

Svenska kyrkans grundläggande dokument — från 1983 till 1993

PER ERIK PERSSON

Detta temahäfte av STK behandlar de viktigaste resultaten av Svenska kyrkans förra året avslutade bekännelsearbete. I denna inledande artikel ges en initierad skildring av en ganska ouppmärksamman men viktig del av arbetet som lett fram till ett dokument med en nyformulering av Svenska kyrkans bekännelsegrund. Författaren är f.d. professor i systematisk teologi vid Lunds universitet och var fram till 1993 vice ordförande i kyrkomötets läronämnd.

Året 1993 har i Svenska kyrkan präglats av en rad aktiviteter med höjdpunkt i «jubelfesten» den 20–22 augusti i Uppsala. Därmed markerades avslutningen av det «bekännelsearbete» som pågått alltifrån det beslut som fattades vid kyrkomötet 1983 «om en innehållsbestämning av begreppet «evangeliskt-lutherskt trossamfund»». ¹ Resultatet av detta arbete blev inte någon nyformulering av kyrkans bekännelse, kulmen utgjordes av den bok, «Befrielsen. Stora boken om kristen tro», som särskilt uppmärksammas på annan plats i detta häfte av STK. Något i skymundan i jämförelse med detta och med jubelfestens alla ekumeniska manifestationer hamnade dess egentliga historiska anledning, 400-årsminnet av Uppsala möte. Det var då de för den fortsatta utvecklingen avgörande besluten om Svenska kyrkans bekännelse togs. ² Ännu mera i skymundan hamnade det viktiga «bekännelsearbete» som pågått under mer än tio år och som lett till att denna kyrka från och med året 1993 fått en helt ny formulering av sin bekännelsegrundval. De beslut av kyrkomötena 1992 och 1993, som sammantagna innebär uppfyllelsen av den 1983 angivna (och ovan citerade) målsättningen har knappast uppmärksamats alls i samband med jubileumsfirandet. Det finns därför

anledning att översiktligt teckna vägen fram till dessa beslut och att därtill knyta några reflexioner om deras innebörd.

Svenska kyrkans bekännelse — då och nu

Till och med utgången av 1992 gällde för Svenska kyrkans del den inledande paragrafen i den gamla kyrkolagen från 1686:

Uti vårt Konungarijke och dess underliggande Länder, skola alle bekänna sig, endast och allena, till den Christelige Lära och Troo, som är grundad uti Gudz heliga Ord, thet Gamla och Nya testamentets Prophetiske och Apostoliske Skrifter, och författad uti the tre Hufwud-Symbolis, Apostolico, Nicaeno och Athanasiano, jemwel uti den oförändrade Augzburgiske Bekännelsen, af åhr 1530, wedertagen i Upsala Concilio, 1593, samt uti hela, så kallade, Libro Concordiae förklarad. ³

Från och med 1993 gäller i stället följande kyrkliga kungörelse «om Svenska kyrkans grundläggande dokument avseende tro, bekännelse och lära»:

¹ EU (evangelisationsutskottet) 1983:16.

² Detta är nu tillgängligt genom nyutgåvan *Confessio fidei*. Uppsala mötes beslut 1593 om Svenska kyrkans bekännelse. Kommentarer av L. Eckerdal och P.E. Persson, 1993.

³ Kap. 1, § 1, citerat efter *1986 års kyrkolag*. Med inledning av G. Thulin, 1936.

1 § Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära, som gestaltas i gudstjänst och liv, är grundad i Guds heliga ord, såsom det är givet i Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, är sammanfattad i den apostoliska, nicenska och athanasianska trosbekännelsen samt i den oförändrade augsburgska bekännelsen av år 1530, är bejakad och erkänd i Uppsala mötes beslut år 1593, är förklarad och kommenterad i Konkordieboken samt i andra av Svenska kyrkan bejakade dokument.

2 § Svenska kyrkans gudstjänstböcker är, förutom Bibeln i för Svenska kyrkan gällande översättning, Den svenska kyrkohandboken, Den svenska psalmboken, Den svenska evangelieboken och En liten bönbok, vilka som uttryck för Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära har antagits av kyrkomötet.

3 § Svenska kyrkans grundläggande dokument är Bibeln, de trosbekännelser, skrifter och gudstjänstböcker, som enligt 1 och 2 §§ framställer Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära.⁴

Till de mest iögonenfallande förändringarna hör inte endast att det kungliga enväldets krav på alla undersåtars enhetliga bekännelse till en och samma «lära och tro» är borta. Annat som förändrats är att denna typ av text inte längre ingår i gällande kyrkolag samt att den innefattar även «Svenska kyrkans gudstjänstböcker». En ny övergripande term, «grundläggande dokument», har tillkommit. Åtskilligt annat är också nytt och annorlunda.

Steg på vägen till 1993

Konsekvenserna av 1983 års kyrkomötesreform

Till det intressanta med den nyss återgivna förändringen hör att den — till skillnad från vad

som annars brukar avses med beteckningen «bekännelsearbetet» — *inte* återgår på något initiativ från kyrkan själv. I princip rör det sig här om en konsekvens av statliga beslut. Endast själva formuleringarna har växt fram genom ett inomkyrkligt arbete. Men till detta har man varit nödd och tvungen.

Enligt gällande regeringsform från 1974 är det i Sverige riksdagen ensam som stiftar lag. I avvaktan på resultatet av det då sedan länge pågående utredningsarbetet kring stat/kyrka-frågan bevarade man tills vidare genom en övergångsbestämmelse det allmänna kyrkomötets medverkan i kyrkolagstiftningen. Men då kyrkomötet våren 1979 förkastade ett av regeringen framlagt förslag till ändrade relationer mellan stat och kyrka genomfördes den nya författningens principer också på kyrkolagstiftningens område. Efter ett snabbt utredningsarbete beslöt regering, riksdag och ett allmänt kyrkomöte 1982 den kyrkomötesreform som trädde i kraft från och med 1983. Här berörs endast de delar av regelverket för normgivning som har med Svenska kyrkans «lära» att göra.⁵

Vid kyrkomötesreformen eftersträvade man att åstadkomma ett slags balans mellan staten och kyrkan genom att dels begränsa lagstiftningen på det kyrkliga området och dels föra över vissa delar av normgivningen till kyrkomötet. I övergångsbestämmelserna till regeringsformen (punkterna 9 och 10) fastslås att «grundläggande föreskrifter om Svenska kyrkan som trossamfund» meddelas i av riksdagen (efter inhämtande av kyrkomötets yttrande) stiftad lag, vidare att kyrkomötet får — med stöd av föreskrifter i sådan av riksdagen stiftad lag — «genom kyrklig kungörelse meddela föreskrifter» rörande bl.a. «svenska kyrkans lära» och «svenska kyrkans böcker» (Lag 1982:937, nuvarande lydelse Lag 1991:1503).

Konkret fick kyrkomötesreformen sitt uttryck i Lag om svenska kyrkan (1982:942), där 1 § lydde: «Svenska kyrkan är ett evangeliskt-lutherskt trossamfund» och där 7 § angav kyrkomötets normgivningskompetens. Enligt föredraganden borde det «ankomma på kyrkomötet

⁴ SKFS (Svenska kyrkans författningssamling) 1992:9.

⁵ För kyrkomötesreformens innebörd och konsekvenser i stort, se G. Göransson, *Svensk kyrkorätt*. En översikt, 1993.

att meddela närmare föreskrifter om svenska kyrkans bekännelse».⁶ 1983 påbörjades vidare ett arbete för att åstadkomma en ny kyrkolag som skulle ersätta den gamla och i många stycken obsoleta från 1686 och i ett enda lagverk samla de många särbestämmelser som under årens lopp fogats till den. I och med delegationen till kyrkomötet att utfärda föreskrifter om «svenska kyrkans lära» skulle en ny kyrkolag sakna en motsvarighet till den ovan citerade kap. 1, § 1 från 1686. Tidigt förutsåg man därför att det behövdes en av kyrkan själv utarbetad kyrkoordning. I denna skulle det bl.a. också finnas en närmare bestämning av kyrkans bekännelsegrundval.⁷ Målsättningen var att detta arbete skulle bedrivas parallellt med den statliga utredningen om kyrkolagen, så att både kyrkolag och kyrkoordning skulle kunna antas samtidigt av respektive riksdag och kyrkomöte. Så blev inte fallet. Den nya kyrkolagen (Lag 1992:300) trädde i kraft med 1993 års ingång, medan kyrkoordningen alltjämt låter vänta på sig. I den nya kyrkolagen ingår de tidigare bestämmelserna om kyrkan som «ett evangelisk-lutherskt trossamfund» och om kyrkomötets normgivningskompetens i fråga om kyrkans «lära» och «böcker» (2 kap., resp. 29 kap.).

Den motion vid 1983 års kyrkomöte, som ledde till det senare s.k. bekännelsearbetet inom Svenska kyrkan, tog sin utgångspunkt i den första paragrafen i Lag om svenska kyrkan. Dess formulering går igen också i det sammanfattande yrkandet om «förslag till innehållsbestämning av begreppet «evangeliskt-lutherskt trossamfund»». I motionen berördes inledningsvis nödvändigheten av en ny kyrkoordning och en «nydaning» av «portalparagrafen i 1686 års kyrkolag», varvid det bl.a. sägs: «Kyrkans fråga måste vara huruvida detta alltjämt är en träffande bestämning av hennes trosinnehåll och i vilken mening de angivna dokumenten är för-

pliktande för kyrkan». Men det sades också att behovet leder till «en långt vidare fråga». «Därför måste svenska kyrkan med det snaraste inleda ett arbete som går ut på att i trohet mot det fornkyrkliga och reformatoriska arvet kunna ange sin innehållsliga identitet i fråga om människosyn, gudsbegrepp, världsbild, samhällssyn, frälsning, liv, död, kropp och själ o.s.v.». Det rör sig om «en uppgift att utifrån det ursprungliga evangeliet avge ett autentiskt Kristus-vittnesbörd om befrielse, in i de krafter och villkor, som håller människor bundna i dag».⁸

Därmed angavs egentligen två skilda uppgifter. Dels gällde det formuleringen av bekännelsegrundvalen och innebörden av dess förpliktelse och dels behovet av en aktuell trostolkning eller kanske snarare en kristen livstolkning. Det var det sistnämnda som togs upp av utskott och kyrkomöte och som under perioden fram till 1993 ledde till ett omfattande arbete med en serie publikationer.⁹ Den förstnämnda uppgiften — om «nydaningen» av «portalparagrafen» — berördes inte alls i utskottsbehandlingen av motionen, tydligen därför att den förutsattes falla under det planerade arbetet på en kommande kyrkoordning.

KLOK:s förslag 1987

Redan 1983 tillsatte Centralstyrelsen en arbetsgrupp för behandling av kyrkoordningsfrågan. Som en med kyrklig lag och ordning arbetande kommitté antog den benämningen KLOK. 1987 — samtidigt som kyrkoförfattningsutredningen till regeringen ingav förslag till ny kyrkolag¹⁰ — överlämnade utredningen sitt förslag till ny kyrkoordning till Centralstyrelsen.¹¹ Det är de första två kapitlen som är av intresse i vårt sammanhang. I direkt anknytning till formuleringarna i övergångsbestämmelserna i regeringsformen (se ovan s. 2) bär de rubrikerna «Svenska kyrkans lära» (1 kap.) och «Svenska kyrkans böcker» (2 kap.). Första kapitlets inlednings-

⁶ Citerat efter *Samlad riksorganisation för svenska kyrkan*. Betänkande av 1982 års kyrkomötes utredningsnämnd, 1983, s. 18.

⁷ Se t.ex. *Reformerad kyrkoorganisation*. Betänkande av 1979 års kyrkomötes utredningsnämnd, 1982, s. 45 f. Detta betänkande innehåller även ett utkast till en kyrkoordning (Bilaga 4, s. 231–236). Se även *Samlad riksorganisation för svenska kyrkan*, 1983, s. 18 f. och 225 ff.

⁸ Motion 1983:70 av Ludvig Jönsson m.fl.

⁹ För en översiktlig redovisning se Svenska kyrkans centralstyrelsens skrivelse till kyrkomötet 1993, CsSkr 1993:4, s. 3–19.

¹⁰ *En ny kyrkolag m.m.* Kyrkoförfattningsutredningens slutbetänkande 1–2 (SOU 1987:4 och 1987:5).

¹¹ Förslaget är endast tillgängligt i stencil.

paragraf följer avsiktligt — för «att betona kontinuiteten» — 1686 års kyrkolag:

1 § Svenska kyrkans lära grundas på Guds heliga ord, givet i Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter. Den sammanfattas i den apostoliska, den nicenska och den athanasianska trosbekännelsen samt i den oförändrade augsburgiska bekännelsen av år 1530, vilken är antagen vid Uppsala möte år 1593 och förklarad i Konkordieboken.

Återstoden av kapitlet behandlar ämbetsinnehavarens skyldighet att hålla sig till kyrkans lära. När det gäller «kyrkans böcker» förslögs KLOK att man dit skulle räkna «Bibeln i den översättning som kyrkomötet har godkänt, psalmbok, evangeliebok, kyrkohandbok med musik, bönbok, koralbok och katekes». ¹² Bibelöversättningen «skall så troget som möjligt återge grundtextens innehåll i svensk språkdräkt. Kyrkans övriga böcker skall avfattas i enlighet med svenska kyrkans lära och bekännelse».

Vid remissbehandlingen utsattes förslaget för åtskillig kritik. Till sådant som fick betydelse för det fortsatta arbetet hör efterlysningen av kyrkolagens formulering «lära och tro», vidare det från flera håll gjorda påpekandet att den föreslagna formuleringen av 1 kap., 1 § innebar att Uppsala mötes beslut och Konkordieboken endast refererar till CA (och därmed strängt taget reduceras till en enbart historisk upplysning). Man framhåller att motsvarande formulering i kyrkolagen i stället bör tolkas som avseende «läran och tron». ¹³ På något håll frågades om uttrycken för kyrkans lära verkligen var avslutade med Konkordieboken. I fråga om kyrkans böcker ville åtskilliga ta bort koralbok, musik och katekes. Vidare påpekades att enligt svensk tradition även kyrkans böcker har någon form av bekännelsekaraktär. ¹⁴

¹² Sammanställningen går tillbaka på dels 10 § 1863 års kyrkomötesförordning (använd i 36 § Lag om kyrkomötet, 1983:943) och dels *Reformerad kyrkoorganisation*, 1982, s. 58–63.

¹³ Om de två olika möjligheterna att tolka den gamla kyrkolagens 1 § se L. Eckerdal – B. Gerhardsson – P.E. Persson, *Vad står Svenska kyrkan för?*, 1989, s. 138 f.

Kyrkoordningskommitténs förslag 1991

I december 1988 tillsatte Centralstyrelsen en ny kommitté med samma uppdrag som den föregående. Den antog namnet «kyrkoordningskommittén». Då det efter hand blev tydligt att kommittén inte skulle hinna med att framlägga ett komplett kyrkoordningsförslag i tid för behandling vid 1992 års kyrkomöte (1686 års kyrkolag skulle ju upphöra att gälla med utgången av 1992) fick den i uppdrag att lägga förslag till en kyrklig kungörelse med av regering och riksdag förväntade föreskrifter om kyrkans lära. Den skulle träda i kraft från och med 1993 och gälla interimistiskt i avvaktan på den nya kyrkoordningen. I maj 1991 kom därför från kommittén ett delbetänkande med rubriken «Svenska kyrkans grundläggande dokument». ¹⁵ Kommitténs förslag till kyrklig kungörelse lyder som följer:

Grundläggande bestämmelser

1 § Svenska kyrkans grundläggande dokument är de läroskrifter, som framställer Svenska kyrkans lära och tro, de böcker, som reglerar Svenska kyrkans gudstjänster och kyrkliga handlingar, kyrkolagen samt de av kyrkomötet beslutade kyrkliga kungörelserna.

Svenska kyrkans lära och tro

2 § Svenska kyrkans lära och tro, grundad i Guds heliga ord, såsom det är givet i Gamla och Nya testamentets kanoniska böcker, och uttryckt i bön, gudstjänst och kyrkoliv, är framställd i den apostoliska, den nicenska och den athanasianska trosbekännelsen samt i den oförändrade augsburgiska bekännelsen av år 1530, är bekräftad i Uppsala mötes beslut år 1593, samt är förklarad och kommenterad i den augsburgiska bekännelsens apologi, i Martin Luthers katekeser och i andra dokument från kyrkans historia och nutid.

¹⁴ En kortfattad remissammanställning återfinns i CsSkr 1992:4, ordagrant övertagen från kyrkoordningskommitténs betänkande 1991, s. 19–22.

¹⁵ *Svenska kyrkans grundläggande dokument. Betänkande av kyrkoordningskommittén, 1991* (förkortas i det följande SKGD).

Svenska kyrkans böcker

3 § Svenska kyrkans böcker är Den svenska kyrkohandboken, Den svenska psalmboken och Den svenska evangelieboken, antagna av kyrkomötet.

Vid en jämförelse med det tidigare förslaget från KLOK framgår att termen «grundläggande dokument» införts som övergripande beteckning inte endast för «läroskrifterna» och «böckerna» utan även för «kyrkolagen och de av kyrkomötet beslutade kyrkliga kungörelserna». Motivering var att dessa tre kategorier «är i olika form uttryck för vår kyrkas trostolkning i skilda tider, samtidigt som de har normerande karaktär».¹⁶ Sammanställningen «lära och tro» (från den gamla kyrkolagen) har kommit tillbaka och Uppsala mötes beslut refereras till denna «lära och tro» och inte endast till CA. En nyhet är att denna lära och tro antas komma till uttryck inte endast i texter utan även i «bön, gudstjänst och kyrkoliv».¹⁷ CA jämförelses med trosbekännelserna från Gamla kyrkan, kommittén talar uttryckligen om «dessa fyra symbola» och säger att «alla fyra står på samma nivå som författade uttryck för läran och tron».¹⁸ De «profetiska och apostoliska» skrifterna har blivit till «kanoniska böcker». Från tidigare tradition avviker man genom att inte nämna Konkordieboken utan i stället göra ett urval (varvid Martin Luthers namn nämns, något som aldrig tidigare skett i något förslag till lärobestämmning för Svenska kyrkan). Att lärobildningen inte upphört med 1500-talet antyds med den något mångtydiga formuleringen «andra dokument från kyrkans historia och nutid».¹⁹ Slutligen har, jämfört med KLOK:s förslag, antalet av kyrkans «böcker» väsentligt krympt.

I remissbehandlingen framkom att de flesta accepterade rubriken «Svenska kyrkans grund-

läggande dokument». Däremot rådde uppenbar tvekan om kyrkolagen skulle höra hemma i detta sammanhang. Samstämmigt avvisas nämmandet av de kyrkliga kungörelserna — det påpekas att de kan vara av synnerligen växlande dignitet. Det föreslås att 2 § på grund av dess grundläggande betydelse bör ställas före sakinnehållet i de övriga §§. Flera önskar ordföljden «tro och lära» i stället för «lära och tro» och inte så få efterlyser termen «bekännelse». Majoriteten avstyrker bestämningen «kanoniska böcker» och åtskilliga vill bevara omnämmandet av hela Konkordieboken. De flesta ser det som positivt att även dokument från senare tid kan anges, men man efterfrågar en tydligare bestämning av vad det i så fall skulle röra sig om.²⁰

Centralstyrelsens förslag 1992

Nu var det dags att lägga fram ärendet för 1992 års kyrkomöte. Det skedde i vanlig ordning genom en skrivelse från Centralstyrelsen (CsSkr 1992:4). Här ges en förhållandevis bred skildring av hur bekännelsesdokument auktoriserats i Svenska kyrkan alltifrån Uppsala möte (egendomligt nog förbigås bruket av de gammalkyrkliga trosbekännelserna under hela den föregående svenska kyrkohistorien). Frågan om Konkordiebokens ställning och den viktiga debatten om detta vid 1893 års kyrkomöte redovisas liksom diskussionen om den athanasianska trosbekännelsen vid de allmänna kyrkomötena 1920, 1925 och 1934. Ekumeniska texter av aktualitet i sammanhanget exemplifieras. Ett eget avsnitt ägnas åt frågan om Bibelns omfång. Man konstaterar att den lutherska kyrkotraditionen — till skillnad från andra — aldrig avgjort kanons omfång och därmed varit öppen för de apokryfiska eller deuterokanoniska skrifter som före 1917 ingått i den svenska kyrkobibeln. Efter en historik rörande frågor kring "kyrkans böcker" redo-

¹⁶ Vidare: «Vi anser dessutom att läran så intimt hänger samman med Svenska kyrkans böcker liksom med Svenska kyrkans i strikt mening juridiska dokument, att dessa tre grupper bör hållas samman», SKGD s. 25.

¹⁷ «Med «kyrkoliv» avses förutom bön och gudstjänst exempelvis diakoni, själavård och undervisning», SKGD s. 27.

¹⁸ SKGD s. 27.

¹⁹ I betänkandet exemplifieras vad man avser med «vissa delar av Konkordieboken, yttrandet år 1909 i samband med den ekumeniska dialogen med Church of England och Svenska kyrkans svar år 1985 på Kyrkornas världsråds dokument «Dop, nattvard, ämbete» (BEM-dokumentet)», SKGD s. 32 (jfr även s. 15 och 27 ff.).

²⁰ För remissutfallet, se sammanställningen i CsSkr 1992:4, s. 26 och dess Bilaga 1, s. 1–27.

visas KLOK:s och kyrkoordningskommitténs förslag. Vidare ger man en översikt över bekännelsebestämningar i andra lutherska kyrkor.

Centralstyrelsens egna överväganden mynnar ut i ett nytt förslag till kyrklig kungörelse. Med undantag för tre smärre, under utskottsbehandlingen tillkomna ändringar²¹ är förslaget identiskt med den slutliga text som redovisats ovan s. 2 och det är den som kommenteras i det följande.

Jämfört med tidigare förslag från KLOK och kyrkoordningskommittén (i det följande förkortat KOK) har åtskilligt förändrats. KOK:s avgörande bidrag förblir termen «grundläggande dokument», men man avvisar idén att dit räkna även kyrkolagen. I övrigt har paragrafrubrikerna försvunnit och ordningen kastats om så att paragrafen om bekännelsegrunden åter ställs först som det i sammanhanget grundläggande. Till «tro» och «lära» har fogats även «bekännelse». Centralstyrelsen (Cs) hänvisar här till att denna trefald fanns med redan i Uppsala mötes beslut («i våra församlingar skall lärdd, trodd och bekänt varda») liksom i den gamla kyrkolagen (alla skall «bekänna sig ... til den Christelige Lära och Troo»). Vidare hänvisas till ett remissyttrande om «bekännelsen» som «en grundläggande kategori för att beskriva den kristna församlingens och enskilda kristnas svar på evangeliet om Jesus Kristus». När det gäller ordningen mellan de tre termerna hänvisas till att ordet «lära» nu betyder något annat än förr. Medan det i texter från 15- och 1600-talen närmast utgjorde en synonym till «undervisning/förkunnelse» har det i modernt språkbruk kommit att identifieras med «bekännelse» och läroskrifter». Utifrån konstaterandet att «tron tar sig uttryck i *bekännelse*, vars sakinhåll kan särskilt preciseras i *läran*» finner Cs det vara mest adekvat att låta begreppet «lära» samman-

²¹ Det gäller följande: I 1 § tilläggat «och erkänd» (om Uppsala mötes beslut), utskottet hänvisar här till själva mötesbeslutets ordval «bejake och vederkännes vi». I slutraden i samma § ersattes det av Centralstyrelsen föreslagna «antagna» av «bejakade». Utskottet menade att den förra termen «leder tanken till en formell beslutsprocess av något slag». «Bejakade» anger bättre att «här är fråga om en innehållslig mottagningsprocess». Slutligen infogades «för klarhetens skull» i 3 § «enligt 1 och 2 §§». Se 2 KL 1992:1.

fatta den helhet som anges med formuleringen «Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära».²²

En nyansats i KOK:s förslag var att man talade om läran och tron som «uttryckt i bön, gudstjänst och kyrkoliv». Med detta ville man säga att läran även tar sig praktiska uttrycksformer. Cs ställer sig positiv till intentionen, men konstaterar att «gudstjänstliv» täcker också «bön». Framför allt finner man dock att «kyrkoliv» innebär ett alltför snävt synsätt. Vad det rör sig om är att tron, bekännelsen och läran tar gestalt även i det dagliga livet och att gudstjänsten får sin fortsättning i detta. Därför väljer Cs formuleringen «gestaltas i gudstjänst och liv» och ger den en placering som anger att detta gäller allt det som sedan följer.²³

I övrigt kan man se att KOK:s «kanoniska skrifter» försvinner och KLOK:s (och den gamla kyrkolagens) «profetiska och apostoliska skrifter» återkommer. Motiveringen — utöver hänvisningen till den lutherska kyrkotraditionens öppenhet i kanonfrågan — hämtas från ett yttrande av biskopsmötet: «För kyrkan är hela Gamla testamentet profetiskt i förhållande till Kristus och Nya testamentet och hela Nya testamentet, som består av både evangelierna och apostolbreven, apostoliskt till sin karaktär». När det gäller rangordningen mellan bekännelsetexterna förs CA (som i KOK) samman med de gamla trosbekännelserna. Om dessa fyra dokument — men inte om några andra — sägs det att tron i dem är «sammanfattad». Konkordieboken återkommer (som i den gamla Kyrkolagen och KLOK), men ges en lägre dignitet genom verbformerna «förklarad och kommenterad».²⁴

²² CsSkr 1992:4, s. 29 f. Materialet från behandlingen av detta ärende vid 1992 års kyrkomöte har även utgivits av kyrkomötets ordförande i ett separat häfte, *Tro, bekännelse, lära*. Svenska kyrkans grundläggande dokument, 1993. Där återfinns motsvarande text på s. 34 f. I det följande avser sidhänvisningar inom parentes denna utgåva. Det nämnda remissyttrandet kom från Teologiska fakultetsnämnden vid Lunds universitet. Till förskjutningen av innebörden i begreppet «lära», se civildepartementets utredning *Läroansvar i kyrkan — teologisk belysning*, 1987 (Ds C 1987:13), s. 18–21, 79–90 och 115–117.

²³ CsSkr 1992:4, s. 35 f. (41). Ändringen stammar från den s. 39 (45) nämnda överläggningen med kyrkomötets läronämnd i maj 1992.

²⁴ CsSkr 1992:4, s. 30–33 (35–39).

