

# Är eukaristin centrum för den kristna kyrkan?<sup>1</sup>

WERNER G. JEANROND

*Den i de kristna traditionerna och ibland i nutida kyrkor diskuterade frågan om nattvardens teologiska innebörd tas här upp av Werner G. Jeanrond, professor i systematisk teologi i Lund. Författaren sätter eukaristin i den kristna kyrkans centrum. — Följande tre artiklar av Jonas Jonson, Birger Olsson och Rune Söderlund är kortare kommentarer till Jeanronds artikel. Därmed har en ny debatt börjat.*

Debatten om både den kristna kyrkans och den troende individens identitet har under senare år återigen intensifierats. Den är resultat av den snabbt tilltagande sekulariseringen i västvärlden. Naturligtvis har teologer alltsedan Bonhoeffer betraktat sekularisering som ett dubbeltydigt fenomen: å ena sidan märker vi en större klyfta mellan många samhällsmedborgare och kyrkorna, å andra sidan kan vi bland dagens kristna märka en djupare omtanke om världen och dess behov. Hur finner vi kristna då vår identitet i en sådan sekulariserad värld? Har den ekumeniska rörelsen någon hjälp att erbjuda i detta avseende? Om vi vänder oss till den ekumeniska rörelsen noterar vi emellertid snart att trots berömvärda ansträngningar för att fostra till kristen enhet tycks uppsplittringen av kristna kyrkor fortsätta i oförminskad grad. Detta är ett paradoxalt fenomen: å ena sidan en stark längtan till enhet, å andra sidan ännu starkare splittring av gemenskapen. Fast det bör påpekas att denna paradox förvisso inte är ett för kristenheten unikt karakteristikum. Snarare är det ett tecken som är typiskt för vår tid. Den ökande europeiska integrationen för exempelvis med sig en ännu större provinsialisering i skilda delar av Europa. Eller se på För-

enta Staterna där en högre grad av samverkan mellan kyrkor och olika slags religiösa grupper samtidigt har utgjort en grogrund för uppkomsten av s.k. «klickkyrkor» (*caucus churches*). Det innebär att många religiöst troende samlas var och en omkring sina ständigt nya problem, ämnen och intressen. På det sättet undermineras sammanhållningen i de traditionella kyrkorna. Det tycks varam så att förekomsten av centripetal kraft i våra samhällen i sin tur fostrar fram nya och kraftfulla centrifugala rörelser. Dessutom har det postmoderna intellektuella klimatet fört med sig misstro mot varje koncept för given eller tänkt enhet och i stället gått över till att lovprisa *olikheten (différence)*. Med hänsyn till denna utveckling ter sig debatten om identitet, även om identiteten av kristen tro och identiteten av den kristna kyrkan, på något sätt avlägsen och svårfångad, om inte egentligen missledd. Varje krav på en klarare identitet kommer otvivelaktigt att väcka frågor bland dem som vill försvara pluraliteten i kristet vittnesbörd och lärjungeskap.

I denna paradoxala postmoderna situation måste vi teologer ändå fortsätta att reflektera över den kristna trons innebörd och uppgifter. Frågan är nu om vi skall lyckas tackla denna uppgift utan att antingen falla tillbaka i traditionella mönster av monism och essentialism eller duka under för nya former av undertryckande pluralism.

I de följande avsnitten skulle jag vilja pröva några kritiska reflektioner över centrum i kristet

<sup>1</sup> Denna artikel är en svensk översättning av en föreläsning som hölls på engelska i samband med 25-årsjubileet av Institutet för systematisk teologi vid Köpenhamns universitet den 29 september 1995. Författaren tackar Arne Claesson för hjälp med översättningen. Alla citat från utländsk litteratur är i min översättning.

lärjungeskap. Dessa reflektioner är å ena sidan naturligtvis påverkade av traditionella debatter i detta ämne. Men å andra sidan avser de att frigöra vår teologiska föreställningsvärld till ett svar som är adekvat avpassat till vår samtida identitetskris. I varje fall är de bara tänkta som blygsamma förslag.

I ett första avsnitt skall jag diskutera några viktigare karakteristika för den kristna kyrkan. I det andra avsnittet skall jag försvara tesen att eukaristin är det kristna lärjungeskapets symboliska centrum. Och i det tredje och avslutande avsnittet i min uppsats skall jag ge några korta reflektioner om eukaristisk spiritualitet och liturgisk praxis i dag.

## 1. Viktiga dimensioner i den kristna kyrkan

Den kristna kyrkan kan beskrivas som en gemenskap av lärjungar, som har bestämt sig att följa Jesus Kristus och så göra Guds vilja.<sup>2</sup> Därav följer att kyrkan primärt karakteriseras av sitt sätt att svara på Guds kallelse. Dess huvuduppdrag måste därför bli att oupphörligt pejla uppenbarelser av Guds vilja i Israels historia och i Jesu Kristi tjänargärning, död och uppståndelse. Nya testamentet använder flera termer som belyser målet med kristet lärjungeskap. Den johanneiska litteraturen talar upprepade gånger om «evigt liv». De synoptiska evangelierna däremot hänvisar ofta till «Guds rike» eller till «Guds herravälde». Dessa eskatologiska termer hänför sig till ett tillstånd av relationer mellan gudomligt och mänskligt, som Gud vill åstadkomma med vår samverkan. Det fulla förverkligandet av dessa relationer mellan Gud och hans skapelse har ännu inte uppnåtts. Snarare är det så att upprepade sammanbrott i relationerna mellan Gud och hans skapelse, vanligen betecknade som «synd», karakteriserar vår tillvaro. I detta läge av brutna relationer och varierande inslag av död är den kristna gemenskapen, kyrkan, kallad att hjälpa till att upprätta Guds rike.

<sup>2</sup> För en utförligare behandling av kyrkans väsen och kallelse se Werner G. Jeanrond, *Call and Response: The Challenge of Christian Life*, Dublin: Gill and Macmillan, 1995.

Denna definition av kyrkan betonar från början till slut den radikala skillnaden mellan kyrkan och Guds rike. Kyrkan är inte Guds rike. I stället förhåller det sig så att den proklamerar de goda nyheterna om detta rikes ankomst och hjälper till att upprätta en ny kvalitet i formerna för gudomligt-mänskliga relationer i vår värld. Kyrkan är därför inte så mycket inriktad på framtida världen utan vill i stället förändra vår egen värld.

Sett ur den enskilde troendes perspektiv arbetar kyrkan med att på samma gång förändra fyra med varandra sammanlänkade relationer: Min relation till Gud, min relation till andra människor, min relation till universum (dvs. alla andra skapade varelser och ting) och min relation till mig själv. Detta kyrkans arbete på att förändra leds av evangeliet och kan betecknas med åtminstone tre termer, inspirerade av de goda nyheterna om Guds rikes ankomst: (1) Guds rike kännetecknas av sin frihet från allt slags fruktan och förtryck. (2) Alla och envar är inbjudna att bli delaktiga i detta rike. Därmed finns det en radikal jämlikhet i tjänargärningen på vägen till riket. Statustänkande skulle betyda ett våldförande av denna jämlikhet. (3) Det finns ett element av överraskning. Guds närvaro i vårt liv har verkligen överraskande och tidvis mycket oroande effekter på oss. Låt mig kort överväga dessa tre konturer i Guds rike.

Jesus visade i sitt tjänande att Gud vill att vi alla skall leva i Guds kärleksfulla närhet som hans fria partners, befriade från all fruktan och från hotande onda makter. Att acceptera denna frihet går före alla andra förpliktelser, det må vara den egna familjen, det egna templet, det egna landet eller ens egen religiösa lag. Jesus proklamerade Guds kärlek också till socialt och etniskt utstötta, som t. ex. den samariska kvinnan (Joh. 4). Guds folk bestäms inte i termer av medborgerskap eller kön. Var och en är välkommen in i Guds rike. Skillnader i personlighet, i karaktär och talang får inte ses som hinder utan som kännetecken på Guds folk.

En första reaktion på den postmoderna utmaningen kunde formuleras så att pluraliteten i sva- ren på Guds kallelse är precis vad Gud önskar för sitt rike. Men denna pluralitet leder inte till en pluralism där man tappat orienteringen och därför blir fasthållen och nedtryckt. I stället kan den leda i riktning mot en organisk uppsättning

av relationer, som görs kreativa av den helige Ande. Redan Ireneus av Lyon betonade denna pneumatologiska beskaffenhet i kyrkan med sin definition i *Adversus Haeresis* (III 24:1): «Där kyrkan är, är Guds Ande; och där Guds Ande är, där är kyrkan och allt slags nåd. Anden är sanning.» Därför behöver varje adekvat koncept för den kristna kyrkan lämna rum för den Helige Andes dynamiska kraft att sätta oss i rörelse och överraska oss.

Den kristna gemenskapen innebär samtidigt tre aktiviteter som inte får avskiljas från varandra men bör begreppsmässigt urskiljas. Kyrkan *förkunnar* (*proclaims*) det nya livet, den *lovprisar* (*celebrates*) det nya livet och den *delar med sig* (*shares*) av det nya livet. I sin förkunnelse erinrar den först av allt om Guds skapande och återlösande närvaro i denna värld, dvs i Israels historia, i Jesus Kristi person, i kristen tradition och i varje liv (förflutet, närvarande och framtida) i vårt universum. I sin lovsång uttrycker kyrkan på många olika sätt glädjen i att leva och utveckla liv i Guds närhet. Den tredje dimensionen i den kristna gemenskapen låter oss se hur vi får dela det nya livets gåva med alla men i synnerhet med dem som av någon anledning inte fått möjlighet att uppleva Guds helande och försonande närvaro.

Således kan vi nu säga att syftet med den kristna gemenskapen är att på olika sätt manifestera den relation som Gud har kallat människor in i. Denna relation är en livsbejakande relation och därför intresserad av att övervinna varje inskränkning av liv och varje form av död. Samtidigt berör denna relation med Gud hela universum. Den är inte en rent privat eller sekterisk eller separatistisk relation utan den är öppen, universell i sina aspirationer och inklusiv. Man kan säga att denna relation sätter universell fokus på alla de erfarenheter av Guds transformativa närvaro, som med nödvändighet också är personliga och regionala. Därför kräver denna relation en form av gemenskap i stadig tillväxt, en form för att uttrycka sig i glädjefull lovsång och i befriande handling på grund av att Guds kallelse till varje människa är att tillsammans med andra delta i detta hans kreativa projekt.

Om Gud har inbjudit alla människor att samarbeta med honom (eller henne) i hans (eller hennes) skapelseprojekt måste alla kristna respek-

tera varandras värdighet som medarbetare och lärjungar. Men det är lättare sagt än gjort. Faktum är att envar med någon erfarenhet av verksamhet inom kyrkan bara alltför väl vet att konflikter är rutinmässiga drag i alla kristna organisationer och kommittéer. Sådana konflikter om vilket sätt man skall välja för att svara mot olika behov i konkreta situationer kännetecknar naturligtvis all mänsklig organisation men är ofta ännu hårdare i religiösa kontexter, där alla känner sig ytterst och radikalt kompetenta. Alltså ser det ut som att det är svårare att komma fram till någon form av ömsesidig förståelse, när heliga ting är involverade. Det är måhända därför som kristna uppvisar en sådan bedrövlighet provkarta på inre strider. Därför finns det en så hög stapel av olyckliga företeelser som härrör från inre kristna dispyter. Det tycks uppenbart att de centrifugala krafterna inom den kristna rörelsen ökar i samma takt som respekten för den andre som en annan minskar. Varför har de kristna så svårt för att komma till tals med det annorlunda?

Lika ofta som kristna haft svårt för att acceptera den andre i sin egen mitt, har de haft svårt för att komma till tals med det faktum att det finns radikalt andra sätt att söka efter det gudomliga mysteriet, dvs. andra religioner. Vidare har jag som individ haft svårt för att komma till tals med den andre i mitt eget jag. Det betyder att vi stöter på det annorlunda på många nivåer i vår erfarenhet samtidigt. Det annorlunda är alltid en utmaning mot våra mest omhuldade fördomar; det är ett hot mot vad vi hittills tagit för givet, det gör oss osäkra och gör att världen ter sig som kaos snarare än som ett ordnat helt, där man på ett lättare sätt kan leva i lugn och ro. Men när man fått insikt i Guds mysteriösa närvaro i världen skulle man vilja hålla med om att Gud är den ytterst och radikalt andre. Med sin överraskande närvaro underminerar han (eller hon) alla envist fasthållna religiösa vyer, övertygelser och visioner. Därför är det sätt på vilket kristna behandlar den andre, när han eller hon är mitt ibland dem, ett bra test på deras beredvillighet att handskas med Guds radikalt annorlunda väsen. Eller sagt på det omvända sättet: Att förstå och svara på Guds annorlunda väsen kräver övning i att bemöta alla de former av det annorlunda som vi möter.

Eukaristin, tror jag, förser oss med det rum, det tillfälle och det språk, som fordras för en framgångsrik övning för kristna som vill lära sig hur man framgångsrikt handskas med det annorlunda.

## 2. Eukaristin och det annorlunda

Trots alla sina olikheter och bakgrunder av kulturell och teologisk art, tydliga redan från de första dagarnas vittnesbörd om Jesus som den uppståndne och korsfäste Kristus, samlades hans lärjungar runt ett bord och firade nattvard. *Eucharistia* betyder tacksägelse. Men till tacksägelsemotivet slöt sig inom den kristna traditionen en annan dimension, nämligen åminnelsemotivet. I eukaristin har kristna fortsatt att om och om igen finna sitt andliga centrum fram till denna dag. Trots alla de förvrängningar som drabbat nattvardsfirandet har det aldrig förlorat denna tvåfaldiga fokus, som består i att tacka Gud och erinra om hur Gud uppenbarade sin plan för vår återskapelse i Jesu Kristi liv, död och uppståndelse.

Eukaristin har alltid omslutit de korresponderande aktiviteter som består i att förkunna och lyssna till de goda nyheterna om Guds gåva av nytt liv i Kristus. Läsningarna ur de hebreiska skrifterna talar om Guds närvaro hos sitt folk Israel, om Guds kallelse och Israels svar eller brist på svar. Nya testamentets läsningar och de eukaristiska bönerna talar om Jesu tjänande, död och uppståndelse och de reflekterar över hans betydelse som Kristus för oss idag. De påminner oss om hur Gud har rekapitulerat sin forna kallelse till alla människor genom Jesus och om hur Jesu lärjungar och vänner har svarat eller försummat att svara på hans kallelse. Men denna proklamatoriska dimension tagen för sig själv är allt för svag. Den behöver någon form av kristologiskt fäste så att säga.

I sin bok *God Without Being* (Gud utan vara) kräver den franske filosofen Jean-Luc Marion en eukaristisk hermeneutik i kristen teologi.<sup>3</sup> Även om denna uppsats inte är rätt tillfälle att disku-

tera Marions samlade kritik av ontologisk diskurs ifråga om Gud, kan vi här dra nytta av hans insikter både inom eukaristins teologi och inom eukaristiskt präglad teologi.

Marion tar som utgångspunkt berättelsen om lärjungarna på väg till Emmaus (Luk. 24:13–35). Han hävdar att insikt i ord eller text som ingår i biblisk förkunnelse inte leder längre än till textens mening. Därav följer att blott läsning och tolkning av en biblisk text ändå inte uppenbarar den mening (*Logos*) bakom orden, vars närhet vi begär.

Vi kan inte leda den bibliska texten tillbaka så långt som den inte desto mindre syftar, just därför att ingen hermeneutik någonsin skulle kunna dra fram i ljuset något annat än en mening, medan vi däremot begär det som refereras till vid själva tillkomsten.<sup>4</sup>

Marion observerar att lärjungarna på vägen till Emmaus inte förstår påskhändelsen och är storsliten bekymrade för meningen med deras dode vän Jesus av Nasaret. De får bara hjälp att känna igen Kristus på grund av Kristi egen eukaristiska handling med dem. Därför hävdar Marion att vi också behöver ett eukaristiskt sätt att förstå Kristus. I nattvardsfirandet äger ett igenkännande av Meningen (*Logos*) rum bakom orden i förkunnelsemomentet. För de två lärjungarna vid Emmaus «fullbordar [eukaristin], som sitt centrala moment, hermeneutiken ... Den ensam tilllåter texten att passera till det den refererar till, igenkänd som det icketextuella Ordet i orden».<sup>5</sup> Det vill säga, att en dimension av nattvardsfirande blir nödvändig, om förkunnelsen (proklamationen) i skriftens texter skall lyckas. Gudstjänst-«gemenskapen tolkar därför texten med hänsyn till det den refererar till i så strikt grad, att gemenskapen låter sig själv kallas samman och bli införlivad, till följd därav omvänd och tolkad av Ordet på ett sakramentalt och därför handlande sätt i gemenskapen.»<sup>6</sup>

Det som är så intressant i Marions reflektioner är hans sätt att insistera att den proklamatoriska aspekten i eukaristin inte kan skiljas från lovsägelseaspekten (*celebration*). Endast genom ak-

<sup>3</sup> Jean-Luc Marion, *God without Being*, övers. Thomas A. Carlsson, Chicago: University of Chicago Press, 1995, 139–58.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 152.

ten att dela bröd och vin kommer den kristologiska förståelsen av den bibliska proklamationen till sin rätt. Alltså inrymmer eukaristins sakramentala natur både proklamation av Ordet och celebration som konstitutiva aspekter. Den sakramentala naturen i eukaristin sträcker sig till förkunnelsen av Ordet, och förkunnelsen av Ordet blir fullföljd bara genom att bryta brödet. Denna insikt i den intimt sammanlänkade förbindelsen mellan Ord och sakrament i eukaristin kan kanske väl visa sig bli en nödvändig korrigerande av vårt vanliga sätt att ställa ord och sakrament bredvid varandra som kännetecken på den sanna kyrkan.<sup>7</sup>

Från dessa insikter i eukaristin och det eukaristiska läget i teologin rör sig Marion olyckligtvis omedelbart till en mycket restriktiv förståelse av ämbete och teologi, som kulminerar i att han insisterar på att biskopen är «teologen par excellence».<sup>8</sup> Detta är inte platsen att utmana Marions tvivelaktiga synpunkter på ämbete och auktoritet. I stället måste vi gå längre än Marion på vår väg till en mera omfattande förståelse av eukaristins väsen. Marion undersökte den hermeneutiska potentialen i nattvardsfirandet och drog slutsatsen att kristen teologi var eukaristiskt situationsbestämd, fast han inte övervägde det eukaristiska inslaget i kristen praxis. Emellertid syns det mig vara mycket viktigt att i varje reflektion om eukaristin inkludera sinne för helheten i kristen praxis i vår fragmentiserade och uppdelade värld, den värld som skall formars efter Guds vilja.

Men vi måste vara försiktiga. Den kristna visionen av helheten dyker upp på nytt i varje eukaristisk gemenskap och skulle därför aldrig bli tagen för given eller alltför snabbt universaliserad. Varje gemenskap som samlas kring Herrens bord för att fira nattvard är unik, om man tänker på dess medlemmar, på deras säregna livshistoria, på deras behov av helande och återlösning och på deras individuella och kosmologiska förhoppningar. Dessutom förväntar sig varje genuin eukaristisk gemenskap förvandling av allt detta under sitt nattvardsfirande. Det skall skymta en helhetens vision, som blir renad genom Guds handlande i eukaristin. Således är

varje autentiskt nattvardsfirande öppet för det annorlunda: det annorlunda i Guds väsen, det annorlunda hos deltagarna, det annorlunda i andra eukaristiska gemenskaper och deras uppstigande visioner av Guds förvandlande närvaro. Varje eukaristisk spiritualitet måste därför vara öppen för uppenbarelser av den Helige Ande, som är nya och möjligen har en omskakande verkan. Och varje nattvardsfirande kan leda till en ny medvetenhet om vad det är att vara kyrka.

När vi talar om en ny medvetenhet, om andra och även omskakande manifestationer av den Helige Ande, då menar vi inte att totalt nya dimensioner av Guds kallelse och mänskliga svar skall ta form. Snarare vill vi betona en djupare lokal medvetenhet både för Guds mysterium och sakrament och för kyrkans mysterium. När vi talar om kyrkan i termer som mysterium eller sakrament betyder det inte att kyrkan är något mysteriöst och därför ett heligt och övernaturligt väsen. Snarare kan kyrkan sägas vara ett mysterium bara därför att Gud ständigt är verksam i henne med sin vilja att omforma henne så att hon genom hans kraft kan verka för att omforma världen.

I nattvardsfirandet centrerar sig den lokala kyrkan åter runt Guds skapande och återlösande närvaro och öppnar därmed sig själv för sin universella betydelse i termer av förkunnelse (*proclamation*), lovsägelse (*celebration*) och delande (*sharing*) av de goda nyheterna om Guds närvaro i denna fragmentiserade värld.

I eukaristin uttrycker vi vår kristna vision av helheten med mycket kraftfulla symboliska handlingar och uttryck. I nattvardsfirandet delar vi gåvor av jordens frukt och människors arbete med varandra. Vi tackar Gud för dessa gåvor och ber honom förvandla dessa frukter till kristologiska symboler. Denna symboliska förvandling kombinerar hänvisningar för helande av vårt personliga liv med anspelningar på den kosmologiska betydelsen av Guds närvaro. De traditionella debatterna om hur vi bäst skall uttrycka denna gudomliga närvaro har tidvis överskuggat den aktuella upplevelsen av denna förvandlande närvaro. Men det avgörande är att förstå Guds erbjudande om närvaro här och nu. Det är denna helande och förvandlande närvaro, som vi proklamerar, lovprisar och delar i eukaristin. Denna trefaldiga erfarenhet är inte bara mental, utan

<sup>7</sup> Jfr *Augsburgska bekännelsen* 7 m.fl. ställen.

<sup>8</sup> *God Without Being*, op. cit., 152.

också fysisk. Hela vår mänsklighet är indragen i Guds närvaro i Kristus under nattvardsliturgin. Hela vårt liv, alla våra relationer, vår konkreta erfarenhet av en gemenskap som svarar på Guds kallelse i Kristus i den kontext som vår fragmentiserade kyrka och värld utgör, allt skall förvandlas i denna symboliska handling.

Johann Baptist Metz talar i samband med detta om en «antropologisk revolution».<sup>9</sup> Eukaristin uppenbarar för sina deltagare ett nytt sätt att vara människa. Detta nya sätt att leva accepterar döden som den av Gud givna gränsen för livet. Genom att göra oss känsliga för döden befriar oss eukaristin från all neurotisk förträngning av döden.<sup>10</sup> Ytterligare, enligt Metz, gör oss *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* i eukaristin känsliga för lidandet i vår egen värld i dag.<sup>11</sup> Denna *åminnelse (memoria)* hjälper oss alltså att klarare se att eukaristin som en livets fest ställer krav på oss att engagera oss i solidaritetshandlingar med dem vars liv hotas av dödens makt, dvs. med alla de kvinnor, män och barn vars liv blir beskuret av lidande, fattigdom, patriarkaliskt förtryck eller någon form av exploatering. Med avseende på detta pekar Gustavo Gutiérrez på det faktum att enligt Matteus evangelium varje skiljande av gudstjänst från nästankärlek är kraftigt förkastat av Jesus.<sup>12</sup>

Med hänsyn till dessa överväganden måste vi dra slutsatsen att eukaristin kombinerar ord, sakrament och solidaritetshandlingar i en unik symbolisk akt. Alla dessa dimensioner måste vara för handen i varje adekvat nattvardsfirande.

Vi har förstått eukaristin som en symbolisk akt. Det kan därför vara lämpligt att påminna om att det grekiska verbet *symbolein* betyder «kasta samman». Paul Ricoeur påminner oss om att en symbol sätter samman två sfärer, nämligen den sfär som hör till *bios* (liv) och den sfär som hör till *logos* (mening).<sup>13</sup> Livets sfär blir återdefinierad i en symbolisk akt genom logos. Därmed vinner den troende kristne en ny erfarenhet av liv i eukaristin. Här kan tack vare det Gudomliga Ordets handlande kristna kvinnor, män och barn prova på och känna evigt liv, dvs. det nya gudomliga i sättet att vara i världen. Fastän våra olika erfarenheter av eukaristin olyckligtvis inte alltid kan bli av det slaget, som just beskrivits, är det viktigt att teologiskt åter granska våra aspirationer på eukaristin och deras potential och därmed få hjälp att skapa en ny känsla av eukaristisk förväntan i den kristna kyrkan, som skall leda till en genuin antropologisk revolution.

Det är inte möjligt att här göra en fullständig återblick på den eukaristiska teologins historia.<sup>14</sup> Men jag vill åtminstone hänvisa till det faktum att offermotivet i eukaristin sedan medeltiden överbetonats till skada för den gemenskapsaspekt som förenar åminnelse- och bordsgemenskapsmotivet. Vad jag syftar på här är trossatsen att återuppreandet (*re-enactment*) av Kristi offerdöd ger försoning för våra synder, och att detta återskapande endast kunde utföras av en person som har bemyndigande att handla *in persona* Christi (som Kristi ställföreträdare). I den romersk-katolska kyrkan har denna koncentration på att lyfta av individuell skuld överbetonats och gudstjänstgemenskapens samfälliga ansvar att vara medskapare med Gud i universum underbetonats. Detta har dels lett till att anta att prästen har en speciell medlarbehörighet, dels till allmän passivitet hos mässbesökarna. Att ha varit där har ibland varit mer betydelsefullt för den vanlige romerske katoliken än att delta aktivt i själva nattvardsfirandet. I några protestantiska kyrkor blev eukaristin så sällsynt att många kristna kände att de var för långt borta och alltför ringa för att delta i den. Eller har eukaristin, som fallet är i vissa trakter på landsbygden i Svenska kyrkan, inte ansetts lika väsentlig som förkunnelsen av Ordet och därför betraktats som ett frivilligt extra bredvid den uteslutande ordet-orienterade högmässogudstjänsten?

<sup>9</sup> Johann B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*, München: Kaiser, och Mainz: Grünewald, 1980, 60.

<sup>10</sup> Jfr *ibid.*, 55 f.

<sup>11</sup> Jfr Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 2:a uppl., Mainz: Grünewald, 1978, 78 f.

<sup>12</sup> Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, övers. Horst Goldstein, 6:e uppl., München: Kaiser, och Mainz: Grünewald, 1982, 248.

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas: Texas Christian University Press, 1976, 59.

<sup>14</sup> För en djupare diskussion av eukaristisk teologi se David Power, *The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition*, New York: Crossroad, och Dublin: Gill and Macmillan, 1993.

Mot denna bakgrund syns det mig avgörande att rikta uppmärksamheten på eukaristins potential att uttrycka vår kristna uppfattning om det hela både i mening av gåva och utmaning att handla. Detaljerad ordning för nattvardsfirande och därtill relaterade frågor om ämbete och auktoritet är sekundära angelägenheter eftersom de är beroende av vår totala vision av eukaristisk spiritualitet. Den amerikanske teologen David Power definierar eukaristin som det «sakrament för Guds eskatologiska folk som tar emot sitt liv och sändning från den levande och närvarande Kristus i folkets mitt, genom Andens kraft».<sup>15</sup> Om vi följer den definitionen kan en sådan förståelse leda till ett radikalt omtänkande av eukaristisk spiritualitet och liturgisk praxis i olika kyrkliga kontexter i vår värld.

### 3. Eukaristisk spiritualitet och liturgisk praxis

Vad gäller liturgisk praxis i allmänhet är min tes att kristna liturgier bara kan bli så bra som den kristna tron är. Det vill säga att kristna inte kan hoppas bli förnyade och förvandlade av sina liturgier om deras tro inte är öppen för någon form av återupptäckt, omdaning och överraskning. Om vår tro inte förväntar sig någonting av Gud och av oss själva kan vi knappast vänta något av vårt liturgiska handlande heller. Med andra ord, om de som deltar i liturgin inte är beredda att på ett nytt sätt se hur Gud vill att de skall förhålla sig till honom, till varandra, till denna värld och till sig själva, kommer de inte att uppleva någon förnyelse av sitt liturgiska handlande. Men vill de verkligen se och uppleva sin tro på ett nytt sätt när de samlas till liturgi, då kan de nå en djupare förståelse av Guds kallelse i Kristus och på Guds rikets framväxt.

