkan alltid utfört och måste utföra i sökandet efter Guds röst i nuet.

Bibeln är den kritiska punkt till vilken man ständigt måste återvända och börja om ifrån; uppenbarelsen vilar i spänningsfältet mellan text och nutid. Guds ord, om det inte skall förvandlas till döda bokstäver, måste konkretiseras i ord och handling av enskilda människor i enlighet med deras erfarenheter och förståelse av Gud mitt i vardagen.

Ett radikalt missförstånd är att man först måste läsa som det står och sedan tillämpa urkyrkans bruk till punkt och pricka. Inget av det är möjligt och så har kyrkan heller aldrig gjort (inte heller urkyrkan). Det andra diket man måste undvika är att i avsaknad av kunskap om bibeln släppa den helt och låta andra teologiska kriterier ensamma bestämma färden. Sker det tappar vi vår identitet som kristna, och som lutherska kristna, i Svenska kyrkan.

Det borde därför vara en självklarhet att alla blivande präster, de som skall bli *Verbi Divine Minister*, Guds Ords Tjänare, skall ha studerat

både hebreiska och grekiska och således ha tillgång till grundtexterna. Om inte präster och biskopar i kyrkan äger denna kunskap, vem gör det då? Inte kan det vara Svenska kyrkans vilja att endast det konfessionsneutrala universitetet bör förvalta den heliga skrift? Om inte Svenska kyrkan tar bibelns texter på allvar, vad blir det då av hennes identitet? Att sedan olika präster specialiserar sig på olika områden är lika självklart som önskvärt. Men den minsta gemensamma nämnaren måste i en luthersk-katolsk kyrka vara bibelkunskapen.

Avslutningsvis kan man säga att all verksamhet i kyrkan utan undantag borde uppstå ur teologisk reflektion eller rensas bort från planeringskalendern utifrån samma reflektion. Vi måste, med andra ord, veta vad vi gör. Att arbeta med den svenskkyrkliga identiteten är kyrkans skyldighet inte bara mot sina medlemmar utan också mot den världsvida kyrkan, där vi bidrar med vår tolkning av Gud. Vi har också en skyldighet att förvalta en egen identitet i förhållande till andra religioner, både i Sverige och i världen i stort, så att vi också i detta samtal kan ge vidare och ta emot fördjupad kunskap. Om Svenska kyrkan inte tar denna av Gud givna uppgift på allvar blir hon tolken som tiger.

⁷ Det betyder inte att andra kyrkor inte skulle fokusera bibeln, bara det att en luthersk kyrka borde göra det. En kyrkas identitet blir inte svagare bara för att den delar viktiga bitar med andra kyrkor. Snarare tvärtom.



Att reflektera över kyrkans identitet

WERNER G. JEANROND

I dagens postmoderna klimat gillar vi inte slutna identiteter. Enligt Martin Heideggers förslag för många år sedan skall man betrakta identitet ej som gåva utan som uppgift. Hur klarar en kyrka sin uppgift att öppna sig för en konstruktiv iden-

tetsutveckling? En sådan uppgift kräver att det finns rörelse, ande, kraft i den kyrkliga gemenskap som är på väg att gestalta sin identitet. Vilka källor står till Svenska kyrkans förfogande i hennes arbete med sin framväxande identitet?

I den kristna gemenskapen tror man varken på Bibel, tradition, liturgi, bön, prästerskap, biskopskollegium, teologer eller kyrka. Istället tror den enskilde kristne och den kristna gemenskapen på den treenige Guden, i bästa fall med hjälp av alla dessa hjälpmedel, men ibland även trots dem. Den kristna tron är visserligen förmedlad genom Bibel, gudstjänst, bön, liturgi, sakrament, tradition, lära och undervisning, trons gärningar och teologisk reflektion, men den kan inte produceras av dem. Tron är, till skillnad av identitet, en gåva från Gud.

Med tron som gåva och identitet som uppgift beskrivs två viktiga drag av kristen kyrklig existens. En tredje drag är Guds kallelse till Jesu Kristi efterföljelse. En fjärde är det individuella och gemensamma vittnesbördet i världen. Kristen auktoritet i dagens värld beror helt och hållet på trovärdighet av det kristna vittnesbördet. Men vad innehåller trons gåva, vari består den kristna identitetsuppgiften, vad betyder Kristi efterföljelse och till vad skall vi vittna i världen på ett trovärdigt sätt? Centrum för den kristna tron och det kristna vittnesbördet är Jesu Kristi förkunnelse av Guds kommande rike (enligt de synoptiska evangelierna) resp. det eviga livet (enligt Johannes evangelium). Det vill säga att den kristna tron och därmed också den identitetsskapande uppgiften i kyrkan är radikalt eskatologiskt bestämda. Den kristna tron är en tro som är fokuserad på Guds kommande rike. Till skillnad från vår tids-, rums- och språkbegränsade existens är det kristna livet redan nu drabbat av den gudomliga närvaron i tid, rum och språk. Evighet är en kvalité som Gud erbjuder redan här och nu och som växer fram i alla de relationer som kännetecknar den kristna existensen: Min relation till Gud, till andra människor (inkl. mina fiender), till Guds kosmos, till våra traditioner och till mitt eget framväxande jag.

Den kristna kyrkan är den gemenskap som i Jesu Kristi efterföljelse öppnar sig för Guds skapande och förlösande närvaro i världen. Ingen kyrka eller delkyrka kan därför begränsa sin identitet till redan befintliga gränser om den verkligen vill vara öppen för Guds närvaro som hela tiden förändrar hennes verklighet. Men Svenska kyrkan, precis som alla andra kristna kyrkor och samfund, måste fråga sig igen och igen om hennes nuvarande existens ger adekvat

uttryck till den gudomliga kallelse och förändringskraft som gör henne till kyrka i första hand. Teologi hjälper kyrkan med denna kritiska och självkritiska reflexion och med tolkningen av kyrkans kallelse. Kyrkan behöver teologi. Ibland har svenska teologer glömt denna del av deras viktiga uppdrag, och ibland har Svenska kyrkan glömt att det finns en offentlig teologi i Sverige som kan hjälpa henne på väg mot en ärligare själv-förståelse och ett bättre vittnesbörd i världen.

Hur en kyrka organiserar sig i världen, alltså vilka former och skepnader hon må anta för att kunna leva upp till sitt eskatologiska uppdrag beror på kontexten och de resurser som finns i en given tid. Men varken kontexten eller någon kyrklig teori eller projekt får tillåtas konkurrera ut den gudomliga kallelsen. Kyrkan är Guds eskatologiska projekt, Guds sakrament i och för världen. Statistiska överväganden säger inte mycket om en kyrkas hälsa. Men en kyrkas böneliv och arbete för mänsklig emancipation inom en fungerade och sann gemenskap av Kristi efterföljare är tydliga tecken på kyrkans ultimativa orientering.

Guds rike är inte identiskt med Svenska kyrkan, Katolska kyrkan eller någon annan kristen gemenskap. Tvärtom: i bästa fall strävar alla kristna kyrkor och samfund efter att bli *theonom* och *kristomorf*. Det betyder: alla kristna gemenskaper strävar efter att bli bestämda av Guds kallelse och är angelägna om att följa Jesus Kristus så nära som möjligt.

Kyrkans identitet får alltså aldrig formuleras på ett exklusivt sätt. Ingen kyrka eller samfund förfogar över någon garanti att ha nått målet bättre än en annan. Därför krävs av alla både en inklusiv hållning som erkänner att alla kristna är på väg mot samma mål och en beredskap att bedöma alla försök till efterföljelse på ett konstruktivt, kritiskt och självkritiskt sätt. Respekt för den andra gemenskapens vägval är den bästa utgångspunkt för ekumeniskt samarbete. Nästa steg är en relation som erkänner den andra gemenskapens väg med kärleksfulla och kritiska ögon: Hur kan vi lära oss från varandras trospraxis och vägval?

Hur har Svenska kyrkan förvalt och hur förvaltar hon nu sitt arv av tro och kallelse? Hur har hon befrämjat sitt eget och alla andra kristna

gemenskapers identitetssökande? Hur central är Jesus Kristus för Svenska kyrkan idag? Hur relaterar Svenska kyrkan till Guds treeniga väsen? Dessa frågor finner inte tillräckligt gehör i den nya kyrkoordningen. Men en ordningsbok är ju inget slutligt tecken för en kyrkas identitet. Samtalet om adekvat och inadekvat identitetssökande i Svenska kyrkan ger mer energi till förändring än alla lagböcker och all kyrkostatistik

tillsammans. Gemensam bön om starkare tro och en djupare reflektion över tron är lovande resurser på förnyelsens väg. Det visar Svenska kyrkans lutherska arv och tradition på ett tydligt sätt. Kanske kan Svenska kyrkan förnya sitt reformatoriska arv och på ett trovärdigt sätt inbjuda andra kristna kyrkor och samfund att igen äta från reformationens träd.

DEBATTINLÄGG

Svar till Gunnar af Hällström

I STK 4/1999, s. 183 ställer professor Gunnar af Hällström in min Origenesundersökning i ett debattperspektiv. Varför? Ett svar är: «eftersom debatt efterlyses» (sista stycket). Av vem? Det är jag som åsyftas, i varje fall partiellt. Då jag också anges företräda ett «ärende», nämligen *en* slutlig utgång («dvs. frälsningens möjlighet och förtappelsens omöjlighet», första stycket), återoppar jag min rätt att här delta i den omtalade debatten.

Vad slags debatt om dess ting, som förekommit i vårt land efter den om Hedenius «Helvetesläran» (1972), undandrar sig min bedömning. Präster och pastorer i Sverige har i en enkät år 1998 till 69% bejakat «helvetets existens».

Om helvetesdebatter internationellt, med propagandiska inlägg för eller mot, är ett att säga: spåren förskräcker. Det har funnits gott om skrifter i den stilen.

