

Sockenkyrkan i etnologiskt perspektiv

NILS-ARVID BRINGÉUS

Sockenkyrkan avvinns i denna artikel intressanta innebörder i etnologiskt perspektiv: den är betydelsemättad symbol, scen för handling och föremål för sinnesupplevelse. Nils-Arvid Bringéus var 1967–1991 professor i etnologi vid Lunds universitet och kreerades den 27 maj 1994 till teologie hedersdoktor i Lund för sina insatser inom den religionsetnologiska forskningen. Hans artikel bygger på en föreläsning i Seglora kyrka på Skansen den 15 juni i samband med ett symposium om Sveriges kyrkor, anordnat av Vitterhetsakademien.

Etnologi är studiet av människan som kulturvarelse. Det är alltså det mänskliga subjektet, inte det sakliga objektet som är etnologens infallsvinkel. Det etnologiska perspektivet på kyrkan är ett kyrkfolks- och kyrkgolvsperspektiv, inte ett predikstolsperspektiv. Det kan innebära att jag går förbi sådant som en präst eller konsthistoriker skulle lyft fram. För esteten och den lärde kan det etnologiska perspektivet framstå som trivialt, men det hindrar inte att det är viktigt eftersom kyrkan är till för människor av alla stånd och villkor.

Det etnologiska perspektivet innebär likväl ingen avsakralisering av kyrkan. Men kyrkan har även många andra konnotationer som inte kan förbigås.

Jag vill i det följande låta det etnologiska perspektivet tecknas från tre olika positioner: en exteriör, en interiör och en mental. Vi skall alltså gå från yttre perception och yttre konnotationer till inre funktion för att slutligen nalkas kyrkan via vår mänskliga sinnesutrustning, där den klassiska — icke bibliska, men förkristna och urkristna, augustinska och medeltida — uppdelningen i fem sinnen hjälper oss att strukturera upplevelsen av sockenkyrkan (jfr Winge 1975).

Dessvärre finns det ingen omfattande empiri att luta sig mot. Varken religionssociologer eller religionsetnologer tycks ha funnit det intressant att utforska vad kyrkan står för hos gemene man. Den tillhör uppenbarligen det självklara. Kanske kan en förändrad relation till staten ge anledning att söka svar på frågan vad sockenkyrkan bety-

der för oss människor och vad vi är beredda att offra för den.

Kyrkan som symbol

Sockenkyrkan skiljer sig från övrig bebyggelse på många sätt. Alltjämt är kyrkan mångenstädes den högsta byggnaden, vars tornspira avtecknar sig mot andra hus både på landsbygden och i städerna. Kyrkan står som en *symbol för byggnadskonst*.

Medeltidens stenmästare och murare kunde sitt yrke. Att rita en kyrka är alltjämt en av de största utmaningarna för en arkitekt. Kyrkan har monumental prägel och har ofta rymd omkring sig. I många fall är kyrkan också den rikast utsmyckade byggnaden i socknen. Men den kan också — som Sigurd Lewrentz gestaltning av Sankt Petri kyrka i Klippan (1962-66) — präglas av enkel exklusivitet.

Kyrkan skiljer sig också genom sin funktion från andra byggnader. Den är invigd för sakrala ändamål. Korset på tornspiran pekar uppåt som ett utropstecken. Kyrkan symboliserar *Guds närvaro*. Den är hägnad av kyrkofrid, något som vi påmints om under senare år då flyktingar kunnat ta sin sista tillflykt till kyrkan.

«Gammal är kyrkan Herrens hus, står medan mänskoverk falla», heter det i en psalm. *Åldern ger dignitet och ställer krav på pietet*. Kyrkan har tillhört gångna släktled. Vi har övertagit den som ett lån, för att bruka den, och för att i sinom

tid lämna den vidare till våra efterkommande. Kyrkans tidsperspektiv är alltså både riktat bakåt och framåt.

Ingen byggnad har så stort symbolvärde som sockenkyrkan. Ingen byggnad är oftare avbildad. I början av seklet fanns sockenkyrkan med exteriör och interiör jämte foton av kontraktets präster på väggen i de flesta hem i socknen. Sockenkyrkan möter oss alltjämt som vykort och souvenirbild målad eller glödritad på trä eller graverad i silver eller tenn, och brukad som minnesgåva.

Om barndomshemmet är försvunnet finns sockenkyrkan kvar. Till den, just den, liksom till kyrkogården, är vi bundna med många minnesband. För sockenborna är kyrkan en *lokal identitetssymbol*. Även om man sällan går i kyrkan eller den kräver en dyrbar restaurering vill man för intet pris att den skall rivras.

Riksantikvarien Margareta Biörnstad har nyligen framhållit, att sockenkyrkan «för dagens svenskar framförallt blivit en symbol för bygden och samhörigheten människor emellan. Ofta är kyrkan det enda som sockenborna idag har ett gemensamt ansvar för.» Det är «inte kyrkan som religiös symbol eller maktfaktor som är det främsta motivet för deras skydd utan de kulturhistoriska, kanske också lokalhistoriska och konstnärliga värdena. Det är också de värdena som står i centrum i diskussionen om ett statligt stöd till kyrkobyggnaderna när staten och kyrkan nu skall gå skilda vägar (Biörnstad 1994:154 f.). Men också *värderingar är tidsbundna*. I en beskrivning av min hemförsamlings kyrka under arbete citerar jag några uttalanden, som visar vad man tyckt om den under olika tider. Den danske historikern och teologen Jacob Langebeck skriver 1753: «Var inde i Örkeliunge, hvaraf den halve Deel er Steen, den halve Deel af Træ, men fandt der intet rart.» År 1811 noterar den unge Carl Rudenschöld: «Vid Örkelljunga fingo vi vänta länge på hästar och under tiden voro vi inne uti kyrkan, som intet var något att se på, ty hon var ful.» När en generalkonsul med anknytning till bygden 1935 besöker samma kyrka finner han den — enligt resedagboken — ljus och vacker. En utflyttad lärare ansåg rentav att Örkelljunga kyrka var den vackraste han någonsin sett! Även om kyrkans utseende förändrats över tid kontrasterar de

främmande besökarnas uppfattning mot deras som hade rötter i bygden. Synen på hembygdens kyrka präglas lätt av nostalgi.

Annat källmaterial avspeglar indirekt våra hållningars och värderingars förändring. I en liten beskrivning av Rya gamla kyrka från i fjor återger jag annonsen då kyrkan med inventarier bjöds ut på auktion (Bringéus 1993:39). Den säger allt om inställningen 1875. Jag belyser kyrkplatsens fortsatta användning som betesmark för kreatur, som torkplats för tvätt och som potatisåker. Jag fortsätter och skildrar hur inställningen förändrades och berättar om kyrkoruinens återupprättelse på 1930-talet och om hur försålda inventarier uppspårades. På 1940-talet vurmade man för ett totalt återställande, på 1980-talet för vård av ruinen som den är. Två diametralt olika uppfattningar både hos antikvarier och hos allmänheten. I början respektive i slutet av 1900-talet hade kyrkoruinen *skiftande symbolvärde*.

Även om det heter att kyrkan står mitt i byn och därigenom symboliserar *samhällets centrum* är detta en sanning med modifikation. Ett problem som liksom i Rya särskilt accentuerades under förra århundradet var att människors avstånd till kyrkan ändrades genom bysprängning och tätortsbildningar. Anledningen till rivningen av den gamla kyrkan i Rya och uppförandet av en ny år 1875 var dels en betydande befolkningsökning, dels en befolkningsförskjutning från socknens byar till ett blivande stations-samhälle. Den gamla romanska kyrkans roll som historisk symbol måste underordnas omtanken om de levande, kyrksökande människorna. Kyrkan var trots allt ett gudshus, inte ett museum.

På andra håll har avståndet till kyrkan alltid varit stort varför kyrkbesöken måste anpassas till rådande förhållanden. Det behövdes kyrkstall att sätta in hästarna i, kanske också logement för kyrkfolket, s.k. kyrkstugor. Där dessa fanns fick man en periodiskt förtätad kyrksamhet. Kyrkorna i dessa delar av landet blev mer än annorstädes *symbol för den sociala gemenskapen*. Konfirmanderna övermattade i kyrkstugorna under lästiden och minns sin lästid med särskild glädje.

Det har funnits bygder där ungdomen vandrade till bestämda kyrkor vissa s.k. gångsöndagar. Därigenom vidgades bekantskapsnätet och

äktenskapsfälten (Granlund 1943). Kyrkorna har alltså haft en social attraktionskraft även utanför sockengränserna.

Också efter reformationen har det funnits kyrkor som skulle kunna kallas vallfartskyrkor. I Växjö stift fanns det under 1600-talet s.k. offerkyrkor, dit man vallfärdade för att söka bot för sjukdomar (Sundberg 1989).

Kungens namnchiffer över altaret eller huvudingången — som i Örkelljunga — gjorde sockenkyrkan till en *symbol för kungamakten*. Bytet av Fredrik II:s till Karl XII:s bibel på altaret i Rya visar att centraldirigeringen efter hand medförde ett nytt kyrkospråk och en ny liturgi. Försvenskningen av de forna danska provinserna blev en politisk fråga av högsta rang. Universitetet i Lund blev ett viktigt instrument härför. Under enväldets tid användes t.o.m. landssorgen i samband med kungliga dödsfall som politiskt vapen. Klockringningen beordrades centralt, liksom klagodagar och begravningsgudstjänster. Altare och predikstol kläddes med svart tyg och svarta mässhakar måste anskaffas (Bringéus 1994). Överintendentsämbetet, senare riksantikvarieämbetet, blev den myndighet som utövade tillsyn av rikets kyrkobyggnader å Kungl. Maj:ts och regeringens vägnar.

Kyrkan blev också en *symbol för rättssamhället* och fungerade som exekutör av pålagda straff. Att sitta i stocken utanför kyrkan vid söndagens gudstjänst var ett skamstraff, som kyrkan accepterade därför att det samtidigt avsåg att förbättra kyrkotukten (Thomson 1972). Kyrkan blev en plats både för ära och vanära, för heder och skam. Den berörde människor in på bara skinnet (Gustavsson 1972:178 ff.; Frykman 1993:134 ff.). Och just offentlighetsprincipen i denna form av straffutmätning kunde få enorma konsekvenser. Den kunde leda till att flickor som var rädda med barn hellre tog livet av sig än utsatte sig för offentlig skam' (Holm 1994:236). Kyrkan var alltså på intet sätt så ofarlig eller tandlös som man kan tycka i våra dagar. Det fanns en fruktan för kyrka och präst jämsides med vördnaden. Detta sammanhänger inte minst med att kyrkan blev ett medel i folkets kunskapsövervakning. Och kyrkan hade viktiga sanktionsmedel: konfirmanden kunde avstängas från nattvardsgång och förlorade därmed vissa allmänna rättigheter. Fästfolket kunde vägras

vigsel därför att de hade otillräckliga kunskaper (Bringéus 1969:85 ff.).

Kyrkan blev med tiden också en *symbol för sociala orättvisor*. Alla kunde inte få lika goda sittplatser. I Rya gamla kyrka satt man byavis i kyrkbänkarna. På andra håll bytte man plats en gång om året av rättviseskäl. Berndt Gustafsson var den förste som visade hur samhällets sociala skiktning speglades i bänklängderna eller om man så vill hur de kyrkliga ordningsprinciperna bröts mot de sociala värderingarna (Gustafsson 1950).

Ett tillfälle då den sociala stratifieringen särskilt accentuerades var vid konfirmationen. Vid förhöret kunde ungdomarna placeras på kyrkgolvet både efter kunskaper och efter föräldrarnas samhällsposition. De ekonomiska skillnaderna kom samtidigt till synes i konfirmandernas kläder eller brist på passande utstyrelse (Bringéus 1987:55 ff.). Kyrkans acceptering av samhällets distinktioner bidrog utan tvivel till att den blev ett av den tidiga socialismens hatobjekt och till skapandet av borgerliga alternativ både för konfirmation, vigsel och jordfästning.

I viss mån speglades de sociala orättvisorna också i begravnings-skicket. I Rya gamla kyrka fanns en grav under koret, som tillhört någon herremannafamilj. Vanligt folk jordades på kyrkogården, men också här fanns skillnader. Järnkorsset över en riksdagsman står nära kormuren. Enkelt folk fick nöja sig med sämre gravplatser. Självspillingarna jordades utanför kyrkomuren. Men mönstret är inte likformigt överallt. På «gudsåker» i Christiansfeldt har männen begravts för sig och kvinnorna för sig precis i den ordning de avlidit. I norra Skåne som också var en herrnhutarbygd förekom en liknande varvbegravning i början av 1800-talet (Bringéus 1951:96 f.).

Kyrksilver, ljuskronor, mässhakar och mycket annat bär ofta enskilda givares namn eller initialer liksom fallet var i Rya. Inte alla gåvor har givits i tysthet. Man har skänkt för att få en gravplats i kyrkan eller för att få ha sitt epitafium där. Många människor har byggt ihop sitt eget eftermäle med kyrkobyggnaden eller kyrkoinventarierna. Kyrkan tydliggör därigenom både människors ödmjukhet och självhävdelse.

Då den gamla kyrkan i Rya revs 1875 stod den snarast som en *symbol över socknens fattigdom*. Det t.o.m. regnade ner i kyrkan och det sänkades uppvärmningsanordningar under den kallare årstiden. Kyrkan blev en skam för socknen. Den nya kyrkan i tätorten i Eket byggdes inte av ortens gråsten utan av tegel. Om inte för de sparsamma sockenborna, så likväl för prästen innebar detta något betydelsefullt i förening med det nya läget i det blivande stationssamhället. Kyrkans talesmän visade att man var med sin tid.

Till den nya tiden hörde även de nyevangeliska väckelserna, som bl.a. resulterade i uppförandet av ett missionshus strax intill kyrkan i stationssamhället. Många av «missionsvännerna» skulle inte mera sätta sin fot i kyrkan. Andra skulle deltaga både i kyrkans och missionshusets verksamhet. Vi möter här början till en religiös pluralism som ständigt tycks öka. Sockenkyrkan förvandlas till en *symbol för statskyrkosystemet*.

Våra dagars vägkyrkor utgör en anpassning till mobila, semesterlediga människor. Kyrkoruinen i Rya har under ett tiotal år fungerat som vägkyrka invid E 4an. Men samtidigt har den kommit att bli en del i det kultur- och friluftscentrum som utvecklats genom tillkomsten av ett friluftsmuseum och en golfbana i grannskapet. Sommargudstjänster, barndop och vigslar förekommer numera ofta i ruinen. Nya tider kan öppna nya möjligheter också för en gammal kyrkoruin. Dagens människor ser med andra ögon på den miljö där ruinen sov sin törnrosasömnen ännu in på 1930-talet. Sockenkyrkan har blivit en *miljökomponent* i en tid med sinne för ekologiska och kulturhistoriska värden.

När Katarina kyrka i Stockholm brann ner i samband med en restaurering upplevdes detta som en stor förlust för hela huvudstaden och branden resulterade omgående i en kraftansamling för att återuppföra kyrkan i trohet mot gamla kyrkbyggnadstraditioner.

När Lundby kyrka utanför Göteborg brann ner 1993 och Föllinge kyrka i Jämtland 1994 var bränderna i båda fallen anlagda. Från Norge är exemplen ännu flera och här håller kyrkfolket t.o.m. på sina håll vakt nattetid för att förhindra flera mordbränder.

Sockenkyrkan är alltså inte så oförarglig i somligas ögon som den kan synas en vacker sommarkväll. De satanistiska rörelser som gör

sig påminna emellanåt tillstår öppet att de använder samma metoder som då de kristna under missionsskedet brände ner hednatemplen.

Gud klarar sig utan sockenkyrkan, men gör vi det? De kusliga kyrkbränderna gör oss medvetna om att sockenkyrkan först och sist är en *trossymbol*.

Kyrkorummet som scen

Kyrkan är tillgänglig för alla. Åtminstone sommartid står den öppen, medan vi låser våra egna hus och hem med sjutillhållarlås. Kyrkan symboliserar den svenska allemansrätten långt innan detta begrepp myntades.

Kyrkan är till för att brukas och det etnologiska perspektivet är ett bruksperspektiv. Likväl är det typiskt att kyrkointeriörerna — både i serien «Sveriges kyrkor» och i fristående publikationer — nästan undantagslöst avbildas utan brukare. Människor skulle rentav stått i vägen eller skymt sikten på ett fotografi. Detta är signifikativt för den objektsfixerade forskningen: kyrkan förvandlas till ett stilleben. Konstnärerna däremot har haft en annan inställning. De låter inte sällan kyrkan bli en scen där såväl prästen som sockenborna är aktörer (exempel i Dahmén 1989). Det harmonierar bättre med det etnologiska perspektivet.

Att betrakta kyrkorummet som en scen kan tyckas innebära en profanering. Scenen leder tanken till teatern och det värdsliga livet. Likväl är jämförelsen brukbar. I våra dagar användes ju kyrkorummet på sina håll också för kyrkospel, t.ex. i samband med konfirmation. Skillnaden mellan kyrkorummet och teatern sammanhänger mer med pjäsens innehåll än med bruket av rummet för en dramatisk handling.

Om kravet på dramatiska effekter i vår tid ökat med teknikens möjligheter var kyrkan i gången tid åtminstone på landsbygden den enda plats som erbjöd något utöver det vardagliga både vid årets och livets högtider. Prosten Lönqvist berättar 1775 från Bara härad i Skåne: «S:t Johannisdagen och några söndagar å rad därefter pryda pigorna kyrkorna med blomster på alla stolställena, varav de även göra kronor och sätta på predikstolen, präste- och klockarstolen.» Han fortsätter med att beskriva majrevens och maj-

medan evangeliet bildar grunden för en samtidsinriktad tillämpning i predikan. Gudtjänsten pendlar alltså mellan ett bibliskt då och ett aktuellt nu. Predikan och psalmsången är avsedda att göra bibeltexterna eller lärdomen av dem ännu tydligare. Bibeln lämnar ett nästan outtömligt stoff för förkunnaren. Likväl fyllde predikanterna under medeltiden ofta ut bibelberättelserna genom fromma legender och lärorika exempel. Inte sällan var det detta som åhörarna bäst kom ihåg och både legendstoffet och exemplen har upptagits i den folkliga berättarkonsten och traderats genom århundraden. Det fanns med andra ord såväl ett dramatiskt som ett underhållande moment i förkunnelsen jämsides med den uppbyggliga. Kyrkohistorien lär oss också att det funnits förkunnare som inte skydde några medel att väcka sina åhörare både med hotbilder och tröstbilder.

Högmässans mest centrala parti är dock *kommunionen*, där bibelns då och dagens nu smälter samman. I den heliga måltiden, som första gången firades av Jesus och lärjungarna «i den natt då han blev förrådd» blir kommunkanten själv en mottagare av bröd och vin. I kommunionen tillkommer en dimension av mystik som inte är tillgänglig för förnuftet. I vår egen ordtrötta tid har kommunionen fått en alltmera central plats i gudstjänsten.

Kyrkans liturgi är ingen löst hopkommen komposition utan väl utprovad genom århundradena. I vissa tider har den blivit överlastad, i andra tider har den satts på svältkur. Liksom ett drama på teatern kan gudstjänstdramat förfuskas och förvandlas till slenterian, kanske genom att «publiken» är så fåtaglig att förkunnaren inte får någon feedback. Men kanske också genom att prästen inte är tillräckligt kunnig eller förberedd. Den som deltar i en gudstjänst behöver dock sällan lämna den utan att ha fått något att bära med sig hem. Kyrkomusikaliskt torde gudstjänsterna knappast någonsin ha haft en så hög nivå som i våra dagar. Men kanske det också krävs en kulturell kompetens dvs. kyrkvana för att helt kunna tillägna sig gudstjänsten. Till denna kompetens vill jag gärna även räkna en barnslig längtan att få höra samma budskap eller melodi om och om igen. Om texten är densamma har ju livet inte stått stilla ens under den senaste veckan utan givit oss nya anledningar att bekänna synder,

lyssna till evangelium och ta emot förlåtelse. Det andliga livet behöver regelbunden näring liksom kroppen, för att inte förtvina.

Kyrkorummet som sinnesupplevelse

Till kyrkan kan vi gå av vana eller av tvång, med eller utan förväntningar. «Behållningen» av gudstjänstbesöket hänger samman både med vårt behov av andlig vägledning och tröst liksom med vår mer eller mindre tillfälliga sinnesstämmning.

Kyrkan har av ålder velat förklara den liturgiska utrustningen och de liturgiska handlingarna för kyrkbesökarna i symbolisk riktning. Så var i hög grad fallet under senmedeltiden, men också under reformationstidevarvet. I sin «Visitatsbog» tolkar t.ex. den danske kyrkomannen Peder Palladius innebörden av «brudeljusen» vid vigseln (Jacobsen 1925:99 ff.). Men lyckligtvis är upplevelsen primärt knuten till våra sinnen och inte till kyrkans lära. Vi kan därför uppleva kyrkorummet såväl med som utan kyrkans vägledning. Detta betyder å andra sidan inte att vår upplevelse rakt igenom är personlig. Den är alltid bunden till de etnologiska dimensionerna rum, tid och social miljö. Det innebär att människor i samma land eller provins, i samma tid och i samma sociala skikt har likartade — men för den skull ej samma — värderingar.

«I kyrkan möts sorg och glädje, hänryckning och förtvivlan. Hit har människor gått av tvång och med glädje. Med förväntan till dop, skolavslutning och bröllop. Med tunga steg till begravning eller kanske högmässa efter en lång arbetsvecka.» Dessa ord ur en nyutkommen kyrkoberskrivning uttrycker på ett bra sätt ett antropologiskt nutidsperspektiv. Främst är det ögat och örat men också känseln, lukten och i viss mån smaken som är våra upplevelseinstrument.

När vi träder innanför tröskeln till ett hem ursäktar sig ofta värdinnan med att där inte är så välstädat. Stämningen bidrar till det allmänna intrycket av ett rum, också ett kyrkorum. I en gammal instruktion för klockarebonden i Rya heter det bl.a. att han skulle hålla kyrkan ren, sopa och strö ene, samt tvätta kyrkans kläder och altartyg.

En av de tidigare förändringarna av Rya gamla kyrka föränleddes av att kyrkan på 1700-talet uppfattades som alltför mörk. Ett romanskt fönster på sydsidan släppte in alltför lite ljus. På de flesta håll har kyrkorestaureringar liksom i Rya inneburit att man vidgat fönsterna. Detta måste samtidigt ha medfört att man fått nya *ljusupplevelser*. De levande ljusen blev inte i lika hög grad behövliga vid gudstjänster och förrättningar.