Cs delar vidare med en majoritet av remissinstanserna KOK:s förslag att man på något sätt också bör ge uttryck åt den efter 1500-talet fortgående bekännelseprocessen. Man söker också ange kriterier för vilken typ av dokument som bör komma i fråga. De skall «(a) vara teologiskt riktninggivande för Svenska kyrkan, (b) ange ämnesmässig fördjupning, (c) vara sakligt förtydligande». De exempel som anges har dels ekumenisk karaktär (Kyrkornas världsråds «basis» från New Delhi 1961, Lutherska världsförbundets lärodeklaration i Curitiba 1990, den s.k. Uppsala-bekännelsen från överläggningarna med Church of England i Uppsala 1909, kyrkomötets svar på BEM-dokumentet 1985) och dels inomkyrklig (1878 års katekesutveckling, biskopsbrevet Biskop, präst, diakon i Svenska kyrkan 1990). Det är signifikativt att samma verbformer som anger Konkordiebokens betydelse används också om dessa dokument. Poängen med det hela är att «Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära kommer till uttryck i fortgående reflexion och tolkning».²⁵

När det gäller «Svenska kyrkans böcker» — termen har dittills hängt med ända från regeringsformens övergångsbestämmelser 1974 — ändras den till «Svenska kyrkans gudstjänstböcker». Därmed kommer Bibeln naturligt med igen, liksom En liten bönbok (båda fanns med i KLOK). Helt ny är formuleringen att de av kyrkomötet beslutade gudstjänstböckerna har antagits «som uttryck för Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära».²⁶

Kyrkomötena 1992 och 1993

När Andra kyrkolagsutskottet tog upp ärendet till behandling vid *kyrkomötet 1992* förelåg tre motioner. En avvisade förslaget i dess helhet och yrkade på en återgång till formuleringen i

²⁵ CsSkr 1992:4, s. 34 f. (39–41). Jfr läronämndens 1992:8: «uttrycket «Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära» bör inte uppfattas som avseende något för alltid avslutat utan som en i varje tid med nödvändighet fortgående process som avsätter bekännelsedokument av varierande vikt».

²⁶ CsSkr 1992:4, s. 36–38 (41–44). Nyformuleringarna i denna 2 § återgår genomgående på remissvaret från Teologiska fakultetsnämnden i Lund.

1686 års kyrkolag, de två andra yrkade — i anknytning till en reservation i Cs — att ordningsföljden mellan de tre huvudorden skulle vara «lära, tro och bekännelse». Med stöd av läronämnden, som i sitt yttrande anfört att ordningsföljden «inte i och för sig är av avgörande betydelse» men att det dock var «av vikt att ta hänsyn till språkbrukets förändring», avslogs motionerna av utskottet.²⁷ Utskottet konstaterar att den föreslagna kungörelsen har interimistisk karaktär i avvaktan på en ny kyrkoordning, vidare att den kan sägas ha tre funktioner: «Först och främst utgör den en identitetsbestämning för Svenska kyrkan som ett evangelisk-lutherskt trossamfund ... Kungörelsen är dessutom en programförklaring för Svenska kyrkan. Slutligen anger kungörelsen den rättsliga grunden för att avgöra om en präst eller biskop i lärohänseende brutit mot avgivna vigningslöften». I samband med detta framhävs som «utskottets bestämda mening» att de «andra dokument» som nämns sist i 1 § inte kan återopas vid prövningen av om en präst eller biskop avvikit från kyrkans lära. Slutligen anser utskottet att kyrkoordningsskommittén i arbetet på en kommande kyrkoordning «skall närmare överväga om det går att uttrycka det som avses i sista raden i 1 § på ett bättre och tydligare sätt». Kyrkomötet biföll med stor majoritet utskottets hemställan.²⁸ Den kyrkliga kungörelsen om Svenska kyrkans grundläggande dokument avseende tro, bekännelse och lära utfärdades den 30 september 1992 (SKFS 1992:9).

Redan vid 1992 års kyrkomöte aviserade Cs att den avsåg att följande år återkomma med en

²⁷ KMot 1992: 66, 1992:69 och 1992:70. Läronämndens yttrande 1992:8. Reservationen och de till den knutna motionerna hävdade att «tron följer av läran» och ville därmed återuppliva det äldre språkbruket. I argumenteringen jämföras på ett ganska egendomligt sätt «uppenbarelse» och «lära», detta för att undvika en fokusering av «den subjektiva tron». Läronämnden framhöll att tron enligt Cs:s förslag är «grundad i Guds heliga ord» och därmed «ingalunda» är «något enbart subjektivt» utan har sin grund i «något i uppenbarelsen givet». Tre av utskottets ledamöter reserverade sig dels till förmån för ordningsföljden «lära, tro och bekännelse» och dels mot den nya terminologin med dess användning av termen «dokument», 2 KL 1992:1, s.7.
²⁸ 2 KL 1992:1; Kyrkomötets skrivelse 1992:12 till Svenska kyrkans centralstyrelse.

skrivelse «om Svenska kyrkans bekännelse».²⁹ Den visade sig efter hand bli ett ganska omfattande aktstycke med tre tämligen disparata kapitel. Det första utgör en summarisk redovisning av det arbete som bedrivits först inom den s.k. bekännelsekommittén till 1987 och sedan i Cs:s egen regi.³⁰ Det tredje kapitlet skisserar riktlinjer för kyrkans fortsatta arbete med trostolkning och teologi. Det är kapitel 2, som främst är av intresse i vårt sammanhang. Det har en helt annan karaktär. Rubriken är «Svenska kyrkans bekännelse 1993» och här ges först en ganska ingående kommentar till huvudord som «evangelisk-lutherskt», «tro», «bekännelse» och «lära». Utförligt kommenteras innehållet i den kyrkliga kungörelsen från 1992. Till detta fogas avsnitt om bekännelsearbets förpliktelser och om Bibelns och bekännelsens auktoritet. Vid kyrkomötet 1993 förelåg därmed slutresultatet av det bekännelsearbete, som på olika linjer bedrivits alltsedan den ovan nämnda motionen vid kyrkomötet 1983. Andra kyrkolagsutskottet konstaterar mot den bakgrunden i sina överväganden att det i det fortsatta arbetet med kyrkans tro är «angeläget att hålla samman vad som i bekännelsearbetet tenderat att utgöra två skilda utgångspunkter: å ena sidan bekännelsearvet från fornkyrka och reformationstid och å den andra de för vår tid aktuella livsfrågorna. I båda fallen är det en och samma kristna tro det rör sig om, och det bör göras tydligare att det förhåller sig så».³¹ Innehållet i det nyss i korthet refererade kap. 2 i Cs:s skrivelse karakteriseras av utskottet som «en viktig positionsbestämning av vår kyrkas identitet som bekännelsekyrka». Därför föreslås att denna text «omtrycks och distribueras som en kyrkomötets jubelårshälsning till

alla församlingar i vår kyrka».³² Kyrkomötet biföll utskottets hemställan.

Innebörden av besluten 1992 och 1993

I och med dessa kyrkomötesbeslut — i sin tur föranledda av beslut som fattats av statsmakterna — har den 1983 uppställda målsättningen om *en innehållsbestämning av begreppet «evangelisk-lutherskt trossamfund»* uppnåtts. Det har skett genom ett omfattande utredningsarbete, där även instanser på alla nivåer inom kyrkan genom upprepade remissomgångar gett sina bidrag.

En ny, övergripande terminologi har kommit till, *grundläggande* dokument, som innefattar såväl Bibeln som andra texter och skrifter av avgörande betydelse som uttryck för kyrkans tro, bekännelse och lära. Därmed markeras att de alla är kyrkans «dokument» och att de samtidigt — med olika vikt — har normerande betydelse inom kyrkans trostradition. Viktigt är att dessa dokument inte uppfattas som trosobjekt utan som olika, grundläggande uttrycksformer för kristen tro. Vad denna rör sig om anges på följande sätt: «I kristet sammanhang står *tro* för kyrkans och den enskildes grundläggande tillit till den treenige Guden, uppenbarad för oss i Jesus Kristus. Denna tros oerhörda innehåll kan aldrig slutgiltigt och adekvat fångas in i mänskliga ord och begrepp. Tron kan uttryckas med många ord eller få, genom Bibelns ord, i förkunelse och undervisning, i bön, lovsång och bekännelse eller mera preciserat genom läromässiga formuleringar av olika slag. Samma tro kan också gestaltas i andra former än ord: i handling, i bilder eller i dramatisk form ... Samtidigt gäller att denna tro för att förbli en sann kristen tro måste utgå från bestämda, för kyrkan grundläggande texter och skrifter, «dokument». Den är verkligen inte en tro på vad som helst». I de bibliska skrifterna «möter den ouppgivbara urgrunden inte endast för kyrkans förkunelse och undervisning utan för allt vad kyrkan tror,

²⁹ CsSkr 1992:1, s. 2 (i samband med förslag till budget för kyrkomötet 1993).

³⁰ CsSkr 1993:4, s. 3–19. Som läronämnden (1993:17) och i anslutning därtill Andra kyrkolagsutskottet konstaterar saknas egendomligt nog varje form av analyserande utvärdering av läromässig betydelse för ett fortsatt arbete. Utskottet tillhåller Cs att utföra en sådan «kritisk analys», 2 KL 1993:1, s. 2.

³¹ 2 KL 1993:1, s. 2. Går man till de tjugo arbeten som publicerats inom bekännelsearbetets ram är det strängt taget endast två som mera ingående bearbetat vad utskottet kallar för den första utgångspunkten: *Kyrkans bekännelsefråga*, 1985, och *Vad står Svenska kyrkan för?*, 1989.

³² Detta separattyck distribuerades i november/december 1993: *Svenska kyrkans bekännelse 1993*. Kyrkomötets jubelårshälsning till församlingarna i Svenska kyrkan (med förord av ärkebiskopen), 1993.

bekänner och lär». Och «när det gäller att nu och i kommande nya situationer på ett ansvarsfullt sätt gestalta det kristna trosinnehållet fungerar kyrkans grundläggande bekännelsedokument som på en gång vittnen och vägvisare». I denna positionsbestämning är allt som sades i den gamla formuleringen från 1686 kvar, men allt är också insatt i ett dynamiskt, mot nuet och framtiden öppet skeende. Kyrkans förpliktelse är «1993 — som 1593 — dubbel: att på en gång bevara kontinuiteten med ursprunget och med kyrkans samlade troserfarenhet och vara öppen för den förändring och reform, som i varje situation krävs för att evangeliet om Kristus skall bli igenkänt som ett befrielsens budskap. Denna kyrkans dubbla förpliktelse utgör en ständigt oavslutad arbetsuppgift».³³

En annan markant förändring är att kyrkans *gudstjänstböcker* nu hör med till uttrycken för kyrkans tro, bekännelse och lära. De är inte endast något som «skall avfattas i enlighet med svenska kyrkans lära och bekännelse» (KLOK) eller något som ställs vid sidan av kyrkans «lära och tro» (KOK). «Som bekännelsedokument i sin egen art skall de inte vara ekon av de särskilda bekännelseskriterierna utan på sitt sätt tjäna en ren och klar gestaltning av evangeliet om Guds nåd genom Kristus».³⁴ Därmed är «bekännelse» i Svenska kyrkan inte längre en synonym till «bekännelseskriterier». Bekännelsen gestaltas även «i gudstjänst och liv».

³³ Citerat från CsSkr 1993:4, s. 23, 25, 29, 30 f. och 34 (i separattricket s. 6, 8, 12, 13 och 16).

³⁴ CsSkr 1993:4, s. 28 f. (s. 12). Formuleringen är egentligen ett citat från *Vad står Svenska kyrkan för?*, 1989, s. 128. Saken är dock inte en så stor nymodighet som den ser ut att vara. Den präglar 1571 års kyrkoordination och möter även i kap. I i 1686 års kyrkolag. Detta kapitel, med rubriken «Om then rätta Christeliga Läran», innefattar även resonemang om «Gudztiesten» och dess «Christelige Ceremonier».

I och med «jubelårshälsningen» till församlingarna har kyrkomötet vidare 1993 som kyrkans högsta instans i lärofrågor *för första gången gjort ett viktigt uttalande om Bibelns och bekännelsens auktoritet*. Här sägs i klartext att «Guds ord» inte är lika med «Bibeln»: ««Guds ord» möter oss inte endast i denna skrifsamling. Det drabbar oss också genom den förkunnelse och undervisning som står i samklang med Bibeln och i dopets och nattvardens heliga handlingar. Alltid förmedlat genom människors ord, alltid levande, maktfyllt och verksamt. Vad det djupast sett rör sig om kommer tydligast till uttryck i avlösningens befriande tillsägelse «på Jesu Kristi uppdrag» som Guds eget ord till den enskilde i bikten eller till den gudstjänstfirande församlingen». Och om bekännelsen: «Kyrkans tro är inte «grundad» i bekännelsedokument, utan de «sammanfattar» eller «förklarar och kommenterar» utifrån sina olika tillkomstsituationer denna tro. Det är som sådana av kyrkan bejakade sammanfattningar och förklaringar de har auktoritet i kyrkan, i den mån de vittnar om den yttersta auktoriteten, Jesus Kristus och budskapet om frälsningen genom honom».³⁵

Den från och med 1993 gällande kyrkliga kungörelsen av år 1992 har interimistisk karaktär. Den gäller till dess att en ny kyrkoordination framlagts och antagits av kyrkomötet.³⁶ Det skall bli intressant att se hur denna nya kyrkoordnings inledande paragrafer kommer att se ut. Genom det som utträttats under åren 1983–1993 har dock ett solitt förarbete blivit gjort.

³⁵ CsSkr 1993:4, s. 31 och 32 f. (s. 13 f. och 15).

³⁶ Av CsSkr 1992:3, s. 10 och 1993:2, s. 14 framgår att kyrkoordningskommitténs ledamöter och experter våren 1992 begärde entledigande från sitt uppdrag. I maj samma år utsåg Centralstyrelsen en ny kommitté. Det är oklart när ett nytt förslag till kyrkoordination kan väntas.

Summary

Since the change of the Constitution of Sweden in 1974 all legislation — also the ecclesiastical law of the Church of Sweden — has to be established by the Parliament. As the state had no interest in the regulation of the Creeds and Confessions of the Church this was left to the Church itself to decide before 1993, when a new ecclesiastical law was to come into force. This article follows, step by step, the work within the Church of Sweden with this issue. It was done during the period from 1983 to 1992 and 1993, when the final decisions were made by the Church Assembly.

«Den allmänneliga kristna tron» — ? Refleksjoner omkring «Befrielsen — Stora boken om kristen tro»

INGE LØNNING

«Befrielsen — Stora boken om kristen tro» blev ett slutdokument i bekännelsearbetet och kan ses som ett nutida uttryck för Svenska kyrkans lära. Boken behandlas här bl.a. utifrån frågorna om «befrielse» som överordnad tolkningskategori och det reformatoriska arvets ställning. Inge Lønning är professor i systematisk teologi och f.d. rektor vid Oslo universitet.

I. Det allmenne som program

Av alle de reaksjoner som er mulige i forhold til det som skjer hos naboen, er misunnelsen den aller minst høyverdige. Ikke desto mindre er det en reaksjon som er vanskelig å unngå for en norsk iakttager som er bedt om å knytte noen teologiske refleksjoner til den viktigste litterære markering av 400-årsminnet for Uppsalamøtet i 1593 — Stora Boken om kristen tro. En kirke som har vilje og kreativitet nok til å feire sin egen fortid gjennom en så målbevisst og storstilt satsning på fremtiden som det Svenska Kyrkan har gjort gjennom de to bøkene — den lille og den store — som vil gi alle kirkens medlemmer næring til tro for tanke og følelsesliv, en slik kirke er faktisk misunnelsesverdig.

Overskriften jeg har valgt som blikkfang, forutsetter at kvartalsskriftets lesere fortsatt har umiddelbare assosiasjoner til Gustaf Auléns klassiske fremstilling av tros læren fra mellomkrigstiden. Riktignok er boken ikke med blant de «læstips» som er heftet på de enkelte kapitler i Stora boken (den eneste av Auléns bøker som er med, er *Dramat och symbolerna* fra 1967). For den som har stiftet bekjentskap med Auléns lærebok i en av dens tallrike utgaver på tallrike språk, gir det teologi-historiske perspektivet seg nesten av seg selv. Slektskapet i målsetting mellom Stora boken og Auléns projekt ligger nemlig på ett punkt helt oppe i dagen: det dreier seg om å gi en inkluderende, økumenisk tolkning

av den kristne tro og dens tanketradisjon. Kritikerne av Auléns «Almänneliga» har ofte og med rette påpekt at fremstillingen bærer preg av et konfesjonelt grunnmønster med umiskjennelig luthersk islett. Det innebærer ikke nødvendigvis, som noen av kritikerne med urette har hevdet, at den økumeniske målsetting er ugjennomførbar, eller at forfatteren har mislyktes i sitt forehavende ved at hans egne, ikke bevisstgjorte teologiske tankeforutsetninger av konfesjonell art uten hans (og lesernes?) vitende har fulgt med på lasset og har fått bestemme tilretteleggingen av hele den kristne tanketradisjon. Det allmenne i en fremstilling av kristen tros lære kan under ingen omstendighet tenkes å fremkomme ved at forfatteren skulle innta en posisjon frigjort fra og over alle partikulære historiske tradisjoner og utformninger av kristen tro og kristent fromhetsliv. Et slikt ideal rommer både en teoretisk og en praktisk umulighet. Teoretisk ville det forutsette at den økumeniske teolog ikke (lenger) er et menneske i tid og rom, del av et bestemt, historisk gitt tanke- og gudstjenestefelleskap med språk og kommunikasjonsformer som tegner den felles horisont. Søktes idealet omsatt i praksis, vil det ha alle utsikter til å frembringe samme type resultat som nytidens mange optimistiske forsøk på å etablere én over-konfesjonell kirke: at nok en sekt føyes til mylderet av organiserte kirkesamfunn i religionsstatistikken.

I sak ligger det ingen selvmotsigelse i at en luthersk teolog som Gustaf Aulén setter seg fore å skrive en allmenn, økumenisk fremstilling av kristen troslære. Noen selvmotsigelse ligger det heller ikke i at resultatet avspeiler forfatterens egen konfesjonelle forankring og teologiske profil. Snarere er det riktig å slå fast at begge deler er uunngåelig og innlysende nødvendig; det siste de facto, det første også de jure, forsåvidt som det grunnleggende lutherske læredokument, *Confessio Augustana*, insisterer på en økumenisk definisjon av kirken (art. VII) og derigjennom relativiserer alle kirkeorganisatoriske og kirkepolitiske skillelinjer teologisk. Om en vil uttrykke pointet tilsiktet paradoksalt: Det er de lutherske kirkers bekjennelse at det ikke (kan) finnes lutherske kirker.

Det må registreres som en særlig iøynefallende utgave av historiens ironi at Martin Luthers navn er blitt sterkere overeksponert som konfesjonell merkelapp på nasjonale kirkeorganisasjoner enn noe annet personnavn i kirkehistorien. Anno 1994 er f.eks. fortsatt Luther det eneste individ som forekommer ved navns nevning — riktignok i adjektivform — i kongeriket Norges grunnlov: «Den Evangelisk-Lutherske Religion forbliver Statens Offentlige Religion» (§ 2). Det gir grunn til ettertanke og en viss sorgmunterhet å meditere over det historiske faktum at Luther allerede under sitt halvt frivillige fangenskap på Wartburg etter riksdagen i Worms i 1521 (oppholdet varte fra 5. mai 1521 til 1. mars 1522) fant det påkrevet å komme med en barskt inntrengende advarsel mot en slik bruk av hans navn som konfesjonell markeringsvimpel: «Jeg ber om at man må tie stille med mitt navn og ikke kalle seg luthersk, men kristen ... Hvem er jeg elendige, stinkende drittsekk (egtl.: «madensack») at man skal kalle Kristi barn med mitt usalige navn?» (WA 8, 685,4 ff.). Sjelden har en advarsel vært mindre ubegrunnet — og mer fåfengt.

Både som teologisk forutsetning og som intensjon er det økumeniske perspektiv felles for *Stora Boken* og for Gustaf Auléns lærebokfremstilling av den kristne tro. Forskjellen i historisk kontekst er likevel merkbar: det som for to

mannsaldre siden var så atypisk for en lærebokforfatter innenfor faget dogmatikk at det var nødvendig å gjøre eksplisitt rede for det, er i dagens situasjon blitt så tidstypisk at en kan nøye seg med å legge det til grunn som en gitt forutsetning. Imellom ligger grunnleggende endringer av det sosiale og religiøse landskap, av forholdet mellom kirke og samfunn og forholdet mellom Svenska kyrkan og de andre trosamfunn i Sverige. Når redaksjonen programmatisk presenterer *Stora Boken* som «ett tidsdokument» og presiserer bestemmelsen på denne måten: «Tid och rum är vår verklighet i Sverige mot slutet av 1900-talet. Mitt ibland oss finns den uppståndne Kristus och en levande kristen tro» (s. 6), gir det en inngangsportal som knapt kunne tenkes bygget i en tilsvarende form i første halvdel av vårt århundre.

Nå ligger det mange og store tankeproblemer innebygget i formelen «vår verklighet i Sverige mot slutet av 1900-talet»; hvilket «vi» er det som ytrer seg, i hvilken utstrekning lever dette «vi» i én felles virkelighet som det gir mening å kalle «vår», hvor langt er denne virkelighet spesifikk for de mennesker som bor innenfor Sveriges grenser akkurat i øyeblikket? Det leseren inviteres til å møte, er under ingen omstendighet virkeligheten, men en bestemt *tolkning* — evt. flere forskjellige tolkninger — av virkeligheten. Og spørsmålet om hvilken virkelighetstolkning som er (mest) adekvat, vil naturligvis, i dag som alltid, finne ulike svar. En uomstridt virkelighetstolkning finnes ikke. Så langt kan vi likevel nøye oss med å fastslå at det ikke er noe tungtveiende historisk eller teologisk argument som taler imot at det kan være meningsfylt at Svenska Kyrkan markerer 400-års-minnet for den luthersk-konfesjonelle stat ved å invitere til en uttalt økumenisk gudstjeneste i Uppsala domkirke og satse stort på en ny, økumenisk orientert fremstilling av kristentroens tankeinnhold for kirkens medlemmer.

II. Avsender og adressat

«Den allmänneliga kristna tron» tilhørte en vel etablert genre og hadde en ukomplisert og oversiktlig «Sitz im Leben». Det dreier seg om en lærebok beregnet på teologistudenter, og frem-

stillingen er formet av én forfatter, med de åpenbare fordeler det gir når det gjelder faglig profilering og tankemessig konsistens. Pedagogisk gir det naturligvis også store fordeler å henvende seg til en relativt vel avgrenset brukergruppe, med kunnskapsmessige forutsetninger som langt på vei er felles. I alle disse henseender er bildet mindre — til dels *vesentlig* mindre — oversiktlig for Stora Bokens vedkommende. Antallet identifiserte bidragsyttere er tresifret — det gjelder de tekstene som er tatt inn i fremstillingen fra andre kilder — og også i de kapitlene som står for redaksjonsgruppens regning, aner en at mange forfatterhender har vært på ferde. Adressaten er ikke en vel avgrenset gruppe med felles kunnskapsmessige forutsetninger. Formelt er den identisk med Svenska Kyrkans medlemmer, i realiteten må den antas å begrense seg til den del av kirkens medlemmer som er spesielt motivert for å arbeide aktivt med kristentroens innhold. Det vil være en lite ensartet gruppe, som knapt har annet til felles enn denne motivasjon.

Stora Boken er en collage av tekster og bilder, med betydelig spennvidde både i form og budskap. Det forutsetter en annen type bruk enn det den tradisjonelle lærebokfremstilling tar sikte på. Fra leserens side forutsetter det den form for tilnærming som vi i norsk sammenheng ville forbinde med et klassisk sitat fra Ibsens «Peer Gynt»: «man skal ei lese for at sluge,/ men for at se hva man kan bruke», dvs. en utpreget selektiv måte å forholde seg på. I forhold til en uensartet brukergruppe vil en slik bok ha det åpenbare fortrinn at spennvidden og variasjonsbredden i virkemidler vil øke sannsynligheten for at et flertall av dem som får boken i hende, vil finne *noe* som taler umiddelbart til dem. Ulempen er heller ikke vanskelig å få øye på: i den utstrekning målsettingen er å formidle et helhetlig og sammenhengende budskap, kan den fragmenterte kommunikasjonsform tenkes å virke som hindring snarere enn som hjelp. Redaksjonsgruppen har ganske visst rett når den i sin introduksjon konstaterer at «var och en tar till sig text och bild på olika sätt. Det som är stumt och otillgängligt för en talar kanske direkt till en annan människa» (s. 6). Men sammenhengen er ikke uten videre innlysende når det i neste åndedrett sies at «vår förhoppning är att mångfalden ska ge möjligheter till befrielse och

fördjupning — bort från enkelspårighet och ytlig förtröstan på auktoriteter» (s.st.). Det er ikke lett å se at det alternativ som tegnes i det siste utsagnet, står i noe nødvendig korrespondanseforhold til valget av kommunikasjonsform. Her synes å ligge bestemte tankeforutsetninger under som har med hele forståelsen av det aktuelle bekjennelsesarbeid i Svenska Kyrkan å gjøre, — tankeforutsetninger som knapt er tilstrekkelig bevisstgjorte. Det skal jeg komme tilbake til.

Valget av kommunikasjonsform begrunnes fra redaksjonsgruppens side ytterligere ved en henvisning til den målsetting at Stora Boken skal gjøre tjeneste som *samtalsbok*: «Samtalet pågår redan på boksidorna, mellan olika tekster och mellan text och bild ... Texter och bilder er till för att inspirera och stimulera det enskilda och det gemensamma samtalet om kristen tro» (s. 6). Bare den praktiske brukserfaring med boken vil kunne avgjøre om den arbeidshypotese som her antydes om en slags naturlig overslag fra en skriftlig, komponert dialog mellom tekster og bilder til en muntlig dialog mellom mennesker, har noe for seg eller ikke. I teorien er det i hvert fall ikke vanskelig å mobilisere motforestillinger. I den utstrekning samtalen er tenkt å finne sted innenfor rammen av et organisert studiearbeid, er det rimelig å anta at ett felles utgangspunkt ville by på betydelige fordeler. At en tilrettelagt collage av tekster og bilder i seg selv er en samtale eller skaper en ekte samtalesituasjon, kan knapt være mer enn ønsketekning. Estetisk er Stora Boken meget tiltalende, med en layout som er tilpasset en tidsalder som er vant til billed-kommunikasjon mer enn til ord. Når halvdel av et totalt bokvolum på 370 sider er billedstoff, kan det imidlertid være grunn til å spørre om man ikke har gått lenger enn godt er i retning av å gi konsesjoner til tvilen på den språklige kommunikasjons bærekraft. Den *samtale* som skal stimuleres, er jo fortsatt avhengig av språket og vil stå og falle med evnen til språklig kommunikasjon.

III. 1990-tallets voksenkatekisme?

I sin form — kanskje også i den tilgrunnliggende pedagogiske filosofi — befinner Stora Boken seg omtrent så langt borte fra den klassiske katekis-

metradisjon som det er mulig å tenke seg. Ikke desto mindre kan det være nærliggende å betrakte prosjektet som en oppdatert utgave av den bærende intensjon i den gamle kateketiske tradisjon: å gi kunnskapsdimensjonen i kristentroen næring og vekstvilkår. Der hvor den kristne enhetskultur forutsatte at oppgaven lot seg løse gjennom innlæring av et enhetlig religiøst språkspill, vil kirken i det pluralistiske samfunn være tilbøyelig til å gå til den motsatte ytterlighet og tilstrebe en slags speilvendt uniformeringsprosess. Men fortsatt er den grunnleggende forutsetning den samme: kristentroen er noe mer enn religiøs opplevelse og impuls, den er artikulert og dermed tillgjengelig for tankemessig tilegnelse og kommunikasjon. Og det er en stående forpliktelse for kirken å se til at alle dens medlemmer blir delaktige i artikulasjonsprosessen. Som et sentralt uttrykk for det aktuelle bekjennelsesarbeid i Svenska Kyrkan gjennom det siste tiåret er Stora Boken under enhver omstendighet å forstå som et forsøk på å innløse denne forpliktelse. Samtidig kan resultatet tyde på at det er en innebygget spenning, ksnkje til og med en indre selvmotsigelse til stede i den måten oppgaven søkes løst på.