Nytan ligger på ett helt annat plan, i studiet av problemen, där alla argument får komma till sin rätt, t.ex. angående Bibelns utsagor om en s.k. «dubbel» resp. «enkel» slutlig utgång. Den senare är hos Origenes «enkel» endast som ett antagande att diskutera, ett mål i ett obestämt fjärran, ändå med lyskraft. Först måste till synes ändlösa korrigeringar äga rum i ett kosmiskt botgöringssystem med Hades och Gehenna i botten (boken t.ex. s. 48, 86, 101 f., 104 f., 107). Här har jag inte utrymme att behandla frågor i af Hällströms artikel utan hänvisar till min bok och sakregistret där.

Vad jag nu vill klargöra är avsikten med boken och min roll i en eventuell debatt. Primärt har jag skrivit om Origenes trinitetsteologi, mot bakgrund av hans liv och verk, inte om *apokatastasis* i och för sig. Jag har bidragit till läsarens engagemang men själv inte pläderat för en viss ståndpunkt om hur det skall bli «till sist». Vem har för övrigt rätt till det?

Origenes, klok, djärv och from som få, är väl värd en bekantskap, vilket var skäl nog att f.f.g. överföra ett avsnitt ur *De principiis* till svenska. Där finns en del uppslag att bearbeta vidare i samband med nyare frågeställningar om guds- och människouppfattning, skapelse, försoning, etik, kosmologi.

Så länge vi dagligen påminns om ett mångsidigt jordiskt helvete, hur skall vi då uppfatta ett eskatologiskt? Det ena torde beröra det andra och handla främst om ansvar och rättvisa. Är ansvarigheten alltid och för alla likartad? Hur många har haft något helt fritt val?

Vilka är felen med tanken att straffen för det ondskefulla inom skapelsen skall permanentas av den Gud, som är Kärleken?

Det är några av många frågor, som kan formuleras på olika sätt, t.ex. av Origenes. Då som nu frågor, inte påståenden. Svar kan provas, men ingen «lära».

Ett memento är det också, från kristen tro sett, att någon slutgiltig dom ännu inte fallit och att ärendet såtillvida inte ligger i någon människas händer utan i helt annan instans.

Recensionsartikel

Retorisk analys av bibeltext

ANDERS ERIKSSON

Den retoriska analysen av bibeltext är en av de snabbast växande grenarna inom bibelvetenskapen. Den 24–27 juli 2000 hålls i Lund en internationell konferens med temat «Rhetorical Argumentation in Biblical Texts.» Lundakonferensen blir den sjätte i en serie där de tidigare konferenserna hållits i Heidelberg 1992, Pretoria 1994, London 1995, Malibu 1996 och Florens 1998. Forskarassistent Anders Eriksson recense- rar de föregående konferensvolymerna.

Wilhelm Wuellner jämförde 1987 den allt stridare strömmen av retoriska analyser av bibeltext med en tidvattenflod.¹ Sedan dess har utvecklingen bara fortsatt, i allt fler böcker och artiklar inom bibelvetenskapen förekommer ordet «retorik.» Antalet är så stort att bokförlaget Brill redan 1994 publicerade en bibliografi över böcker och artiklar i ämnet.² För att fånga upp detta växande intresse tog Tom Olbricht vid Pepperdine University initiativ till den internationella konferens som hölls 1992 i Heidelberg. Konferensen blev en sådan framgång att man beslutade om uppföljningskonferenser, vilka nu har hållits ungefär vart annat år.

Hittills har de fyra första konferensvolymerna publicerats i serien JSNTS som *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*;³ *Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*;⁴ *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*;⁵ och *The Rhetorical*

Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference.⁶ För enkelhetens skull refererar jag fortsättningsvis till de olika volymerna med hjälp av platsen där konferensen hölls.

Antik retorik

Retoriken har genom västerlandets historia varit en viktig kulturtradition. I antiken var retorskolan det tredje och avslutande steget i skolväsendet, målet med utbildningen var att bli en god talare. På medeltiden ingick retoriken, tillsammans med grammatik och dialektik (filosofi), i *trivium* som en av de sju fria konsterna. I det moderna universitetet har sedan nya ämnen avknoppats från det som ursprungligen hörde till retoriken. Det som blev kvar för retoriken blev mestadels den språkets utsmyckning med hjälp av retoriska figurer som studeras inom stilistiken.

När nu retoriken med full kraft återkommer inom bibelvetenskapen råder det oklarhet om vad som menas med retorik. Professor Joachim Classen ställde i Heidelberg frågan huruvida Hans Dieter Betz i sin banbrytande Galaterbrevskommentar med retorik avser retorikens teori eller dess tillämpning.⁷ Svaret är nog att den historisk-kritiske Betz i första hand såg retoriken som en antik kulturyttring och historisk parallell till texten, men samtidigt använde han denna retorik i sin analys. Det blev därmed oklart om retoriken är analysredskap eller undersökningsmaterial. Oklarheten mellan metod och material ledde till att många av de första retoriska analyserna använde sig av den antika retorikens begreppsapparat på ett sätt som kunde ge intryck av att den bibliske författaren, ofta Paulus, medvetet hade applicerat en inlärd teori. En sådan diakron retorisk analys återfanns i Heidelberg i

¹ «Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?» *CBQ* 49, 1987, s. 453.

² D. Watson och A. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*. Leiden 1994.

³ S. Porter och T. Olbricht, utg., JSNTS 90, Sheffield 1993.

⁴ S. Porter och T. Olbricht, utg., JSNTS 131, Sheffield 1996.

⁵ S. Porter och T. Olbricht, utg., JSNTS 146, Sheffield 1997.

⁶ S. Porter och D. Stamps, utg., JSNTS 180, Sheffield 1999.

⁷ «St Paul's Epistles and Ancient Graeco-Roman Rhetoric», s. 267.

bidragen från Frank Hughes,⁸ Ian McDonald,⁹ Joop Smit¹⁰ och Duane Watson.¹¹ Detta tillvägagångsätt kritiserar från två håll; både från historisk-kritiska forskare som menar att Paulus inte hade läst retorik och från retoriker som menar att man inte bör begränsa sig till den kunskap om mänsklig kommunikation som antikens människor besatt.

Stark kritik mot den historisk-kritiska retoriska analysen kom i Heidelberg från Stan Porter:

It may be true that the ancient Greek rhetoricians conceptualized and elucidated their theories more clearly than any other cultural expression of the categories of rhetoric; it simply does not follow that analysis must follow the patterns established by them.¹²

Detta är naturligtvis sant; om retoriken betraktas som en teori om mänsklig kommunikation vilken ligger till grund för dess bruk som analysredskap är man inte bunden till den antika retorikens kategorier. Det är också viktigt att uppmärksamma den distinktion Porter gör mellan universell retorik, med George Kennedys definition «that quality in discourse by which a speaker or writer seeks to accomplish his purposes.»¹³ och formell retorik i betydelsen bestämda kulturbundna yttringar.

Traditionell historisk kritisk bibelforskning har haft en benägenhet att tolka bibeltexterna i ljuset av den antika begreppsapparat som stod till buds för författarna. Detta synsätt skall ställas mot den moderna begreppsapparat som den nutida vetenskapen utvecklat inom olika discipliner. Porter kritiserar bruket av antik retorik som analysredskap för bibeltext därför att den retoriska begreppsapparaten enligt hans mening inte stod till buds för t.ex. Paulus. Med hjälp av en snäv definition av retorik som överklassens talekonst hävdar Porter att Paulus inte var retoriker, utan istället brevskrivare. Följden av

detta skulle då vara att endast epistolografen bör användas för analysen av Paulus brev.

Mot detta kan man ställa det faktum att Paulus sätt att skriva tyder på att han fått en viss retorisk skolning, inte på överklassens retorskola men väl i *progymnasmata* på det antika utbildningsväsendets andra stadium. I *progymnasmatas* övningar ingick redan på Paulus tid brevskrivning. Sedd som en antik kulturyttring kan det vara av intresse att både Paulus och Ignatius strukturerar sin argumentation i enlighet med den utarbetning av krian man fått lära sig i *progymnasmata*.¹⁴

Det är dock nästan omöjligt att fastställa ursprunget till en texts retoriska drag. Den skicklige retorikern följer inte slaviskt inlärdas regler utan följer sin konst. Classen påpekar att en texts retoriska drag kan komma från fyra källor: 1) inlärd retorisk teori som medvetet används; 2) lyckad imitation av andra talare eller skribenter; 3) omedvetet lån från andra och 4) en naturlig fallenhet för effektivt tal och skrift.¹⁵

Ett belysande bidrag om förhållandet mellan retorik och historia gavs i London av Robert Hall.¹⁶ I antiken ingick historieskrivning som en del av retoriken. Lärare i retorik tränade inte sina elever i att exakt återge historien, istället fick de lära sig att skriva ner det som kunde ha hänt och att berätta det övertygande och vackert. Den antika retoriska historieskrivningen kommer långt från det vetenskapliga ideal den moderna historieforskningen strävar efter.

Retorik som analysredskap

Om vi lämnar de historisk-kritiska frågeställningarna kan vi konstatera att de flesta retoriska analyser av bibeltext numera använder sig av retoriken som analysredskap, vilket ibland kallas synkron retorisk analys. Influensen kommer här främst från den retoriska kritik som bedrivs vid Speech departments och English departments i USA.¹⁷ Länge domine-

⁸ «The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16.19–31) and Graeco-Roman Rhetoric», s. 29–41.

⁹ «Rhetorical Issue and Rhetorical Strategy in Luke 10:25–37 and Acts 10:1–11:18», s. 59–73.

¹⁰ «Argument and Genre of 1 Corinthians 12–14», s. 211–230.

¹¹ «Paul's Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15», s. 231–249.

¹² «The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature», s. 108.

¹³ *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill 1984, s. 3.