Då man ville göra sig fri från «papistisk» övertro och helgondyrkan förbjöds ljusen i kyrkorna för allt utom belyningsändamål. I de danska landskapen Skåne, Halland och Blekinge fortlevde dock, fram till den svenska tiden, seden att ha brinnande vaxljus på altaret. Genom en förordning 1682 avskaffades detta bruk och de medel som varit avsedda för ljusen skulle hädanefter användas till stipendier åt fattiga studenter vid Lunds universitet (Cinthio 1983:147). När julottan under loppet av 1800-talet återinfördes i Lunds stift var belysning naturligtvis nödvändig. Men den spelade minst lika stor roll som attraktionskraft för sockenborna som aldrig haft någon liknande ljusupplevelse (Bringéus 1956).

Den ljusrenässans Mats Rehnberg behandlar i *Ljusen på gravarna* (1965) har förstärkts sedan hans avhandling kom ut både genom dopljus och ljusbärare i kyrkorna. Det intressanta med dessa nya ljusbruk är att inte bara kyrkvaktaren kommer i närtkontakt med dem utan också gudstjänstdeltagarna. Faddrarna får dopljusen i sin hand och vi kan alla tända ljus och sätta dem i ljusbärare.

Det nya artificiella ljuset kan både förmedla och döda stämningar. Kyrkvaktaren sitter numera som en ljusinsipient på teatern och anpassar ljusstyrkan till de skiftande gudstjänstmomenten. Till detta nya ljusbruk hör även fasadbelysningen av kyrkorna, varigenom vi får se dem i en belysning som aldrig varit avsedd. I vår «upplysta» tid kan ljusläckningen i samband med altarets avklädnad efter skärtorsdagskvällens mässa vara en väl så stor upplevelse som ljuständningen oavsett om man känner till dess medeltida symboliska innebörd eller ej (Björkman 1957:206 ff.).

I kyrkan möter oss också färgupplevelser fastän svagare än i gången tid sedan polykromin nöts bort både på dopfuntar och altarskåp.

Också kyrkfolket bidrog till kyrkans färgrikedom. Berndt Gustafsson talar om «färgglädjen på kvinnosidan» i kyrkan (Gustafsson 1956: 57 ff.). I Dalarna ackompanjerade rentav kvinnornas dräktaccessorier kyrkoårets liturgiska kanon. Ett kyrkbröllop var en skönhetsupplevelse som drog folk långväga ifrån (Bringéus 1993) liksom brudståtningen söndagen efter bröllopet (Gustavsson 1974). Att se prästen iförd den röda mässshaken gav en känsla som påminde om ett teaterbesök. Den svarta prästkappan — ursprungligen ett civilt plagg — är snart ett minne blott. Alban och röklinet har kommit i stället, kompletterade med stolor i harmoni med kyrkoåret. Kyrkosångarna bär ofta kulörta kåpor och här och var har man även anskaffat bårkläden i vackra färger.

Ljudet har sedan gammalt brukats i kyrkans tjänst. När den gamla kyrkklockan i Rya sprack, dröjde man inte med att gjuta om den. Kyrkklockorna är genom sin storlek unika instrument. Deras klang har nått vida omkring och uppfattats på olika sätt i olika tider jämsides med signalfunktionen. Under medeltiden som ett medel i kampen om själarna, under barocken kanske främst som ett högtidligt dån under timplånga kungaringningar. Under upplysningstiden minskade ringningen eftersom den tog för mycket mankraft från landet. Under väckelse-tiderna betraktades ljudet som en signal från statskyrkan. «Nu böstar dom malm i Babel», kunde det heta bland de frikyrkliga. Med vårt eget århundrade har helgmålsringningen med stöd av psalmer och dikter liksom genom radio och TV fått en vidgad roll som en maning till stillhet och andakt. Inte ens de som vill kalla klockringningen för en sanitär olägenhet har något emot nyårsnattens klockringning, vare sig den kommer från Skansen eller från hembyg-gens kyrka (Bringéus 1958).

Klockaren i Rya gamla kyrka fick vid mitten av 1800-talet ett harmonium till hjälp vid kyrkosången. Med kyrkorglarna blev klockarna organister och slog församlingsborna med häpnad genom orgelstämmorna som imiterade alla instrument i en orkester. Harry Martinson har i *Nässlorna blomma* (1935) träffsäkert registrerat hur ett barn — den föräldralöse lille Martin — på en gång skräckfyllt och vällustigt upplevde orgelbruset en julottemorgon. Men under pas-

sionstiden talade tystnaden, ända fram till 1800-talets början då den gamla kyrkolagsföreskriften upphävdes. Nu är vi åter tillbaka vid de tysta orglarna åtminstone i stilla veckan (Bringéus 1991). Det är viktigt att framhäva kyrkoårets kontraster och även låta tystnaden tala.

Kyrkan är också förknippad med vår *känslupplevelse*, främst av värme och kyla. För en äldre generation var det nog främst kylan. Prästen kunde hålla sig varm framför altaret genom att stå på ett björnskin. Kyrkfolket var väl påpälsat och vintertid hade man halm på golvet, något som inte sällan ledde till kyrkbränder (Bringéus 1956:213 f.). Kylan liksom strävan efter social distinktion bidrog till att de högre stånden tidigt förlade dop och vigslar till hemmen. I Rya skedde barndopen i en angränsande gård och inte längre i den kalla kyrkan. Konfirmationen förlades till tider då det var relativt varmt. De nyinstallerade kaminerna i den nyuppförda kyrkan 1875 förändrade situationen samtidigt som de inom kort gjorde kyrkan svart av sot invändigt. Kyrkorna i vårt land har följt den allmänna komfortens utveckling. Träbänkarna har försetts med dynor. Man vill ha det bekvämt i kyrkan numera.

Kyrkan och *doften* får vi inte heller glömma. Rökelsekar föreskrivs visserligen inte i landskapslagarna men vi vet att de spelade en stor roll i medeltidskyrkan. På 1600-talet hade de förvandlats till antikviteter. Rökelsedoften var nog rätt behövlig, särskilt sommartid då stanken av dem som nyligen begravits under kyrkogolvet steg upp mellan kyrkbänkarna. Likstanken försvann i och med förbudet att begrava inne i kyrkorna vid 1700-talets slut. Men det fanns andra dofter: av naftalininpyrda kläder, av svett och snus, men också av kryddkvastar och vaxljus. Då och då doft av nyutslagna björkar eller av liljor på altaret, men också av hackat enris på kyrkogolvet, liksom av nertrampad halm efter julen.

Under julen «stod en sky av rök i kyrkan och talglukten gav sig tillkänna», berättar en sagesman från ett julottebesök 1870. Han fortsätter: «Något år senare var jag även till julotta. Då fanns där köpta ljus. De gamla tyckte att det liknade inte jul när talglukten och de rinnande ljusen på bänkarnas ryggstöd var borta» (Kjerström-Sjölin 1983:59 f.).

Smaken, det femte sinnet, är förknippat med den första nattvardsgången för många. Med det söta nattvardsvinet. Många har fått sin tidigaste upplevelse av vinet i kyrkan. Äldre människor tycker alltså bäst om sötvin. Också kyrkkryddorna eller karamellerna var söta (jfr Gustafsson 1956).

Sinnena som jag här brukat som filter ett efter ett samverkar i våra upplevelser. De kan inte renodlas. Vi kan gråta både av glädje och av sorg, ibland på en gång. Eva Wigström berättar om gråten vid 1800-talets konfirmationer (Wigström 1891:49). I *Vägen ut* (1936) skriver Harry Martinson att konfirmationen var «vacker att se och frossartat skön att vara med i». Han erinrar sig «skuggan och den svala luften i kyrkan, nervositeten och snyftningarna, skorna och kragen som klämde, prästens dova röst, när han läste tron artiklar och till sist buketten av pingstliljor, som modern till en kamrat överräckte åt honom på kyrkogården». Sen kom en tid då det gällde att hålla gråten borta eller innanför sorgslöjan. Det ansågs vulgärt att visa sina känslor öppet. Idag vet vi att gråten har stor betydelse inte minst i sorgearbetet. Om någonstans är kyrkan en plats där man får visa sina känslor.

Kyrkan är skapad för skiftande scenarier och kyrkorummet är förvånansvärt flexibelt. Samma dag kan både gudstjänst och förrättningar av de mest skilda slag äga rum i samma kyrkorum. Och klockorna kallar alltså «både den som kommer i världen och den som går därur» som orden lyder i Smålandslagens kyrkobalk.

Litteratur

- Biörnstad, Margareta 1994: «Kulturminnen som symboler — på gott och ont». *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Årsbok*.
- Björkman, Ulf 1957: *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. Med särskild hänsyn till svensk medeltida tradition*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1951: «Den kyrkliga seden ur sociologisk synpunkt.» *Rig*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1956: «Julottan i Lunds stift.» *Kyrkohistorisk årsskrift*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1958: *Klockringningsseden i Sverige*.

- Bringéus, Nils-Arvid 1972: «Naer het Leven.» Etnologiskt bildmaterial i källkritisk belysning. *Rig*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1987: *Livets högtider*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1991: «Orgelns tystnad i svenskt gudstjänstliv.» *Svenskt gudstjänstliv/ Tro och Tanke*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1993: «Bröllops seder i Sverige — en översikt.» *Kulturen*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1993: *Rya gamla kyrka*.
- Bringéus, Nils-Arvid 1994: «Att sörja i svart vid kungliga dödsfall.» *Rig*.
- Cinthio, Maria 1983: «Lampor och ljus i det medeltida Lund.» *Kulturen*.
- Dahmén, Gunnar 1989: «Allt fick sin vigning i kyrkans famn.» *Gudstjänst och andakt i konsten ur S. Artur Svenssons samling*.
- Frykman, Jonas 1993: *Horan i bondesamhället. 2. uppl.*
- Granlund, John 1943: «Tröjemåla söndag och andra ungdomshelger.» *Fataburen*.
- Gustafsson, Berndt 1950: *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1950*.
- Gustafsson, Berndt 1956: *Manligt–kvinnligt–kyrkligt i 1800-talets svenska kyrkoliv*.
- Gustavsson, Anders 1972: «Den nyblivna modern. En etnologisk beteendestudie.» *Vetenskaps societeten i Lund Årsbok*.
- Gustavsson, Anders 1974: «Ståta brud». *En kyrklig sed i social belysning*.
- Holm, Ingvar 1994: *Såsom i en spegel. Diktare som målar*.
- Kjerström-Sjölin, Eva 1983: «Ljus och ljusstöpning i hemmen.» *Kulturen*.
- Jacobsen, Lis 1925 (udg.): *Peder Palladius` Visitatsbog. København*.
- Rehnberg, Mats 1965: *Ljusen på gravarna och andra ljusseder*.
- Sundberg, Sven-Gunnar 1989: *Offerkyrkor i gamla Växjöstiftet. En vallfartssed under den lutherska ortodoxins tid*.
- Thomson, Arthur 1972: *I stocken. Studier i stockstraf-fets historia*.
- Wigström, Eva 1891: «Allmogeseder i Rönnebergs härad.» *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmälen ock svenskt folklied VIII.2*.
- Winge, Louise 1975: *The five senses. Studies in a Literary Tradition*.

Summary

The parish church from an ethnological perspective

Ethnology views the church from the perspective of the churchgoers and the church floor. The church is seen here from an exterior, an interior, and a mental position.

1) The parish church is described as a symbol of architectural art, as a symbol of God's presence, and as a symbol of local identity in a time of change. Through history, the church has symbolized such different things as social community, royal power, the rule of law, social injustice, poverty, the system of the state church, becoming in today's pluralistic society also a symbol of belief, which is evident in a negative way in the number of cases of arson against churches.

2) The parish church is depicted here as a stage on which official ceremonies, the various festivals of the ecclesiastical year, Sunday service and communion are enacted.

3) The physical space of the church and the liturgical rites are considered here through the human sensual apparatus: the five senses of sight, hearing, touch, smell, and taste, which often interact. Whereas people in different periods in the history of the church have above all emphasized the intellectual side of Christianity, the present-day concern for the physical church, its symbols and liturgy, shows a greater openness to sensual experiences. The church was created for a variety of scenarios. The church if anywhere should be a place where people are allowed to show a wide range of emotions.

Moderne judaistik

HANNE TRAUTNER-KROMANN

Den nya professorn i judaistik vid Lunds universitet, Hanne-Trautner Kromann, presenterar här den moderna judaistiska forskningens bakgrund, kontext och centrala forskningsuppgifter. Helt grundläggande för ämnet är studiet av den rabbiniska källorna. Relationen mellan judendom och kristendom är ett annat viktigt studieområde.

Judaistik, på engelsk Jewish Studies eller Judaic Studies, er som et selvstændigt emne et relativt nyt fagområde i Skandinavien, og det er da også kun Lunds Universitet, der har et professorat alene med henblik på judaistik. Emnet defineres ved Lunds Universitet som omfattende «judisk religion och kultur i historia och nutid. Ämnet innefattar studiet av judendomens källor och källskrifter, av det judiska religiösa livet samt av judendomens utveckling och dess relation till andra religioner och till kulturella, sociala och politiska förhållanden». For at kunne give en relevant fremstilling af, hvad moderne judaistik er, må man først gøre sig klart, hvad judaistisk forskning omfatter, dernæst i hvilken videnskabs-sociologisk kontekst den nutidige judaistiske forskning skal placeres.

I. Internationale perspektiver

Judaistik omfatter forskningsopgaver inden for områder som: Bibeleksegese, Talmud, Halakha (jødisk lovgivning) — codices og responsa, Historiske forhold — politisk, socialt og økonomisk, Mystik, Filosofi og teologi, inklusive etik, Chasidisme, Religiøse hovedretninger i moderne jødedom, Staten Israel i alle dens aspekter, Opfattelser af og relationer til kristendommen gennem tiderne, Geniza-studier, Qumran-studier — og her har jeg bare nævnt de vigtigste hovedområder.

Hvad angår judaistikkens videnskabs-sociologiske kontekst så kan man — set i internationalt perspektiv — inddele den judaistiske forskning i to kategorier, alt efter i hvilke institutioner denne forskning bedrives:

1. Ved jødiske institutioner og universiteter i og udenfor Israel.

2. Ved kristne institutioner og europæiske universiteter og ved læreanstalter i andre dele af verden, der er bygget op efter det europæiske universitetsbegreb.

1. Den judaistiske forskning ved israelske universiteter er den mest omfattende, fordi den samtidig er en national opgave for den jødiske stat Israel, idet den bidrager til at få skabt en national identitet. Her studerer man de enkelte judaistiske discipliner som selvstændige fag- og forskningsområder, for eksempel Bibel, Talmud Bavli og Talmud Jerushalmi¹, Halakha, Jødisk historie, Jødisk filosofi, Hebraisk sprog, Hebraisk litteratur og så videre. Men også ved jødiske højere læreanstalter i udlandet som rabbinerseminarerne i USA er der et meget stort udbud af jødiske fag, som medfører en næsten lige så varieret forskning som i Israel. En så omfattende og differentieret forskning svarer til forholdene i for eksempel de nordiske lande: hvert land har en historie, en litteratur, et sprog og en kultur, som studeres særligt intensivt og dybtgående. På samme måde har Israel og den store jødiske minoritet i USA en lang række legitime

¹ Talmud (studium) består af to dele: Mishna (gentagelse) og Gemara (fuldendelse). Mishna kaldes Den mundtlige Tora (lære) til forskel fra Den jødiske Bibel, som er Den skriftlige Tora. Mishna blev færdigredigeret ca. 210 og omfatter alle de bibelske love samt afledninger heraf. De lærdes fortsatte diskussioner af Mishna blev samlet i en palæstinensisk version, Talmud Jerushalmi (færdigredigeret ca. 400), og i en babylonsk version, Talmud Bavli (færdigredigeret ca. 500).

forskningsopgaver at tage vare på, hvor man studerer de områder af jødedommen, som medvirker til at afklare den jødiske selvforståelse. Denne type forskning kunne kaldes judaistik set «indefra».

2. Den judaistiske forskning ved teologiske institutioner og ved universiteter er generelt betinget af hensynet til kristen teologi og kunne kaldes judaistik set «udefra». Judaistiske forskningsopgaver udvælges først og fremmest med henblik på kristne teologiske interesser, og den tidligste jødedom ses som grundlag for kristendommen. Derfor lægges der stor vægt på udforskningen af apokryfer og pseudepigrapher, der af de jødiske lærde blev kaldt *Sefarim Hizonim* — fremmede/uvedkommende skrifter. De opstod i jødiske kredse i den persiske og hellenistiske periode, altså på Det andet Tempels tid, men fik ikke særlig stor betydning for jødedommen. Derimod har disse institutioner ingen lang tradition for at forske i jødiske skrifter som Mishna og Midrash, der blev færdigredigeret efter Det andet Tempels ødelæggelse, fordi de blev opfattet som uden betydning for kristendommens opståen. Formålet med kristne institutioners jødiske studier er primært at belyse de historiske forhold og betingelser, der fik indflydelse på udviklingen af kristendommen. Endelig kan der også foregå judaistiske studier ud fra den moderne interesse for dialog mellem jøder og kristne. Sådanne begrænsninger i forskningsinteresserne er ligeledes fuldt ud legitime, fordi den primære målsætning er udforskningen af kristendommens opståen.

Ved en del europæiske universiteter og universitetsprægede læresteder i andre dele af verden er der dog blevet oprettet selvstændige studieordninger for faget judaistik efter 2. verdenskrig, de fleste steder så sent som i 60- og 70-tallet — eller endnu senere². Der har ganske vist tidligere været forsket og undervist i judaistiske emner inden for «gamle» fagområder som

teologi, semitisk filologi og andre filologier, historie og litteraturhistorie, men kun som noget sekundært for at belyse det primære emne. Som regel blev de jødiske tekster tolket ud fra en kristen, og ofte uafvidende polemisk, synsvinkel, hvorved forskningen udsagde mere om kristendommen end om jødedommen. Inden for semitisk filologi blev der mest forsket i bibelhebraisk og bibelaramaisk, så i praksis var judaistik en hjælpevidenskab til bibelstudier og ikke en videnskabsgren i sig selv. Dette er egentlig forbavsende, når man ser på det historiske udgangspunkt for judaistiske studier, nemlig den tysk-jødiske videnskabelige bevægelse *Wissenschaft des Judentums*.

II. Kort historisk baggrund for judaistiske universitetsstudier

Grundlæggerne af *Die Wissenschaft des Judentums*³ i 1820-tallet ønskede at drive videnskabelige kritiske studier af jødedommen i alle dens aspekter, i begyndelsen dog primært med henblik på jødedommens historiske udvikling samt jødernes historie. De ville erstatte de traditionelle studier i de jødiske lærehuse med studier ud fra samtidens videnskabelige teorier. Det egentlige formål med den videnskabelige udforskning af jødedommen havde to aspekter, et eksternt og et internt: Eksternt arbejdede man for, at *Die Wissenschaft des Judentums* skulle blive anerkendt som et ligeværdigt universitetsfag og indgå i universitetsundervisningen på lige fod med alle de andre videnskabsgrene. Derved mente man at kunne sikre jøderne fuld borgerlig emancipation, så de kunne optages som ligeberettigede partnere blandt Europas andre folkeslag. Det andet aspekt var internt: Ved at udforske jødedommen i alle dens manifestationer kunne man opnå ny selverkendelse og en ny definition på jødisk identitet og dermed også lægge grundlaget for en moderne jødisk teologi, der passede til den nye tid⁴. Som bekendt

² Se også P. Schäfer: «Jewish Studies in European Universities — Actual and Potential». Bar-Asher, Moshe (ed.): *European Regional Development Conference for Jewish Civilization Studies. July 1991* s. 40–49. Udgivet af The International Center for University Teaching of Jewish Civilization. Jerusalem 1992.

³ Interessen for disse studier opstod blandt unge tilhængere af den jødiske oplysningsbevægelse, Haskala, og var knyttet til navne som Leopold Zunz, Abraham Geiger og Zacharias Frankel. Zunz dannede termen i 1822.

opnåede de tyske jøder hverken at få jødiske studier optaget på tyske universiteter eller at blive anerkendt som fuldt ud ligeberettigede borgere. Det er skæbnens blodige ironi, at først efter at Tyskland og resten af Europa havde dræbt eller mistet størsteparten af det jødiske folk, var dette Europa parat til at optage judaistikken som universitetsfag.

En fremtrædende judaistisk forsker som Gershom Scholem⁵ fordømmer grundsynet i denne *Wissenschaft des Judentum*. Han anklager dens forskere for nærmest at ville likvidere jødisk religion og kultur ved at opfatte den jødiske rabbiniske litteratur som et forældet og uddøende fænomen, der blot skulle kortlægges og udforskes historisk. En mere alvorlig anklage er, at jødiske forskere havde en tendens til ud fra apologetiske og rationalistiske hensyn at idealisere jødedommen og se bort fra aspekter, som ikke passede ind i det idealiserede billede. Som eksempel nævner Scholem jødisk mystik, som først med hans egen forskning blev en accepteret del af judaistikken, samt udforskningen af de sociale forhold, også for de laveste jødiske socialklasser, og af de virkelige relationer mellem den jødiske verden og dens omgivelser. Scholem er selvfølgelig ikke blind for, at denne holdning mest var betinget af ønsket om at blive anerkendt af det kristne samfund, men han påpeger den heraf følgende skævvridning af forskningen. Denne apologetiske holdning blev ændret, da Det hebraiske Universitet i Jerusalem blev oprettet i 1923. Her blev der efterhånden forsket og undervist — på hebraisk — i judaistik og i alle andre almindelige universitetsfag. Der blev selvfølgelig lagt stor vægt på de jødiske studier, og alle aspekter af jødedommen blev integreret i universitetsfagene. Zionismens sejr i diasporaen, *Holocaust* og oprettelsen af staten Israel har medført en ny selvbevidsthed blandt jøder både i Israel og i diasporaen, og hvis nuti-

dens jødiske forskere idealiserer i deres forskning er det snarere ud fra en nationalistisk indstilling end ud fra en apologetisk holdning.

I dag må vi hævde, at det principielle mål for judaistikken ved universiteterne er at udforske den levende og levede jødedom i alle dens facetter i historien og i nutiden og med inddragelse af beslægtede discipliner. Da det er økonomisk umuligt ved ikke-jødiske universiteter at studere jødedommen i alle dens problemfelter, må man begrænse omfanget af disciplinerne. Dette sker enten ud fra det enkelte universitets faglige judaistiske traditioner, som kan være udvalgt efter national og international betydning, eller ud fra de enkelte forskeres personlige interesser. I alle tilfælde er det vigtigt at samarbejde med judaister fra Israel og andre lande for at modvirke denne uundgåelige begrænsning. I det følgende vil jeg give en nærmere omtale af de judaistiske områder, som jeg ser som nogle af de vigtigste i dagens forskning.

III. Centrale forskningsopgaver

Det helt grundlæggende inden for judaistikken er studier af de rabbiniske kilder, sådan som de kommer til udtryk i Midrash, Talmud, Halakha, religionsfilosofi, etik og mystik. Disse emner er af natur religionsvidenskabelige, men da den jødiske religion netop gennem flere tusind år har båret og formet jødisk eksistens, er det rimeligt at erklære den rabbiniske kildelitteratur for hovedområdet. Dette udelukker naturligvis ikke andre discipliner som politisk, social og økonomisk historie, moderne jødisk liv i diasporaen og staten Israel i alle dens aspekter. Jeg vil i det følgende give en nærmere beskrivelse af tre områder inden for rabbinisk litteratur, som både er blevet centrale og aktuelle problemfelter.