Den kristne Gudstro er et personlig anliggende og vil slik sett ha like mange skikkelser som det finnes mennesker som bekjenner troen. Forsåvidt har den anti-autoritære mangfoldsfilosofi som bærer komposisjonen av Stora Boken, uten tvil sin berettigelse. Men det er en *relativ* berettigelse, som begrenses og holdes i balanse av det historiske erfaringsdatum at bekjennelsen i kirkens liv er en grunnleggende fellesskapsstiftende og fellesskapsbærende funksjon, som krever faste, språklig fikserte uttrykksformer. Fra de enkleste og eldste bekjennelsesformler av typen Kyrios Jesus (1 Kor 12,3) til de teologisk tunglastede tekster av typen Athanasianum dreier det seg om faststående, autoritative formuleringer av latent rettslig karakter. Det innebærer naturligvis ikke at innholdet i den kristne Gudstro er identisk med de enkelte bekjennelsesformuleringer eller med summen av de bekjennelsestekster som har en rettslig definert, autoritativ status innenfor ett gitt, organisert kirkelig fellesskap. Men det innebærer at overleveringen av innholdet i kirkens forkynnelse og undervisning er uløselig knyttet til disse forpliktende formuleringer.

Stora Boken tar sitt utgangspunkt i et sitat fra det forslag som førte til at kyrkomøtet i 1983 tok initiativet til det aktuelle bekjennelsesarbeidet i Svenska Kyrkan: «Ett förnyat bekännelsearbete är inte en språkfråga utan en uppgift att utifrån det ursprungliga evangeliet avge ett autentiskt Kristus-vittnesbörd om befrielse, in i de krafter och villkor som håller människor bundna i dag» (s. 6). Den positive formulering av oppgaven er god og ville isolert sett ikke påkalle noen kritiske reservasjoner. Den kontrastering som ligger i formuleringen «inte en språkfråga», gir imidlertid en aksentuering som legger helheten i utsagnet farlig åpen for misforståelser. Et autentisk og befriende Kristusvitnesbyrd er i 1990-tallets nordiske samfunn i like høy grad en språkfråga som det var i de første århundrers hellenistiske Middelhavskultur eller i Tyskland på reformasjonstiden. At det er noe *mer* enn et språkspørsmål, og at oppgaven ikke lar seg løse gjennom et utvendig, mer og mindre mekanisk språklig moderniseringsarbeide, er en annen sak.

Fellesskapsdimensjonen i bekjennelsen av den kristne Gudstro kommer først og fremst til uttrykk i gudstjenesten, i kirkens liturgiske språk. Et av formålene med Stora Boken er klarligvis å stimulere mennesker til å ta del i menighetens gudstjenesteliv og derigjennom også i den felles trosbekjennelse. Den funksjon som imidlertid har en tendens til å komme til kort i dagens menighets- og gudstjenesteliv, er nettopp den kateketiske funksjon, formidlingen av den felles kristne kunnskap. Kanskje har man forspilt en mulighet ved å vektlegge samtidsorienteringen så sterkt på bekostning av tradisjonens tekster og behovet for en meningsfylt tolkning av dem? Og kanskje er det det uheldig formulerte alternativ («inte en språkfråga, utan ...») i selve åpningen av det aktuelle bekjennelsesarbeidet som er skyld i forsømmelsen?

De hypotetiske spørsmål er ikke ment som retoriske spørsmål, men som uttrykk for at spørsmålsstilleren ikke kjenner svarene. Det kan tenkes at valget av strategi for Stora Boken er det beste, alle forhold tatt i betraktning. Det kan tenkes at det alternativ jeg antyder — en sterkere konsentrasjon om en adekvat, aktuell tolkning av kirkens tanketradisjon og tekster — ikke ville ha ført frem når det gjelder å skape en bok som er kommunikasjonsdyktig i forhold til samtids-

konteksten. På den annen side kan det også tenkes at ubegrunnet autoritetsskrekke på vegne av «det moderne menneske» kan føre til lite saks-svarende former for tilpasning til det antatt pluralistiske samfunn.

IV. Befrielse som overordnet tolkningskategori

Stora boken har valgt stikkordet «befrielse» som tittel og dermed som overordnet tolkningskategori for kristentroen. Valget gir seg ikke selv, men det er lett å finne argumenter som taler for at det er et nærliggende og velbegrunnet valg. For eksempel kunne temaet *libertas christiana*, når foranledningen er en markering av den historiske arv fra reformasjonsårhundret, være naturlig å sette i fokus for kristendomstolkningen. Traktaten om den kristne frihet er for øvrig av de Luther-tekster det er forbløffende at redaksjonsgruppen har klart å motstå fristelsen til å trekke veksler på i sin fremstilling. Det henger formodentlig sammen med at frihetsbegrepet og stikkordet befrielse i realiteten spiller en mer tilbaketrukket rolle som tolkningskategori enn det man skulle forvente ut fra bokens tittelvalg. Bare ett av de tretten kapitlene har fått en overskrift som henspiller på frihetsterminologien. Det gjelder kapittel 5 «Befriaren» (s. 123–155), som i bokens oppbygning dekker det stoff som i en tradisjonell trinitarisk disposisjon ville knyttes til den 2. trosartikkel. Det kan virke unødig restriktivt. Ikke så å forstå at den kristologiske forankring er overraskende eller urimelig; spørsmålet er bare om det innenfor en helhetlig tolkning av kristen Gudstro er nødvendig å koble befrielsestemaet såvidt eksklusivt til den 2. artikkel som det kan se ut til at Stora Boken gjør. Den lett stedmoderlige behandling av temaet «Treenig Gud» etter gjennomgåelsen av substansen i den 3. trosartikkel (s. 187), for øvrig det eneste avsnitt som munner ut i et sitat av en klassisk bekjennelsestekst, Nicenum, bekrefter at det her er noe som ikke er riktig forløst i den teologiske tenkning. Både plasseringen av avsnittet om Gudstroens trinitariske struktur og det forhold at sitatet utgjør nær halvparten av hele fremstillingen under rubrikken «Treenig Gud», tyder på at redaksjonsgruppen har hatt problemer med å

integre trinitetslæren på en overbevisende måte i den kristendomstolkning den ønsker å tilby leseren. Den er i så fall i godt selskap; det samme kan sies om de aller fleste forsøk på fremstilling av kristen troslære i nytiden.

Muligens hadde befrielsestemaet fått større vinge-fang og integrasjonskraft i forhold til helheten dersom fremstillingen hadde gått mer konkret til verks når det gjelder å forsøke å bestemme og beskrive «de krafter och villkor som håller människor bundna i dag» (jfr. sitatet fra redaksjonsgruppens introduksjon, se ovenfor). Det ville ganske visst ha vært et risikabelt foretagende; teologisk begrunnet samfunnskritikk er en krevende oppgave, så sant man ikke vil nøye seg med billig og overfladisk symptombehandling. Men samtidig er det en ufrakommelig del av den tolkningsoppgave kirken er pålagt når den skal forkynne det kristne befrielsesbudskap = frelsesbudskap. Stora Boken tilbyr mange og gode innfallsvinkler til en aktualiserende forståelse av det tankekompleks som har med begreper som «synd» og «det onde» å gjøre. Fraværet av en teologisk hermeneutikk av den type vi i luthersk tradisjon er vant til å forbinde med begrepsparet lov/evangelium og kravet om å skjelne rett mellom lov og evangelium gjør imidlertid at noe mangler i den dynamiske sammenheng mellom antropologi og teologi.

Det kritiske spørsmål som her antydes, hører sammen med et mer omfattende spørsmål, som det til sist er naturlig å ta opp eksplisitt: hvilken rolle spiller den reformatoriske arv i det aktuelle bekjennelsesarbeid i Svenska Kyrkan, slik det på representativ måte har funnet nedslag i Stora Boken om kristen tro?

V. Den reformatoriske arv

Fornyhet innsats for å levendegjøre kirkens bekjennelse vil til enhver tid være et aktuelt behov, men behovet oppleves ikke til enhver tid sterkt nok til at det utløser initiativ til særskilte prosjekter og arbeidsprogrammer i sakens anledning. Når det skjer, vil de resultater som frembringes, i en viss forstand alltid ha karakter av «tidsdokument», uansett om dette er en bevisst intensjon eller ikke. Resultatene vil nemlig bestandig komme til å avspeile det sett av fore-

stillinger og tankemønstre som utgjør det felles mentale livsrom i kirke og samfunn. Samtidig vil de også stå i et mer eller mindre merkbart, mer eller mindre klart uttalt spenningsforhold til dominerende tanke- og forestillingsmønstre i samtidskonteksten, forsåvidt som kirkens bekjennelse nødvendigvis er noe annet enn en bekjennelse til de til enhver tid rådende verdioppfatninger. I sin avspeiling av den aktuelle kulturkontekst vil kirkens bekjennelse også være et kritisk korrektiv til denne kulturkontekst.

Nå vil det i kirken også være en mer direkte og umiddelbar sammenheng mellom praktisk rettet kirkelig fornyelsesarbeid og det tankearbeid som til enhver tid pågår innenfor teologisk forskning og utdanning. Fortsatt er det slik at kirken betror sine sentrale livsfunksjoner — forkynnelsen av evangeliet i ord og sakrament — til mennesker med en bestemt form for teologisk skoling. Det innebærer at det er grunn til å forvente at viktige impulser til kirkens fornyelse kommer fra den akademiske teologi og dens forskningsmiljø.

Et tilbakeblikk på Svenska Kyrkans historie i det århundre som går mot slutten, kan friste til teologihistoriske tankeeksperimenter i denne sammenheng. Hadde initiativet til et samlende kirkelig bekjennelsesarbeide av den art som har funnet sted gjennom det siste tiåret, kommet i mellomkrigstiden eller i det første halvannet decennium etter 1945, ville resultatet uten tvil ha vært grunnleggende preget av teologihistoriske faktorer som Luther-renaissance, ny kyrklighet og «realistisk» historisk bibelforskning. Et blikk på de klassiske samleverkene «En bok om kyrkan» og «En bok om bibeln» fra første halvdel av 40-tallet, bøker som for sin tid i visse henseender hadde en beslektet funksjon med den Stora Boken er tiltenkt femti år senere, tør være nok til å forvisse seg om at den teologiske profil ville ha kommet til å se merkbart annerledes ut. Ingen av de teologiske inspirasjonskilder som den gang hadde kirkelig bærekraft, er på sanne måte til stede som potensielle inspirasjonskilder i dagens situasjon. Den teologiske livskraft i de to første, som langt på vei var to sider av samme sak — «gjenoppgagelsen» av kirken og «gjenoppgagelsen» av Bibelen — ble definitivt lammet av den ødeleggende striden om kvinners prestedtjeneste. Mens den første, Lutherforskningen, snarere led

en langsom kvelningsdød på grunn av den teologiske surstoffmangel som har en tendens til å følge med langvarig suksess.

Nå skal man vokte seg for teologihistoriske kortslutninger. At teologiske skoleretninger kommer og går, og at kirkelige «epoker» avløser hverandre, er ikke ensbetydende med at fortiden forsvinner sporløst. At pregende impulser mister sin pregningskraft, innebærer ikke at kirken er tilbake der hvor den var før pregningsprosessen satte inn. Betingelsen for at fortiden kan ha fornyende inspirasjonskraft gjennom at bestemte deler av kirkens historie «gjenoppdages» i en ny kontekst, er jo at noe avleires i den historiske undergrunn, i det som kan kalles kirkens kollektive erindring, og dermed er til stede som fremtidig inspirasjonsmulighet.

De skjellsettende «a-ha-opplevelser» i forhold til den arv som oppbevares i kirkens tradisjon, lar seg aldri programmere. Men jubiléer og jubileumsfeiring kan gi nyttige foranledninger til å hente arven frem i dagslyset og derigjennom å etablere en direkte kommunikasjon mellom fortid og nåtid, som i sin tur kan utløse uforutsigbare fornyelsesprosesser. Et nærliggende eksempel kan i så måte markeringen av 400-årsminnet for reformasjonen i et krigstrett Europa anno 1917 være: at det var én av de impulser som utløste den såkalte «Luther-renaissance» og derved kom til å prege utviklingen av protestantisk teologi og kirkeliv for tiår fremover, synes hevet over tvil.

Er det sannsynlig at møtet med det stykke av Svenska Kyrkans fortid som knytter seg til symbolåret 1593, vil komme til å utløse en tilsvarende vitalisering av kirkens reformatoriske arv? Stora Boken gir få holdepunkter for å besvare spørsmålet positivt. I en aktuell kristendoms-tolkning som på mange måter imponerer og inspirerer i sin bredde og mangedimensjonalitet, har jeg tillatt meg å anmelde noen savn. Ikke fordi jeg anser den konfesjonelle arv som noe slags obligatorisk rammeverk, som for enhver pris skal holde fast på bestemte innholdsmomenter eller et bestemt vokabular. Men fordi arven rommer unyttede muligheter nettopp i det aktuelle tolkningsarbeide. For sammenhengene mellom teologi og antropologi og for en livsnær forankring av etikken på 90-tallet ligger det et betydelig tankemessig potensiale i *kallsbegrepet*

og i hele den tankemodell som i vår lutherske teologitradisjon knytter seg til læren om Guds to styresett og nødvendigheten av å skjelne mellom menneskets Gudrelasjon og menneskets verdensrelasjon. Men forat dette potensiale skal kunne nyttiggjøres i kirkens forkynnelse og liv, kreves det fornyet innsats på den historiske forskningsfront, som i sin tur kan gi næring til den systematiske teologi og dermed til forkyn-

nelsen. Den slags krever tålmodighet og vilje til langsiktige investeringer.

Det beste jubileumsønske en kan uttrykke for Svenska Kyrkan, er at den storstilte satsning som er gjort på bekjennelsesarbeidet, må inspirere til en slik langsiktig investering i det å gjøre den reformatoriske arv rentebærende i kirkens stadig pågående arbeide med tolkningen av — den allmänneliga kristna tron.

Summary

In 1993 the Church of Sweden marked the 400th anniversary of the Uppsala Meeting of 1593, which made the formal decision with regard to the future confessional identity of the church, by publishing the outcome of several years of intensive theological work on the confessions in two books. A church which is able to celebrate its own past by investing its missionary energy in providing all its members with a new and fresh approach to Christian faith, is to be envied. Adding «Befrielsen — Stora Boken om kristen tro» (Liberation — the Great Book on Christian Faith) to the former «Small Book» sent to all Swedish families the Church of Sweden has accomplished a serious effort to re-interpret its confessional heritage in the light of present day experience.

In his evaluation of the outcome the author draws a parallel to Gustaf Aulén's classical exposition of «Den allmänneliga kristna tron» from 1923 (The Faith of the Christian Church, 1948), pointing out similarities in the basic ecumenical approach and differences in social context and spiritual climate as well. Critical question marks are put with regard to the appropriateness of the text/photo collage method chosen for the purpose of stimulating dialogue on Christian Faith in a study group framework. The author finds it slightly surprising that «Liberation», once chosen as the overall category of interpretation, does not play a more decisive role as a structuring force all through the exposition. Concluding by pointing to some of the changes characteristic for the development of academic theology and church education in Sweden over the last fifty years, the author hopes for a renewal of the links between academic theology and pastoral care for the proclamation of the gospel, turning the confessional heritage into a permanent source of inspiration for scholarly work as well as for church life.



Befrielsen — Stora boken om kristen tro

KRISTER STENDAHL

«Befrielsen — Stora boken om kristen tro» domineras av paulinska motiv. Den teologiska grundstrukturen är kristocentrisk, västerländsk, katolsk och luthersk, menar artikelförfattaren, som också diskuterar bibeltolkningsmodellen och det manliga språkbruket. Han finner bokens djupstruktur genial även om den löpande texten stretar i en annan riktning än bilder, intervjuer och citat. Helhetsintrycket är dock verkligen befriande menar Krister Stendahl som är Andrew W. Mellon Professor of Divinity Emeritus vid Harvard University, där han var verksam under 30 år. 1984–88 var han biskop i Stockholm.

Till min konfirmation våren 1936 fick jag en vacker liten bok i blått skinnband där min mor hade skrivit ner mer än sextio tänkespråk, verser — ibland hela dikter — ord som hon samlat på och ville ge mig på vägen. Där fanns några bibelord men mest var det axplock från författare (Ibsen, Rydberg, Topelius, Tolstoy, Strindberg, Natanael Beskow, Per Hallström, m.fl.) och bevingade visdomsord. Med min 40-tals handstil har jag lagt till utdrag av Hjalmar Gullbergs «Fem kornbröd och två fiskar».

När jag först bläddrade i och sedan läste *Befrielsen* kom jag helt naturligt att tänka på min mors «tänkebok». Inte för att mors bok var avsedd för eller förväntades leda till samtal — andliga ting var för begrundan i ensamhet. Därvidlag är *Befrielsens* uttalade avsikt helt olika: «Centralstyrelsen har beslutat att ge ut boken med förhoppningen att den kommer att bli föremål för studier och samtal.» En studiehandledning har utarbetats för detta ändamål. Men som jag sitter här i USA får jag nog ändå läsa *Den Stora boken* som boken mor gav mig — och så kommer många med mig att göra — till stor glädje.

I

Detta är det stora svaret — även om det i vår tids anda presenteras som del i en process — på Ludvig Jönssons motion till 1985 års kyrkomöte om «ett förnyat bekännelsearbete». Det första och på sitt sätt avgörande med detta svar är dess

form, dess genre. Som exeget vet jag att en skrifts form säger lika mycket som dess innehåll, eller kanske snarare att när form och innehåll, genre och budskap, stämmer så förstärker de varann. Så är fallet här.

I diskussionen om Bibeln som en brokig antologi sägs det att om vi reviderade bort sånt vi fann tvivelaktigt så «gör vi det som finns kvar bindande på fel sätt» (s. 279). Tankegången påminner mig, om jag inte minns fel, om Gottfrid Billings argument i en tidigare fas av Svenska kyrkans bekännelsearbete. Han höll före att om man isolerade den Augsburgska bekännelsen från resten av Konkordieboken och gjorde den till *Bekännelsen*, så blev den just bindande på fel sätt. Befrielsebokens form är i sig själv en utsaga om hur kristen tro lever och formas i Sveriges land år 1993. Den erbjuder ett tvärsnitt av svensk andlighet — fromhet i ordets finaste bemärkelse. För jag läser den inte som om kärnan i boken var ledningsgruppens Text med raka bokstäverna (som jag ska kalla «Texten»), och därför alla kursiva citat, alla intervjuer och bilder var illustrationer eller bakgrundstexter som ängsligt måste sättas på plats eller korrigeras. Den poetiska och teologiska intensiteten i citat och bilder gör boken till ett uttryck för bekännelsen, den svenska fromhetens bekännelse där Bibel, psalmbok och katekes har inkarnerats i ett vitt spektrum. Här är djupa andetag av svensk andlig kultur. Om utländska läsare kunde ta del av boken skulle många associera till Dag Hammarskjölds *Vägmärken* (Markings) som bli-

vit den svenska andlighetens stämma i världen. Det är förvånande att inget citat finns från denne svenske mystiker som introducerades till den kristna fromhetens värld av sin konfirmationslärare Nathan Söderblom. Särskilt så emedan, om jag förstår huvudsymbolen rätt, det är ett vägmärke på en fjälled (där Dag Hammarskjöld ofta vandrade), och väl inte ett varningstecken för obevakad järnvägsövergång ...

Bredden och djupet är befriande på ett särskilt sätt genom att Texten inte domineras av frågan: Vad av allt detta är kristen tro? Kanske vi här har en spegelbild av den klassiska missions-teologiens tilltro till evangeliets kraft — — då när Marias bild fick ersätta Frejas på kultplatserna medan vad som skedde i människornas hjärtan hade stor kontinuitet, och «kristnandet» tog sin rundliga tid. Tron på evangeliets kraft, snarare än evangelikal diskriminering, är *Befrielsens* signatur. Jag kommer också att tänka på ett svar som Sven Danell gav en ängsligt bibeltrogen. Frågan gällde psalmbokens renlärighet. Med sin lugna dråplighet påpekade han att hönsen måste få sig lite grus i krävan för att kunna smälta de rena sädeskornen. Psalmboken är tillräckligt riskig rent läromässigt för trons mat-smältning. Så också *Befrielsen*.

Svensk fromhet har varit en psalmboksfromhet snarare än en bibelfromhet. Det upplever jag starkt här i USA där psalmboken som läsbok med psalmer utan noter och med texter och böner är ett okänt fenomen. «Det enskilda bibelläsandet blev en del i fromhetsmönstret under 1800-talets väckelserörelser, men svensken i allmänhet har egentligen aldrig gjort Bibeln till sin egendom på samma sätt som man tagit psalmboken till sitt hjärta» (s. 283). Här saknas kanske något om hur de senaste årtiondena har sett en utveckling och förskjutning i denna fromhet. Standardupplagorna av våra psalmböcker har noter och i stället för att läsa upp psalmer i skolan har barn- och vuxenkörer blivit allt fler. Barn och ungdom sjunger in sin katekes i visans och psalmens form. Därför har den yngre generationen en helt annan psalmskatt än den äldre. De äldres psalmer lever mer vid bröllop och begravingar. De flesta av Bokens citat ur 1986 års psalmbok är från den nyare psalmskatten (med Britt G. Hallqvist, Olov Hartman, Anders Frostenson, Ylva Eggehorn m.fl.).

Så långt om vad man på lärt språk kallar djupstrukturen. *Befrielsen* har genom sin djupstruktur lyckats fånga in den svenska andlighetens våglängd på ett nytt och underbart sätt som möjliggjorts av modern bokkonst. Jag tänker då inte bara på hur Texten och citaten fungerar utan också på bildernas förnyade kontinuitet med medeltidens valvmålningar så att Ordet blir *Logos* och inte bara *Wort*.

II

Jag läser kapitel 1–3 som en mjukstart där Att Vara Människa speglas, ett slags modernt Vadan — Varthän — Varför, där frågorna lämnas öppna för att få bli äkta och bli mina. «För de allra flesta människor består livet av allt det som händer liksom av sig självt» (s. 24) men där finns också *ögonblicket*, när vår medvetenhet höjs — i glädje eller smärta eller eftertanke. «De urgamla frågorna tränger sig fram ...» i en värld där universum — vad teologer kallar skapelsen — är en Väv utan sömmar (s. 31–37) på ett sätt som kan ses på bilduppslaget med NASA:s fotografi av jorduppgången sedd från månen, sammanställt med en bild av det befruktade ägget som landar på livmoderns yta, fångad av Lennart Nilssons kamera. Makro- och mikrovärld så oföreglömligt lika. Och «universums historia finns nedtecknad i var och en av oss» (s. 15), eller som Ingmar Ström säger när han omplanterar sina krukväxter: «Varje levande växt har 300–400 miljoner år bakom sig av levande liv. Att den klarat sig!» (s. 364). Och människan är en del av denna förunderliga och föränderliga värld, alltmer underbart beskriven av fysiker, kemister och biologer, så att vi har mer och inte mindre att prisa Gud för i vår trosbekännelse, ty «de trosbekännelser som ... formulerats vid olika tider i kyrkans historia har nästan alltid haft lovsångens karaktär och form» (s. 48, jfr s. 187). Krysostomusliturgin får bidra med det kosmiska perspektiv som setat trångt, i västerländsk fromhet (s. 64).

Det talas klokt om hur man kan se människan som skapad till Guds avbild och som Guds medskapare både i handling och i förbön, med moraliskt ansvar. Lars Gyllenstens tankar på trubadurens tema: «... där bor Siv och Gunne, Nu gör dom en unge» blir till en djuplodande medi-

tation om kärlek och skapande (s. 63), fortsatt i liknande tonart (s. 179). Om man funderar ett tag på dessa kärlekstexter så befrias kanske svensk teologi från Nygrens olyckliga hårddragning av distinktionen mellan eros *versus* agape.

Ondskan. Ett avsnitt ur Sven Delblancs *Livets ax* om den ohyggliga fadern som «är starkare än jag» sätter tonen (s. 69), förstärkt av Sara Lidmans ofrånkomliga ord om «Detta att förutsättningen för liv är att vi äta annat liv ... det börjar vid koncipieringen, när vi tränger ut en miljon spermiesyskon för att få vår chans att «sätta på ägget»... Det är vad syndabekännelsen, den gamla, menar med «av synd född — jämväl sedan ...» (s. 70). Synden och skulden som mycken frejdig teologi tonat ned, kommer åter i fördjupad form, befriad från sin banalisering i efter-pietistisk individualism. Ekologisk «världssorg» (s. 90), psykoanalysens avslöjande av hat, vrede och förstörelsedrift under våra prydliga masker ger ny aktualitet åt Jobs frågor — Job som med rätta vägrade bekänna synder han inte begått, och ur-mordet, Kains av Abel. Lars Collmars meditation därom kan stå som ett fint exempel på hur man kan svara på det som inte låter sig besvaras (s. 84–87). Somliga har kritiserat en av syndabekännelserna i 1986 års kyrkohandbok: «Genom min synd är jag skyldig till mer ont än jag själv förstår och har del i världens bortvändhet från dig.» Men i de här kapitlen får det uttrycket för «av synd född» både illustration och äkthet (jfr också s. 129).

III

Efter de tre första kapitlens lägesbeskrivning följer ett finstämt kapitel om hur man kan tala om Gud. Ett Göran Tunström-citat ger vinjett: «Gud finns inte. Jag tror på honom. Skulle han finnas vore han fånge i språket och alltså vår slav. Skulle vi finnas vore vi fångar i vårt språk. Det är vi också» (s. 101). Det är i stil med Gregorius av Nazians hymn som följer (s. 105). Tyvärr har Boken känt sig förpliktigad att alltid citera Bibeln efter 1981 års översättning: «I begynnelsen *fanns* Ordet ... » (s. 269) vilket leder tanken till de oftast ofruktbara diskussionerna om Guds s.k. existens. *Befrielsen* är egentligen mer medveten än så om det särartade i

trons språk och dess möjligheter. «Gud talar genom att vara» som Lönnebo säger (s. 114).

Här liksom i avsnittet om Bibelns språk avhandlas också de svåra orden om Guds vrede och dom. Det är kanske tänkvärt att när det gäller domen förekommer ett av de få citaten ur den äldre psalmboken, Lasse Lucidors vers:

Domen fruktar jag väl stort,
eftersom jag illa gjort,
men den trösten jag ej glömmet
att min broder Jesus dömer
(s. 113).

Vreden i Psaltaren får dagsaktuell udd i Ceasaricus Cavallins tankar ut ur år av tidegärd (s. 211). *Befrielsen* är fri från ängslig apologetik. Dock saknar jag ordet «tragisk». Jag hittar det endast på sidan 203, «livets svindlande och tragiska skönhet,» där det tragiska är det korsmärkta Kristusmönstret, men då är ju tragiken livsbringande. Det är som vore det okristet att låta ordet tragisk uttrycka den rena smärtan, utan förklaring eller förklaringsberg.