¹⁴ A. Eriksson, «Special Topics in 1 Corinthians 8–10», Malibu, s. 286–297; M. Patrick, «Autobiography and Rhetoric: Anger in Ignatius of Antioch», Malibu, s. 348–375.

¹⁵ J. Classen, «St Paul's Epistles and Ancient Graeco-Roman Rhetoric», s. 269.

¹⁶ «Ancient Historical Method and the Training of an Orator», s. 103–118.

¹⁷ För en forskningsöversikt, se T. Olbricht, «The Flowering of Rhetorical Criticism in America». London, s. 79–102.

rade här den neo-aristoteliska skolan som fortfarande lever kvar i den neo-klassiska skolan.¹⁸ På sextioalet kom så den nya retoriken, ofta förknippad med Chaim Perelmans och Lucie Olbrechts-Tytecas *New rhetoric*.¹⁹ Numera domineras den retoriska analysen i dessa sammanhang av postmodernismen.

Dessa strömningar återfinns också bland retoriska bibelforskare. James Hester betraktar sig i sitt Pretoria-föredrag om argumentationen i 1 Thessaloniker-brevet snarast som neo-aristoteliker.²⁰ Intressant är att han påvisar likheten mellan antika begravningstal och brevets disposition. Tom Olbricht behärskar de retoriska teorierna till den grad att han inte drar sig för att på egen hand notera elva drag i Kolosserbrevets retoriska strategi.²¹ Brevets författare väljer att undvika en direkt konfrontation, istället kastar han tvivel på makternas inflytande i jämförelse med Kristus.

Kännetecknande för den aristoteliska retoriken är triaden av sätt att övertyga: *ethos*, *pathos* och *logos*. Traditionell bibeltolkning har sällan beaktat annat än förnuftsargument, *logos*. Det är därför en spännande infallsvinkel att undersöka hur talarens trovärdighet från åhörarnas perspektiv, dvs. *ethos*, påverkar analysen av texten. John Marshall visar hur Paulus i Filipperbrevet på olika sätt identifierar sig både med åhörarna och med Gud, vilket ger honom auktoritet och trovärdighet.²² I 1 Korintherbrevet är Paulus auktoritet ännu mera ifrågasatt. Gary Selby analyserar 1 Kor. 2 som att Paulus ikläder sig en apokalyptisk siarens roll²³ och själv har jag försökt visa hur bruket av tidig kristen tradition stöder Paulus auktoritet.²⁴ Är det dessutom inte den talföre ynglingen Elihus brist på trovärdighet som gör att han snarast får funktionen att illustrera den vedergällningslära som Jobsbokens författare förkastar?²⁵

När det gäller *pathos* måste Lauri Thuréns bidrag i Malibu nämnas.²⁶ Kommentatorer har ofta uppmärksammat det känslomässiga i Paulus argumentation i Galaterbrevet. Slutsatsen har då varit att Paulus själv var så upprörd att han inte förmådde uttrycka sig koherent, vilket skulle förklara spänningarna i brevet. Thurén visar att de retoriska konventionerna för smädelse innefattar många av de retoriska drag som brukar uppfattas som att Paulus var arg.²⁷ Kanske Paulus bara framställde sig själv som upprörd i brevet, medan han i själva verket kallt beräknade hur han skulle kunna påverka adressaternas känslor. Thuréns provokativa tes ställer den traditionella tolkningen ur spel, men samtidigt ställer den nya frågor om huruvida man kan lita på det en författare säger.

Exempel på nyare retoriska metoder finns det gott om i konferensserien. Bernard Lategan utvecklar Bordieus tankar om «social space» i ett föredrag om textens rymd;²⁸ Jeffrey Crafton förlitar sig på retoriska teorier hos Kenneth Burke.²⁹ Ibland leder metodutvecklingen till att retoriken ersätts helt och hållet. Så menar t.ex. Gustavo Martín-Asensio att den retoriska analysens målsättning att belysa en texts funktion bättre fullgörs av Michael Hallidays funktionella grammatik.³⁰

Postmodernism

Bibelforskningen idag kännetecknas av det historisk-kritiska paradigmet gradvisa sönderfall. Den hårdaste kritiken kommer från postmodernismen. Bland oss retoriska exegeter är denna strömning stark. Retoriken har ända sedan antiken stått i ett mycket spänningsfyllt förhållande till filosofin. Retorikens beroende av åhörarnas uppfattningar underminerar det sanna vetandet. Platons kritik av sofisten Gorgias har länge definierat stridslinjerna så att retorikens roll endast har ansetts vara att klä

¹⁸ Bäst känd genom E. Corbett, *Classical Rhetoric for the Modern Student*. New York 1990.

¹⁹ *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*. Notre Dame 1969.

²⁰ «The Invention of 1 Thessalonians: A Proposal», s. 251–279.

²¹ «The Stoicheia and the Rhetoric of Colossians: Then and Now». Pretoria, s. 308–328.

²² «Paul's Ethical Appeal in Philippians». Heidelberg, s. 357–374.

²³ «Paul, the seer: The Rhetorical Persona in 1 Corinthians 2:1–16» London, s. 351–373.

²⁴ «Special Topics in 1 Corinthians 8–10». Malibu, s. 285–297.

²⁵ Hendrik Viviers, «Elihu (Job 32–37), Garrulous but Poor Rhetor? Why Is He Ignored?». London, s. 137–153.

²⁶ «Was Paul Angry? Derhetorizing Galatians», s. 302–320.

²⁷ En av *progymnasmatas* övningar var motsatsen till lovtalet, dvs. smädelse.

²⁸ «Textual Space as Rhetorical Device». London, s. 397–408.

²⁹ «The Dancing of an Attitude: Burkean Rhetorical Criticism and the Biblical Interpreter». London, s. 429–442.

³⁰ «Hallidayan Functional Grammar as Heir to New Testament Rhetorical Criticism». Malibu, s. 84–107.

den filosofiska sanningen i ord. Postmodernismens betoning av det subjektiva och kontextberoende i allt sökande efter kunskap ställer här hela diskussionen i ett nytt ljus. «Länge leve den tredje sofistiken,» skallar ropen i våra led.

Särskilt brännande är frågan för de sydafrikanska bibelforskarna, vilka har växt upp med en bibeltolkning som legitimerade apartheid. Flera av dem vände sig redan före apartheidregimens fall till den retoriska hermeneutiken för att avslöja de ideologiska intressen som stödde den gamla bibeltolkningen. Vid konferensen i Pretoria 1994 återkommer postmodernismen ofta. Det kontextberoende i bibeltolkningen accentueras i bidrag som Pieter Craffert «Reading and Divine Sanction: The Ethics of Interpreting the New Testament in the New South Africa.»

Ett av de mest radikala bidragen från Pretoria är Elisabeth Schüssler Fiorenzas «Challenging the Rhetorical Half-turn: Feminist and Rhetorical Biblical Criticism.» Enligt Schüssler Fiorenza har den retoriska bibeltolkningen fastnat i en epistemologisk kursändring som inte löper linan ut. Man har börjat förstå texternas retoriska drag, men har stannat i ett språkbruk som betonar det vetenskapliga och objektiva. För att fullborda den epistemologiska kursändringen borde bibelforskningen inse betydelsen av *The rhetorical turn* inom humanvetenskaperna och göra bruk av de insikter som vunnits inom *Rhetoric of Inquiry*. Schüssler Fiorenza definierar denna strömning:

By a critical rhetoric of inquiry I mean a second order reflection on the positivist practices, unacknowledged theoretical frameworks and socio-political interests of scholarship that undergirds its selfunderstandings as value-detached, objectivist science.³¹

Den postmoderna analysen kännetecknas ofta av misstänksamhetens hermeneutik. Som ett exempel på mångfalden i konferensserien kan därför nämnas Dale Patricks och Allen Scults kritik av ideologikritiken.³² De menar att ideologikritiken programmatiskt analyserar texter som om dessa försöker framställa sanningar, vilka i själva verket endast är hävdande av enskilda intressen. Denna reduktionism

utesluter möjligheten av att en text faktiskt säger något sant.

Framtida utveckling

Den retoriska analysen av bibeltext är inte en enhetlig företeelse, och det vore fel att säga att postmodernismen numera dominerar fältet hos oss. Historiska undersökningar av antikens retorik förekommer fortfarande såsom John Fitzgeralds undersökning av kataloger i antik grekisk litteratur,³³ och bibeltextens beroende av sin antika kulturmiljö framkommer också i Bruce Malinas bruk av socialvetenskapliga metoder.³⁴

I den fragmentering som råder försöker Vernon Robbins få olika aktörer att kunna samtala med varandra. Han lanserade vid konferensen i London 1995 ett socio-retoriskt tolkningsprogram vilket förenar fyra olika texturer i texten.³⁵ Ordet textur är en metafor från framställningen av textilier; texten liknas vid en väv som vävs samman av olika trådar. Textens trådar är *inner texture* (retoriska mönster i texten); *intertexture* (textens relation till andra texter); *social and cultural texture* (textens relation till omgivande kultur och sociala förhållanden); och *ideological texture* (ideologiska drag i texten och dess uttolkning). Robbins tolkningsprogram är inte en metod i ordets vanliga betydelse utan ett försök till syntes av bidrag från nykritik och retorik, från forskning kring intertextualitet, från sociologi, socialhistoria och antropologi, och från verkningshistoria och ideologikritik. Den övergripande tolkningsramen ges dock av retoriken.

Sommarens konferens i Lund fokuseras på retorisk argumentation, huvudpunkten i retorikens inventionsfas. Konferensen anordnas som en del av Walter Übelackers och mitt HSFR-projekt «Tidiga kristna brev i ljuset av antik retorik och epistolografi.» Till konferensen har inbjudits en rad ledande företrädare för den retoriska analysen av bibeltext och argumentationsforskningen.³⁶

³³ «The Catalogue in Ancient Greek Literature». London, s. 275–293.