Det finns alltså en dialektisk relation mellan liturgi och tro. En tro, som vågar något tenderar att pröva mer vågsamma former av liturgi. En uttråkad tro föredrar tråkiga liturgier. Att klaga på liturgiernas tillstånd i våra kyrkor, utan att

samtidigt klaga på tillståndet i trons utveckling är schizofrent. Alltså, kristna kan bara förnya sin liturgiska praxis, när de är beredda att förnya både sin tro på Guds kallelse och sin vilja att mer adekvat svåra på denna kallelse i vår värld.

Följande frågor kommer upp i detta sammanhang: Speglar våra liturgier den av Gud givna friheten hos en kristen gemenskap samlad i Jesu Kristi namn? Är våra liturgier öppna för Guds överraskande närvaro i vår mitt, eller är våra liturgier gestaltade i avsikt att hålla Guds överraskande närhet ifrån oss? Återspeglar våra liturgier den radikala jämlikheten i Guds rike? Är våra liturgier tillfällen då vi kan uttrycka glädje, hopp och förväntan? Är de stämpel på äktheten i vår vilja till förändring av både vårt liv som kristen gemenskap och av vårt handlande i och för denna värld? Hjälper våra gudstjänster till att odla känslan för det annorlunda hos Gud och hos var och en av oss? Kort sagt: Främjar våra liturgier Guds rikets ankomst?

I början av denna uppsats utvecklade jag kriterier på vad det är att vara kyrka som svar på kallelse. De kan nu tillämpas. En följd härav är att vi måste granska våra liturgier i akt och mening att se hur de kan hjälpa oss att få veta mer om Guds kärleksfulla närvaro, mera om Guds kallelse, mer om våra möjligheter att svara på denna kallelse. Hjälper oss våra gudstjänster att utveckla vår upplevelse av friheten att älska, vår upplevelse av det jämlika tjänandet och av vår beredskap att bli överraskade av Gud?

Mer speciellt så med avseende på eukaristin: Hjälper vår erfarenhet av eukaristin verkligen kvinnor, män och barn i kyrkbänkarna att utveckla ett känsligt sinne, en smak för friheten i Guds rike? Ökar förhållandet mellan prästerskap och lekfolk vår förståelse för att vi alla är lika ansvariga för Guds rike?

Den liturgiska rörelsen, som under senare hälften av 1800-talet påverkat de flesta kristna kyrkor och lett till anmärkningsvärda resultat behöver ges en ny teologisk kick i dag. Säkertligen har verkningarna av Vatikanum II Constitution on the Liturgy, BEM(=Dop, Nattvard, Ämbete)-dokumentet och Limaliturgin alla medfört betydelsefulla framgångar. Men vi kan inte stanna här. Snarare torde vi som teologer följa en tvåfaldig strategi i dag. Å ena sidan måste vi betona det dialektiska förhållandet mel-

<sup>15</sup> David Power, «Eucharist», in Francis Schüssler Fiorenza och John P. Galvin, utg., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Dublin: Gill and Macmillan, 1992, 585–610, här 610.

lan en aktiv tro och liturgi, och å andra sidan måste vi visa att eukaristin förser oss med ett centralt sätt att uttrycka kristen självförståelse i världen. Det vill säga att vi måste visa att kristen tro till sin natur är eukaristisk. Jag vill anföra ett fåtal reflektioner till stöd för denna tes.

En uppräknig av eukaristins olika delar ger följande handlingar och moment: evangeliet, åminnelsen av Jesu Kristi tjänargärning, död och uppståndelse och den judiska religiösa utvecklingen ur vilken Jesus steg fram, återerinnan om Jesu sista måltid såväl som om hans allmänt uttalade förpliktelse till oinskränkt och jämlik bordsgemenskap, syndernas förlåtelse, bekännelse av tron på Guds handlande genom skapelse och frälsning, förbön för kyrka och värld, frambärande av jordens frukter, lovprisning av Guds kärlek, den eukaristiska bönen över bröd och vin, fridshälsningen och gemenskapen runt Herrens bord. Den liturgiska kombinationen av dessa handlingar och moment gör att vi kan uppleva oss själva som befriade att förhålla oss på ett nytt sätt till Gud, till varandra, till Guds skapelse och till oss själva. Delandet av bröd och vin symboliserar det kärlekens band, som uppenbarar vår sanna identitet och förenar oss alla i Guds Ande. Eukaristin är således den händelse i vilken vi omformas både individuellt och samfällt. Genom erfarenheten av nya band som förenar blir vi en riktig och autentisk gemenskap av Guds vänner. Eukaristin är det tillfälle, då vi möter våra sanna jag som accepterade, förlåtna och älskade av Gud och av varandra. Dessutom är det här vi upplever den yttersta enheten av allt skapat. Med andra ord är vi i eukaristin indragna längre in i det mysterium som är Guds skapande närvaro i denna värld.

Då och då drivs den tesen att dopets sakrament var det primära sätt genom vilket kristna tog emot och bekräftade sin identitet som kristna. Jag kan inte instämma i denna tes. Snarare betraktar jag dopet som den symboliska handling som tillåter oss att anträda vårt livs eukaristiska resa. Det betyder inte, att jag påstår att dopet på något sätt är mindre viktigt än nattvarden. Snarare betyder det att den eukaristiska handlingen ger rum för såväl individen som gemenskapen att åter och åter komma tillbaka till centrum.

I olikhet med dopet leder nattvardsfirandet oss in i en ofta förekommande och upprepad symbolisk handling. I de flesta kyrkor är dopet en unik händelse i den enskilde troendes liv som för det mesta äger rum i barndomen, innan personen har nått en tillräcklig grad av medvetenhet varken att delta aktivt i symbolhandlingen eller att erinra sig denna upplevelse senare i livet. Eukaristin har emellertid möjligheten att engagera den troende på varje stadium av hans eller hennes personliga utveckling. Dopet är huvudsakligen inriktat på början av ett individuellt liv mitt i de troendes gemenskap. Eukaristin däremot har intresse av varje möjlig aspekt av Guds skapande projekt. Den symboliserar inte bara den enskildes inträde i den kristna gemenskapen utan symboliserar den nya skapelsen som varje troende längtar efter. Eukaristin ger en första erfarenhet av den nya form av liv som de johanneiska skrifterna i Nya Testamentet refererar till som «evigt liv». Eukaristin symboliserar att Guds rike bryter in och växer fram.

#### 4. Avslutning

I denna uppsats har jag försökt presentera argument till stöd för tesen att eukaristin är den kristna kyrkans centrum. Jag har avstått från att gå in på det formala sökandet efter kriterier på kristen identitet och i stället sökt efter ett ställe dit eskatologin i den kristna rörelsen koncentreras. Detta ställe fann jag i eukaristin, dvs. den symboliska handling i vilken kyrkan samtidigt samlar sig omkring Guds Ord och förstår Guds Ord genom det förvandlande mottagandet och delandet av Guds gåva av liv. Av det skälet är Ordet inkarnerat i varje nattvardsfirande så att den nattvardsfirande gemenskapen kan bli Kristi kropp.

Ytterligare såg vi att eukaristin är det ställe där den kristne kreativt brottas med det annorlunda och därmed övar sig så att kärleken kan förökas. Sann kärlek kräver att vi accepterar det annorlunda. Eukaristin tillåter den enskilde att uppleva detta accepterande och sätter honom eller henne i stånd att därmed acceptera sig själv som annorlunda, att acceptera den andre som någon annan, att se Guds skapande handling i världen med andra ögon och lära sig hur man



accepterar Gud som den radikalt andre. För att citera teologen James P. Mackey, eukaristisk praxis «är det kristna alternativet till krig. Det är också ... essensen i kristendomen, det som de kristna vanligen mest svikit».<sup>16</sup>

I vår postmoderna tid präglad av misstanke mot monistiska och metafysiska påbud om identitet och ordning erbjuder kanske eukaristin ett mycket övertygande alternativ i form av individuell och gemensam orientering. Det medger för

den kristne troende att uppleva ett dynamiskt centrum som uppmuntrar till en pluralitet av organisationsformer och deltagande. Det bejakar världen och vårt obeständiga liv i den, medan det öppnar våra ögon för ett radikalt nytt sätt att vara i världen. En mer grundlig ecklesiologisk diskurs skulle säkert behöva säga mycket mer om eukaristin än det jag har kunnat göra här, men förvisso behöver den aldrig säga mindre.

<sup>16</sup> James P. Mackey, *Modern Theology: A sense of Direction*, Oxford: Oxford University Press, 1987, 185.

### Summary

In this essay the author explores the question whether the eucharist could be understood as the centre of the Christian church. The church is defined here as a community of disciples who have decided to follow Christ and thus to do God's will. Three aspects of Christian community are discussed and then considered in terms of their interconnectedness: the proclamation, celebration and sharing of the new life in Christ. The author agrees with the French philosopher Jean-Luc Marion that one ought not to split the celebration aspect from the proclamation aspect of the eucharist, but goes beyond Marion in so far as he adds the sharing aspect as a necessary third dimension of any eucharistic theology. The eucharist appears as the most inclusive occasion of the community's self-understanding. It recalls God's self-disclosure in Israel's history and in the ministry, death and resurrection of Jesus Christ; it celebrates God's creative and redeeming presence; it prepares for an active solidarity with all people on earth and leads to a renewed appreciation of God's entire creative project. Finally, the article offers some reflections on the further development of a eucharistic spirituality for today.



# Eukaristi för världens liv

JONAS JONSON

*Jonas Jonson, biskop i Strängnäs, diskuterar här frågan om eukaristins roll i och för en pluralistisk värld. «Hur kyrkan i stort kommer att se ut i framtiden vet vi inte, men det är i eukaristin som den apostoliska och universella kyrkan blir kyrka på varje ort.»*

Framtiden är här, men den är mycket ojämnt distribuerad. Tiden går olika fort på den amerikanska östkusten och i Rom, i Tanzania och Malaysia, i Växjö och Genève. Enskilda människor, grupper och ibland hela kyrkor går i otakt och en del har ännu inte hunnit fram till modernismen i sin trostolkning. Werner Jeanrond reflekterar med hänvisning till postmodernismen. Hans uppslagsrika artikel speglar aktuell ekumenisk eukaristisk teologi, som den formuleras i bilaterala dialoger och inom Kyrkornas Världsråd. Därför är den angelägen.

Svenska teologer som behandlar eukaristin, påminner gärna om Yngve Brilioths för sin tid så betydelsefulla bok om nattvarden. Den kom ut 1926.<sup>1</sup> Brilioth lyfter fram fem liturgihistoriskt centrala motiv, tacksägelsen, gemenskapen, åminnelsen, offret och mysteriet. Epikles och eskatologi får däremot en sparsam behandling liksom sambandet mellan eukaristi och etik. I senare ekumenisk utveckling har dessa motiv varit framträdande. Jeanrond utför inte heller det epikletiska motivet och berör endast flyktigt eukaristins eskatologiska dimension. Han framhåller eukaristins etiska implikationer, men kunde ytterligare konkretisera vad eukaristisk spiritualitet borde innebära för synen på människan och samhället. Offertoriet, med dess frambärande av skapelsens gåvor, arbetet och hela världen till Gud, är också ett eukaristiskt motiv som är både angeläget och lätt att förankra i vår tid.

<sup>1</sup> Yngve Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt guds-tjänstliv*, Stockholm 1926, andra rev. upplagan 1951.

Eukaristisk teologi och praxis och förhållandet till ämbete, gemenskap och synlig enhet har stått på Faith & Orders dagordning ända sedan 1927.<sup>2</sup> Efter Kyrkornas Världsråds generalförsamling i New Delhi 1961, med dess betoning av kyrkans synliga enhet på varje ort, intensifierades arbetet med eukaristisk teologi, nu stimulerat av Andra Vatikanconciliet och de möjligheter som erbjöds att ta in romersk katolskt nytänkande. Samtidigt fortsatte nattvardslivet att förstärkas över hela världen. Reviderad liturgi och lokal musik gjorde formerna för eukaristin mer varierande. Vid Faith & Orderkonferensen i Montreal 1963 angavs inriktningen för det fortsatta arbetet.<sup>3</sup> Eukaristins anamnetiska och epikletiska karaktär fokuserades. Samtalen fördes inom ramen för etablerade kyrkostrukturer. Frågorna ställdes och besvarades av teologer och kyrkoledare. Men kravet på ekumenisk förändring kom mer och mer från engagerade lekmän, som ibland redan levde i ekumeniska församlingar. Jeanrond skriver också ur den lokala församlingens perspektiv. Som biskop måste jag förena det med ett vidare kyrkoperspektiv.

Eukaristin är en erinran om hela Guds frälsningsverk genom Kristus, som är närvarande i denna anammes. I eukaristin återkallas inte bara

<sup>2</sup> *Documentary History of Faith and Order 1963–1993*, ed. Günther Gassmann, WCC 1993, en fortsättning på *A Documentary History of Faith and Order 1927–1963*.

<sup>3</sup> *The Fourth World Conference on Faith and Order: The Report from Montreal*, eds. P.C. Rodger and L. Vischer, London 1964, s. 73 ff.

vad som en gång skett. Där förkunnas Guds gärningar nu i vilka kyrkan deltar. Eukaristin är också en försmak av parusin och Guds rikes fullbordan. Åminnelse, aktualisering och anticipation sker i tacksägelse och förbön.

Anamnesen är grunden för all kristen bön. Den är beroende av den Förhärligades böner inför Fadern. Anamnes leder till epikles. Kristus ber Fadern att sända Anden till sina barn. Därför ber kyrkan om Anden, som gör bröd och vin till bärare av Kristus, helgar kyrkan, leder den till sanningen och klargör hennes uppdrag på varje ort i varje tid.

Generalförsamlingen i Canberra 1991 hade «Kom heliga Ande och förnya hela din skapelse» som tema. Detta tema öppnade portarna mot en kontemporär och kontextuell teologi, som måste svara på de frågor som väcks i mötet mellan evangelium och kultur. Temat var konsekvent utifrån den betoning av epiklesen, som i kritik av ett alltför ämbetscentrerat synsätt kännetecknat ekumenisk eukaristisk teologi efter Montreal.

Att aktualisera Kristus — hans födelse och liv, hans ord och gärningar, hans självutgivande och seger över fördärvmakterna — är både det predikade ordets och eukaristins uppgift. Förkunnelse och eukaristi förstärker varandra. Jeanrond korrigerar med rätta den reformatoriska traditionens sätt att ställa ord och sakrament bredvid varandra som kännetecken på den sanna kyrkan. I luthersk tradition har man ofta gett predikan företräde framför nattvarden, medan det förkunnade ordet i katolsk tradition ibland subsumeras under eukaristin så att en gudstjänst utan nattvard förlorar mycket av sin mening. Kyrkans pluralitet måste ge utrymme för olika konfessionella och liturgiska accenter. Men det är i eukaristin, med dess integration av förkunnelse och sakramentalt handlande, som Kristus-händelsen aktualiseras och ger en tolkningsnyckel till livet i dess helhet så att enhet framträder i mångfalden.

Eukaristin, som firas på en bestämd plats i en bestämd tid, uttrycker kyrkans katolicitet i dess fullhet. Denna måste förstås utifrån Nya testamentets dubbla användning av begreppet *ekklesia*. Ekklesian är den lokala församlingen, men den pekar alltid utöver sig själv mot hela gudsfolket. Detsamma gäller andra bilder för kyrkan, exempelvis «Kristi brud» och «Kristi

kropp», som refererar till lokalförsamlingen men i sig inkluderar helheten, på samma sätt som den lokalt och i tiden inkarnerade Kristus tillhör alla och verkar genom allt och för allt.

Församlingen som delar bröd och vin, delar Kristus med trons folk på andra platser och i andra tider. Försoningens mysterium synliggörs på en plats men hela kyrkan växer till i nåd. Den universella kyrkan, som är mer än summan av alla lokalkyrkor, manifesteras i en lokal gemenskap. Den får tillgång till alla troendes samlade lydnad och kärlek genom tiderna. Ingen eukaristi är en isolerad händelse. Ingen församling eller kyrka är sig själv nog.

Werner Jeanrond talar om eukaristin som det rum, det tillfälle och det språk som fordras för att handskas med livets mångfald, möta det annorlunda och bevara ett inre centrum i livet. De centrifugala krafterna är starka. Det finns en i ordets egentliga mening diabolisk tendens att förfrämliga, åtskilja och fragmentera. Att upprätthålla en referenspunkt för helheten och att föregripa enheten är därför en avgörande kallelse för varje församling. När åtskillnader på grund av ras, kön, språk, klass eller nationalitet lever kvar trots gemenskapen i eukaristin, är det en förnekelse av Kristus. Därför blev apartheid i ett par kyrkor i Sydafrika och Namibia en fråga om *status confessionis* för Lutherska Världsförbundet på 1970-talet och kyrkornas medlemskap suspenderades. Men det är också en förnekelse av Kristus när människor av olika konfession förhindras att mötas vid samma altare. Det är inte bara legitim mångfald utan även självtillräcklighet och sönderfall som kännetecknar vår tid. Därför måste en synlig eukaristisk gemenskap förstärkas i motsvarande grad. Människor tar otåliga saken i egna händer när kyrkoledningarna inte medger nattvardsgemenskap. Eukaristisk gästfrihet är det minsta som trovärdigheten kräver så som världen ser ut.

Varje kyrka lever i spänningsfältet mellan katolicitet och kontextualitet. Autentisk katolicitet förutsätter att kyrkor är rotade både i den apostoliska traditionen och i den egna kulturen och att de lever i sin tid. Kyrkor måste vara olika från land till land och från generation till generation. Partikulära uttrycksformer motsäger katolicitet endast om de utvecklas på andras bekostnad och inte kan prövas, omvändas eller dö i

mötet med evangelium. Kulturell och konfessionell mångfald är uttryck för beredskap att tjäna människor där de är. Men katolicitet kan förvanskas till uniformitet och kontextualitet kan degenerera till självgodhet och splittring. En traditionsförankrad, reflekterad och öppen eukaristisk teologi kan hålla samman katolicitet och kontextualitet.

I den lutherska kyrkogemenskapen har den gemensamma identiteten knutits till en gemensam bekännelse, formulerad framför allt i *Confessio Augustana*. Inom dess ram finns en stor variation av liturgier och kyrkoordningar. Den anglikanska kyrkogemenskapen däremot har framför allt hållits ihop av en gemensam liturgi och förståelse av biskopsämbetet. Där har det funnits plats för betydande skillnader i trostolkningen. Nu är den tiden förbi då man kunde värna den lutherska bekännelsen med auktoritära medel. De anglikanska provinserna delar heller inte längre samma liturgi eller ämbetsförståelse. I den romersk katolska kyrkan råder en betydande spänning mellan romersk monocentrism och önskan om mer regional och kontextuell utformning av kyrkans liv. Den autonomi, som hör den postmoderna tiden till, påverkar kyrkornas villkor. Yttre omständigheter bidrar till att den gemensamma bekännelsen alltmer måste tolkas lokalt i liturgi och sakramentalt handlande. Ett etiskt och socialt ansvarstagande i samhället behöver också förankras i eukaristisk teologi och praxis. Kyrkans identitet vilar allt mindre i dess bekännelseskrifter och struktur. Den uppstår i gudstjänst och tjänst på varje ort, där kyrkan själv blir ett tecken och ett sakrament för världen.

Det finns många bilder av kyrkan i Nya testamentet och i traditionen. Kyrkan har i olika tider hållit fram den ena eller den andra av dessa. Det är ingen tillfällighet att «sakrament» och «tecken» nu framstår som adekvata uttryck för kyrkans självförståelse i mötet med den fragmenterade världen. Andra Vatikankonciliet betonade att kyrkan, genom sin relation till Kristus, är ett sakrament och ett tecken för den innerliga föreningen med Gud och för hela mänsklighetens samhörighet. Vid Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968 talades det om kyrkan «som ett tecken på mänsklighetens kommande enhet». Begreppen sakrament och

tecken finns inte som ekklesiologiska bestämmningar i Nya testamentet. De pekar mot Kristus som ursakramentet, mot den ständigt förnyade närvaron av Kristus i kyrkans gudstjänst och mot kyrkans uppdrag i världen. *Sacramentum* är först och främst Kristi närvaro hos de troende, men betecknar även trosgemenskapen, för Kristus är dess centrum. Genom honom hör alla troende samman med varandra. De är som hans bekännare ett tecken för hans närvaro i världen. Kyrkan är ett sakrament när någon, som Martin Luther säger, är en Kristus för sin medmänniska. Fördold men tillgänglig för tron är Kristus det sanna tecknet och sakramentet. Kyrkan är däremot aldrig entydig, inte ens när den bär världen till Gud och det som varit och som skall komma blir närvarande i eukaristin. Kyrkan är ett tecken endast därför att den lever av Kristi löfte att vara närvarande överallt där evangelium förmedlas och sakramenten utskiftas.

Talet om sakrament och tecken understryker att kyrkans kallelse mer är att «vara» än att «göra». Det hänvisar inte till någon kvalitet hos kyrkan själv utan pekar endast mot Kristi frälsande närvaro. Detta sakrament eller tecken kan bli synligt på varje ort. Det måste ta sig nya former i olika tider och miljöer, men den eukaristiska handlingen med dess anamnes, epikles, lovprisning och delande är till sitt innehåll och sin grundstruktur densamma i alla tider. Som ett sakrament eller tecken kan kyrkan bejaka pluraliteten, men den erbjuder ett rum för enhet i mångfalden. Även i den ekumeniska rörelsen talas det nuförtiden så positivt om denna mångfald, att det ibland gränsar till en legitimering av splittringen. Detta ökar behovet av den tydliga och tolkade eukaristin som kyrkans centrum.

Skapelsens mångfald, också på religionens område, är inte exklusiv utan komplementär och berikande. Andens olika gåvor uttrycker samhörigheten bland den kristna trons människor. När nya kristendomsformer uppträder provas kärlekens gränser, men så länge som människor samlas till eukaristi och därigenom är förenade med andra kristna, finns det möjlighet att hantera spänningen mellan mångfald och enhet.

Splittringen är dock nära till hands lika mycket på grund av olika ras, kultur och socialt kön som på grund av skilda trostolkningar. Olika heter förvandlas lätt till anspråk. Ur överlägsen-

het gentemot andra växer motsättningar. Uppgiften att övervinna kyrkornas splittring och samtidigt respektera mångfalden blir allt svårare. Det finns många frestelser till falsk enhet. Kristus skiljer och förenar, dömer och försonar. «Billig» enhet är obiblisk liksom «billig» nåd är det. Även om det endast är i sin eskatologiska fullbordan som kyrkan kan övervinna spänningen mellan enhet och mångfald, måste kyrkan i varje tid föregripa detta så långt det är möjligt.

Det gör frågorna om eukaristi och etik oskiljaktiga. En kyrka som inte står upp mot orättvisor, förtryck och diskriminering och som inte aktivt söker mänsklighetens enhet, kan inte finna kyrkans enhet. I den ekumeniska rörelsen pågår en intensiv diskussion om förhållandet mellan ekklesiologi och etik.<sup>4</sup> Organisatoriskt handlar den om förhållandet mellan Life & Work och Faith & Order. Teologiskt handlar den om praktisk eukaristisk spiritualitet.

Vid generalförsamlingen i Canberra sammanfattades utmaningen så här: «Eukaristisk spiritualitet levd i en lokal kristen församling är i sig själv den mest värdefulla diakonala tjänst som kan ges, och ett missionsvittnesbörd av omätlig betydelse. Ingen församling lever för sig själv. Så som Jesus gav ut sitt liv för världen, är kyrkan kallad att avträda makt, tillgångar och egenintressen till Gud i tjänst åt samhället, världen och skapelsen. Den gudstjänstfirande församlingens böner ansluter sig till deras röst som inte har någon talan. Både syndabekännelse och tacksägelse sker även å deras vägnar som är frånvarande. Bröd och vin och vatten som bärs fram

inför Gud representerar hela skapelsen. Att vara delaktig i gudstjänstens frid innebär en förpliktelse att arbeta för fred. Att dela nattvardens bröd är ett tecken för rättvisa och kärlek. Vårt beroende av jordens frukt för vårt fysiska och andliga liv gör varje firande av eukaristin till en kallelse att bevara skapelsens integritet. Genom allt detta flödar Anden och förnyar jordens anlete.»<sup>5</sup>

En kyrka som uppfattar sig själv som ett sakrament eller ett tecken för världen behöver inte känna sig hotad av andra gudstillbedjare eller uppfordrad att leda alla andras liv och tro in under kyrkans. En eukaristisk församling är mission genom vad den är. Den kan ge människor ett öppet förhållningssätt till det annorlunda och därigenom skapa förutsättningar för möten, samarbete och dialog över gränserna. Den som är tydlig och förankrad i sitt centrum, kan utan fruktan möta andra. Stora organisationer, auktoriserade trostolkningar och hierarkiska strukturer ifrågasätts alltmer. Tilltagande mångfald och individuell autonomi är kännetecknande årtinstone för västvärlden. Monism och monocentrism tillhör det förflutna. Hur kyrkan i stort kommer att se ut i framtiden vet vi inte, men det är i eukaristin som den apostoliska och universella kyrkan blir kyrka på varje ort. Där provas det om gemenskapen är inklusiv eller sluten, till för andra eller för sig själv, om den föregriper Riket eller speglar samhället. Erövringens tid är över. Nu är det tjänsten som gäller. Som Kristus måste kyrkan ge ut sig själv «för att världen skall leva» (Joh. 6:51). Det är vad åminnelsen till slut handlar om.

<sup>4</sup> För en sammanfattning se Konrad Raiser, «Ecumenical Discussion of Ethics and Ecclesiology», *Ecumenical Review* No 1, 1966, s. 3 ff. och Thomas F. Best and Wesley Granberg-Michelson, *Costly Unity*, WCC 1993.

<sup>5</sup> Sektion IV Report 10.1–10.3, på svenska i *Tro & Tanke* 1991:9, s. 107.

### Summary

The article is a comment on Jeanron, referring to the development of eucharistic theology within Faith & Order, speaking of the church as sacrament and sign, and emphasizing the mutual relationship between ecclesiology and ethics. While the eucharist is the centre of the Christian church, this is so for the life of the world.

# Skall vi göra nattvarden till kristenlivets centrum?

BIRGER OLSSON

*Birger Olsson, professor i NT:s exegetik i Lund, tar bland annat upp NT:s olika innebörder av nattvarden och framhåller vidare risken med att göra nattvarden till kristenlivets centrum. Förnyelsen av eukaristin i kyrkan motsvaras inte av en förnyad diskussion av eukaristins teologin. Därför välkomnar författaren Jeanronds inlägg.*

Aldrig tidigare i Sverige har vi haft så många nattvardsgudstjänster som idag. Aldrig tidigare har så många använt sakramentet så ofta som idag. Aldrig tidigare har formerna för eukaristin varit så brett varierande som idag. Aldrig tidigare har vi haft så många ord i den svenska mässan i trängre mening som idag. Aldrig tidigare har vi sjungit så många nattvardspsalmer som idag. Här finns den stora förändringen i svenskt gudstjänstliv i vår tid.

## En tyst revolution

En tyst revolution, får man nog tillägga, för någon offentlig debatt kring nattvardens återkomst i vår tids handböcker har det knappast funnits. När den nya handboken för Svenska kyrkan kom 1986 skulle det informeras om det nya ett halvår — eller var det ett helt år — och sedan talas det inte mer om den saken. Receptionsprocessen med dess ömsesidiga lyssnande uteblir som så ofta annars i en sådan kyrka som den svenska. Djupare samtal mellan alla som på olika sätt deltar i nattvardsfirande finns inte där.