IV

Så har vi kommit fram till befrielsen — eller snarare Befriaren och därmed till frågor om hela företagets grundläggande teologi. Bokens titel vill väl uttrycka vad hela den kristna tron handlar om, eller åtminstone vad det kristna budskapet till dagens människor är — och enligt Texten tydligen alltid varit: Befrielse. Därigenom är utgångspunkten människans fångenskap och syndaren som behöver förlåtelsen, försoningen som återställer relationen mellan människan och Gud. Därigenom är den teologiska grundstrukturen västerländskt katolsk och luthersk. Huvudmotiven är paulinska. Visserligen talas väl om Gudsriket både här och där, det som Jesus gjorde till sitt huvudtema, men på ett sätt som domineras helt av *theologia crucis* och av ett Pauluscitat som avbryter hans hymn till Kristus innan den når sin segerglädje (Fil. 2, s. 147).

Kristen tro handlar om befrielsen — men egentligen om Befriaren. Kristen tro är tro på Kristus. Här gäller inte östkyrkornas förståelse: Att vara kristen är att tillbedja Gud i treenighe-

tens dynamiska mysterium. Boken säger fina ord om det mysteriet på sidan 187, men knappast på någon punkt är framställningen formad därav. Likaså finns det naturligtvis ett kapitel om Anden som Livgivaren och som livsenergi, men det blir som i katekesen ett bås för vissa ämnen: mångfald och enhet i kyrkan, andlig klarsyn, och två moderna änglabilder från Wim Wenders film «Himmel över Berlin» (s. 184–185). Här — och inte i Kristuskapitlet — är också ett av de relativt få ställena där boken lyfter upp Johannesevangeliets förkärlek för biologiska bilder som födelse, liv och växt, och dess ord om hur Jesus kom för att vi skulle ha liv, ja, ha det i överflöd. (Joh. 10:10, s. 168, jag föredrar «ha» framför «få» för ἔχωσι).

För de flesta läsare förefaller väl detta kristocentriska, icke medvetet trinitariska greppet, helt självklart. Det är ju vår katolskt-lutherska tradition. Den är trinitarisk i den meningen att det kan väl inte vara fel att tillskriva Kristus det som hör Gud till. Gunnar Weman gör så i sitt anbefallande av boken, där orden om Gud i Apg. 17:28 «det är ju i honom vi lever och rör oss och är till» blir ett ord om Herren Kristus. Men jag tar upp denna fråga av ett speciellt skäl. Det synes mig att hela ansatsen i de inledande kapitlen och det överväldigande flertalet av citat och bilder passar liksom bättre in i en teologisk värld där man som bekännande kristen låter sitt *tal om Gud* vara format och skolat och fördjupat av Jesu liv och Kristi gärningar — snarare än låta det vara ett *tal om Kristus* med Gud såsom bakgrund. Eller där det icke-antropomorfa talet om Anden inte upplevs som ett dogmatiskt svek mot Kristusvittnesbördet; där treenighetstankens «bild/icke-bild» av Gud som ömsesidigt givande och mottagande bryter all hierarki och närmar sig vår världsbild där allt beror på allt, en vävnad utan sömmar; där enheten som Jesus bad om inte är enhetlighet utan där paradigmet är det ömsesidiga givandet och mottagandet «liksom du Fader är i mig och jag i dig» (Joh. 17:21).

V

Apropå antropomorfism, från min horisont i både kyrka och fakultet i USA är det nästan oförklarligt att hela denna bekännelsebok tycks

lyckligt omedveten om att den kristna traditionens maskulint antropomorfa språk är ett andligt och teologiskt problem. I läronämndens yttrande om vad som blev 1986 års kyrkohandbok ingick ett appendix skrivet av Caroline Krook och mig där vi beklagade att förarbetena inte uppmärksammat problematiken och att det därför var för sent att göra en revision i det inklusiva språkets riktning, men att en sådan revision måste bli ett viktigt moment i det fortsatta handboksarbetet. Det är nästan otroligt för mig att *Befrielsen* i sitt språkbruk inte visar den minsta medvetenhet i detta avseende. I de små bitar som jag själv skrivit som underlag har man lyckats ta bort mitt inklusiva språk och låtit han-språket segra. Så jag måste fråga mig om språkkänslan fungerar annorlunda i Sverige? Är den så nedsliten att man inte hör att den som tillsatts att övervaka jämställdheten kallas «ombudsman». Jag har svårt att tro att icke också i Sverige språket är ett viktigt medel för att höja medvetenheten om hur det bibliska och den kristna traditionens språk är ett medvetet och omedvetet mansspråk som inte kan få fortsätta att utöva sitt tryck utan kommentar och kritik. Åtminstone skulle man ha väntat sig en stilla antydning om den befrielseologi som kallas feministisk och som gjort kyrkan medveten om «misstänksamhetens hermeneutik», eller för att använda den svenska förhandlingsprosans geniala ekvivalent, frågan om vem som har tolkningsföreträde.

En av de stora landvinningarna i kyrkans och teologins utveckling i vår generation är ju att den andra hälften av mänskligheten börjat ge sitt bidrag till trostolkningens heliga verk. Det känns på många sätt i denna bok både i Texten och i citatval och intervjufrågor. Kanske mest tydligt är det i det icke-adversativa synsättet Lövestams ord om Gud andas den nya insikten (s. 197). Citatet på s. 203 nämner «det sanslösa mansspråk». Men Textens språk förblir maskulint och t.o.m. den Heliga Anden förblir «han» trots hebreiskans femininum och grekiskans neutrum.

VI

Hela boken är väl på sitt sätt en motsvarighet till vad som kom att kallades *aggiornamento*, uppdatering, under Andra Vatikankonciliet, men det

är nog särskilt i bokens senare hälft som många människor får höra om och får hjälp att förstå den djupgående förnyelse av kyrkans liv, gudstjänst, samhällssyn och fromhet som skett under de senaste trettio åren.

I dessa kapitel är bönen inte bara «samtal med Gud» även om ett avsnitt har den titeln, utan också djupmeditation, presenterad på ett underbart sätt av Sven Åstrand (s. 230–31). I *Rum för det heliga* med Guds rastplatser är ingångsporten dopet som ger tolkningsmönstret för kristet liv från vaggan till graven. «Dopet ger bilden av ett liv som är tvärtom. Alla är vi omslutna av döden med dess obönhörliga förebud ... I begravningsgudstjänsten firas dopets fullbordan och livets triumf ...» (s. 241). På vägen finns rastplatserna för eftertanke och medvetenhet. Den nya praxis där bandet mellan konfirmation och första nattvardsgång («att gå fram») lösts får accenten att falla på kontinuiteten från dopet och på bönen med handpåläggning: «Eva Kristina, må Guds gode Ande ...» Den tillhörande bilden sprudlar av Andens levnadsglada energi.

Måltidsrasten, mässan, beskrivs och tolkas i kontinuitet med den judiska påsken, uppbrottets måltid (s. 141, jfr s. 337). Mässan har för den yngre generationen av både kyrkfolk och folk i allmänhet blivit kyrkans signatur. Här som i vår psalmskatt och fromhetston finns en generationsklyfta. *Befrielsen* talar de yngres språk, där gemenskapen och firandet av mässan dominerat. För 40 år sen var det självklart att det inte skulle «vara nattvard» (vilket tungt och onaturligt ord) när det var mycket «vanligt folk» i kyrkan. För den yngre generationen faller det sig lika självklart att mässan är kyrkans sätt att fira gudstjänst. Aldrig kommer jag att glömma sommarkvällarna med mässa i Storkyrkan för homosexuella med offertoriespsalmen «Blott i det öppna har du en möjlighet ...» (Sv. Ps. 90). En musikgudstjänst eller aftonsång skulle inte tillnärmelsevis lyckats ge vad kyrkan var skyldig dem.

Det hade dock varit roligt att finna citat här om mässans dragningskraft, t.ex. från Maria Bergom Larssons *Nedstigning* (s. 130):

På julnatten går jag ensam i midnattsmässa i Gustav Vasa kyrka. Kyrkorummet ligger i mörker upplyst bara av levande ljus. Fyllt av folk. Bara julevangeliet och de ganska kända

julpsalmerna. Så nattvard. Jag tyckte att jag hade törstat efter kommunionen i eviga tider. Närhet, närvaro av det heliga, årtusenden av röster mumlar emot mig i instiftelseorden. Ett bröd — en mänsklighet — en kropp. För mig utgjuten. För oss. Gick inte också Inanna ner i underjorden för mig, för att vi skulle bli delaktiga av uppståndelsen?

Jag gråter hejdlöst, vet egentligen inte varför. Vår uppgift: att gråta och be. Vem har sagt det?

Bredvid mig i bänken sitter en kinesisk student från Peking. Han böjer sig fram och frågar om han får gå fram till altaret och ta nattvarden. Ja, svarar ja, om du tror. Det gjorde han, sade han. Han såg glad ut efter mässan.

VII

Avsnittet om *Orden och ordet* har många förtjänster, inte minst när kritisk forskning om dämening och kyrkans behov av nu-mening ses som lika självklara. Men den kristocentriska tendensen leder till en klar om än mild marcionism. Det finns nästan ingen entusiasm för det Gamla — eller kanske vi borde säga det Första — testamentet. Ständigt påminns vi om hur det måste omtolkas, läsas på ett nytt sätt. De lutherska slagorden om Kristus som bibelns kärna har fördolt att Gamla testamentet var de första kristnas hela bibel — inte bara «bakgrund». I *Befrielsens* historieskrivning är det liksom tvärtom. Det var Kristustron som gjorde Gamla testamentet till en del av kyrkans bibel. «Eftersom [de kristna församlingarna] tolkade de gamla judiska heliga skrifterna i ett nytt ljus efter Kristus, blev det naturligt att sammanställa alla texterna, både de ärvda och de nytillkomna till en enhet» (s. 275). Gamla testamentets egenvärde existerar inte. I diskussionerna om Guds vrede och bibelns våld är det som om sånt hörde till den gammaltestamentliga världen, som om Jesu ord om helvetet och Uppenbarelsebokens skräckscener inte funnes. Men helvetet finns bara i Nya testamentet och då inte hos Paulus utan hos Jesus.

I ett intressant uttalande till förklaring av Guds vrede som ett uttryck av iver för rättvisa som «en del av Gamla testamentets budskap om

Gud» heter det: «För den tidens människor var det viktigt att rättvisa blev skipad i jordelivet eftersom föreställningarna om ett liv efter detta var mycket vaga, om de alls förekom» (s. 112). Riktigt — men ska det betyda att denna gammaltestamentliga iver för rättvisa inte behövs nu i vår sköna nytestamentliga värld?

Bokens tankemodell i detta avseende är *Centrum och periferi* (s. 280), Luthers ord om Kristus som bibelns kärna och stjärna skärps till «Glädjebudskapet om den Uppståndne är Bibelns centrum». Det sägs rent ut att «Gamla testamentet har sin betydelse som bakgrund till de nya skrifterna». Det *Befrielsen* tycker om i Gamla testamentet är det «som vi kan kalla livstolkningar av allmän karaktär. ... Längst ut i periferin finns sånt som varken har centralt kristen eller allmänmänsklig betydelse, utsagor som är bundna till en bestämd tid eller en avgränsad kultur. Dit hör t.ex. lagarna för tempelkulten ...» Detta är en välkänd och bekväm modell, men den förbiser ju att allt i Bibeln är tids- och kulturbestämt och inte bara det som man inte gillar. Allt måste tolkas som tidsbestämt gentemot den fundamentalism som boken kritiserar utifrån sitt centrum/periferi perspektiv. Vad offerkulten beträffar så är den ju inte helt periferisk för en teologi som så starkt förankras i Kristi försoningsdöd som *Befrielsens* brännpunkt. Jag rekommenderar en omskakande och omskapande bok av den judiske forskaren Jon D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. Yale University Press, 1993.

Krister Brandt använder ordet «återbruk» för den lärda termen «intertextuality». Detta återbruk med nya vinklingar är ett tolknings- och omtolkningskontinuum genom hela Bibeln. Skrift lever genom att tolkas. Till och med när Jesus tolkar texter genom att säga «ni har hört ... men jag säger ...» följer han gängse judiska tolkningsregler.

Det problematiska med bokens tolkningsmodell visar sig också i — och motiveras kanske av — dess misstänksamhet mot allt vad lag heter. Lag — kärlek är dess motsatspar. På s. 301 finns de tio budorden avtryckta (i judendomen kallas de märkligt nog inte bud utan «De tio orden»). Dessa anbefalls utan moralisk entusiasm: «De är goda ledstjärnor på vägen, likaså budet att älska

Gud helt och odelat och sin nästa som sig själv — sammanfattningen av hela lagen. Men det är bara slavar som tillämpar befallningar mekaniskt ... Om ett bud eller en föreskrift i den gamla lagen upphäver eller kränker kärleken ... då kan den helt enkelt inte tillämpas.» Som om först de kristna förstod detta. Det var ju Mose lag som Jesus citerade om det dubbla kärleksbudet. Det vackra ordet *agape* kom till oss från Septuagintas judiska översättare. Kanske man också kunde betänka värdet och visheten i judendomens avgörande kriterium för hur vi ska tolka Lagen: Främjar det livet? Det låter faktiskt mer i samklang med *Befrielsens* goda och ofta återkommande ekologiska medvetenhet.

Jag uppehåller mig så länge vid frågan om Gamla testamentet för den har fått särskild betydelse genom att vi börjat läsa gammaltestamentliga texter i mässan. *Befrielsens* modell ger inte den hjälp som både präster och församlingar så väl behöver också i förberedelse för den nya översättningen av bibelns Första testamente. Den lyckas inte övervinna den lutherska teologins tendens att se judendomen som paradexemplet på det felaktiga sättet att komma till Gud. Vi sjunger inte längre på första Advent:

Jerusalem är öde,
dess tempel fallit ner,
dess präster äro döde,
dess rike är ej mer,
men Kristi rike varar
och sig alltmer förklarar.
Hosianna
pris och ära,
Vår konung vi hembära,
Välsignad vare han
som kom i Herrens namn.

Men vi har fått en ny psalm som målar judendomen som sanningens motsats:

Moses gav oss lag och krav,
Halleluja.
Jesus lyfter bördan av,
Halleluja.

Sv. Ps. 331:6

Det är den hermeneutik som dominerar *Befrielsen* och den låter som om den aldrig hade hört

hur judiska teologer upplever lagens skönhet. På sidan 333 kritiseras muslimer för att inte ha lyssnat till «goda kristna». Hur hänger det ihop?

VIII

Avsnittet *Tro i handling* ger mycket som är värdefullt och befriande. Befrielseteologin hjälper fram ett rättvisespråk så som skett i hela kristenheten. Helder Cameras erfarenhet: «När jag ger mat till de fattiga, kallar man mig helgon. När jag frågar varför de är fattiga, kallar man mig kommunist» (s. 320), har ju besannats nyligen i reaktionen till de svenska biskoparnas utmärkta brev om skuldskrisen. Vad som sägs om homosexualiteten (s. 308) är ett markant framsteg utöver biskopsmötets remissyttrande på 80-talet.

Kapitlets titel *Tro i handling* uttrycker en teologisk tradition där etiken härledes ur teologin. Man säger «teologi och etik», sällan «etik och teologi». Dock slår det mig att Jesu undervisning — inte bara i Bergspredikan — utgick från etiska frågor. Till och med de djupa orden om hur han kom för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många hör till tillrättavisandet av lärjungarna när de käbblede om hierarkin i himlen (Mk. 10:35–45). På sätt och vis pekar Boken i samma riktning. Den förutsätter inte «tron» för att härleda allt ur den. Den börjar med människans frågor, «de stora frågorna». Men de flesta av oss kanske börjar med «de små frågorna» om hur man ska handla och vara — som så ofta i evangelierna. Kanske tankemodellen skulle vara «Handling i tro».

IX

Slutligen något om kapitlet *Tro möter tro*, väl förankrat i den svenska situationen med ett fint uttryck för en samisk andlighet som berikar kyrkans liv och teologi, och med en vädjan om ökad öppenhet till kontakt med invandrare. Jag saknar dock en förväntan att vår tro, vår kristna tro, kan berikas därigenom. Jag finner t.o.m. en förvånande snävhet i Textens hållning. I hela Boken har jag bara funnit två ting som avvisas utan omsvep. Det ena är reinkarnationen (s. 359), en tanke som kan ha många former och som Orige-

nes och andra kyrkofäder kom rätt nära. Det andra är muslimska pamfletter som kritiserar kristendomen. De beskrivs som «import» (så är mycken kristen missionslitteratur världen runt). Deras författare «har antagligen aldrig haft ett djupt, förtroligt samtal med en troende kristen» (s. 333). Kanske det, men är det så säkert att bara man träffar *goda kristna* upphör kritiken? Argumentet vill främja dialog, men låter fel.

På två punkter dras en linje mellan judendom och Islam å ena sidan och kristendomen å den andra. 1) Judar och muslimer — inte kristna — sägas ha invändningar mot talet om mänskliga rättigheter. Jag har läst många kristna argument om att «rättigheter» i denna mening kommer från upplysningsfilosofin och inte hör till klassisk kristen tradition. 2) «Judendomen och islam är till sitt innersta väsen nationsbyggande, med en vision av en gudsstat på jorden, medan Guds rike enligt Jesus är av ett annat slag än jordiska riken» (s. 342). Också här är väl gränsen inte så skarp. Både judendom och islam rymmer också mer andliga tolkningar, och kyrkans historia känner både teokratiska och territoriellt bundna fenomen — see t.ex. patristikern Robert Wilken, *The Land Called Holy* (1992) — och vad ska man säga om det Sverige som växte fram ur Uppsala möte som Boken firar? De flesta problemen har vi alla tre gemensamt.

Kapitlet utmynnar i avsnittet *Stötestenen*. Den får sista ordet. I mötet mellan religioner är det viktigt att vara ärlig. Men min lovsång till Kristus som världens frälsare kan inte få leda till känslor och handlingar av överlägsenhet. När Paulus mot slutet av sitt liv tänkte på dessa ting citerade han också texten om stötestenen (Jes. 28:16; Rom. 9:33), men det var inte hans sista ord i ämnet. Ty han hade märkt att hans kristna visade överlägsenhet i sin tro. Han låter dem förstå att frälsningen är ett mysterium som manar till ödmjukhet. Paulus slutord är inte om Kristus som stötestenen, utan en lovsång till djupet i Guds hemlighetsfulla visdom (Rom. 11:11–36). Hans slutackord är inte kristologiskt utan teologiskt. Också här slår Bokens kristocentricitet igenom. Men Paulus var också kristen. Han skämdes inte för evangeliet, men han hade sett de första tecknen på hur kristen tro ledde till förakt för andras tro.

X

Jag har försökt lyfta fram alternativ till den för de flesta säkert självklara framställningen i Texten till *Befrielsen*. Jag är också medveten om att de flesta av dessa alternativ finns med i Boken även om de inte givits den formande och bärande roll som jag tror ofta hade stämt bättre med citat och intervjuer för att inte tala om bilderna. Jag förblir dock imponerad och tacksam för den djupstruktur som talar så starkt och som tillåter en rikedom av insikt att befrukta andligt liv i Sverige under kommande år.

Lars Åke Lundberg sa en gång att om han fick en miljon skulle han köpa annonsplatser i Stockholms T-banestationer och sätta upp korta böneord som folk kunde titta på och kanske göra till sina. Han ville ge människor ett språk. Det är kanske det som kyrkan är till för, inte minst i Sveriges religiöst blyga land. *Befrielsen* ger oss ett språk, många språk, och förlöser därmed tron och kärleken till Gud.

Men bilderna i Boken är samtidigt ett allvarligt korrektiv till orden. Kanske de t.o.m. är en tyst kritik av en av de övergripande tankemodellerna i Bokens teologi: Gud är i princip vilja snarare än vara (s. 38). Ordet prioriteras över visionerna. Relationen sker genom tal. Bekännelsen

är svar på Guds tilltal. Bönen är samtal med Gud. Därigenom domineras också etiken av «de svåra valen» (s. 296). Viljans beslutsetik överskyggar varandets karaktärsetik. Naturligtvis är denna antropomorfa modell central i biblisk tradition, men den är inte den enda.

Man kan säga att en bild talar till oss, eller tilltalar oss, eller utmanar oss, men det är inte ett helt kongenialt eller uttömmande sätt att beskriva vad som händer i seendets skeende. Kanske en av de förblivande gåvorna i denna stora och sköna bok är bildens återkomst, och då icke som illustration utan som ikon, som ett fönster in i verkligheten.

P.S.

Varken Ämbetet eller Debatten om kvinnliga präster eller Den dubbla ansvarslinjen eller Kyrkoorganisationen diskuteras i denna bok. Vilken Befrielse! På kyrkomöte efter kyrkomöte har man sagt: Det är på tiden att vi sysslar med kyrkans innersida. Genom att förstå tron som fromhet och andligt liv har *Befrielsen* lyckats.

P.P.S.

Det vore till stor hjälp med ett register över citaten och intervjuerna.

Summary

The book called *Liberation* is the crowning achievement of a ten year process by which the Church of Sweden has assessed her confession as it intersects with the contemporary world. It is a book of great beauty where stunning pictures, quotations from contemporary poets and novelists, and interviews with people stand side by side with a theological text which has emerged in a collaborative process. The end result is a confession in the form of a rich spectrum of Swedish spirituality.

In this review a few questions are raised: The central commentary that is the backbone of the book is strongly Christocentric (if not Christomonist), Pauline and Western. But a Johannine biological growth language, a trinitarian language of interdependence, a synoptic Kingdom language and a non-anthropomorphic Spirit language of creativity would be far more in tune with the spirituality of the pictures and the quoted authors.

The Old Testament seems to be mere background, and concern for justice is muted by the Law-Gospel pattern. The hermeneutical pattern of center/periphery obscures the fact that all texts of the Bible are conditioned by their time and place of origin — not only the ones deemed peripheral.

Yet the total impact of the book will be salutary indeed by the rich and deep expressions of spirituality that comes through. Not least by the pictures which are allowed to function not as «illustration» but as *icons* — windows into reality.

Från Lilla katekesen till Stora boken

SVEN-ÅKE SELANDER

Teologin och pedagogiken hör ihop. I följande artikel visas likheter och olikheter mellan katekestreditionen och de nutida böckerna från Svenska kyrkan. Dessa didaktiskt-metodiska program innebär ett systemskifte i kyrkans undervisning, menar författaren, som sedan 1992 är professor i kyrko- och samfundsvetenskap vid Lunds universitet. Artikeln är en utvidgning av Selanders installationsföreläsning.

Inledning

Till första söndagen i Advent 1992 utgavs av Svenska kyrkan *Lilla boken om kristen tro*. Den har väckt en hel del debatt, inte bara för reklamkampanjens skull utan också internt inom kyrkan kring innehålls- och undervisningsmetoder.

Namnet *Lilla boken om kristen tro* är naturligtvis inte valt av en tillfällighet, lika litet som namnet *Befrielsen. Stora boken om kristen tro*, som utkom i augusti månad 1993, är det. Titlarna för osökt tankarna till andra böcker, välkända i svensk tradition: Martin Luthers *Lilla katekes* och Luthers *Stora katekes*.

Vad är det då för likheter som titlarna antyder och vilka är skillnaderna?

Katekesen

I katekesundervisningen är kravet på fast minneskunskap som bekant grundläggande. De nödvändigaste huvudstyckena skall man «lära sig att ord för ord upprepa». Minneskunskapen skall emellertid fördjupas både med hjälp av psalm, sång och studier i den Heliga Skrift. Kunskapen skall bearbetas varje dag i hem, kyrka och skola, i morgon- och aftonböner, i högläsning och samtal, i vardag lika väl som i helg och högtider, i upplevelser av liv och glädje, sorg och död. Kristen trostolkning skulle vara det instrument med vilket man tolkade och tydde sin tillvaro.

Kyrkor och samfund inför nya utmaningar

I dagens samhälle är förutsättningarna annorlunda. I undervisningsprogrammet «Kyrkans undervisning» 1978, reviderat 1989, formuleras principer om att undervisningen skall byggas upp så att den svarar mot behovet hos «hela människan». Ett viktigt led i undervisningen skulle vara att människan gavs möjlighet att arbeta med att tolka och tyda tillvaron. Det formuleras 1989 bl.a. på följande sätt:

I kyrkans undervisning kan människan få hjälp att göra den kristna tron till sin livstolkning. Tron är något rikare än en åsikt och en ideologi. Den kan beskrivas som en livshållning, ett sätt att leva (*Undervisning för alla*, s. 17).

I ett förslag till *Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete* 1993 är kristendomen en bland andra livstolkningar (a.a.s. 8). Mycket i olika livstolkningar är gemensamt, t.ex. behovet av att tolka och ge mening åt de grundläggande villkoren för mänskligt liv eller det som «återfinns i alla kulturer: att ge ord och rit åt de avgörande milstolparna i en människas liv: födelsen, vuxenblivandet, giftermålet och döden (a.a.s. 6). Det kristna konfirmandarbetets viktigaste mål är att aktualisera dopet som livstydning:

Dopet är mer än enbart dopakten. Dopet anger mönstret för hela livet, det alldeles

vanliga vardagslivet, som får sin tydning genom dopet. Det erbjuder en tydning också av de eviga frågorna, det gåtfulla och svåra livet, som alla människor får erfarenhet av: lidandet, mödan, döden. Allt detta uttrycker i dopets ljus gemenskapen med den lidande och korsfäste. Men det uttrycker också vägen till livet: Kristi seger (a.a.s. 5).

För att genomföra ett sådant program krävs bl.a. att man kan finna en teori, som leder till att man beaktar både kunskap, upplevelse och erfarenhet. En sådan teori har Martin Lönnebo formulerat i sin bok *Religionens fem språk* (1975). Han pläderar där för att religiös kommunikation skall präglas av ett språk som i sig rymmer funktioner som upplevelse-, kunskaps-, estetisk, social, mystik och helhetsfunktion.

Ett liknande resonemang för Lars Eckerdal och Per Erik Persson i sin bok om *Dopet — en livs tydning. Om dopets innebörd och liturgi* (1981). Per Erik Persson ställer där inledningsvis «en fråga, som till att börja med inte alls tycks ha med vårt ämne att göra. Det är frågan om vad det egentligen innebär att vara människa på denna jord — vad är människans villkor»:

Ett människoliv är en egendomligt kaotisk blandning av lidande och glädje, av tillit och svikna förtroenden, av trygghet och rädsla, framgång och motgång, förtvivlan och hopp, ont rykte och gott rykte, bitter gråt och befriande skratt, sjukdom och hälsa — och till slut — det vissaste av allt och ofta när man minst väntar det — döden. Och detta att vi en dag skall dö omsluter alltsammans, vi lever alla «i dödens väntrum». Detta är vår situation — slående klart uttrycks det i en medeltida antifon: «*media vita in morte sumus*» — mitt i livet är vi i döden. Som händelseförlopp är vårt liv fyllt av motsägelser, mångtydigt, tvetydigt som hela mänsklighetens lidandeshistoria. Vi är «i livet» och samtidigt «i döden» — och «liv» och «död» hör till de djupaste motsatser vi känner (a.a.s. 12 f.).

Skall frågor om religion och livsåskådning uppfattas som meningsfulla så måste de alltså ses som svar på frågor om livets mening och mål.

Lilla boken

«Lilla boken om kristen tro» kan sättas in i ett sådant mångdimensionellt och livs tydande perspektiv. Framställningen bygger till stora delar på att den som läser också skall reflektera för egen del. De många bilderna i boken tillgodoser upplevelsen; många texter likaså, liksom de många dikterna.