³⁴ «Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism: Why Won't Romanticism Leave Us Alone?». Pretoria, s. 74–101.

³⁵ «The Present and Future of Rhetorical Analysis», s. 24–52.

³⁶ För vidare information, se konferensens hemsida <<http://www.teol.lu.se/rhetorical/>>.

³¹ E. Schüssler Fiorenza, Pretoria, s. 31.

³² «Rhetoric and Ideology: A Debate within Biblical Scholarship over the Import of Persuasion». Malibu, s. 63–83.

LITTERATUR

Marcel Gauchet: *Disenchantment of the World: A political history of religion, (New French Thought), 228 sid. Princeton University Press, Princeton N.J. 1997.*

Gauchet senaste bok *Disenchantment of the World* fogar sig in i räckan av nutida franskt socialt intellektuellt tänkande och författarens ambitiösa mål är att utforma en global religionsteori. Hans drivande teser är att «Kristendomen är början till religionens slut» och att monoteismens uppkomst är själva förutsättningen för en sekulär världsordning.

Gauchets argumentation bygger på en evolutionidé där människan i det primitiva samhället lever i ljust av en «likhetstanke». Varje människa innehar sin roll i gemenskapen som ger varje människa en funktion och gemenskapen blir därvid meningsgivande. Att Eliades religionsfenomenologi har påverkat Gauchet tankvärld är uppenbart utifrån Gauchets utsaga: «Primitiv religion ger svar: Genom att urskilja det nutida från det ursprungliga som i sin tur legitimerar det nuvarande». Eliades påverkningar visar sig tydligt i första delen av boken som behandlar den förkristna historien.

Gauchet argumenterar för hur statsbildning och vidare utveckling inom staten ändrade denna «likhetstanke». Den hierarki som nödvändigtvis uppstod ändrade även människans funktion i samhället. Genom människans roll- och funktionsändring uppstod därvid den existentiella frågan. Världsordningen är inte längre självklar men måste bygga på en högre princip. Monoteismen blir en nödvändighet, men monoteismen i sig är första steget mot religionens död därför att världen förlorar det gudomliga och Gud blir ensam om att vara helig.

I denna utveckling mot monoteism och högre existensformer anser Gauchet att också det mänskliga medvetandet utvecklades mot högre former och han ser individualiseringen som ett högre stadium i denna människans utveckling. Vidare ser Gauchet individualisering som ytterligare en faktor som fjärrar människan från Gud och som medverkar till religionens död.

Runt denna huvudidé argumenterar Gauchet genom hela boken. Han har delat in sin bok i två delar. Den första delen handlar om hur det gudomliga har ändrats genom historien och i den andra delen tar författaren upp kristendomen som början till religionens död. Första delen är präglad av den spekulativa aspekten i teorier kring «primitiv» religion. Denna del är därför mer abstrakt än den andra delen och Gauchets plats i den vetenskapliga traditionen framträder tydligt. Som deltagare i den franska sociala intellektuella

debatten förnekar Gauchet sig inte och ibland är det svårt att hänga med i hans abstrakta argumentation.

Andra delen tar läsaren ned på ett mer konkret plan och det blir lättare att hänga med. I denna del går författaren mer systematiskt till väga och exemplifierar mer än i första delen. Det är först och främst kristendomen som exempel på den monoteistiska religionen som Gauchet har koncentrerat sig på även om han också nämner judendomen och islam i sammahanget.

Det intryck man har kvar som läsare är att Gauchet ibland är så abstrakt att det är svårt att hänga med. Av och till under läsningen fick jag också känslan av att «hur var det egentligen med kejsarens nya kläder?» För den läsare som tycker om intellektuellt hårklyveri och abstrakta teorier kommer boken vara spännande läsning. För den vanliga läsaren tror jag däremot att författarens sätt att skriva är för abstrakt för att kunde bjuda på den stora upplevelsen.

Anne Sofie Roald

Sven Ingebrand: *Swenske songer 1536. Vår första bevarade evangeliska psalmbok. (Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 7). 216 sid. Uppsala 1997.*

Sveriges äldsta i sin helhet bevarade psalmbok med titeln *Swenske songer eller wisor nw på nytt prentade och under en annan skick än tilförenna visatte* utkom 1536 på det kungliga boktryckeriet utan uppgift om utgivare eller författare. En äldre generation psalmboksforskare — Beckman, Liedgren, Arvastson, Ek — ansåg, att psalmboken var ett verk av Olaus Petri. De stödde sin uppfattning på allmänintryck av tankar och ordval som enligt dem utmärkte Olaus Petri (OP).

I uppsatsen «Var Olaus Petri psalmdiktare?» (Vetenskapssocieteten i Lund årsbok 1971) underkände Johan Feuk med magistrala tonfall hela den tidigare forskningen. Enligt honom kan man inte visa, att OP utgivit psalmboken eller att han i någon nämnvärd grad medverkat vid texternas utformning. För honom är Luther huvudmannen genom att psalmboken till större delen består av hans psalmer i svensk översättning. Uppsatsen imponerade på 1969 års psalmbokskommitté så till den grad att av de 14 psalmer av OP man tagit med det står frågetecken efter författarsignaturen OP för 11. I en kommentar ifrågasätts hans författarskap beträffande de tre övriga. Kommitténs förfarande betecknade Sven-Åke Selander hovsamt som «anmärkningsvärt» i uppsatsen «Olavus Petri — psalmdiktare för den goda sakens skull?» (i *Olavus Petri — den mångsidige svenske reformatorn*. Skrifter

utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen 49. Uppsala 1994). Selander gav författarfrågan ny betydelse genom att sätta in psalmboken i dess — som han skriver — «funktionella sammanhang» dvs. dess samband med det övriga arbetet på att befästa reformationen. Eftersom OP stått för det arbetet är det, menar Selander, «utomordentligt svårt att tänka bort (hans) medverkan i arbetet med psalmerna». Han sammanfattar sin undersökning med orden: «Även om OP inte skrivit varje sång i häftet 1536 helt personligen, så har det som visats ovan ändå styrkt att OP tills vidare borde stå som «författare» till sångerna och visorna i häftet 1536 ...» (s. 163 f.).

Det är en i och för sig tilltalande tanke men psalmhäftets avsaknad av författarangivelse manar till försiktighet. Det har Ingebrand tagit *ad notam* i sin mycket metodiskt genomförda studie. I ett första avsnitt behandlar han psalmbokens inledning och inledningarna i ett antal tyska evangeliska psalmböcker. Huvuddelen av studien utgörs av en minutlös undersökning psalm för psalm. Ingebrand fastställer om det finns någon förlaga eller om psalmen är ett svenskt original, han klarlägger hur den svenska texten förhåller sig till en ev. förlaga och om den innehåller något för OP utmärkande och redogör avslutningsvis för hur den behandlats av senare psalmboksutgivare.

Det finns ingen i OPs samtid som tänker och skriver som han. Det tog den äldre generationen psalmforskare fasta på. Men det krävs en allsidigare och konkreta bevisning än den de nöjde sig med när det gäller att fastställa författarskapet. Det är en sådan bevisning Ingebrand kan ge tack vare sina unika kunskaper om OPs teologi och hela hans författarskap. De ger hans undersökning stadga och övertygande beviskraft.

Efter Ingebrands analys av psalmbokens inledning kan man alltså inte tveka om att OP skrivit den och att han är utgivaren. Analyserna av psalmerna är inte stereotypa utan genomförda med känsla för vad som i det enskilda fallet krävts ifråga om bevisning. Jag får här nöja mig med ett par betydande exempel.

Som en av de fullödigaste i samlingen betraktar Ingebrand psalmen «O Fader vår barmhärtig god» (nr 372 i vår nuv. psalmbok). Den äldre forskargenerationen var klar över att den är ett svenskt original och tvekade inte om OP som författare. Men först den svensk-amerikanske kyrkohistorikern Conrad Bergendoff kom med något av ett bevis genom sitt påpekande att psalmens innehåll finns i inledningen till OPs skrift «Om Guds ord». Ingebrand har tagit fasta på uppslaget och har vers för vers kunnat visa, att psalmen i tankar och formuleringar helt ansluter till «Om Guds Ord». Han har därutöver påvisat en nära överensstämmelse med en predikan i OPs postilla. Därmed är OPs författarskap fastslaget.

Men, kanske någon säger, Ingebrand har ju egentligen bara bekräftat en äldre forskargenerations åsikt. Nej, så får man inte se hans insats. Johan Feuk kunde sopa undan hela den äldre forskningen därför att den ytterst byggde på en allmän föreställning om OP som i alla avseenden huvudman för den reformatoriska rörelsen och dess skrifter. Men Ingebrands bevisföring kan inte sopas undan. Dess resultat är vetenskapligt säkerställda. I stället blir det Ingebrand som städar undan Feuks uppsats. Beträffande ovan nämnda psalm hävdar Feuk, att det tidigt funnits en tysk psalm med samma text som gått tillbaka på en medeltida kyriesång. Luther skulle ha bearbetat en sådan psalm och hans bearbetning ha översatts till svenska. Men det finns ingen sådan Lutherpsalm och heller ingen sådan kyriesång!

Enligt samma metod analyserar Ingebrand psalmen «O Jesu Krist som mandom tog» (nr 33). Dess grundmaterial finns i predikningar av OP och i hans handbok för gudstjänsten. Den är alltså skriven av OP. Men det anser inte Feuk. Enligt honom är psalmen skriven av Luther. Ingebrand visar att det inte finns någon sådan Lutherpsalm!

Man kan bara hoppas, att Feuks uppsats efter Ingebrands avslöjanden spelat ut sin roll inom psalmboksforskningen och att det i nästa upplaga av vår psalmbok inte finns några frågetecken efter författarangivelsen OP.