1. Udforskningen af Talmud

Talmud-forskningen er i de seneste år slået ind på en ny kurs, repræsenteret ved navne som David Weiss Halivni og Jacob Neusner, der begge er professorer i USA, Halivni ved Columbia University i New York City.

⁴ Se også P. Schäfer: «Judaistik — jüdische Wissenschaft in Deutschland heute. Historische Identität und Nationalität». *Saeculum*. Sonderdruck. Jahrbuch für Universalgeschichte. Band 42, Jahrgang 1991, Heft 2 s. 204 ff. Freiburg/München.

⁵ 1897–1982. Var barn af assimilerede tyske jøder, men tilsluttede sig tidligt den zionistiske bevægelse. I 1923 udvandrede han til Israel og blev tilknyttet det nyoprettede Hebraiske Universitet i Jerusalem.

Baggrunden for filologisk udforskning af Talmud, herunder først og fremmest kildekritik, er i nyere tid ønsket om at finde kilderne til Talmud, at datere dem og at fastslå den kontekst, hvori kilderne blev udformet. Tidligere studerede man først og fremmest Talmud med henblik på dens betydning for jødisk lov og teologi, men med udviklingen af historisk og filologisk metode fra de «gamle» filologier er man begyndt at undersøge de talmudiske historier og udsagn som sådanne, sat ind i deres egen tid og kontekst. En yderligere tilskyndelse til at udforske Talmud er, at den kan benyttes som kildemateriale til jødernes historie i talmudisk tid, så også faghistorikere viser den øget interesse. En af hovedopgaverne er at undersøge, hvordan Talmud er blevet til, og hvordan de enkelte tekstlag kan udskilles og dateres.

Jacob Neusner har oversat og kommenteret Mishna, Tosefta og Den babylonske Talmud på engelsk i de sidste 20 år med større eller mindre videnskabelig akribi og har gjort mange nye og overbevisende iagttagelser. Her vil jeg dog referere til David Weiss Halivni, som efter 50 års Talmud-studier og publicering af delresultaterne på hebraisk er begyndt at udvikle mere overordnede teorier om Talmud og Midrash. I sit værk *Midrash, Mishnah, and Gemara*⁶ giver han en sammenhængende teori om forholdet mellem de bibelske love, halakhisk Midrash, Mishna og Talmud og senere lovværker, altså en fremstilling af den jødiske juridiske litteraturs udvikling.

Halivni argumenterer overbevisende for, at den korte apodiktiske Mishna-form er undtagelsen, hvorimod der er en generel tendens til, selv så tidligt som i Bibelen, til at begrunde de enkelte love. Dette kommer meget tydeligt til udtryk i de ukomplicerede halakhiske Midrashim, som han daterer til at være tidligere end Mishna. På grund af de vanskelige politiske forhold efter Det andet Tempels ødelæggelse og krigene mod romerstyret følte de lærde det nød-

vendigt at samle lovene i en enkel form, der var let at huske, det vil sige uden at angive de bibelske kilder. Hertil kom, at der blev dispenseret fra kravet om, at Den mundtlige Tora ikke måtte nedskrives. Disse to ændringer skete udelukkende for at redde det juridiske corpus fra at blive glemt, og da de politiske forhold efter færdigredigeringen af Mishna var blevet roligere, vendte man tilbage til den gamle tradition med at angive kilderne. Halivni underbygger denne tese ved at påvise, at de halakhiske Midrashim faktisk fortsatte med at eksistere side om side med den nye Mishna-samling, samt at Mishna bedst kan forstås og forklares, når den betragtes som en forkortet udgave af halakhisk Midrash. Den er altså opstået ved excerpering af tidligere kildetekster. I Talmud, eller for at gøre det helt klart: i Gemara-teksten vendte man langsomt tilbage til den begrundende form i løbet af processen med at klassificere Mishna-lovene efter autoritetsgrad. Endelig fuldendte den gruppe lærde, som Halivni selv har givet navnet *stammaim* — anonyme — returneringen til den oprindelige tradition ved at rekonstruere de diskussioner, der må have ligget til grund for Mishna-lovgivningen. Dette værk af Halivni indeholder naturligvis argumenter, som ikke i alle tilfælde er overbevisende, eller analyser af tekstdetaljer, som kunne tolkes på en anden måde, men det er lysende klart, at hans forskningsresultater er væsentlige og uomgængelige i de næste mange års Talmud-forskning.

En anden del af Talmud-forskningen, som så småt er ved at komme i gang, er udarbejdelse af en kritisk udgave af teksten til Talmud Bavli. Den skal baseres på de tidligste trykte udgaver, på håndskrifter og på de store middelalderlige Talmud-lærdes citater og diskussioner af teksten. Men hertil kommer de rabbiniske håndskrifter og fragmenter heraf, som blev bevaret i Cairo-Genizaen. De er specielt vigtige, fordi de er meget tidlige, fra før det 12. årh., og afspejler den mundtlige tradition for studiet af Talmud og memoreringen af selve teksten. En del af dette materiale, nemlig det der kendes som Leningrad-Genizaen, er blevet bearbejdet og udgivet af Abraham I. Katsh i 1970-årene, men der er ikke noget større samlet projekt i gang med henblik på en tekstkritisk udgave af Talmud Bavli. Disse bemærkninger fører frem til en anden

⁶ Bogen har undertitlen *The Jewish Predilection for Justified Law* og udkom 1986 (Harvard University Press). I den senere bog *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (Oxford University Press, 1991) analyserer Halivni rabbinisk ekse-gese ud fra sin tese om, at den er tidsbunden og historisk betinget, både når det gælder ekse-gese af Den jødiske Bibel og af Mishna og Talmud.

hovedgruppe af centrale forskningsopgaver, nemlig kritiske teksteditioner.

2. Kritiske teksteditioner

Et betydningsfuldt forskningsområde er udarbejdelse af hebraiske kildetekster i tekstkritiske udgaver. Der er blevet udgivet relativt lidt kilde-materiale efter nyere tekstkritiske principper, men i de senere år sker der meget på dette opråde. Et eksempel herpå er den fremtrædende forsker Peter Schäfer, der er professor i judaistik ved Freie Universität i Berlin. Han har taget arven op efter Gershom Scholem og har forsket i tidlig jødisk mystik samt samlet og udgivet et stort tekstkorpus. Desuden arbejder han på en ny udgivelse af Talmud Jerushalmi.

I 1978 startede Peter Schäfer på projektet med at gøre det tidligere så vanskelige og uoverskuelige tekstmateriale om tidlig jødisk mystik, den såkaldte Hekhalot-litteratur, tilgængelig for forskere. I stedet for — som det ellers er almindeligt — at udarbejde en tekstkritisk hovedtekst ud fra et antal håndskrifter og anføre varianter i et noteapparat valgte Peter Schäfer at aftrykke de seks vigtigste håndskrifter side om side i en synoptisk udgave⁷. Teksterne er opdelt i mindre, indholdsmæssigt sammenhængende, afsnit, og en sådan udgave gør det meget lettere for forskerne at sammenligne og vurdere de enkelte håndskrifers indhold og værdi. Desuden har han udgivet og kommenteret de kendte Geniza-fragmenter fra Hekhalot-litteraturen, og der er blevet udarbejdet en omfattende konkordans til hele materialet, som er alfabetisk ordnet efter betydningsenheder. Hekhalot-projektet er nu ved at blive afsluttet med en oversættelse til tysk af de enkelte skrifter under hensyntagen til alle varianterne⁸. Hvis disse varianter indbyrdes har været for afvigende til, at man kunne give en sammenfattende oversættelse, er de blevet oversat hver for sig og aftrykt synoptisk. Dette pro-

jekt har allerede givet andre resultater, idet en række forskere har udnyttet metoden og teksterne til delstudier af historisk, litterær og indholdsmæssig art og udgivet dem i monografi-form.

Studiet af Talmud Jerushalmi har i mange århundreder været forsømt til fordel for udforskningen af Talmud Bavli, men hvad angår udarbejdelse af tekstkritiske udgaver af disse to Talmudim er der indtil for kort tid siden sket meget lidt. Peter Schäfer og hans forskergruppe startede i 1986 et projekt, der skulle resultere i en synoptisk udgave af Talmud Jerushalmi ud fra de vigtigste trykte og utrykte kilder. Man valgte igen denne synoptiske metode, fordi tekstoverleveringen af Talmud Jerushalmi i lighed med Hekhalot-litteraturen har været meget ustabil. Ud fra ni trykte udgaver eller håndskrifter fra perioden det 13. til det 18. århundrede er man nu ved at udarbejde denne omfattende tekstudgave, og de første delbind er allerede udkommet⁹. Betydningen af udarbejdelsen af en sådan grundtekst fremgår også af, at forskere i Tyskland siden 1975 har arbejdet på en oversættelse til tysk af dette værk, hvoraf adskillige bind er udkommet¹⁰, og at Jacob Neusner i USA er ved at oversætte det til engelsk. Hvad angår Talmud Bavli er den blevet oversat flere gange til engelsk (og ukomplet til tysk), men som tidligere nævnt er der endnu kun gjort forarbejder til en kritisk udgave.

Endelig bør det også nævnes, at gruppen i Berlin under Peter Schäfer i 1990 startede et projekt, *Jüdische Magie der Spätantike*, der skal udgive et tekstkorpus fra Cairo-Genizaen om jødisk magisk litteratur. Dette korpus skal også oversættes til tysk og kommenteres, og i lighed med de tidligere projekter lægges teksterne ind på computer i en transskriberet form, som skal gøre det muligt at søge direkte på de enkelte magiske ord og begreber og få dem printet ud sammen med deres kontekst.

⁷ P. Schäfer (ed.): *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 2. Tübingen 1981.

⁸ Alle disse af P. Schäfer udgivne værker udkommer i serien *Texte und Studien zum Antiken Judentum*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, som udgives af Martin Hengel og Peter Schäfer.

⁹ P. Schäfer (et al.): *Synopse zum Talmud Yerushalmi*. (Mohr) Tübingen 1991 ff.

¹⁰ Disse oversættelser udkommer også hos Mohr i Tübingen.

3. Relationer mellem jøder og kristne

Det tredje eksempel jeg vil give på centrale forskningsopgaver er de historiske relationer mellem jøder og kristne, specielt set ud fra jødiske kildetekster. Der er blevet forsket en del i de kristne udsagn om jøderne gennem tiderne, hvorimod der først i de senere årtier er kommet rigtig gang i udforskningen af de jødiske kildetekster. Et tekstmateriale, som endnu ikke er blevet undersøgt fuldt ud, er Talmud Jerushalmi, fordi teksten som netop nævnt ikke foreligger i en tekstkritisk og gennemarbejdet udgave. Forskellige nyere undersøgelser af Talmud Bavli af Johann Maier¹¹, og iøvrigt også mine egne, har ikke kunnet påvise ægte referencer til kristendommen, men nøjere undersøgelser af *Talmud Jerushalmi*, som jo opstod i samme periode og i samme geografiske område som den tidlige kristendom, ville måske kunne give nye oplysninger om jødisk opfattelse af den nye religion.

De jødiske kilder, der hidtil er blevet undersøgt, har overvejende været kendte og for det meste trykte tekster. Det relevante materiale er imidlertid endnu ikke blevet lokaliseret fuldt ud, og der er formodentlig mange udsagn om de kristne gemt i upublicerede håndskrifter af for eksempel homiletisk art fra middelalderen og senere. Netop i prædikener, som ofte afspejler aktuelle hændelser og problemer, vil der kunne være hidtil upåagtede kildetekster, som ikke er blevet udnyttet til belysning af jødernes opfattelse af de kristne og relationerne mellem disse to grupper.

I min egen forskning har jeg været dybt inde i disse problemstillinger ud fra jødisk kildemateriale¹², men en sammenligning af kristne og jødiske tekster fra samme periode og samme geografiske område ville formentlig kunne give

yderligere oplysninger. Sådanne studier er ikke bare vigtige for at belyse historiske forhold, men de vil også kunne bidrage til en kortlægning og forklaring af de mekanismer, der i nyere tid har dannet forudsætningerne for den antisemitisme og for de antijødiske fordomme, som er så aktuelle den dag i dag.

De her skitserede centrale forskningsopgaver er udvalgt efter judaistikens egne interne behov, men der er også en anden faktor, som med rimelighed kunne betinge udvælgelsen af forskningsområder, nemlig de lokale behov og interesser på det universitet, som den judaistiske forsker er en del af.

IV. Lokale perspektiver og tværfagligt samarbejde

Da det som tidligere nævnt ikke er økonomisk og praktisk muligt at dække alle judaistiske forskningsområder, er en arbejdsdeling ønskelig og nødvendig for at kunne udnytte resurserne maksimalt. Det betyder et nært samarbejde med beslægtede fag som religionshistorie, teologi, semitisk filologi og almen historie. Ved Lunds Universitet er judaistikken både en del af det humanistiske og det teologiske fakultet, og da judaistikken rent fysisk er placeret sammen med religionshistorie og de teologiske fag, giver det oplagte muligheder for at etablere tværfaglige projekter og samseminarer.

Hvad angår fagområdet Det Gamle Testamente kunne et interessant forskningsområde være de jødiske bibelkommentarer fra middelalderen som dem af Rashi, Abraham ibn Ezra og Moses ben Nachman sammenholdt med kristne fortolkningstraditioner for at se, hvor og hvorfor der er forskelle, og hvor de måske har påvirket hinanden. Et andet emne kunne være en sammenligning mellem kristne bibeloversættelser og de tilsvarende jødiske fortolkninger. Endelig kunne man også sammenholde moderne bibelvidenskabelige forskningsresultater med de traditionelle jødiske forklaringer.

Affattelsen af Det nye Testamente falder tidsmæssigt sammen med udviklingen af tidlig Midrash og Mishna, og en sammenligning af forskningsresultater fra disse to områder kunne nok føre til interessante iagttagelser. Qumran-

¹¹ J. Maier: *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*. Erträge der Forschung Band 82. Darmstadt 1978 samt *Jüdische Auseinandersetzungen mit dem Christentum in der Antike*. Erträge der Forschung Band 177. Darmstadt 1982.

¹² Se blandt andet H. Trautner-Kromann: *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500*. Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 8. Edited by M. Hayyoun, I. G. Marcus, P. Schäfer. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1993.

studierne, som formentlig får en ny opblomstring i de kommende år, er betydningsfulde for begge områderne, og et samarbejde herom ville kunne inspirere begge parter.

Udforskningen af Talmuds tilblivelseshistorie kunne muligvis også belyse udviklingen af både Det gamle og Det nye Testamente. Alle tre tekstsamlinger er blevet til i antikken, og en sammenlignende undersøgelse af, hvordan mundtlige og skriftlige tekster er opstået, redigeret og overleveret kunne formentlig give ny indsigt, som ville gavne udforskningen af disse områder. De teorier, antagelser og konjekturen, som især GT-forskningen anvender på bibelteksten, kunne også benyttes på Talmudteksten, som jo er langt større og derfor giver et bedre undersøgelsesgrundlag. Teksterne er ganske vist opstået i forskellige perioder, men de er fra samme geografiske og kulturelle område, så derfor er det naturligt at sammenholde for eksempel teksternes udvikling, redaktionen af dem og deres mundtlige og skriftlige overlevering.

En stor del af den jødiske befolkning har gennem århundreder levet i områder, der var domineret af den — eller de — kristne kirker. Udviklingen af jødedommen og jødisk dagligliv bør således også sættes i relation til kristendommen, og her kunne et samarbejde med fagområdet kirkehistorie være frugtbar. For eksempel er forholdet mellem Luther og jødedommen blevet udforsket, hvorimod protestantismens forhold til jøderne gennem tiderne og deres eventuelle gensidige påvirkning næsten ikke er blevet undersøgt. Det samme gælder forholdet mellem kirkerne i de nordiske lande og jøderne, bortset fra en undersøgelse af den danske kirkes holdning til jøderne fra 1100 til 1700¹³.

Det sidste eksempel jeg vil nævne på samarbejdsmuligheder mellem judaistik og de teologiske fag er området etik. Jødedommen har meget gamle traditioner for etisk litteratur, og et område som medicinsk etik er blevet studeret og udviklet lige så længe. Med den nye medicinske

teknologi og ikke mindst genteknologien er der opstået nye etiske problemstillinger. Her kan sammenlignende undersøgelser mellem kristen og jødisk etik vise sig frugtbare, ikke mindst fordi den jødiske etik altid er blevet udmøntet i praktiske juridiske afgørelser i den Halakha, som styrer det jødiske dagligliv.

V. Målet for judaistisk forskning

Til slut vil jeg resumere min opfattelse af målet for judaistisk forskning ved et universitet som Lunds Universitet. Da judaistisk forskning uden for Israel ikke kan omfatte alle aspekter af jødedommen og jødisk liv og kultur, er det nødvendigt at koncentrere sig om judaistikens kerneområde, nemlig kildestudier af de rabbiniske tekster på originalsproget. Der må derfor opbygges en forskning inden for nogle få centrale hovedområder som for eksempel Talmud, bibelkommentarer og relationerne mellem jøder og kristne på et niveau af international standard. Dette kan bedst ske i tæt kontakt med aktive forskere inden for disse områder.

Inden for Talmud-forskningen vil jeg især pege på forskere som David Weiss Halivni i New York, professor Daniel Sperber i Israel og Peter Schäfer i Berlin, og inden for området jøderne i middelalderen forskere som professorerne Haim Beinart, Yom Tov Assis og Joseph Kaplan i Jerusalem og Ivan G. Marcus og Benjamin R. Gampel fra The Jewish Theological Seminary i New York. Men det er også vigtigt at fastholde emnets bredde og være åben for nye forskningsfelter, og her er det særligt betydningsfuldt at etablere og fastholde et tæt internationalt samarbejde med andre forskningsinstitutioner i Israel, Europa og USA. Dette skal ske både med henblik på forskning og på undervisning, herunder at de studerende kan opholde sig i kortere eller længere tid på studieophold ved andre institutioner. Judaistikken i Lund har tæt kontakt med Det hebraiske Universitet i Jerusalem og andre israelske universiteter, med Freie Universität i Berlin, med ledende medlemmer af The British Association for Jewish Studies og hermed med de relevante institutioner i Cambridge, Oxford og London og med The Jewish Theological Seminary i New York. Der er des-

¹³ Martin Schwarz Lausten: *Kirke og Synagoge*. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi (ca. 1100–ca. 1700). Kirkehistoriske Studier III. Række nr. 1. Akademisk Forlag 1992. Se dog min recension heraf i *Kyrkohistorisk årsskrift 1994*, Uppsala.

uden etableret samarbejde med *The International Center for University Teaching of Jewish Civilization* i Jerusalem og herigennem oprettet gode forbindelser med lærere fra andre universiteter og kristne institutioner i og udenfor Europa. Der vil formentlig også åbne sig helt nye muligheder ved et samarbejde mellem *European Association for Jewish Studies* og et planlagt *European Center for University Teaching of Jewish Civilization*, som skal etableres i det kommende år. Herved kunne judaistiske forskere og studerende i hele Europa arrangere fælles seminarer og kurser om bestemte afgrænsede emner og forhåbentlig opnå økonomisk støtte hertil via EU. Det er planen at etablere en databank med oplysninger om de enkelte forskere og deres specialeemner i både undervisning og forskning, så at andre institutioner let vil kunne

kontakte dem med henblik på gæsteforelæsninger og forskningssamarbejde.

Det er desuden vigtigt at samarbejde med andre fagområder på hjeminstitutionen både inden for det teologiske og humanistiske fakultet. Herved modvirkes den selvtilstrækkelighed og provinsialisme, som et lille fag med få lærere og studerende let kan henfalde til.

Sidst men ikke mindst er det af stor betydning at have tæt kontakt med de lokale jødiske menigheder. Her er der rige muligheder for samarbejde ved arrangementer af foredrag, seminarer og kongresser, og undervisningen i jødisk dagligliv varetages faktisk bedst af rabbinere, for hvem det er mere end en akademisk disciplin. Det judaistiske fagområde omfatter nemlig ikke bare fortidig jødisk religion og kultur, men også den højst nutidige og levende jødedom.

Summary

Jewish (or Judaic) Studies are relatively recently established in Scandinavia as an independent and separate subject. The only chair for Jewish Studies was established at Lund University in 1989 and is part of the Department of Theology and Religious Studies.

The research fields of Jewish Studies are many and varied. The Judaic research can be divided into two categories according to its home institutions. At Jewish universities and seminaries in and outside of Israel with a very broad scope of disciplines. At Christian theological institutions as a background for understanding their own heritage and at secular universities, often as a part of Theology or Semitic Languages, and only in the last decades as independent scholarly subjects.

The most central research subjects in the area of Jewish Studies are the Rabbinic sources such as Bible exegesis, Midrash, Talmud and Halakha. For financial and practical reasons the research at small departments for Jewish Studies is often dependent on the local situation and restricted to a few areas. Jewish Studies need to be supplemented by an interdisciplinary approach and at the same time they need to work together with related areas of research such as History of Religions, Theology, Semitic Languages, and History. Most important is the close contact with researchers from departments for Jewish Studies at other institutions.

Towards a relational concept of love

VINCENT BRÜMMER

Kärleken är central i kristendomen. I denna artikel argumenteras för att begreppet kärlek skall förstås främst relationellt men med nödvändig komplettering av fem uttryck för en attityd-tolkning av kärlek. Brummer är professor i religionsfilosofi vid teologiska fakulteten i Utrecht och var under våren 1994 gästprofessor i både Uppsala och Lund, bl.a. som ett led i student- och lärarutbytet mellan fakulteterna.

1. Introduction

All our beliefs about the nature of God are «existential» in the sense that they are always directly connected with the ways in which we relate to God in our lives and in our actions and attitudes. They are never neutral descriptive beliefs which can be divorced from our relations with God. For this reason all the metaphors and models employed in god-talk are primarily intended to indicate the ways in which we are to relate to God. If we call God a rock, this is meant primarily to indicate the way in which we can depend upon God and only in a secondary, implied sense to make the factual statement about God, that he is the kind of Being on whom we can depend in this way. Since the ways in which believers relate to God are varied and complex, and in fact comprise their whole way of life, it is not surprising that a large variety of metaphors is needed in order to indicate all the various aspects of this relation. Relating to God is like relating to a father, a king, a mother, a judge, a mountain, a rock, an ocean, a lover, a friend, a shepherd, a liberator, a protector etc. The bible provides countless metaphors for this purpose, none of which is adequate for expressing all aspects of the relation and each of which requires others to support and supplement it. To the extent that believers need to bring coherence to their life in the presence of God, they cannot rest content with expressing it by means of a myriad of disconnected metaphors. Some of these metaphors will have to be developed systematically into coherent and more or less comprehensive conceptual models. God's love could

very well function as such an integrating concept in terms of which we could coherently interpret all the various aspects of our relationship to God.