För en tid sedan sökte jag efter artiklar och inlägg om nattvarden i kristna tidningar och tidskrifter utan att hitta så mycket. Där fanns en debattomgång i Svensk Kyrkotidning hösten 1991 och en artikel förra året.<sup>1</sup> Svenskt gudstjänstliv årgång 69 (1994) har ett bra material om söndagens mässa.<sup>2</sup> Häromveckan kom en blåskär nattvardspastoral från Verbum med bidrag av flera författare.<sup>3</sup> I längden måste vi även

offentligt dela med oss och reflektera kring denna glädjande förändring av gudstjänsten. Tystheten bäddar för motsättningar och strid. Om dopet finns det mycket skrivet i vårt land. Kring nattvarden har det varit tyst, i varje fall de senaste decennierna.

<sup>1</sup> Svensk Kyrkotidning nr 35, 40, 45, 46 och 51–52. I debatten deltog Cristina Grenholm, Kjell Pettersson, Morgan Elworth, Maria Klasson Sundin, Gösta Wrede, Sven Ingebrand, Sten M. Philipson och Lena Malmgren. Svensk Pastortidskrift svarade med en ledare i nr 37 och ett inlägg av Sune Garmo i nr 40. Se också Svensk Kyrkotidning nr 44 (1991), Bertil Murray, «Prästerna och BEM-dokumentet», och nr 23–24 (1995), Rolf Larsson. «Hur länge orkar vi bedja nattvardsböner?»

<sup>2</sup> Tro & Tanke 1994:8. Från de senaste femton åren kan också nämnas Åke Jonsson, *Nattvarden. Gemenskap vid Herrens bord*, Stockholm 1882, nytryck Vindeln 1992, *Nattvarden — Herrens måltid* (Konfessioner i dialog 3), Stockholm 1982, Kjell Ove Nilsson (red), *Dop, nattvard, ämbete* (Nordisk Ekumenisk skriftserie 11), Uppsala 1983, nytryck Vindeln 1992, William Kenney, *Nattvarden, altarets sakrament*, Hagaberg 1985, Sven Helander m.fl., *Mässa i medeltida socken*, Skellefteå 1993, Sune Fahlgren och Rune Klingert (red), *I enhetens tecken*, Örebro 1994 (som bl.a. behandlar nattvarden i vår tid).

<sup>3</sup> *Nattvardspastoral*, Stockholm 1995, med bidrag av Gunnar Weman, Rune Klingert, Carl Henrik Martling, Ingemar Thorin, Owe Wikström, Karl-Gunnar Ellverson, Lena Malmgren, Göran Forkman, Anders Björnberg, Martin Lind, Birgit Lindkvist Markström, Caroline Krook, Sune Garmo, Sven Erik Brodd, Anna-Stina Ellverson och Sture Hallbjörner. Se också Egon Onerup, *Somliga till pastorer*, Stockholm 1995, s. 66–97.

Kanske var det glädjen över att STK skulle göra ett nummer om nattvarden som fick mig att svara ja på redaktörens fråga om jag ville skriva en kortare artikel med anledning av Werner G. Jeanronds bidrag. Av det följande framgår att jag delar merparten av hans grunduppfattningar, bl.a. den att kristna liturgier och kristen tro måste följas åt. «Kristna kan bara förnya sin liturgiska praxis, när de är beredda att förnya både sin tro på Guds kallelse och sin vilja att mer adekvat svara på denna kallelse i vår tid».

Detta är särskilt tillämpligt på vår nattvardsväckelse som i hög grad har drivits fram av en liturgisk förnyelse. Kristna kan inte «hoppas blir förnyade och förvandlade av sina liturgier om deras tro inte är öppen för någon form av återupptäckt, omdaning och överraskning». Därför behövs den teologiska reflektionen, det öppna och offentliga samtalen, den tålmodiga, mångsidiga undervisningen vid sidan av nya former för nattvardsfirande. Öppenheten, inbjudan till medtänkande, fokuseringen vid mer grundläggande frågor och satsningen på nytänkade som så tydligt präglar Werner Jeanronds artikel finner inte bara mitt allmänna gillande utan syns mig vara en nödvändig inställning när vi reflekterar kring nattvarden i vår tro och i vår tid.

## Teologiska reflektioner

Werner G. Jeanronds bidrag har en bestämd karaktär. Han vill pröva några kritiska reflektioner om nattvarden och därvid i första hand «frigöra vår teologiska föreställningsvärld till ett svar som är adekvat avpassat till vår samtids identitetskris», «rikta uppmärksamheten på eukaristins potential att uttrycka vår kristna uppfattning om det hela både i mening av gåva och utmaning att handla». Enligt hans uppfattning är det en uppgift för teologer att fortsätta att reflektera över den kristna trons innebörd och uppgifter i den situation som är vår. Den kristna tron försvaras inte, den motiveras inte filosofiskt eller praktiskt. Den tas som given. Hur finner vi kristna vår identitet i dagens sekulariserade värld? Det är grundfrågan. Uppgiften förefaller mig vara av närmast profetisk karaktär och som bekant har det inte varit så lätt att vara profet och professor samtidigt. Det förändrade hermeneuti-

ska klimatet vid våra akademier gör dock denna typ av reflektion till *en* av universitetsteologins uppgifter idag. Dess begränsningar och svårigheter tänker jag inte ta upp här.

I slutet av artikeln talar Werner Jeanrond mer om kriterier och argument. Men dessa blir inte så tydliga i hans framställning. Det är kanske bra för då fokuseras det mer utmanande och kreativa. Men samtidigt behöver läsaren få veta litet mera inom vilka ramar vi bedriver denna typ av teologisk reflektion, vilken teologisk modell eller teologiska modeller som är användbara enligt författarens sätt att se.

Vi kan utgå ifrån den enkla modellen att den teologiska reflektionen har fyra grundkällor: (1) bibeln, (2) min erfarenhet som människa och kristen, (3) kyrkans erfarenhet förr och nu, både lära och praxis, och (4) världen som den ser ut idag.<sup>4</sup> Den första och sista punkten får enligt min mening störst plats hos Jeanrond. Möjligen skymtar egna erfarenheter bakom de motkrafter till en positiv utveckling som nämns i förbifarten: traditionella mönster av monism och essentialism, «monistiska och metafysiska påbud», uttryck som inte är så genomskinliga för läsaren. Traditionen uppfattas som något både positivt och negativt. I bestämningen av nattvarden i slutet av del 3 saknar jag deltagarnas delaktighet i skeendet genom ätandet och drickandet. Orden «gemenskapen runt Herrens bord» förefaller mig alltför vaga i detta sammanhang. Möjligen förklaras det av de olika traditioner vi står i.

Det är viktigt att konstatera att Jeanrond börjar med en tidsanalys, dvs med världen: frågan om identitet och gemenskap i det postmoderna västerlandet. I den snabbt tilltagande sekulariseringen finns å ena sidan en stark längtan till enhet, å andra sidan en ännu starkare splittring av gemenskapen. Det är olikheten, mångfalden som odlas och lovordas i «det postmoderna intellektuella klimatet». I sin reflektion om nattvarden söker Jeanrond ett «svar som är adekvat avpassat till vår tids identitetskris».

Det är också viktigt att notera att Jeanrond sedan tar sin utgångspunkt i en beskrivning av kyrkans olika dimensioner och då särskilt beto-

<sup>4</sup> Se min uppsats «Förstår du hur du läser?» i *Exegetik idag* (Religio 11), reviderad och utökad upplaga, Lund 1995.

nar människornas roll. Kyrkan är «en gemenskap av lärjungar som har bestämt sig att följa Jesus Kristus och så göra Guds vilja». Jag finner dessa båda utgångspunkter mycket fruktbara. De är inte alls vanliga i den traditionella (ekumeniska) reflektionen om nattvarden. Där lyser både världen och människorna ofta med sin frånvaro. Det är som att vistas i ett avskilt, isolerat rum med himmelska lagar. Med Jeanronds två utgångspunkter hindras vi ifrån att bli när-synta och trångsynta. Nattvarden är till för människornas skull.

För att än mer tydliggöra utgångspunkten för en god nutida nattvardsteologi skulle jag vilja formulera Jeanronds fråga så här: Skall vi idag göra nattvarden till kristenlivets centrum? Somliga inbillar sig att nattvarden har varit kyrkans centrum från första början och i alla tider. Det är en enögd historieskrivning. Ställer vi frågan som jag just gjort fokuseras tydligt rådande situation som en del i reflektionen. En viktig följdfråga kommer också av sig själv: Hur skall vi göra nattvarden till kristenlivets centrum? Och det blir naturligt att ta upp riskerna med ett förändrat nattvardsfirande.

## Exegetikhistoriskt sett

Vår tids nattvardstänkande bygger mycket på ett skede i den exegetiska forskningen som kan betecknas som det näst sista. — Kyrkans folk har ju ofta hållit fast vid det näst sista som av somliga därtill har upphöjts till det som alltid varit. — Ett hastigt besök hos exegeter på 20-talet, på 50-talet och på 90-talet visar på uppenbara skillnader i arbetet med nattvarden i Nya testamentet.

Forskningen på 20-talet fokuserade framför allt *firandet* av nattvarden och jämförde mest med grekisk-romersk fromhet. Det urkristna nattvardsfirandet kunde enligt forskarnas mening endast härledas ur mysteriekulten. Man ifrågasatte kraftigt synoptikernas uppgift om att Jesu sista måltid var en påskmåltid. Markus var den bästa historiska källan, men både Markus och Paulus byggde på en äldre version.

På 50-talet dominerade sådana forskare som J. Jeremias och G. Dix. Jeremias vill nå fram till *ipsissima verba Jesu*, «von der Urkirche zu Jesus zurück!» Fokuseringen på *orden* är typisk

för samtidens sätt att rekonstruera historia. En form av källkritik. Nu tolkas nattvarden gärna utifrån den form som instiftelseorden har hos Lukas och utifrån den övertygelsen att allt har sitt ursprung i Jesu sista måltid, tolkad som en påskmåltid. I Sverige förstärks detta genom en tradition där Jesus och Urkyrkan (stavas gärna med stort U) utifrån en allomfattande judisk ram nästan likställs.<sup>5</sup>

Denna historiemetod och denna historieskrivning ifrågasätts idag mer och mer. Titeln på det senaste större arbetet i ämnet — skrivet av Bruce Chilton — är symtomatiskt: «*A Feast of Meanings. Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles*».<sup>6</sup> Det senaste stora exegetiska lexikonet har en artikel om «Last Supper» och en artikel om «Lord's Supper».<sup>7</sup> Orden kan inte isoleras från det rituella skeende i vilka de ingår. I en tid då de sociologiska och kulturantropologiska aspekterna beaktas mer och mer blir måltidsdimensionen åter viktig. Och en rit är dräktig på innebörder, både givna symboler och tecken som inte så lätt tolkas i ord. Med ett sådant perspektiv släpper det krampaktiga greppet att allt måste finnas uttryckt i Jesu sista måltid, historiskt sett. Riten bär i sig och producerar olika innebörder i olika sammanhang och i olika tider. Mångfalden fanns där redan från början.

## Fest med många innebörder

Innebörderna i det nytestamentliga materialet kan förefalla rätt begränsade i jämförelse med

<sup>5</sup> Se t.ex. Nils Johansson, *Det urkristna nattvardsfirandet*, Lund 1944.

<sup>6</sup> Utgiven av Brill, Leiden 1994. Det finns inte många monografier om nattvarden i Nya testamentet från 80- och 90-talen. Se bl.a. I. Howard Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Carlisle 1980 (nytryck 1992), John Reumann, *The Supper of the Lord. The New Testament, Ecumenical Dialogues, and Faith and Order on Eucharist*, Philadelphia 1985, Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 2:a uppl., Münster 1986, Xavier Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread*, New York 1987 (fransk utgåva 1982), Jerome Kodell, *The Eucharist in the New Testament*, Collegeville 1988, och Ben F Meyer (ed.), *One Loaf, One Cup. Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and other Eucharistic Texts*, Macon 1993.

<sup>7</sup> *The Anchor Bible Dictionary*, Vol 4, s. 234–241 (R.F. O'Toole) resp. s. 362–372 (H.-J. Klauck).



nutida nattvardsböner och t.ex. BEM-dokumentet. Men några av dem kan väl snabbt lösgöras och särläggas inför en fortsatt reflektion om nattvarens firande i vår tid.

– *en gemenskap med Jesus*, uttryckt i själva måltiden: accepterande, solidaritet, närhet, personligt umgänge, samhörighet, identitet, delaktighet av Guds gåvor, högtid, fest och glädje.

– *en försmak av Guds rike*, ett utmärkande drag för måltiderna med Jesus (Mark. 14:25, måltidsmetaforer, 1 Kor. 11:26).

– *en inbjudan till alla*, det andra utmärkande draget i Jesu måltider. Måltiden satte gränser i den dåtida kulturen, kanske tydligare än något annat. Jesus bröt med samtidens renhetsideal och prästerliga hierarkisjuka. Kyrkan har mest velat sätta upp gränser.

– *en ersättning för templet och dess många offer*. Jesus angrep till sist «renhetens ort» framför andra: templet. Att dela brödet med Jesus ersätter det offer som frambärs i templet, att dela vinet med Jesus ersätter det blod som offras i templet.

– *ett förbund med Gud*. Ordet «förbundets (blod)» hänvisar till 2 Mos. 24:6–8. Liksom Mose en gång beseglar Jesus förbundet med Gud under hänvisning till bröd och vin som offer.

– *ett nytt förbund med Gud*. Orden hos Paulus (och ev Lukas) påminner om Jer. 31:31–34 där det kvalitativa nya betonas mera. Ett förbund har etiska följder (1 Kor.).

– *en åminnelse av Jesu död*, starkast markerat hos Paulus, en död som försonar Gud och människor. En fras hos Mark. och Luk. för tankarna till Jes 53: en död till förmån för andra.

– *en form av syndaförlåtelse och lydnad*, explicit hos Matt, säkert kopplat till ett förbundstänkande. Ätandet och drickandet är tydliga lydnadshandlingar i Matt. 26. Syndaförlåtelsen hör samman med förbundsordet Immanuel i Matt 1 och med viljan att själv förlåta i Matt. 6.

– *en delaktighet i/gemenskap med Kristi kropp och blod*. Det grekiska ordet är *koinonia* «gemenskap, delaktighet», 1 Kor. 10:16, ett ställe som kan tolkas både soteriologiskt och ecklesiologiskt.

– *en mycket nära förening mellan Jesus Kristus, människa och gud, och den enskilde*, en kraftigt individualiserande beskrivning av gudomligt-mänskligt, tydligast i Joh. 6:53 ff, om

vi nu tolkar detta ställe på nattvarden. Joh kan ju läsas mystiskt eller gnostiskt eller eukaristiskt.

Listan kunde göras längre men den kan räcka som en bakgrund till några fortsatta funderingar utifrån Werner Jeanronds artikel.

## Primärt och sekundärt

I slutet av punkt 2 skriver Jeanrond: «Detaljerad ordning för nattvardsfirande och därtill relaterade frågor om ämbete och auktoritet är sekundära angelägenheter eftersom de är beroende av vår totala vision av eukaristisk spiritualitet». Det är märkligt att få höra detta från en katolik. Men jag instämmer helt. Styrkan i Jeanronds artikel är att han tar upp grundläggande frågor, viktiga motiv som är besläktade med det som vi finner i de nytestamentliga texterna.

Nattvarden bestäms enligt Jeanrond utifrån tre aktiviteter i den kristna gemenskapen som inte får skiljas från varandra: Kyrkan förkunnar (proclaims) det nya livet, den firar och lovprisar (celebrates) det nya livet och den delar med sig (shares) av det nya livet. Nattvardsfirandet måste ges en tydligt integrerande och inkluderande karaktär. De sekundära frågorna måste lösas utifrån de primära.

Jag funderar ibland utifrån ett sådant perspektiv på de många råd och påbud som nu håller på att komma om det s.k. överblivna. Jag vet att det är känsliga frågor, mest för vissa präster, men har aldrig riktigt gripits av frågeställningen och sett den som avgörande för ett rätt nattvardsfirande. Även här måste den «totala visionen» komma först. Ju mer vi fokuserar och isolerar elementen ju besvärligare blir det och vi förlorar oss i de små tingen. Redan nattvarens historia lär oss detta.

Det finns en god tradition — och goda skäl — att i ett nattvardsfirande hålla samman *ordet*, *elementen* och *handlingen*. Så tycks vara fallet redan hos de första kristna. Med senare tiders termer heter det att hålla samman konsekration och konsumtion. Just i den sammanhållna enheten av ordet/bönen, elementen och handlingen/ätandet och drickandet finns Kristus verkligen närvarande. Jag tar emot Jesus Kristus själv i nattvarden. En närmare precisering av detta mysterium behöver jag i Luthers efterföljd inte. I ord, gester,

redskap och rum gäller det då att så tydligt som möjligt manifesteras denna enhet för alla deltagare. Hur bör vi då göra med det överblivna?

Det finns väl idag tre huvudsvar på den frågan. — För enkelhetens skull bortser jag nu från utformningen av sjukkommunion.

(1) Med vördnad och pietet tar jag hand om det överblivna efter nattvarden: tömmer enligt vår kyrkas tradition vinet i piscinan, förvarar brödet i oblatasken till nästa gudstjänst.

(2) Det konsekrerade brödet och vinet, dvs det som dukats upp på corporalet, konsumeras i själva gudstjänsten eller efteråt av några i sakristian. Om det senare inträffar ber lämpligen prästen och de som varit i tjänst under nattvarden böner före och efter ätandet och drickandet.

(3) Det överblivna vinet hålls i en piscina och det överblivna brödet läggs i en särskild burk för att hållas skilt från det bröd som används vid nästa gudstjänstillfälle.

Vilken av dessa tre former gestaltar bäst den enhet av ordet, elementen och handlingen som måste anses vara ett övergripande mål vid utformningen av vårt nattvardsfirande? Det tredje alternativet förefaller mig minst lämpligt. Det gör på ett förvirrande sätt en skillnad mellan överblivet vin och överblivet bröd och lösgör elementet bröd från ordet och handlingen.

Den andra formen är då bättre eftersom den håller samman konsekration och konsumtion i fråga om både vinet och brödet. Om brödet och vinet konsumeras vid altaret under gudstjänsten uppstår inga problem. Vid det tillfället föreligger just den enhet vi eftersträvar. Men hur blir det med ett konsumerande efteråt i sakristian? Blir det inte en andra nattvardsgång? Deltagarna där har ju redan fått del av Kristi kropp och blod. Det som sker i sakristian är ju inte till för deltagarnas skull utan för elementens skull. Och då har man än en gång isolerat elementen från den enhet som vi finner vara så viktig för ett nattvardsfirande.

Återstår så den första formen. Här fokuseras inte elementen för sig, här görs inga nya distinktioner, här ses det heliga mysteriet som avslutat i och med firandet i gudstjänsten. Är inte detta det enklaste och det som bäst hjälper oss att i firandet hålla samman ordet/bönen, elementen och handlingen? Ett exempel på vad som är primärt och sekundärt enligt Jeanronds sätt att resonera?

Vad som är primärt och sekundärt när det gäller ämbetet och nattvarden hoppas jag att Werner Jeanrond skriver en ny artikel om. I Sverige har vi haft en parallell utveckling: mer och mer nattvard, mer och mer ämbete. Åtminstone när det gäller det som skrivs om ämbetet. Så har vi fått en allvarlig, allt större klyfta mellan vad som utsågs om ämbetet och ämbetet som det fungerar i praktiken. Ta t.ex. allt tal om biskopen/prästen som «fokus för enheten». Artikelrubriken får mig att tänka på en annan fråga: Är ämbetet centrum för den kristna kyrkan? För egen del är det lätt att svara. Samtidigt påminner frågan om en av riskerna när vi gör nattvarden till centrum för kristenlivet idag.

## Med blick framåt och utåt

Optimismen i Werner Jeanronds reflektioner om nattvarden smittar av sig. En rit som förmedlar en sann frihet, som öppnar för Guds överraskande närvaro, som främjar en radikal jämlikhet, som uttrycker glädje, hopp och förväntan. Eja, eja!

«Främjar våra liturgier Guds rikes ankomst?» I summeringen på slutet ses eukaristin först som «ett ställe dit eskatologin i den kristna rörelsen koncentreras». Det finns en genomgående betoning av framtidsperspektivet i Jeanronds motivering för nattvarden som kyrkans centrum. Det begrepp han först plockar upp ur Nya testamentet är Guds rike tolkat som «ett tillstånd av relationer mellan gudomligt och mänskligt, som Gud vill åstadkomma med vår samverkan». Kyrkan har som uppgift att hjälpa till «att upprätta en ny kvalitet i formerna för gudomligt-mänskliga relationer i vår värld. Kyrkan är därför inte så mycket inriktad på framtida världen utan vill i stället förändra vår egen värld».

Man kan utifrån Nya testamentet diskutera balansen mellan det inomvärldsliga och det utomvärldsliga i ett sånt begrepp som Guds rike. Men där finns en inomvärldslig futuralt komponent. Liksom Jeanrond skulle jag vilja fylla nattvarden mycket mer med visioner om framtiden och tycker mig ha gott stöd i Nya testamentet för en sådan strävan. Den sista — och minst uppmärksammade — punkten i beskrivningen av nattvarden innebär i BEM-dokumentet är

också «nattvarden som Gudsrikets måltid» men frågan är om våra liturgier idag främjar Guds rikes ankomst?

## Det annorlunda

Det andra som nämns i summeringen på slutet är nattvarden som «det ställe där den kristne kreativt brottas med det annorlunda och därmed övar sig så att kärleken kan förökas». Detta är en viktig punkt i Jeanronds argumentering för nattvarden som kyrkans centrum. Varje «autentiskt nattvardsfirande» är öppet för det annorlunda: «det annorlunda i Guds väsen, det annorlunda hos deltagarna, det annorlunda i andra eukaristiska gemenskaper och deras uppstigande visioner av Guds förvandlande närvaro».

Just här är kanske beroendet av vår egen värld, vår egen situation som tydligast och Jeanronds reflektioner mest utmanande. Avståndet till vanligt nattvardsfirande som ofta är mer konserverande än nyskapande och förnyande känns långt. Det inte ovanliga liturgiska argumentet att så har det varit tidigare (dvs i fornkyrkan) har knappast främjat en futurall inriktning eller föreställningen om förnyelse. Här har jag svårt att helt dela Jeanronds optimistiska tro på nattvarens inneboende förmåga att öva oss att handskas med det annorlunda. Men låt oss försöka hitta former för en sådan nattvardsväckelse.

## Fullbordan av hermeneutiken?

Filosofen Jean-Luc Marions bruk av Luk. 24 förefaller mig rätt ytligt i sina allmänna slutsatser om kristen hermeneutik. Det är riktigt att Jesu handling på slutet öppnar lärjungarnas ögon men det är för mig främst ett exempel på att förstå inte är detsamma som kunskap eller insikt. När sociologen Stig Lindholm i slutet av 70-talet funde-

rar över vad förstå eller innebörd är för något räknar han upp följande komponenter: veta-känna-vilja-kunna-göra.<sup>8</sup> Nattvarden liksom dopet är en viktig handling som ger oss en förståelse mer än orden men kan man inte säga något liknande också om ett jesuliv bland dagens människor eller ett förverkligande av Guds rike i vår värld? «Görandet» fullbordar hermeneutiken, också den kristna hermeneutiken.

Skall vi göra nattvarden till kristenlivets centrum? Jag har svårt att utan precisioner eller reservationer svara ett enkelt ja på den frågan. Riskerna är för många. Om nattvarden isoleras från vardagslivet och världen — det är inte så ovanligt i nattvarens historia — måste jag svara nej. Om vi hänger upp allt på nattvarden samlar vi, dvs. vi teologer och präster, gärna en stor mängd innebörder och motiv till nattvardsfirandet med den följden att ritens blir alltmer otydlig till sitt innehåll för den som firar nattvard. Och är kanske ett kristusmönstrat liv bland världens fattiga och utstötta en lika viktig punkt för kristna idag, något som avslöjar innebörden i att vara en Kristusefterföljare idag. Om vi nu tolkar centrum som det allra viktigaste.

I en så ritfattig tro som den protestantisk kristna är dopet och nattvarden särskilt omistliga och jag gläder mig över både dopets och nattvarens återkomst i våra gudstjänster och i kristnas liv. Nattvarden som en ofta återkommande rit har en större potential är något annat — i den meningen kan den ses som ett centrum — och jag vill liksom Jeanrond gärna frigöra mer av nattvarens möjligheter så att den än bättre möter oss kristna i den värld som är vår. Ett nattvardsfirande som blir mer präglad av framtid och Guds rike. Ett nattvardsfirande som övar oss att leva med det annorlunda.

<sup>8</sup> Stig Lindholm, *Vetenskap, verklighet och paradigm*, Stockholm 1979, s. 153ff.

### Summary

The author, professor of the New Testament in Lund, welcomes Werner G. Jeanronds reflections on the Eucharist in a situation where we rejoice in a renewal of the Eucharist but sadly miss a public discussion of its meanings. The author agrees with Jeanrond in his starting with our situation today and in his way of defining the church emphasizing *both God and men*. He reformulates the main question as «Shall we make the Eucharist the center of Christian life today?» and will not answer it with a simple yes. There are too many risks. But let us strengthen the dimension of God's kingdom and also of the otherness in the Eucharist.

# Eukaristi, eskatologi och teologisk metod

RUNE SÖDERLUND

*I sin kommentar till Jeanronds artikel efterlyser Rune Söderlund bland annat den grundläggande norm utifrån vilken Jeanronds uppfattning framförs och en närmare precisering av viktiga begrepp som centrum och kyrka. Vidare diskuteras förståelsen av Guds rike i NT respektive artikeln. Författaren är docent i systematisk teologi i Lund.*

## Vetenskaplig beskrivning eller trogrundat förslag?

För bedömningen av Werner Jeanronds artikel torde det först vara viktigt att observera, att den är skriven utifrån ett tydligt inomkristet perspektiv, vilket uttrycket «vi kristna» i artikelns början markerar. Syftet är, enligt vad Jeanrond litet senare säger, att göra «kritiska reflektioner över centrum i kristet lärjungeskap», reflektioner som dock endast är «tänkta som blygsamma förslag». Syftet tycks alltså snarast vara preskriptivt: att utifrån kristet perspektiv föreslå vad som skall uppfattas som centrum i kristet lärjungeskap. Samtidigt får man dock intrycket att författaren vill uppträda med något slags vetenskapligt anspråk. Han säger inte bara, att «vi kristna» måste finna «vår identitet» i en sekulariserad värld utan även att «vi teologer» måste fortsätta att reflektera över trons innebörd. Eftersom uppsatsen återger en föreläsning hållen vid Köpenhamns universitet torde författaren med uttrycket «vi teologer» avse vetenskapligt arbetande universitetsteologer. Även inledningen till uppsatsens avslutning antyder ett vetenskapligt anspråk. Författaren menar sig ha presenterat argument för en tes som gäller ett sakförhållande. Tesen gör gällande, att det förhållandet rent faktiskt föreligger, att eukaristin är den kristna kyrkans centrum.

## Preciseringar

I den fråga, som Jeanrond satt som rubrik för sin artikel, finns tre komponenter: eukaristi, centrum och kristen kyrka. Var och en av dessa komponenter är i behov av ytterligare precisering.

Vad eukaristin angår, gör författaren fullt klart, att han betraktar den som en *symbolisk* handling. «Vi har förstått eukaristin som en symbolisk akt» (s. 6a). «Gåvor av jordens frukt och människors arbete» genomgår i nattvardsfirandet en «symbolisk förvandling», vilket torde stå som motsats till substantiell förvandling. De förvandlas till «kristologiska symboler» (s. 5b). Medan dopet är «den symboliska handling som tillåter oss att anträda vårt livs eukaristiska resa», är nattvardsfirandet «en ofta förekommande och upprepad symbolisk handling» (s. 8a).