På många sätt befinner vi oss i «Lilla boken» långt borta från Luthers stora och lilla katekeser. På andra sätt inte. Granskar man *innehållet* i «Lilla boken» så finner man att den i huvudsak ansluter till katekesens huvudstycken. Även om utgivarna av «Lilla boken» anser att den inte är någon lärobok i kristen tro i egentlig mening, så svarar den väl mot de anvisningar, som Luther i sina katekeser gav om elementär kristen troskunskap — och som samtidigt har gammal tradition i den kristna kyrkan.

Den största skillnaden mellan «Stora katekesen» och «Lilla katekesen och «Lilla boken» möter i *framställningsformen* och den där bakom liggande pedagogiken. Vi har tidigare sett att för Luther var det en grundläggande princip att man först måste veta för att sedan kunna förstå; därför var den ordagranna inläringen oundgänglig. Med de begrepp man på så sätt fick tillgång till kunde man sedan kunna tolka och tyda tillvaron. Detta stämmer med Luthers sätt att formulera hela sitt undervisningsprogram i orden: lära, liv, vishet och konst (alltså först lära, sedan liv).

«Lilla boken» tar tvärtemot sin utgångspunkt i livet. Den utgår från människors behov av att finna ett mönster med vars hjälp de kan tolka och tyda tillvaron. I inledningen heter det:

Vi lever olika liv, men vi har alla frågor om livets mening och mål. Världar kan skilja oss åt, men vi har alla en längtan efter ett helt och sant liv.

Att längta, drömma, tro och hoppas är medfött och djupt mänskligt. Därför är det inte konstigt att vår längtan efter helhet, kärlek och rättvisa har tolkats av många författare (a.a.s. 3).

Människors behov av livstolkning har därmed aktualiserats. Nu kan svaren komma som «glim-

tar från Guds rike». Trostolkningen svarar då mot ett behov hos människan: «kristen tro lyfter oss inte bort från världen, från vårt ansvar och från våra frågor. Tvärtom. Tron på Gud hjälper oss att tolka och förstå det vi möter och ger oss kraft att leva och kämpa» (a.a.s. 12). Man bör lägga märke till att det i texten heter «tolka och förstå». Tron är en hjälp åt människan när hon skall tolka sin livssituation och förstå den i ett helhetsperspektiv. Man kan inte på förhand veta hur en sådan situation kan tolkas. Därför kan kunskapen inte heller vara färdig på förhand.

Skillnaden mellan att veta och förstå och att tolka och förstå kan beskrivas som en skillnad mellan slutet och öppet, färdigt och nyskapat. Det är inte en alltför djärv hypotes att anta att det är reflektioner kring kyrkans och kristendomens roll i det öppna samhället som har lett till detta perspektivskifte i kristendomspedagogiken från att veta och förstå till att tolka och förstå, från att *tillämpa* tron i det slutna och färdiga till att *utveckla* tron i det öppna och dynamiska.

Innehållsligt är alltså «Lilla boken» väl förankrad i den kristna trons huvudstycken. Sättet att nå människor med det kristna tolkningsalternativet är dock annorlunda. Sådan har kristendomens situation i världen alltid varit.

Befrielsen. Stora boken om kristen tro

I augusti 1993 överlämnades *Befrielsen. Stora boken om kristen tro*. Den har utvecklats av en projektgrupp med ärkebiskopen som ordförande. Boken utgör slutpunkten på arbetet med den Svenska kyrkans bekännelse. Detta har varit brett upplagt och resulterat i en produktion på bortåt 30 titlar. «Stora boken» är samtidigt en fortsättning på *Lilla boken om kristen tro*. Parallellt till M. Luthers stora och lilla katekeser är uppenbar. Svenska kyrkan har nu fått en modern «stor katekes», i vilken viktiga frågor om kristen tro utvecklas och diskuteras. Den utgör inte bara en innehållslig utveckling och fördjupning; den vidareför också det förhållande mellan att veta och förstå, att tolka och nytolka, som vi sett präglade *Lilla boken om kristen tro*. Tyngdpunkten i boken ligger inte ensidigt på att «proklamera» den kristna trostolkningen. Information om vad kristen tro står för kopplas till problematisering

och reflektion. Redaktionen försöker alltså genomföra ett medvetet didaktiskt-metodiskt perspektiv. Hur kan då detta beskrivas?

Bokens disposition

«Stora boken» är uppbyggd innehållsligt på klassiskt sätt. I början behandlas frågor om skapelsen och det onda; därefter följer ett avsnitt om Jesus Kristus och ett om den heliga Anden. Bönen får ett eget avsnitt liksom dopet och nattvarden. Etiska frågor behandlas mot slutet av boken. Där finns också ett avsnitt om mötet mellan kristen tro och andra religioner. Avslutning bildar ett kapitel om «det kristna hoppet efter döden».

Mellan dessa avsnitt möter några av annan karaktär. Inledningsavsnittet är ett reflektionsavsnitt, där människors frågor och funderingar aktualiseras. Det heter «Ögonblicket — livets gåtor och våra frågor». Framställningen om skapelsen och det onda avslutas med ett avsnitt om språket: «Att tala om Gud — ett språk för att lära känna det gudomliga». Det följs upp senare i boken med ett avsnitt om «Ordet och orden — att möta och förstå Bibeln».

Avsikten med dessa avsnitt är uppenbarligen att från början aktualisera det faktum att en bok om kristen tro inte enbart kan handla om trostolkning i sig utan också måste hjälpa läsaren att aktualisera och problematisera den kristna tron i förhållande till sin egen verklighet eller att utgå från sin egen verklighet och söka sig fram till vad som kan vara en kristen tolkning av denna verklighet. Detta problematiserande och reflekterande drag i «Stora boken» aktualiseras också på andra sätt: rubrikerna till de olika kapitlen formuleras inte bara informativt utan också existentiellt. Så heter t.ex. avsnittet om skapelsen: «Väv utan sömmar — Skaparen, skapelsen och människan»; avsnittet om bönen heter «Trons hemspråk — bönen, samtal med Gud» och kapitlet om de yttersta tingerna «Bortom tid och rum — det kristna hoppet inför döden».

Det existentiella och problematiserande understryks av de många bilder, dikter, utdrag ur skönlitteratur och intervjuer samt inlägg från människor med olika bakgrunder som fogas till framställningen. Sett i ett didaktiskt — meto-

diskt perspektiv markerar detta hur viktigt det är att tron inte bara *proklamas* utan också blir *reflekterad* över utifrån vars och ens läsares speciella situation.

Trostolkning måste knytas till eller aktualiseras utifrån livserfarenheten. Tro och liv hör nära samman. Den kristna tron är en tolkning av Livet; det liv människan lever behöver tolkas och ges mening för att människan skall orka leva det. Eller — annorlunda uttryckt: var och en behöver ett mönster med vars hjälp man kan tolka och tyda tillvaron. «Stora boken» vill hjälpa människor att göra sådana tolkningar och utveckla ett eget mönster. Framför allt vill den vara en hjälp för den som redan är döpt till kristen tro att finna ett kristet livsmönster och pröva det på sitt eget liv. Livstolkning kan alltså beskrivas som en *process*, där man strävar efter att finna ett mönster med vars hjälp man kan tolka och tyda livet. Detta sker i en koppling mellan livserfarenheter och trostolkning. Arbete i grupp kan hjälpa en att själv fundera över frågorna. Boken är alltså inte en lärobok i traditionell mening utan mera en samtalsbok. Målet är trygghet.

Erfarenhet — trostolkning — livstolkning — mönster — ett exempel

I «Stora boken» finns en text av förra biskopen i Stockholm, Ingmar Ström. Den illustrerar hur erfarenhet och livsmönster knyts samman i en kristen tros- och livstolkning. Texten stammar från en av de många morgonböner I. Ström hållit i svensk radio:

I går planterade jag om mina krukväxter. Det ska man så här års.

Det känns lite högtidligt, nästan andäktigt. Man tar rotklumpen ur den gamla krukkan, ser små vita rötter som börjat vårens arbete. Bladen märkte genast när ljuset vände. Rötterna trevar där nere i mörkret efter nytt liv. Varje levande växt har 300–400 miljoner år bakom sig av levande liv. Att den klarat sig!

Man kan inte göra mycket för sin krukväxt. Skala bort lite gammalt, ny jord, vattna, ställa i ljus. Men liv är en gåva, det kan jag

inte ta, inte ge. Det är skapat. Skaparen känns nära.

Vi kan inte göra mycket för varandra. Skala bort lite gammalt, hjälpa lite praktiskt kanske, ordna upp någonting. Men livskraften, glädjen? Själva livet, det kommer från Skaparen.

Vi trevar i mörkret, djupt i det förflutna, i minnen och sorger och bittra erfarenheter. Men saven stiger när ljuset lyser. Ljuset växer nu, för var dag, igen.

Han, Jesus, tog ofta bilder från jorden, växandet, sådden. När han stod i båten och kastade sina levande ord om livet och kärleken och Gud ut över folkskarorna runt stranden var han som en såningsman. Allt grodde inte. Somligt kom bort, det hände ingenting. Men det som föll i god jord bar frukt, «hundrafalt».

Vänta, hoppfullt, det växer, livet vinner. Låt oss hjälpa varann, med det lilla vi kan. Livet och kärleken och Gud finns, det är en gåva.

När jag stod där vid köksbordet och satte om mina växter (och jorden drällde på golvet hela tiden för det gör den ju) så märkte jag att jag gnolade på C.D. af Wirséns gamla psalm:

I paradiset
han, huld och vis,
mig sista skall omplantera,
där intet vissnar mera.

Ja kanske det. Det är väl inte så långt kvar. Det är skönt att plocka bort det vissna så länge. Nya skott kommer. Ljuset växer.

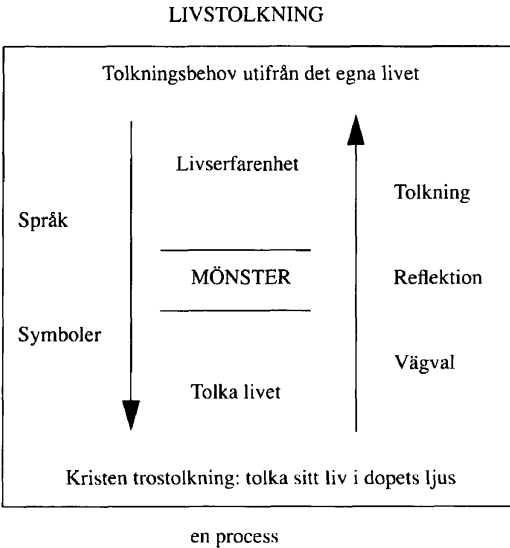
Tack gode Gud!
Amen (a.a.s. 364).

Texten visar med full klarhet hur erfarenheten kopplas till trostolkningen. Det kristna tolkningsmönstret får ge mening och tydning åt det som sker. Samtidigt bildar konkreta iakttagelser av växternas tillstånd och förutsättningar utgångspunkter för fördjupningar av och förståelsen av den kristna tron. Växterna talar till Ingmar Ström om honom själv. Hans kristna tolkningsmönster ledde till att han gnolade på en gammal psalm om evigheten: «Det är väl inte så långt kvar. Det är skönt att plocka bort det vissna

så länge. Nya skott kommer. Ljuset växer. Tack gode Gud». Samtidigt har han också modet att införa evighetshoppet säga: «Ja, kanske det». Tro är tro, något att hålla fast vid, något att hoppas på, men med många frihetsgrader.

I samspelet mellan trostolkning och livserfarenhet utvecklas ett mönster med vars hjälp människor kan möta utmaningarna i tillvaron. Detta samspel är livstolkningsprocessens kärna.

Man kan åskådliggöra detta i följande skiss:



Den kyrkliga pedagogiken får i detta perspektiv minst två viktiga uppgifter:

att stimulera människor till att utifrån sina konkreta livserfarenheter reflektera över hur den kristna tron kan ge mening åt dessa erfarenheter

att visa att kristen tro har med verkligheten, livet, att göra.

Begreppet «liv» får därför en särskilt viktig roll i framställningen. I Ströms morgonandakt framgår detta tydligt: «liv är en gåva, det kan jag inte ta, inte ge. Det är skapat. Skaparen känns nära ... Livskraften, glädjen. Själva livet, det kommer från Skaparen». I «Stora boken» tar sig denna koncentration uttryck i många sammanställningar med begreppet liv: förutom livstolkning t.ex. livsmening, livsmod, livsvillkor, livskraft, livsmönster, livstyding.

Mönster — livstolkning — trostolkning

En svårighet med «Stora boken» är att författarna inte klart avgränsat begrepp som mönster, livstolkning och trostolkning, från varandra. Detta innebär att man använder uttryck som kristen livstolkning, dopets livstolkning och andra livstolkningar, när man avser livstolkningarnas innehåll.

Något liknande gäller begreppet «mönster». I «Stora boken» talar man om mönster som liktydigt med trostolkning; man formulerar uttrycket «Jesu mönster» och menar Jesu lära. Samtidigt driver man uppfattningen att människan har ett behov av ett mönster (i princip likgiltigt vilket) med hjälp av vilket hon kan tolka och tyda tillvaron. Det antyder en religionspsykologisk utgångspunkt mer än en trostolkningsaspekt.

Det är i och för sig rimligt om man utgår från att begreppet livstolkning kan ha den dubbla betydelsen av att beteckna både en process: det faktum att människor alltid funderat över hur de skall tolka livet — «människan är en livstolkande varelse» (K.G. Hammar) — och en färdig, utvecklad livsåskådning, t.ex. kristendomens livstolkning.

Detta antyder hur viktigt men samtidigt hur svårt det är att beakta både ett religionspsykologiskt/religionspedagogiskt och ett innehållsligt perspektiv. Fördelen med att skilja på livstolkning och trostolkning skulle kunna vara att begreppet livstolkning kunde representera livsåskådningsbildningen som process, medan trostolkning kunde stå för innehållsliga perspektiv. Nackdelen är att detta kan skymma bort det faktum att både livstolkning och trostolkning handlar om en process, i vilken både personligt, erfarenhetsmässigt och svar från religioner och livsåskådningar måste mötas: livstolkning är en del av mänsklighetens grundvillkor (StB, s. 290); man måste igenom processen själv; man kan inte kopiera andras erfarenheter (StB, s. 90); upplevelser och erfarenheter behöver få ett svar, en tolkning (StB, s. 203); det är dopets livstolkning som ger mening åt våra erfarenheter (StB, s. 241, 320); skapelseberättelsen är en lovsjungande livstolkning (StB, s. 52 f) osv.

Man kan tala om *livstolkningens existentiella sida* (den kan också kallas «tolkning utifrån det

egna livet» (StB, s. 281) och *livstolkningens innehållsliga sida* (den kan också kallas tros-tolkning, t.ex. «livstolkning i dopets ljus») (StB, s. 241, 320). Båda är viktiga förutsättningar för att människor skall kunna utveckla ett mönster med vilket man kan tolka och tyda tillvaron. I förslaget till riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete heter det:

Oavsett livssituation finns det vissa grundläggande frågor som ungdomar ställer till livet och till Gud. Det är frågor som:

- * Vem är jag?
- * Duger jag?
- * Får jag vara med?
- * Vad skall jag göra — i livet, nu och i framtiden?

I det här ryms också frågor om Gud, döden och meningen med livet. Det innebär även att man frågar sig varifrån man kommer och var man är på väg (a.a.s. 11).

I det följande utvecklas först tankar från «Stora boken» kring livstolkningens existentiella sida. Därefter ges exempel på hur man utvecklar livstolkningens innehållsliga sida, trostolkningen. Slutligen beskrivs hur man ser på själva livstolkningsprocessen, d.v.s. mönsterutvecklingen. Ett växelspel mellan erfarenheter och trosbudskap är nödvändigt för «att utveckla ett kristet livsmönster».

Tolkning utifrån det egna livet

I olika sammanhang påpekas i «Stora boken» att människor alltid har tolkat och gett mening åt tillvaron (StB, s. 24, 38, 275, 280 f, 290, 312). Andra i Svenska kyrkan har uttryckt liknande tankar. Biskopen K.G. Hammar i Lund formulerar det så i sitt herdebrev:

Vi människor är tolkande varelser. Allt utsätter vi för tolkning. Det finns en subjektivitet i allt som människor är involverade i. Även om det gör livet komplicerat är det samtidigt fantastiskt. Vi är inga kopior av varandra. Vi är unika, och allt vi rör vid, tänker, säger och lämnar vidare, bär på vårt speciella sär-

märke, är en tolkning utifrån ett personligt, subjektivt perspektiv (Hammar, s. 19).

Tolkningsprocessen startar i de konkreta erfarenheter som livet självt utsätter oss för. Det är dessa vi skall tolka och ge mening åt (StB, s. 275). «Bara vår erfarenhet kan vägleda oss» skriver KG Hammar (a.a.s. 13). Man kan inte luta sig mot andras erfarenheter: «Det duger inte att kopiera vad andra har varit med om, men deras erfarenheter kan ändå vara en hjälp, när vi själva måste gå den mödosamma vägen fram till att känna igen vår egen skuld» (StB, s. 90).

Människors erfarenheter liknar i långa stycken varandra. Om den kristna uppfattningen av synd och skuld heter det t.ex. att den är «en del av mänsklighetens grundvillkor som vi alla delar». Människor «föds till en värld som inte är hel, utan i grunden sönderslagen, de föds att dela de mänskliga villkoren och ... som alla andra, kommer (de) att vandra vilse i livet» (StB, s. 96). I framställningen om Bibeln heter det: «Vi delar grundvillkoren med Bibelns människor, undran inför livet och bävan inför döden. Våra sinnen är konstruerade på samma sätt som Abrahams eller Maria Magdalenas: Vi känner samma lust, samma vrede, samma ångest inför otillräckligheten, smärtorna och våldet, samma skuld över våra misslyckanden, samma längtan efter något annat, något bättre. Vi umgås med samma frågor, även om våra frågor präglas av en annorlunda kunskap om världen och oss själva. De stora mänskliga frågorna blir inte mindre av vetenskapen om vår placering på stoftkornet i universum eller på våra nyvunna insikter om hur vidunderlig konstruktionen av varje cell i människokroppen är» (StB, s. 290).

Tolkningen utifrån det egna livet är väsentlig därför att den uppenbarar något ur kristen synpunkt sett fundamentalt, nämligen växel-spelet mellan det yttre och det inre. «Stora boken» citerar en annan svensk biskop, Martin Lönnebo:

I mötet mellan yttre och inre finns Livets räddning.

Det totala universella livsmysteriet sett från insidan kallar jag Gud. Denna hemlighet finns ingenstades, men genomtränger allt. Något bättre finns inte, det saknar ingenting och dess fullhet är utan gräns. Den är grun-

den till allt varande, men är själv en överskridande verklighet bortom alla namn.

Sedd från yttersidan är universum endast materia i ständig förvandling. Era gudsförnekare har rätt i det de tror på, men fel i det de inte tror på.

Sedd från innersidan, där människan är sig själv, är hon själ, en evig spegel av den Älskade. Betraktad från yttersidan är hon endast förgängligt stoft ...

Universum sett utifrån är majestätiskt, ödsligt, meningslöst, förkrossande och kallt. Sett inifrån anas kroppens levande pulsslag. Den stora meningen och det goda värdet kan inte förstås men väl älskas.

Jag förkunnar för er helheten av yttre och inre. Jag kallar er till helig kamp för det hela. Rädda Jorden genom att helga den (cit. efter StB, s. 312).

Biskop K.G. Hammar formulerar något liknande:

Gud är alla människors och allt skapats ursprung. Erfarenhet av livet innebär därmed också erfarenhet av GUD. Vissa av våra livserfarenheter kan fördjupas och bli till medveten gudserfarenhet (Hammar, s. 29).

Biskop J.A. Hellström har i sitt herdabrev bl.a. visat på mytens betydelse som ett uttryck för behovet av livstolkning:

Myten växte fram när människan försökte tolka sin existens och sin tillvaro. Den återger och tyder individens och folkets liv, historia, existens och tro. Mytens tolkningar uppfattades som sanna – även om man inte alltid bokstavligen <trodde> på dem (Hellström s. 20).

I förslaget till riktlinjer för konfirmandarbetet formulerar man sig så: «Att i konfirmandarbetet tala om livet och dess mening är att tala om Gud. Identitetssökandets grundfråga <Vem är jag?> har sitt djupaste svar i Jesus som säger: <Jag är vägen, sanningen och livet>» (a.a.s. 6).

Det gäller både att se Gud i livet och att se livet som Guds. För att detta skall kunna komma till stånd krävs en formulering av vad kristen tro

står för, eller uttryckt med «Stora bokens» ord: <tolka sitt liv i dopets ljus> (StB, s. 240 ff). Behovet av att tolka sitt liv har den kristne gemensamt med representanter för andra livstolkningar: «i judendom, kristendom och islam är både de yttre och inre likheterna överväldigande» står det (StB, s. 338). Särskilt i mystiken kan man uppleva en gemenskap över livstolkningsgränserna: «Att med människor av annan tro samtala om uppbrottets och vandringens betydelse kan ge en inblick i religionens väsen, bortom rituella olikheter och skillnader i livstolkning» (StB, s. 337).

Att tolka sitt liv i det kristna dopets ljus är emellertid kristendomen ensam om.

Tolka sitt liv i dopets ljus

Dopets livstolkning ger också en hjälp att förstå det som känns tungt och svårt. De ljusa dagarna behöver sällan någon tydning, men när motgången kommer famlar vi efter meningen. Den som vilar i sitt dop får kraft att se också livets vedervärdigheter som en delaktighet av Kristi livsmönster och får hjälp att ta sig igenom utan bitterhet.

Dopet ger bilden av ett liv som är tvärtom. Alla är vi omslutna av döden med dess obönhörliga förebud. Men kristna kan hänvisa till sitt dop och trotsigt bekänna att de mitt i döden är omslutna av livet (StB, s. 241).

För att göra denna trostolkning av livet i dopets ljus krävs kunskaper om den kristna tron: «Kristen tro proklamerar» (StB, s. 192). Innehållet i den proklamationen är det som ger tydning och mening åt våra vardagserfarenheter. Denna information av den kristna livs- och trostolkningen berör många olika sidor av den kristna tron:

– en kristen livstolkning upphäver inte fysikens eller biologins beskrivning av tillvaron. Vetenskapernas sätt att se på verkligheten är koncentrerat på fakta ... den kristna tron sätter in naturvetenskapens teorier ... i ett vidare sammanhang (StB, s. 53)

– i kristen trostolkning har man länge skilt på det kroppsligt materiella och det själsligt andliga, på synligt och osynligt, på timligt och evigt (StB, s. 307).

Trons innehåll

Informationen om innehållet i den kristna tron kan inledas på olika sätt:

– att stå *på biblisk grund* innebär att Jesus och hans liv och lära fungerar som förebild (StB, s. 307)

– *den kristna människan* ser både sin tro och vetenskapens ständigt växande kunskap om världen och människan som gåvor från Gud (StB, s. 53)

– *evangelietraditionen berättar* (StB, s. 126)

– *den som vill tillhöra Kristus* och som tolkar sitt liv i dopets ljus lever med dörren på glänt till en annan värld (StB, s. 320)

– *i Bibeln* råder det aldrig någon tvekan om att Gud — och endast Gud — är evig, helig och skapande (StB, s. 79)

– *kristna* är övertygade om att människorna skapades till Guds avbild (StB, s. 77)

– inom *den kristna traditionen* har det växt fram ett sätt att uttrycka denna Guds outgrundliga storhet: man säger att Gud är treenig (StB, s. 187)

– *Anden* är livgivaren. Andevinden utträtt med sin energi Guds skapargärning i världen (StB, s. 167).

Den kristna tron lever inte bara genom information utan också genom handlingar: «både dophandling och bekännelse visar att den döpte vill höra till Jesus Kristus. De ger ett mönster att tolka livet — genom död till liv» (StB, s. 204). Det främsta mönstret för den kristne är Kristusmönstret: «Jesu liv tydliggör ett mönster för mänskligt liv, ett mönster som Gud själv har lagt i skapelsen» (StB, s. 318f). Att upptäcka det mönstret och att låta det prägla ens eget liv «mer och mer, dag för dag» är att både upptäcka Gud i livet och att i livet se Gud. Det utvecklas under en livslång process i ett växelspel mellan erfarenheter och kunskaper om trosinnehåll: «Man kan heller inte på djupet lära nån att vara kristen, det är omöjligt. Varje människa måste gå igenom det själv, man måste själv se» (StB, s. 132). Det för till kravet på en *process*, ett livslångt lärande, där växelspelen mellan trosinnehåll och erfarenheter står i centrum.

Att utveckla ett kristet livsmönster

Tron är ... en väg som man trevar sig fram på, därför att man anar och vet att något kan vara sant, trots att det inte är bevisbart i snäv, vetenskaplig bemärkelse ... Den levande och verksamma tron ger ett mönster för tolkning av hela det mänskliga livet i all dess svindlande och tragiska skönhet. Endast så blir tron sann på ett meningsfullt sätt för den enskilde (StB, s. 203).

För «Stora boken» är alltså tron något som utvecklas, en process. Den är individuell och skall ha bäring på den enskilda människans konkreta, mänskliga liv. Det handlar om ett växelspel, där språket och symbolerna, reflektionen, tolkningen och vägvalet utgör grundläggande förutsättningar.

Språket och symbolerna

Att använda språk handlar om att «sätta ord på», alltså benämna, och att «få höra orden om» (StB, s. 96). För att detta skall fungera krävs att människor har ett fungerande språk. Utan ett sådant fungerande språk inträder «språklöshet» och «verklighetsförlust» (Hammar s. 15). Hammar beskriver det religiösa språket som «ett sonderande och öppet språk» (Hammar s. 19). Sekulariseringen har enligt Hammar lett till språkförlust och därmed verklighetsförlust för människor (Hammar, s. 19 f). Människor måste därför bli sökare.

I det sökandet spelar symboler och bilder en stor roll: «eftersom vi aldrig klart ser Gud måste vi tala om Gud med hjälp av symboler och bilder som vi hämtar från vår mänskliga verklighet» (StB, s. 102). Dessa symboler kan hämtas från naturen, de kan uttryckas i toner, rörelse, färg och form (StB, s. 103). «Det handlar om en inre vetenskap. Symbolen fungerar så att den säger mer än den verkar säga. Den ger en sorts kunskap som man inte får på universitetet. Vi har så lätt att bli mångordiga, när vi ska förklara. Men bilderna har sitt eget språk. De kan ge inre meddelanden, tala på en annan våglängd, på ett mycket, mycket djupare sätt» (StB, s. 254).

Tolkning

Tolkningsperspektivet bestäms i «Stora boken» av den kristna utgångspunkten:

Den kristna trons bidrag är ett livstolkande mönster för att möta alltsammans. Den tolkningen bottnar i förhållandet mellan människan och Gud. Den kristna synen på människan utgår från att hon är skapad till Guds avbild, samtidigt som hon i biologiskt avseende tillhör djurvärlden. I denna syn ingår inte bara att hon kan tänka, känna och reflektera och att hon har ett språk att kommunicera med, utan också att Gud har gett henne möjligheten att skilja på gott och ont, rätt och fel (StB, s. 300).

