

Tillbakablick: avskedsföreläsning

BIRGER GERHARDSSON

Artikeln utgör professor Birger Gerhardssons avskedsföreläsning den 1 juni 1992 vid avgången från professuren i Exegetisk teologi med undervisnings- och examinationsskyldighet i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet. Samtidigt erhöll professor Gerhardsson av Teologiska fakulteten i Lund som förste innehavare det nyinstitfate Anders Nygren-priset, vilket skall tilldelas «en mycket högt förtjänt teologisk forskare».

För 40 år sen fick jag påbörja forskarstudier i Nya testamentets exegetik i Uppsala. Och för 27 år sen kom jag hit till Lund som professor i exegetisk teologi. I den här personligt hållna föreläsningen skall jag göra som Lots hustru: se mig tillbaka.

Jag skall berätta lite om den forskning jag har bedrivit. Jag skall teckna den mot bakgrunden av mina uppväxtförhållanden, studiesituationen i Uppsala och den kamp vi där förde om teologins vetenskaplighet. Vidare skall jag kommentera konflikten inom mig själv mellan en infostrad gammaldags kristen tro å ena sidan och det moderna, skeptiska vetandet å den andra.

Bakgrunden

Jag kommer från Västerbotten, kustlandet. Min pappa var bonde. Den miljö jag växte upp i var starkt präglad av kristen lekmanafromhet och folkligt bibelläseri.

Jag tycker än idag att den här kristendomsformen var respektabel. Den hade trista avsigidor: den var pietistisk, puritansk och rädd för «den syndiga världen». Men den präglades av ett ovillkorligt krav på personligt engagemang; trosfrågorna togs på djupaste allvar. Och man stod med fötterna på jorden; de här människorna fick försona sig med en bister tillvaro.

Den kristendomstyp jag växte upp i var inte fundamentalistisk men starkt biblicistisk, präglad av en i vissa avseenden ganska massiv bibeltro. Inte biblicistisk i den meningen att man höll sig bara till bibeln. Läsarna *behärskade Luthers*

lilla katekes och kunde därför se skogen och inte bara en mängd träd mellan bibelpärmarna. Men bibeln kunde de verkligen, bibelsprängda var de, och bibeln hade för dem en egen, direkt och stark auktoritet. Själv lärde jag mig stora delar av bibeln utantill under pojåkåren.

Fromheten var som sagt respektabel och realistisk, men den var inte genomarbetad från moderna intellektuella utgångspunkter. Visserligen var läsarna på ett sätt intellektuella. «*Läran*» spelade nämligen en stor roll för dem. De odlade den kristna trosåskådningen genom att läsa bibeln liksom postillor, predikosamlingar och annan andaktslitteratur och genom att diskutera lärofrågor med varann som egna, närgångna, existentiella problem. Den här kristendomsformen var alltså både övertänkt och verbaliserad och i den meningen intellektuell¹. Men den var inte intellektuell i ordets vanliga, sekulära betydelse. Läsarnas trosåskådning hade inte nämnvärt integrerat de moderna, skeptiska, helsekulariserade teoretiska kunskaperna. När jag i tonåren plötsligen konfronterades med allt detta nya — ja då small det.

Jag började som 15-åring (1942) på Fjellstedtska skolan i Uppsala, och min trosuppfattning rasade ihop förstås. Det skulle dröja något tiotal år innan det blev någon ordning på den.

¹ Aktuella författare som Torgny Lindgren och Per Olov Enquist har vittnat om vilken uppträning i att tänka över livsfrågorna och formulera sig de fick under sin uppväxt i västerbottnisk läsarmiljö. Uppenbarligen gäller detta även Sara Lidman.

Konflikten

När jag idag — 50 år senare — ser tillbaka kan jag säga att jag, trots ett spontant intresse för religiösa fenomen i alla kulturer, aldrig har känt någon längtan att gå över till någon annan religion eller ens någon annan gren av kristendomen än den lutherska. Det personliga, religiösa problemet för mig har ända sedan första klassen i real-skolan varit de grundläggande frågorna: Är våra relationer till den gudomliga världen *verkliga* eller inte? Och *håller* kristendomen i dagens värld, med vad vi numera vet? Inom vårt utbildningsväsen exponerar vi oss ju för dagens vetande, studerar alla dessa böcker som vänjer oss att resonera som om Gud inte finns. Vi lär oss tänka i totalsekulariserade banor. Frågan blir då brännande: Finns det någonting *annat och mer* än den vetenskapligt analyserbara världen? Och är i så fall — inom detta som är annat och mer — den kristna tron hållbar och värd att satsa på?