Vad är det då som eukaristin symboliserar? Till att börja med talar författaren om nattvarden «tvåfaldiga fokus», som innebär, att dels ett tacksägelse-, dels ett åminnelsemotiv knutits till den (s. 4a). Senare i uppsatsen talas även om bordsgemenskapsmotivet samt om «den gemenskapsaspekt som förenar åminnelse- och bordsgemenskapsmotivet» (s. 6b). Nattvardsfirandet säges symbolisera «det kärlekens band, som uppenbarar vår sanna identitet och förenar oss alla i Guds Ande» (s. 8a), vidare «den nya skapelsen som varje troende längtar efter» samt «att Guds rike bryter in och växer fram» (s. 8b). Som något viktigt för all kristen liturgi nämnes även återspeglandet av «den radikala jämlikheten i Guds rike» (s. 7b). Mycket tyder på att det är de senast nämnda aspekterna som är mest centrala för författaren. Nattvarden tänkes kunna fungera som inspirationskälla för bygandet av det som här kallas «Guds rike».

Det eukaristiska handlande, som har de nu nämnda innebörderna, innefattar både «proklamation av Ordet» och celebration, varvid förkunnelsen av Ordet tänkes bli «fullföljd» bara genom brytandet av brödet (s. 4b, 5a). På s. 8a

talas inte bara om brödsbrytelse utom om «delandet av bröd och vin».

Offermotivet i eukaristin har enligt författaren överbetonats allt sedan medeltiden, liksom koncentrationen på avlyftandet av individuell skuld. Kritiken riktas närmast mot den romersk-katolska kyrkan men skulle givetvis vad gäller betonandet av syndaförlåtelsesmomentet ha kunnat riktas även mot mycket av nattvardsfirandet inom protestantismen. Tyvärr får man inte klart för sig, utifrån vilken grundläggande norm kritiken framställs. Handlar det enbart om ett emotivt eller pragmatiskt ställningstagande från författarens sida eller framställs kritiken på grundval t.ex. av en bestämd tolkning av de nytestamentliga nattvardstexterna?

Vad som menas med den *kristna kyrkan* i sammanhanget gör författaren klart, när han säger, att den är «en gemenskap av lärjungar, som har bestämt sig att följa Jesus Kristus och så göra Guds vilja». Rimligtvis avses härmed, att *alla* lärjungar med den nyssnämnda intentionen tillhör gemenskapen «den kristna kyrkan». Den senare sammanfaller alltså inte med något bestämt trossamfund. Definitionen kommer sakligt rätt nära den välkända beskrivningen av kyrkan som «die Versammlung aller Glaubigen», som vi har i Augustana 7. Möjligen kan formuleringen «bestämt sig» i någon mån föra tankarna mera till en mänsklig överenskommelse än vad Augustanas definition gör. Den senare bör ses i samband med att Augustana 5 proklamerar, att tron skänkes genom ord och sakrament «var och när det behagar Gud (ubi et quando visum est Deo)» samt även i samband med Luthers förklaring till den tredje trosartikeln i Lilla katekesen med dess framhävande av att både den individuella tron och gemenskapen av de troende är skapelser av den helige Ande. Något absolut motsatsförhållande behöver dock inte föreligga, utan Jeanronds «bestämt sig» skulle kunna vara en beskrivning av det lydadsengagemang som alltid är förbundet med tron även enligt luthersk syn.

För det tredje behöver «*centrum*» en närmare förklaring. Vad menas med att något är centrum för den kristna kyrkan? Tyvärr kan jag inte finna något ordentligt klagörande härav i Jeanronds uppsats, vilket gör, att jag i någon mån svävar i ovisshet om vad det är för ett problem som uppsatsen egentligen behandlar. Betyder «*centrum*»

«det viktigaste av allt»? Eller betyder det, att allt annat skall kunna sättas i samband med detta centrum, kanske t.o.m. så, att allt annat i den kristna kyrkans lära och liv skall kunna härledas ur detta centrum, ungefär som man inom lunda-teologin ofta menade, att det som sades på särskilda punkter i dogmatiken skulle kunna härledas ur agapemotivet? Möjligen kan man ana, vad Jeanrond är ute efter, när han skriver, att han «sökt efter ett ställe dit eskatologin i den kristna rörelsen koncentreras» och funnit detta ställe i eukaristin.

På grundval av de ovan anförda överbägenaderna vill jag nu våga mig på att försöka återge, vad jag uppfattat som huvudtesen i Jeanronds uppsats. Tesen skulle enligt min tolkning kunna formuleras så här: *Eukaristin som en symbolisk handling är det mest koncentrerade uttryck den kristna församlingen äger för den eskatologiska verklighet som gudsríkets gemenskap utgör.*

## Tesens provbarhet

Om uppsatsens tes i den nu angivna tolkningen inte bara är ett förslag som gäller, hur Jeanrond tycker, att den kristna kyrkan *bör* se på saken, utan tillika ett påstående om ett sakförhållande, återstår problemet, hur man skulle kunna argumentera för eller emot det gjorda påståendet. Finns det några som helst möjligheter att pröva det för att eventuellt verifiera det?

På vissa ställen tycks författaren hävda, att det rent faktiskt är så, att den kristna kyrkan ser eukaristin som kristendomens centrum. Det heter t.ex.: «I eukaristin har kristna fortsatt att om och om igen finna sitt andliga centrum fram till denna dag» (s. 4a). Visserligen användes här «kristna» i obestämd form och behöver alltså inte avse kyrkan som helhet, men att det ändå är sannolikt, att författaren avser *alla* kristna, framgår av, att det på annat ställe säges, att «kristen tro till sin natur är eukaristisk» (s. 7b).

Om tesen varit, att den i organisationsform framträdande kristna kyrkan själv *uppfattar* saken så, att den har sitt centrum i eukaristin, tolkad som en symbolisk måltid, hade väl prövningen fått ske genom undersökning av de olika samfundens bekännelser, antingen dessa är åtkomliga i bekännelseskriterier eller på annat sätt.

Genom en sådan undersökning skulle det ganska snart ha framgått, att tesen inte hade hållit. Dels skulle det visa sig, att åtskilliga kyrkosamfund inte vill lägga tonvikten på nattvardens *symboliska* sida, dels skulle man också träffa på kristna gemenskaper (såsom den engelska frälsningsarmén) som över huvud taget inte praktiserar nattvardefirande och således knappast kan se eukaristin som kyrkans centrum. Tesen vore därmed falsifierad.

Eftersom Jeanrond uppfattar den kristna kyrkan inte som en eller flera organisationer utan som summan av «lärjungar, som har bestämt sig att följa Jesus Kristus och så göra Guds vilja», skulle en undersökning av, hur kyrkan i författarens mening ser på vad som är kyrkans centrum, knappast kunna ske på något annat sätt än genom något slags intervju med alla «lärjungar» över hela världen, vilket naturligtvis i praktiken vore ogenomförbart. Att även en sådan undersökning skulle ge vid handen, att det är omöjligt att verifiera, att kyrkan som helhet ser eukaristin som sitt centrum, framgår ju egentligen redan av det nyss sagda, att vissa kristna slutit sig samman i gemenskaper som över huvud taget inte praktiserar något nattvardefirande.

Nu torde emellertid Jeanrond knappast vara ute efter att bara beskriva, hur kyrkan i den betydelse han själv angivit uppfattar saken, utan tesen torde innebära, att det finns rimliga skäl för den kristna kyrkan att se eukaristin som sitt centrum, antingen kyrkan själv ännu har blivit medveten om det eller inte.

På s. 8 heter det: «Då och då drivs den tesen att dopets sakrament var det primära sätt genom vilket kristna tog emot och bekräftade sin identitet som kristna. Jag kan inte instämma i denna tes.» Här visar författaren medvetenhet om oenighet med stora delar av kristenheten vad gäller frågan om den kristna identiteten. Han kan alltså knappast avse att säga, att hela kyrkan redan anser, att eukaristin är det kristna centrat, utan han menar, att man *borde* anse detta. Vilka är då skälen för detta ställningstagande, och efter vilka kriterier skall skälen bedömas? Eftersom inget klart besked på denna viktiga punkt går att få i själva uppsatsen, vilket gör att hela resonemanget tycks hänga i luften, blir jag tvungen att själv stipulera en grundval för diskussionen, om en sådan över huvud taget skall

kunna föras. Den grundval, utifrån vilken jag väljer att pröva den uppställda tesen, får då helt enkelt bli de primärvittnesbörd om kristen tro som vi äger i de nytestamentliga skrifterna.

## Exegetisk prövning

Att *gemenskapsaspekten* är ytterst central i Nya testamentets framställning av eukaristin är okontroversiellt. Man kan gott säga, att den t.o.m. står i centrum i den framställning av nattvarden som vi möter i 1 Kor. 11. När Paulus här varnar för ett ovärdigt firande av nattvarden och säger att man äter och dricker sig själv en dom, om man icke «urskiljer kroppen», bör man observera, att både i 1 Kor. 10 och i 1 Kor. 12 *församlingen* framställs som Kristi kropp. Det handlar således för Paulus inte bara om, att det är viktigt att «urskilja kroppen» i brödet och vinet utan även om att man skall se och förstå, att församlingen är Kristi kropp och att dess lemmar skall vårda sig om varandra. Bakgrunden för Pauli varning för ovärdigt nattvardefirande är ju, att man i församlingen i Korint inte tagit tillräcklig hänsyn till de fattiga i församlingen.

I samband med framhävandet av gemenskapsmotivet i nattvarden kan det vara viktigt att ställa frågan, om möjligen i den katolska och lutherska traditionen *brödsbrytelsen* som konkret ceremoni blivit undervärderad. Medan Calvin kan skriva, att ingen Herrens måltid kan hållas utan brödsbrytelse, har man inom lutherdomen hävdat, att brödsbrytelsen enbart har en praktisk funktion och därför kan äga rum såväl före som under den sakramentala måltiden.

Författaren säger sig ha sökt efter ett ställe dit *eskatologin* i den kristna rörelsen koncentreras och anser sig ha funnit detta ställe i eukaristin. Detta har jag också full förståelse för. När Jesus talar om Guds rike, använder han sig av många olika bilder, men den han företrädesvis nyttjar är bilden av ett gästabud. Det eskatologiska är på ett tydligt sätt markerat i Nya testamentets framställning av eukaristin. Så ofta man i församlingen äter brödet och dricker bägaren, förkunnar man Herrens död «till dess att han kommer» (1 Kor. 11:26). Jesus själv säger vid den sista måltiden, att han icke mer skall dricka av vinträdet frukt «förrän Guds rike kommer» (Luk. 22:18).

Det var ju ord av det sistnämnda slaget som gjorde, att Albert Schweitzer t.o.m. menade, att Jesu avsikt över huvud taget aldrig varit, att nattvarden skulle bli en ceremoni som upprepades.

Samtidigt som det alltså är fullt tydligt, att Jeanrond är på linje med Nya testamentet, när han förbinder eukaristin med det eskatologiska gudsriket, tillspetsas just i detta sammanhang frågan om den exegetiska grundvalen för Jeanronds konception. Närmare bestämt gäller frågan: *Vad menas i Nya testamentet resp. i Jeanronds artikel med «Guds rike»?*

Kyrkan är enligt Jeanrond inte så mycket inriktad på den framtida världen utan i stället på att förändra vår egen värld (s. 2b). Denna uppgift beskrivs även så, att kyrkan är «kallad att hjälpa till att upprätta Guds rike» (s. 2a) eller att den genom Guds kraft skall «verka för att omforma världen» (s. 5a).

Dessa utsagor innefattar en mängd problem. Hur vet förf., att de som bestämt sig för att följa Jesus främst är inriktade på att förändra den här världen? Jag har svårt att uppfatta författarens utsagor i detta sammanhang som annat än preskriptiva, d.v.s. som utsagor om hur förf. tycker att det *borde* vara. Utsagorna borde då också enligt min mening formuleras på ett sådant sätt, att den preskriptiva karaktären tydligt framgick.

En möjlighet skulle naturligtvis vara, att författaren menar, att Jesus själv varit så inriktad på det dennasidiga, att den som bestämt sig för att följa honom också måste vara det. Problemet blir i så fall att göra denna inställning hos Jesus sannolik. Hela det exegetiska materialet tycks ju nämligen peka i en helt annan riktning. Det torde inte gå att framleta en enda text i Nya testamentet som skulle kunna stödja uppfattningen att Jesus tänkt sig Guds rike som en inomvärldslig nyordning, som människor hjälper till med att åstadkomma. Som redan Johannes Weiss visat i sin berömda studie «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes» 1892, är Guds rike enligt Jesus något som upprättas *utan mänsklig medverkan*. (Se härtill Gösta Lundström, Guds rike i Jesu

förkunnelse. Tolkningens historia från 1800-talets sista decennier till våra dagar, 1947, s. 47.) Albert Schweitzer skriver, när han återger Weiss uppfattning av Jesu gudsrikestanke: «Mit politischen Erwartungen hat dieses Reich nichts zu tun» (Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Band 1, Siebenstern Taschenbuch Verlag 1966, s. 255). I sin undersökning «De etiska tankarna i urkristendomen» (2 uppl. 1936, s. 419) skriver Einar Billing: «Fullständigt eliminerat är väl ur Jesu Gudsrikesbild det egentliga politiska draget.»

Tillståndet i Guds rike präglas enligt Jeanrond av en radikal jämlikhet (s. 7). Inte heller detta kan jag finna något belägg för i Nya testamentet. Tvärtom verkar det rätt så tydligt, att det i himmelen finns rangordning och olika grader av härlighet. Se t.ex. Matt. 20:23 och Mark. 10:40!

Skillnaderna mellan den gudsrikestanke som Jeanrond presenterar och den som möter i Nya testamentet är så pass påtaglig, att det måste vara något annat än överensstämmelse med Nya testamentet som för Jeanrond är kriteriet på en teologisk utsagas riktighet. Till dess att han klargjort, vad detta andra är, torde det vara svårt att föra diskussionen vidare.

## Sammanfattning

Sammanfattningsvis betraktar jag som uppsatsens viktigaste förtjänst framhävandet av sambandet mellan eukaristin och gudsrikets eskatologiska gemenskap, medan jag däremot ser som dess *metodiska* svaghet, att ingen klar argumentationsgrundval angivits samt att ingen klar gränsdragning skett mellan å ena sidan på trosgrundval framställda förslag och å den andra sidan vetenskapliga beskrivningar, och som dess viktigaste *innehållsliga* svaghet, att den presenterade eskatologiska konceptionen med sin synergistiska och inomvärldsliga karaktär inte vilar på solid exegetisk grund utan tvärtom motsägs av det nytestamentliga materialet.

## Summary

In this commentary on the article of W.G. Jeanrond is discussed, what a "center" is, which the ground for the argumentation in the article is and how the kingdom of God is understood in the article and in the New Testament respectively.





# Teologi och kristologi hos Paulus och Johannes

RENE KIEFFER

*Johannes och Paulus, två av urkyrkans främsta teologer, jämförs här av professor René Kieffer i dennes avskedsföreläsning från professuren i Nya testamentets exegetik i Uppsala. Det är mer som förenar än som skiljer dem t.ex. i syn på frälsningen och kärleken, men de uttrycker sig olika. Johannes skriver sin text så att Jesu hela verksamhet får en aspekt av uppenbarelse som bara tron kan upptäcka.*

I min avskedsföreläsning<sup>1</sup> har jag valt att jämföra Paulus brev och Johannesevangeliet, som har varit de texter jag mest ägnat mig åt i min egen forskning. Jag bortser här från de speciella textkritiska och metodologiska spörsmål som ofta har sysselsatt mig under alla dessa år<sup>2</sup> och koncentrerar mig i stället på den teologiska och kristologiska brottningen hos Johannes och Paulus. Men kan man verkligen jämföra dessa två, när den ena skriver brev med retorisk lidelse, och den andre ett evangelium, en berättelse där allt är mycket genomarbetat i ett teologiskt perspektiv? Ändå finns goda skäl att göra det.

Rudolf Bultmann har i sin nytestamentliga teologi understrukt, att Paulus och Johannes är de två äkta teologerna i Nya testamentet.<sup>3</sup> Även om denna åsikt är överdriven, så måste man medge att Johannes och Paulus verk är av en helt annan teologisk dignitet än de andra nytestamentliga författarnas. Reformationen har fram-

hävt Paulus grundläggande betydelse för kristendomen, i synnerhet genom att uppmärksamma hans framställning av rättfärdiggörelsen genom tron, som uppfattades som Kyrkans viktigaste lära (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*).<sup>4</sup> I fornkyrkan och även idag i ortodoxa kyrkor är det emellertid Johannes som är Teologen *par excellence*. Hans texter har varit avgörande, när man mot heretiska läror försökte utarbeta gemensamma trosbekännelser. När det gäller Jesu båda naturer, den mänskliga och den gudomliga, och Treenighetens mysterium, är det hans evangelium som man mest återopade. Johannesevangeliets författare och Paulus är djupt förankrade i judendomen av troligen palestinsk art, även om båda genom språket också står i förbindelse med den grekiska världen. Det finns alltså goda skäl att jämföra dessa två kristna giganter, även när det i en avskedsföreläsning endast kan ske på ett summariskt sätt.

Jag kommer först att behandla viktiga problem i paulinsk teologi och kristologi som jag själv uppmärksammat i mina studier. Sedan kommer jag att ägna mig åt det som jag i min forskning uppfattat som betydelsefullt för att förstå Johannesevangeliets teologi och kristologi. Den sista delen kommer på ett naturligt sätt att utgöras av en jämförelse mellan de två teologerna.

<sup>1</sup> Den hölls på Regnellianum den 4 december 1995 och är här endast lätt bearbetad som artikel.

<sup>2</sup> Se framför allt min doktorsavhandling *Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI*, 52–71, Lund 1968; *Essais de méthodologie néo-testamentaire*, Lund 1972; mina uppsatser i R. Kieffer–B. Olsson, *Exegetik idag. Nya frågor till gamla texter*, Lund 1995 (ny, utökad och omarbetad upplaga).

<sup>3</sup> Se R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968<sup>6</sup>, s. 2, 188, 355 ff. För Bultmann är Jesu förkunnelse och urkyrkans kerygma förutsättningar för den nytestamentliga teologi, där enbart Paulus och Johannes behandlas utförligt.

<sup>4</sup> Se t.ex. I. Lönning, «Paulus und Petrus. Gal. 2, 11 ff. als kontroverstheologisches Fundamentalproblem», *Studia Theologica* 24 (1970), s. 1–69.

## 1. Personliga synpunkter på Paulus teologi och kristologi

Jag begränsar mig principiellt till de sju brev som allmänt uppfattas som äkta, men jag tar gärna också hänsyn till Kolosserbrevet som står nära dem. Paulus brev är tillfälliga och är betingade av de olika problem som adressaterna brottades med. Detta gäller enligt den senaste forskningen även Romarbrevet, trots dess mera syntetiska aspekt.<sup>5</sup>

I en teologisk belysning spelar förhållandet mellan Gud och människan en väsentlig roll: all teologi implicerar en antropologi. Paulus brev är i dubbel bemärkning teologiska eftersom de beskriver inte enbart människans förhållande till Gud i allmänhet, utan också Paulus förståelse av sig själv inför sin Gud. Tydligare än i resten av Nya testamentet framträder hos Paulus de egna upplevelsorna av Gud. Det är bland annat därför han är så fångslande. Han talar om Gud inte från hörsägen utan av egen erfarenhet. Dessutom är hos honom den mänskliga utgångspunkten mer genomreflekterad än hos de andra.

Paulus människosyn är djupt förankrad i det som han som människa har upplevt. Vi kan därvid inte utan vidare utgå från de tre berättelserna i Apostlagärningarna om hans omvändelse på väg till Damaskus, även om någon motsvarande omvändelse också berättas av Paulus själv i Gal. 1:12–17 och i 1 Kor. 9:1 och 15:8.

Jag har redan 1972 anförut Rom. 7 som ett viktigt exempel på Paulus psykologiska brottnings med den judiska idealbildningen.<sup>6</sup> Syndens lag i människans lemmar gör henne fången, så att hon inte gör det som hon vet är det riktiga: «Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag» (Rom. 7:19). W.G. Kümmels viktiga avhandling om det teologiska «jaget» i detta kapitel<sup>7</sup> spärrade på den tiden vägen för en sådan psykologisk tydning, men den accepteras lättare idag, särskilt efter G. Theissens fylliga psykologiska arbete om

Paulus.<sup>8</sup> Man är inte längre så nöjd med ett enbart «teologiskt jag» som skulle undandra sig all psykologisk tolkning. Men man behöver inte för det gå så långt som den judiske forskaren J. Klausner, när han tolkade damaskusupplevelsen som ett drama i epileptikern Paulus liv.<sup>9</sup>

Bakom Paulus personliga konflikt skymtar självklart också en djupare teologisk dimension: Människan står med sin begränsning i konflikt med sin Gud. Synden tolkas då, med hjälp av tron, inte bara som en psykologisk kluvenhet utan också som en avlägsenhet från Gud, livets källa. Här möter vi den pessimistiska människosyn som utgör Paulus originalitet i jämförelse med vanlig judisk självförståelse och som M. Winnige så förtjänstfullt lyft fram i sin doktorsavhandling.<sup>10</sup> Både judar och hedningar kommer till korta när det gäller förhållandet till Gud. Här kommer Paulus kända antiteser in mellan kött och ande, synd och nåd, olydnad och lydnad. Denna kluvenhet är inte identisk med en platonsk dualism, även om sådana komponenter kan ibland dyka upp hos Paulus. Denne står i det judiska sammanhanget där människan utgör en helhet, ett jag som kan betecknas med orden kött, kropp eller själ.

Kroppen är så väsentlig för Paulus att han inte kan föreställa sig en människa utan den. Efter döden skall människorna uppstå, visserligen med en andlig kropp (1 Kor. 15) men ändå med en riktig kropp. Hela människans identitet måste bevaras, menar Paulus.

I det sammanhanget har jag vid olika tillfällen understrukit de originella aspekterna i Paulus eskatologiska förväntningar.<sup>11</sup> Enligt honom

<sup>8</sup> G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983.

<sup>9</sup> J. Klausner, *From Jesus to Paul*, London 1942. Se diskussionen i licentiatsavhandlingen av min elev B. Ericsson, *Syden på Paulus i modern judendom. Buber, Montefiore och Klausner. En kritisk granskning*, Uppsala 1993.

<sup>10</sup> M. Winnige, *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995.

<sup>11</sup> «Résurrection du Christ et résurrection générale. Essai de structuration de la pensée paulinienne», *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1981), s. 330–344; på svenska, se boken *I närlångkamp med Bibeln*, Stockholm 1994, s. 129–143. Se också min artikel «eskatologi» i *Nationalencyklopedin*, bd. 5, s. 596.

<sup>5</sup> Se kommentarerna av J. Dunn, P. Stuhlmacher och J.A. Fitzmyer.

<sup>6</sup> «Tankar kring människosyn och frälsning hos Paulus», i *Festskrift till H. Riesenfeld, Svensk Exegetisk Årsbok 37/37 (1972/73)*, s. 284–295.

<sup>7</sup> W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929.

uppstår människorna inte, som i den judiska traditionen, enbart genom ett Guds ingripande, utan också i gemenskap med Jesu uppståndne kropp och hans Ande. På den punkten är Paulus unik även bland de nytestamentliga författarna. Klart kommer detta till uttryck i Filipperbrevet: «Vårt hemland är himlen, och därifrån väntar vi också den som skall rädda oss, herren Jesus Kristus. Han skall förvandla den kropp vi har i vår ringhet så att den blir lik den kropp han har i sin härlighet, ty han har kraft att lägga allt under sig» (Fil. 3:20 f.). Det är naturligt för en jude som Paulus att tillskriva Gud allt inflytande, både vid Kristi uppståndelse och vid den allmänna uppståndelsen. Den uppståndne Kristus handlande blir i detta perspektiv en förlängning av Guds handlande: Gud verkade i Kristi uppståndelse, som i sin tur blir till en uppståndelsefaktor. Denna kraft kan hos Paulus någon gång betecknas med ordet «Anden». I detta sammanhang nämns också temat om den andre Adam: «Den första människan, Adam, blev en varelse med liv. Men den siste Adam blev en ande som ger liv» (1 Kor. 15:45).

Adam-temat förekommer i två huvudvarianter. I Rom. 4–5 handlar det framför allt om solidariteten mellan Kristus och alla människor, i den mening att allt som händer Jesus, hans död och uppståndelse, är representativt för hela mänskligheten. För att citera Rom. 4:24 f.: «Vi skall räknas som rättfärdiga, ty vi tror på honom som från de döda har uppväckt vår herre Jesus, som blev utlämnad för våra överträdelsers skull och uppväckt för vår rättfärdiggörelses skull». Den andra Adamvarianten handlar om Kristi primat i allt: som förstling av de avsomnade är han upphov till det eskatologiska riket. Alla som uppstår måste därför bära en avbild av den himmelska människan (se 1 Kor. 15).

Kristus primat kan också uttryckas med hjälp av bilden av huvudet i förhållandet till kroppen. Både i Romarbrevet och i Första Korintierbrevet understryker Paulus att den kristnes kropp tillhör den uppståndne Kristus (se 1 Kor. 6:13 ff. och Rom. 7:2–4; 14:8). Men i Kolosserbrevet, som troligen går tillbaka på Paulus egen undervisning, beskrivs hela Kyrkan som den uppståndnes kropp. Efesierbrevet kommer i sin tur att utveckla Kolosserbrevets kristologi. Som huvud utövar Kristus sitt inflytande inte endast på Kyr-

kan utan på alla makter och på hela universum, en tanke som redan antyts i 1 Kor. 15:24 ff.

Det finns ett samband mellan Guds, Kristi och Andens verkan: Gud förlänar de kristna härligheten och Anden förvandlar dem till den uppståndne Kristus avbilder. Under medeltiden försökte man att pressa de paulinska texterna med hjälp av en formel från Petrus Lombardus: *resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis*, «Kristi uppståndelse är orsak till vår egen uppståndelse».<sup>12</sup> Och då menade man att den är en orsak både som *causa efficiens* och *causa exemplaris*, dvs. både som den som åstadkommer vår egen uppståndelse och som dess modell. Man kan tveka inför detta aristoteliska uttrycksätt, men det kan inte förnekas att det fångar in den typiskt paulinska tanken, att det inte finns någon möjlighet till uppståndelse utanför Kristi uppståndelses sfär.

En annan tanke som tidigt intresserat mig är apostelns sätt att beskriva kärleken som det viktigaste i de kristnas liv. I min kommentar till kärlekens lovsång i 1 Kor 13<sup>13</sup> anser jag att den nygrenska antitesen mellan *eros* och *agape*<sup>14</sup> inte håller, när man skall tolka vad Paulus menar med kärlek. Det aposteln beskriver är människans helhetsinställning till det kristna budskapet. Kärlekens egenskaper skulle Paulus inte kunna känna till om han inte hade haft Kristus eget liv för ögonen. Liksom i Filipperbrevets s.k. hymn ser Paulus de nya komponenter som mänsklig kärlek får i samband med Kristi exempel (som Paulus följer i sin egen kärlek till de församlingar han har grundat). «Låt det sinnelag råda hos er som fanns (eller finns) också hos Kristus Jesus. Han ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud, utan avstod från allt och antog en tjänares gestalt. Han gjorde sig

<sup>12</sup> Jag har skrivit en lektorsavhandling om detta ämne: *L'action salutaire de la résurrection du Christ*, Le Saulchoir 1962. Se också «Parisuniversitetet på Brynolfs tid» i K.-R. Tysk (red.), *Brynolf Algotsson — scenen, mannen rollen*, Skara 1995, s. 71–85 (särskilt s. 82 f.).