Det kristna tolkningsperspektivet ger alltså mening åt människors vardagserfarenheter. För att detta skall fungera krävs både reflektion över egna erfarenheter och kunskaper om på vilka sätt det kristna tolkningsperspektivet kan ge innebörd och sammanhang åt ens vardag. För en långt kommen kristen — som I Ström när han planterar sina krukväxter — sker detta oftast naturligt och självklart; för nybörjaren kan det vara ovant och ansträngande och starta trevande:

Tänk om Gud verkligen är vårt ursprung och vårt mål, så att livsvandringen syftar till att vi ska bli medvetna om att det är på det sättet, att det är det som är verkligt, är Verkligheten? Tänk om vi skulle kunna bli ett med denna tanke och vila i den, erfara den och låta den bära våra liv? (Hammar s. 5).

Kravet på tolkning leder till behov av reflektion.

Reflektion

Reflektion innebär att man tänker fördjupat över sådant som «kommer en vid» (M Furberg). Utan att något känns angeläget kommer ingen fördjupad reflektion till stånd. I Stora boken inspirerar man gärna till reflektion över hur man sätter den grundläggande kristna verklighetstolkningen i samband med människans konkreta uppgifter, framför allt på etikens område. I «Stora boken» heter det t.ex. om människan att

«enligt kristen tro är människan utvald av Gud att vara Guds bild i skapelsen. Vår djupaste livs- mening, vår kallelse, är att spegla Skaparens kärlek i världen». Det ger människorna ett särskilt ansvar: «hennes unika utrustning är förknippad med en reflektion över skapelsen och ett ansvar för förvaltningen av hela det enastående arvet, det snurrande, grönskande stoftkornet i universum. Hos människan har Skaparen nedlagt ett etiskt medvetande, en uppfattning om ont och gott» (StB, s. 54).

Reflektion handlar naturligtvis inte bara om etik. Inte minst vid det avgörande vägvalet spelar reflektionen en viktig roll.

Vägvalet

Gud har en mening och en avsikt med varje människas liv. Att finna den meningen är varje människas ansvar (StB, s. 90).

Reflektionens föremål är vägvalet; att komma fram till att «just detta är den uppgift som Gud har vikt för mig och gett mig resurser till. Dessa människor är just nu mina viktigaste och närmaste angelägenheter». Detta kan också kallas för «kallelse»: «att följa sin kallelse är att prioritera och på det sättet *finna en väg* ut ur splittningen» (StB, s. 91).

Sammanfattning

Genomgången av «Stora och Lilla boken» har visat att det finns ansatser till ett didaktiskt — metodiskt program i dem. Arbetsgruppen har på allvar försökt utveckla ett undervisningsprogram som kan engagera människor i dag. Därmed har man åstadkommit en radikal förnyelse i sättet att tänka kring Svenska kyrkans undervisning. Detta är en historisk insats religionspedagogiskt sett och handlar mer eller mindre om ett perspektivskifte. Terminologin och upplägningen sådan de nu finns i Stora boken gör det dock svårt att entydigt beskriva detta program. Fortsatt forskning kommer att ha till uppgift att finna fram till de teologiska, psykologiska och pedagogiska förutsättningarna. Detta kan i sin tur ge till resultat en systematiskt motiverad didaktisk modell för livstolkningsstudiet.

Litteratur

- Befrielsen. Stora boken om kristen tro.* Stockholm: Verbum, 1993.
- Brattgård, K.E. *Kyrkans dopundervisning.* Utredning verkställd på uppdrag av Svenska kyrkans centralråd. Stockholm: Verbum, 1970.
- Lars Eckerdal och Per Erik Persson. *Dopet — en livstydning. Om dopets innebörd och liturgi.* Lars Eckerdal och Per Erik Persson. Stockholm: Verbum, 1981.
- Hammar, K.G., *Herdabrev till Lunds stift.* Lund: Arcus, 1993.
- Hellström, J.-A., *Bilder. Fyra herdabrev om bild och verklighet.* Örebro: Libris, 1992.
- Kyrkans undervisning — förutsättningar och principer. Ett arbetsmaterial utgivet av Svenska Kyrkans utbildningsnämnd, Stockholm. Verbum 1978.*
- Lilla boken om kristen tro.* Stockholm: Verbum, 1992.
- Luther, M., «Luthers Lilla katekes» i: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Stockholm: SKDB, 1957.
- Luther, M., «Luthers Stora katekes» i: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Stockholm: SKDB, 1957.
- Lönnebo, M., *Religionens fem språk om religionens mening och förnyelse.* Stockholm: Verbum 1975.
- Ronnås, J. och Svärd S. (Red.). *Med engagemang och saktighet.* En bok om religionsundervisning i skolan och trossamfunden. Stockholm: SKS/FKS, 1970.
- Senn, F.C. (Ed.). *Protestant Spiritual Traditions.* New York/Mahwah: Paulist Press, 1986.
- Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete.* Stencil 1993.
- Selander, S.-Å., «Från Stora katekesen till Lilla boken» i: *Lundaforskare föreläser.* Lund: Lund University Press, 1993, s. 5–13.
- Selander, S.-Å., *Livslångt lärande i den svenska kyrkoförsamlingen.* Fleninge 1820–1890. Uppsala: Erene, 1986.
- Selander, S.-Å., *Undervisa i religionskunskap.* Lund: Studentlitteratur, 1993.
- Undervisning för alla. Mål och grundprinciper för Svenska kyrkans undervisning.* Svenska kyrkans församlingsnämnd, 1990:4.

Summary

In this article two books, *Lilla boken om kristen tro* («The Small Book on Christian Faith») and *Befrielsen. Stora boken om kristen tro* («Liberation. The Great Book on Christian Faith»), are presented and analysed. These books are the result of a project within the Swedish Church, trying to formulate problems of faith and ethics within a Christian context. The titles of the books refer to Martin Luther's *The Small Catechism* and *The Great Catechism*. In this article the didactical and methodological problems are discussed. In the Lutheran catechetical tradition the common didactical pattern was first to know, then to understand. In the two books presented the didactical principle used could be described as to interpret and to understand. The interpretation in the books is made from a personal point of view as well as from the point of view of the Christian faith. The personal interpretation of life is important because it reveals something fundamental about Christian faith: the interaction between the inner and the outer world. To develop a Christian pattern of life is to use language and symbols, to interpret, to reflect and to make a final choice. The books try to support this process with the help of pictures, personal reports, poems, Bible texts, psalms, hymns and so on.



LITTERATUR

Boknotis om Uppsala möte 1593

Mötesbeslutet är utgivet under rubriken *Confessio Fidei*. Uppsala mötes beslut 1593 om Svenska kyrkans bekännelse med kommentarer av Lars Eckerdal och Per Erik Persson, Verbum 1993. I *Kyrkohistorisk årskrift 1993* har publicerats tre föreläsningar hållna i regi av Svenska kyrkohistoriska föreningen: professor Ingun Montgomery, Oslo, analyserar mötesförhandlingarna och deras teologiska och religionspolitiska förutsättningar. Professor Harry Lenhammar, Uppsala, tar sin utgångspunkt i mötet 1593 och behandlar sedan jubileumsfirandena 1693, 1793 och 1893. Professor Günther Gassman, Genève, analyserar Augsburgska bekännelsens betydelse för den ekumeniska dialogen idag. Uppsatserna belyser alltså sammantagna själva mötet 1593, dess fortsatta betydelse i en svenska tradition samt den aktuella ekumeniska dialogen. Uppsatserna är försedda med litteraturhänvisningar för fördjupad läsning.

I boken *1593 — De Vidare Perspektiven* (Proprius Förlag 1993, 72 sid.), återges tre föreläsningar vid Uppsala universitet våren 1993. Professor Kurt Johansson tecknar den svenska bakgrunden under rubriken «En ny start för Sverige? Drömmar och visioner under Gustav Vasas tid». Rektorn för Uppsala universitet professor Stig Strömholm pekar under rubriken «Det vidare europeiska landskapet» på vad som händer i Europa på 1590-talet och professor Carl-Fredrik Hallencreutz analyserar missionstanken vid 1500-talets slut i ett Tredje världsperspektiv. De tre föreläsningarna har en något lös anknytning till Uppsala möte 1593 men är likväl läsvärda och ger ytterligare europeiska perspektiv på mötet.

Ingmar Brohed

Tove Stang Dahl (†): *Den muslimske familie. En undersøkelse av kvinners rett i islam*. 186 sid. Universitetsforlaget, Oslo 1992.

Det är särdeles svårt att recensera en bok som på en gång har stora förtjänster och irriterande fel.

Den nyss bortgångna Tove Stang Dahl presenterade sin *Den muslimske familie* genom att sätta under rubriken *En undersøkelse av kvinners rett i islam*.

För att få ett grepp om detta väldiga ämne har hon valt att skriva om problematiken på tre olika nivåer, och jämföra dem. De tre nivåerna är:

a) Det som hon — med sedvanlig antropologisk terminologi — kallar «den stora traditionen», dvs. islam i betydelsen läro- och värderingssystem och jurisprudence i historisk och idéhistorisk mening, vidare

b) kvinnans rättsliga ställning i snävare juridisk mening, där hon koncentrerar sig på familjerätten i Egypten och dess utveckling under 1900-talet, och så

c) de folkliga värderingarna, normerna och sederna i ett lokalsamhälle, här representerat av 33 fattiga familjer i några stadskvarter i Kairo, där hon har kunnat bygga på antropologen Unni Wikans undersökningar som sträcker sig över ganska många år och därför kan visa på de förändringar som har skett.

Boken är bäst när det gäller den andra och den tredje nivån, medan svagheterna är ganska stora när det gäller det historiska och idéhistoriska materialet.

Som exempel på en mycket bra analys kan man ta redovisningen av innebörden och funktionen hos den så kallade «islamiska dräkten», som särskilt yngre kvinnor i stort antal anlägger i dagens Egypten (s. 104 ff.) Där gör författaren upp med den förenklade syn som ser detta som en återgång till «slöjan», till det gamla och traditionella, medan hon med rätta karakteriserar fenomenet som ett uttryck för «selektiv modernitet», som protesthandling, och som uttryck för det personliga valet hos den generation som har bättre skoluterbyggnad än tidigare.

Likaså är genomgången av rättsutvecklingen i Egypten beträffande kvinnans ställning som gift bra, om än knapphändig.

Svagheterna i den idéhistoriska framställningen har tydligt samband med författarens auktoriteter och källor, och att hon helt tydligt själv inte är vad man kan kalla historiskt-kritiskt medveten: Det källkritiska problemet syns överhuvud inte, och det är särskilt irriterande att hon inte tycks kunna skilja normativa utsagor från deskriptiva. Till allra största delen ges de historiska notiserna via sekundärkällor; det märks så väl att hon inte själv gått till källorna eller ens kontrollerat om de uppgifter som ges i litteraturen stämmer med en kritisk analys av källmaterialet. Hon refererar till sina auktoriteter, där man särskilt kan nämna Hassan Hanafi, Fatima Mernissi, Abdullahi An-Na'im, och Muhammad Mahmud Taha. Dessa, och andra som åberopas, är mycket intressanta och viktiga personer i dagens debatt och kontroverser. Man förstår och instämmer i författarens sympati för just dessa. Men samtidigt är det just detta som gör att deras uppgifter måste kontrolleras mot andra källor och auktoriteter.

Deras skrifter är till stor del *debattinlägg*, inte opartiska beskrivningar av islams väsen och idéhistoria. Urvalet av vilka händelser i det förgångna som skall anses som viktiga, och hur de tolkas, bestäms av att historieskrivningen av dem används *normativt*: dessa författare vill reformera, förändra. Det innebär att historieskrivningen är tendentiös (inte felaktig, men just tendentiös). I M.M. Tahas fall är det ju fråga om en så kontroversiell företeelse att han, som författaren också noterat, hängdes som kättare 1985. Då är det av visst intresse vilken historieskrivning och vilken islamtolkning som hans *motståndare* har. Det hör också till bilden. *Audiat ut altera pars*. Ganska många av de mer generella uttågarna om islam och karakteristikerna om islamisk rättstradition och dess grunder som författaren ger, på basis av dessa nutida auktoriteter, är inte beskrivningar, utan *övertalningsdefinitioner*, normativa karakteristikerna i en pågående debatt. Detta gäller särskilt de mest kontroversiella av dem: Hassan Hanafi och M.M. Taha. Men det gäller också Fatima Mernissi ibland. Och det gäller definitivt när man använder hänvisningar till reformivrare som An-Na'im och Al-Ashmawy som referens för att beskriva grunderna för den traditionella islamiska straffrätten (s. 24). Men också när Muhammads kallelse och verksamhet redovisas översiktligt (s. 37 ff.): källorna är debattörerna—reformatorerna Mahmassani, Mernissi och M.M. Taha, utan att författaren har noterat den intensiva historisk-kritiska *källforskning* som ägt rum på det här området under de senaste decennierna. Inte minst gäller detta frågan om koranens tillkomstshistoria.

Författaren ifrågasätter inte de tolkningar som favoritauktoriteterna har gjort av det historiska materialet; det gäller t.ex. Mernissis tolkning av al-Ghazali, eller tolkningen av koranversen 33:53 såsom syftande på Muhammads bröllop med Zaynab (vilket säkert är fel!) Jag menar t.ex. att den tolkning som görs (s. 155 f.) av al-Ghazalis specialregler för det äkten-skapliga samlaget är en överinterpretation: den här typen av minutiösa specialregler finns inte bara beträffande sexuallivet, utan om *alla* slags handlingar, även de mest triviala.

Några onöjaktigheter i detaljerna måste påpekas:

Författaren säger (s. 39) att formeln «I Guds den Barmhärtige Förbarmarens namn» *avslutar* varje kapitel i koranen. Påståendet är konfunderande: formeln *inleder* ju (nästan) alla. Är det en ren felskrivning?

Den islamiska Shari'a anges inte som *huvudkällan* (bestämd form) för lagstiftningen i Egyptens konstitution av 1971 (s. 26). Den formuleringen kommer först 1980.

«Avislamiseringen» av Egyptens domstolsväsende 1949 (s. 27) kan inte anföras som exempel på nassertidens arabism — eftersom det var flera år före Nassers makttillträde.

Det råder inte enighet om Profetens *sunna* som rättskälla (vilket påstås på s. 36) Muammar al-Qadhafi är en (av flera) som uttryckligen har förkastat den som rättskälla.

Någon «imam av Iran» (s. 21) finns det inte. Titeln är *rahbar*, eller *vali-i faqih*. Khomeini kallades visserligen «imam» men inte som officiell titel eller funktion, och hans efterträdare (Khamenei) benämns inte så.

Till sist en bibliografisk undran: Varför har författaren inte använt sig av det hjälpmedel som är nästan oöverträffat när det gäller islamisk jurisprudens och dess kategoriseringar, källor och terminologi: Den väldiga *Encyclopaedia of Islam*?

Jan Hjärpe

Patrick Vandermeersch: *Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate. On Psychosis, Sexual Identity and Religion. (Louvain Philosophical Studies 4), 304 sid. Leuven University Press 1991.*

Under det senaste decenniet har mycket hänt inom svensk psykologi, psykiatri, psykoterapi och religionspsykologi, som utgör känningar av svallvågorna från de gamla debatterna mellan Freud och Jung. Modern psykoanalys har intagit en aktad ställning i olika discipliner och den övervägande majoriteten legitimerade psykoterapeuter i vårt land arbetar idag efter psykoanalytiska (psykodynamiska) riktlinjer. Sätillvida är det odiskutabelt Freud och hans efterföljare som fått det kraftigaste genomslaget. Men samtidigt har dock också jungianska koncept vunnit insteg på svensk mark, inte på samma sätt som psykoanalysen i de akademiska sammanhangen (även om också sådana ansatser i mindre skala börjat visa sig), utan mera i bredare allmänkretsar inom privatreligiositet och andra former av populärare livsfilosofier.

Nu kan man emellertid undra om de gamla debatterna mellan Freud och Jung har mer än ett historiskt intresse idag. Man kan också undra om de inte en gång för alla blev avslutade och nådde några slutgiltiga resultat. Brytningen mellan de båda, som blev ett definitivt faktum i början av 1913, skulle ju kunna antyda att de debatterade frågorna var avklarade.

En som allvarligt vill ifrågasätta detta är professor vid Katholieke Universiteit Leuven i Belgien, Patrick Vandermeersch, lärjunge till den kände Antoine Vergote och själv psykoanalytiker. I ett intresseväckande arbete från 1991, *Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate*, har han riktat uppmärksamheten mot tre gamla huvudfrågor inom djuppsykologin: diskussionerna kring psykosernas genes, sexuell identitet och religion.

Som psykoanalytiker skulle man möjligen kunna förvänta, vilket inte är ovanligt annars, att Vandermeersch såsom andra efterfreudianer på ett markant sätt skulle företräda Freud gentemot Jung. Men framställningen är mycket välbalanserad och baserad på ett grundligt material från båda forskarnas produktioner (ett drygt trettiotal arbeten av vardera från den huvudsakliga debattperioden 1990–1912) och från deras intensiva korrespondens, vilken slutgiltigt upphör med ett brev från Freud den 3 januari 1913. (Senare brevskrivning mellan dem rör endast praktiska frågor i olika sammanhang.)

Även om Vandermeersch på olika sätt flätar in i varandra de tre nämnda debattfrågorna, är det i en kort recension och i ett religionsvetenskapligt organ fullt adekvat att i särskild grad lyfta fram frågan om religionen som begrepp hos Freud och Jung. I deras engagerade debatter är det nämligen dessutom ofta här som åsikterna kanske tydligast går isär, och utan att de alltid förefaller märka det själva utgår deras kritiska anmärkningar mot varandra just från bestämningarna av religionsbegreppet — där de inte sällan talar förbi varandra. Vandermeersch skriver också: «What can be properly called <religion> and what should not be included within the concept? This in fact is the central question in the Freud/Jung debate.»

Bortsett från att såväl Freud som Jung enligt Vandermeersch begår metafysiska övertramp i sina religionsbestämningar — Freud genom positivistisk reduktionism och Jung genom ideologiska och trossmässiga argumentationsförsök — har de båda en speciell och oftast obeaktad svaghet gemensam. Ingen av dem förmår uppställa ett realitetsbegrepp, mot vilket religionens metafysiska implikationer kan rättmätigt och egentligen meningsfullt debatteras. Dessutom lämnar inte Freud någon möjlighet för differentiering av olika religiösa nivåer eller grader i sin religionsuppfattning, vilket gör hans debattinlägg något stereotypa. Samtidigt är Jung så yvig i sina resonemang att många av hans termer inom religionsdomänen, trots avsikten att differentiera, gör hans uppfattningar på flera punkter tämligen konturlösa.

Häri ligger också den avgörande svagheten i deras inbördes debatter om religionsbegreppet. De mest tungviktiga frågorna kring detta förblev olösta, fastän senare forskare (alltifrån Ernest Jones i Freuds efterföljd och de många kända namnen från Junginstitutet i Zürich å andra sidan) velat hävda motsatsen eller i varje fall arbetar som om positionerna varit väl förankrade och definitionsproblemen eliminerade sedan länge.

I botten ligger, som redan ovan antytts, en oklarhet hos såväl Freud och Jung å ena sidan som hos deras många respektive efterföljare å andra sidan om hur man ska bestämma verklighetsbegreppet. Som Van-

dermeersch fullt riktigt framhåller lyckades det aldrig Freud att entydigt grad- eller artskilja från varandra sådana upplevelseområden som villfarelser, drömmar, dagdrömmar, fantasier och religiösa representationer. Samtidigt är det lika sant att Jung i sina typologier och strukturer aldrig lyckats otvetydigt visa vad han avser med sådana centrala termer i sin begreppsapparat som Självet och arketyperna. De framstår som gömställen för mycket skiftande innehåll och tvingar ofta forskaren och läsaren till intuitiva förståelseförsök. Även om helheterna i både Freuds och Jungs teorier om religion kan anas och till viss grad användas i förklarings- och tolkningssammanhang, finns där likväl en hel del ouppklarade spörsmål som senare forskning ibland lämnat utan att fästa större avseende vid. Men obearbetade problem löser sig inte självmant utan möda, och psykoanalytiker och jungianer bör nog — så menar Vandermeersch och den uppfattningen vill jag dela — begrunda att vad som idag inom respektive skolbildningar framställs beträffande religionens form och funktion ingalunda har den stabilitet i grunden som man ofta synes förutsätta.

Vandermeersch ger några exempel på detta som här helt lapidariskt kan förtjäna återges. Sålunda markerar han med avseende på såväl Freud som Jung att «The problem of the link between the reality problem and the libido problem remained unresolved, especially where it involved the problem of the reality in religion.» Och vidare: när Freud genomför sina ytterst välkända studier av den s.k. vargmannen, inte minst dennes religiösa obsessioner, fokuserar han vargmannens identitetsproblem men glömmor problemet med religionen. Jung å sin sida diskuterar t.ex. transsubstantiationen i nattvarden och teoretiserar kring frågan om en transformation av Självet arketyper. Men var tar det specifikt religiösa i sammanhanget vägen?

Detta må vara blott några exempel ur en stor provkarta. Men de antyder substansen i Vandermeerschs arbete. Detta är, menar jag, ett väsentligt opus som inte bör få gå förbi obeaktat. Såväl psykoanalytiker och jungianer som psykologer av andra skolbildningar bör uppmärksamma de många diffusiteterna i Freuds och Jungs och senare efterföljares bruk av begreppsapparaterna kring upplevelsedimensionen «religion». Den respekt för de båda djuppsykologiska läromästarna som varje psykologiskt intresserad person bör hysa, bör samtidigt inte förlora på insikten om att debatterna mellan Freud och Jung och deras efterföljare fortfarande har många problem — av direkt nyckelkaraktär! — kvar att lösa.

Djuppsykologin i dess olika schatteringar fortsätter att vara en spanare som ofta befinner sig flera dagresor före den övriga psykologin. Inte allt är värdefullt som den finner i denna spaningstjänst, men förvånansvärt mycket äger dignitet. Väsentligt är då att få ord-

ning på de gjorda fynden, hyfsa begreppen och verkligen se vad man har.

Hans Åkerberg

Nehemiah M. Nyaundi: *Religion and Social Change. A Sociological Study of Seventh-day Adventism in Kenya*. 278 sid. *Studia theologica Lundensia* 47. Lund University Press 1993.

Adventistsamfundet har sina rötter i de tidiga 1800-talets väckelser i USA. Dess kännetecken framgår just av dess officiella namn som är *Sjundedags Adventistsamfundet*. Medlemmarna väntar på Kristi återkomst. Denna händelse spåddes av adventistsamfundets föregångare först äga rum året 1844. Det andra kännetecknet är att medlemmar får lördagen som den av Gud instiftade helg- och vilodagen.

Sjundedags Adventistsamfundet som vi känner det i dag anses stiftat 1863 och det är en världsvid organisation men på samma gång en förvånansvärt centralstyrd och sammanhållen rörelse som finns representerad i ett stort antal länder i alla världsdelar.

År 1906 kom de första adventistmissionärerna till Kenya som britterna hade lagt beslag på och styrde landet tills det blev självständigt år 1964. Verksamheten koncentrerades de första åren till Gendia, ett område intill Viktoriasjön. Missionärerna lade stor vikt vid att lära barnen läsa och påverkade mycket medvetet hela deras sätt att leva vilket ju den kristna missionen i övrigt brukade göra. Men adventisterna verkar ha varit mer målmedvetna på den punkten än många andra missioner. De såg inte bara på kenyanernas religiösa omvändelse och förbättrade livsvillkor, utan lärde ut en livsstil som präglade hela livsföringen, sociala relationer, diet m.m. Adventisternas fastslagna regler angående diet upprätthölls självklart på missionsfältet, så som t.ex. total avhållsamhet från alkohol, tobak och i regel kaffe och kött.

Det första dopet som adventistmissionärerna utförde på missionsmarken i Kenya ägde rum 1911. De första decennierna ökade medlemsantalet ganska blygsamt men under de fyra senaste decennierna har samfundet haft en relativt stor framgång och omfattar nu omkring 270.000 av landets 23 miljoner invånare. Samfundet har åstadkommit en betydande hälsovård och utbildningsverksamhet som visar sig inte minst i att man har upprättat ett eget universitet och sjukhus i Kenya samt ett 40-tal kliniker.

Utbildningsverksamheten och hälsovården har haft en avgörande betydelse för adventisternas möjligheter att skapa sociala förutsättningar för samfundet i Kenya. Under en period använde man en speciell strategi genom att de väckta samlades i speciella byar,

Chilaini, som skilde sig radikalt från den traditionella bygdegemenskapen. Ett av de mest intressanta avsnitten i boken är där författaren beskriver kenyanernas egen politiska befrielsekamp och dess mångfacetterade relation till missionen och kristendomen. Det finns nämligen grund för påståendet att missionärerna var nationalisternas Gudfäder. Missionärernas förkunelse gick ju ut på att alla var jämlika inför Gud och att Gud var rättfärdighetens Gud. Den radikala *Mau Mau* rörelsen sökte sin politiska legitimering i förkristna ritual om samhällskontraktet. De kristna förkastade därför *Mau Mau* som Djävulens verk men fick ändå se några trosbröder gå med i den. Under befrielsekampen undergick själva missionsrörelsen en grundläggande ändring ifrån att vara kyrka ledd av missionärer med inhemska kateketer till att bli en kyrka som bygger sin verksamhet på inhemska pastorer.

I sin avhandling anknyter Nyaundi ofta sin framställning till Kenyas fascinerande historia. Statsmakten har en ganska speciell och på ett sätt generös religionspolitik där religiösa samfunds samhällsbyggande roll uppskattas och uppmuntras. Författaren relaterar samfundets framgångar till samhällsförändringarna i Kenya men han gör också internationella jämförelser.

Avhandlingen har två huvuduppgifter. Dels lägger förf. upp en analys av adventistsamfundet i Kenya utifrån religiösa, sociala och politiska faktorer och dels ger han en ganska omfattande teoretisk redovisning av religiösa rörelsers uppkomst och utveckling där han exemplifierar olika forskningstraditioner med hänvisning till olika rörelser i skilda miljöer både i s.k. u-länder och i i-länder. På sid. 36 skriver förf.: «The major thrust of the study is derived from theoretical evidence contained in studies concerned with the growth of similar religious movements». Bokens huvudrubrik: «Religion and Social Change» anger denna mera omfattande uppgift. Framställningen ligger således på två nivåer — vilket bäddar både för avhandlingens svagheter men också för dess styrka, vilket jag kommer att beröra nedan.

I korta men mycket informativa avsnitt på sid. 57–61 diskuterar författaren det material som ligger till grund för hela avhandlingen och de svårigheter som han har haft med att få fram nödvändiga data som underlag för sin sociologiska analys av samfundets utveckling. Denna redovisning är mycket viktig för att förstå hur hela avhandlingen är uppbyggd. Den första frågeställningen förutsätter att det finns ett tillgängligt material om medlemsstrukturen i de olika områdena i Kenya under de olika tidsperioderna. Men den typen av data finns knappast. Denna avsaknad av relevanta data försöker förf. kompensera genom att utvidga perspektivet med den andra och mera omfattande uppgiften.