It is clear that in talking about the love of God we require a *relational* concept of love, in terms of which we can meaningfully express the very complex relationship between God and human persons. If we turn to the Christian tradition, however, we will discover to our surprise that most of the comprehensively developed concepts of love found there, have been attitudinal rather than relational. Love has generally been taken to be an attitude of one person toward another, rather than as a relation between persons. Of course, a loving relationship does involve a complex variety of different attitudes which the partners in the relationship adopt towards each other. Consequently all talk about love, including the way the bible talks about love, would necessarily involve references to all these various attitudes. If, however, we are to think about love as primarily an attitude, we will tend to reduce love to one of these attitudes and differ among ourselves about which of these attitudes should be identified as the attitude of love. In the history of western thought this approach has generated a number of rival views on the nature of love, each of which picks out one of these attitudes as expressing the essence of love. Thus love is sometimes considered as an attitude of a romantic lover to his or her beloved: as exclusive attention to the beloved (Ortega y Gasset); as an ecstatic experience of union with the beloved (nuptial mysticism); as passionate suffering in relation to the beloved

(courtly love). Sometimes love is looked on as an attitude to other persons in general: *eros* (Plato and Augustine) and *agape* (Nygren). All these views could be defended by an appeal to the bible, since in one way or another all these attitudes are involved in the ways in which the bible speaks about love. However, a comprehensive concept of love which can integrate all these aspects referred to in the bible and the theological tradition must clearly be a relational concept. In this paper¹ we will first briefly examine the most important attitudinal views². Then we will try to show how love could be looked on as a relationship between persons which in one way or another involves all these various attitudes. Finally we will see what light this throws on the nature of divine love and the ways in which it differs from human love.

2. Attitudinal views on love

1. *Exclusive attention.* The Spanish author José Ortega y Gasset is a good example of someone who holds that exclusiveness is the most characteristic feature of the attitude which a lover adopts toward his or her beloved. «The world does not exist for the lover. His beloved has dislodged and replaced it.»³ Ortega points out that the mystic, like the romantic lover, is also continually aware of the presence of the Divine Beloved, and has great difficulty in paying attention to anything else. «Every activity of the mystic's day brings him into contact with God, makes him revert to his idea.»⁴ St. Augustine seems to go even further when he states that «God then alone is to be loved; and all this world, that is, all sensible things, are to be despised.»⁵ And did not Jesus declare: «If any-

one comes to me and does not hate his father and mother, wife and children, brothers and sisters, even his own life, he cannot be a disciple of mine» (Luke 14:26)? It would seem, therefore, that the love which a believer owes to God is exclusive and cannot be shared with anything or anybody else.

On the other hand, this claim seems to conflict with the injunction that we should love our neighbours and not ignore them (let alone despise or hate them!). Is it not unacceptable from a Christian point of view to claim that our love of God should be exclusive in the way in which that of Ortega's romantic lover is exclusive? Furthermore, would it not be quite intolerable from a Christian point of view to say that God's love for human persons is exclusive in this sense? Does God's love only have room for favourites, or perhaps for only a single beloved, while all others are ignored (or despised or hated)? Is there any sense in which we could coherently claim that the love of God is exclusive?

2. *Ecstatic union.* The desire to be united with the beloved is also a feature which in one form or another is characteristic for romantic love throughout all ages. This feature is especially prominent in romanticism and in mysticism. The aim of the mystic's life is to achieve the ecstasy of the *unio mystica*, the mystic union with God. To be united with God is what constitutes eternal happiness. In Christian mysticism descriptions of spiritual union arrange themselves in a continuum at one end of which the so-called unitive mystics speak in ways reminiscent of Plotinus of merging with the highest good. At the other end are those mystics like St. Bernard who consider total merging with God to be either impossible or undesirable. For them the consummation of religious love preserves the identity of the lovers, and consists in a perfect accord between the will of the mystic and the Will of God. This loving union of wills transforms the life and character of the mystic in the likeness of the

¹ In April 1994 I had the pleasure of presenting this paper in a series of graduate seminars at the theological faculty of Lund University. I would like to thank the participants in this seminar, and especially Catharina Stenqvist and Roy Wiklander for their friendly and illuminating comments.

² For an extended analysis of these views, see my book *The Model of Love* (Cambridge 1993).

³ José Ortega y Gasset, *On Love. Aspects of a Single Theme* (London 1959), 45.

⁴ Ortega, *On Love*, 44.

⁵ St. Augustine, *On the Morals of the Christian Church*, chapter 20. Quotations from Augustine are taken from *Nicene and Post-Nicene Fathers* edited by Philip Schaff (Grand Rapids, Reprinted 1978).

Divine love. For the mystic this transformation constitutes ultimate bliss.

3. *Passionate suffering*. Transforming our life and character in the likeness of God cannot be achieved without discarding our old sinful self which loves itself rather than God and desires its own pleasure rather than God's Will. This can only be achieved through a rigorous process of mortification involving bodily and mental suffering. Furthermore, in this life mystic union can only be achieved in rare moments of rapture which are interrupted by long periods of languor in which the mystic suffers on account of the absence of God — the unhappiness of the lover longing for the return of the beloved.⁶ Thus the mystic lover suffers in this life not only on account of the price to be paid for union with God, but also on account of the imperfection of the union which can be achieved.

In order to eliminate this latter misery, the quietists tried to carry self-sacrifice to its logical conclusion by renouncing all desires — including the desire for God. If we have no desires at all, we cannot suffer through having our desires thwarted. Thus suffering is avoided by cultivating the kind of stoic apathy which the quietists called <pure love>. Obviously this is the exact opposite of that which St. Bernard would call <pure love>. For St. Bernard pure love is the bliss of union with God; for the quietists it is the elimination of the desire for this bliss. For St. Bernard possession makes desire unnecessary; for the quietists desire is eliminated by resignation. For St. Bernard pure love of God eliminates suffering; for the quietists pure love of God is resignation to it.

A third form of pure love, quite distinct from that of the mystics and the quietists, is to be found in the medieval courtly tradition. Unlike the mystics, who tried to overcome the distance to the beloved and so to eliminate the suffering which follows from it; and unlike the quietists

who tried to eliminate the suffering by adopting an attitude of stoic resignation toward it, the courtly lover tried in a way to *cultivate* the distance and the suffering which attends it! «Pure courtly love is defined by exclusion of that precisely which constitutes the pure love of the mystics: the real union of lover and beloved ... The purity of courtly love keeps the lovers apart, while that of the mystics unites them.»⁷

4. *Need-love*. The above views look on love as the sort of attitude which a romantic lover adopts towards his or her beloved. This can be distinguished from neighbourly love as an attitude toward other persons in general and not merely to the one beloved person as in romantic love. The two most important views on neighbourly love in this general sense, are usually referred to as *eros* and *agape*. C.S. Lewis has coined two very useful terms to distinguish these: need-love and gift-love.⁸ *Eros* (or need-love) is the desire to receive that from the other which I need in order to be happy or to flourish. *Agape* (or gift-love) is the attitude of giving myself in service to the other. Two of the most important classical examples of the view that love is to be understood in terms of *eros*, were Plato and Augustine.

For Plato love is either the desire for something which I do not have, or, if I do have it, the desire never to lose it in the future. By definition love is therefore «always poor» (*Symposium* 203C)⁹: it entails that the lover lacks something now or in the future and desires to possess that which he lacks. For this reason a god cannot love, since the gods lack nothing (cf *Symposium* 202D and 204A). But love is not the desire for just anything. On the contrary, «love may be described generally as the love of the everlasting possession of the good» (*Symposium* 206A). Plato distinguishes two kinds of love: (1) *eros* for the Good which is to be desired for its own sake since only the possession of the Good con-

⁶ «And so, even in this body we can often enjoy the happiness of the Bridegroom's presence, but it is as happiness that is never complete because the joy of the visit is followed by the pain of his departure.» *Song of Songs*, Sermon 32. Quotations from Bernard are from the English edition by Cistercian Publications Inc., Kalamazoo.

⁷ Etienne Gilson, *The Mystical Theology of St. Bernard* (London 1940), 192–193.

⁸ C.S. Lewis, *The Four Loves* (London 1977), chapter 1.

⁹ References to Plato are taken from the fourth edition of the Jowett translation of *The Dialogues of Plato* (Oxford 1953).

stitutes eternal happiness; and (2) *eros* for everything else (including other people). These are not to be desired for their own sakes, but only for the sake of the Good, since they could enable us to achieve the Good and in this way eternal happiness.

Like Plato, Augustine approached the concept of love from an eudaemonistic point of view: love is essentially the desire for ultimate happiness. The key difference between them was in their view on what constitutes eternal happiness. For Plato ultimate happiness consists in knowing the Good; for Augustine it consists in enjoying God.¹⁰ Like Plato, Augustine held there to be a *hierarchical* order in the objects of our love. As in Plato, the basic distinction underlying this *ordo amoris* is that between the way in which we are to love God (or the Good) and the way we are to love everything else: the latter is subservient to the former, since «all things are to be loved in reference to God» (for Augustine) and in reference to the Good (for Plato). Augustine marks this distinction with the terms *frui* (enjoy) and *uti* (use): «To enjoy a thing is to rest with satisfaction in it for its own sake. To use, on the other hand, is to employ whatever means are at one's disposal to obtain what one desires» (*On Christian Doctrine* I.4.4).

So much for the way in which we should love ourselves and our neighbours and how these loves should be related to our love for God. But how, according to Augustine, does God love us? For Plato, as we have seen, the perfection and self-sufficiency of the gods, prevents them from having *eros*. Augustine agrees that God's self-sufficient perfection excludes his having any need-love. God's love is therefore pure gift-love, or *agape*! This was precisely the point of departure for Anders Nygren's view on the love of God.

5. *Gift-love*. According to Nygren «*eros* and *agape* are the characteristic expressions of two different attitudes to life, two fundamentally

opposed types of religion and ethics.» (205)¹¹. The *eros*-motif defines the Greek-hellenistic attitude to life. The *agape*-motif, on the other hand, is the fundamental characteristic of the Christian attitude to life as this was described in all its purity by St. Paul. *Eros* is the aspiration of the lower toward the higher, especially the aspiration of human beings toward achieving perfection through realizing their own good. In this sense *eros* is the attitude of eudaemonism. *Agape*, on the other hand, is the attitude of the higher in stooping down in service to the lower. *Eros* is need-love which is motivated by the desire for what it lacks. *Agape* is gift-love which flows spontaneously from its own abundance. Thus God's love for us is not *eros* but pure *agape*.

For the same reason as Plato and Augustine, Nygren denies that God's love can be *eros*: «With God there is no want or need, and therefore no desire or striving» (212). On the contrary, God's love is pure *agape*. Our love towards God can very well be *eros*. «Since God is the Highest Good, the sum of all conceivable good or desirable objects, it is natural that he should attract to himself all desire and love» (212). However, our love cannot be *agape*. This term applies only to the love of God for human beings whereby he uses one human being as a tube through which he funnels his *agape* to another. «In relation to God and to his neighbour, the Christian can be likened to a tube, which by faith is open upwards, and by love downwards... He has nothing of his own to give. He is merely the tube, the channel, through which God's love flows» (735).

In brief: according to Nygren, *eros* is in all cases equal to self-love; and *agape* is in all cases God's love towards or by means of human beings. The only kind of love which is possible for us, is *eros* which «Christianity does not recognize ... as a legitimate form of love» (217). The most we can hope to be are the impersonal «tubes» or «channels» by means of which God can let his *agape* flow to the world. But then we are not the ones who love, since God does all the loving.

¹⁰ Augustine's eudaemonistic ideal is perfectly reflected in the answer to the first question in the *Westminster Shorter Catechism* of 1647: «Man's chief end is to glorify God and enjoy him forever (*Deum glorificare eodemque frui in aeternum*)».

¹¹ Quotations are from Anders Nygren, *Agape and Eros* (London 1982).

3. Love as a Relationship

In Christian theology the relationship we have with God has usually been understood in terms of the various ways in which people relate to each other. In theory we could distinguish three basic types of relationship between people: manipulative relations, contractual relations and mutual fellowship. In practice, however, human relations are usually a mixture of all three. Although our concrete human relations could be characterized by any one of these, it is rare that human beings manage to sustain any one of them in its purity for any length of time. As human beings we are inconsistent in our dealings with each other. We could only avoid this inconsistency by becoming either divine or completely dehumanized. God, however, always remains faithful to his own character and therefore consistent in his dealings with us. In the history of theology, all three these relation types have in fact from time to time been employed as conceptual models for the relationship between God and human beings. Let us briefly distinguish these three kinds of relationship.

First, manipulative relations. As human beings we often try to gain control over each other. In this sense Hobbes is correct in maintaining that every man is a wolf for his neighbour. To the extent that A manages to gain complete control over B, the relation between them becomes purely manipulative. A looks on B as an object which, in Strawson's words, is «to be managed or handled or cured or trained»¹². In an important sense such relations are a-symmetrical: only A is a personal agent, whereas B has become an object of A's manipulative power. The causal agency of A is both necessary and sufficient for establishing, maintaining and amending the relation while B loses the ability either to bring about or to prevent the relationship being established, changed or terminated. The relationship becomes impersonal, because only one of the partners in the relationship is a personal agent. The other has become an object.

In *this* respect, though not necessarily in others, personal relations are symmetrical: both

partners in the relation are free personal agents, and the free decision of both is necessary for the relation to be established or maintained. Either partner is able to terminate the relation by freely withdrawing from it, but neither is able by himself to establish or to maintain the relation, since for this the concurrence of the other partner is also necessary. This applies to both basic types of personal relation: contractual agreements and mutual fellowship. Contractual agreements are the sort of relation Rousseau had in mind in describing human relations in terms of a social contract. In such relations two persons accept certain rights and duties toward each other. Thus in an agreement between an employer and an employee, the employer accepts the duty to pay the employee a wage in exchange for the right to the work which the employee has to do for him, whereas the employee is given the right to receive wages in exchange for the duty to do some work for the employer. People enter into such agreements with a view to the advantage which each party can gain for himself. This is what typically distinguishes such relations from a relation of mutual fellowship in which each partner chooses to serve the interests of the other and not primarily his own. Or rather, he identifies himself with his partner by treating his partner's interests as his own. He wants his partner's good, not merely as much as he wants his own, but as being his own. In serving these interests as his own, he loves his partner as himself.

Furthermore, in contractual agreements my partner as well as the relationship have an instrumental value for me as means for furthering my own interests. As such they are replaceable by any other means which might be equally effective. In relations of fellowship, however, where I identify with you and your interests, your value and the value of our relationship become intrinsic for me. As such neither you nor our relationship can be replaced by another. Although fellowship relations with other people could also be rewarding and satisfying, they could never be the same relationship, since the person who is the reason for having the relationship would be missing. It is clear that fellowship plays an essential role in human existence, since we owe our value and identity as persons to such relations. Personal value and identity are

¹² P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (London 1974), 9.

bestowed on me by the fact that others consider me irreplaceable to them. For religious believers this applies especially to fellowship with God. The ultimate value of my very existence is bestowed on it by the fact that God loves me and not merely my services or my obedience apart from me.

Contractual agreements between two persons can only come about if both partners freely decide to enter into the agreement. The same applies to mutual fellowship: A can offer his fellowship to B but cannot cause B to return it. On the other hand, B cannot return A's fellowship unless A has offered it to him first. In this sense all kinds of personal relations presuppose not only that both partners are personal agents, but that each acknowledges the freedom and responsibility of the other as well as his own dependence on the other for establishing and maintaining the relationship. From this it is clear that in seeking fellowship with other persons we become vulnerable in relation to them. For most people this fact causes an unbearable dilemma. Since fellowship requires that we give up our autonomy and acknowledge our dependence on somebody else, fellowship threatens our sense of security. For this reason we are tempted either to force the other or to place the other under an obligation to return our fellowship. In this way we become inconsistent in our dealings with each other, and instead of fellowship we tend to fall back on some other kind of relationship: either a manipulative relation in which the other is forced or a contractual relation in which the other is placed under an obligation. In both cases fellowship as such becomes perverted.

It is now clear that, if we look on love not as an attitude but as a personal relationship, then it is in fact the paradigmatic example of the kind of relationship to which we have been referring as *<fellowship>*. We are now in a position to see how the five attitudes discussed above, all have a role to play within relationships of loving fellowship. By treating these attitudes as necessary and complementary features of a loving relationship, we can enquire how divine love is similar to and how it differs from human love with respect to each of these attitudinal features of the relationship.

4. The Attitudes of Love.

1. Exclusive attention. We have shown that if love is exclusive in the sense that it can only have one object to the exclusion of all others, it becomes an obsession which is hardly compatible with the Christian ideal of love which includes not only God but all our fellow humans as well. Love is not only exclusive. It is inclusive too. Augustine tried to relate these two aspects of love by means of the notion of an *ordo amoris* in which we have to order our loves in the right way: We should love God above all and all others for the sake of God. Augustine's *ordo amoris* is hierarchical in the sense that our loves are arranged in a quantitative order of more and less. In this way our loves are subordinated to each other and finally they are all made subservient to our love for God: God alone is to be enjoyed (*frui*), and all else is to be used (*uti*). As this view seems to entail that all except God become means rather than ends, it cannot account adequately for our love for anyone but God.

In the previous section we argued that in a relationship of loving fellowship the beloved has intrinsic value as an irreplaceable individual: no one else can fill the place which my beloved has in my life. This suggests an *ordo amoris* which is qualitative rather than quantitative: We do not love others more or less on an hierarchical scale, but we love them all differently because they are all incomparably different. Thus, for example, we all agree that it is wrong for parents to have favourites among their children, loving some *more* than others. But the alternative is not to love them *<all alike>*: it is to love them all so differently that comparisons of *<amounts>* of love are not just odious but impossible. In this way the various *<dimensions of love>* are incommensurable with each other: My love for my wife is incommensurable with my love for God, which in turn is incommensurable with my love for my child, or for my next-door neighbour, or my colleague or my friend or the stranger at my gate, etc. Each of these is different and irreplaceable by any of the others. But then the fact that the believers' love for God is incommensurable with any other love does not isolate them from all else outside their relationship to God, nor does it prevent them from having relationships

of loving fellowship with persons other than God. It only excludes others from the position in their lives which God alone can fill.

Mutatis mutandis this also applies to God's love for each of us: No human being is worth less than another in God's sight. However, this is not because they are all worth the same, but because each one is irreplaceable. Nicholas of Cusa¹³ illustrated this point graphically with reference to the kind of portrait paintings in which the person in the painting looks the onlooker straight in the eye. A well known example would be Leonardo da Vinci's Mona Lisa. If you stand before the Mona Lisa, she looks straight at you in a way which makes you feel that you are the only person in the world to whom she is attending. If you move over to the right or to the left, she will still be looking at you like that. It is as if her eyes follow you wherever you go. However, if I were to look at her from the right and you from the left, she would look at each of us separately as if each of us were the only one to whom she was attending! Because of this effect, Nicholas calls this kind of portrait painting an 'icon of God': God looks at each of us *individually* since each of us is irreplaceable in his sight. By contrast, the Pope on his balcony looks inclusively at the whole crowd of people on St. Peter's Square without looking at anyone in particular. God's love, however, is both inclusive and exclusive at the same time.

2. The Union of Love. We have argued that loving fellowship presupposes that both partners in the relationship are persons, i.e. free and autonomous centres of agency in relation to each other. The union of love cannot therefore be anything like the sort of self-annihilating absorption into the Beloved which the so-called unitive mystics seem to seek. Lovers necessarily remain distinct individuals who acknowledge and respect each other's separate identity. Although the union of love is not a form of *identity* it can nevertheless be characterised as a form of *mutual identification*: I identify with you by treating your interests as my own. By 'your interests' we mean 'your good'. If I love you, I care for you in

the sense that I want your good, not merely in the same way as I want my own good, but as being through identification my own good.

Identifying with your good in this sense is not the same as identifying with your wishes or desires or will, since doing that might very well be contrary to your good. Although loving you does not require me always to identify with your wishes or will, it does exclude me being indifferent to these. I cannot ignore your wishes, even when I do not share them. My attitude to your wishes is like that toward my own in that it entails both appraisal and bestowal: In loving you, I feel an intimate concern about the continuance of your good characteristics and the diminishing of your bad ones. This requires my objective appraisal of your characteristics, actions, opinions, wishes, desires, etc. Without doing this, I would not be taking you seriously. This also applies to my attitude towards myself: If I take myself seriously I must also admit that my own desires are not necessarily identical with my good, and therefore need to be objectively appraised. However, my appraisal of your characteristics and desires etc., as of my own, will always be accompanied by a bestowal of significance or importance. Your wishes are important to me because they are yours in the same way in which my wishes are important to me because they are mine. My love for you does not make me blind to your faults, but in an important sense it does make those faults dear to me.

Our human finitude limits the range and intensity with which we can identify with each other. Thus real friendship takes time and energy which human beings have in limited amounts. Also the limits of our knowledge of one another determine the range and intensity of our fellowship. I can only identify with your good to the extent that I know what it is, and I can only take your wishes and will seriously to the extent that these are known to me. Since the number of people whom we come to know and the amount of knowledge which we can acquire about them is limited, there is also a limit to the number of people with whom we can achieve real fellowship. In all these respects God's love for us is different. God's identification with each of us is not subject to the finitude which applies to ours. God's love for each of us is infinite, since he

¹³ Nicholas of Cusa. *The Vision of God* (New York 1969), 3 f.

knows each of us infinitely. To him «all hearts are open, all desires known», and from him «no secrets are hid».

In loving you I identify with your good and not with your will, since your will, like mine, is fallible and therefore not necessarily in accordance with your good. In the case of our love for God, this is different. The union of love which the believer seeks with God consists precisely in the perfect accord of the believer's will with the Will of God. Within the Christian faith, the Will of God is affirmed to be the ultimate standard of goodness which per definition cannot be appraised by some higher standard. Thus love for God turns into *worship* or unconditional obedience, and for the believer God alone is worthy of worship. The believer's love for God is therefore essentially different from the love of other persons. Since being in the love of God is what constitutes ultimate bliss, believers worship God joyfully. Eternal happiness consists in «glorifying God and enjoying him forever».

3. *The Suffering of Love.* Loving God and loving each other can both be a source of bliss. However, it can also involve suffering since both partners remain free and autonomous agents in relation to each other, and therefore vulnerable and dependent on each other's freedom and faithfulness in order to establish and maintain their fellowship. Such vulnerability breeds uncertainty and suffering and tempts most lovers to somehow coerce or oblige the other to return the fellowship. Giving in to this temptation merely perverts the fellowship into something else. In this way love always involves a tension between longing for the love of the other and restraint of the urge to force it from the other.¹⁴ Our human finitude sets limits to the extent in which our loves can bear this tension without our having to sacrifice our integrity as persons. In the end the degree to which the longing can be contained depends on the compatibility of the lovers.