Det finns psalmer som saknar säkra OP-kännetecken. Ingebrand lämnar då frågan om författare öppen för att återkomma till den i sina avslutande sammanfattningar rörande källorna till psalmboken samt dess plats i gudstjänstordningen och i den svenska mässan. Han framhåller då, att de tyska psalmförlagorna hämtats från en och samma psalmbok, Joachim Slüters plattyska Rostockerpsalmbok 1531, inte någon av Luthers psalmböcker. Han framhåller vidare att författaren liksom OP behandlar sina förlagor med stor frihet, stryker verser, lägger till nya etc. Och han visar, att det i Slüters psalmbok finns en gudstjänstordning som blivit vägledande för OP i hans arbete på en svensk mässa. Allt detta pekar i samma riktning: mot OP. Men Ingebrand är försiktig. Det är omöjligt att avgöra om OP haft någon medarbetare, skriver han, men i de flesta fall är det klart att det är han. «Under alla omständigheter är det han som driver saken och som svarar för redigeringen.» Vi ser att Ingebrand rör sig inom den försiktighetsram som avsaknaden av författarangivelse anbefaller. Och det är synd för därmed begränsas möjligheterna att helt utnyttja psalmboken för en karaktäristik av OP.

Ingebrands studie är en djupundersökning, som genom den metod han använt och de resultat han vunnit förtjänar att bli en klassiker inom psalmboksforskningen. I den finns mycket att hämta inte bara för teo-

loger utan också för språkmän och litteraturvetare. Studien förstärker bilden av OP som en obändigt självständig och konsekvent personlighet, en ganska kärv natur har det sagts av många. Men Ingebrand kan också tillföra bilden av OP nya drag för i flera av de säkra OP-psalmerna finns också ljusare tonlägen och en lyrisk ton som senare ljuder i Tobie comedia.

Gunnar T. Westin

Miroslav Volf: *Trinität und Gemeinschaft: Eine ökumenische Ekklesiologie*. 307 sid. Mainz/Neukirchen-Vluyn: Grünewald/Neukirchener Verlag 1996. (After *Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity [Sacra Doctrina 1]*, Grand Rapids: Eerdmans 1998).

Problemet med den kristna kyrkans ort och identitet tillhör de mest explosiva frågorna inom den — inte ens hundraåriga — ekumeniska rörelsen. Efter en mer än tusenårig historia av konflikt mellan konfessionerna ansätts den fredsskapande ekumeniken f.n. av storsamfundsledningarnas självupptagenhet, som verkar växa i takt med det ekonomiska världssystemets ökning av maktackumulationsbegär och splittrande konkurrensvärden. Miroslav Volfs utkast till «en ekumenisk ekklesiologi» väcker därför stor förväntan.

Den kroatisk-nordamerikanske systematikern företar sig två uppgifter, dels att undersöka kardinal J. Ratzingers och metropoliten J. D. Zizioulas kyrkolära — båda mycket inflytelserika arkitekter för sina resp. romersk-katolska och ortodoxa kyrko-«civitates» — och dels att bidra till den ekumeniska nyreflektionen över kyrkan. Den första uppgiften löser förf. elegant genom en detaljerad kritisk granskning av de två representativa utkasten med särskild hänsyn till förhållandet mellan enhet, helhet och mångfald.

Bokens andra del relaterar dem till kyrkosynen hos baptismens förste teolog, John Smyth, och utvecklar sedan en systematiskt driven och analytiskt mycket klar utredning av utvalda ekklesiologiska delfrågor: kyrkans identifikation, dess relation till tro, person och trinitet, kyrkans strukturer. Resonemangen sammanfattas i slutplädningen för ett fördjupat samtal kring kyrkans «katolicitet», särskilt i relation till skapelse, lokalkyrka och «personens katolicitet».

Själv anger förf. som syfte för sin undersökning att «i dialog med den katolska och ortodoxa ekklesiologin placera det frikyrkliga protestropet «Vi är kyrkan!» [jfr. «Wir sind das Volk!» vid murens fall 1989] i en trinitarisk ram och att upphöja det till ekklesiologiskt program.» Så vill Volf bidra till «en nyupptäckt av kyrkan».

Följdriktigt bildar den klassiska trinitetsläran och den moderna personuppfattningens jag-vi-problematik bokens två centrala teman. Med detta välvalda sys-

tematiska grepp lyckas förf. både att göra rättvisa åt sitt material och att tydliggöra de två kyrkoteologernas brister. I Ratzingers utkast påvisas dess trinitariska inbäddning i ett konventionellt västligt en-substans-tänkande vilket, tillämpat på kyrkan, nödvändiggör dess monistiska struktur vars ordning garanteras genom hierarkins uppifrån-och-ned-rörelse. Kristi gudom skymmer här Guds mänsklighet. Personen uppfattar R. som «ren relation», och genom att «substans» helt får styra «relation» minskar han betydelsen av människans subjektivitet och unicitet. Eukaristin utgör det praktiska bekännelsemomentet i kardinalens kyrkosyn.

Zizioulas utkast grundläggs inte av substans- utan av communio-ontologin som dock inte betonar gemenskapsdelarnas jämlikhet utan föreställningen om Faderns personalitet och dennes relation till Son och Ande. Trinitetsläran utmynnar här — i likhet med R. — i en eukaristisk praxis, men till skillnad från den katolska universalismen leder den — med tanke på panortodoxins våndor inte oväntat — till en starkt lokalkyrko-centrerad modell. Universalkyrkans enhet garanteras i Z.s syn av analogin mellan de tre gudomshypostaserna: såsom Fadern i sin monarki konstituerar de två — till honom relaterade — «personerna», så konstituerar i kyrkan den ene (Kristus och biskopen) den allmänna kyrkan, som för Z. — kvalitativt och inte sällmariskt — består av lokalkyrkorna som var för sig och i sig «är» hela kyrkan.

Genom att bli delaktiga i Kristi trinitariska personvara förvandlas människorna i Z.s kyrka från «individer» till «personer». De troendes relationer måste utvecklas i analogi till Trinitetens inre relationer. Volf invänder med rätta att Z. soteriologiskt nedvärderar de troende «lekmännen» på biskopens (den «gamle» Kristus) bekostnad. Även här blir hierarkin till slut en ordningsstiftande nödvändighet för att kontrollera mångfalden. Z. har vidare svårt att hantera personens partikularitet och undviker genom sin generaliserande ontologi — som föga postmodernt även styr hans sanning- och kunskapssyn — att redogöra för hur människans egentligen förhåller sig till Guds personalitet.

Personligen skulle jag vilja tillägga att Z. — trots sitt intressanta «neopatristiska» metodförslag — helt förbigår de kappadociska teologernas — på vilka han i huvudsak bygger sin förhistoria — starka betoning av gudomshypostasernas jämlikhet och gemenskaplighet i vilja och befriande handling. Även om tanken på Faderns «monarki» för första gången skyntar hos Gregorios av Nazianz bör den dock tolkas som ett enkelt temporalt svar på Arius fråga: Fadern var helt enkelt först, ensamt rådande i början, varav hos Gr.Naz. *inte* följer något om värderingen av Sonens och Andens gudomliga väsen och frälsningshistoriska verk. Är Z.

verkligen i samklang med sin och vår tradition? «Kortsluter» han inte soterio- genom ontologin?

Volf granskar inte bara de katolska och ortodoxa kyrkoutkasterna med hänsyn till deras något bräckliga postulat om kyrkans helhet, utan även den protestantiska och särskilt sin egen frikyrkliga tradition med hänsyn till individualismens avgrund. Mot dessa viktiga tre framlägger han sin egen kyrkomodell.

Dess hjärta bildar förhållandet mellan person och gemenskap, vilket Volf tänker sig i analogi med de tre gudomshypostasernas relationala och perikoretiska (ömsesidigt integrerade) personalitet. Även om förf. är väl medveten om trinitetstankens begränsade räckvidd hävdar han triniteten inte bara som «ram» utan som «modell» för sin kyrkosyn. I enlighet med sin läromästare J. Moltmann (för vilken f.ö. studien 1993 lades fram som en habilitationsskrift) — och egentligen även med Ratzinger och Zizioulas — möter vi här ändå till slut en ontologisk grundläggning av teologin.

De starka invändningarna mot en sådan har debatterats tidigare, och de gäller dessvärre även kyrkosynen, som man knappast kan deducera ur påståendena om varat allena. Särskilt allvarligt framstår för mig i globaliseringens tidevarv den otillräckliga — kontextuellt oupplysta — reflektionen över skapelsemysteriets betydelse för teo- och ekklesiologin, samt den endast antydda soteriologiska och etiska dimensionen av den kyrka som för G. Aulén i minst lika dramatiska tider var ett «redskap för utbredandet av Guds rike». Fastnar Volfs utkast trots all sin elegans i det mäktiga materialets och lärofaderns dilemma, där ontologin skymmer soteriologin, och där påståendena om Guds väsen inskränker erfarenheten och tolkningen av Guds verk?

Mest relevant för den ekumeniska processen ter sig förf.s krav på öppenhet och reciprocitet i de olika kyrkosamfundens syn på sig själva och varandra. Ekumeniken utvecklas därmed äntligen från ett kyrkopolitiskt maktredskap till ett slagkraftigt teologiskt kriterium för en «ny katolicitet» (jfr. även min recension av R. J. Schreier i STK 4/1999, s. 174). Även Volfs tvärvetenskapligt informerade — ibland något luftigt (pro)gnosticerande — sammanknytning av den kristna och den moderna relationala antropologin med kyrkans gemenskapstanke och sociala omfält övertygar, trots att samhällsvetenskapens tolkningar inte tillräckligt beaktas.

Till skillnad från de förment representativa modellerna erbjuder Volfs helgjutna och målmedvetet formulerade utkast varken sista ordet eller en option på helheten. Som ett slipat bidrag till en försummad diskurs — som hittills i alldeles för hög grad överlätits åt hovteologerna — hör «Trinitet och gemenskap» till de mest lysande och vitaliserande nyorienteringarna på

färden mot en ny ekumenisk-katolsk kyrka i dess tredje årtusende.