<sup>13</sup> *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13*, Paris 1975.

<sup>14</sup> A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape*, Stockholm 1930–36. Redan K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 2, Zürich 1955, s. 939, kritiserar Nygrens *agape*-begrepp när det gäller att tolka 1 Kor. 13.

ödmjuk och var lydig ända till döden» (Fil. 2:5 ff.). Det är med Jesus som modell som Paulus kan säga att «kärleken är tålmodig och god, inte stridslysten, inte skrytsam och inte uppblåst ... Allt bär den, allt tror den, allt hoppas den, allt uthärdar den» (1 Kor. 13:4 ff.). Paulus preciserar inte här om det handlar om kärleken till Gud eller till medmänniskorna, eftersom han på ett syntetiskt sätt ser hela människans liv i ljuset av den kärlek som Jesus uppenbarat. Det är därför den är störst och lever kvar även efter döden. Det handlar om en kärlek som är både *eros* och *agapê*.

Man känner inte Paulus tillräckligt om man inte också brottats med hans rättfärdiggörelselära. Själv har jag velat gå direkt till hans första uttryck för den i konflikten med Petrus i Antiochia i Gal. 2:14–21, den text som var avgörande för Luthers egen förståelse av Paulus.<sup>15</sup> Jag anser att jag i detalj har kunnat belägga min tes, att talet inte slutar med v. 14 utan fortsätter till v. 21. Naturligtvis tänker Paulus hela tiden på galaterna till vilka han skriver, men för att övertyga dem återger han på sitt eget sätt det som han kan ha sagt till Petrus i Antiochia. Det är inte en historisk återberättelse utan, enligt dåtidens sätt att skriva, det tal som det var nödvändigt att hålla inför alla som svek den frihet som Paulus såg i evangeliet om Kristus. I min kommentar visar jag bl. a. att vv. 17 f. är obegripliga om man (som det verkar vara i NT 81), uppfattar vv. 15–21 som ett slags résumé av rättfärdiggörelseläran, lösgjort från sin kontext. Från en helt annan utgångspunkt kommer en av mina doktorander, Jonas Holmstrand, att i sin avhandling bekräfta mina iakttagelser genom att studera Paulus övergångsmarkeringar, som helt saknas mellan vv. 14 och 15–21.

Jag ger Martin Luther erkännande för att han med rätta visar hur avgörande denna text är för Paulus lära om tron. Men Luther blandar in i sin tolkning sina egna personliga problem med munkidealen och sin egen förtvivlan, som inte stämmer överens med Paulus text. Jag tar också avstånd från K. Stendahls sätt att relativisera rättfärdiggörelseläran hos Paulus. Denna är

enligt min mening grundläggande för Paulus, inte enbart för att lösa förhållandet mellan judar och hedningar, utan också för att förstå det nya som kommit till genom tron på Kristus.

Jag har på detta sätt antytt hur de tre typiskt paulinska aspekterna «tro, hopp och kärlek» har varit i centrum av min egen Paulusforskning. I samband med det har jag haft tillfälle att precisera den paulinska kristologin och teologin.<sup>16</sup> Gud är för Paulus med självklarhet den som Israel har lärt känna som «en enda Gud», skaparen av allting (se t.ex. 1 Tess. 1:9; 1 Kor. 8:4–6). Men han är samtidigt «Herren Jesu Kristi Fader» (se 2 Kor. 1:3; 11:31; Rom. 15:6) och därmed också «vår Fader» (1 Tess. 1:3; 3:11, 13; Fil. 1:2; 4:20; Gal. 1:4 osv.). Det är Gud som tar initiativet till frälsningen: «När tiden var fullbordad, sände Gud sin Son, född av kvinna och ställd under lagen, för att han skulle friköpa dem som stod under lagen, så att vi skulle få söners rätter» (Gal. 4:4 f.). Gud är all rättfärdighets ursprung. Jag har flera gånger understrukt att det som Paulus säger om Guds vrede skall förstås i samband med detta erbjudande av nåd.

Hos Kristus har jag framhävt de aspekter som gäller hans återkomst, men också hans död och uppståndelse. Angående hans preexistens har jag särskilt betonat det som sägs i Filipperbrevets s.k. «hymn», även om jag medger att denna aspekt är mindre tydlig hos Paulus än hos Johannes. Jesus är för Paulus framför allt den uppståndne Herren, *Kyrios*, och Guds son i en mening som närmar sig den johanneiska uppfattningen. Detta tillåter mig nu att övergå till Johannesevangeliet för att se hur besläktade teologiska tankegångar där kan dyka upp i ny gestalt.

## 2. Personliga synpunkter på Johannes teologi och kristologi

Johannesevangeliet kännetecknas av en medveten narrativ och diskursiv strategi. Med narrativ strategi betecknar jag evangelistens berättelseteknik, med diskursiv å ena sidan de relationer som skapas mellan orden och de tematiska rollerna, och å andra sidan konkret de kommen-

<sup>15</sup> *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit (Ga 2,14–21)*, Paris 1982. Se också min bok *Nytestamentlig teologi*, Stockholm 1991<sup>3</sup>, s. 361 f.

<sup>16</sup> *Nytestamentlig teologi*, s. 144–153.

tarer, tal och dialoger som författaren använder för att belysa sitt narrativa material.

I en av mina artiklar har jag försökt visa hur Johannesevangeliet författare känner till inte enbart den synoptiska traditionen i allmänhet, utan mer konkret Markusevangeliet, i vår nuvarande form eller åtminstone i en form som liknar den i allt väsentligt.<sup>17</sup> Men utöver det har han tillgång till egna traditioner, med hjälp av vilka han förnyar presentationen av den berättade Jesus.<sup>18</sup>

En annan utgångspunkt för min forskning har varit uppmärksamheten på den teknik författaren använder för att knyta Jesu liv konkret till tid och rum, samtidigt som han relativiserar dessa aspekter utifrån sin teologiska grundsyn, där Jesus har sitt ursprung hos Gud och återvänder till honom.<sup>19</sup> Evangeliet förankrar alltså händelserna i en berättad historia samtidigt som det framhäver deras symbolvärld.<sup>20</sup>

Författaren väljer omsorgsfullt sju under som han uppfattar som tecken på den härlighet som Jesus uppenbarar under sitt jordeliv. Även andra scener såsom utdrivningen ur templet eller Jesu vistelse i Jerusalem i samband med judiska fester får en teckenfunktion. Alla tecken skall förstås i samband med den kristologiska diskurs som författaren är mån om att förmedla.

Det finns sålunda en process som jag har kallat «progressiv metaforisation», som gör att händelserna och viktiga temata står i ett metaforiskt samband med Jesus. Detta sägs programmatiskt i 20:30 f.: «Också många tecken som inte har tagits med i denna bok, gjorde Jesus i sina lär-

<sup>17</sup> «Jean et Marc. Convergences dans la structure et dans les détails», i A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, s. 109–125.

<sup>18</sup> Se *Nytestamentlig teologi*, s. 85–90; *Johannesevangeliet 11–21*, Uppsala 1988, s. 498–507. Jag kommer att mer i detalj beskriva hur våra fyra kanoniska evangelier berättar i *Jésus raconté*, som kommer ut i Paris 1996.

<sup>19</sup> «L'espace et le temps dans l'évangile de Jean», *New Testament Studies* 31 (1985), s. 393–409. En något kortare version finns på svenska: «Rum och tid i Johannesevangeliet teologiska struktur», i *Svensk Exegetisk Årsbok* 49 (1984), s. 109–125.

<sup>20</sup> Om Johannesevangeliet symboliska aspekter, se framför allt *Le monde symbolique de S. Jean*, Paris 1989. Inspirerande för mig har bl. a. varit min kollega från Lund, Birger Olsson, med sin bok *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Uppsala 1974.

jungars åsyn. Men dessa har upptecknats för att ni skall tro att Jesus är Messias, Guds son, och för att ni genom att tro skall ha liv i hans namn».

Jesu hela verksamhet får en aspekt av uppenbarelse av något som man endast med trons ögon kan se på djupet. Det är inte en neutral berättelse som evangelisten återger, utan han förmedlar ett glädjebudskap till den troende som redan har öppnat sig för den uppenbarelse som ägt rum i Jesu gärningar och ord. Genom att begrunda de tecken som återges förutsätts den troende att alltmer förankras i det liv som Jesus vill ge honom. Jesus är vinstocken, lärjungarna och de som läser evangeliet förutsätts vara grenar som är förbundna med vinstocken.

Vid det första tecknet i Kana uppenbarar Jesus sin härlighet. Han föregriper den avgörande stunden, som äger rum vid korsfästelsen, då han skall förhärligas hos Fadern med den härlighet han hade innan världen var till (se Joh. 17:1–5). Vatten förvandlas till vin som tecken på ett messianskt bröllop som äger rum. De judiska reningar som gjordes med vatten ger vika för det nya och annorlunda som Jesus kommer med som judarnas Messias. Han är egentligen brudgummen. Det förstår Döparen när han säger: «Jag är inte Messias utan har blivit utsänd att gå framför honom. Brudgum är den som har bruden. Brudgummens vän, som står och hör på honom, glädjer sig åt brudgummens röst» (Joh. 3:28 f.). Också lärjungarna och förhoppningsvis läsaren förstår detta, när undret i Kana sker.

Jag har i min kommentar<sup>21</sup> understrukit den symboliska diskurs som omger varje berättelse. När t.ex. lärjungarna möter Jesus för första gången, fästs stor betydelse vid ordet «se». Lärjungarna skall följa Jesus och se. Jesus har sett Natanael under fikonträdet. Jesus säger till Natanael: «Du skall få se större ting. Ni skall få se himlen öppen och Guds änglar stiga upp och ner över Människosonen» (se 1:35–51). I samtalet med Nikodemos i kapitel 3 dyker på liknande sätt olika bilder upp: vinden som blåser vart den vill och som man inte vet varifrån den kommer. I anknytning till det talas om Människosonen som

<sup>21</sup> *Johannesevangeliet 1–10*, Uppsala 1987; *Johannesevangeliet 11–21*, Uppsala 1988; se också artikeln «Olika nivåer i johanneiskt bildspråk», i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 65 (1989), 9–15.

både stigit ner och stiger upp till himlen. Ormen som Mose hängt upp i öknen blir till en bild av Människosonens upphöjelse på korset.

När Jesus i kapitel 2 drivit ut månglarna ur templet, säger han: «Riv ner detta tempel, så skall jag låta det uppstå igen på tre dagar». Templet blir en metafor för Jesu döda och uppståndna kropp, liksom utdrivandet ur templet symboliserar lidelsen som Jesus har för Guds hus. Metaforer anhopas för att förklara vem Jesus är.

Det blir ännu tydligare om man i hela evangeliet fångar upp allt som Jesus sägs vara: Han är världens ljus, den sanna vinstocken, den gode herden som känner sina får, han är vägen, sanningen och livet, han är uppståndelsen, han är den som kan säga «Jag är». I anknytning till P. Ricoeurs teorier om metaforen<sup>22</sup> har jag i olika artiklar och böcker visat hur bilden av Jesus berikas genom dessa levande metaforer. Den omtalade Jesus, som står i alla dessa metaforers centrum, är sedd genom de olika ramar som utgörs av detta rikhaltiga bildspråk. Dessutom blir de olika scenerna i sin tur till metaforer som beskriver Jesus som Messias och Guds son. Den outtömliga rikedom som finns i Johannesevangeliets språkbruk beror enligt min mening på denna mycket subtila teknik.

Grundläggande ting som angår människan tas upp som utgångspunkt i berättelserna: brödet, vattnet, ljuset, vägen. När det gäller undren är det också mänskliga grundbehov som berörs: att kunna se, att kunna gå, att få äta, att få vara frisk, att övervinna döden.

Vem är Jesus slutligen för Johannes? Han är inte någon som man analyserar eller beskriver, utan den som man lever med. Jesu sju tecken inbjuder läsaren att få liv i hans namn. Vi är födda in i denna värld som människor som tagit emot livet. Det gäller nu, enligt Johannes, att se detta liv i ljuset av Ordet som var i begynnelsen hos Gud och genom vilket allt har skapats. «Livet var människornas ljus», sägs det i prologen. Jesus är liv och ljus för den som tar emot honom, menar Johannes. Jesus är Guds son i en djupare mening, dvs. han kommer från Gud hos vilken han alltid varit. Därför kan han också leda människorna till honom. Hur den gudom-

liga aspekten hos Jesus går ihop med den judiska monoteismen är en svår fråga, som det tog kyrkofäderna många diskussioner för att få klarhet om.<sup>23</sup>

### 3. Jämförelse mellan de två teologerna

Paulus och Johannes möts i flera grundläggande teologiska och kristologiska spörsmål. Båda är måna om att understryka Guds initiativ till människornas frälsning. Om man i detta sammanhang vågar använda den lilla Teresa av Lisieux bevingade ord, skulle man kunna sammanfatta båda med: «allt är nåd» («tout est grâce»). Detta har R. Bultmann begrundat när han ur existentiell synvinkel talade angående Johannes om uppenbarelse och om «Entscheidungs dualismus», och angående Paulus om nåden och trons lydnad.<sup>24</sup> Hos både Paulus och Johannes uppmanas människan att ta emot Guds frälsning. Liksom Paulus tog emot Kristus på vägen till Damaskus, så gäller det för läsaren av Johannesevangeliet att bejaka den uppenbarelse som äger rum i Jesu ord och gärningar. Samstämmigheten mellan Paulus och Johannes är så stor på denna punkt att flera uttolkare tänkt sig att författaren av evangeliet känt till Paulus rättfärdiggörelselära. Men jag accepterar inte den del av Bultmanns avmytologiseringsprogram som reducerar all futuralt eskatologi hos Paulus och Johannes till presentisk. Båda nytestamentliga författare låter den individuella vertikala dimensionen i eskatologin samverka med den kollektiva horisontella dimensionen.

<sup>23</sup> Angående denna svåra exegetiska fråga, se min föregångare Lars Hartmans uppsats «Johannine Jesus-Belief and Monotheism» i L. Hartman–B. Olsson (ed.), *Aspects on the Johannine Literature*, Uppsala 1987, s. 85–98. I samma bok har f.ö. vår nytestamentliga nestor, Harald Riesenfeld, skrivit en tankeväckande redogörelse för Anton Fridrichsens, Hugo Odebergs och Rafael Gyllenbergs syn på Fjärde evangeliet (s. 100–108).

<sup>24</sup> Bultmann skriver angående Paulus «Das Leben in der *pistis*», «Die *pistis* als eschatologisches Geschehen», och angående Johannes på likartat sätt «Der Glaube als eschatologische Existenz»; se *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968<sup>6</sup>, s. 324–331 och 427–445.

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975.

En annan punkt där Paulus och Johannes möts är i deras höga uppfattning om Jesus som Guds son. Jesu gudomlighet är visserligen tydligare uttryckt hos Johannes, men i de kristologiska diskussionerna under de första århundradena kunde man smidigt anföra både Paulus och Johannes för att belägga den. Även den helige Andes ingripande träder fram hos båda, men hos Paulus förblir hans konturer mycket vagare än hos Johannes, där han kallas för Hjälparen (*paraklêtos*) som kommer i Jesu ställe. Skillnaden i deras kristologi beror på en mer profilerad inkarnationsteologi hos Johannes och en större centring hos Paulus på korsets teologi. Men angående förväntningarna på den framtida uppståndelsen kommer de nära varandra.

Vad beträffar kärlekens betydelse i det kristna livet står Paulus och Johannes också mycket nära varandra.<sup>25</sup> Det är lätt att från Paulus lovsång av kärleken gå över till Johannes många texter om den ömsesidiga kärleken mellan Jesus och lärjungarna. Men det som skiljer dem åt är deras sätt att uttrycka sig. I Paulus finns en brinnande ande, som förpliktar honom att förkunna det han har upptäckt om Kristi kärlek för hela världen. Han gör det i en omsorg om både de konkreta församlingar som han har grundat och de församlingar som han tänker möta. Han tar upp problem i dessa kyrkor och för en ständig kamp mot allt som kan fördunkla glädjebudskapet om den korsfäste och uppståndne Kristus. Mot all splittring sätter han upp Jesus som en modell för den kärlek som skall råda bland de kristna.

Hos Johannes möter vi mycket litet av församlingarnas konkreta problem. Vi anar konflikter med de judar som förkastar Jesus som Messias. Johannes fylliga berättelse om Jesu verksamhet gör det möjligt för honom att stå över det som kan splittra de kristna. Jesu budskap och gärning tillåter församlingen och läsarna att höja sig så att säga över vardagen och fästa blicken på den som ständigt förnyar församlingens ömsesidiga kärlek och enhet. De destruktiva krafterna beskrivs med hjälp av abstraktioner

som «mörkret» eller med hjälp av konkreta gestalter som Judas. På gränsen mellan konkret och abstrakt finns den märkvärdiga beteckningen «judarna». Evangeliets författare gör här en farlig anspelning: Detta uttryckssätt kan framkalla primitiva känslor av sektgemenskap, där den avvikande andre kallas för «Judas» eller «judar». Idealbilden av Jesu kärlek till sina lärjungar skapas på bekostnad av en mera nyanserad beskrivning av motståndaren. Även Paulus kan vara från när han angriper judarnas lag, men de konkreta förhållandena i olika församlingar dämpar emellanåt niddbilden av motståndaren.

Om vi ser på uttryckssätten är våra båda teologer mycket olika. Johannes är en bildrik författare, som kan konsten att berätta på ett spännande sätt. Paulus däremot är en relativt bildfattig retoriker, som drivs av intellektuella behov av logik och sammanhang. Johannes berättar avspänt, Paulus däremot kämpar lidelsefullt för sina åsikter.

Här skulle jag vilja göra en kort utvikning om fördelarna och nackdelarna med narrativ kontra diskursiv teologi. Den kerygmatiske teologin i Bultmanns tappning har gärna framhävt betydelsen av de kristologiska bekännelseformlerna, som t. ex. «Jesus är Kyrios». Den dogmatiska utvecklingen har också fäst sig vid sådana formler: Jesus är Guds Son, sann människa och sann Gud. Detta skapar klarhet. Hos retorikern Paulus spelar bekännelser en avgörande roll, men även hos Johannes. Denne har emellertid bevarat mycket av den första kristologin som troligen var narrativ. Jesus var en konkret människa om vilken man kunde berätta vad han hade sagt och gjort.

Mycket i våra kanoniska evangelieberättelser kan jämföras med de hellenistiska *bioi* eller *vitae*, berättelser om stora hjältars liv. Men det som skiljer evangelietraditionen åt är att dessa berättelser gjordes i församlingar och troligen i samband med den judiska liturgin. Denne Jesus som man berättade om var större än Skriftens alla förbilder, Mose, David, Jonas, Adam osv. Berättelserna om Jesu offentliga verksamhet underströk hans storhet, som sedan kunde sammanfattas i titlar som Herre, Messias, Guds son, människoson osv. Genom att Johannes presenterar Jesus i berättande form finns i hans evangelium möjligheter till fördjupning utöver de

<sup>25</sup> Se den mångfasetterade presentationen av Paulus och Johannes beskrivning av det kristna livet i B. Gerhardsson, «med hela ditt hjärta». *Om bibelns ethos*, Lund 1979, s. 63–111.

bekännelseformler som han bakar in i sina berättelser. Paulus kristologi behöver däremot kompletteras genom våra evangeliens enkla berättelser, för att inte stelna till alltför torra bekännelseformler. När allt kommer omkring var Jesus ändå en konkret människa, en jude från Palestina som förkunnade Guds rikes nära ankomst och dog på ett kors. Nu finns en del av detta narrativa moment också hos Paulus, särskilt i samband med *imitatio Christi*.<sup>26</sup>

Hos både Paulus och Johannes försiggår en liknande inre dialog med Kristus och Gud, Fadern bortom våra begrepp av far och mor, en dialog som ger ljuskraft åt deras budskap. Båda erfar sig vara älskade av Gud och Kristus. Paulus uttrycker det på följande sätt: «Jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig» (Gal. 2:20); och Johannes låter Jesus säga: «Jag ber att de alla skall bli ett och att liksom du, fader, är i mig och jag i dig, också de skall vara i

<sup>26</sup> Bultmann (*ibidem*, s. 358–361) anger andra skillnader mellan Paulus och Johannes: deras specifika terminologi är olik, och Johannes saknar det paulinska frälsningshistoriska perspektivet. Men Bultmann ser hos dem båda «eine tiefe sachliche Verwandtschaft» (s. 361).

oss» (Joh. 17:21). Hos både Paulus och Johannes finns enligt min mening drag av Kristusmystik. Även om de använder helt skilda litterära genrer, så finns i deras teologiska och kristologiska budskap mer som förenar dem än som skiljer dem åt.

Studiet av båda teologerna har varit mycket givande även för mitt eget andliga liv, men det får kanske en akademisk lärare inte tala alltför mycket om. Jag hoppas att de artiklar och böcker jag skrivit om Johannes och Paulus också förmedlat något av min egen entusiasm inför dessa två stora teologer.

I en avskedsföreläsning är det normalt att se tillbaka på det man gjort (eller inte gjort; men det behöver jag kanske inte redogöra för här). Jag har funnit undervisnings- och forskningssituationen både i Lund och i Uppsala mycket stimulerande. Att hela tiden konfronteras med unga studenter är en utmaning och har hjälpt mig att skärpa mina verktyg. Kontakten med lärare och kolleger från andra discipliner har också varit en stor tillgång för att förnya mig. Jag får härmed tacka för allt jag har fått ta emot och jag hoppas att även i framtiden få behålla någon kontakt med det rikhaltiga meningsutbytet på de Teologiska fakulteterna.

### Summary

In his valedictory lecture René Kieffer, professor in New Testament at Uppsala, compares Paul and John, the New Testament authors to whom he has devoted most of his research. With its special vocabulary the narrative theology of John differs in many respects from the argumentative rhetoric of Paul, but still both theologians meet in important issues of theology and christology. The author stresses that the speech in the conflict at Antioch (Gal. 2:1 ff.) runs from v. 14 up to v. 21, contrary to what is suggested by many commentators who isolate vv. 15–21 as a kind of propositio. Love in 1 Cor. 13 ought not to be studied with the help of A. Nygréns distinction between *agapê* and *eros*. Jesus is the model that the apostle describes and tries to imitate. Paul is original in his way of linking the resurrection of all humankind to Christ's resurrection. John's high christology is expressed with the help of a subtle symbolic and metaphorical language. For both Paul and John God's initiative is decisive in Christian life, just as faith, love and hope are. Both are eager to communicate to the reader their own «mystical» experience of Christ.





# DISKUSSIONSINLÄGG

## Kyrkan och homosexualiteten — om bibeltolkning och etik. Ett genmäle till Holsten Fagerberg

Holsten Fagerberg har i STK nr 1995:4 gjort en kritisk granskning av rapporten *Kyrkan och homosexualiteten*.<sup>1</sup> Hans kritik omfattar såväl utredningen som sådan som de avsnitt som författats dels av Bertil E. Gärtner, dels av undertecknad. Kritiken mot Gärtner har jag ingen anledning att bemöta. Däremot vill jag bemöta Fagerbergs kritik mot utredningen och mot mina egna bidrag på några väsentliga punkter.

### Utredningen

Utredningen lyckades inte presentera en enhetlig hållning i frågan om homosexuell samlevnad. Däremot, vilket Fagerberg inte tycks ha observerat, har de både riktningarna enats om ett antal punkter eller slutsatser som kan ligga till grund för det fortsatta samtalet.<sup>2</sup> En av dessa — nio — slutsatser är «att det i homosexuell samlevnad kan finnas djup och varaktig kärlek».

Med termerna *huvudlinjen* och *alternativlinjen*, om vilka det rådde enighet, ville vi markera att kyrkan bör ha en bestämd hållning i frågan men att det också skall finnas utrymme för väjning för dem som av olika anledningar inte ser det som möjligt att acceptera huvudlinjen; denna väjning får emellertid aldrig ske på bekostnad av en annan människas integritet.

Givetvis kan man fråga om det inte varit bättre att endast ge utrymme för en linje, alltså en majoritetslinje. Kyrkans historia är emellertid full av exempel som visar hur man genom tanke- och åsiktstvång har skapat fler problem än de man ville lösa. Dessutom menar vi att den av oss föreslagna friheten harmonierar mer med det kristna evangeliet än vad ett förslag om likriktning skulle göra. Med termerna *huvudlinje* och *alternativlinje* har vi velat markera att kyrkan bör ha en enhetlig hållning i frågan. Den väjningsrätt som alternativlinjens förespråkare får innebär därför inte någon etisk pluralism på området.

I utredningen finns tre exegetiska bidrag; dessa tre bidrag ger uttryck för delvis olika hållningar. Bertil E. Gärtner och Eskil Franck företräder skilda, delvis motstridiga, tolkningar medan Lars Hartman gör en kritisk granskning av Gärtners tolkning. Fagerberg har därför fel när han hävdar att Gärtner skulle vara utredningens «exegetiske upphovsman». Det är heller inte så, som

Fagerberg påstår, att Gärtners exegetiska bidrag varit «av avgörande betydelse för arbetsgruppens resultat».

På en punkt hade jag velat ha rapporten annorlunda. I stället för att låta de olika bidragen stå för sig själva borde det ha förts en diskussion i boken mellan olika författare, främst mellan Nordlander och mig själv men också mellan oss båda och psykiatrikern Birgitta Hedenrud.<sup>3</sup> Arbetsgruppen bestämde emellertid att debatt inte skulle föras i boken. En sådan diskussion skulle dessutom ha sprängt ramarna för bokens omfång. Nu, i efterhand, kan jag dock se att en sådan modell skulle haft stora förtjänster.

De båda linjernas material genomgicks i seminarieform. Alternativlinjens företrädare fick gehör för sina synpunkter att det i huvudlinjens skrivning och i mina bidrag inte skulle förekomma formuleringar om alternativlinjens syn som denna linje inte själv kunde acceptera. Huvudlinjens företrädare fick inte samma möjlighet eftersom den slutgiltiga utformningen av Agne Nordlanders bidrag inte blev färdigt förrän efter arbetsgruppens slutsammanträde. I Nordlanders text finns en beskrivning av huvudlinjens hållning som inte har täckning i materialet.<sup>4</sup>

### Nilsson

Fagerbergs grundläggande kritik av min hållning går ut på att jag delvis utgår från samma förutsättningar som Gärtner och att tankestrukturen hos Gärtner och mig skulle vara densamma.

I sitt exegetiska bidrag kritiserar Gärtner boken *En fråga om kärlek. Homosexuella i kyrkan*,<sup>5</sup> en bok som Fagerberg i sin artikel ställer sig positiv till. Denna bok tillkom som ett resultat av en av mig ledd samtalsgrupp. Även om det inte är just mina avsnitt i boken som är föremål för Gärtners kritik har jag i boken ställt mig bakom just de avsnitt som Gärtner kritiserar. För Gärtner är det klart att han och jag utgår från skilda förutsättningar.

I mina bidrag i *Kyrkan och homosexualiteten* nämner jag inte Gärtner vid namn, eftersom tanken var att diskussionen mellan författarna inte skulle förekomma. Däremot kan det knappast ha undgått Fagerberg att mina systematiska bidrag innehåller en grundlig uppgörelse med den hållning som bl.a. Gärtner företräder. Inte minst våra olika tolkningar och

<sup>3</sup> Detta har också påpekats av Per-Axel Sverker i hans intressanta granskning av rapporten i *Tro & Liv* 1995:3 s. 40 ff.

<sup>4</sup> *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 218.

<sup>5</sup> Stockholm: Verbum 1988.

<sup>1</sup> Uppsala: Svenska Kyrkans Utredningar 1994:8.