Longing and restraint are also characteristic for the way in which God loves us. In his love, God identifies with us and longs for us to be reconciled with him and so to receive salvation and

eternal happiness. This divine longing is accompanied by infinite restraint. God does not coerce or oblige us to return his love, but shows infinite patience in waiting on us to do so. The Greek word used in the bible for this divine patience, *makrothymia*, is rendered very well in English as «long-suffering». Unlike ours, the longing and restraint of God's love are both infinite. Unlike ours, his willingness to forgive those who turn to him, is infinite. As a God of love, he chooses to remain infinitely vulnerable in relation to us. In this respect the cross of Christ is for Christians the paradigmatic revelation of God's loving readiness to suffer on account of the evil that we do to him and to each other. It is clear that this view on the love of God contradicts the traditional doctrine of divine impassibility, according to which God's perfection entails that he lacks nothing and therefore can have no desires which could be thwarted, causing him to suffer. However, in contemporary theology, as Marcel Sarot¹⁵, denial of the doctrine of divine impassibility has become a theological commonplace.

Does our love for God also involve vulnerability and suffering, and is it also characterised by longing and restraint? If, as believers claim, our eternal happiness consists in being in the love of God, it is obvious that believers should desire and long for the love of God. Furthermore, since what we long for is the *gift* of God's love which he must bestow on us freely, we have to wait on him to bestow it and restrain our urge to coerce or oblige him. We must put our trust in him to be merciful rather than in our own capacity to earn or cause his love for us. In spite of the fact that, unlike human persons, God is infinitely trustworthy, we humans remain reluctant to take the leap of faith and surrender ourselves unconditionally to the love of God. Instead of putting our trust in God's grace, we seek prior guarantees by imagining that our own merit makes us worthy of God's love and therefore somehow *obliges* him to love us! It is precisely the illusion that we could be deserving in the eyes of God, which logically stands in the way of our receiving the love of God as a gift. We confuse the gift of love with reward for work done,

¹⁴ See Ilham Dilman, *Love and Human Separateness* (Oxford 1987), 89.

¹⁵ Marcel Sarot, *God, Passibility and Corporeality* (Kampen 1992).

and have therefore continually to be reminded that «it is by grace you are saved through faith; it is not your own doing. It is God's gift, not a reward for work done» (Ephesians 2:8–9).

Loving God and loving other people can both involve suffering and affliction. In our love for finite persons, this affliction is often the result of the fact that we let each other down and are prone to become unfaithful in our love for each other. This does not apply to our love for God, since God is never unfaithful and never lets us down. However, in all our loves, both for God and for each other, our affliction is often the result of our lack of restraint through which we seek to coerce or oblige God and other people to love us, and thereby systematically pervert the love for which we long. And we long because we *need* to be loved. Why this need?

4. *Need-love.* We need to be loved because our fellowship with others determines both our identity and our value as persons. This requires some explanation. Let us start with the concept of personal identity.

What makes me the person I am is not the characteristics etc. which I happen to have, nor even the wishes and desires and convictions which I happen to have, but rather the wishes and desires and convictions which I endorse and want to motivate my actions. My individuality as a person is bound up with my authenticity, with whether or not my actions and responses come from me, and whether or not I endorse as my own the convictions from which I act, the desires I pursue.¹⁶ In this way being a person entails what Harry Frankfurt calls «the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires,»¹⁷ i.e. desires as to which of my first-order desires I consider conducive to my good and therefore authentically want to be the effective motivation of my actions. As a person I have the capacity for objective appraisal of my own wishes and

will in the light of what I consider to be my own good. When looked upon as an object. my identity is given in the distinct configuration of characteristics etc. which I happen to have. As a person, however, my identity is given in the desires, character-traits, characteristics etc. which I endorse in my second-order volitions and for which I authentically assume responsibility. As an object my identity is *given*; as a person I *choose* my identity. Thus Jean-Paul Sartre insists that we have the power to fight and reject the identity which others attempt to foist on us. Acquiescing in it is sinking into «bad faith».¹⁸

True as this may be, it is not the whole truth. Indeed, my authentic choice is a *necessary* condition for determining my identity as a person. But it is not *sufficient*. I cannot just claim any identity I please. My identity claim can only be upheld to the extent that others endorse it and recognize me to be the person I claim to be. For this reason the need for recognition is not something perverse, but is appropriate for persons who have to live with others and in the sight of others. Behind our need for recognition is the knowledge of our dependence on the opinion of others, and on the others themselves.¹⁹ My identity as a person is neither determined by myself alone, nor is it foisted upon me by others, but it is constituted by a consensus in which my claim is endorsed by others.

However, your love for me does not only endorse my personal identity. It also bestows intrinsic value on my person as an irreplaceable individual. If you reject my fellowship, you reject me as a person and in so doing you threaten my ability to conceive of myself as intrinsically worthy, whereas in loving me you bestow a value on my person which I cannot give it myself. It means that my good as a person not only matters to me but also to someone else apart from me, and therefore receives a significance which it is beyond my power to bestow on it myself. Since in this way both our identity and our value as persons are constituted by our relations of fellowship with others, we *need* to partake in such relationships. As per-

¹⁶ Dilman, *Love and Human Separateness*, 131.

¹⁷ Harry G. Frankfurt, *The Importance of What we Care about* (Cambridge 1988), 12. On page 16 he introduces the term «second-order volitions» for those desires which I want to endorse as my «effective desire or will», and states that «it is having second-order volitions ... that I regard as essential to being a person.»

¹⁸ Dilman, *Love and Human Separateness*, 69.

¹⁹ Rudolf Bultmann, *Essays Philosophical and Theological* (London 1955), 172.

sons we therefore *necessarily* long both to love and to be loved.

All this applies to fellowship with other people. For the believer this applies even more to the love of God. As we have argued, my identity as a person is constituted by those desires and character-traits of mine which I authentically endorse as being conducive to my good. As a believer I seek my *ultimate* good in the love of God. Thus as Augustine says, our ultimate happiness (*fruit*) consists in being in the love of God. The identity which as a believer I endorse as my own, is precisely that of a person who enjoys a relation of loving fellowship with God. For this identity I am dependent on the recognition of God. Hence as a believer I would not merely anchor my personal identity in the recognition of other people, but would ultimately need divine recognition in order to be the person I claim to be. Furthermore, in loving me God makes my good his very own concern, and since my good is identical with my loving him, he desires my love. «When God loves, he desires nothing but to be loved, since he loves us for no other reason than to be loved, for he knows that those who love him are blessed in their very love.»²⁰ In this way I know that my good and my love are of infinite value, because they are of value to God.

Clearly then, we long for the love of others because as persons we necessarily *need* to be loved. But can we say the same of God? Does God also *need* our love in the way we need his love? If, as we have argued, God *desires* our love, it would seem to follow that he also *needs* our love for this desire to be fulfilled. In the Christian theological tradition, however, this has often been rejected as contrary to the doctrine of divine aseity or self-sufficiency following from the Platonic view of divine perfection which, as we pointed out above, is also the basis for the doctrine of divine impassibility. Thus if God's perfection means that he lacks nothing, he would indeed have no desires and no needs, and would not need our love. However, the kind of God entailed by this view of divine aseity is not the kind of God who can relate in loving fellowship to persons beyond himself. On the contrary, it would be a narcissistic God who in solitary

self-sufficiency eternally contemplates and loves himself. Clearly then, part of the conceptual price for claiming that God is a God of love, is that we give up the doctrine of divine aseity in this form.²¹ However, the term «self-sufficiency» is an incomplete symbol which requires us to specify in which respects something is self-sufficient and in which respects it is not. To affirm that God is «self-sufficient» for the fact of his existence (or self-existent) does not necessarily mean that he is self-sufficient for the whole mode of his divine life.²² Furthermore, the fact that God is dependent on us for being the kind of loving God he is, is not something which is foisted on him by some necessity inside or outside of him. He is as he is because that is the way he chooses to be. In brief, then, like our love, God's love needs to be reciprocated. God needs our love, because he is the loving God he has freely decided to be.

Let us now turn our attention to this concept of gift-love and see how it is related to the need-love described above. Are these two loves really «two fundamentally opposed types of religion and ethics» as Anders Nygren claims?

5. *Gift-love*. In a relation of fellowship or love I identify with you by serving your interests as being my own. This devotion to your good is unconditional in the sense that I do not serve your interests on condition that you serve mine in return. That is what distinguishes love from a contractual agreement where I serve your interests in order to earn your services in return. I enter such agreements with you for the sake of the advantage which I can gain from it for myself. My aim is purely self-regarding whereas in love my aim is other-regarding since there I devote myself to serving your good which through identification I have made my own. In this sense love is indeed unconditional *agape* or gift-love rather than the desire for the fulfilment of one's own needs or interests. Does this mean that pure gift-love or *agape* requires us to forswear all need-love or *eros*? This conclu-

²¹ See Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford 1982), 86.

²² See Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford 1988), 66–68.

²⁰ St. Bernard, *Song of Songs*, sermon 83.

sion, which we saw Nygren defending, is defective in a number of ways.

First of all, pure giving without receiving is not love but mere beneficence. Not only does this treat the beloved as an object to be beneficently «managed or handled or cured or trained», but it also denies the reciprocity which is a necessary condition if love is to be a relation of mutual fellowship. In the words of Macmurray, «if in my relation with you I insist on behaving generously towards you and refuse to accept your generosity in return, I make myself the giver and you the recipient ... This is the worst kind of tyranny, and is shockingly unfair to you.»²³

Secondly, it is logically impossible for there to be only givers and no receivers. If we were to foreswear all need-love it would also be logically impossible for God to bestow any gift-love on us. If beatitude consists in being in the love of God, we logically cannot love God and at the same time foreswear the desire for beatitude! Similarly, it would be logically impossible for us to show *agape* to God if God were unable to have need-love towards us. Thus Nygren's claim that God can have no need-love, entails that we are unable to give God anything. In the end he concludes that not we but God is the agent of our gift-love towards God. Instead of being the agents of *agape*, we are merely the means through which God bestows *agape* upon himself!

Thirdly, it is impossible to oppose need-love and gift-love in the way Nygren does, since in crucial respects they are identical: it is only by needing that we can give. As we have shown above, it is only through need-love which desires your good as well as your love, that I can bestow value and identity on your person and your love. If you are not needed, you are nothing. Nygren is correct in his claim that love creates value in its object, but mistaken in thinking that this creative function belongs to *agape* rather than to *eros*. This also applies to the love of God. Only by needing us can God bestow value on us and upon our love for him. If God does not need us, we become infinitely superfluous. God can bestow value on us and on our love

only if he needs us to bestow value on him. Without our bestowal he is not magnified in the way suggested by the opening line of the Magnificat: «My soul doth magnify the Lord». As Irving Singer explains: «If love glorifies its object by bestowing value, even treating it as perfect in relation to the lover, then perhaps the sanctified soul *can* give God something equal and comparable to what it receives. For in loving me, the Lord doth magnify my soul just as I magnify his. He is perfect and man is not, but God bestows value in loving man despite his imperfections. Man bestows value in recognizing the infinite goodness of God and delighting in it. They reciprocate within a community of bestowals.»²⁴

Hence love does entail a desire for self-fulfilment. However, it knows that this self-fulfilment cannot be *achieved*; it can only be *bestowed*. For the believer such self-fulfilment is the beatitude which is bestowed on frail mortals in that reciprocal «community of bestowals» which is the love of God:

*When I look up at your heavens, the work of
your fingers,
at the moon and the stars you have set in place,
what is a frail mortal, that you should be mindful
of him,
a human being, that you should take notice of
him?
Yet you have made him little less than a god,
crowning his head with glory and honour.*

*Lord our sovereign,
how glorious is your name
throughout the world.
(Psalm 8:3–5,9)*

²³ John Macmurray, *Persons in Relation* (London 1961), 189–190.

²⁴ Irving Singer, *The Nature of Love I* (Chicago 1984), 215.

Teologi och kyrka i Danmark — en flyktig blick

HÅKAN EILERT

Dansk teologi och kyrka visar i tradition och nutid stor variationsrikedom med genierna Grundtvig och Kierkegaard som inspirerande bakgrund. I denna översikt berättar docent Håkan Eilert om några centrala gestalter och riktningar, ända fram till de fyra Århusteologerna Lindhardt, Løgstrup, Prenter och Sløk.

Det kyrkliga och teologiska klimatet i Danmark upphör inte att fångsla och förvåna. Här trivs och vidareföres religiösa strömningar som i växel-spel, motsättning och gemenskap skapar ett färg-rikt och spännande mönster för det andliga livets utgestaltning. Som dominerande gestalter av-tecknar sig N.F.S. Grundtvig, Søren Kierke-gaard, Vilh. Beck samt i nyare tid teologer som K.E. Løgstrup, Regin Prenter, Johannes Sløk och P.G. Lindhardt.

Vid mitten av 1800-talet levde ännu den kyrkliga seden i obruten ordning. Det stora upp-brottet började anas år 1848 då den radikale poli-tikern Orla Lehmann (1810–1870) lanserade nyordning och framstegstänkande. I Paris hade han lyssnat till signaler som bebådade en ny och frisk och ädel mänsklighet, frigjord från för-domar och beredd att söka sin egen lycka. I Dan-mark blev han outtrötteligen verksam för en nationell liberalism som yrkade på att samhällets styrelse och försvar i främsta hand åvilade «de begavede, de dannede og de rige».

Den borgerliga idyllen började att knaka i fogarna. N.F.S. Grundtvig markerade profil redan år 1825 då han med sin pamflett *Kirkens Gen-mæle* påyrkade en uppgörelse mellan kyrklig och akademisk teologi. Grundtvig kritiserade den tradi-tionstygda skolans utbildning med dess «drengevidenskablighed». Resultatet blev att folkundervisningen breddades genom tillkom-sten av folkhögskolor där det glada, ljusa evan-geliet skulle utläggas i livsbejakelsens tecken.

Grundtvig betraktade sig som en reformator. Han önskade förtydliga Luthers intentioner genom att återopa en mognadsgång i tiden.

Tiden var inne för en livsförståelse som skar dju-pare än teologisk diskurs och exegetisk tvärsä-kerhet. Det levande Ordet hade sin egen väg till människors hjärtan. De normala kontaktytorna öppnade sig i dopet och vid nattvardsbordet. I den kristna församlingens mitt vittnade sakra-menten genom sin blotta existens om en pågå-ende gudsgärning. Bekännelsen till den levande Herren tog sig uttryck vid dopets bad och i bekännelsens ord. I hundratals psalmer lovsjäng och prisade Grundtvig den «mageløse opda-gelse» han gjort — att Gud söker varje människa och att frihet och glädje blir den kristna männis-kans livsrum och nådesgåva.

En hänförelsens bölja växte upp kring Grundtvigs visioner. Han blev en folkledare och ett föreningstecken för en kristendomssyn som önskade förena folk och nation i ett synsätt som höll samman himmel och jord, Gud och männi-ska. I sitt motto från 1832 — «Menneske først og Christen saa» — bejakar han det jordiska, män-niskan i hennes besvär och syndfullhet är och förbliver dock Guds kontaktyta. I den givna anknytningen finner hon sig själv som Guds benådade barn. Människans höghet, tragik och möjlighet blir återkommande motiv i hans dikt-ning.

Føle ei vi i vort Hjerte,
Vi oprandt af Gude-Æt,
Ei vi føle kan med Smerte,
At vi artet os fuldslet,
Kun med Spot det ord vi møde,
At gienløse og gienføde,
Gud os vil som sine Børn.

Fram stiger talet om «folkelig Livsoplysning». Aldrig hade någon talat om ljuset som denne profetskickelse, N.F.S. Grundtvig. Ingen har i nyare tid betytt mera för danskt andeliv än denne man. Med sin säregna förmåga att lägga fram sina idéer lyckades han göra insteg i den danska folksjälén — inspirera, väcka, entusiasmera. I hans rika produktion vävs samman intuition och snusförnuft, teori och praktik, mystik och folklighet. Sin förståelse av samtidsproblemen lägger han fram i en hart oöverskådlig och diffus mängd av idéer och tankar. Han framträdde liksoni alla sanna profeter in *illo tempore*, vid en tid då den danske bonden var inriktad mot att söka ett sammanhängande program sedan enväldet och samhällets monolitiska karaktär fallit samman år 1849.

Grundtvig rönt motstånd från skilda håll. Vilhelm Beck (1829–1901) var mannen som bådade upp den kvardröjande pietismens vänner till ett kompakt gensvar mot «den grundtvigske reformation». Som ung teolog och präst hade Vilh. Beck haft en viss distans till kyrka och andligt liv. Han påverkades emellertid av Søren Kierkegaards kyrkokritiska framstötter i tidskriften *Øjeblikket*. Efter personlig troskamp drogs han in i den väckelserörelse som under namn av Indre Mission hade grundats i Århus år 1861.

Indre Mission la fram ett tydligt program med udden riktad mot det oomvända prästerskapet, den vetenskapliga teologien och den kulturradikala strömningen i Georg Brandes tappning. Vilh. Beck blev centralgestalten i missionsverket och kom i sitt livsverk att förkroppsliga Indre Mission. Han var en kraftfull och skrupelös person som under hårda konfrontationer la ut kursen för en växande kader av medarbetare. Målsättningen var att med Bibeln som ledstjärna lägga fram ett oavkortat evangelium med tyngdpunkten lagd på en klar gränsdragning mellan Guds och världens barn.

Gryende motsättningar mellan väckelsefolket och den grundtvigska folkkyrkligheten låter sig anas redan under 1850-talet. Under 1860-talet framstår en direkt polarisering. Indre Mission förkyrkligas och utvecklas till en anti-grundtvigiansk rörelse inom ramen för den danska folkkyrkan. Inte utan taktisk klarsyn slog sig Vilhelm Beck ner som församlingspräst i Ørum, Öst-Jylland. Han insåg nämligen att skulle Indre Mission

få landsomspännande utbredning måste den sega jylländska pietismen vinnas för Indre Missions sak. Därmed skulle den utomkyrkliga väckelsen föras in under kyrkans tak. I åtta år blev Ørum bas för Becks talrika predikoresor. Indre Mission befastes. År 1865 betraktas som ett avgörande år. Indre Mission slog rot i Jylland och vann insteg i Köpenhamn. Väckelsefolkets misstro mot kyrkan övervanns. I den processen förändrades rörelsens framtoning: ett mera dystert och fanatiskt kristenliv vann insteg och den starkt anti-grundtvigianska inställningen befastes.

År 1871 höll Georg Brandes sina föreläsningar över ämnet «Hovedstrømninger i det 19. århundrades Litteratur». Med bitande kritik över danskt andeliv ropar han efter nya ideal. Litteraturen skall gå i bräsch för «den frie Tanke», bygga på naturalistisk grund och «sætte Problemer under Debatt». Det var kristendomens fel att Danmark var fyrtio år efter sin tid och att varje ansats till ett friare andeliv hölls tillbaka. Religion, familj och fädernesland — detta borgerliga koppel borde snarast avselas och ersättas av internationalism, positivism och fri kärlek.

Trots att Brandes signaler till kamp väckte stort uppseende, inte minst i salongernas och de litterära koteriernas värld, vann han aldrig det gensvar han hade hoppats på. Den religionskritik han utövade fick en alltför utmanande form och hämmades av den hånfulla ton som han slog an mot det danska folkets konkreta, nära verklighet. Att plädера för «den frie Tankes endelige Sejr» kunde verka nog så betagande bland studenter och litteratörer, alltid på väg mot överjordiska ideal och ideologiska abstraktioner. Att vinna förståelse i folkets djupa lager var något annat.

Georg Brandes hade översteprästerliga later. Onekligen möter något chockerande upprigtigt i hans förkunnelse om det stora «gennombuddet» för framsteg, frihet, forskning, etc. Likt ett flitigt bi hade han sugit honung ur samtida strömningar i Europa, särskilt Frankrike och England. Här öppnade sig visioner och idéer som vid vissa tider i historien varit vägledande, vid andra legat under ytan.

Det är den mänskliga självtillräckligheten som prisas av Brandes. Ung, stark och förvägen ligger allt inom möjligheternas ram för den fria människan. Bort med den kristna livssynen som

tröstlöst idisslar syndaförtappelsens långhalm. Inte att undra på att vissa kristna bedömare spetsade örönen. Brandes talade dock ett språk som erinrade om Grundtvigs idéer — upplysning, uppfostran, utveckling mot det goda fullkomnade livet.

Det blev biskopen H.L. Martensen (1808–1884) som tog till orda för att klarlägga kyrkans ståndpunkter. *Den christelige Ethik* (1871) blev ett samlat svar som såväl Indre Missions kretsar som Grundtvigs vänner kunde sluta upp omkring — kanske som en minsta gemensam nämnare. Här formulerade biskopen den grundsyn som hade besjälat honom under ett långt och aktivt liv i kyrkans tjänst — enhet i väsentligheter, diplomati och balanskonst. Humanism och kristendom hör samman, skriver han, ty «det Menneskelige, der fornægter det Kristelige, er ikke det i Sandhet Menneskelige, og det Kristelige der fornægter det Menneskelige, er ikke det i Sandhet Kristelige». Han vänder sig mot radikalismens (Brandes) kristendomslösa kultur och likaså mot pietismens kulturlösa kristendom. Än är det predikanten, än den ledigt konverserande salongsmänniskan som för ordet och mellan raderna lyser igenom en vilja att vara alla tillags, med undantag av den gemensamma fienden — den religionslösa moral- och samhällssynen.

Martensens Ethik blev på det hela taget väl emottagen. Inte minst hans förståelse för den framväxande socialismens rättmätighet väckte tillgivenhet bland samhällets sämst ställda. Martensen förordade nämligen ett slut på de orimliga avstånden mellan fattiga och rika, kort sagt ett socialt program där utsugning av människors arbetskraft inte skulle få förekomma.

Socialism och kulturradikalitet satte sin prägel på de förändrade villkoren i landets huvudstad, Köpenhamn. Här hade Indre Mission aldrig lyckats «väcka» befolkningen på samma sätt som ute på landsbygden. Det stod klart att ett kristet-socialt arbete var påkallat för att bistå bestämda grupper med deras speciella problem. Föreningskristendomens tid grydde och den Indre Mission som från c:a 1880 växte fram i städerna kom att få sin egen profil. Ännu mera framgångsrikt blev det arbete som iscensattes inom KFUM och KFUK. Med beundransvärd framsynthet lanserades ett program som förebådade det moderna välfärdssamhällets uppslut-

ning omkring resursfördelning och omsorg om de sämst ställda.

Ungdomen i Köpenhamn lät sig dock inte nöja med uppbyggelse och psalmsång. Kultur, sport och andra aktiviteter skulle till. En förändrad människosyn växte sig stark och impulser hämtades inte minst från det internationella fältet. År 1896 blev Olfert Ricard (1872–1929) sekreterare i KFUM. Ricard var starkt påverkad av starka ledargestalter inom den kristna studentrörelsen — amerikanarna Robert Wilder och John R. Mott samt svensken Karl Fries. Under vidsträckta resor vidgades hans horisonter och kom att utsträckas till en vision av en kristengemenskap som skulle leda till «et rigt, harmonisk Menneskeliv». De stora konferensernas tid var inne och temat för samvaro och undervisning ställde fram höga ideal förknippade med disciplin, självtukt, osjälvisk gärning och bönegemenskap, allt med Mästaren Jesus som föredöme.