Sigurd Bergmann

David S. Cunningham: *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology*, xiii + 368 sid. Malden and Oxford: Blackwell, 1998.

David Cunninghams bok om den kristna treenighetsläran är minst sagt så prydligt strukturerad som man kan vänta sig av en trinitarisk teolog: tre delar, vilka i sin tur består av vardera tre kapitel, därefter tre appendix. I första delen behandlas «trinitariska trosföreställningar», varmed läsaren bjuds på en orientering bland såväl samtida treenighetsteologier som de klassiska kristna gudslärorna. I del två fördjupas diskussionen, då författaren reflekterar vidare över ett antal karaktäristika eller dispositioner hos Gud som treenighetsläran tycks implicera. Cunningham beskriver dessa som «trinitariska dygder», och menar att även människan, genom Kristus, är kallad att omfatta dem. Som avslöjas av bokens undertitel, så ligger tyngdpunkten i del tre med rubriken «trinitariska praktiker». Denna del är följaktligen ett försök att knyta an de mer teoretiska diskussionerna i bokens första delar till det praktiska planet genom att ställa frågan «Vad innebär tron på Guds treenighet för det konkreta gestaltandet av ett kristet liv?».

När man beskådat bokens nästan överprydliga «trinitariska» uppläggning undrar man lätt över huruvida innehållet verkligen kan få fritt spelrum. Dessa funderingar försvinner emellertid då man börjar läsa, och man konstaterar snart att Cunninghams bok utgör vare sig någon konventionell eller tunggrodd utläggning av treenigheten. Det dröjer heller inte länge innan man som läsare blir klar över den problematik som tycks utgöra fokus för Cunninghams intresse, nämligen den inom postmoderniteten så tongivande frågan «Hur förena mångfald och enhet?» Att diskussionerna kring denna betydelsefulla fråga ständigt tenderar att låsa sig i ömsesidigt uteslutande positioner är ett bara alltför välbekant faktum. Mot den bakgrunden är Cunninghams bok på många sätt tankeväckande, då den i en mycket nyanserad och opolemisk ton söker åstadkomma en konstruktiv lösning på problemet, genom att tänka om hela frågeställningen utifrån den kristna treenighetstanken.

Cunninghams «kontraintuitiva tes» är, helt kort, att någonting kan vara *tre* och *en* på samma gång, utan att mångfalden därmed utplånas: «The doctrine of the Trinity calls into question our assumption that the categories of oneness and difference are incommensurable, incompatible, or even necessarily in tension with one another» (s. 8). För att förtydliga sitt resonemang

använder Cunningham bl.a. det musikteoretiska begreppet *polyfoni*, vilket just anger hur mångfalden av *olika* men icke-exkluderande teman tillsammans utgör förutsättningen för den musikaliska *enheten*, vilken alltså inte skulle existera om samtliga teman vore identiska. Annorlunda uttryckt, så är *enheten* mest genuint «en» när den är konstituerad av ständig självdifferentiering, liksom mångfalden ytterst sett blir reell först då den utmärks av någon form av konvergens.

Dessa teoretiska reflektioner är i sig naturligtvis inte oväsentliga. Intressanta blir de emellertid först då man utlägger vad exakt de innebär på en mer innehållslig nivå. Här blir förväntningarna stora på Cunningham, inte minst sedan han redan i bokens inledande skede deklarerar sin egen leda inför all akademisk litteratur som på ett abstrakt och generellt plan hyllar devisen «mångfald inom enheten» men sällan specificerar vilka implikationer detta har på det partikulära planet. Man behöver emellertid inte bli besviken på Cunningham, och här ligger en stor förtjänst med hans bok. Cunningham tillämpar sin «kontra-intuitiva tes» på ett spektrum av ämnesområden som är minst sagt imponerande i sin vidd, och vars enda möjliga nackdel är att det gör (den på ytan så välstrukturerade) boken något spretig. Jag får här nöja mig med att återge några få exempel av de teman boken tar upp.

Vad betyder tron på Guds treenighet exempelvis för vårt sätt att läsa bibeln? Detta diskuterar Cunningham utifrån begreppet «polyfon hermeneutik» och framhåller hur den kristna traditionen under större delen av historien praktiserat polyfona läsningar av bibeln, dvs. läsningar där en mängd tolkningar av en och samma text tillåts existera i harmoni och komplementaritet med varandra. Detta i kontrast till den «hermeneutiska absolutism» som utvecklas under moderniteten. Ett väsentligt motiv bakom strävan efter «den enda rätta tolkningen», spekulerar Cunningham, har förmodligen varit rädslan för hermeneutisk anarki, en rädsla han avvisar som ogrundad, då varje läsning alltid är insatt i en retorisk kontext. Men polyfoni i förhållande till vårt sätt att läsa bibeln innebär inte bara att skilda tolkningar tillåts existera och berika varandra, utan är även ett redskap för den enskilda tolkningen. Cunningham exemplifierar med en rad eleganta utläggningar av evangelietexterna, bl.a. av hur de till synes oförenliga motiven makt, frestelse och lydnad förenas i Kristus på ett sätt som radikalt utmanar vårt sätt att förstå makt som något absolut eller tyranniskt, vilket enbart kan erhållas på den andres bekostnad.

Ett annat område där tron på att «tre kan vara en» har en mängd implikationer är liturgin, och i det här sammanhanget diskuterar Cunningham allt från kyrkorummets arkitektur till barnens plats i gudstjänsten. Här skall jag kort nämna något om hans diskussion om

hur vi kan tala om Gud. Detta är ett tema som är centralt inom den moderna teologin, men som också utgör ett aktuellt problem inom många enskilda församlingar. Problemet med de diskussioner som förs inom området är att de ofta låser sig i ofruktbara dikotomier där traditionalism ställs mot modernisering, manligt mot kvinnligt, etc., och där den grundläggande drivkraften tycks vara strävan att uppnå slutgiltig konsensus kring ett exakt språkbruk. Den väsentliga fråga som aldrig ställs är huruvida det i själva verket är önskvärt att uppnå en sådan konsensus; *behöver* alla alltid säga samma sak på samma gång? Och utifrån den väsentliga insikten att mening skapas retoriskt och har mer att göra med åhörarnas partikulära livshistorier än med talarens intentioner, kan man gå ytterligare ett steg och fråga sig om vi ens kan veta att vi säger «samma» sak när vi talar till skilda publik. Den väsentliga poäng Cunningham söker lyfta fram är att vårt sätt att tala om Gud måste vara inlyssnande och lyhört inför den enskilda åhörarskarans partikularitet. Olika kulturer och grupper behöver ibland skilda språk för att uttrycka sin tillbedjan, ord som förknippas med kärlek hos någon, kan stå för tvång och förtryck hos andra, osv.

Till de mest givande delarna av boken hör diskussionen om «body matters», där Cunningham diskuterar flera frågor som tillhör just den kategori där teologer ofta undlåter explicita ställningstaganden. Att «relationism» utgör ett huvudtema inom trinitarisk teologi är välbekant. Men, noterar Cunningham, det är anmärkningsvärt få teologer som diskuterat våra *kroppsliga* relationer utifrån treenighetsläran. Utgångspunkt för det aktuella avsnittet är följaktligen att dogmen om treenigheten kan hjälpa oss förstå och värdera även våra kroppsliga relationers natur, vilket naturligtvis inkluderar sexuella relationer. Vad Guds treenighet markerar är en kärlek som innebär total överlåtelse åt den andre, och samtidigt ett mottagande av den andres kärlek som en ren gåva. Denna förståelse av kärlek som ömsesidig participation utesluter naturligtvis relationer som inrymmer våld, förtryck och hierarkier, kort sagt, relationer där den andres annanhet utplånas. När Cunningham går in på diskussionen om sexuell läggning förblir han trogen sitt resonemang i konstaterandet att «God manifests yearning, desire and love for the *otherness* of the other, but this otherness is not limited to — nor does it necessarily even involve — questions of sexual differentiation» (s. 300). Denna «trinitariska» diskussion kring kroppslighet och sexualitet gör, tillsammans med en mängd andra givande diskussioner kring bl.a. miljö, konsumism och våld, Cunninghams bok till ett intressant och högst läsvärt bidrag inom samtida treenighetsteologi.

Slutligen några kritiska kommentarer. Jag har redan antytt att boken trots sin välstrukturerade uppläggning emellanåt tenderar att bli osammanhängande.

Känslan jag får när jag läser, är att Cunningham, som onekligen är väl bevandrad inom en mängd olika kunskapsfält, i sin iver att inkludera och kommentera alla dessa fält ofta tappar bort den röda tråden. Det blir helt enkelt lite för mycket av allting på en gång, och boken skulle förmodligen vinna en del på att reducera antalet teman och i stället diskutera varje ämne mer utförligt. Vad beträffar Cunninghams resonemang rent innehållsligt, är han föredömlig i sin förmåga att söka nya, konstruktiva utvägar ur diskussioner som gått i baklås. Vid ett par tillfällen tenderar han dock att falla in i det slags dikotomiska strukturer han själv så kraftfullt avvisar. Detta händer exempelvis då han diskuterar begrepp som «individnen» och «nationalstaten», vilka båda utgör centrala föremål för kritik i boken. Även om jag ofta håller med Cunningham i sak, blir hans resonemang problematiskt då han använder dessa begrepp som vore de helt odifferentierade. För att den kritik han vill föra fram skall bli kärnfull krävs helt enkelt att han specificerar dessa begrepp ytterligare, något han på andra ställen i boken på ett berömvärt sätt visat sig fullt kapabel till.

Jayne Svenungsson

Gustav Strömsholm: *De homosexuella som kyrklig spelbricka. En analys av aktörerna, aktionerna och debatterna i Finland år 1993. 377 sid. Åbo Akademis förlag, Åbo 1997.*

Onaturlig—onormal—deformerad—pervers—sjuk—syndig—ogudaktig—kaotisk—satanisk.