Mycket riktigt påpekar förf. det förvånansvärda i det faktum att en organisation som är så pass organis-

rad och centralstyrd som Sjundedagsadventisterna inte bevarar den information som den producerar om de egna medlemmarna och som används som underlag för omfördelning av resurser och administration. Författaren har således varit på fältet och letat efter material i lokala församlingar men inte hittat det han var ute efter. Hans försök att via enkäter skaffa fram ett relevant material har också delvis misslyckats. Han delade ut 940 stycken enkäter men fick endast en fjärde del tillbaka och många av dessa var oanvändbara. Detta sätt att insamla primärmaterial fungerade tydligen inte alls i det kenyanska samhället. Att författaren ändå vågar påta sig uppgiften att utföra en sociologisk studie av adventisternas utveckling i Kenya visar vetenskapsmannens envishet inför en uppgift som många skulle anse vara en omöjlighet.

Med andra metoder har författaren fått fram relevant material t.ex. genom ett 50-tal intervjuer med nyckelpersoner, och han har letat upp missionärens privata arkiv på olika håll i världen. Det framgår också av framställningen i bokens senare del att författaren har några gånger varit med som observatör där samfundets inställning till olika administrativa, teologiska och etiska frågor debatterats. Detta material använder han på ett skickligt sätt och analyserar flera viktiga aspekter för samfundets utveckling som den moderna samhällsomvandlingen aktualiserat. Detta gäller etiska och samhälleliga frågor som de centralstyrda organisationerna fått ta itu med och lösa med skiftande framgångar.

Från och med kapitel två integrerar förf. sin historiska beskrivning i en framställning av olika teoribildningar om religion och social förändring, närmare bestämt religiösa rörelers uppkomst och utveckling. Han finner den klassiska «kyrka/sekt-teorien» från Ernst Troeltsch otillfredsställande. Detsamma gäller en senare utveckling av denna teori som bland vissa författare fått beteckningen «den relativa deprivations-teorien» men som också dyker upp under andra benämningar i modern religionssociologi. Författarens förkastande av dessa teoribildningar visar sig inte helt genomtänkt vilket blir uppenbart när han själv anknyter till dem för att förklara adventistsamfundets medlemstillväxt och möjliga medlemsutveckling för framtiden (se t.ex s. 242). Däremot kan man förstå hans kärlek till teorier som i mindre grad syftar till att förklara rörelers uppkomst och mer om deras utvecklingsmöjligheter i samhället med hänsyn till de resurser rörelserna har till förfogande. Adventismen uppstod inte som en ny religiös rörelse i Kenya utan «importerades» dit.

Författaren diskuterar den så kallade Church Growth-skolan och befinner den funktionell i sin strävan att belysa adventismens roll i samfundet och dess utveckling. Han relaterar också till David Mobergs

femstegsteori om religiösa rörelers utveckling men den bygger på en del postulat som författaren redan förkastat i sin kritik av de ovannämnda teorierna.

Svagheten i framställningen är naturligtvis att författaren ofta godtyckligt väljer och refererar teorier för att förklara olika förhållanden i samband med samfundets utveckling och det kan gälla adventistsamfundet i Kenya under en bestämd period och på en viss ort, det kan gälla adventistsamfundet i Kenya eller adventistsamfundet i hela världen. Styrkan i framställningen ligger i författarens omfattande kunskap om dessa teorier vilket gör att han ger en mångsidig analys av samfundet och dess förutsättningar att utveckla strategier för tillväxt. Samfundets centraliserade struktur och dess internationella bredd gör att analysens relevans inte är begränsad till den situation som råder i Kenya.

Det som gör denna avhandling läsvärd och till ett viktigt bidrag för fortsatt forskning om religiösa rörelers framväxt i tredje världen är att den ger en rik uppställning av teoretiska angreppssätt som skulle kunna gagna den forskning som bedrivs inom ämnena missionsvetenskap och missionshistoria. Att bryta upp ämnesgränser mellan religionssociologin och missionsvetenskapen som Nyaundi gör i sin avhandling tror jag visar på ett fruktbart angreppssätt för fortsatt forskning.

Pétur Pétursson

Othmar Keel – Christoph Uehlinger: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. 526 sid. (Quaestiones Disputatae 134). Herder, Freiburg 1992.*

Somliga böcker läser man som en bekräftelse på vad man redan trodde sig veta; andra ger en total läsupplevelse som bara kan karakteriseras med ordet «överbaskning». Föreliggande arbete från den högproduktiva forskningsfabriken i Fribourg med Othmar Keel som dynamisk ledare hör till det senare slaget. Och överraskningen består däri att man får en bild av en speciell religionshistorisk utvecklingslinje i Palestina före och under Israel som är mer detaljerad än man någonsin trodde vara möjligt. Det sedan 1981 i Fribourg pågående projektet över palestinensisk glyptik avkastar alltså en allt rikare skörd.

Den massiva volymen ger närmare bestämt en översikt över antropomorfismens historia i Palestinsiska *Kleinkunst* («kanaaneisk» och «israelitisk»), baserad på studiet av arkeologiska fynd, främst glyptik och figuriner. Keel och Uehlinger lyckas teckna en slående och övertygande bild av hur antropomorfismen gradvis inskränkes, parallellt med framväxten av isra-

elitisk religion i Palestina, för att under 600-talet få en ny renässans, belagd främst genom de s.k. pelarfigurinerna. Fokus i undersökningen är inställt på studiet av relationen mellan manliga och kvinnliga gudomligheter i materialet och detta i sin tur motiveras utifrån frågeställningen som gäller huruvida det förexilska Israel var polyteistiskt och huruvida JHWH vid sin sida hade en kvinnlig paredros (s. 2–4).

Under mellanbronsåldern, 1750–1550, är religionen inriktad på främjandet av fruktbarheten. Materialet vittnar om en jämvikt mellan könen. Både manliga och kvinnliga gudomligheter figurerar.

Under senbronsåldern, 1550–1150 f.Kr., kan man se hur kungliga motiv som kamp och herradöme spelar en framträdande roll. Den unge manlige guden med armen höjd till strid («the smiting god») är ett stående motiv. Gudinnans popularitet dalar att döma av de studerade materialgenrererna. Guldinnesstatyetter tillverkas inte längre i metall utan i terrakotta, ett billigt material som pekar på den personliga fromhetens religionsnivå, inte på den officiella kultens. Författarna tar upp en intressant diskussion med Miriam Tadmor. Till skillnad från henne vill de inte särskilja mellan två grupper av kvinnliga statyetter: gudinnor och vanliga mänskliga kvinnor. Tadmors *båda* fyndgrupper är gudinnor, menar författarna på basis av typologi och fyndkontext (s. 110 ff.).

Processen med gudinnans gradvisa försvinnande fortsätter under järn I, 1250–1000. Den når en höjdpunkt under järn II A, 900-talet med Salomo. Nu begränsas antropomorfismen ytterligare, med embargo också på antropomorfa framställningar av manliga gudar. Metallfiguriner tycks inte tillverkas längre. En substitutionsprocess leder till att det heliga trädet nu intar den plats som gudinnan tidigare innehade. Slutsatsen blir att gudinnan lidit en statusförlust. Ett kultföremål från Taanak, Paul Lapps «cultic stand», blir föremål för en fin diskussion som föranleder författarna att avvisa J.G. Taylors förslag att tolka tomrummet mellan två sfinxer som ett nedslag av en anikonisk tradition (s. 174 ff.). Likaså blir Metzgers «hetitiserande» tolkning av keruberna i Salomos tempel föremål för välmotiverad kritik (s. 191 n. 124).

Kapitlet om perioden järn II B, 925–700, diskuterar en rad intressanta frågor. Antropomorfa gudinneframställningar är nu ytterst sällsynta. Textmaterialet vittnar inte heller om någon explicit polemik mot någon gudinna. Ett problem är naturligtvis hur man skall tolka textbeläggen för «JHWH och hans Asera/asera» i Kuntillet Ajrud och Khirbet el-Qom. Dessa fyndgrupper ägnas en ingående och högst kompetent diskussion där självfallet ikonografin från Kuntillet Ajrud får sin berättigade uppmärksamhet. Vad vi har i denna är två Bes-varianter (alltså inte JHWH); den kvinnliga lyrspelelskan är inte en gudinna. Texternas

«asera» refererar till ett träd, inte till en gudinna. De synpunkter som författarna här anför blir viktiga för den fortsatta forskningen. Jag vågar emellertid gissa att de båda fyndgrupperna också fortsättningsvis kommer att bli föremål för vitt divergerande tolkningar. Och detta kommer att gälla både tolkningen av «asera» och frågan om materialets representativitet som exponent för något mer än en marginalgrupps religiösa övertygelser. Det kommer också att gälla tolkningen av de två «Bes.varianterna»: är de båda manliga eller representerar de ett gudapar? En framställning som ger den alternativa synen på Aseran föreligger i Oswald Loretz i M. Dietrich – O. Loretz, «*Jahwe und seine Aschera*», Münster 1992, kap. 3.

Kungatidens sista århundrade präglas av motstridiga tendenser. De talrika kvinnliga pelarfigurinerna vittnar om en ny våg av antropomorfism. Deras fyndkontext är genomgående privathus och gravar (ffa Samaria E 207 och Jerusalem cave 1). Förf. noterar i detta sammanhang att figurinernas «pelare» och trädet som ersätter den tidigare gudinnan inte kan relateras till varandra. «Pelaren» är inget träd utan en schematisk framställning av en lång kappa (s. 378 ff.).

Om pelarfigurinerna vittnar om en ny våg av antropomorfism föreligger i de hebreiska namnsigillerna från samma period vittnesbörd om en parallell tendens till anikonism. Medan sigillerna tidigare haft bildframställningar blir de nu bildlösa. Författarna menar att denna tendens på något sätt hänger samman med sigillens tilltagande användning i exklusivt administrativa sammanhang. Stämmer detta kan det vara värt att notera att den josianska reformen framstår som en reform uppifrån, «sponsrad» av hovet, skrivarkretsarna kring Shafan och högsta domstolen (se senast R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Vol. 1, Göttingen 1992, s. 307–321).

Detta nya arbete av Keel och Uehlinger är viktigt från flera synpunkter. Jag skall nöja mig med att peka på två aspekter.

För det första visar det att den negativa israelitiska hållningen visavi bilder av JHWH inte är någon sen företeelse. Den hållningen kan mycket väl ha funnits som en sorts de facto-tradition (termen är Gerhardssons) långt före det programmatiskt formulerade bildförbudet som härrör från D-teologerna. I mitt pågående arbete kring Israels anikoniska kult pekar resultat från helt andra utgångspunkter i samma riktning som de som presenteras i den nya Fribourg-studien.

För det andra visar detta arbete att de forskare som de senaste åren talat om en polyteistisk religionsform som utmärkande för det förexilska Israel kanske bör tänka en gång till. Jeffrey H. Tigay har i en ingående undersökning av det epigrafiska personnamns materialet från Palestina från 700-talet och senare (J.H. Tigay, *You Shall Have no other Gods. Israelite Religion in*

the Light of Hebrew Inscriptions [HSS 31]. Atlanta, Georgia, 1986) nått det för dessa forskare överraskande resultatet att jahvismen under den israelitiska monarkin ingalunda var polyteistisk utan tvärtom visar en stark koncentration på JHWH. De profetiska domsoraklen över avfall är i stor utsträckning retoriska överdrifter. Nu kan det ju ha sina risker att dra vittgående slutsatser på basis av personnamn, vilket framgår av det fenicisk-puniska materialet. I detta noterar man en slående diskrepans mellan å ena sidan ett namnmaterial med några få belägg för Tinnit-namn och å andra sidan otaliga votivinskrifter explicit tillägnade denna gudinna. De senare bevisar att en slutsats utifrån den relativa tystnaden i den förra fyndgruppen vore helt missvisande. Vad som då blir intressant är emellertid att Tigays undersökning och det här föreliggande arbetet av Keel och Uehlinger slående konvergerar och så stöder varandra, något som också noteras av de båda senare författarna (s. 4–6, 320).

Othmar Keel och hans kollega Christoph Uehlinger har gett oss ett arbete som låter oss se den religionshistoriska utvecklingen i djuprelief, ett arbete som vackert fogar in sig i raden av omistliga publikationer från forskningscentret i Fribourg. Den exegetiska världen väntar otåligt på fortsättningen av det stora projektet.

Tryggve N.D. Mettinger

Andreas Davidsen: *Johannes' Åbenbaring. Kommentarer med tillæg. 170 sid. Gyldendal, Köpenhamn. 1988.*

Uppenbarelseboken är en fascinerande, men för många också förskräckande bok. Bland de nytestamentliga vittnesbörderna om kyrkans tro på Jesus står den helt i en klass för sig. I kyrkans historia har den ofta marginaliserats och blivit en bok för marginaliserade kristna. Dess bidrag till den kristna teologin har starkt ifrågasatts. Samtidigt har den haft en folklig attraktionskraft genom att den talat till människors fantasi. Den har i kristenhetens historia, i synnerhet i kristider, givit bilder åt folkliga trosföreställningar. Läsaren behöver emellertid hjälp för att kunna tränga in i dess tankevärld och bildspråk, om den alls skall kunna användas som något annat än ett stycke religiös <fantasy>-litteratur eller som en tidtabell för jordens yttersta tid.

Andreas Davidsens kommentar är ett exempel på den goda danska tradition, där teologer vänder sig till en bred publik för att sprida och popularisera teologisk bildning. Den kräver inga språkliga eller teologiska förkunskaper, men ger inledningsvis en översiktlig introduktion till Uppenbarelsebokens historiska situation och till dess plats i den judisk-kristna apokalyptiska litteraturgenren, liksom det också kort orienteras

om olika tolkningstraditioner samt om några riktningar i modern forskning. Själva kommentardelen är dock tämligen kort (74 s.) och parafraserande. Det finns inte så mycket att orda om här: Förf. understryker bokens grundläggande brevkarakter och gudstjänstanknytning, liksom dess korta tidsperspektiv. Originellt är däremot hans försök till en grafisk framställning av Upp:s disposition (s. 35; jfr omslaget) — fast vad detta skall tjäna till förblir oklart.

Även bokens sista tredjedel är originellt utformad. Här vill förf. på olika sätt belysa Upp., samtidigt som läsarna ges diskussionsuppgifter (boken är skriven också med tanke på bibelstudiegrupper och studerande på skolor och folkhögskolor). Citat ur samtida texter ger en bild av den dåtida världen; olika tolkningstraditioner exemplifieras genom citat från Luther och den danska utläggningshistorien, men också från D.H. Lawrence och Northrop Frye; apokalyptiska teman i modern dansk prosa och poesi kommer till uttryck genom citat från bl.a. Michael Strunge och Benny Andersson. Här finns också en mängd exempel på hur Upp. inspirerat bildkonstnärer (t.ex. återges Albrecht Dürers berömda träsnitt från 1498) — och som avslutning ett förslag till hur Upp. kan gestaltas som gudstjänst, komplett med inslag av dans och musik (och 13 psalmer!).

Kort sammanfattat: En användbar bok för den breda publiken!

Håkan Ulfgard

Duane F. Watson (utg.): *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy. JSNTS 50. 390 sid. JSOT Press, Sheffield 1991.*

Denna festskrift innehåller inte mindre än 17 bidrag för att hedra en av förgrundsgestalterna för den forskningsgren inom Bibelvetenskapen som har vuxit fram i framför allt USA och som kallas *rhetorical criticism* eller retorisk kritik. Det är omöjligt att redogöra för alla enskilda bidrag i detalj, redan listningen av dessa ger dock en insikt i hur bred forskningen är och att den egentligen kan ta sig an vilket ämne som helst.

Yehoshua Gitay tar upp relationen mellan «Rhetorical Criticism and the Prophetic Discourse», 13–24; John R. Levison «Did the Spirit Inspire Rhetoric? An Exploration of George Kennedy's Definition of Early Christian Rhetoric», 25–40; Rollin Grams «The Temple Conflict Scene: A Rhetorical Analysis of Matthew 21–23», 41–65; C. Clifton Black «An Oration at Olivet: Some Rhetorical Dimensions of Mark 13», 66–92; Wilhelm Wuellner «The Rhetorical Genre of Jesus' Sermon in Luke 12.1–13.9», 93–118;

Richard B. Vinson «A Comparative Study of the Use of Enthymemes in the Synoptic Gospels», 119–141; Vernon K. Robbins «Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels», 142–168; Frank Thielman «The Style of the Fourth Gospel and Ancient Literary Critical Concepts of Religious Discourse», 169–183; Duane F. Watson «Paul's Speech to the Ephesian Elders (Acts 20.17–38): Epideictic Rhetoric of Farewell», 184–208; Michael R. Cosby «Paul's Persuasive Language in Romans 5», 209–226; Robert Jewett «The Rhetorical Function of Numerical Sequences in Romans», 227–245; Frank Witt Hughes «The Rhetoric of Reconciliation: 2 Corinthians 1.1–2:13 and 7.5–8.24», 246–261; Frederick W. Danker «Paul's Debt to the *De Corona* of Demosthenes: A Study of Rhetorical Techniques in Second Corinthians», 262–280; James D. Hester «Placing the Blame: The Presence of Epideictic in Galatians 1 and 2», 281–307; Robert G. Hall «Historical Inference and Rhetorical Effect: Another Look at Galatians 1 and 2», 308–320; Clarice J. Martin «The Rhetorical Function of Commercial Language in Paul's Letter to Philemon (Verse 18)», 321–337; Stephen Mark Pogoloff «Isocrates and Contemporary Hermeneutics», 338–362.

Av allmänt intresse är kanske särskilt Levisons artikel om Kennedys definition av den urkristna retoriken. Var retoriken inspirerad av Anden eller inte? L. konstaterar att Kennedy har utvecklat sin syn i detta hänseende. Ställde han 1980 upp en definition som mer eller mindre uteslöt den vanliga retoriken så medger hans definition från 1984 att Anden använde sig av människors vanliga vishet och retoriska mönster. Detta beläggs genom en analys av Mk. 13 och 1 Kor. 1–2. Framför allt den senare texten visar hur Paulus å ena sidan avvisar retorik och vishet medan han å andra samtidigt (fast på en djupare nivå) använder sig av båda (jfr. s. 38 och 40).

W. Wuellners artikel behandlar genre-frågan och uttrycker en allmän besvikelse över de försök som gjorts att applicera de hellenistiska genrebeteckningarna in i minsta detalj på 1:a århundradets judiska och kristna texter (jfr. K. Bergers *Formgeschichte*), vilket enligt W. har åstadkommit mer frustration än klarhet (s. 98: «... have ended in more frustration, dissatisfaction, and obfuscation than in clarification of the task at hand»). Detta bör tas som ett memento!

Vernon Robbins diskuterar problemet muntlig — skriftlig tradering samt hur olika kulturella faktorer präglar traditions- och kommunikationssystemet och att dessa också borde spela en större roll i evangelieforskningen. Han nämner fyra olika stadier i utvecklingen: 1) muntlig, 2) skriftlig, 3) retorisk, 4) tryckkultur, varvid stadierna 1–3 kan kallas retoriska i vidare bemärkelse. I en retorisk kultur domineras författarens perception av tanken att «texten» finns i ögo-

nen, öronen och i minnet. När den ska återges så upplevs den därför mer som en recitation, dvs. som om texten skulle framställas på nytt istället för att texten ordagrant ska skrivas av. Han menar t.ex. att detta leder till antagandet att likheter i ordalydelsen förutsätter recitations-komposition.

Frank Thielmans artikel om stilen i Johannes-evangeliet är ett exempel på hur teologin kan belysas av retoriska analyser. Thielman kommer fram till att Joh:s ovanliga stil etc. är ett uttryck för evangelisten Johannes önskan att skriva så att stilen uttrycker det mysteriösa i hans ämne. Evangelisten följde enbart antika författares försök att skriva en berättelse som innehöll mer än den vid ett första påseende verkade göra. Syftet var att få läsaren att uppskatta den högre vishet som evangeliet därigenom förmedlade.

Duane F. Watson, utgivaren av denna festskrift och en av Kennedys elever, analyserar «talet» inför de äldsta i Efesus (Apg. 20:17–38). Han gör detta i enlighet med den metod som Kennedy har blivit känd för. Först undersöks då den retoriska enheten (1), därefter vilken typ av retorik (*genre*) som används (2) och slutligen undersöks *inventio* (3), dvs. den ursprungliga författarens inventering av fakta i målet, dispositionen (4) och stilen (5). Watson kommer inte oväntat fram till att det rör sig om ett epideiktiskt avskedstal. Det bör dock noteras att även om Lukas i sina tal följer det mönster av historiska tal från Herodotos och Thukydidens så har han anpassat talen till den föreliggande situationen och hela bokens syfte. Talet måste därför ses och tolkas inom ramen för hela Apg. Det är både ett försök att i efterhand karakterisera Paulus som ett efterföljansvärt exempel (*prosopopoieia*) och ett avskedstal som slutmarkering av Paulus mission i öster.

Boken innehåller indices över såväl bibelställen som antika och moderna autorer. Det är därför lätt för den nyfikne att orientera sig. Sammanlagt ger festskriften en stimulerande inblick i hur en ny metod appliceras på urgamlas frågeställningar och därigenom vidgar vår kunskap om relationen mellan våra nytestamentliga författare och den kultur dessa var påverkade av.

Walter Übelacker

Theologische Realenzyklopädie. Band 20. Kreuzzüge — Leo XIII. 793 sid. Band 21. Leonardo da Vinci — Malachias von Armagh. 806 sid. Band 22. Malaysia — Minne. 796 sid. Walter de Gruyter. Berlin 1990–1992.

En av de största artiklarna i Band 20 behandlar allsidigt krigets problem, religionshistoriskt, i GT och i NT, samt idéhistoriskt och ur etikens synpunkter. Att den fortgående civilisationen skulle bringa dispositionen till aggression och våld att försvinna betraktas

som en utopi. Bara sedan 1945 har över 150 krig förts över hela världen. Av särskilt intresse är utredningen om inställningen till krig i fornkyrkan. I den senare idéhistorien möter inom kristendomens rāmärken allt ifrån ett accepterande av kriget till radikal pacifism och vapenvägran. Den tyska kyrkans mycket konkreta råd angående värnplikt för teologer avslutar artikeln.

Ett par viktiga filosofihistoriska artiklar behandlar «Kritische Theorie», dvs. Habermas', Horkheimers och Adornos teorier, samt «Kritischer Rationalismus». Med denna term avses Karl Poppers och Hans Alberts filosofi. Albert var den som i Tyskland introducerade Poppers filosofi; dessutom har han givit egna bidrag till teologins grundfrågor. Bl.a. är problemkretsen teologi — vetenskap central hos honom. Artikelförfattaren, Theodor Mahlmann, ger inte bara ett referat och en analys av den kritiska rationalismen utan diskuterar utförligt teoriernas bärkraft — kanske ovanligt i en lexikonartikel men helt i enlighet med TRE:s ursprungliga syfte, att inte bara ge information utan också en kritisk analys, avsedd att föra frågorna framåt. Bibliografin till «Kritischer Rationalismus» omfattar nio tättryckta sidor (av artikelns 25).

En artikel som likaledes behandlar en omstridd och svärdefinierbar problematik är «Kulturprotestantismus». Man kan säga att begreppet använts i så många olika betydelser, att hela artikeln går åt till att söka efter en godtagbar beskrivning av företeelsen utan att författaren avgör sig för någon enstaka bland de gängse tolkningarna.

Den utan jämförelse största artikeln i Band 20 ägnas åt «Kunst und Religion» (95 sid.), som behandlas icke endast idéhistoriskt utan även filosofiskt. Det är en genomgång både av den teologiska frågan om bilder och av de olika konstströmmingarnas och av enskilda konstnärers förhållande till religionen. De enda bilder, som illustrerar artikeln, gäller den allra modernaste konsten, med delvis abstrakta och svårtydda exempel.

Man kan lägga märke till en omfångsrik artikel om Latinamerika, skriven av Hans-Jürgen Prien, känd specialist på området i fråga. Här gäller det inte bara den senare utvecklingen utan en översikt av de kyrkliga förhållandena från äldsta tid fram till nutiden, en i serien av artiklar som behandlar olika länder eller motsvarande geografiska områden.

Ordet «kybernetik» vällar ett problem i lexikon-sammanhang, eftersom det användes i två helt skilda sammanhang, dels som beteckning på tekniska kommunikationsteorier, dels som en del av den praktiska teologin, den som sysslar med frågor kring kyrkoledning och kyrkoförfattning. Artikeln behandlar termen i båda dess betydelser.

Den holländske religionshistorikern och musikteoretikern van der Leeuw biografieras av Åke V. Ström.

I Band 21 bidrar Gottfried Hornig med biografien över Lessing och utreder klart de komplicerade problem, som hans insatser leder in i och som allttjämt sysselsätter forskningen, fragmentstriden och hans egna teologiska bidrag. W. Lohff skriver om «Leuener Kon-kordie» och dess betydelse. En viktig artikel kring ett svärdefinierbart tema är M. Jacobs bidrag om «Libera-le Theologie». I den omfångsrika artikeln «Liebe» spelar Nygrens Eros och Agape en viktig roll under jämförelse både med historiska exempel och nyare ställningstaganden.

Det är i övrigt två artiklar i detta band, som det finns särskild anledning att uppmärksamma: Alexander Radlers bidrag om Lund, dess universitet och dess teologiska fakultet, samt den 82 sidor starka artikeln om Martin Luther. Radler har genom sina forskningar över 1800- och 1900-talets svenska teologi särskilda förutsättningar att ge en lundsensisk fakultetshistorik. Men det är med särskilt intresse man läser om fakultetens äldre historia, som eljest har så sparsamt behandlats i litteraturen.

Artikeln om Luther skulle, om den trycktes separat, kunna tjäna som en informativ handbok i ämnet. Den är uppdelad i Leben — Theologie — Wirkungsgeschichte. Författare till biografien är Martin Brecht, som på 1980-talet gav ut sitt standardverk om Luther i tre band. Karl Heinz zur Mühlen behandlar teologin och Walter Mostert verkningshistorien. Frågan om dateringen av den s.k. tomupplevelsen återkommer givetvis också här: Brecht företräder liksom i tidigare specialundersökningar den sena dateringen (1518), medan zur Mühlen förutsätter den «reformatoriska upptäckten» redan i den tidiga Romarbrevskommentaren (1516).

I Band 22 är den största artikeln «Mensch» (120 sid.) en översikt över människoupfattningen i religionshistorien och i den kristna idéhistorien jämte den bibliska antropologin. Den systematisk-teologiska genomgången, som följer därefter, kombinerar teologiska och psykologiska aspekter. Att det finns en betydande konvergens är tydligt, men man frågar sig om inte motsättningarna kunde ha markerats tydligare för att bättre få fram vad saken gäller. I artikeln har givetvis åtskilliga författare medverkat (några av dem har inte kommit med i medarbetarförteckningen). En annan stor artikel gäller «Maria» och mariafromheten (48 sid.). I den systematiska delen står ett evangeliskt och ett romersk-katolskt bidrag bredvid varandra, något som hade varit ännu mer klagörande för läsaren, om inte det sistnämnda bidraget strävat att överskylla eller minimera motsättningarna i de kontroversiella frågorna, något som försvarar en analys av diskussionsläget. I det evangeliska bidraget avvisas tanken på Marias medverkan i frälsningen «bei der Geburt und Erziehung des

göttlichen Lebens in den Seelen der Erlösten», som påven Paul VI uttryckt det 1968. I det katolska bidraget tonas denna motsättning ner och döljes bakom nya formuleringar. Stor vikt lägges vid skillnaden mellan «anbeten» och «anrufen», varav endast det sistnämnda skulle tillämpas på Maria. Saken blir dock oklar, när man samtidigt eliminerar skillnaden mellan Marias «eskatologiska moderskap» och andra kristnas himmelska tillvaro. Man kunde ha önskat — vad som faller utanför ramen i ett lexikon — en öppen diskussion mellan de båda författarna för att klara ut problemen.