I delvis samma pragmatiska, optimistiska anda verkade C. Skovgaard-Petersen (1866–1955), präst, lärare och domprost i Roskilde. Den kristna utvecklingsoptimismen löper som en röd tråd genom hans långa livsverk. Tidstypisk för stämningarna omkring sekelskiftet är titeln på ett ungdomsarbete: *Troens Betydning for den, der vil frem i Verden* (1899). Trots att Skovgaard-Petersen sade sig vara svuren fiende till den liberala teologien var han själv en exponent för den personlighetscentrerade kristendomssyn som var ett kännetecknande drag för kyrkoliv och människosyn fram till omkring år 1920.

Men låt oss återvända till Köpenhamn. Här samlades studenterna kring landets teologiska fakultet för att hämta hem sin ämbetsexamen. När 1920-talet bröt in sipprade det desillusionerade sinnelagets grumsiga vatten in i den teologiska farkostens läckande skrov. Vad fanns kvar av de storstilade drömmarna om ett ädelt, starkt och harmoniskt människosläkte? Många kände att de förts bakom ljuset av nog så välmenande kulturpersonligheter som med en fors av vackra ord endast berörde ytan. Skyttegravskrigets dystra facit gjorde det omöjligt att framöver ägna sig åt storvulen hjältedyrkan, uppbygglig mötesretorik och dylikt. Det borgerligt-religiösa augiasstall som väckelsen och den liberala

teologien hade byggt upp behövde saneras. En ny tid stod för dörren.

Så träder Tidehvervsbevægelsen in som en huvudaktör i danskt kyrkoliv. Udden var riktad mot all personlighetsorienterad religiositet. Ja, själva det ordet «religion» fick en suspekt klang ty i enlighet med den barthianska neo-ortodoxien såg man människan närmast som ett tomrum, vars enda möjlighet var att i lodlinjen rakt under Guds tilltal ta till sig syndernas förlåtelseord.

Nog hissade Karl Barth signalen till uppbrott ut ur den idealistiska teologiens idylliska landskap. Men i Danmark fanns därtill egna förutsättningar — framför allt en person som nu för första gången träder fram som en mäktig hammare — Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855). Här fanns ju inhemskt material för en uppgörelse med allt det förstockade i den väl tillrättalagda bekvämlighetskristendom som lade en skyddande hinna kring all sanning och äkthet. I kampen mot den förborgerligade kyrkan hade Kierkegaard visat vägen och med omutligt mod vägrat att gå på ackord med tidens nycker.

Tidehverv började som en ungdomsrörelse. Det var en revolt som buren av idealismens patos angrep den urspårade och degenererade stämmningsreligiositeten inom KFUM och den kristna studentrörelsen. Nu skulle Ordet förkunnas utan sidoblickar på dess inomvärldsliga effekter. Trohet och ansvar blev nyckelord och man talade mycket om «at være jorden tro» — att finna verkligheten inte i idealistiska livsåskådningar, själsliga genombrott, religiös-etisk personlighetsutveckling, utan i den konkret givna och dagliga existensens mitt.

De unga radikalerna slipade sina vapen i studentlyorna genom att flitigt umgås med Kierkegaard, Luther, Jacob Knudsen, Rudolf Bultmann, Gogarten (men inte Barth) samt inte minst Vilh. Grønbeck, den begåvade och vittskådande religionshistorikern. Teologiskt väl rustade, gripna av heligt tvång drog dessa viljestarka teologer ut i prästgårdarna för att inför församlingarna lägga fram sina nya insikter. Här möttes de av föga entusiasm ty som förkunnare ville tidehvervsmännen helst låta Ordet tala för sig självt. Att tillmötesgå människor, visa inlevelseförmåga och kulturell öppenhet betraktades som eftergifter för en inställsam och sentimental läggning. Så drog sig folket undan kyrkan och

en bitterhetens sveda kunde hugga sitt tag i prästens inre. Sådana erfarenheter kunde dock genast omtolkas och teologiseras på ett sådant sätt att kyrkans successiva avfolkning sågs som ett tecken på att äntligen evangelium blev förkunnat i sin fulla kraft.

Fyra förgrundsgestalter skall nämnas: K. Olesen Larsen, Niels Ivar Heje, Tage Schack och Gustaf Brøndsted. På olika sätt verkade dessa Sakens kustoder oförtrötteligen för vad de betraktade som en rak och äkta underkastelse under Guds dömande och upprättande Ord. Man saknade ofta varsamhet i umgängelsen med andra och drog sig inte för att drastiskt och ibland hänsynslöst kasta sig över oliktankande. Den åldrade Olfert Ricard fick utstå mycken spott och spe i det att hans livsverk — KFUM — sades vara en grogrund för osund sexualitet, gosselynne och hårdande friluftsliv. Tidehvervsmännen hade en annorlunda framtoning: jord under naglarna, gärna en sup till maten och ett-riga svordomar i språket.

Men alla avarter till trots fick Tidehverv en korrigerande inverkan. En självbesinning ägde rum inom såväl Indre Mission som inom KFUM ty det stod klart för alla att förkrigstidens utvecklingsoptimism en gång för alla hade spelat ut sin roll. En kyrkligt ortodox barthianism växer fram med en förstärkt biblicism i bagaget. Man ställde sig kritisk till den lutherska tvåregementsläran och fastnade för den kalvinistiska linjen hos Barth. Då blev det möjligt att distansera sig från den nazistiska förgudningen av Volk, Land und Führer och tilltro sig uppgiften att vägleda politiker och andra «af Guds ord». Under 1930-talet kom denna hållning till uttryck hos de barthianskt sinnade kretsar som under ledning av högskoleläraren Arne Sørensen lanserade «en tredje standpunkt» under namnet Dansk Samling.

I Dansk Samling kunde man finna representanter från skilda håll. Medarbetare slöt upp från såväl barthianska som tidehvervska läger. Här framkastar Regin Prenter och Knud Hansen skarpa uppgörelser med liberalismen i alla dess former. Här verkar Baun, Høgsbro, Skydsgaard och Søe, Løgstrup, Tage Severinsen, Harald Sandbæk och många andra besjälade av den barthianska synen att politik i hög grad angår kyrkan och kyrkans folk. Man slöt upp omkring

Harald Sandbæks ord: «vil politikeren vide hvad mennesket er, så lad ham gå til bibelen. Den ved det nemlig. Meget bedre end Rousseau.» Eller med professor N. H. Søb: «Gud skal herske over staten. Kristendommen skall utrættelig blande sig i politik — som profeterne gjorde det, og som iøvrigt også Ny Testamente gør det.»

Den mest namnkunnige av Dansk Samlings medarbetare var Kaj Munk, diktarpriästen i Vedersø. Omkring honom la sig tidigt ett närmast överjordiskt skimmer. Här var en person som drog sig undan huvudstadens litterära formskärningarlag och kulturklickar. Många kände att med Kaj Munk kom ett sunt folkligt och ett äkta kristet alternativ till social-realismens halv- eller heldekadenta litteratur. Han blev snabbt landets mest uppburne diktare. Som präst och teolog följde han en värdebevarande linje med hög uppskattning av traditionella ideal. Han blandade frimodigt drag av liberalteologi med grundtvigsk och indre missionsk väckelsereligiösitet och kunde stundom bringa in anslag från den barthianska linjen. En stark nationell ton gjorde honom till oförtruten motståndsmän, vilket ledde till att han slutligen tystades av inkräktarmaktens lakejer.

Under kriget greps den danska nationen av en närmast chockartad handlingsförlamning. Det gällde även det danska kyrkolivet där först så småningom en uppslutning kring folk och nation öppet hölls fram. Av stor betydelse blev den föreläsningsserie över Grundtvigs liv och verksamhet som hölls av folkhögskolemannen och sedermera professorn Hal Koch (1904–1963). Överhuvudtaget fick Hal Kochs namn och person en samlande betydelse, inte minst genom den insats han gjorde som ledare för det passiva motståndet mot nazismen och tyskväldet i Danmark. Det nationella arvet blomstrade upp och sällan har den danska folkhögskolans sångbok varit i så flitigt bruk.

Nya konstellationer utfaller efter krigets slut. När väl upprepningsarbetet avslutats och linjerna något klarnat framträder fyra teologer som kommer att dominera dansk teologi intill dags dato: P.G. Lindhardt, K.E. Løgstrup, Regin Prenter och Johannes Sløk. Samtliga hade de sin verksamhet vid teologiska fakulteten vid Århus universitet, som år 1945 fick examinations- och promotionsrätt.

Dessa fyra teologer är sinsemellan ganska olika till kynne och inriktning. Ett har de gemensamt — en angelägenhet att adressera sig till de nufrågor som efterkrigstiden aktualiserat. På ett elastiskt sätt tvinnas arvegodsset från Grundtvig och Kierkegaard samman med nytänkande hämtat från samtida litteratur och filosofi. De stora uppgörelsernas tid är förbi. Nu gäller det att samla sig kring en konstruktiv och trovärdig teologi som kan hjälpa såväl prästen som lekmannen i försöken att finna och vinna en livstolkning i en motsägelsefull tid.

Løgstrup lägger fram sitt program i *Den etiske Fordring* (1956), en bok som snabbt vann gehör i de vidaste kretsar. Redan 1943 hade Løgstrup kritiserat den kantianska idealismen och hävdatt att teologien aldrig får lämna den profana livsförståelsen. Det finns, menar Løgstrup, ingen specifik och speciell kristen etik. Den mänskliga situationen som sådan ropar efter tolkning, men att tillgripa metafysiska storheter vore att abstrahera bort den allmängiltighet som är livets egen. En fenomenologisk analys ger vid handen att vissa «spontana livsyttringar» är givna med existensen som sådan — omsorg, kärlek, tillit. Vi är varandras värld och det outtalade kravet riktar sig till envar. «Den tavsse Fordring» ställer oss inför medmänniskan och ropar på handling, med allt vad detta innebär i fråga om insikt och fantasi. Här finns ingen bestämd lösning. Men kvar står valet. Detta val som kan förtydligas inför Jesu bild, ty i honom möter oss det äktmänskliga.

Med sin «världsliga apologetik» ställde sig Løgstrup i blickfånget. Många fann i hans idéer samlande formuleringar för en etiskt social humanism som gärna försakade etiketterna för saken själv. Det blev en sekulariseringsdebatt som fick gensvar också på andra sidan Öresund, ty professor Gustaf Wingren fann inspiration och nytänkande vid sina möten med kollegan i Århus.

Det är värt att notera att Løgstrup växte upp inom Tidehvervsrörelsen. Hans försänkning i Kierkegaard följer honom livet ut och ger upphov till upprepade tolkningsförsök. Till detta kommer en tilltagande uppskattning av Grundtvig varför Løgstrup på ett nydanande sätt blir talesman för en tidehvervsk-grundtvigsk linje i dansk teologi. Men han försvar sig inte åt någon

gruppering. Arbetar intensivt med att nyformulera sina insikter, likt Karl Barth lägger han fram vad han genomarbetat, icke mer.

Løgstrup utarbetade en plattform utifrån vilken kristendom och humanism kan mötas och samtala på ett icke teologiskt språk. Verkligheten är en och densamma men tolkas olika inom vetenskap, konst, osv. Mottages livet som en gåva följer därav ett krav att taga sig an medmänniskan. En sådan attityd är rent allmänmänsklig och kan godtagas av alla utan att Gud blandas in i bilden. I livet självt ligger en etisk fordran. Kort sagt en livssyn som träffande uttryckts av dikta- ren Halfdan Rasmussen: «Livet er en dejlig gave, jorden er en dejlig jord, der står krokus i min have, der står øller på mitt bord.»

Självfallet kolliderade Løgstrups humaniserande teologi med tidehvervsfolkets existens- tolkning. Efter en långvarig dispyt med framför allt K. Olesen Larsen drog sig Løgstrup tillbaka år 1964. Syrligt konstaterade han att tidehvervs- folket hade «giftet sig med Regine», m.a.o. lierat sig med en alltför ensidig förståelse av Søren Kierkegaards efterföljelse- och botgörarkristendom.

Bredvid Løgstrup arbetar Regin Prenter, mångsidig, ekumeniskt sinnad, öppen för traditionen allt sedan urkyrkan. Han skriver en mäktig dogmatik *Skabelse og Genløsning* (1950) där han inte lämnar någonting utanför. Han är en systematisk teolog som i sin klarhetstrang upplyser hela rummet intill dess minsta vrå och skrymsle är lagd under belysning. Livet ut intresserar han sig för Logos-begreppet och färdas till Hong Kong och Kyoto för att hålla kontakt med arbetet inom Den Nordiske Kristne Buddhist-misjon där han är medlem av styrelsen. I de stora universi- tetsreformernas skugga drar han sig tillbaka till Branderup i Syd-Jylland där han tillbringar sina sista år som sognepräst. Han är den siste syste- matiske teologen i Danmark.

Oroligt spörjande färdas Johannes Sløk mel- lan fakulteterna. Liksom Paul Tillich är han teo- log och filosof samtidigt. Han kritiserar Løg- strups spontana livsyttringar och finner ingen ände på svårigheterna vad beträffar att nå fram till harmoniska lösningar. Drastisk och sko- ningslös kan han synas i de TV-debatter där han frankt konstaterar att den moderna sekularise- rade människans situation präglas av en tragisk

hopplöshet. Kristendomens mening är att rycka människan ut ur hennes misär. Endast i det per- sonliga tilltalet kan en ansvarskänsla växa fram. Idag har människoriket tagit över. Hos Karen Blixen finner han att «tragedien är människans privilegium». Att acceptera sitt människoskap är att ändlöst arbeta på «sitt livs projekt». Han omhuldar den narrativa teologien. Är inte min historia förebildad i Jesu historia? Lidande, ång- est men också förlossningens under i förkunnel- sens tilltal. Det finns inga svar givna en gång för alla. Hos Kierkegaard finner han den tröstlösa trösten, det «trots allt» som manar människan att alltid vara på väg och i ögonblickets böljekam bejaka sin mänsklighet.

P.G. Lindhardt är kyrkohistorikern som ge- nomarbetar det förgångna i nutidens ljus. Mäs- terligt skildrar han Danmarks kyrkohistoria. Han älskar att predika i Vor Frue kyrkan i Århus och samlar en hängiven lyssnarskara. Från kan han vara i debatten men i det personliga umgänget är han vänsäll och öppen. Liksom sina kolleger blir han en kulturpersonlighet vars namn ständigt återkommer i det pågående samtalet kring teo- logi och kyrka.

Lindhardt har Karl Barth och i viss mån Tidehverv som ledstjärnor. Vid ett föredrag på Askovs folkhögskola vållade han sensation genom att göra upp med all framtidstro. Grund- vig, Indre Mission, KFUM och modern socia- lism — i olika tappningar är det fråga om att längta efter fullkomning, evigt liv, någon annan- stans. Men det enda liv vi har är här och nu. Det gäller att «vara jorden trofast». Uppståndelse- tron lever i ordet, i förkunnelsen och skall omsättas i nästankärlekens tjänst här och nu. Bort med all spekulation, allt hänflyende till ett evigt och bättre liv en gång framöver.

Efterföljarna blev legio vid akademier, folk- högskolor och i kyrkorna. Men en viss samman- smältningsprocess tyder på att skolbildningarnas tid är förbi. Visserligen fortsätter de Indre Mis- sionske med att dra skarpa skiljelinjer mellan Guds och världens barn. Förvisso utkommer ännu Tidehvervs tidskrift under enväldigt redak- törskap av Søren Krarup, skarp samhällskritiker och begåvad väktare på Sions murar. Men i de allra flesta fall flyter de meningsbärande uttrycken runt som lämningar efter den danska teologiens stora huvudaktörer — den etiska

fördringen, spontana livsyttningar, att vara jorden trofast, m.m.

På färden möter oss de mest egenartade teologiska farkoster. Några försvinner strax och kölstimmans spår upphör att vägleda. Andra blir rop i dunklet, tillfälligt uppdykande konstellationer. Ibland talar man bredvid varandra. En betydande gärning utföres dagligen i *Kristelig Dagblad* där den kristna nyhetsbevakningen varvas med recensioner, kulturartiklar och annat stoff. En rörelse mot mitten kan konstateras i det att det brokiga danska kyrkolivet håller på att skraddarsys i de rikskyrkliga kommittéer som iscensatts kanske som ett motdrag mot den «välordnade anarki» (Hal Koch) som är eller har varit Den Danske Folkekirke vilken «i al sin anarkiske Mærkværdighed er egnet som Fremtrædelsesform for den hellige almindelige Kirke».

Sökande pågår. Inte alltid i kyrkorna som ofta gapar tomma. Ej heller alltid vid högskolorna som stagnerat under ansvällningen av kunskapssökande ungdom. Under ytan möter dock ett ifrågasättande, ett spörjande sinne som besväras av insikten att «Gud är död, Marx är död och själv har jag det inte så bra heller».

I den andan talar och skriver Johannes Møllehave, präst och freelance journalist. Så snart han framträder samlar han en hängiven lyssnarskara. Han talar så att folk förstår vad han har på hjärtat. Oändligt kunskapsrik, med en beläsenhet som imponerar kan han fångsla sitt auditorium och stimulera till förnyad prövning. Han öser fritt ur alla traditionskar, motsäger sig själv och ger på så sätt utrymme för den multidimensionella tolkning som så uppenbart gjort hans stora landsmän Grundtvig och Kierkegaard tidlösa, alltid aktuella.

Sådan är vandrigen genom Danmarks religiösa landskap — fylld av skiftande utsikter, med snabba skiftningar mellan land och hav, by och stad. Denna sinnesvariation och spännvidd ger sin särskilda charm åt vandrigen, allra mest kanske därför att detta vida spektrum synes svara mot det konstitutivt mänskliga, det motsägelserfulla och paradoxala — just detta som N.F.S. Grundtvig aldrig upphör att förundras inför, «den makalösa upptäckten».

Hvad solskin er for det sorte muld,
er sand oplysning for muldets frænde;
langt mere værd end det røde guld
det er sin Gud og sig selv at kende;
trods mørkets harme,
i strålearme
af lys og varme
er lykken klar!

Som urter blomstre og kornet gror
i varme dage og lyse nætter,
så livs-oplysning i høje Nord
vor ungdom blomster og frugt forjætter;
trods mørkets harme,
i strålearme
i lys og varme
er frugtbarhet!

Litteratur

- Den Danske Kirkes Historie, VII–VIII*, Red. Hal Koch & Bjørn Komerup; Niels Knud Andersen & P.G. Lindhardt, København: Gyldendal, 1958, 1966.
- Vilhelm Beck, *Erindringer fra mit Liv*, Lohses Forlag, 1974.
- Torben Bramming, «Tidehverv 1926–1992 — at være jorden tro», i *Kredsen*, 58. årgang, nr. 2, 1992, ss. 41–64.
- Poul Borchsenius, *Danska kyrkan i storm*, Stockholm, 1945.
- Hal Koch, *Grundtvig*, Stockholm: Natur och Kultur, 1941.
- Hal Koch, *Danmarks kyrka genom tiderna*, Uppsala, 1942.
- P.G. Lindhardt, *Vækkelse och kirkelige retninger*, Århus, 1978.
- P.G. Lindhardt, *Dansk Kirkekundskab*, Gads Forlag, 1978.
- P.G. Lindhardt, *sådan set ...*, København, 1981.
- Livsoplysning*, Festskrift til K. E. Bugge, Red. Steffen Johannessen & Torben Krogh, Dafolo Forlag, 1988.
- Olfert Ricard*, Red. Svend Rehling, København, 1942.
- C. Skovgaard-Petersen, *Min Arbejdsdag i Kirkens Tjeneste*, København, 1939.
- Johannes Sløk, *Teologiens elendighed*, København, 1979.
- Johannes Sløk, *Mig og Godot*, Centrum, 1986.
- Kaj Thaning, *Grundtvig*, Svendborg, 1983.

Summary

N.F.S. Grundtvig and Søren Kierkegaard exerted a dominant influence on Danish theology and Churchlife.

Grundtvig initiated new currents of thought, turning away from academic theology towards an appreciation of the ordinary believer's life in worship and thanksgiving. God's calling was manifested in the ongoing distribution of the sacraments and in the confession of faith. The living Word invited the individual and the Danish people to find their place in the household of God and to rejoice in the splendor and magnificence of the divine grace. Christian education should go hand in hand with an appreciation of the people's history — a theme which Grundtvig dealt with in a large number of hymns, poems and books. He became the father of the Danish Folkehøjskole thereby setting a trend in Danish education which has continued to this day.

In revivalist circles Grundtvig was criticized more or less severely. However, Danish Churchlife was able to encompass varying theological moods and positions. A mediating line was taken by Bishop Martensen, whose leadership was much heeded at a time when radical voices were raised by Georg Brandes and others.

Influences from nineteenth-century Liberalism formed the Christian Students' Movement in Denmark. As a reaction, in the 1920ties, the so called Tidehverv movement introduced a theological criticism of religion as humankind's constant attempt to form a concept of God and to justify and sanctify oneself in relation to it. In spite of, or perhaps due to, certain excesses the Tidehverv movement called forth a theological reconsideration in all camps.

After The Second World War Århus University became the center of Danish theology. K.E. Løgstrup was not ready to oblige to the dismissal of the philosophy of religion, a discipline which he found necessary in theological reflection. In an often uneasy relationship with Johannes Sløk, Århusean theologians insisted on an analysis in depth, derived from artists, writers and philosophers — particularly Kierkegaard. Such an analysis furnishes an existential question, which can be addressed to revelation.

LITTERATUR

Terje Stordalen: *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle testamente. xi + 248 sid. Universitetsforlaget, Oslo 1994.*

I denna Gt-liga antropologi har förf., som är verksam vid Menighetsfakulteten i Oslo, kombinerat tre olika infallsvinklar på sitt studieobjekt. Dessa utgör framställningens tre huvuddelar. Del I innehåller en analys av de viktigare antropologiska begreppen, i del II utlägges skapelsetexterna i Genesis med sidoblickar åt lagsamlingarna, vishets- och psalmdiktningen och profetböckerna i GT, och i del III behandlas tematiskt livet från individens synpunkt, från födelsen till döden, men även människans förhållande till naturen och hennes sociala, ekonomiska och kulturella liv. Denna uppläggning visar sig träffsäker med tanke på målgruppen, teologistuderenter utan kunskaper i hebreiska och lekmän med begränsade exegetiska insikter.