Uppsalaexegetiken

Efter studentexamen (1947) på Fjellstedtska — denna märkliga plantskola för präster och teologer² — och teologisk grundutbildning fick jag gå vidare i Nya testamentets exegetik, i Anton Fridrichsens skola. Det var en lisa för en skeptisk och undrande natur. Fridrichsen var en friskus. Han tog upp problemen förbehållslöst. Han vågade fråga utan skygglappar *hur det låg till i begynnelsen* och vågade undersöka detta, obundet, kritiskt. Det kändes hederligt och inbjudande — Kom och se efter!

Så småningom upptäckte jag förstås att det i praktiken lika fullt fanns vissa begränsningar hos oss dåtida uppsalaexegeter, inte så mycket hos Fridrichsen kanske, men — mer eller mindre — hos oss andra. Vi nöjde oss vanligen med den exegetiska huvuduppgiften: att klargöra texternas egen, ursprungliga mening, de första vittnenas vittnesbörd om vad de hade sett och hört och in-

sett. Men tankarna fick sedan alltför lätt glida från att *texterna* säger detta till att *den historiske Jesus* själv sa detta. Många som lyssnade till vår utläggning av evangelieperikoperna på 1950-talet fick nog det felaktiga intrycket att vi utlade Jesu egna ord och redogjorde för vad som faktiskt hade hänt. Vi tog alltså inte upp de historiska *fakticitetsfrågor* som evangelierna ställer oss inför så ingående som vi borde ha gjort.³

Teologernas situation i Uppsala på 1950- och 1960-talet

En sak vill jag i korthet reda ut, något som vår outtröttlige kritiker Gustaf Wingren aldrig har förstått. Han uppfattar än idag den uppsaliensiska kampen för teologins vetenskaplighet på 1950- och 1960-talet bara som ynkligt förräderi mot kyrkan och andfädd taktik för att få vara kvar i leken vid universitetet.

I Uppsala var det ideologiska klimatet bistert för oss teologer efter andra världskriget, särskilt på 50- och början av 60-talet. Vid universitetet andades filosofiprofessorn Ingemar Hedenius hot och mordlust mot kristendomen, kyrkan, prästerna och teologin. Han arbetade målmedvetet för att — som han sa — röka ut teologerna från universitetet.

Hedenius låg på något vis rätt i tiden. Samhällets frigörelse från kyrkans dominans befann sig i ett ganska aggressivt skede, så Hedenius kunde räkna med gehör. Kyrkan, biskoparna och prästerna var värdiga föremål för ettriga attacker. Idag får man inte alls känna sig lika djärv och duktig som då om man smädar kyrkan, biskoparna eller prästerna; dessa har nu inte samma makt och status som förut.

Hedenius var en inflytelserik opinionsbildare. Han hade många lärjungar som sedan sökte

² Förutom mycken kristendom och filosofi läste fjellstedtaren på min tid tyska i sju år, latin i sex, engelska i fyra (eller frivilligt i sex), grekiska i fyra, franska (frivilligt) och hebreiska i två år. Och i internatgemenskapen diskuterades livsåskådningsfrågor från morgon till kväll.

³ Uppsalatidens Fridrichsen ställde inte fakticitetsfrågan vid sin evangelieexeges, men detta skedde av metodologiska skäl; han *skyggade* inte för den. Harald Riesenfeld betonade ofta att man måste ställa fakticitetsfrågan, men han hade ända in på 60-talet mycket svårt att se att någonting av det som evangelierna berättar kanske inte har hänt eller att Jesus kanske inte har sagt allt det han säger i evangelierna. — Problemlösningen är svårhanterligt i nuvarande forskningsläge.

sig till olika tidningsredaktioner, till radion och även till statsförvaltningen. Och han kunde skriva, hade en glasklar, effektiv stil, spetsad med utstuderade elakheter. Han fick också skriva, i självaste Dagens Nyheter, hur mycket som helst. Dessutom var Uppsala Nya Tidning, som varje morgon damp ned i brevkastet, nästan ännu mer kristendomsfientlig än Dagens Nyheter den här tiden, t.o.m. i nyhetsförmedling och referat⁴. Det kändes kymigt att vara kristen och teolog i Uppsala från slutet av 40-talet till mitten av 60-talet.