<sup>2</sup> *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 224.

användning av begreppet skapelseordning visar detta. Det framgår också tydligt att min bibelsyn skiljer sig från Gärtners. De exegeter jag stöder mig på är framför allt Eskil Franck, Robin Scroggs, L. William Countryman.

Den kritik Fagerberg i övrigt riktar mot mig går ut på att jag skulle vara bunden vid begreppet skapelseordning, ha bristande pregnans vid användning av bibelmaterialet, sakna redovisad etisk teori, inte göra rättvisa åt de homosexuella egen positiva bedömning av sin homosexualitet samt att jag skulle vara kliven i förhållandet till Göran Bexells modell. Denna modell rymmer två motsatta ståndpunkter som båda kan göra anspråk på att vara förenliga med kristen etik: «homosexuella handlingar är moraliskt orätta» och «homosexuella handlingar är i vissa fall inte moraliskt orätta».

Mitt svar, som av utrymmesskäl måste bli mycket kort, är detta.<sup>6</sup>

1. Jag har redovisat vad jag menar med begreppet skapelseordning. Detta ord har för mig en helt annan innebörd än det har för Gärtner.<sup>7</sup>

2. Likaså har jag redovisat min syn på Bibelns roll i normbildningen. Bibeln är för mig inte en lärobok i moral. Dess funktion i etiken är att vara spegel och kompass.<sup>8</sup>

3. Min etiska teori utgår från skapelsetanken och den ontologiska etik som finns hos K.E. Løgstrup och Gustaf Wingren.<sup>9</sup> Fagerberg är bestämd av den av värdenihilismen gjorda gränsdragningen mellan fakta och värderingar och ser inte det ömsesidiga beroende som finns mellan fakta och värderingar i den ontologiska etiken. Ur ett ontologiskt etiskt perspektiv är det också omöjligt att, som Fagerberg, göra Jesus till konsekvensetiker. Här representerar Fagerberg och jag skilda traditioner. Genom att ansluta mig till den ontologiska etiken avvisar jag såväl deontologiska som teleologiska (inkl. konsekvensetiska) lösningsmodeller.

4. Enligt Fagerberg gör jag inte rättvisa åt de homosexuella egen positiva bedömning av sin homosexualitet. Det är möjligt. Per-Axel Sverker skriver att boken är skriven med respekt «för de homosexuella svåra situation».<sup>10</sup> Detta senare har varit en strävan för både mig själv och *hela* arbetsgruppen. Det är en gammal etisk regel att man av ett *vara* inte kan sluta sig till

ett *böra*. Det faktum att det finns homosexualitet innebär alltså inte nödvändigtvis att denna utan vidare skall få etisk legitimation. Utifrån skapelseperspektivet ser vi homosexualiteten som ett dilemma. Det innebär att det inte är all homosexualitet eller all homosexuell samlevnad som vi låter få etisk acceptans. Att en företeelse betraktas som ett dilemma är emellertid inte det samma som att vi skall avstå från det moraliska valet och det har vi heller inte gjort. Men vi har funnit det oförenligt med vår grundsyn att betrakta homosexualiteten som en oproblematiske variant av sexualiteten.

5. Det finns en skillnad mellan Bexells förslag och mitt/utredningens. Enligt min och utredningens modell kan kyrkan inte ge uttryck för två olika hållningar i en fråga som berör människors integritet och identitet i så hög grad som homosexualiteten. Alternativlinjen medger väjningsrätt så länge dess företrädare inte kränker andras tro och samvete. Den huvudsakliga grunden för alternativlinjens systematiska och etiska ställningstagande är hämtat från Det teologiske Menighetsfakultets i Oslo lärarråds uttalande 1988 och 1993.<sup>11</sup> Det intressanta med lärarrådets uttalande 1993 är att det, framför allt i punkterna 10 och 13, finns vissa öppningar mot acceptansen eller i varje fall toleransen av homosexuell samlevnad, öppningar som kan ligga till grund för ett fortsatt samtal. Att sedan alternativlinjens företrädare, som Fagerberg riktigt påpekar, «inte utan skäl kan göra anspråk på att deras uppfattning har stöd både i bibeln och traditionen» är närmast självklart; i annat fall vore det inte hållbart att medge någon form av väjningsrätt. Detta leder emellertid till ett helt annat problem: frågan om bibelsyn och bibelanvändning. Här har Fagerberg själv gett ett utmärkt bidrag i sin bok *Skatten i lerkärl* (Stockholm 1990).

Fagerberg säger också i sin kritik att utredningen inte har tagit ställning till partnerskapsförslaget. Men det har den faktiskt gjort.<sup>12</sup> Huvudlinjen har också betonat att en partnerskapslagstiftning inte får utformas så att partnerskap kan förväxlas med äktenskap.

Innebär kristen tro och frälsning något för den som är homosexuell? Denna fråga behandlas i kapitlet Kyrkans förkunnelse, undervisning och själavård och där besvarats med ett klart ja.<sup>13</sup>

Nu är Fagerberg inte helt negativ till utredningen eller till de av mig författade bidragen. Därför bör det teologiska och etiska samtalet i frågan kunna fortsätta.

Gert Nilsson

<sup>6</sup> Jfr min artikel «Kyrkan och homosexualiteten i ett svensk-kyrkligt perspektiv», i: *Kirke og Kultur* 4/1995 s. 323–333. Jag har också behandlat frågan om homosexualiteten i min bok *Den sexuella människan. Konturer till en kristen sexualetik*. Uppsala: Tro & Tanke 1995:1.

<sup>7</sup> *Kyrkan och homosexualiteten* 1994 s. 172.

<sup>8</sup> *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, t.ex. s. 161, 177 ff.

<sup>9</sup> *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 163 ff., 171 ff.

<sup>10</sup> *Tro & Liv* 1995:3.

<sup>11</sup> *Kirke og homofili. En uttalelse fra lærerrådet ved Det teologiske Menighetsfakultet (av den 28 november 1988) samt Homofili, Kirke og samfunn. En uttalelse fra lærerrådet ved Det teologiske Menighetsfakultet 08.03.1993.*

<sup>12</sup> *Kyrkan och homosexualiteten* 1994. Huvudlinjen har gjort det på s. 199 ff., alternativlinjen på s. 222.

<sup>13</sup> *Kyrkan och homosexualiteten* 1994, s. 193–205.

# LITTERATUR

---

F.T. van Straaten: *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic & Classical Greece (RELIGIONS IN THE GRECO-ROMAN WORLD)*. 375 + 38 sid. Brill, 1995.

Under de senaste decennierna har offret som religiöst fenomen åter kommit i blickpunkten främst genom Walter Burkerts verk *Homo Necans* och genom Jean-Pierre Vernants studier i Prometheusmyten. Även van Straaten håller sig inom den antika grekiska religionen, som av någon anledning blivit det område där nya hypoteser i religionshistorisk forskning ser dagens ljus. Till skillnad från Burkerts närmast antropologiska tolkning av offrets ursprung och de strukturer som Vernant demonstrerar i myternas värld, upptar boken *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic & Classical Greek* mer påtagliga fakta såsom hur offret framställs på vas målningar och reliefer och dess motsvarigheter i den grekiska litteraturen. Tiden är också begränsad till den arkaiska och klassiska perioden i det antika Grekland.

Att tolka bilder av offer kan synas vara en enkel uppgift om man utgår från «att det man ser är vad man ser.» Men man måste här för det första komma ihåg att framställningar av offret visar hur grekerna vill bli sedda när de offerar och att man härvidlag följer stereotypa modeller för att återge olika situationer. För det andra måste man också se med de dåtida grekernas ögon — det vill säga man måste använda deras egna referensramar, som vi möter dem främst i epiken och dramatiken.

Det fanns två typer av offer i grekisk religion: kommunionsoffer och ktoniskt offer. Förstnämnda skedde dagtid och offerades vanligen till de olympiska gudarna. Köttet grillades på altaret och förtärdes av offerdeltagarna i en gemensamhetsmåltid med guden. Denna typ av offer är den som återfinns på bildframställningar och kan bearbetas genom en bildanalys. Det ktoniska offret som också kallas *thysíai ágeustoi*, «offret som man inte smakar», ägde rum nattetid och tillägnades underjordens gudomligheter. Även heroerna åtnjöt denna typ av offer. När dessa avbildas — vilket hör till undantagen — handlar det om rening av ett område, vilket gick till så att man skar halsen av en spädgris och lät blodet stänka runt.

På samma sätt renas Orestes från sin blodskuld av Apollon som håller en offerad spädgris över honom och låter blodet droppa ner på honom.

I sitt klassiska och snart hundraåriga verk *Le sacrifice* delade Hubert och Mauss upp offrets förlopp i en inträdande fas dominerad av den som var initiativ-

tagare av offret (*sacrifier*), offerpräster (*sacrificer*) offerinstrumenten och platsen, en andra som domineras av offret och slutligen en avslutande fas där deltagarna återvänder till den profana världen. Något annorlunda skildras offrets skeden av Edmund Leach som på grundval av van Genneps och Turners schema över ritens förlopp beskriver hur offerhandlingen och de som inbegrips i denna går in i en separationsfas för att genomgå vad han kallar rites des marges, där offret dödas och går in i den Andra Världen. Sista delen av dramat blir en aggregationsfas där offerdeltagarna går tillbaka till sin normala tillvaro men med den förhöjda status som deltagandet har inneburit.

Även van Straaten har valt att följa ett tredelat schema i sin beskrivning, men han kallar faserna helt enkelt «före-dödandet», «dödandet» och «efter-dödandet». Han påpekar att de tidigare skildringarna av offren inte brytt sig om den första fasen, trots att den är bäst representerad i det ikonografiska materialet, medan de andra två knappast alls är avbildade. Nu kan man väl säga att ceremonierna före dödandet med processioner och offerrekvisita torde göra sig bättre på bild än själva dödandet och styckandet av offerdjuret. Det är ju offret som ideal som skall skildras, inte en religionshistorisk deltagande observation. Det är också viktigt, som framhålls att avbildningarna rör också privata fester och var inte avsedda att illustrera festkalendern.

Men det rör sig samtidigt om fakta som annars lätt blir förbisedda. Hit hör offerrekvisitan, som utgörs av en korg som hade till uppgift att dölja offerkniven. Där låg också girlander, en kanna med vatten för handtvätt samt sädeskorn, vars funktion var både mytisk och rituell. Girlanderna användes för att skilja ut offerdjuret från andra och göra det heligt redan under processionen till altaret. Vattnet hade också den funktionen att det stänktes över djuret, för att förklara dess skälvingar vid lukten av blod från altaret. Offret skulle ju framställas som frivilligt för att minska de deltagandes skuld, som Walter Burkert påvisat.

Själva dödandet skildras i några framställningar där djuret hålls över altaret med avskuren strupe för att blodet skall rinna över altaret. Större djur bedövas med en klubba innan man skär halsen av dem. På två olika vas målningar skildras också människooffer. Det ena är offret av Ifigenia i Aulis, offerad av Agamemnon, och det andra av den trojanska prinsessan Polyxena efter det att Troja fallit, offerad av Akilleus son Neoptolemos. I båda fallen är det fråga om mytiska offer, som på senare tid tolkats som symboliska framställningar av kvinnliga initiationsriter. I övrigt bör man vara för-

siktig i fråga om människooffer under antiken. Ofta är sådana skildringar färgade av intentionen att skildra en avlägsen forntid i dystra färger eller också kan det vara kristna författares polemiska utfall mot den hedendom de bekämpade.

Sedan djuret dödat skars bukhålan upp och man examinerade inälvorna, *spláncha*. Det gällde främst hjärtat, lungorna, levern och mjälten samt njurarna, vilka granskades av specialister. Syftet med denna hie-roskopia var att fastställa om alla organ var i gott skick, vilket var ett lyckosamt tecken, något som uttrycktes i termen *tá hierà kalá* «de heliga (tingen) som är vackra». Men uttrycket är vidare än så, påpekar van Straaten: i detta ligger också det konstfärdiga att genomföra ett offer på rätt sätt så att det uppfattas som en skön handling.

Inälvorna rostas och äts av dem som är förnämast i rang och även gudarna tänks deltaga i denna måltid. Annars är lårbenen och svanskotorna som täcks med fettstycken förbehållna offermottagarna, allt enligt den myt där Prometheus instiftade offret och lurade på Zeus denna fördelning. Benen beströs med korn och olja och vin hålls över för att göra denna gudaspis mer substantiell. Men huvudparten av köttet trädde upp på spett och rostas av de närvarande. Offret var därmed en rituell fest och ett välkommet tillfälle att äta sig mätt på kött. Vissa delar var förbehållet offerförrättarna själva som revbenen och halva huvudet.

Genom denna grundliga genomgång av offerseder i ord och bild lyckas van Straaten kasta ljus över vissa riter, som man hittills bara spekulerat kring. Det gäller exempelvis offret av spädgrisar vid Demeters mysterier i Eleusis utanför Aten. Man vet att atenarna bar grisarna under armen ner till havet för att renas — men inte vad som hände med dem sedan. Offerades spädgrisarna i Eleusis för att ätas efter den fasta av nio dagar som mysteriedeltagarna iakttagit eller förintades de i en *holocausta*, ett totalt brännoffer, som gåva till underjordens gudar, som ju också var närvarande vid tiden för Kores uppstigande ur Hades? Eller utgjorde de en variant på *thysíai ágeustoi* genom att de kastades ner i hålör vid templet.

I denna fråga ger vas målningar och reliefer inga svar. De visar bara hur grisarna bars i procession av de fromma deltagarna i mysterierna. Däremot kan en komedi som Aristofanes *Grodorna* ge upplysningar om förhållandet. En av slavarna ropar nämligen till Kore: «Vilken underbar doft av fläsk». I annan komedi försöker en bonde från Megara sälja sina döttrar till en atensk bonde. Han har lagt dem i en säck och maskerat dem med grisfötter och hävdar nu att de är spädgrisar, som är lämpliga för mysterier. Atenaren som undersöker den ena, svarar att de inte har någon svans och därför inte kan komma in fråga för ett offer på altaret. Vid en kommunion ingick nämligen svansen som en del av

vad som tillkom gudarna. (Det behöver inte nämnas att dialogen har vimlar av de dubbeltydigheter som utmärker Aristofanes komedier). Av dessa situationer kan vi dra slutsatsen att spädgrisen ingick som en del av den sakramentala måltid som avslutade de eleusinska mysterierna, hävdar van Straaten.

*Hierà kalá* redovisar fakta om det grekiska offret som man presenterar det mellan 700–400 före vår tideräkning. Bildmaterialet är rikt — över 200 bilder — och ger goda exempel på olika detaljer i offerriten. Däremot saknas analyser och slutsatser av den typ som kommer fram i Burkerts och Vernants forskning, som för övrigt förbigås nästan helt. Boken är en gedigen genomgång av det grekiska offrets olika former, som kan tjäna som basis för envar som önskar ha en uppfattning om hur det grekiska offret gick till. Frågeställningar utanför det rent deskriptiva beträffande den mest centrala av alla religiösa riter får dock söka sig annan litteratur.

Britt-Mari Näsström

Jörg Frey: *Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse.* (WUNT 2/71). 277 sid. J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995.

Eugen Drewermann (Dn), katolsk präst och f.d. privatdocent i katolsk dogmatik i Paderborn, Tyskland, har lyckats åstadkomma både en offentlig och en akademisk diskussion om djuppsykologiska bibeltolkningar som saknar motstycke. När man läser det biografiska referatet med vilket författaren (F) till föreliggande bok inleder sin redogörelse för «fenomenet» Dn, kan man inte annat än förvånas över, hur denna mediahändelse på religionens område har kunnat undgå uppmärksamhet i Sverige. Dn:s popularitet bland präster och studenter i Tyskland är exceptionell. När han föreläser är lokalerna överfulla, hans böcker hör bland bestsellers och det är inte lite han har skrivit. Hans samlade verk omfattar vid det här laget ~ 20 000 sidor. Vidare bekänner många präster (både katoliker och protestanter) att Dn har gett dem mod att predika igen. Nog verkar det vara befogat att fråga sig vad det är bevänt med en sådan person. Som svar på frågan erbjuder föreliggande bok en välskriven blandning av biografiska och metodiska analyser, en bra introduktion både till Dn:s författarskap och den djuppsykologiska bibeltolkningens problem och förtjänster.

Bokens andra kapitel rekapitulerar Dn:s uppgång och fall i relation till sin egen kyrka och ger sitt bidrag till orsaksförklaringar. I dagsläget har Dn fräntagits både läroämbetet (okt. 1991) och predikömbetet (jan. 1992). Hans prästämbete har av ärkebiskopen Degen-

hardt förklarats vilande tills vidare (mars 1992, «bis auf weiteres untersagt»). Anklagelserna mot Dn sträcker sig från olämpliga yttringar mot kyrka och biskop över förnekande av kyrkans fullmakt i moralfrågor, till förnekande av jungfrufödelse och guds-sonsskap. Konflikten med kyrkan har emellertid varken minskat Dn:s popularitet (snarare tvärtom), eller stoppat hans vetenskapliga verksamhet. Universitetet i Paderborn tilldelade honom redan hösten 1991 (alltså omedelbart efter det att kyrkan fråntagit honom *venia legendi*) ett eget lärouppdrag i ämnet kulturvetenskaplig antropologi. F anser att brytningen med kyrkan har lett till en ännu fränare ton i Dn:s kritik av kyrkan och ett totalt sammanbrott av dialogen.

Efter en sådan krutdurk av biografisk information, uppstår naturligtvis en spänd förväntan inför vad som döljer sig bakom denna kontroversiella personlighets penna. Ett stort antal analyser av Dn:s författarskap har redan sett dagens ljus och den föreliggande lär inte bli den sista. Att den kommer i WUNT-serien talar sitt eget språk. «Fenomenet» kan inte nonchaleras längre ens av avgjord historisk-kritisk expertis. F noterar i sin bibliografi, förutom ett stort antal recensioner, över 90 monografier som på ett eller annat sätt tar upp dialogen med Dn.

Som grundläggande mål för sitt arbete har Dn föresatt sig en dubbel uppgift: att med hjälp utav djuppsykologisk exege och arketypisk hermeneutik övervinna psykoterapins gudlöshet å ena sidan och teologins själslöshet å den andra. Dn bekänner emfatiskt sin frustration över den historisk-kritiska metodens ensidiga fokusering av förstandet. Historisk rekonstruktion av «hur det har varit egentligen» är den ytligaste och minst relevanta av exegetens uppgifter. Den avgörande uppgiften, som är att finna det typiska, det tidlösa, det eviga, i det tillfälliga, historiska, glider den historiska forskningen obemärkt förbi. Tidlös betyder här arketypisk och verifieras av att läsaren genom inlevelse känner av och känner igen känslor, erfarenheter, upplevelser som förmedlas av texternas aktörer. Hela den verklighet inom vilken de bibliska författarna skapar sina texter är mytologisk och berövas sin livsnerv om den reduceras till avsiktliga, logiskt-kausalt verifierbara historiska rekonstruktioner. Texternas mening kräver mytologiska bilder, eftersom myterna är utflödet ur människans arketypiska djupskikt. Att avmytologisera texterna (Bultmann) för att komma åt myternas mening är lika felaktig som att skala bort texternas mytologiska ram (liberalteologin). Myten är meningen och meningen kan enbart uttryckas mytologiskt.

Ett synnerligen originellt grepp tar Dn vad gäller formhistorien. Formhistorikerna indelade ju som bekant texterna utifrån generernas historiska tillförlitlighet, tillskrev ordgenren högsta och mytberättelserna minsta tillförlitlighet. Dn vänder ut och in på hela detta

schema: för det första är det inte det historiska som är intressant utan det typiska, det oföränderliga. Och utifrån detta är det mytberättelsen som utgör den mest tillförlitliga genren. Här finns sanningen uppenbarad, här börjar den religiösa erfarenheten, här finner vi anknytningspunkterna till oss själva, här talar «Gud» till alla människor på samma sätt. Myterna tränger fram ur människans inre, till att börja med oftast som drömmar och föder legender som utsmycas allt eftersom med historiserande innehåll. Det ursprungliga, däremot, är just myten. Har den historisk-kritiska forskningen gjort någon nytta, så är det att den har visat att historiskt rekonstruktion utifrån evangelierna är en omöjlighet, anser Dn.

Förutom att F ger några smakprov på Dn:s exegetiska arbete (den besatte gerasern, Mk. 5:1–20; Jesu samtal med den samariska kvinnan, Joh. 4:1–42; Jesu uppenbarelse vid sjön, Joh. 21:1–14; och lärjungarnas tävlingslopp till graven, 20:1–10), finner han det angeläget att behandla Dn:s språkbruk och stil eftersom de avviker markant från den vetenskapliga teologins. Dn har ett terapeutiskt intresse med sitt författarskap, hans texter vill inte indoktrinera utifrån, utan stimulera lyssnarens egna bilder och föreställningar. Likaså är den polemiska undertonen mot missförhållanden inom kyrkan allestädes närvarande.

Medan F visar en viss sympati för Dn:s metodiska överväganden, förkastar han slutligen trots allt Dn:s exegetiska arbete av två huvudsakliga skäl: för det första har Dn inte tillräcklig god kännedom om den historisk-kritiska metodens landvinningar sedan 60-talet, då bristerna som belastade metoden sedan liberalisomens och formhistoriens dagar till viss del har korrigerats och övervunnits. Hans dom blir alltför kategorisk. För det andra kommer Dn, trots sina ahistoriska intressen, inte bort ifrån, att även han utgår från vissa historiska rekonstruktioner. Närmast obehagligt naivt blir det när han opererar med 30-talets förställningar om fariséer och den «stelnade senjudendomen», som naturligtvis lämpar sig mycket väl för hans grundläggande försoningsschema. Mycket av det han säger om fariséerna är groteskt i ljuset av senare forskning. Att försvara det med det ahistoriska intresset, dvs att han inte avser fariséerna själva utan den egna kyrkans olika potentater, är naturligtvis inget försvar. Det hela blir ändå en emotionell nyladdning av gamla fördomar. Det grundläggande försoningsschemat som genomsyrar hela Dn:s produktion: från ångest till förtroende; där Jesus genom sitt budskap av förtroende och villkorslös förlåtelse, den absoluta kärleken tillskrivs rollen av befriaren från en tvångets och ångestskapande religion är som klippt och skuren för att befästa och återuppliva gamla klichéer.

Ska man ta ställning till Dn:s författarskap finner sig en kluven känsla. Hans hermeneutiska ärende upp-

levs som angeläget och viktigt. Texterna måste kunna underkastas en vetenskaplig analys som inte per definition utesluter deras livsnerv. Hur denna livsnerv sedan definieras kan diskuteras och är definitivt inte avgjord med Dn:s utgångspunkt. Frågor efter känslor, erfarenheter, myternas bildspråk som en själens djupstruktur, väcker nyfikenhet. Omedelbarheten i mötet med texten, som exempelvis A. Schweitzers «osägbara hemlighet» som enbart uppenbaras den som lyder Honom, en hermeneutik alltså som övervinner den historisk-kritiska forskningens fossiliserande effekt, utan att därför anta preskriptiva toner, upplevs som en angelägen utmaning.

*Dieter Mitternacht*

Eberhard Harbsmeier & Hans Raun Iversen: *Praktisk teologi*. 490 sid. Förlaget ANIS, 1995.

Handböcker som ger en samlad framställning av den praktiska teologin i en nordisk kontext är en bristvara. I Sverige utkom år 1993 den andra upplagan av *Kyrkans liv*, med S. Borgehammar som redaktör, vilken fyllde ett tomrum. När nu Eberhard Harbsmeier (EH) och Hans Raun Iversen (HRI), lärare vid Köpenhamns universitet, för första gången i modern tid ger ut en samlad framställning av den praktiska teologin på danska har det blivit en tjock tilltalande bok. Det märks att båda är pedagogiskt skolade och att bokens urval bygger på erfarenheter från mångårig undervisning i praktisk teologi. Boken är i första hand skriven för att fungera som lärobok i Danmark, vilket på intet sätt hindrar svenska studenter från att hitta nyttig kunskap, inte minst när det gäller diskussionen kring metodfrågor.

De båda författarna ger i den gemensamma inledningen en kort översikt över den praktiska teologins historia med början i urkyrkan, men tyngdpunkten läggs vid framställningen av Schleiermachers teori-bildning och vid 1900-talets praktiska teologi i Danmark. Över huvud är det en mycket dansk bok med inriktning på den Danske folkekirken, vilket gör att kyrkans historia före reformationen känns bortglömd. Tre nyckelteologer återkommer ständigt i framställningen: Luther, Grundtvig och Barth. Dessa tre citeras flitigt ibland i mycket långa, men väl avvägda avsnitt. Det många citaten i läroböcker upplevs ofta som tungt och tröttande för framställningen, men så icke här. Citaten används just så som citat skall användas, till fördjupad förståelse och som inspiration för läsaren att själv reflektera vidare.

Författarnas definition av begreppet *praktisk teologi* får vi på s. 21: «Praktisk teologi förstås i denne bog som læren om kristendommens livsyringer og

kirkens kommunikationsformer i gudstjenste, forkyndelse, undervisning, sjælesorg, diakoni, mission og menighetsliv i det forhåndværende samfund.» Utifrån denna definition är boken uppdelad i två huvuddelar. Första delen *Kirken og dens livsyringer* är skriven av Hans Raun Iversen (s. 31–228) och andra delen *Kirkens kommunikationsformer* är skriven av Eberhard Harbsmeier (s. 231–460).

Den första huvuddelen går först igenom kyrkans egenart, situation och självförståelse i Danmark genom en presentation av *Folkekirkens historiske egenart, kirkesociologi* och *kirkesyn*, därefter sker en diskussion om kyrkans grundläggande livsstil, mission (martyria), diakoni samt de döptas gemenskap (koinonia).

Harbsmeier går i den andra huvuddelen igenom gudstjänsten, de kyrkliga handlingarna, predikan, själavården och undervisningen.

Bokens pedagogiska metoden beskrivs på s. 23: «Vi tager hvert emne op ud fra tre synsvinkler eller metoder: en historisk, en empirisk og en principiel teologisk». Denna disposition har författarna konsekvent genomfört. I varje kapitel ges en historisk genomgång, sedan undersöks aktuell praxis och vilka metoder som finns att tillgå inom detta område och sist görs en teologisk reflektion som mynnar ut i praktisk vägledning anpassad till Folkekirkens situation. Med denna disposition blir det lätt att följa författarens tankegång när han steg för steg för läsaren mot en praktisk reflektion. Författarna vill inte att denna reflektion bara skall vara deras, utan fortgå hos läsaren och i den kyrka som den tänkta läsaren skall tjäna. Därför finns i varje kapitel rubriken *Til videre debat*. Här finner jag bokens verkliga utmaning och användningsmöjlighet även i Sverige. I längre och kortare citat, ofta provokativa, hämtade från klassiska tyska, engelska, danska och svenska teologer (t.ex. Wingren) ges ett brett urval av åsikter och kommentarer med hjälp av vilka läsaren kan reflektera vidare. I valet av citat visas författarnas bredd och den översikt de har i ämnet praktisk teologi. Här lyfter boken sig utanför den danska kontexten som annars känns väl trång även om läsekreten i första hand är tänkt att vara studenter med målet att arbeta i Danske Folkekirken. Även i de långa och välkomponerade litteraturlistorna märks en internationell bredd. Uppdelningen i *grundbøger/generelt* och *andet* gör det lätt att hitta. Urvalet av listad litteratur är självklart författarens subjektiva uppfattning. Vid ett närmare studium av presenterad litteratur i *Diakoni* (HRI) och *Begravelsen* (EH) saknar jag dock två arbeten, vilka inom respektive område under de senaste åren fått stor betydelse, nämligen *Brodd, Diakoniet — Från ekklesiologi till pastoral praxis*, 1992 samt *Walter, Funerals — And How To Improve Them*, 1990. Boken avslutas med tre praktiska och fylliga register, *Person- og sted-*

navnerregister, Emneregister samt ett Skriftstedsregister.