Det är nödvändigt med en *begreppsorientering*. Den hebreiska bibeln innehåller ju flera ord för «människa» och dessutom kan ett och samma ord översättas olika beroende på sammanhanget, t.ex. «själ», «liv», «själv» eller «strupe». Dessa begrepp presenteras i tre grupper, nivåer: de som avser (a) en totalbestämmelse av människan (t.ex. «människa», «liv» och «själ»), (b) olika aspektbestämmelser av människan («kött», «hjärta» och «ande», osv.), och (c) mer avgränsade själsliga fenomen («öra», «fot» och «hand», etc.). Undersökningen fokuserar de två första nivåerna, och begreppen presenteras enligt mönstret: frekvens, konkret betydelse och termens viktigaste överförda antropologiska betydelse. Den sista punkten är självfallet den i sammanhanget viktigaste. Förf. är förtrogen med att det inte finns någon slags «grundbetydelse» i dessa begrepp, lika lite som i de flesta andra inom bibelhebreiskan. Däremot är det möjligt att ange en speciell accent eller tendens, och denna ser ut så här avseende den översta nivån: *'adam* betecknar den skapade människan och hennes position mellan Gud och djuren, *'enosh* refererar ofta till den svaga, dödliga människan och *nefesh* till den utsatta och behövande människan.

Men det är också nödvändigt att komplettera begreppsanalysen med en *textanalys*. Det är inte språket i och för sig som är av exegetiskt intresse. De bibliska författarna har använt språket till att säga något bestämt. Den exegetiska uppgiften riktar sig mot det författarna sade, dvs. texterna, inte språket de använde för att säga det. Därför följer i undersökningens andra del en genomgång av skapelsetexterna i Gen. 1–3. Här lyfts fram karakteristiska drag i tecknandet av människan och hennes ställning i förhållande till den övriga

skapelsen och till hennes Skapare. Med vaken blick både för det som är av vikt för studiens tema och för vad tyngdpunkten ligger i texterna presenterar Stordalen sina tolkningar. Så framhåller han att rådanudet över den övriga naturen inte är poängen med härskarverben i Gen. 1. I stället ska gudsligheten accentueras genom denna framställning av människans höghet och ära. Dock utgörs inte höjdpunkten i denna text av människans skapelse utan av inrättandet av sabbaten. Skaparverket tjänar ett högre syfte än människans ära. Världen tjänar först och främst Skaparens lov, och «kungamänniskan» har också sina förpliktelser. Beträffande rådanudet i de följande två kapitlen i Genesis, mannens över kvinnan, framhåller förf. att det är ogörligt att ur texterna själva få fram någon underordningsteologi. Möjligen som en syndafallsordning, men inte som en skapelseordning. Och visserligen ger *'adam* i mötet med kvinnan henne ett namn (*'issah*), som implicerar att han har makt och förmåga att inordna henne i sin värld. Men hennes närvaro leder också till att han blir «omdefinierad» genom att själv få ett nytt namn (*'ish*). Så belyser också detta motiv könsens ömsesidighet. Och i den mån detta ömsesidiga beroende är förstört så är detta en ödeläggelse av Edenidealen, det som Skaparen avsett (spec. Gen. 3:16).

Med både intresse och instämmande läser jag behandlingen av syndafallet och dess konsekvenser. Här ställs frågan om Adams fall är *kollektivt*, så att alla föll då han åt av trädet? Eller är det snarare *typiskt*, så att vi alla och envar begår samma typ av förbrytelse och själva förtjänar samma straff? Efter en genomgång av Gen. 3 och de Gt-liga traditioner som är beroende härav (eller av en annan version av densamma) dras slutsatsen att Adams förbrytelse är typiskt mänsklig, och att GT föreställer sig att den återupprepas gång på gång i senare generationer. Människan har en slags benägenhet att begå just en sådan synd. Men, å andra sidan, är denna benägenhet inte tänkt som något ofrånkomligt och generellt verksam. Människan skulle i och för sig kunna tänkas övervinna den och leva riktigt. Här lägger förf. en god exegetisk grund för sin senare diskussion av arvsyndstanken i Augustinus' tappning (se nedan!). Men hur gestaltas i Gen. 3 det typiska fallets konsekvenser? Är *döden* kollektiv eller typisk? Tveklöst är syndens lön, utdrivandet ur lustgården och den därmed aktualiserade dödligheten, kollektiv. Människan kan kanske ibland undgå Adams synd men inte välja att leva i den lustgård Adam har förlorat; hon kan inte välja att inte dö. Vedermodan, livskampen och den förtidiga döden bär vi, enligt den bibliske författaren, alla gemensamt som ett arv från Adam. Men från

begynnelsen var det inte så. Eller? —Är dödligheten knuten till «straff eller stoft»? Klart är att i Gen. 3 hänger motivet nära samman med (den egenmäktigt erövrade) kunskapen: människan utmanar Skaparen på två områden: kunskap och liv. Den grundläggande drivkraften i berättelsen är ju att kombinationen av liv och kunskap är något som är förbehållet Gud. Därför tycks tanken vara att Skaparen ursprungligen avsåg att människan skulle äga livet (symboliserat av lustgården och de tillättna träden, inklusive livsträdet). Men då hon istället erövrade kunskapen (och därmed kom gudsligheten för nära) måste Gud begränsa hennes livspotential och stänga vägen till «livsmedlen» (och därmed begränsa hennes gudslighet).

I bokens tredje del ges olika *tematiska perspektiv* på den Gt-liga människosynen. Utgångspunkt tas här i den mänskliga existensens villkor. Förf. är härigenom rädd för att dra på sig kritik för att han skulle (otillåtet!) föra in en modern förförståelse genom att lämna den traditionella s.k. historiska infallsvinkeln som anses svara endast på frågor «som materialet självt ställer». Jag vill ge en kort reaktion på denna attityd eftersom jag finner den vara såväl typisk som kollektiv. Skandinaviska GT-exegeter är oftast livrädda för att nalkas frågeställningar med hermenevtiska komponenter och implikationer. Det är som om deras vetenskapliga ära för alltid skulle gå förlorad om de frestades till en överträdelse av ett sådant förbud. Kampen för att nå kunskapen innebär att man måste avstå från (frågor som rör och berör det mänskliga) livet. Ändå skulle ingen tycka att en musikvetare var en sämre vetenskapsman för att han själv kunde spela piano. Inte heller skulle docenten vid engelska institutionen känna sig besvärad om någon hörde henne tala engelska. När exegeter hamnar i den positionen att de måste be om ursäkt för att de funnit att objektet för studierna, bibeltexterna, är relevant för förståelsen av den aktuella mänskliga situationen, så är detta en i grunden gåtfull attityd. En faktor som jag själv tror kan vara en viktig orsak är den skandinaviska GT-exegetikens religionshistoriska fångenskap. I detta system kan nekrofila böjelser för utdöda kulturer och en «historisk» inventering av dem framställas som det normala och enda legitima. Samtidigt kan frågeställningar som vetter mot bibeltexternas aktuella applicering och den därmed nödvändiga breddningen gentemot de andra teologiska och humanistiska disciplinerna hållas på avstånd med de vakande kerubernas flammade svärd.

Förf. avser inte att med sina tematiska studier finna Gt-liga belägg för modernt tankegods. Fastmer vill han låta gamla och nya perspektiv mötas i dialog. Så ställs t.ex. inte frågan om GT innehåller en tanke på människovärde, utan i vilken mån GT på ett eller annat sätt tangerar en sådan tanke. Inte utan rätt hävdas att det finns en viss saklig korrespondens mellan en modern

tanke om människovärde och den Gt-liga litteraturen. «Den störste forskjellen synes å ligge i att för GTs forfattere er det fundamentale rettigheter ikke knyttet till mennesket i og for seg, men til mennesket *som skapt av Gud*» (s. 125). I avsnittet om «arvesynd?» vill förf. bidra till den systematiska reflexionen genom att ge sin syn på det relevanta bibelstoffet. Slutsatsen av genomgången blir att för de första läsarna fungerade Gen. 3 knappast som en «syndafallsberättelse» i traditionell kristen förståelse av ordet. Berättelsen (och GT) säger inte att människan efter Adam fått en speciell «lust till det onda». Men «i noen grad» kan Gen. 3 likväl sägas stå som startpunkt för en «förbannelsens berättelse» (Gen. 3–11); Adams förbrytelse i kap. 3 bildar en slags utgångspunkt för skuld-straff-berättelserna i Urhistorien (*contra* Westermann m.fl.). Dock är det inte Adams *synd* som fokuseras i Genesis, utan dess följder. Frågan man kan ställa (vilket också Stordalen gör, s. 135) är om inte perspektivet är det samma för Paulus i Rom. 5. Är det synden vi ärver efter Adam, är inte Paulus fastmer angelägen om att framhålla att *döden* är den livsfär människan dragits in i?

Boken är synnerligen välskriven, med en tydlig disposition, återkommande uppsummerande avsnitt och klara upplysningar om hur de olika delarna motiverar och är relaterade till varandra. Resonemangen torde vara lätta att följa både för nybörjare och mer insatta. De större översiktterna såväl som de mindre detaljiakttagelserna hämtar mycket av sin styrka från förf.:s i vidare mening teologiska medvetenhet. Materialurvalet är i stort sett invändningsfritt, även om förf. (som vi alla) lägger sin tyngdpunkt på det material som han (förmodligen av andra skäl) bäst behärskar. Personligen efterlyser jag (av samma skäl) ett större utrymme för den anfäktade människan i Psaltarens bönelitteratur och den tvivlande människan i Jobsbokens problemdiktning. En sådan vidgning av primärmaterial hade visserligen varit svår att genomföra med tanke på bokens avsedda omfattning och målgrupp. Men den hade kunnat bredda kontaktytorna med den moderna människans livs- och gudserfarenheter.

Stordalen är att gratulera till en ypperlig kursbok för studenter och andra som vänder sig till GT med frågan «vad är då (och nu) en människa?»

Fredrik Lindström

Øyvind Foss: *Antijudaisme, kirke og misjon. 263 sid. Ad Notam Gyldendal, Oslo 1994.*

André Schwarz-Bart berättar i romanen *Den siste av de rättfärdiga (Le Dernier des Justes, 1959)* om den lille judiske pojken Ernie i 1930-talets Tyskland, som trots att han undviker all sorts kontakt med andra barn

ändå vävs in i några kristna barns lekar. En dag föreslår ett barn att man ska leka rättegången mot Jesus. Frågan uppstår omedelbart: Vem ska vara judarna? Ingen vill göra det. Till slut upptäcker barnen Ernie som står hopkrupen bakom en hoprasad vägg, vit av rädsla och rollen är bemannad: «Du är ju vår ende jude, så då måste vi ju ha med dig för vem skulle annars vara *dem*?» Ernie vägrar, men de övriga barnen går inte att stoppa och snart ekar ropet «Din smutsige jude», ett rop som inom kort övergår i «Elaking, elaking, du har dödat den gode Guden ...» Stämningen trissas upp och en av pojarna kan inte längre behärska sig. Han tar upp en sten, smyger sig bakom Ernie och slår hårt till honom strax ovanför nacken, medan han skriker: «Där har du för Jesus!» Kort därefter ligger en liten judisk pojke medvetslös i gräset, offer för en lek med religiösa förtecken, offer för en kristen förkunnelse med lång och mörk historia.

Öyind Foss belyser i *Antijudaisme, kirke og misjon* denna mörka sida av den kristna kyrkohistorien. Hos kyrkofäder, reformatorer och kristen mission finns en antijudisk ådra vars nedlåtande hållning till judarna genomströmmat den kristna traditionen. Under lång tid handlade det om en rent teologisk hållning, och i teorin är denna teologiska och kyrkliga antijudaism inte rasistisk. Men när traditionen okritiskt anammas och vidmakthålls finns alltid en risk att den i praktiken kommer att ge näring åt den typ av rasistiska, antisemitiska och människofientliga strömningar kyrkan egentligen önskar motverka. Foss framställning visar hur den kristna förkunnelsen i Tyskland, Norge och Danmark direkt och indirekt närt rasistiska stämningar, och uppmanar oss på samma gång att minimera möjligheten för framtida upprepningar.

Foss inleder med en sammanfattning av den antijudiska traditionens framväxt och historia, där den antijudiska hållningen, teologin och förkunnelsen belyses, från vår tideräkningens begynnelse till modern tid. Resan går snabbt. Många nedslag blir skissartade, och penseldragen blir följaktligen grova och generaliserande. Avsnitten om kyrkofäderna, korstågen och Martin Luthers syn på judarna är undantag. Här målas historien med en något känsligare pensel, och vi ges ytterligare någon dimension av problematiken.

Avstampet görs i Bibeln, och Foss inleder sin framställning med att lyfta fram nytestamentliga texter som under historiens gång, lösryckta ur sin kontext, kommit att feltolkas och missbrukas på ett antijudiskt sätt.

Nästa etapp på resan blir kyrkofäderna. Schismen mellan judar och kristna var ett faktum. Båda grupperna kämpade om kejsarens respekt och gjorde anspråk på att vara de sanna arvtagarna till det förbund Gud slutit med Israel, samtidigt som man, speciellt från kristet håll, värjde sig från för mycket inflytande från sin systerreligion. Foss stannar upp och belyser

den kristna litterära genre som växte fram i denna kontext, «*Adversos Judaios*», vilken låter judar och judendom representera allt negativt.

Korstågen utgör ett mörkt kapitel i den kristna kyrkohistorien. Religiösa, sociala, ekonomiska och politiska visioner kom att resultera i företaganden, lika blodiga som de var fruktlösa, där det kristna korset, ur judisk synvinkel, outplånligt blivit synonymt med svärdet.

Martin Luthers förhållande till judarna spänner över en stor bredd. Inledningsvis intog Luther en välvillig inställning till judarna och såg dem som lika berättigade samtalspartners. I denna samexistens, baserad på den kristnes kärlek till sin nästa, skulle kristnas liv och lära påverka judarna. Det var, enligt Luther, bara en tidsfråga innan judarna skulle revidera sin syn på de bibliska profetierna och den kommande Messias och anamma den kristna läran. När detta inte blev fallet kom Luthers tonfall och ställningstagande att bli allt mer aggressivt och mynnade ut i uppmaningar om att synagogor skulle sättas i brand och judar fördrivas ur landet.

Under modern tid ändrar kyrkans antijudiska hållning delvis karaktär, då den traditionella teologiska attityden successivt knyts samman med andra ideologiska strömningar. Denna kursändring belyser Foss genom att i bokens andra hälft koncentrera sig på den protestantiska judemissionen under 1800- och 1900-talet.

Alltsedan pietismen har det inom evangelisk teologi och kyrkoliv alltid funnits ett speciellt intresse för den frälsningshistoriska frågan om judarnas slutliga omvändelse till Kristus som Messias. På 1600- och 1700-talen grundades olika institut för judaistiska studier där man studerade protestantismens förhållande till judendomen. Den första direkta missionsföreningen, *London Society for promoting Christianity among the Jews*, grundades 1809 och den följdes senare under 1800-talet av en rad missionsföreningar i bl.a. Norge, Tyskland, Sverige och Danmark.

För att närmare karakterisera dessa missionsföreningars inställning redogör Foss för två tyska missions-tidskrifter, *Saat und Hoffnung* och *Nathanael* under ledning av Franz Delitzsch respektive Hermann L. Strack. Budskapet i tidskrifterna var starkt påverkat av pietismens missionsiver samtidigt som man vidmakthöll kyrkofädernas och reformatorernas antijudiska budskap. Israels skuld var ett genomgående tema: Judendomen hade svikit i sin plikt som Guds utvalda folk, och var skyldiga till korsfästandet av Guds egen son. Tidskrifterna hade problem med att hålla en renodlad missionslinje och budskapet kryddades gärna med nationalistiska och politiska antijudiska slagord. Artiklar av sociologisk art präglade *Nathanael* med vilkas hjälp man t.ex. statistiskt sökte förklara i vilken

och när han i det sammanhanget kommer in på konflikten kring rättfärdiggörelsen i den västerländska traditionen finner han att såväl den lutherska som den romersk-katolska positionen behöver korrigeras vid en jämförelse med Paulus.

Avsnittet om «die Taufe und das christliche Leben» är alltigenom präglad av Luthers främst i Stora katekesen framförda tankar om dopets daglighet och dess karaktär av en livsvarig process. Det han säger om konfirmationens innebörd verkar egendomligt nog som en beskrivning av den syn på saken som de senaste åren slagit igenom i Svenska kyrkan: konfirmationsgudstjänsten som dopaktualisering och välsignelsehandling. Kyrkan är vad den till sitt väsen är i den gudstjänstfirande församlingen och här står nattvarden i centrum. Med lätt hand berörs de gamla stridsfrågorna om närvaron och offret, de ses som i nuläget genom de ekumeniska dialogerna utan relevans. Vidare möter en kraftig plädering för ett återinförande av epiklesen i den västerländska traditionen. Karakteristisk för Pannenberg är den starka accentueringen av kyrkans ämbete som «Leitungsamt» och som tecken och verktyg för kyrkans enhet. Detta tar sig inte minst uttryck i det starka betonandet av biskopsämbetets betydelse liksom i pläderingen för ett reformerat påveämbete i den kristna enhetens tjänst. Trots att Pannenberg (dock i förvånande ringa utsträckning) hänvisar till Faith and Orders Lima-dokument saknas varje tillstymmelse till diskussion av diakonatet — men det kanske inte riktigt passar in under rubrikens «Leitungs»-amt?

Det tredje bandet avslutas med kapitel om utkorelsen och historien och om skapelsens fulländning i Guds rike. Värt att notera i den aktuella debatten kring den i traditionen vanliga «ersättningsteologin» är Pannbergs påpekande av att i de bibliska texterna «gudsfolk» aldrig möter i pluralis — det finns bara *ett* sådant folk!

Pannbergs systematiska teologi utgör en imponerande prestation. Egensinnig är den och stimulerar inte så sällan till frågetecken i kanten. Man finner inga känslomässiga eller profetiskt utslungade utsagor, men väl ett djuplodande och i den kristna idéhistorien väl förankrat tankearbete. Det storslagna perspektivet förenas med en välgörande ödmjukhet i medvetandet om alla teologiska påståendens «Vorläufigkeit». De tre banden ger tillsammans en ovanligt gedigen teologisk läsupplevelse, som man önskar att många skall få del av.

Per Erik Persson

Svend Andersen: *Som dig selv. En indføring i etik.* 219 sid. Aarhus Universitetsforlag, Århus 1993.

Under de senaste tjugo åren har det utkommit en mängd introduktioner till etikämnet, skrivna av såväl teologer som filosofer. De allra flesta av dessa lider emellertid av en uppenbar brist. Antingen ger de en teologisk introduktion till studiet i kristen etik eller också innehåller de enbart en behandling av moralfilosofiska teorier. Få akademiska läroböcker relaterar på ett medvetet sätt teologisk etik till filosofisk etik.

Svend Andersens bok *Som dig selv* fyller därför en väsentlig funktion. Den innehåller nämligen en kunnig och djuplodande analys av de viktigaste etiska teorierna inom såväl teologi som filosofi. Samtidigt påvisar den tydligt det komplicerade samspelet och det ömsesidiga beroendet i västerländsk idéhistoria mellan teologisk och filosofisk etik. Boken utmynnar i en egen uppfattning om hur relationen mellan kristen etik och moralfilosofi bör förstås.

I stället för en systematisk disposition har Svend Andersen valt att ge boken en historisk upplägning. Detta beror inte på att han delar ståndpunkten att våra etiska uppfattningar helt bestäms av den tradition vi står i. Men däremot tycks han mena att nutida teologisk etik bäst förstås genom att den relateras till filosofisk etik och genom att den sätts in i ett historiskt sammanhang. Det är också tydligt att Andersen främst är intresserad av etiken i luthersk tradition.

Med denna upplägning har boken ett rikt innehåll. Ett kapitel behandlar etiken i klassiskt grekiskt tänkande, där tonvikten läggs vid Aristoteles' teleologiska dygdetik. Ett annat kapitel behandlar etiska uppfattningar i GT och NT, varvid särskilt pluralismen i det bibliska materialet uppmärksammas. Därefter följer ett kapitel om syntesen mellan bibliskt och grekiskt tänkande, vilket ger en intressant framställning om både Augustinus' etik och läran om den naturliga lagen hos Thomas av Aquino.

Luthers etik ägnas ett särskilt kapitel, där Svend Andersen ger en ingående och självständig analys av förhållandet mellan lag och evangelium, samt relationen mellan tro och gärningar. Särskilt intresse ägnas åt Luthers uppfattning att budet om nästankärlek och den gyllene regeln är sammanfattningar av den naturliga lagen, medan däremot dekalogens bud i sin bokstavliga utformning inte kan sägas äga absolut giltighet idag.

Efter reformationen intresserar sig Andersen nästan uteslutande för filosofiska etik. Ett mycket välskrivet och klargörande kapitel ägnas åt Kants etik. Detta ger inte bara en analys av det kategoriska imperativet i dess skilda formuleringar, utan behandlar också ingående «Die Metaphysik der Sitten», där Kant visar vilka konkreta plikter som är begrundade i det kategoriska imperativet. Ett annat kapitel behandlar liberalismen och utilitarismen, där tonvikten på goda grunder läggs vid John Stuart Mills framställning av en utilitaristisk teori. I ett mycket intressant kapitel

diskuteras också den etik-kritik som möter hos Nietzsche, Freud och moderna sociobiologer.

Andersens introducerande lärobok innehåller naturligtvis också en diskussion av nutida etiska teorier. I ett innehållsrikt kapitel om filosofisk etik på 1900-talet ges en klagörande analys av tre metaetiska teorier, nämligen intuitionismen, emotivismen och preskriptivismen. Där diskuteras också Habermas' diskursetik, Rawls' kontraktsteori och MacIntyres dygdetik. Bokens huvudperson, K.E. Lögstrup, ges här en första presentation i sin egenskap av filosofisk etik.

Ännu mer markerat framhålls Lögstrups betydelse i följande kapitel om teologisk etik på 1900-talet. Där ges en kritisk granskning av framför allt skapelseordningsetiken hos Paul Althaus och Karl Barths dialektisk-teologiska etik. Lögstrups lutherska skapelseetik framställs sedan som ett intressant alternativ till båda dessa ståndpunkter. Det är en etik som är förankrad i skapelse läran, samtidigt som den avvisar skapelseordningsteologin. Den utgör en nyformulering av en luthersk lära om den naturliga lagen i skarp kontrast mot Barths uppenbarelsepositivism.

Som *dig selv* utmynnar så i ett kapitel där Andersen framställer en egen uppfattning om relationen mellan teologisk och filosofisk etik. I nära anslutning till Lögstrup uppfattar han den gyllene regeln som ett uttryck för den naturliga lagen i den meningen att den artikulerar en grundläggande struktur hos mänsklig kommunikation och utgör en förutsättning för andra mänskliga aktiviteter. Andersen avvisar såväl en kantiansk uppfattning om relationen mellan teologisk och filosofisk etik, enligt vilken all etik är filosofisk, som en barthiansk uppfattning, enligt vilken enbart uppenbarelsen ger oss etisk insikt. I stället förordar han en luthersk uppfattning, enligt vilken den gyllene regeln uttrycker den naturliga lagen, samtidigt som försoningen frigör människan att handla i överensstämmelse därmed.