Några axplock ur den skörd av omdömen som riktas mot homosexuella av en del kristna. En hel del visar det sig i den avhandling som Gustav Strömsholm gjort för att belysa hur homosexuella används som en spelbricka i kyrkliga strider med flerbottnade motiv. Det är främst biblicistiska kristna inom den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland som år 1993 kraftfullt agerar mot ärkebiskop John Vikström. Han anmäls för irlära, namninsamlingar startar. Man kräver ärkebiskopens avgång. Allt för att Vikström i en radiointervju sagt att i det pluralistiska samhället även homosexuella har rätt till sina liv, även om kyrkan inte stöder deras förhållanden eller ger dem sin välsignelse. Inte heller åligger det de kristna att döma och säga att dessa människor inte kommer till himlen.

Diskussionerna går heta på ledarsidor, kolumner och insändarsidor i både den profana och kyrkliga pressen. Strömsholms avhandling undersöker varför olika grupper agerade kring homosexualitet i Finland 1993 som de gjorde och vilka syften de egentligen hade. Den politiska bakgrunden var att Seta (Föreningen för Sexuellt likaberättigande) krävde partnerskap, vigsel och adoptionsrätt.

Strömsholm arbetar utifrån tanken att det finns tre arenor, den politiska, den journalistiska och den kyrkliga, som de olika aktörerna agerar på. Arbetet är kronologiskt upplagt, då hans hypotes är att den ena händelsen eller aktionen resulterar i det som sedan sker. Han misstänker att vissa saker sker i «det främre rummet» medan det samtidigt pågår andra maktstrider i «det bakre rummet». Att de teologiska tvisterna kanske inte alltid primärt rör det som debatteras. Härav titeln: *De homosexuella som kyrklig spelbricka*. De homosexuellas krav och livssituation kommer snabbt i bakgrunden och kampen rör sig snarare om bibelns auktoritet och om hur kyrkan ska se ut. De som är emot ärkebiskopen och homosexuella återfinns främst i den inomkyrkliga Paulussynoden och grupperingar färgade av olika väckelserörelser. Kvinnopräststriden är förlorad, nu skärper man sina vapen för nästa kamp — mot de homosexuella för en renlärig kyrka och en rätt-trogen bibeltolkning.

Den samlade kyrkliga pressen är i huvudsak mot ärkebiskopen och homosexuella, medan den profana ställer upp bakom ärkebiskopen. Den profana pressen vill, även om det sker omedvetet, menar Strömsholm, skydda folkkyrkotanken. Det är deras agerande i det bakre rummet.

Det är sällan man har möjlighet att få en hetsig debatt och dess aktörer så ingående belyst. Inte minst med anledning av många kyrkors och samfunds skarpa reaktioner mot Svenska kyrkans ärkebiskop K.G. Hammar, i början av hösten 98, är avhandlingen mycket aktuell och relevant. Även här är det ärkebiskopens uttalanden i samband med homosexuella som bl.a. har lett till krav på hans avgång som ledare för Sveriges Kristna Råd. Är det hotet om splittring i det ekumeniska arbetet som är dessa aktörers bakre rum? Hur kommer det sig i så fall att flertalet av dessa kyrkor och samfund inte ser kvinnor som präster som ett lika stort hot? Eller gör de det? Med dessa i Sverige nu aktuella debatterna blir det extra spännande läsning i Strömsholms avhandling om situationen i Finland 1993. Det finns många paralleller som kan dras och många funderingar inför hur framtiden ska gestalta sig. Kommer debatterna en dag att bli öppna diskussioner, där respekt inte bara blir ett ord utan en verklighet? Var det sista gången vi hörde företrädare för de kristna kyrkorna och samfunden i svensk TV — Siewert Öholms Debattakuten — applådera dödsstraff för homosexuella?

Avhandlingen är ett sociologiskt inriktat arbete, med mängder av intervjuer, statistik och analyser. Det är en ytterst detaljerad redovisning av skeendet under året. Strömsholm har en journalistisk driven stil, där handlingen stundom känns spännande likt en deckare. Hans noggrannhet är ambitiös, men dessvärre känns den

emellanåt också tröttande. Sakfrågan riskerar att drunkna i otaliga biografiska data om de enskilda aktörerna.

Det hade varit önskvärt med fler ingående och klargörande resonemang kring dels synen på homosexualitet och konflikten biblicister och liberala folkkyrkoförsvare. Nu återges i huvudsak de inbördes stridandes olika syn på temata som ej problematiseras på djupet. En mer ingående diskussion om sexuella identiteter och beteenden, det finns ju åtskillig forskning kring detta som inte bara hänvisar till vad olika psykologer eller *Svenska kyrkans utredningar 1994:8* anser, hade varit på sin plats. Att jämföra homosexuella med pedofiler, fönstertittare, blottare, pyromaner och kleptomaner från sitt ursprung i den tidiga sexualitetsforskningen från förra seklet. Strömsholm kunde t.ex. fört ett resonemang kring om dessa människors åsikter för övrigt baserar sig på 1800-tals-tänkande. Och vad har det i så fall för politiska och teologiska implikationer?

Även i en sociologiskt inriktad avhandling, finner jag det viktigt att föra mer teoretiska diskussioner än Strömsholm gör. Att som i målsättningen och i den avslutande analysen endast referera till Max Webers terminologi «aktuelles Verstehen» och «erklärendes Verstehen» tycker jag är undermåligt. Det borde finnas åtskilligt mer intressant och upplysande sociologisk teoribildning kring de frågor Strömsholm behandlar. Likaså saknar jag teologin. Vad betyder det att dessa skilda positioner finns? Var kommer de ifrån? Vad syftar de till, utöver den rätta sortens kyrka och lära enligt respektives synvinkel? Har konflikterna andra grunder än rent teologiska? Blev de homosexuella även spelbrickor för Strömsholm? Hade det gått att undvika? Ja, jag tror det, om Strömsholm hade fört in en större vetenskaplig kringdiskussion i sin undersökning. Nu återstår det för andra att problematisera och teoretiskt vidareutveckla ett imponerande kvantitativt studium.

Madeleine Tönnies

John Marenbon (ed.): *Medieval Philosophy (Routledge History of Philosophy Volume III)*, xxxiv + 510 sid. Routledge, London and New York 1998.

En trend inom samtida filosofi är att olika tidsepoker inom filosofin börjar att aktualiseras. Omtalat är det allt mer påtagliga intresset för klassisk filosofi, inte minst inom etik. Likaså är det förmodligen inte fel att tala om en renässans för medeltida filosofi, ett intresse som går hand i hand med ett nyvaknat allmänkulturellt intresse för medeltiden. Om man är i den både lyckliga och arbetsamma situationen att man skall undervisa i filosofins historia är behovet av att utöka sina kunskaper om medeltida filosofi stort. Om ens tid för detta

inte är obegränsad gäller det att finna så goda handböcker som möjligt. En enligt min bedömning god sådan är det senaste tillskottet i Routledges serie *History of Philosophy, Medieval Philosophy*, redigerad av John Marenbon.

Varje verk om medeltida filosofi som endast omfattar en volym måste naturligtvis bli en kompromiss. Perioden sträcker sig, i ovanstående volym, från Boetius födelse 480 till strax efter Suarez död 1617, alltså ungefär 12 sekel! Dessutom omfattar den medeltida filosofin fyra tämligen distinkta traditioner, arabisk, judisk, latinsk och bysantinsk filosofi. Fokus för *Medieval Philosophy* blir den latinska traditionen medan den bysantinska nästan inte behandlas alls. Även om de judiska och arabiska traditionerna relativt sett får lite utrymme behandlas de som traditioner i egen rätt av specialister på området, och inte bara som inspiratörer av den latinska traditionen.

Friheten för de enskilda författarna till de nitton kapitlen har varit stor och skildrar därför olika infallsvinklar på medeltida filosofi, en medveten intention från redaktörens sida. Routledges serie strävar vidare efter att vara tillgänglig för den allmänt intresserade läsaren och studenten, inte bara för specialisten. I stort sett uppfyller *Medieval Philosophy* detta ideal, men med vissa undantag. Till exempel avsnittet om Wilhelm av Ockham, skrivet av Arthur Gibson, läser sig inte självt, så att säga. Visserligen har detta delvis att göra med den grad av sofistikerad som man finner hos Wilhelm av Ockhams och andra medeltida filosofers verk, men samtidigt kan man undra hur den allmänt intresserade läsaren skall kunna tillgodogöra sig detta. Flertalet artiklar håller emellertid inte denna grad av svärförståelighet. Dessutom är strävan att sätta in den medeltida filosofin i sin historiska kontext påtaglig i flera artiklar, vilket gör volymen inte bara läsvärd utan också läsbar för icke-specialister. Detta speglar det dubbla ärende redaktören nämner i sitt förord, nämligen att både beskriva den medeltida filosofin i dess sammanhang och visa på dess relevans för moderna filosofiska problem.

Ytterligare förstärks det positiva intrycket av volymen genom de hjälpmedel som den erbjuder. Förutom goda bibliografiska hänvisningar till annan relevant litteratur finns en lättöverskådlig kronologisk uppställning av signifikanta händelser och verk inom politik, samhälle, religion, utbildning och konst korrelerade till filosofiska och teologiska händelser och verk av betydelse. Dessutom kompletteras utförliga person- och sakregister med en ordlista där centrala begrepp kortfattat förklaras. Slutbetyget blir därför att *Medieval Philosophy* är både tillgänglig och användbar.

Ola Sigurdson

ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL,
STOCKHOLM

Hillert, Sven: *Limited and Universal Salvation. A Text-Oriented and Hermeneutical Study of Two Perspectives in Paul* (CONIECTANEA BIBLICA NEW TESTAMENT SERIES 31). 270 sid. 1999.