«At kirkesynet er afgørende for den praktisk teologisk orientering af kirkens arbejde, kommer man ikke uden om» (s. 22). För författarna är det självklart att ecklesiologin är grunden för all praktisk teologi, vilket genomsyrar framställningen. Så ser de församlingen, de kristna som kyrkan, vilka inte förstås som en produkt av prästens verksamhetsområde utan prästens traditionella verksamhetsområden ses som en del av församlingslivet. Till skillnad från många andra framställningar i praktisk teologi vill inte författarna presentera ytterligare en teori om prästens verksamhetsområde, utan de arbetar utifrån förståelsen av en mer omfattande teori om hela församlingens liv. «Kirken er en forsamling af kristne mennesker, som kan være funktionelt, lokalt, regionalt, nationalt, globalt eller kosmisk afgrænset — foruden, som bekendt, konfessionelt» (s. 97).

För att ytterligare understryka denna huvudlinje görs en djupdykning i prästämbetets historiska utveckling och några modeller för församlingsuppbyggnad och prästtjänst idag i kapitlet *Koinonia* (s. 196–225). I detta avsnitt upplever jag tydligast linjen från historien över aktuell praxis fram till ett praktiskt förhållnings-sätt i dag. Här blir författarna läsarens handledare.

EH tar på flera ställen upp församlingsperspektivet så t.ex. i avsnittet: *Gudstjänstens psykosociale dimension: Interaktion og kommunikation*. EH visar här hur forskningen tidigare ofta endast har undersökt själva ritualen och prästens handlande, men hur senare forskning mer och mer intresserar sig för församlingens upplevelse och för mötet mellan gudstjänstledaren och församlingen, kommunikation. EH visar med hänvisning till kommunikationsteoretisk forskning att gudstjänstens atmosfär betyder mer för människors upplevelser än dess kognitiva innehåll. Därför behöver forskningen i framtiden arbeta med ritualernas förhållande till människors behov och till de upplevelser som gudstjänstbesökarna har av liturgin, predikan osv. Dessa tankar finns även med i avsnittet om kyrkliga handlingar, vilka definieras som «ritualer (med i övrigt teologisk meget forskelling indhold og vægt), der led-sager livets fire klassiske overgangsfaser» (s. 293).

I avsnittet *Sjælasorg* lägger EH stor vikt vid att såväl skissa den klassiska kristna själasorgens historia som att diskutera mötet mellan psykologi och sjä-lavård. Utgångspunkten för resonemanget är tanken på att själasorg betyder omsorg om den enskilda männi-skan. «Vi definierar altså sjælasorg som en hjælpende samtale med det enkelte menneske der sker i en kirke-lig kontekst og på menighedens vegne» (s. 384). Då samtalet sker i kyrklig kontext är det själavård. Sam-talet kan handla om allt som har med livet att göra. För allt som har med livet att göra har också med Gud och

kyrkan att göra. Själavårdens två nyckelord är livs-hjälp och troshjälp.

Boken *Praktisk teologi* har täppt till ett stort hål i nordisk praktisk teologi. Den kommer att kunna bru-kas många år framåt som lärobok i Danmark och som en ovärderlig referent i övriga nordiska länder. Boken balanserar på den smala vägen mellan tung vetenskap och praktiskt genomförande i församlingarna, utan att falla i något av dikena. Därför kan den med fördel läsas av präster och pastorer också utanför den veten-skapliga kretsen.

Jan-Olof Aggedal

*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 66. Band. Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften, Band 1–60. iaceo–nycticorax. VII + 635 sid. Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1995.*

Alltsedan de internationella lutherforskarkongresserna började för 40 år sedan (1956 i Århus) har man disku-terat och lagt fram förslag till en edition av det omfat-tande registret till Weimaruoplagen av Luthers skrifter. Registret insamlas och bearbetas i Tübingen vid Insti-tut für Spätmittelalter und Reformation, där man tidvis haft nära 30 assistenter. Några delregister har redan tidigare utgivits. t.ex ett ortregister, WA 62, samt ett personregister, WA 63 (se rec. i *STK* 1990, s. 183 f.), men nu har också det stora, heltäckande sakregistret kommit på god väg, i och med att den tredje volymen av den latinska delen kommit ut. Det innehåller ingen inledning och inga uppgifter om utgivningsprinciper o. dyl. Men av ingressen till WA 64, det första bandet i den latinska serien framgår hur verket är upplagt.

Det latinska registret beräknas omfatta fem band och det tyska lika många. Enbart i den latinska excerptsamlingen finns 1,5 miljoner beläggställen till 12 tusen stickord, vilket kan illustrera de problem man haft att bemästra vid utgivningen. Det är inte fråga om ett index över ordförekomster. Ett sådant hade i prak-tiken varit omöjligt att använda. Vad skulle man göra t.ex. med 20 tusen beläggställen till ordet fides? Man har i stället valt ungefär följande principer: orden sam-las till grupper efter ordstammar. De 12 tusen stickor-den blir på det sättet till 3500 artiklar. De artiklar, som har mindre än 200 belägg, redovisas fullständigt. Sti-ger antalet belägg till mellan 200 och 500, struktureras artiklarna, och blir antalet belägg över 500 nöjer man sig med ett urval, också det strukturerat efter det sak-liga innehållet. I många fall anföres inte bara ordet utan även textsammanhanget, vilket starkt ökar användbarheten.

Som exempel på den systematiska uppläggnigen väljer jag ur det nu föreliggande bandet ordet iustitia.

Först anges förekomsten i titlar till lutherskrifter, där- efter textavsnitt, som tematiskt behandlar just detta begrepp. Vidare anföres belägg, som behandlar det språkliga (t.ex. «Teutonice fromkey»). Den stora mängden av belägg delas sedan upp i: 1. iustitia terrena 2. iustitia legis et operum 3. Christus iustitia nostra. Dessa tre avsnitt är i sin tur uppdelade efter karakteriserande stickord eller synonymer. På det sättet blir artikeln strukturerad och möjlig att använda, trots att mellan 2 och 3 tusen beläggställen anföres. På slutet finns en talande notis: [et alii 5460]; den betyder att så många beläggställen kvarstår obeaktade.

Det finns skäl att uppmärksamma Gerhard Ebelings kommentar i ett förord till hela registerarbetet (WA 64, Vorwort), att verket inte direkt underlättar utan snarare på sitt sätt kan försvåra lutherforskningen. Avvägningen mellan helhetsöversikter och detaljstudier kan bli ett problem. Men han kallar det «eine heilsame Erschwerung». Användningen av registret kan förhindra slutsatser utifrån lättfunna ställen eller tillfälliga textfynd. På längre sikt bör registret, som man beräknar få klart till år 2000, kunna bli både ett incitament och ett enastående hjälpmedel till en fördjupad lutherforskning. Gerhard Ebeling, som mer än någon annan inifrån känner arbetet med Weimarupplagan skriver: «Das gewaltige Gebirgsmassiv, zu dem sich die Überlieferung der Werke Martin Luthers formiert hat, hart in so mancher Hinsicht erst noch der Erschliessung und lädt wie alle grosse Erscheinungen der Vergangenheit zu unerschöpflichen Entdeckungen ein» (WA 64, Vorwort).

Bengt Hägglund

Werner G. Jeanrond: *Call and Response. The Challenge of Christian Life*, 142 + xii sid. Gill & Macmillan 1995.

För en kyrka som låter utbilda sina präster vid en teologisk fakultet vid ett statligt universitet är det av avgörande betydelse vem som innehar den professorsstol inom den systematiska teologin som ansvarar för «dogmatiken», trostolkningen. Inte så att den professorn skulle vara mindre «fri» i förhållande till kyrkan i fråga. Men det är nästan ett livsvillkor att denna systematiska teologi ses i relation till kyrkans liv, självförståelse och framträdande. Hur skulle det nu bli i Lund efter Per Erik Persson och Per Frostin, vars teologiska verksamhet varit av stor glädje och betydelse för vår kyrka?

Werner Jeanrond var okänd för de flesta utanför specialisternas värld. Han kom från Dublin, var katolik och talade svenska, eftersom han var gift med en svenska. Så presenterades han för mig för första

gången för ett år sedan. Sedan presenterade han sig själv genom *Theological Hermeneutics, Development and Significance*. Och det var en imponerande presentation som ingav hopp för framtiden.

Så kom *Call and Response* i våras. Den som hoppades att den nye professorn i systematisk teologi med särskilt ansvar för «dogmatiken» skulle se sina teologiska reflexioner i relation till kyrkan blev bönhörd intill andnöd. Med stor radikalitet granskar Jeanrond kyrkans organisation och framträdande utifrån en grundförståelse av kyrkans uppgift och väsen. Därför ska ordet radikalitet tolkas bokstavligt.

Innan jag går närmare in på innehållet i *Call and Response*, måste jag göra en bekännelse. Jag läste först boken med frågan vad det betydde att Jeanrond var katolik. Min nyfikenhet på detta tog överhand. Särskilt på två punkter intar Jeanrond en radikalt kritisk position i förhållande till den romersk-katolska kyrkan. Det gäller klassindelningen i kyrkan, uppdelningen på ämbetsbärare och lekfolk, och det gäller synen på nattvardens plats inom det ekumeniska arbetet. I den förra frågan anser Jeanrond att de möjligheter som fanns i Andra Vatikankonciliet till ett uppbrott från den traditionella indelningen i ledare och ledda förfuskats och allvarligt hindrar den kyrkliga strukturen att medverka till det som är kyrkans uppgift. I den senare frågan ses inte nattvardsgemenskap och öppet nattvardsbord som målet på den ekumeniska processen utan som en Guds gåva åt sitt folk i dess många olika formationer. Men det blir ingen rättvis läsning av *Call and Response* att leta efter positioner i enstaka kontroversfrågor. Dessutom blir man snart varse att den kritik som hårt drabbar den romersk-katolska kyrkan i den förra frågan med lika stor rätt drabbar t.ex. Svenska kyrkan.

Jeanrond tar sin utgångspunkt i den kristendomens kris vi alla är medvetna om. Det är framför allt två sidor av denna kris han lyfter fram. Dels kristendomens tvetydiga historia och den förlamning som präglar kristendomens förespråkare på grund av denna historia, dels kyrkornas kluvna sätt att förhålla sig till moderniteten. En förnyelse av kyrkornas framträdande måste ta sin utgångspunkt i en ny besinning på kristendomens väsen och syfte.

Denna världen är Guds stora projekt. Så beskriver Jeanrond sin avstamp. Det är ett relationsprojekt, ett kärleksprojekt. Gud vill Guds rike. Gud vill att hans skapelse ska vara präglad av harmoni i alla de relationer som ingår i skapelseprojektet. Och Gud vill ha människans medverkan i förverkligandet av detta stora skapelseprojekt. Kyrkan utgörs av de människor som uppfattar denna Guds kallelse till medverkan i projektet och deras svar på denna kallelse, *Call and Response*. Detta svar, kyrkans svar, måste bära prägel av att det är ett relationsprojekt det handlar om, ett kärleksprojekt. Tre kännetecken nämns: svaret måste vara



präglat av att det är helt fritt från förtryck i någon form, det måste vara präglat av en radikal jämlikhet bland dem som bär fram detta svar, och det måste, slutligen, vara öppet för överraskning! Kärleken är alltid överraskande, och ett svar som är helt färdigt bär på en inre motsägelse. Alla kyrkans, de kristnas, svar på Guds kallelse måste vara präglade av att de är tillfälliga, tentativa, öppna för överraskning.

Nästa fråga för Jeanrond blir, hur de kyrkans strukturer ska se ut som hjälper de kristna att delta i framskapandet av Guds rike. Den kyrka som framträder med anspråket att själv utgöra Guds rike paralyserar och passiviserar sina medlemmar. Men även utan denna sammanblandning hotas det kristna svaret på Guds kallelse av flera återvändsgränder. En sådan är spänningen mellan individuell frälsning och skapelsens förnyelse. Ett alltför starkt betonande av det förra ledet leder till att Guds projekt faller sönder i ett stort antal individuella frälsningsprojekt, medan ett alltför starkt betonande av det senare ledet riskerar att förvandla Guds projekt till ett mänskligt projekt där Guds närvaro i nåd och kärlek i denna värld kan komma i skymundan. Jeanrond tar sin utgångspunkt i denna världen som ett Guds projekt måste i första hand bejaka att det handlar om skapelsens förnyelse. Men han vill vara öppen för de individuella perspektiven på detta gemensamma projekt. Gud har gett ett löfte om sin närvaro i historien men samtidigt framträtt som «abba», älskande förälder i en individuell relation.

Varje människas deltagande i Guds stora projekt, framväxten av Guds rike, hotas ständigt av medvetenheten om den egna döden. Döden kastar sin skugga över oss och ifrågasätter det meningsfulla i att vara delaktigt i det hopp och dela de visioner som Guds projekt innebär. Jeanrond stannar därför upp i sin framställning och gör en särskild teologisk reflexion kring döden på ett både utmanande och befriande sätt. Alla är vi medvetna om att vår kultur förtränger döden, döendet och vår egen dödlighet. Samtidigt kan vi ur vår kultur hämta fram tecken som hjälper oss att se att döden är mycket mer än ett biologiskt döende. Döden är förstörda relationer («han är död för mig nu»). Med den utgångspunkten kan Jeanrond kritisera den i kyrkans historia dominerande tanken, att det är den naturliga döden som är «syndens lön», dvs. att det är människans syndighet som är orsaken till hennes dödlighet. För Jeanrond, och jag känner mig beredd att följa honom, är människans naturliga död en del av de ramar Gud gett för mänskollivet och inte alls «syndens lön». Döden som förstörd gudsrelation är däremot en konsekvens av människans synd. Detta blir särskilt uppenbart när Jesu död och uppståndelse förstås som det kristna livets paradig. Det är inte odödlighet tron på Jesus skänker oss men en livets relation till levande Gud som inte avbryts av vår biologiska död.

Under rubriken «Eukaristiskt lärjungaskap» beskriver så Jeanrond sin vision av den kristna kyrkan. Det är en kyrka som är medveten om att Jesus inte avsett att skapa en ny uppsättning av religiösa institutioner utan att inspirera människor till ett helhjärtat svar på Guds kallelse och inbjudan. Kyrkans självförståelse har sitt centrum i eukaristin, nattvarden. Den måste förstås inkluderande, inte exklusiv på sekteriskt vis. Eukaristin är bärare av kyrkans enhet, men denna enhet är sedan urkyrkan en enhet i mångfald. Eukaristin förbinder oss med «det farliga och subversiva minnet av Jesus Kristus» (J.B. Metz) och blir därigenom den händelse som förnyar både individ och kollektiv och drar oss in i Guds stora projekt, kärleksprojektet världen.

Därmed är Jeanrond tillbaka i kyrkans institutionella sida. Det går inte att undvika institutionen, men den ska stödja och befria människor till svar på Guds kallelse, inte binda och förlama dem. Kyrkan behöver auktoritet och ledarskap, men det behövs ett uppbrott från den nuvarande tvåklass-strukturen i kyrkorna (åtminstone i de stora klassiska). Kvinnorna måste beredas rum i ämbetet, men det räcker inte som förnyelse om inte samtidigt grundstrukturen i ämbetet reformeras. Den för en kyrka nödvändiga auktoriteten kräver en organisation som befrämjar delaktighet, ett av gräsrotterna valt ledarskap (kritik av alla utnämningar uppifrån!) samt en fortgående profetisk kritik av både organisation och ledarskap. Här har teologin sin uppgift i kyrkan, och det är också här som mångfalden inom Kristi kyrka kan få sin kreativa betydelse. Kyrkor som är förbundna med varandra i en kritisk lojalitet kan åt varandra ge uttryck åt den nödvändiga profetiska kritik som de var och en behöver för att fördjupa i sitt svar på Guds kallelse och inbjudan att delta i Guds stora projekt, Guds rikets framväxt.

Jeanronds framställning är utmanande men samtidigt befriande. Det är glädjande med en teolog som kastar sig så djupt in i den kyrkliga praxis-verkligheten. Kyrkan överlever inte utan teologin!

Det finns en tveksamhet inom mig, när jag läst färdigt och tänkt efter. Den har att göra med själva grundförståelsen, denna världen som ett Guds projekt och kyrkan och det kristna livet som ett deltagande i detta projekt. Denna förståelse och detta språk får en prägel av aktivism. Beror det på att min tolkningshorisont är evangelisk-luthersk? Blir det inte mera funktionellt än essentiellt, mera göra än vara? Men det är som om Jeanrond läser mina tankar och känner min tvekan. Han betonar starkt hur väsentligt det är att skilja på kärleken till Gud och kärleken till medmänniskan. Det är inte samma sak. Mänskollivets yttersta mål är att vi ska lära oss att älska Gud för Guds egen skull. Kontemplationen är inget extra tillägg till deltagandet i Guds projekt utan en grundläggande del i det. Det är i

kontemplationen vi kan upptäcka Gud som «den andre» värd att älska för sin egen skull. Samtidigt är denna upptäckt en övning för mig i att upptäcka «den andre» också i min medmänniska, som också vill bli älskad för sin egen skull.

K.G. Hammar

Theodor Jørgensen: *Korset i Altet*, 280 sid. Forlaget ANIS, Frederiksberg 1995.

Med anledning av Theodor Jørgensens 60-årsdag i juni 1995 har en antologi med jubileans egna texter framställts. Urvalet är gjort av Jakob Fløe Nielsen, Niels Henrik Gregersen och Erik Kyndal och omfattar såväl Theodor Jørgensens vetenskapliga som hans populära produktion och sträcker sig i tiden från året efter hans kandidatexamen 1962 till dags dato. Boken ger en bild av en av Danmarks tongivande systematiker, som genom sin professorsgärning vid Köpenhamns universitet sedan 1974 har fostrat en hel generation studenter. I fokus står Luther, Schleiermacher, Grundtvig och Løgstrup, särskilt olika aspekter på deras kristologier. På ett för författaren karakteristiskt sätt förekommer dessa huvudpersoner dels i analyserande utredningar, dels i texter som riktar sig till församlingslivet. Här finns en analys av Luthers syn på skrift och tradition i *De captivitate Babylonica* och en artikel om vad det innebär att vara luthersk idag. Flera artiklar tar upp olika aspekter av predikan och boken avslutas med ett antal predikomeditationer till hjälp för prästernas predikoförberedelser. Dessa följs av en kort påskmeditation över Salvador Dalis Kristi himmelsfärd, som givit samlingen dess namn: *Korset i altet*.

Det är värdefullt med denna typ av helhetsbild av en teologs produktion. I *Korset i altet* syns hur den djupa kunskapen om några förgrundsgestalter lett Theodor Jørgensen till en egen teologisk position. Denna tillämpar han på ett sätt som också kommer församlingslivet till del. Det kan tyckas märkligt att Theodor Jørgensen själv skriver att arbetet med gudstjänstförnyelsen är viktigare än livsåskådningsdebatten. Hela hans akademiska gärning hör ju in under den senare kategorin. Men det är just här värdet ligger. Engagemanget för gudstjänstförnyelsen grundar sig i välgemotänkta teologiska uppfattningar, vilka utgör resultaten av många års ihärdigt arbete med andra teologers verk.

Theodor Jørgensen är en ordets teolog. Liksom för Luther och Grundtvig står det talade, förkunnade, ordet i centrum. Theodor Jørgensens språkuppfattning har mycket gemensamt också med postmodernt tänkande. Hans betoning av livsberättelsens betydelse påminner om Don Cupitts, men kopplas till Løgstrup. I anslut-

ning till Grundtvig talar Jørgensen om språket som svar på Guds skaparord. Theodor Jørgensen menar att lovsången uttrycker att människolivet är ett svar på Guds tilltal. Här finns den teoretiska grunden för engagemanget med gudstjänsten och dess poesi. I en analys av Luthers predikan om beredelsen inför döden växelverkar den ursprungligen Luther-inspirerade ord-teologin med Luthers egen text och Theodor Jørgensen avslutar artikeln med att framkasta idén att man skulle kunna lösa det klassiska problemet om förhållandet mellan Guds ords externitet och innerlighet, mellan *verbum externum* och *verbum internum*, genom att se på Guds ord som en språklig ikon, som integrerar bilden av Kristi kors med tron på Kristusbilden i människan.

Ett annat centralt teologiskt problem som Theodor Jørgensen återkommer till är förhållandet mellan den moderna exegetikens resultat och tron på Bibelns auktoritet. Bibelvetenskapen reser frågan om Bibelns tillförlitlighet. Theodor Jørgensen visar att Luthers skriftprincip inte bör uppfattas alltför snävt ens hos Luther själv. Grundtvig övergav den explicit och hänvisar i stället till mötet med den levande Kristus i gudstjänsten. Detta är också den väg Theodor Jørgensen väljer. Hans kärlek till gudstjänsten är ingen flykt från teologin och den intellektuella bearbetningen av tron, utan en konsekvens av detta. Det blir tydligt i en artikel om homosexuell samlevnad. Där hävdar Theodor Jørgensen att ny kunskap om hur könsidentiteten formas måste få påverka nutida tolkning av Bibelns utsagor om människan som Guds avbild just som man och kvinna. Denna kunskap får också konsekvenser för hur vi idag bör uppfatta sambandet mellan sexuell läggning och synd. Theodor Jørgensens slutsats handlar om gudstjänsten. Homosexuella par bör inte nekas kyrkans förbön och välsignelse.

Den artikel jag uppskattar mest i denna bok är *Kristologi och religiös livstydning*. I den tar Theodor Jørgensen upp Kristus-förkunnelsens kris. Han menar att präster i regel är duktiga på att utlägga lagen, men att evangeliet, Kristus-förkunnelsen, snarast uttrycks formelartat och utan verklig relation till den allmänna religiösa livstydning lagförkunnelsen förmedlat. Prästerna ägnar sig snarast åt en terminologisk kristologi. Theodor Jørgensen har empiriska belägg för sitt påstående. Via en analys av Schleiermachers och Løgstrups olika sätt att relatera Kristus-tron till en religiös livstolkning på skapelsens plan skisserar författaren sin egen position. En allmän religiös livstydning blir med nödvändighet mörk och dyster. Om man tar världens elände på allvar, måste man tro att Gud har något ytterligare i beredskap, för att hålla fast vid gudstron. Detta ytterligare är uppståndelsestrons innehåll. Den allmänna livstydningen måste relateras till den kristna förkunnelsens berättelse om ett unikt människoliv i historien. Det unika förmår förvandla det allmänna

genom lyskraften i berättelsen om Jesu liv och verk. Återigen pekar Theodor Jørgensen på ett centralt och aktuellt teologiskt problem; hur man ska förstå Jesu livs universella betydelse. Lösningen utformas i dialog med traditionen och i linje med nutida narrativa modeller och visar på det fruktbara i att diskutera klassiska problem på modernt eller post-modernt vis.

Theodor Jørgensen är en kontextuell teolog. Han vidareutvecklar den danska situation han befinner sig i. Han gör det i dialog med historiskt material av varierande ålder och nutida frågeställningar. Han arbetar inifrån en tradition. Detta arbetssätt har vissa nackdelar. Ibland blir resonemangen introverta också när de handlar om frågor som tycks gränsöverskridande. När Theodor Jørgensen talar om det allmänmänskliga och det kristna kan han till och med påstå att detta allmänmänskliga är ett resultat av kristendomens försvar för medmänniskligheten som i sin tur är kristologiskt motiverad. Theodor Jørgensen sällar sig därmed inte bara till dem som ifrågasätter universella kategorier, han erkänner samtidigt kristendomens partikularitet som han hävdar detta speciella perspektivs allmängiltighet.

Det förefaller ofrånkomligt att kreativ kontextuell teologi rymmer denna spänning mellan att hävda ett speciellt perspektivs egenart och dess riktighet, dvs. dess allmängiltighet eller åtminstone mer vittgående relevans. Hos Theodor Jørgensen är denna spänning emellertid förenad med en i mitt tycke väl kavat syn på kristendomens privilegierade ställning i förhållande till andra religioner. Uppfattningen att Kristus tron har sitt centrum i berättelserna om Jesus och dessa berättelsers verkan kan öppna för erkännandet av andra berättelsers förmåga att förmedla samma gudomliga verklighet utan att den egna traditionen överges. Detta är inte en väg som prövas av Theodor Jørgensen.

Theodor Jørgensen vandrar tryggt tillsammans med sina ledsagare, men alls inte obekymrad om brännande frågor och olösta problem. Boken förmedlar träffande iakttagelser och välfunna formuleringar. Den erbjuder nyupptäckter och överraskningar. *Korset i altet* tecknar bilden av ett väl sammanhållet författarskap som har djup i analyserna av stora tänkare, bredd i uttrycksformerna och engagemang i uppgiften.

Cristina Grenholm

Svante Nordin: *Filosofins Historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. 648 sid. Studentlitteratur, Lund 1995.

Under 1995 har det kommit ut fyra stora verk om filosofins historia på svenska. Tre av dessa är översättningar från nyligen publicerade arbeten på engelska, tyska och norska, men det fjärde är skrivet på svenska

av en lundensisk idéhistoriker. Detta kan kanske ses som en ren slump, men det kan också tas som ett tecken på att filosofins historia internationellt sett under senare år rönt ett intresse som hänger samman med att mycket av det som skrivits i filosofi de senaste 20 till 30 åren har bestått i en kritik av traditionell filosofi och en död-förklaring av det västerländska förnuftet.

Svante Nordin har gjort vad få svenska filosofer lyckats med, nämligen att på egen hand skriva en bok om den västerländska filosofins historia. Denna bedrift har på 1900-talet tidigare gjorts av Alf Ahlberg (1925–28), Gunnar Aspelin (1958) och Anders Wedberg (1958–59, 1966). Det har nu gått nästan trettio år sedan del tre av Wedbergs arbete kom ut, som slutar med en redogörelse av den senare Wittgensteins filosoferande, som kan ses som ett generalangrepp på traditionell filosofi. Det har hänt mycket inom filosofin sedan dess och Nordin låter oss följa det västerländska förnuftets äventyr fram till den postmodernistiska eller «postfilosofiska» epok, som idag representeras av filosofer som Paul Feyerabend och Richard Rorty.

Nordin säger ingenting om tänkandet i Indien och Kina med motiveringen att dessa traditioner inte har med filosofi att göra alls, dvs. inget att göra med det som Sokrates, Platon och deras efterföljare sysslade med. Däremot tar Nordin upp vissa medeltida arabiska och judiska tänkare eftersom dessa är beroende av den grekiska traditionen. Detta är konsekvent och bra, men vad var det då som Sokrates och hans efterföljare sysslade med som ingen tidigare ägnat sig åt? Vad är det som motiverar Nordin att tala om filosofin som *en* «fortlöpande tradition» och betrakta ordet «filosofi» som «en sorts egennamn, en beteckning för en distinkt företeelse inom idéernas historia med en egen identitet»? (s. 11) Svaret på denna fråga finns antytt i undertiteln till boken: *förnuftet*.

Nordin ställer filosofin i kontrast till religion och vetenskap som de tre huvudsakliga kunskapsformer som dominerat västerlandets idéhistoria. «Filosofins historia efter antiken har», enligt Nordin, «i väsentlig utsträckning handlat om dess konfrontation först med den ena, sedan med den andra makten.» (s. 13) Filosofin förknippas med förnuftet, religionen med tron och vetenskapen med den systematiska iakttagelsen av naturliga fenomen. Detta kan vara en god början på försöket att mera exakt skilja dessa olika verksamheter från varandra, men då vi blickar bakåt i tiden är det inte alltid så lätt att skilja dessa tre verksamheter från varandra eftersom de ofta bedrevs samtidigt av en och samma person, som t.ex. var fallet med Pythagoras och Platon. Det var först med kristendomens uppkomst och utveckling som skillnaden mellan en på förnuftet grundad förståelse av världen och en på tron vilande övertygelse om Guds frälsningsplan med världen blev tydlig. Allt sedan dess har filosofer och

kristna teologer diskuterat vilket förhållande som råder mellan förnuftet och tron, mellan naturliga sanningar och uppenbarade sanningar. Med vetenskapen förhåller det sig annorlunda. Den har utgått från filosofin och med tiden har den ena vetenskapen efter den andra frigjort sig från filosofin utan den typ av konflikt som varit fallet med filosofi och religion.