Svend Andersens bok är en alldeles utmärkt introduktion till etikämnet. Dess styrka är framför allt att den så tydligt påvisar det intrikata samspel som ägt rum i västerländsk idéhistoria mellan teologisk och filosofisk etik. Mer genomarbetade utformningar av kristen etik har aldrig varit isolerade från sin omvärld, utan har alltid sökt anknyta till samtida problemställningar och filosofiska teorier. Vid sidan av uppenbarelsen har vanliga mänskliga erfarenheter och filosofisk reflexion nära nog alltid tillmätts stor betydelse som källor till kristen etik. Omvänt gäller också att filosofisk etik alltid har utformats i dialog med etiska teorier inom teologin.

En nackdel med bokens historiska disposition är att den inte behandlar sådana problemställningar inom tillämpad etik som idag väcker stor uppmärksamhet. Överhuvud taget demonstrerar den inte vad etikämnet

kan innebära som en filosofisk reflexion över aktuella moraliska dilemman. Men bokens styrka är att den i stället ger djuplodande, insiktsfulla och klagörande analyser av mer grundläggande teologiska och filosofiska teorier. Andersen är väl förtrogen med det omfattande källmaterial boken behandlar och hans framställning om de teorier han behandlar präglas av stor auktoritet, skarpsinne och originalitet.

Den speciella genre som utgörs av introducerande akademiska läroböcker uppfattar Andersen så att författaren har att låta sina egna uppfattningar träda i bakgrunden. Detta medför tyvärr att han är alltför försiktig att artikulera sina invändningar mot de teorier som diskuteras. För läsarens egen reflexion hade det varit önskvärt att författaren tydligare hade formulerat sin kritik av exempelvis thomistisk etik, kantiansk etik och utilitarismen. Det är en styrka att boken utmynnar i den speciella utformning av en luthersk etik som vuxit fram i Århus under inspiration från K.E. Lögstrup. Men de argument som enligt Andersen talar för att just denna etiska modell är att föredra framför andra kunde ha markerats tydligare.

Ett svårt problem för den som skriver en lärobok av detta slag gäller givetvis urvalet av de teorier som skall behandlas. I stort sett har Andersen lyckats lösa också detta problem på ett utmärkt sätt. Han behandlar tillräckligt många teorier för att boken skall ge en någorlunda uttömmande översikt och tillräckligt få för att framställningen inte skall bli ytlig och ointressant. Men om man jämför denna bok med en annan nyutkommen idéhistorisk studie av teologisk etik, nämligen J. Philip Wogamans *Christian Ethics* (SPCK, London 1994), blir en viss slagsida i Andersens framställning ändå uppenbar. Den teologiska etik som intresserar honom är den som utformats inom luthersk tradition. Katolsk etik är marginell och kalvinsk etik saknas nästan helt.

Särskilt påfallande är att boken saknar en framställning om Calvins etik. Visst finns det påtagliga likheter mellan denna och den som möter hos Luther, men genom sin speciella gudsbild, sin lära om lagens tredje bruk och sin socialetik har Calvin givit egna bidrag till teologisk etik som är värda att uppmärksammas. Det enda som nu finns är en diskussion kring Webers tes om sambandet mellan protestantisk etik och kapitalismens anda, vilken Andersen dessutom tyvärr gruvligt missuppfattat.

Det är också märkligt att boken inte behandlar teologisk etik under 1600-talet, 1700-talet och 1800-talet. Andersen tycks vara alltför angelägen att visa att de teologer som är av störst intresse är Luther och Lögstrup. Samma intryck förstärks genom urvalet av nutida teologisk etik. Sådana betydande etiker som Reinhold Niebuhr, James M. Gustafson, Martin Honecker och Bruno Schüller behandlas inte alls, vil-

ket medför att läsaren kan förledas tro att den ende som utformat ett intressant alternativ till skapelseordningsteologin och barthiansk etik är Lögstrup.

Framställningen om kontextuell etik, befrielsesteologisk etik och feministisk etik är också alltför kompendieartad för att läsaren skall kunna upptäcka att detta är teorier som utgör tänkvärda alternativ till läran om den naturliga lagen. Visst är boken historiskt inriktad och utrymmet begränsat. Men när den nu utmynnar i en intressant framställning av en luthersk etik ur Århusperspektiv, hade boken blivit ännu mer spännande om Andersen hade vågat konfrontera sin ståndpunkt med sådana alternativ som möter hos katoliker och metodister, befrielsesteologer och feminister.

Carl-Henric Grenholm

Resuméer av doktorsavhandlingar

Arne Rasmusson: *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (*Studia Theologica Lundensia* 49), 418 sid. Lund University Press, Lund 1994.

Den politiska teologin är en av de mest inflytelserika teologiska rörelserna under 1900-talets senare del. Arne Rasmusson försöker emellertid visa att dess försök att förmedla den kristna traditionen och den moderna emancipatoriska traditionen lider av djupgående inre spänningar. Dessutom finns svåra problem i dess förståelse av det moderna samhällets natur och av dess egen sociala bas. Detta visas genom en utläggning av dess mest inflytelserike representant — Jürgen Moltmann. Kap. 3–5 tar upp hans förståelse av den teologiska uppgiften och dess metoder, hans grundläggande teologi och hans ecklesiologi. Kap. 6 diskuterar hans reception av moderniteten (speciellt hans förståelse av frihet, makt och rättighetsspråket) och de problem detta ger upphov till. Kap. 7 exemplifierar dessa spänningar genom en utförlig diskussion av en fråga — fred och våld. Kap. 8, som är mer sociologiskt orienterat, undersöker den politiska teologins rötter i de s.k. nya sociala rörelserna.

Rasmusson föreslår att en väg ut ur den beskrivna återvändsgränd skulle vara att följa upp en alltmär central linje i Moltmanns egen teologi. Vad detta skulle kunna betyda undersöks genom en utläggning av Stanley Hauerwas' teologiska politik. Det hävdas (i kap. 9–12) att Hauerwas' förståelse av kyrka, politik, teologins uppgift och det kristna livet är mer adekvat och fruktbar. Inte minst ger Hauerwas oss bättre redskap för att förstå kyrkans gemensamma liv, något som Moltmanns teologi kräver, men inte utvecklar.

Samtidigt diskuteras Hauerwas' förståelse av liberalismen som modernitetens primära ideologi, inkl. hans kritik av dominerande moderna moralteorier. I kap. 13 exemplifieras detta återigen med en diskussion om våld och fred. Kap. 14 diskuterar denna teologiska ecklesiologiska bas, liksom dessa två teologers framtidsmöjligheter. Kap. 15 behandlar den inadekvata rationalistiska förståelsen av politik och social förändring som karaktäriserar politisk teologi, och det föreslås att Hauerwas teologiska politik blir mer begriplig och plausibel i ljuset av nyare utvecklingar i social teori. Boken har tydliga tvärvetenskapliga drag och relaterar till samtida diskussion i amerikansk och europeisk teologi, etik, politisk och social teori och sociologi.

Bo Johanneryd: *Skriftetalet i funktion. Skriftermålsförkunnelsens form och uppgift i Svenska kyrkans gudstjänst 1933–1983. Bibliotheca Theologiae Practicae* 53. 217 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.

Undersökningen utgör ett fallstudium inom problemområdet förkunnelse–liturgi. Utifrån analys av förkunselmaterial blir ett större sammanhang belyst.

I undersökningens centrum står det allmänna skriftermålets förkunselmoment, skriftetalet, sådant det fått sin utgestaltning i Svenska kyrkans senare tradition. Här undersöks detta tal i funktion i Svenska kyrkans gudstjänstliv. Utgångspunkt är skriftetalet inställt i den situation i vilken talet fungerar, dvs. främst gudstjänsten och gudstjänstlivet. Utifrån detta funktionssammanhang blir två frågeställningar viktiga: dels frågan om uppgiften, dvs. vad man vill uppnå med förkunselmomentet, dels frågan om formen, dvs. talets uppbyggnad samt dess stil- och språkmässiga utgestaltning.

Tidsmässigt omfattar undersökningen perioden 1933–1983 med tre markerade nedslag: begynnelsetåret 1933, mittenåret 1958 samt slutåret 1983. Källmaterialet, som till allra största delen utgörs av insamlade skrifttalsmanuskript, är inhämtat från tre regioner: Göteborgs stift, malmöhusdelen av Lunds stift samt Strängnäs stift.

Skriftetalets utveckling visar sig vara en utveckling från kasualtalet mot ett förkunselmoment, som är integrerat i det ordinarie gudstjänstlivet. Till denna utveckling hör tendensen mot ett kortare, mera koncentrerat och stramt skriftetal, ett <ord> till beredelse. Det fritt talade ordets princip i skriftermålets sammanhang sätts i fråga.

Stefan Andersson: *In Quest of Certainty: Bertrand Russell's search for certainty in religion and mathe-*

matics up to The Principles of Mathematics (1903), 206 sid (*Studia Philosophiae Religionis 18*). Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.

Avsikten med denna avhandling är att beskriva och analysera utvecklingen av Bertrand Russells sökande efter säker kunskap (visshet) i religion och matematik fram till 1903. Gudarnas och talens eventuella existens (ontologiska status) och de kunskapsteoretiska frågor man kan ställa i samband med dessa storheter är filosofiskt sett intressanta problem som sällan diskuteras samtidigt. Religion och matematik kan uppfattas som två helt skilda diskurser och problemområden, men bland vissa religiöst intresserade filosofer har frågorna flätats samman till en om kunskapens uppkomst och möjligheter i allmänhet. Bertrand Russell är ett exempel på en tänkare vars andliga och intellektuella kamp många gånger är svår att skilja åt. En tes i avhandlingen går ut på att det inte bara är av religionsfilosofiskt intresse *vad* någon tänker om något vid ett visst tillfälle utan också ofta intressant att få veta *hur* personen ifråga tänker när man skall bedöma om vissa tankegångar skall definieras som religiösa eller ej.

Russell växte upp vid en tidpunkt då inte bara Bibelns status och tillförlitlighet ifrågasattes. Framväxten av icke-euklidiska geometrier och logiska system som skiljer sig från det aristoteliska fick många att ifrågasätta om det finns några absoluta sanningar överhuvudtaget. Russells försök att härleda den rena matematiken från den klassiska logiken kan ses som ett försök att bevisa att det — trots allt — finns säker kunskap.

I det första kapitlet visar jag hur Russell i sina senare självbiografiska skrifter försökte tona ner och dölja sitt engagemang i religiösa frågor. Därefter följer ett idéhistoriskt kapitel om «The Victorian Crisis of Faith», agnosticismen och utvecklingen inom matematik och filosofi under senare delen av 1800-talet i England. Jag behandlar särskilt John Stuart Mill och matematikern William Kingdon Clifford, som båda var framstående representanter för agnosticismen och som båda påverkade Russells tänkande. Det tredje kapitlet behandlar de religiösa föreställningar som Russell kom i kontakt med under sin uppväxt. Eftersom hans föräldrar dog tidigt kom han att uppfostras av sin farmor och farfar som båda tagit starka intryck av den evangeliska rörelsen. De stod för en odogmatisk religiositet med betoning av det personliga ansvaret. Detta var ett arv som Russell till stora delar övertog. I de därpå två följande kapitlen redogör jag för Russells utbildning i hemmet och senare vid Trinity College, Cambridge där han kom i kontakt med Kants kunskapsteori, som blev utgångspunkten för hans eget reflekterande över matematikens grunder. Det sjätte kapitlet beskriver utvecklingen av Russells funde-

ringar om matematiken från hans Fellowship-avhandling fram till *The Principles of Mathematics*. Jag försöker visa hur Russell pendlade mellan en idealistisk och en empiristisk syn på matematiken. I detta kapitel diskuterar jag också betydelsen av en upplevelse Russell hade 1901, som han själv refererar till som «an experience of mystic illumination» eller som sin första «omvändelse». Upplevelsen fick honom att bättra uppskatta tillvarons mystiska dimensioner och han skapade en «personlig religion» av sin fascination för matematiken. I det sjunde kapitlet diskuterar jag Russells version av «logicismen», dvs tesen att den rena matematiken kan härledas ur ett fåtal logiska konstanter och principer. Jag argumenterar för att Russell misslyckades med att bevisa sin tes eftersom han inte kunde ge en tillfredställande definition av vare sig matematik eller logik. I det sista kapitlet diskuterar jag Russells sätt att laborera med både realdefinitioner och nominaldefinitioner inom den rena matematiken och finner detta förvirrande. Han tycks stå med ett ben i empirismen och ett i idealismen och vid behov växla mellan dessa ståndpunkter. Jag diskuterar också kortfattat betydelsen av begreppen matematik, religion och visshet. Jag kommer fram till att Russell inte bör betraktas som matematiker i snäv bemärkelse (det gjorde han själv heller inte fastän många andra gjort det), att han kan betraktas som en religiös tänkare om än en okonventionell sådan och att han inte fann någon säker kunskap vare sig i religionen eller matematiken.

Björn Skogar: *Viva vox och den akademiska religionen. Ett bidrag till tidiga 1900-talets svenska teologihistoria*. 315 sid. *Symposion Graduale*, Stockholm/ Stehag 1993.

Avhandlingen är framarbetad och försvarad vid institutionen för idé- och lärdomshistoria i Göteborg.

Här presenteras svensk teologihistoria under tidigare delen av 1900-talet. Framställningen bygger på förutsättningen att den svenska teologin befunnit sig i en utkant av den tyskspråkiga, något som motiverar introducerande avsnitt om inflytelserika, tyska teologer och filosofer. En ganska omfattande inledning presenterar några av de intellektuella problem som präglade den teologi som verkat i Kants och Schleiermachers efterföljd.

Avhandlingen är ett försök att skriva vetenskapshistoria med teologin som intresseområde, varvid teologin ses i ljuset av inom- respektive utomvetenskapliga utmaningar. Framställningen behandlar en period då universitetsteologin tvingades motivera sin existens. Kritiken kom från flera håll: det fanns inomkyrkligt konservativ och väckelsekristen kritik gentemot historisk-kritisk bibelforskning liksom radikal

kritik gentemot teologins berättigande som universitetsdisciplin. Under samma tid växte även religionshistorien fram som en av den kristna teologin oavhängig disciplin.

Grundfrågan gäller traditionsförmedlingens villkor i den moderna kulturen. Det är en intellektuell problematik som debatterats i vår akademiska tradition sedan början av förra århundradet men som satts på sin spets genom historismens kris vid början av 1900-talet. *Frågan gäller hur det är möjligt att vara trogen och lyhörd för traditionens, samtidens och den historiska forskningens utmaningar.*

Avhandlingens titel innehåller ett mystiskt *viva vox*. Det är en fingervisning om att den teologiska tradition som behandlas är den lutherska, där det levande ordet bör vara traditionens centrum liksom teologins ändamål och korrektiv. Presentationen av avhandlingens huvudpersoner (i praktiken ett urval av tongivande teorier) har en inriktning, inte på kyrkohistoriska eller dogmatiska problem, utan på frågan om teologins roll och självförståelse i rörelsen från text till lyssnare.

Omkring sekelskiftet 1900 formulerade uppsala-teologerna Nathan Söderblom och Einar Billing en teologi som arbetade under moderna förutsättningar. De förenade historisk respektive religionshistorisk forskning med att formulera en luthersk helhetsuppfattning. Deras syntesförsök kom emellertid att sättas i

fråga genom en religionshistoriskt orienterad forskning som inte var teologiskt bestämd utan begränsade sina ambitioner till att söka förstå och förklara religiösa fenomen. Ett sådant perspektiv representeras i avhandlingen genom Gillis Wetter, religionshistoriker, religionsfilosof och bibelforskare.

Under 1920-talet kom den teologiska scenen att domineras av två lundensiska teologer, Gustaf Aulén och Anders Nygren. De utformade ett teologiskt program som skulle tillgodose både kyrkliga och vetenskapliga intressen. Därtill formerade de en front gentemot den på kontinenten framväxande, dialektiska teologin. Delvis med hjälp av uppsaliensaren Torsten Bohlin avväpnade de den dialektiska teologin och/eller formulerade sin egen variant av den. I alla hänelser tog man — för att använda kierkegaardska termer — avstånd både från Öjeblikket och den Enkelte.

Weters efterträdare i Uppsala, den grundtviginfluerade bibelforskaren Anton Friedrichsen, lanserade en bibelutläggning som framhävde den äldsta kristendomens både folkliga och totalitära drag. Nya testamentets kyrka kom att framstå som en alternativkultur, ett alternativ till 1930-talets krisartade samhälle. Lundateologin gjorde gemensam sak med den fri-drichsenska hermeneutiken och därmed skapades förutsättningar för den kyrkoteologi som dominerat svensk teologi under vårt århundrade.

AKTUELLT

Konferens om naturvetenskap och teologi

European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT) höll i mars i år den femte europeiska konferensen om naturvetenskap och teologi i Freising nära München med 180 deltagande naturvetare, filosofer och teologer. Mer än 80 papers diskuterades i 12 arbetsgrupper.

Temat för konferensen var *The Concept of Nature in Science and Theology*. Det belystes från olika infallsvinklar i en rad plenarföreläsningar. Några exempel kan ge en bild av mångfalden. Robert John Russell, ledare för Center for Theology and the Natural Sciences i Berkeley, diskuterade teologiska frågor kring natur och skapelse med hänsyn till teorier inom den moderna fysiken: relativitetsteori, Big Bang, kvantfysik och kaosteori. Den idag åldrade systematiska teologen Wolfhart Pannenberg gav en översikt över sina tankar om teologin i en naturvetenskaplig

värld. W. Arber, nobelpristagare i medicin 1978, gav en presentation av naturbegreppet i molekylärbiologin. Michael Heller, fysiker från Krakow, diskuterade problem kring vetenskap och transcendens, och Sophie Deicha, WCC, gav ett ortodox kristet perspektiv på tro och natur. Ett par av plenarföreläsningarna var offentliga och intresserade ett överraskande stort antal Münchenbor.

Nästa konferens planeras till Krakow i Polen våren 1996 och skall behandla relationen mellan vetenskapliga och religiösa världsuppfattningar.

ESSSAT har också inrättat ett pris för framstående arbeten av yngre forskare inom området naturvetenskap och teologi. Två sådana *ESSSAT-prizes for Studies in Science and Theology* på vardera DM 4000 kommer att delas ut under 1996. Alla europeiska universitet ges möjlighet att före 1 juni 1995 nominera kandidater för dessa priser.

Ulf Görman

IN MEMORIAM

Hjalmar Sundén i memoriam

Hjalmar Sundén har blivit en av portalfiguerna i det sena 1900-talets religionspsykologi. När han i december 1993 lämnade den vetenskapliga arenan gick en av den gamla stammens polyhistoriker ur världen. Han blev själv mest känd för sin s.k. rollteori men hade ett långt bredare religionshistoriskt och psykologiskt intresse än sin egen teori. Hans stora bok *Religionen och Rollerna* från 1959 är och förblir en klassiker i den svenska religionspsykologin, utgiven i fem upplagor och översatt till tyska.

Om den tidigare religionsforskningen gärna placerat den religiösa erfarenhetens ursprung i inre dunkla rum, så hävdade Sundén att den upplevelsemässiga sidan av religionen var en funktion av helt normala psykologiska processer. Man behövde inte inta en egen kunskapsteoretisk position av mer platonsk karaktär för att göra den religiösa erfarenheten rättvisa. I religionens myter och texter finns möjlighet för den enskilda människan att identifiera sig med de däri befintliga personernas interaktion med gudar och makter. Därmed kunde dessa personers erfarenheter också — via *rolltagandet* — bli den enskildes.

Sundén startade sin akademiska bana med boken *La théorie bergsonienne de la religion* (1940) där han kritiskt granskade Bergsons moralfilosofi. Efter disputation kom han att ända till 1967 arbeta som lärare i olika skolor. 1967–1975 innehade han en personlig professur i Uppsala. Denna professur blev sedan en ordinarie tjänst. Under sin tid publicerade han ett stort antal böcker, bl.a. *Gud, ödet, slumpen* (1947), *Om älderdomen* (1964), *Zen* (1970), *Barn och religion* (1970) och *Den heliga Birgitta. Ormungens moder som blev Kristi brud* (1973). Jämsides med detta kom en med åren allt mer tilltagande ström av artiklar i internationell vetenskaplig press.

Sundén hade studerat religionshistoria för Martin Lamm och var även licentiat i hebreiska och han hade ett starkt naturvetenskapligt intresse. Denna bredd, tillsammans med en ovanlig och ibland äventyrlig förmåga att kombinera, gjorde att han med lätthet rörde sig över de mest mångskiftande områden.

Han rörde sig över religionsgränserna och hade stor öppenhet såväl mot psykoanalytiskt tänkande som mot mer biokemiska och fysiologiska betraktelsesätt. Det sistnämnda gällde inte minst fenomen som extas, besatthet eller visioner. Tillsammans gav han ut ett trettiotal böcker och c:a trehundra artiklar. Han har behandlat allt från barn och åldrande och religion, buddhistisk meditation, Steiner och antroposofin,

jungiansk läsning av skönlitteratur till Dag Hammarskjölds *Vägmärken*. Hans undervisning liksom hans skrifter präglades av entusiasm, bred lärdom och en humanistisk grundhållning. Otaliga är de skaror som fascinerat hört honom föreläsa.

Sundén hade ett särpräglat framställningssätt. När han kommit in i salen satt han ofta nedböjd över katedern, händerna samman. Hopsjunknen och inåtvänd formulerade han sig från början lågmält och långsamt. Med en dov basröst och liksom lyssnande inåt sig själv förde han oss in i mystikernas psykologi, hjärnans fysiologi, Freuds judiska bakgrund, de religiösa riterernas psykiska funktion eller Ramakrishnas visioner. Vi studenter hyssjade åt varandra. Dessutom blundade han i långa perioder. Som ur en inre dvala ömsom berättade han, ömsom kritiserade han, ömsom analyserade han. Det blev tyst i salen. Nu och då avbröts monotonin av pedagogiska utbrott, en mening skrevs på tavlan eller så steg han upp och framförde en improviserad pjäs för att illustrera en tes.

Både framställningssättet men framför allt innehållet imponerade. Sundén var en ofantligt lärd man med ett enormt minne. De ensidigt kristna perspektiven bröts mot tvärreligiösa betraktelser. Lärosystemens dogmatik ersattes av ingående analyser av den generella frågan «Blir eller är människan religiös?» Men han öste även ur den sköna litteraturen, hänvisningar till Lagerlöf, Lagerkvist eller Camus var talrika.

Vi var många som flockades kring hans tänkande och intresseriktning. Hans högre seminarium från början av 1970-talet skapade ett antal professorer och lärare som nu är spridda i forskarvärlden. Hans breda bildning, respekt för den vanliga människans fromhet och hans starka vitalitet har satt outplånliga spår. Vi är honom djupt tacksamma.

Owe Wikström