ARCUS FÖRLAG, LUND

Johnson, Bo: *Judendomen — i kristet perspektiv*. 168 sid. 2000.

ATLANTIS, STOCKHOLM

Platon: *Skrifter*; Bok I (Översättning, förordk och noter: Jan Stolpe). 444 sid. 2000.

BLACKWELL PUBLISHERS, OXFORD

Cavanaugh, William T.: *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ* (CHALLENGES IN CONTEMPORARY THEOLOGY). 286 sid. 1998.

Charry, Ellen T. (ed.): *Inquiring after God. Classic and Contemporary Readings* (BLACKWELL READINGS IN MODERN THEOLOGY). 346 sid. 2000.

Miles, Margaret R.: *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome*. 214 sid. 1999.

Rogers Jr, Eugen F.: *Sexuality and the Christian Body* (CHALLENGES IN CONTEMPORARY THEOLOGY). 303 sid. 1999.

Webster, John and George P. Schners (Eds.): *Theology after Liberalism. A Reader* (BLACKWELL READINGS IN MODERN THEOLOGY). 396 sid. 2000.

BRUTUS ÖSTLINGS BOKFÖRLAG
SYMPOSIUM, STOCKHOLM/STEHAG

Ola Sigurdson: *Den lyckliga filosofin: Etik och politik hos Hägerström*. 331 sid. 2000.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,
CAMBRIDGE

Horbury, William, W.D. Davies och John Sturdy: *The Cambridge History of Judaism. Volume Three: The Early Roman Period*. 1254 sid. 1999.

CARLSSON BOKFÖRLAG, STOCKHOLM

Bergström, Jan • Bo Hanson • Claes Ramel (red.): *Människan — Evolution och kultur*. 185 sid. 1999.

Hammar, Inger: *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*. 318 sid. 1999.

CENTER FOR APPLIED ETHICS, LINKÖPING

Collste, Göran (ed.): *Ethics in the Age of Information Technology* (Studies in Applied Ethics 7). 319 sid. 2000.

Petersson, Bo (ed.): *Applied Ethics and Reflective Equilibrium* (Studies in Applied Ethics 8). 109 sid. 2000.

C.H. BECK, MÜNCHEN

Höffe, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. 476 sid. 1999.

DANSK BIBEL-INSTITUT, KÖPENHAMN

Kjær, Torben: *Første Thessalonikerbrev. Indledning och for-tolkning*. 191 sid. 1999.

DIAKONISTIFTELSEN SAMARITERHEMMET,
UPPSALA

Brodd, Sven-Erik, Per Eckerdal, Vivi-Ann Grönqvist, Birgitta Laghé, Lars G. Lindström: *The Theology of Diaconia* (Samariterhemmet skriftserie nr 2). 117 sid. 2000.

Grönqvist, Vivi-Ann (red.): *People's need — People's search — Our response?/Människors behov — Människors sökande — Vårt svar?* DRAE-Conference in Uppsala, Sweden 1999. English/svensk version (Samariterhemmet skriftserie nr 3). Ca. 250 sid. 2000.

FAKULTÄT DER LUTH. THEOL. HOCHSCHULE
OBERURSEL, OBERURSEL (TAUNUS)

Mathias, Heinrich, Volker Stolle und Michael Schätzel: *Bautätiger Glaube. 50 Jahre Bausteinsammlung in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* (OBERURSELER HEFTE 38). 112 sid. 2000.

FORLAGET ANIS, FREDERIKSBERG

Læsninger og tolkninger af Det Nya Testamente (Tekst og teologi 2). Red. af Geert Hallböck og Troels Engberg-Pedersen. 364 sid. 2000.

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS CHR. KAISER,
GÜTERSLOH

Moltmann, Jürgen: *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*. 314 sid. 1999.

GYLDENDAL AKADEMISK, OSLO

Dokka, Trond Skard: *Som i begynnelsen — Innføring i kristen tro og tanke*. 368 sid. 2000.

INDIANA UNIVERSITY PRESS,
BLOOMINGTON AND INDIANAPOLIS

Caputo, John D. and Michael J. Scanlon (eds.): *God, the Gift, and Postmodernism* (INDIANA SERIES IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION). 322 sid. 1999.

Heidegger, Martin: *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. 369 sid. 2000.

Westphal, Merold (ed.): *Postmodern Philosophy and Christian Thought*. 291 sid. 2000.

INTERNATIONAL BOOKS, UTRECHT

Kjellberg, Seppo: *Urban Ecotheology*. 174 sid. 2000.

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK), TÜBINGEN

Bayer, Oswald: *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*. 333 sid. 1999.

Byrskog, Samuel: *Story as History — History as Story* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 123). 386 sid. 2000.

Ego, Beate, Armin Lange und Peter Pilhofer (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel — Community without Temple* (Wissen-

- schaffliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118) 519 sid. 2000.
- Religion in *Geschichte und Gegenwart*, 4. völlig neu bearb. Aufl., Band 2, C–E, hgg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, 925 sid. 1999.
- LUND UNIVERSITY PRESS, LUND
- Dahlen, Rune W: *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska Missionsförbundet 1927–1942 med särskild hänsyn till Missionskolan och samfundsledningen* (BIBLIOTHECA HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS 42) 567 sid. 1999.
- Jarlert, Anders (Hsg.): *Johann Arndt — Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum* (BIBLIOTHECA HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS 41). 171 sid. 1999.
- MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG, KÖPENHAMN
- Winkel Holm, Katrine: *Det Gamle Testamente som teologisk problem* (TEKST OCH TOLKNING 12). 126 sid. 2000.
- NORDÉN, ÅSA, STOCKHOLM
- Nordén, Åsa: *Har nutida fysik religiös betydelse?* 188 sid. 1999.
- NORDIC ECUMENIC COUNCIL, UPPSALA
- Borgegård, Gunnel & Christine Hall (eds.): *The Ministry of the Deacon. 1. Anglican – Lutheran Perspectives* (NORDISK EKUMENISK SKRIFTSERIE 31). 267 sid. 1999.
- PATMOS, DÜSSELDORF
- Kuschel, Karl-Josef: *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen.* 767 sid. 1999.
- ROUTLEDGE, LONDON
- Greenspan, Louis and Stefan Andersson (eds.): *Russell on Religion. Selections from the Writings of Bertrand Russell.* 261 sid. 1999.
- STUDENTLITTERATUR, LUND
- Stenmark, Mikael: *Miljöetik och miljövärd. Miljöfrågornas värderingsmässiga dimension.* 199 sid. 2000.
- THE SWEDISH INSTITUTE OF MISSIONARY RESEARCH, UPPSALA
- Berge, Lars: *The Bambatha Watershed. Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902–1910* (Studia Missionalia Upsaliensia LXXVIII). 412 sid. 2000.
- T & T CLARK, EDINBURG
- Gardner, Lucy, David Moss, Ben Quash and Graham Edwards (eds.): *Balthasar at the End of Modernity.* 191 sid. 1999.
- Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees and Ulf Görman (eds.): *The Human Person in Science and Theology. Issues in Science and Theology.* 218 sid. 2000.
- UPPSALA EXEGETISKA SÄLLSKAP, UPPSALA
- Svensk Exegetisk Årsbok*, Årgång 64, 160 sid. 1999.
- UPPSALA UNIVERSITET, UPPSALA
- Hasselgren, Johan: *Rural Batak, Kings in Medan. The Development of Toba Batak Ethno-religious identity in Medan. Indonesia, 1912–1965* (Studia Missionalia Upsaliensia LXXXIX). 410 sid. 2000.
- Karlsson, Klemens: *Face to Face with the Absent Buddha. The Formation of Buddhist Aniconic Art* (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Historia Religionum 15) 208 sid. 2000.
- Nordgren, Anders (ed.): *Gen Therapy and Ethics* (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Studies in Bioethics and Research Ethics 4). 175 sid. 2000.
- Sandell, Rabbe: *Finsk gudstjänst i Svenska kyrkan. Om traditionsmöte och traditionsväxling i de funska invandrararnas gudstjänstliv.* 378 sid. 2000.
- Silén, Hans Fredrik: *The Primacy of Ethics in the Theology of Peter Abailard.* 182 sid. 1999.
- VANDENHOECK & RUPRECHT, GÖTTINGEN
- Pannenberg, Wolfhart: *Philosophie, Religion, Offenbarung* (Beiträge zur Systematischen Theologie Band 1). 328 sid. 1999.
- VERBUM FÖRLAG, STOCKHOLM
- Andrén, Åke: *Sveriges Kyrkohistoria. 3. Reformationstid.* 360 sid. 2000.
- Koskinen, Lennart: *Nya Lilla Katekesen — kristen tro på 2000-talet.* 118 sid. 1999.
- WAHLSTRÖM & WIDSTRAND, STOCKHOLM
- Björk, Nina: *Sireners sång. Tankar kring modernitet och kön.* 316 sid. 1999.
- WALTER DE GRUYTER, BERLIN
- TRE. *Theologische Realenzyklopaedie. Band 30. Samuel – SeelB- e.* 813 sid. 1999.
- WCC PUBLICATIONS, GENEVA
- Best, Thomas F. & Dagmar Heller (Eds.): *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism* (Faith and Order Paper No. 184). 106 sid. 2000.
- WM. B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, GRAND RAPIDS/MICHIGAN, AND DOVE BOOKSELLERS, LIVONIA/MICHIGAN
- Gerhardsson, Birger: *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity* (THE BIBLICAL RESOURCE SERIES). 378 + 47 sid. 1998.
- ÅBO AKADEMI, ÅBO
- Leppäkari, Maria & Tomas Mansikka (red.): *I förgården till tusenårsriket. Religionsvetenskapliga perspektiv på millenniarism* (Religionsvetenskapliga skrifter nr 45). 144 sid. 1999.