Det som har varit kännetecknande för det västerländska förnuftets försvarare är att de krävt att alla föreställningar om Gud och världen skall kunna stödjas med goda skäl. I de fall då det varit omöjligt att avgöra en fråga, har de ansett att man bör avstå från ett ställningstagande till dess nya argument dyker upp. Detta står i bjärt kontrast till många teologers syn på saken som krävt tro även där förståelse och rationella argument saknas.

Nordins tes eller en teori om vad filosofi *är*, är värd att diskutera. Var och en som försöker sig på att skriva någontings historia vare sig det rör sig om filosofins, religionens eller kristendomens historia, bör kunna ange vilka villkor som skall vara uppfyllda för att ett visst fenomen skall betraktas som ett exempel på ett övergripande begrepp. Det är som bekant ingen lätt uppgift att formulera en definition av ett begrepp så att den täcker in just de fenomen man vill ha med. Det är lätt att definitionen antingen blir för vid eller för snäv eller både för vid och för snäv.

Jag har själv plågat många akademisk lärare med att ställa grundläggande definitionsfrågor, men det dröjde många år innan jag insåg att själva definitionsproblematiken kan förstås på olika sätt. Vad gör man när man definierar ett begrepp, vad är ett begrepp och hur förhåller sig begreppet till de ting eller fenomen som faller in under ett visst begrepp? Ställer man dessa frågor leds man in i den s.k. «universaliestriden». Traditionellt sett brukar man skilja på tre principiella ställningstaganden: realism, konceptualism och nominalism. De olika ståndpunkterna kan förstås på lite olika sätt och i vissa fall kombineras, men vad problemet i grunden rör sig om är vilket förhållande som råder mellan tanken, språket och verkligheten. Realister och konceptualister har det gemensamt att de tror att vi lever i en välordnad värld där tanken och språket återspeglar verklighetens ordning. Nominalisterna anser däremot att det i egentlig mening inte existerar några begrepp och naturliga klassifikationer; begreppen är namn som människan uppfunnit för godtyckligt sammanförda ting och fenomen. Från nominalism är steget inte långt till Nietzsches nihilism och modern pragmatism. För nihilisten grundar sig allt tal om saker och tings väsen och naturliga gränser på fördomar som vidmakthålles genom en tradition som stöds av förespråkare vars intressen dessa idéer tjänar. För pragmatikern består inte ett begrepps betydelse i ett förhållande mellan ett ord och ett föremål eller ett fenomen; ordens

mening framkommer för dem genom ett studium av deras användning i olika sammanhang. Istället för att fråga efter filosofins, religionens eller kärlekens väsen eller essens, omformulerar de problemet till: hur använder denne författare detta ord i denna kontext?

Nordin är vare sig nominalist, nihilist eller pragmatiker. Han är snarast begreppsrealist i klassisk bemärkelse. Han tror att filosofi är ett bestämt fenomen vars uppkomst, utveckling och utbredning kan studeras empiriskt. «Ser vi saken på detta sätt ter sig filosofins historia inte som ett godtyckligt eller alldeles subjektivt urval av fakta och personligheter. En tradition gör i stor utsträckning själv sitt urval. Vissa tankar, begrepp, böcker och personer har spelat en avgörande roll för den väg filosofin tagit.» (s. 11) Vad som är filosofi och vem som är filosof är något man upptäcker och inte något man godtyckligt hittar på som t.ex. Richard Rorty menar. Men när Nordin kommer in på det historiska urvalskriterium han valt, verkar han ge Rorty delvis rätt, ty han säger: «Valet av detta kriterium är givetvis i sig subjektivt. Det är möjligt att skriva filosofins historia utifrån andra utgångspunkter än vad som varit historiskt betydelsefullt och kommit att konstituera en tradition. Tolkningen av denna tradition lämnar även den rum för subjektivitet.» (s. 11)

Detta låter i mina öron som om Nordin, trots allt, medger att saken inte är så lätt som han först ger sken av. Men efter detta medgivande säger Nordin: «Men det finns inget tvivel om att traditionen finns där, medveten och i vissa grunddrag välkänd för de däri inbegripna.» (s. 11–12) Nordin tycks sitta på två stolar samtidigt, men jag förstår hans dilemma. Han står ungefär inför samma problem som den gör som vill beskriva t.ex. kristendomens väsen och utveckling. Den redan övertygade katoliken kan se en obruten tradition från Jesus till påven, men en inbiten protestant håller inte med.

Vem skall man tro på: Nordin eller Rorty? Finns det eller finns det inte en tydlig igenkännbar filosofisk tradition som löper från Sokrates fram till vår tid? Erbjuder Nordin en så klar och tydlig definition av begreppet filosofi att vi med dess hjälp kan avgöra om en viss person eller en viss text tillhör eller inte tillhör den tradition som utgått från Sokrates och Platon? Nej, det gör han inte. Vad han ger oss är allmänna beskrivningar av något som vi finner hos Sokrates och många västerländska tänkare. Men som jag ser det utgör den västerländska filosofin inte *en* tradition utan snarare flera olika traditioner som inbördes uppvisar vad den senare Wittgenstein kallade «familjelikheter». Samma sak kan sägas om kristendomen; den utgör inte en obruten tradition utan består av en rad olika traditioner.

Vad Nordin däremot gett oss är en välskriven och stimulerande bok om en rad olika tänkare som ofta kallats filosofer vars tänkande är av stort intresse för

dem som är intresserade av kristendomens utveckling och förhållandet mellan förnuft, tro och beprövad erfarenhet.

Stefan Andersson

Ingolf U. Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte: Zur Grammatik der Christologie*, x + 346 sid., J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.

Ingolf U. Dalferth utgör ett lyckligt undantag från den märkliga sed som innebär att angloamerikanska teologer läser angloamerikanska teologer och filosofer och kontinentala teologer läser kontinentala teologer och filosofer. Dalferth har nämligen använt sig av den angloamerikanska teologin och filosofin i sina tyska böcker, och skrivit artiklar och böcker på engelska. Ett exempel på det första är hans massiva *Religiöse Rede von Gott* (München: Chr. Kaiser, 1981), där Dalferth på drygt 700 sidor resonerar om kristet gudstal med hjälp av analytisk religionsfilosofi. Ett exempel på det andra är *Theology and Philosophy* (Oxford/New York: Basil Blackwell, 1988) som undersöker relationen mellan teologi och filosofi i den kristna traditionen. Här använder sig Dalferth av sitt fulla register, nämligen vad han lärt sig både hos den kontinentala och den angloamerikanska teologin och filosofin. Det kan nämnas att Dalferth f.n. arbetar i Frankfurt am Main, samt att han tidigare varit assistent åt Eberhard Jüngel i Tübingen.

Som synes sysslar Dalferth mycket med metodologiska frågor i böckerna ovan. Dessa är heller inte de enda som gör det. 1993 kom *Jenseits von Mythos und Logos: Die christologische Transformation der Theologie*, (Freiburg im Breisgau: Herder), Dalferths senaste försök att resonera kring den kristna teologins prolegomena. Här lägger Dalferth fram sin idé om «kristologi som grammatik» — en idé som har historiska rötter såväl hos John Henry Newman som Ludwig Wittgenstein. Den kristna livsvärlden kan, enligt Dalferth, uppfattas som ett semiotiskt system, dvs. som syntaktiska, semantiska och pragmatiska teckenrelationer, som följer vissa grammatiska regler, har en viss djupstruktur. Dessa grammatiska regler skall teologin försöka rekonstruera. Varför kalla detta «grammatik»? Poängen med denna jämförelse är skillnaden mellan språk och grammatik. Språk och grammatik är inte identiska. Ett språk kan användas utan att dess grammatik artikuleras, men det implicerar alltid en grammatik. Grammatiken kan sägas vara språkets självreflektion, men kan aldrig ersätta användandet av själva språket, och utgör därför ingen konkurrent. Dalferth kan också säga att grammatiken delar distansen från sin kontext (språket, mythos, livsvärlden) med logos, men

samtidigt aldrig kan ge upp relationen till sin specifika kontext och gå upp i en högre allmängiltighet. Varje språk har en egen rationalitet som präglar dess grammatik. Dogmatik som grammatik innebär alltså ett distansera från den religiösa livsvärldens självklarheter, men inte en allmängiltigare ersättning för denna.

Vad har vi nu för nytta av detta? Är inte sofistikerade förslag till teologisk metodologi ofta en «omgångsteologi» — som en dansk teolog beskrev det — en teologi som aldrig kommer igång och talar om Gud, människa och omvärld, utan ständigt rusar motorn men aldrig lägger in växeln och ger sig ut på vägen. Sådan teologi, som inte bär någon frukt, kanske det är bäst att kasta på elden. Att det inte förhåller sig så med Dalferth visar sig dock i hans senaste bok, *Der auferweckte Gekreuzigte: Zur Grammatik der Christologie*, där Dalferth verkligen lägger in växeln och kör iväg. Eller gör han det?

Hur utformar då Dalferth sin «kristologiska grammatik»? Utgångspunkten tas i mångfalden av kristologiska bekännelser, och frågan om de över huvud talar om samma sak. Är det möjligt att säga att de förhåller sig till ett identiskt tema? Problemet med viss teologi är, utifrån Dalferths tänkande, att den håller fast vid tanken på att de kristologiska bekännelserna omedelbart korresponderar med en språkoberoende verklighet, vilket leder till olösliga konflikter mellan olika kristologiska bekännelser. John Hick, m.fl., har därför föreslagit att de kristologiska bekännelserna skall tolkas mytologiskt — dvs. att de snarast uttrycker människans inställning till bekännelsens objekt än något faktiskt förhållande. De kristologiska bekännelserna är snarare metaforiska uttryck än deskriptiva utsagor. Enligt Dalferth är dock detta att spela ut bekännelsens semantiska dimension mot dess pragmatiska funktion. Konsekvensen blir en bristfällig soteriologi: Kristus blir endast *exemplum*, inte *sacramentum* för vår frälsning. Dalferth vill därför tänka samman semantisk dimension och pragmatisk funktion hos de kristologiska bekännelserna genom att hävda att deras gemensamma tema och referens är «den von Gott vom Tode auferweckten Gekreuzigten» (s. 23) — vilket enligt Dalferth är Guds eskatologiska frälsningshandlande. Kristologin befinner sig därför «jenseits Mythos und Logos». Detta betyder att referensen för bekännelserna är den levande Kristus snarare än den historiske Jesus. Bekännelserna är därför inte omedelbart deskriptiva, de har inget eget semantiskt innehåll, utan indikerar temat snarare än tematiserar det. Det krävs därför flera kristologiska bekännelser, enligt Dalferth. Talet om uppväckandet är «temaregel», exemplariskt fall, men även här gäller att det är det betecknade, inte tecknet, som är avgörande för identiteten. Därför krävs det inte att talet om Jesu uppståndelse vid alla tillfällen är explicit.

De olika bekännelserna är således, enligt Dalferth, kontingenta uttryck för ett koherent tema: «Die Prädi-katskomponenten christologischer Bekenntnisse sum-mieren die Erfahrungen, die mit Gottes in Jesus Chris-tus erschlossenen Heilshandeln gemacht wurden. Sie markieren die Vielfalt christlicher Heilserfahrungen aus der Perspektive unterschiedlicher Lebenskontexte und Erfahrungszusammenhänge, die sich nicht ohne weiteres vereinheitlichen und integrieren lassen» (s. 30). Detta gäller naturligtvis även de klassiska kris-tologiska (och trinitariska) bekännelserna, som de t.ex. formulerats av de fornkyrkliga koncilierna. Dessa kan därför, enligt Dalferth, inte avskaffas som otidsenliga, men heller inte tolkas som en deskription av den gudomliga verkligheten i sig. Snarast fungerar de som en slags tecken som inte uttömmar, men omskriver teologins föremål (är det inte detta som t.ex. Augusti-nus hävdar?) — de är regulativa och kritiska gentemot den kristna teologins semiotik snarare än deskriptiva eller expressiva. Dalferth är alltså genom sin «teologi som grammatik» medveten om den postkantianska «representationens kris» där ett svalg är befäst mellan språk och verklighet. För Dalferth är inte språket ett transparent verktyg för människans göranden och låt-anden, utan lever ett liv som undflyr människans kon-troll. Tyvärr engagerar sig Dalferth föga i de «postmod-erna» tänkare som tagit upp detta problem till behand-ling, vilket förmodligen hade varit fruktbart.

Vad betyder då den grundläggande kristna bekän-nelsen att Gud har uppväckt Jesus från de döda? Enligt Dalferth är det ingen självklarhet vad som bekänns i denna bekännelse. Vad betyder «uppståndelse»? Vem är Gud, som uppväcker Jesus? Vem är Jesus, som upp-väcks av Gud? Vad är poängen med denna bekän-nelse? Enligt Dalferth definierar korset Guds fräls-ningshandlande som självutgivande kärlek, och Guds frälsningshandlande omdefinierar våra liv från själv-centrering till gudscentrering. Bekännelsen till upp-ståndelsen är därför en bekännelse till Guds hand-lande. Dalferth menar därför att uppståndelsetermino-login inte refererar till ett empiriskt sakförhållande eller en historisk händelse. Det historiska sakförhål-lande som uppståndelsebekännelsen *baserar* sig på är lärjungarnas påskerefenhet — att Jesus är verksam som den levande Herren — inte Jesu uppståndelse, påpekar Dalferth. Analogt vad gäller nutida tro hänvisar Dalferth till Luthers lilla katekes, som hävdar att tron inte kan komma annat genom som en gåva av Anden. Det uppståndelsebekännelsen *refererar* till, är Guds handlande. Detta kan inte beskrivas som sådant, utan endast bekännas. Detta handlande förhåller sig konstitutivt till den korsfästes historia, till Guds eget liv och även till varje människas och skapelses egen historia. Uppståndelsebekännelsen handlar således om die «freie Tat der schöpferischen Liebe Gottes» (s. 63).

Uppståndelsebekännelsen kan inte referera till en hän-delse i världen, eftersom den är en händelse *med* världen, en händelse som eskatologisk kvalificerar den gamla tillvaron. Det är dock, enligt Dalferth, inte omöjligt utan nödvändigt att använda andra bilder för att referera till detta handlande än just bilden av upp-ståndelsen, även bilder som inte är «semantiskt ekviva-lenta», eftersom dessa tillför ytterligare perspektiv.

«Jesu uppståndelse» är alltså det grundläggande temat. Den kristna teologin måste i sin läroutveckling följa denna grundläggande grammatik. Det teologiska arbetet består således i att formulera bestämda regler för det kristna bruket av metaforer, berättelser och bil-der. Detta görs genom att: (1) tänka igenom vad kors och uppståndelse betyder för den riktiga förståelsen av vem Jesus var — kristologi — (2) tänka igenom vad korset och uppståndelsen betyder för förståelsen av Gud — gudslära — och (3) vad kors och uppståndelse betyder för förståelsen av oss själva och vår värld — pneumatologi (soteriologi). Utläggningen av detta grundtema sker alltså i form av en trinitarisk teologi, och det är detta Dalferth sysselsätter sig med i de föl-jande kapitlen. Den kristologiska grammatiken impli-cerar alltså, enligt Dalferth, en trinitarisk grammatik. De olika artiklarna måste därför utläggas i ömsesidigt beroende av varandra, och så framskrider också Dal-ferth.

Dalferths «kristologiska grammatik» påminner starkt om den förståelse av dogmatiken som Yale-teolo-gen George Lindbeck lägger fram i sin uppmärksam-made bok *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: West-minster Press, 1984) som även explicit talar om «teologi som grammatik». Även Lindbeck kritiserar en «kognitivt-propositionell» modell, där kyrkans dogmer fungerar som sanningsanspråk om objektiva verklig-heter, och en «experientielt-expressiv» modell, vilken tolkar dogmer som icke-informativa och icke-diskur-siva symboler för inre känslor, inställningar och exis-tentiella inriktningar. Själv hävdar han en «kulturellt-lingvistisk» modell, där kyrkans dogmer fungerar som den religiösa gemenskapens auktoritativa regler för dess diskurs, inställning och praxis. En konflikt mellan dogmer kan då ibland lösas genom att ange begräns-ningen för regelns tillämpning. Dalferths försprång framför Lindbeck är att han i *Der auferweckte Gekreuzigte* genomför sitt program på en mer konkret nivå genom att utlägga det i en central framställning av kristologiska och trinitariska grundbekännelser. Detta ökar styrkan för argumentet att kyrkans dogmer verk-ligen kan förstås på detta sätt. Lindbeck tenderar att mer abstrakt lägga fram sitt program som en slags kul-turantropologi, vilket gör att misstanken om tom-gångsteologi kan ligga nära till hands.

Men även om Dalferth på ett sätt är mer konkret än Lindbeck är jag inte säker på om han verkligen lämnat

parkeringsplatsen. Felet är att boken med sina 346 sidor är för kort! Inte så att jag anser att tjocka böcker är ett viktigt ideal att sträva efter, men *Der auferweckte Gekreuzigte* är verkligen svårsmält. För att underlätta för läsare och tydligt visa på fruktbarheten av denna infallsvinkel skulle den vunnit på längre, berättande partier som illustrerar, exemplifierar och konkretiserar Dalferths påståenden. Den baptistiske teologen James Wm. McClendon har fört fram och genomfört begreppet «teologi som biografi», ett utmärkt grepp för att visa att teologin verkligen förmår ge sig ut på vägen. Dalferths analytiska stil gör dock att frågan fortfarande står öppen om hans teologi verkligen gjort det, även om förenen nu börjat blinka för att svänga ut. Denna fråga ställer jag dock inte som en avvisande fråga, utan som en förväntansfull: vart är Dalferth på väg?

Ola Sigurdson

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Sven-Olav Back: *Jesus of Nazareth and the Sabbath Commandment*. xii + 240 sid. Åbo Akademi University Press, Åbo 1995.

Förf. vill lämna ett bidrag till förståelsen av Jesu sätt att förhålla sig till sabbatsbudet. Mot bakgrund av en översikt över tidigare forskning i ämnet preciseras uppgiften till att gälla tre övergripande frågekomplex: a) Jesu attityd till sabbatsbudet, b) Jesu tolkning av sitt handlande på sabbaten, c) Jesu försvar av detta handlande.

Innan förf. i kap. 3 analyserar de relevanta synoptiska texterna tecknar han i kap. 2 den gammaltestamentlig-judiska bakgrunden («The Old Testament and Jewish Background», ss. 20–51). Efter en översikt över GT:s sabbatstexter skildras den fariseiska sabbatssynen, varvid fragment ur fariseisk sabbatshalaka presenteras mot bakgrunden av en framställning av fariseisk halakisk tradition i stort. Angående den i evangelietraditionen kontroversiella frågan om helbrägdagörelse på sabbaten menar sig förf. kunna visa att helbrägdagörelse, liksom anna behandling av sjuka, enligt fariseerna var «arbete» av ett sådant slag som i princip ej «undanträngde» sabbatsbudet. Den traditionella uppfattningen är således enligt förf. riktig, medan E.P. Sanders och andra misstär sig.

I kap. 3 («The Gospel Texts», ss. 52–160) brukas konventionella redaktions- och traditionskritiska metoder, varvid följande texter står i fokus: Mark. 2:23–28 & par.; Mark. 3:1–6 & par.; LUK. 13:10–17; Luk. 14:1–6; Luk. 6:5D. En exkurs ägnas åt temat «Jesus och sabbaten» i Johannesevangeliet. Förf. når resultatet att det äldsta synoptiska skiktet består av

Mark. 2:23–26 (med ett autentiskt Jesusord i 2:25–26), Mark. 2:27, Mark 3:1–6 (med Jesusordet i 3:4), Luk. 13:10\*, 14, 16 (med Jesusordet 13:16), Luk. 14:5 & par.

I kap. 4 («The Jesuanic Context», ss. 161–193) vidgar förf. perspektivet och behandlar Jesu gudsrikesförkunnelse samt hans relation till Toran. Utifrån detta vidgade perspektiv belyses sedan det i kap. 3 framanalyserade tidigaste skiktet.

I slutsatserna framhålls a) att Jesu attityd till sabbatsbudet innefattar såväl en «kritisk» som en «positiv» komponent, b) att Jesus tolkar sina sabbatshelbrägdagörelser eskatologiskt: i och genom dem manifesterar sig det kommande gudsriket, c) att Jesus ej försvarar sig med stöd av de heliga skrifterna utan talar med auktoritet, görande anspråk på en omedelbar insikt i Guds vilja.

Simon Chow: *The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions (Coniectanea Biblica. New Testament Series 27)* 244 sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1995.

Denna studie syftar till att klarlägga innebörden i Jonatecknet hos Matt., Luk. och i den s.k. Q-källan. Texterna studeras med speciell uppmärksamhet på deras textuella och historiska bakgrunder hos författare och avsedda läsare. Avhandlingen består av fem kapitel. Kap. 1 introducerar frågeställningen, forskningsläget samt den metod som kommer att användas. Sedan Jonas betydelse i det judiska traditionsmaterialet undersökts (kap. 2), analyseras de relevanta texterna i Matt. och Luk. såväl synkront som diakront (kap. 3.1 och 3.2). I kap. 3.3 rekonstrueras Q-texten och studeras synkront. Kap. 4 diskuterar hur Jonatecknet tolkas och Jonas egen gestalt användes i tidig kristen traditionsbildning (inkl. katakombmålningar och sarkofager). Kap. 5 slutligen summerar resultaten.

Resultat: Liksom Jonas bok användes på flera olika sätt i den judiska traditionen, tolkar de tre evangelietraditionerna Jonatecknet olika, allt efter de distinkta situationer i vilka de fixerades. I Q-källan syftar Jonatecknet på hur Människosonen skall komma åter i sin parusi, för Matt. pekar tecknet hän på Jesu död och uppståndelse, medan det för Luk. syftar på kyrkans förkunnelse. Fastän sålunda flera sätt att använda Jonas gestalt och tecken förekom i den tidiga kyrkan, kom den matteanska tolkningen tidigt att dominera. Detta framstår som tydligt inte minst i ljuset av tidig kristen konst, i vilken Jona representerar det kristna hoppet om uppståndelsen.

# IN MEMORIAM

## Louis-Marie Dewailly o.p. in memoriam

Exegeten, teol. dr Louis-Marie Dewailly avled den 17 december 1995 i Dijon i Frankrike. Han var född i Tourcoing, Frankrike, den 29 december 1906 och döpt till Léon-Noel-Gérard Dewailly. Efter vederbörliga studier blev han dominikanmunk i Amiens i september 1927 med namnet broder Louis-Marie. Han fortsatte sedan sina studier i Lille och Paris (Sorbonne) och blev licencié-ès-lettres. I december 1933 prästvigdes han och sändes året därpå till Jerusalem, till S:t Stefanoskolan, senare benämnd École Biblique, där han kompletterade sina exegetiska studier och blev Lector in Sacra Theologia i april 1935.

Till Sverige kom han i augusti 1936 och då till den lilla, ganska nygrundade katolska Maria Bebdelse-församlingen i Stockholm. Bredvid sina tidskrävande pastorala plikter arbetade han teologiskt, skrev bl.a. en viktig artikel om den apostoliska successionen i Sverige och började med en avhandling om Pauli apostolat. Denna var inte avsedd att läggas fram i Sverige, blev heller aldrig färdig.

I maj 1938 måste han lämna vårt land för att i Frankrike få bot för svåra lungproblem. Även kriget 1939–1945 korsade planerna. Först i oktober 1946 kunde han komma tillbaka till Stockholm. Under det pastorala arbetet där tog han kontakt med Uppsala, nu inte minst med Anton Fridrichsen, arbetade ibland på Carolina och skrev en del. Han bevistade Fridrichsens licentiatseminarier och träffade så också yngre exegeter, bland dem Harald Riesenfeld.

Lungproblemen avbröt återigen hans arbete. Han måste lämna Sverige redan i augusti 1948 för ny behandling, i första hand i Frankrike. I början av 1960-talet var han åter knuten till dominikanernas École Biblique i Jerusalem, där den ansedda exegetiska tidskriften *Revue Biblique* ges ut. Till Sverige blev han sänd igen hösten 1964; denna gång blev det Lund, konventet på Råbygatan. Där fick han verka till julen 1985, när han blev förflyttad till Dijon. De två sista åren hade han då alternerat mellan Lund och Paris.

Teologen Dewailly var en mångsidigt lärd man. Han publicerade böcker och artiklar över skilda ämnen, främst vetenskapligt exegetiska eller populärt bibelkommenterande. Bland hans böcker kan nämnas *Envoyés du Père, mission et apostolicité* (1960), *La jeune église de Thessalonique* (1963) och *Jésus-Christ, Parole de Dieu* (1969) liksom ett antal nytestamentliga skrifter översatta till franska med korta kommentarer. Han var en av huvudmedarbetarna vid tillkomsten av den renommerade franska översättningen

*La Bible de Jérusalem* (1947–1956, reviderad 1973), bl.a. den mästertliga, koncisa notapparaten till fickupplagan av denna (1975). Även i arbetet på den epokgörande ekumeniska *Traduction Oecuménique de la Bible* (1965–1975, reviderad 1988) var han en viktig deltagare. Han översatte vidare en rad böcker, artiklar och kyrkliga dokument till franska (från svenska eller latin), bl.a. 1571 års svenska kyrkordning, och publicerade en lång rad egna artiklar på svenska.

Louis-Marie var en trogen romersk katolik men en öppen sådan. Han arbetade för ekumenikens sak både historiskt och aktuellt. Hans förutsättningar var goda: han kunde bemästra inte bara exegetiska frågor utan även kyrkohistoriska, systematiska och praktisk-teologiska. Inte minst viktig var hans långvariga medverkan i *Revue Biblique*, mest som krönikör och recensent. Han gjorde skandinavisk teologisk forskning ovärderliga tjänster genom att i över 40 år (fr.o.m. 1948) skickligt och fruktbart presentera dess resultat i denna och andra franska tidskrifter för den internationella katolska världen. Han var «vår ambassadör», som Fridrichsen sa. 1976 valdes han också till hedersledamot av Uppsala Exegetiska Sällskap.

För sina beundransvärda teologiska insatser promoverades han i juni 1972 till hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund. I vårt nytestamentliga seminarium var han en flitig och givande deltagare i 20 år (1965–1985). Han sörjde över att behöva flytta från Lund på sin ålders höst, men som exemplarisk klosterbroder lydde han ordensledningens avgörande.

Pater Dewailly var en på en gång medkännande och klarögd själasörjare. Som predikant var han central och lödig; inget slarv med förberedelsen där inte. Trettio av hans predikningar på svenska har givits ut i två små böcker, *Trons mysterium* (1976) och *Livet i Kristus* (1978).

Till kroppen var han tunn, bräcklig och svag. Esomoftast fick han känna att krafterna inte räckte till för allt det han ville göra utöver det myckna han ändå utträttade. Men han bar sin lott ödmjukt och tåligt och hade god hjälp av sitt pojaktiga sätt och glada lynne. Han var försynt och tystlåten och kunde klä en genomskådande synpunkt i en mild och fördragsam formulering. Det goda hjärtat förnekade sig aldrig.

Louis-Marie Dewailly var en äkta teolog. Liksom hans ordensbröder kommer vi i teologiska fakulteten i Lund — och många andra — att minnas honom som en god kristen, en inspirerande medmänniska och en trofast vän. Vi böjer våra huvuden: requiescat in pace.

Birger Gerhardsson