Artikeln «Meditation» omfattar 27 sidor och återspeglar det nya intresset för detta tema inom forskningen också på evangeliskt håll. Hela den historiska och praktisk-teologiska delen av artikeln har skrivits av Martin Nicol, som för en del år sedan gav ut en uppmärksam avhandling om Meditation bei Luther. Han beskriver läget så, att den evangeliska meditationens historia ännu är outforskad. Han kan också visa på den nya innebörd meditationen fick genom Luther: «eine gleichsam restlose, freilich niemals geist- oder erfahrungslose Bindung des Meditierens an das Wort der Schrift als verbum externum» (s. 345).

Den viktiga artikeln om Melanchthon (40 sid.) har anförtratts åt Heinz Scheible, utgivaren av Melanchthons brev. Eftersom de kortfattade handböckerna om Melanchthon numera ligger flera decennier tillbaka i tiden, är denna artikel viktig som översikt och information om forskningsläget. Bl.a. påvisas, hur man numera gärna betonar hans överensstämmelse med Luther, medan man tidigare framför allt var angelägen att markera differenserna mellan dem. Bibliografien (16 sid.) är imponerande.

De här spridda iakttagelserna ur de senaste volymerna av TRE kan, som redan antytts, ge vid handen, att många av dess artiklar inte avser att bara registrera den forskning som varit utan också att ge nya bidrag och genom diskussion initiera till en fortgående och fördjupad analys.

Bengt Hägglund

Lone Fatum: *Kvindeteologi og arven fra Eva*. 98 sid. Gyldendal Intro, Köpenhamn 1992.

I tio kortfattade men pregnanta kapitel har Lone Fatum, docent vid Köpenhamns universitet, getts uppgiften att på ett populärt sätt demonstrera hur könshermeneutik går till i studiet av Nya testamentet. «Kvindeteologi og arven fra Eva» avser att ge «kritiska, könsmedvetna tolkningar av texter och motiv från Nya testamentet» (förordet, s. 6). Många spännande tolkningar av NT-texter erbjuds men det bör observeras att Lone Fatums anspråk är större än så. Det väsentliga

med ett studium av NTs texter är att från dem hämta de insikter som behövs «för att förstå symbolernas och värdebegreppens betydelse i nutiden» (s. 5), menar Lone Fatum. Genom denna hållning avhänder sig Lone Fatum möjligheten till nutida nytolkningar av Nya testamentets texter.

Efter denna programförklaring följer ett inledande kapitel med vad jag uppfattar som bokens kärnfråga: «Kan kvinnor vara kristna eller är kristendomen, när det kommer till kritan, en religion för män?» (s. 7). Av frågan framgår att Lone Fatum anser att svaret beror av mer än kvinnors eget val. Hennes fråga skulle kunna omformuleras på följande sätt: Är det kvinnoförtryck och den androcentrism, mansdominans, som finns i NT, konstitutiv för kristen tro i dag? Kvinnoteologer är ense om att vilja göra upp med patriarkala köns- och maktstrukturer och med androcentriska föreställningar. Fatum menar att oenigheten rör sig om «kritikens gränser» och att den bland forskarna bl.a. manifesterar sig i olika metodval.

I kapitel två följer så enligt min mening bokens svagaste kapitel. Här beskriver Fatum två olika bibeltolkande kristna kvinnoteologiska riktningar, den revisionistiska och den kritiska. Den revisionistiska koncentrerar sig på det positiva i texterna och traditionen, s.k. värdighetsforskning. Den utgår ifrån gudstron och gudsbegreppet, «grundläggande respekteras både kristendom och kyrka» (s. 15). Befrielsesteologin hör till denna fåra och utgör lejonparten av den revisionistiska riktningen. Denna riktning skiljer mellan evangeliets «absoluta» innehåll och dess historiska utformning. Jesusrörelsen och den första kristna församlingen uppfattas som en jämlik och fri gemenskap. Revisionismen förutsätter, säger Fatum, att Jesus har kommit med värden som motsätter sig varje form av diskriminering och förtryck.

Den kritiska riktningen ser som sin uppgift att så konsekvent som möjligt avslöja det negativa, s.k. eländighetsforskning. Texterna ska tolkas med hjälp av den dåtida kontexten. Teologiska och religiösa värdebegrepp ses som «människors eftersträvanden att tyda tillvaron och lägga verkligheten till rätta» (s. 14).

Revisionismens ansats är absolut, den kritiska relativ, menar Fatum.

Trots att en del av förenklingen kan föras till det populärvetenskapliga draget i boken kan den enligt min mening inte godtas. Generaliseringarna som Fatum gör är alltför markanta. Befrielsesteologi och feministisk befrielsesteologi är ingen monolitisk företeelse. Den bibeltolkning som förekommer inom befrielsesteologierna är ofta mycket kontextmedveten, både om den egna kontexten och om bibeltextens kontext. I ett dialektiskt och intellektuellt redligt samspel mellan läsare, text och kontext blir tolkningen till. Det är därför som befrielsesteologierna ibland på ett till synes

paradoxalt sätt kan hävda att en bibeltext måste nytolkas för att vara i samklang med den bibliska traditionen och texternas budskap.

Fatums målsättning är att *förstå* mäns och kvinnors olika villkor med hjälp av att förstå det könsspråk och de värderingar som uttrycks i NT. Här skiljer hon sig från en feministteologisk eller befrielsesteologisk ansats som har till avsikt att *förändra* eller åtminstone *ifrågasätta* nutida förtryck och ojämlika maktförhållanden mellan könen. Ifrågasättandet av dagens relationer mellan könen kan inte ske utan en social-politisk-ekonomisk-kulturell analys av kvinnors och mäns villkor i konkreta samhällen, hävdar befrielsesteologerna.

Lone Fatum demonstrerar på ett övertygande sätt närvaron av androcentrism och patriarkat i flera av Nya testamentets texter. Även sådana jämlikhetens älsklingsbibelord som Gal. 3:28 — «Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man och kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.» — mister sin självklarhet i Fatums tydning. Genom att hänvisa till grundtextens «manligt» och «kvinnligt» samt till detta uttrycks motsvarighet i Septuagintas översättning av 1 Mosebok 1:27, hävdar Fatum att uttrycket bör tolkas så som samtiden tydde Septuagintatexten. Dvs. Guds avbild gällde «människan», inte manligt och kvinnligt. Kön och sexualitet hör jordelivet men inte himmelriket till.

Därmed kan inte Gal. 3 brukas i något emancipatoriskt syfte, menar Fatum. Frigörelse förutsätter könslöshet och askes och är androcentriskt bestämd. Männen fortsätter att kontrollera kvinnornas sexualitet och reproduktion i jordelivet. Alternativet är den asketiska gemenskapen i Kristus, möjligheten att bli ett med sönerna i Kristus.

Otvivelaktigt är Lone Fatums tolkning av Galaterbrevet 3 en möjlig tolkning, men det är knappast den enda möjliga. Dock vore det naivt att tro att Paulus skulle sträva efter kvinnors frigörelse såsom 1800-tals och 1900-talsmänniskor har gjort och gör. Det vore ett fall av anakronism. Men är det en orimlig tolkning att det i Galaterbrevets förståelse av dopet finns ett för män och kvinnor frigörande drag som i vår tid mycket väl kan *motsvaras* av en nutida förståelse av att vara döpt till att ta strid med etnocentrism, klyftor mellan rika och fattiga, mellan kvinnor och män? Återigen är det frågan om vad som kan anses vara en intellektuellt hederlig bibeltolkning som står i förgrunden. Och mer än så. Hur kan en intellektuellt tillfredsställande bibeltolkning även vara befriande och bejakande för kvinnor?

Jag tar mig friheten att gå till tre nordamerikanska feministiska befrielsesteologer för att få perspektiv på frågeställningen.

Rosemary Radford Ruether kombinerar en feministisk hermeneutisk princip — allt som befrämjar

kvinnors fulla mänsklighet — med en bibliskt grundad profetisk princip som visar på en Gud som står på de förtrycktas sida och som i historien verkar för förändring och befrielse.

Elizabeth Schüssler Fiorenza förlägger sin normativa princip till kvinnors kamp mot patriarkatet — i alla dess former, ej bara mot könsförtryck — i dag. Observera att Fiorenza sitt bibelarbete till trots inte ser bibeltexten som normerande. Detta kan bl.a. ha sitt stöd i hennes katolska tradition, men en motsvarande fråga måste givetvis ställas till de exegeter i luthersk tradition som med emfas hävdar den historisk-kritiska bibelforskningens normativa betydelse. Kanske gömmer sig ett och annat «sola Scriptura» i exegetens kontext?

Sharon Welch låter erfarenheten av befrielse, av politisk och social emancipation, vara måttstocken för den kristna tron. Det är förhållandet mellan teori och praxis som är kärnfrågan i den kristna tron, menar Welch. Eftersom hon vill vara historisk väljer hon att inte grunda sin tro på a-historiska absoluter. Hon föredrar att förbli öppen och att låta praxis och de konkreta erfarenheterna efterhand ge skäl för tron. Bara så kan intellektet tillfredsställas. Intill detta är uppnått råder en intellektuell öppenhet.

Kanske är det bara Sharon Welch som har svarat på den fråga som Lone Fatum ställer. Kan kvinnor vara kristna? Det finns ett element av risk i tron, menar Welch. Ett engagemang för de förtryckta och för de förtrycktas perspektiv är grundläggande. Om detta visar sig vara förgäves eller ej, det får den faktiska historiska erfarenheten utvisa. Det kan ingen *a priori* avgöra för någon annan.

Härmed vill jag återknyta till min tidigare kritik av Fatum. Det är dels deras hennes urval av texter dels den historisk-kritiska metoden som binder henne vid sexismen samt vid den hermeneutiska ansatsen att förstå, inte att förändra. Om andra metoder lätt har blivit ett stöd för kvinnliga präster, vilket Fatum nämner, så har historisk-kritisk metod i Fatums betydelse utan svårighet utgjort ett stöd till status quo.

Lone Fatum har inte tagit ställning till alternativt valt att utveckla vad nutida erfarenheter betyder för förståelsen av den kristna trons «värdebegrepp och motivmönster». Fatum redovisar inte vad den nutida läsarens och exegetens kontext betyder för tolkningen. Enligt min mening är detta en förlust. Ingen kan undgå den «hermeneutiska cirkeln». Den starka kontrastering som Fatum gör mellan värdighets- och eländighetsforskning kan ifrågasättas på textmässiga såväl som könspolitiska grunder. Eländighetsforskningen är ett val som Fatum gör och för vilket hon inte tydligt nog redovisar kriterierna, även om huvudskalet är att NTs texter måste tydas i ljuset av NTs samtid — och den var bestämd av männen. Fatum ligger nära hållningen

att *a priori* utesluta de kristna församlingarna och kristustron att kunna komma med något avvikande i förhållande till omgivningen.

Fatum berör ej heller betydelsen av de hebreiska skrifterna och Gamla testamentets kvinnosyn för kristen tro. En förståelse av 1 Mosebok 1:27 utan Septuaginta som mellanhand, t.ex. i von Rads tydning, är betydligt positivare till manlig och kvinnlig sexualitet än vad senjudendomen och urkyrkan senare visar prov på.

Fatums historisk-kritiska för nuet normerande läsning av NT är ingen framkomlig väg för könspolitiskt medvetna kvinnor. Om den ska vara avgörande kan kvinnor inte vara kristna — inte om de i tro vill erfara hela spektrat av sanna, mänskliga, kvinnoliv — sina egna och sina medsystars.

En feministisk historiesyn har enligt Fiorenza den dubbla uppgiften att dels visa på hur kvinnor drabbas av patriarkalt förtryck och patriarkala värderingar, dels att visa på hur kvinnor som subjekt trots dessa värderingar är betydelsefulla i skapandet av historien. Fatum menar att en sådan dubbel uppgift är en omöjlighet, att den inte gör rättvisa åt texterna som text och litteratur. Jag ifrågasätter denna slutsats.

I slutkapitlet kommer så Fatum fram till ett svar på sin grundfråga — Kan kvinnor vara kristna? Kvinnor kan bara vara kristna «på bestämda betingelser, och de skiljer sig inte principiellt från dem, som begränsar kvinnor i kultur och samhälle för övrigt. Kristendomen är en religion för män, just för att kultur och samhälle i övrigt är för män; dvs. att kristendomen presenterar varje kvinna med precis samma könsskeva villkor för självförståelse och livsutveckling, som hon möter i alla andra sammanhang, som bygger på föreställningen om mannen som normalmänniskan» (s. 90). Hoppet för Fatum ligger i att kunna avslöja alltmer av dessa könsdiskriminerande förhållanden. Kritiken av NT kan vara till glädje också i andra diskriminerande sammanhang som inte explicit har Kristustron som sin grundval, menar Lone Fatum.

Jag är av åsikten att det inte går att entydigt visa att Kristustron har sexism som sin förutsättning. Det finns inga belägg för att till evangeliernas förståelse av Jesus Kristus knyta något uttalande om kvinnans underordning. Tvärtom finns det många tecken på motsatsen, vilket även Fatum medger. Att försöka legitimera kvinnoförtryck med bibeln blir därmed ett vanskligt företag, den myckna androcentrismen i NT till trots. Snarare är både texter och tolkningar ett vittnesbörd om att här finns en konflikt vars dynamik inte skall slätas ut utan tvärtom ställas på sin spets. Om exegetiken vill vara feministisk måste den inte göra ett himmelrike för kvinnor av Nya testamentet — men den måste ge rum för kamp och konflikt, för motstridiga tolkningar även inom NT självt. Exegeti-

ken är i dag ett forskningsfält under stark utveckling. Den är alltför fylld av möjligheter för att fastna i androcentrismens entydiga garn — där inga andra tolkningar görs än de som redovisar männens perspektiv och makt.

Anna Karin Hammar

Lennart Molin: *Livets gåva och ansvar: Om kristen tro och moral*, 184 sid. Verbum 1993.

Den svenska frikyrkligheten är en mångförgrenad kristen folkrörelse med en växlande och intressant historia, inte minst ur etikhistorisk synpunkt. Den frikyrkliga moralbildningen i Sverige är dock ofta försummad i forskningen. Det finns inte heller några översikter över aktuell frikyrklig etik. Det är därför med förvåntan man noterar att en ny lärobok i moralteologi har skrivits av en person, som är pastor i Svenska missionsförbundet, lärare vid teologiska seminariet på Lidingö och dessutom teologie doktor i teologisk etik i Lund. Lennart Molin behandlade i sin avhandling från 1976, *Hearts and structures*, individetik och sociaetik i främst modern amerikansk sociaetik.

En gängse schablonbild av frikyrklig moral innehåller bl.a. en stark betoning av individens och inte minst församlingens moraliska liv med starka biblicistiska inslag, lagens tredje bruk och en kontrastering av det kristna gentemot världens moral; skapelseteologiskt förankrad etik lyser med sin frånvaro, vilket inte minst Gustaf Wingren framhållit i sin pietismkritik.

Den som följt med utvecklingen har dock sedan länge märkt att denna bild av frikyrklig moral sakta men säkert förändrats, bl.a. har gränsen mot världen inte längre samma tydlighet, snarast har öppenheten blivit ett kännetecken. Som en reaktion mot en tidigare brist på en lära om människan och världen utanför församlingen har intresset ökat för en skapelseteologi och däri förankrad etik.

Lennart Molins nya bok om kristen tro och moral är i detta avseende ett resultat av den nya utvecklingen och själv en pådrivande faktor i densamma. Den som bär på den gängse schablonbilden måste bli förvånad; frågan är om man över huvud skulle kunna placera boken i dess tradition, om man inte redan ägde kunskapen.

Molin företräder i denna bok en moralteologisk position som i sin utgångspunkt menar att etiken är allmänmänsklig, att livet skall förstås som en gåva och att det finns något före moralen, som är moralens fundament och på vilket etiken sedan bygger. I detta och mycket annat har Molin som märks hämtat inspiration från Lögstrup och Wingren, vilka båda har en stark ställning inom vissa delar av frikyrkligheten just där-

för att båda och särskilt Wingren själv är bestämd av en motsättning till pietistisk etik.

Greppet i boken är som framgår av titeln dubbelheten av gåva och ansvar. Livet, jordklotet, människovärdet, frålsningen, Guds ord och församlingen är en gåva. Även ansvaret är i viss mening givet, medmänniskans existens medför ansvar. Under rubriken gåvan placeras således behandling av bl.a. «det mottagna livet» samt två långa avsnitt om gudstjänsten och församlingen med särskild hänsyn till dessas betydelse för moralen. Under rubriken ansvar, i bokens andra hälft, placeras en kort genomgång av hur kravet möter i den andres ansikte (Levinas, Ricoeur), av lagen, radikaliseringsen och ansvarets gärningar.

Författaren poängterar att detta är en bok i moralteologi snarare än i etik. Syftet är att beskriva den kristna livsytningen som bakgrund till den kristna etiken. Författaren uppfattar det så att moralteologin bör syssla med denna vidare bakgrund, medan etiken skall ägna sig åt att utveckla en kristen etik i normativ mening i alla de traditionella etiska frågorna; i det senare avseendet är framställningen «utkastbetonad» som förf. själv beskriver det.

Boken har vuxit fram bland annat under lång tids undervisning, vilket också märks. Den är lätt att läsa, skriven med viss *schwung* och frimodighet och markerar sin profil åt olika håll. Dess profil ligger inte minst i att den så tydligt framhåller betydelsen av den vidare bakgrunden i livsytning och kristet liv i församling och gudstjänst som en nödvändig bakgrund till utformning av en kristen etik.

Jag tar så upp några enskilda frågor i boken och belyser dem. Jämförelsen mellan Barths och Wingrens etik, vilken upptar över tio sidor, tillhör det mest självständiga bidraget i boken. Enligt Molin torde Wingrens kritik av Barths etik inte drabba denna, när uppenbarelsbegreppet och kunskapsfrågan sägs ha sådan dominans. Det är i Molins anda när han finner att varken Barth eller Wingren «tar på sig rationalitetens fångtröja», men Wingren sägs tendera att tömma evangeliet på etisk information medan Barth sägs hemfalla åt «total uppenbarelspositivism». Om detta stämmer eller ej kan diskuteras; jag tror inte att Wingren tömmer (Molin skrev försiktigvis tenderar att tömma) evangeliet på etisk information men att denna sammanfaller med vad människan på annat sätt, utan evangeliet, inser vara rätt och gott.

Till bokens profil hör således att den så ingående behandlar vad församling och gudstjänst innebär. Förf. har här stundtals avlägsnat sig ganska långt från etiken, men församlingssynen är viktig i dennes tradition. Avgränsning sker mot synsätten att församlingen är en förening för likatroende, att den konstitueras av de troendes tro och upplevelser. Jag tror att förf. än mer kunde ha dragit moraliskt-etiska konsekvenser av

båda avsnitten om församling och gudstjänst men själva betoningen av dessa storheter som en bakgrund till kristen etik är ett viktigt bidrag av förf.

Den översiktliga karaktären i texten gör att den ibland blir onödigt diffus i kontureterna. Redan definitionerna av begreppen moral och etik (s. 16 f.) är alltför begränsade. Notoriskt komplicerade frågor behandlas ibland väl lättvindigt, t.ex. hela det grundläggande resonemanget om Guds vilja som grundnorm för etiken (t.ex. s. 137): vilken ställning intar förf. till den religiösa voluntarismen, vad är det etiska innehållet, något litet utlagt, i Guds vilja? Överhuvud borde förf. mer exakt klargjort vilka ståndpunkter han intar i de stora moralteologiska frågor han behandlar. Detta gäller även bibelsynen, där förf. är välgörande flexibel och ger ett visst försvar för en svag *biblicism* i betydelsen att lära och liv «gör anspråk på att grunda sig direkt på bibelordet» (s. 66) och inte på traditioner eller andra auktoriteter; med denna definition var Luther en stor *biblicist* likaväl som Waldenström. Problemet är bara det som förf. själv anger, när han skriver att det inte finns någon «direkt och enkel väg från bibelordet till handling» (s. 75).

En annan tendens i boken är kritiken mot en rationalisering av etiken och även här har förf. bidragit med en nyttig påminnelse om att etiken måste grundas i såväl förstånd som känsla och vilja; det är en av bokens huvudteser. Samtidigt finns det en kritisk distans till rationalitet i analysen och i etikens principiella frågor, som enligt min mening inte behövde följa av tesen. Förf. menar t.ex. att «rationell klarsyn» innebär en distansering och att eftersträvandet av «klarhet i tanken» (s. 32) skulle medföra brist på närhet till frågorna. Här tror jag förf. blandar ihop rationalisering, rationalism och rationalitet. Det behövs mer och inte mindre rationell klarsyn och klarhet i tanken vid utformningen av moralteologi och kristen etik; det skulle också medföra kritik av en rationalistiskt fattad kristen etik och udd mot det moraliska engagemangets motstånd mot etisk analys.

Molins bok kommer i historiens ljus att framstå som ett utmärkt exempel på aktuella tendenser i den tradition författaren själv bidrar till att förnya.

Göran Bexell

Christian Braw: *Tro på Wasas tid. 92 sid. Norma förlag. Borås 1993.*

I fråga om sekularisering och sekularism finns en enveten fixering vid samtiden, nuet. Det måste väl vara där som de främsta upplysningarna är att hämta? Så vänds det ut och in på efterkrigstidens sociologiska, samhällsekonomiska, filosofiska, litterära, teologiska

vinklar och vrår. Historien är visserligen ofrånkomlig, men i detta sammanhang ej sällan som schabloner. Intressantast är nutiden, näst framtiden!

Men — när börjar nutiden? Och när framtiden? Svaren finns inte i exakta årtal men i historien som utvecklingsprocess. Den är minst lika komplicerad som vår egen tid, dessutom svåråtkomligare, då äldre källor ofta tiger om den vanliga vardagsmänniskans tankar och känslor, livssyn och religion. Om kristen tro och sed vittnar dock postillor, psalm-, bön-, läro- och kyrkohandböcker, husförhållningsprotokoll, lagar och förordningar. Vissa huvuddata finns här, även om de formades av dem som stod för «regin». Detta material ger paradoxalt nog en belysning också av vår tid angående tro, kyrka och sed.

Det är ett historiskt studium som Christian Braw givit sig in i för att teckna några drag i första hälften av svenskt 1600-tal. Anledningen till att det blev just den tiden var en beställning från Wasa-museet av en artikel om den religiösa miljön vid tiden för byggandet av regalskeppet Wasa. Utom artikeln blev det en bok.

Att gå in i denna tidiga 1600-talsepok av protestantisk ortodoxi i vårt land är allmänt talat som att göra ett besök i en annan värld än vår aktuella. Vad som utmärker nutida svensk miljö för tro och kyrka går Braw inte in på i den här boken och behöver inte göra det. Det är läsaren som, likt under tecknad, inte gärna kan undgå att jämföra då och nu. «Tro på Wasas tid» blir en i flera avseenden djupt förankrad motbild till "tro på JAS' tid», om sådan halsbrytande jämförelse kan göras. Det kan den nog, när man — i motsats till vår tid — finner hur konsekvent och pedagogiskt tro byggdes upp i vårt folk på Wasas tid.

Det finns en viss kluvenhet hos Braw, när det gäller metoden att beskriva denna verklighet. Å ena sidan hänvisar han till en metod (från Dilthey) «att komma åt det *liv*», som är nedlagt i de historiska dokumenten, och det sker genom *inlevelse* ...» Ett ord för detta skulle vara «*andeliv*» enligt J.A. Eklund. Så säger Braw i inledningen (s. 12 f.), där han dock slutar med att föredra ett annat och vidare begrepp: «tro». Å andra sidan är Braw medveten om att källmaterialet inte gör det möjligt att återge en täckande helhetsbild av en historisk epok, dess «liv», «andeliv» eller «tro». Det är bara brottstycken som återfinns. Likväl sägs det vara historikerns uppgift att lyssna till ekot av «svunna tider, tankar och känslor ... att fånga upp dess toner och söka tolka det» (s. 82). Det är onekligen en metodiskt svår uppgift.

Uppgiften är ändå stor nog i att visa vad som är mer direkt påtagligt, även om det är brottstycken och det är vad Braw hinner med i denna bok.

Exempelvis byggdes den svenska skolan efter 1611 års skolordning på kristen och brett humanistisk grund. Den lutherskt ortodoxe Tübingenprofessorn

Matthias Hafenreffers *Loci* och *Compendium doctrinae coelestis* (i ärkebiskop Petrus Keniccius utgåva) var — utom Lilla katekesen — mest inflytelserika på alla utbildningsnivåer inklusive teologin vid universiteten. Innehållet i *Compendium* fördelade sig i följande ordning: «Gud, änglarna och människan». Jämför nutidens «Människan och Gud» (utan änglar). Den jämförelsen säger enligt min mening inte mer än att boktitlarna blev just som de blev och heller inte gärna kunnat vara annorlunda. Förutsättningarna i respektive fall var avgörande.

Av Luther lästes i övrigt ingenting i skolan. Däremot återkom år efter år texter av antika klassiker, såsom Cicero, Vergilius, Euripides, Homeros, Horatius, Ovidius. För prästutbildningen i etik skrev Laurentius Paulinus Gothus ett bokverk i sju band, *Ethica christiana* (1617-1630). Vilka annorlunda tider!

I samhällets samtliga funktioner prioriterades kristen tro. Morgon- och aftonbön, bibelläsning och nattvardsfirande räknades som självklart. Brev och dagböcker vittnar. Den nu utbredda uppfattningen att Gustaf II Adolf handlade politiskt och militärt utan att bry sig om religionen motsägs helt av källorna. Axel Oxenstierna ber «Herre, min Gud. Jag vet och är där fullt viss uppå, att du är min Skapare, min Frälsare, min borg ...» Johannes Rudbeckius säger i en predikan att Kristi enkla intåg i Jerusalem är en förmaning, att vi alltid skall fly «högerferd och stååt och hålla oss till den ödmjuka och nidriga på jorden». Den «svenska som satt fången» enligt Eklunds Fädernas kyrka var bland andra riksamiralen Karl Karlsson Gyllenhjelm, som i ett polskt fängelse överförde Psaltaren till vers.

Även om det, som sagt, tycks vara en annan värld än vår närvarande svenska som möter i gudsfruktan, försyns- och förlåtelse, ordning i läran och ändå mystik fördjupning, så kan idealbilden störas av sin tids «ateism» — ordet förekommer i samtida dokument. Vad som avsågs var inte teoretisk gudsförnekelse men andlig likgiltighet, «at man GUD och hans ord intet achtar», som Västerås-biskopen Olof Laurelius uttryckt det. Vidskepelse, trolldom, spådom, djävulsdyrkan och vilt leverne ingick också då i bilden.

Braw har med noggrant valda och beskrivna exempel antytt hur det kunde förhålla sig med tro och liv i tidigt svenskt 1600-tal. För de kyrkohistoriskt bevandrade en repetition, för desto fler en inbjudan att lära mer av kyrkohistorien, för alla en tankeställare om vilken tid vår kyrka genomlever nu. I samtliga fall är Braws bok läsaren till god tjänst.

Gösta Wrede

GÖSTA WREDEBIBLIOTEKET

94 -04- 0 8