Det var inte svårt att inse vilken riksolycka det skulle vara, om teologin uteslöts från universitetet. All teologi skulle då få sekundästämpel i det svenska kulturlivet, de bildade skulle se på teologin ungefär som läkarna såg på homeopatin, och avkristningen skulle närmast bli officiellt utbildningsprogram i landet. Detta måste förhindras, det kände vi både som en plikt mot själva saken och som en religiös plikt. Den teologiska forskningen måste bedrivas oklanderligt vetenskapligt så att dess rätt att finnas vid universitetet inte kunde bestridas.

Men vi hade också mer närliggande skäl för vår inställning, mer personliga skäl. Det här var inte bara universitetstaktik för oss. *Det här var problem för oss själva*, vi satt på gaffeln själva. Vi hade två starka bevekelsegrunder inom oss. Jag säger «vi» för jag vet att många kände det ungefär som jag, om än ingalunda alla.

Den första bevekelsegrunden var vår enkla ambition att utföra hederlig vetenskaplig forskning — lika förbehållslöst kritisk och prövande som all annan modern forskning. Vi ville ta reda på hur saker och ting förhåller sig. Vi var ju barn av vårt århundrade och vår miljö, vi också, och vi kände behovet av att arbeta fram fakta och skaffa oss klarhet i de viktiga ämnen vi ägnade oss åt. Det fick bära eller brista⁵. Därför var det naturligt för oss att arbeta med vanlig vetenskaplig metod utan några teologiska specialförutsättningar.

Den andra bevekelsegrunden var inte vetenskaplig utan existentiell: vi måste försöka lösa de

⁴ När Lennart Hirschfeldt inträdde som chefredaktör 1960 ålade sig tidningen att vara neutral i nyhetsförmedling och reportage.

⁵ På Wingrens kritik verkar det som om han inte har anfäktats av intellektuella tvivel för egen del.

trosproblem som vi hade inom oss själva som kristna människor i en skeptisk och tvivelsjuk tid. För att så också kunna hjälpa våra samtida; humanvetenskaplig forskning sker ju å mångas vägnar.

Idag verkar det som om striden om de teologiska fakulteternas ställning vid de svenska universiteterna är vunnen. Det måste nog erkännas att den *avgörande* kampen — den ideologiska närstriden — den har förts av teologerna i Uppsala. Och inte främst av exegeterna förstås⁶ utan av systematikerna, män som Axel Gyllenkrok, Ragnar Holte, Anders Jeffner och de två utlokaliserade uppsaliensarna Hampus Lyttkens och Jarl Hemberg. Lundateologerna har också gjort mycket — genom sitt vetenskapliga arbete och dessutom genom viktiga administrativa insatser — men de har inte på samma sätt tagit tjuren vid hornen. Universitetsteologerna har under andra delen av 1900-talet efter vad jag förstår gjort en viktig insats i Sveriges kulturhistoria och kyrkohistoria.

Anton Fridrichsen

Tillbaka till mitt eget fall. Anton Fridrichsen fångade mig. Genom Bengt Sundkler kallade han hem mig och sa till mig att fortsätta i Nya testamentets exegetik. Jag accepterade med glädje. Detta var våren 1952.

Fridrichsen var fångslände som människa och lärare. Som han föreläste! I katedern var han direkt oemotståndlig: fyndig, kvick och dråplig. Tyvärr måste han snart ta sjukledigt. Men jag läste in mig grundligt på honom. Han hade skrivit mycket; jag samlade på det och slukade det⁷.

⁶ Direkt, polemiskt, har jag själv i skrift bara bidragit med en artikel mot Hedenius. I en recension av en exegetisk bok han hade skrivit (om helvetesläran i Nya testamentet) lät jag honom smaka hur det känns att själv bli föremål för hans perfida skrivsätt; se *Årsbok för Kristen Humanism* 34 (1972), s. 104–112.

⁷ Jag har den säkert största samlingen fridrichseniana som finns. Jag fick t.o.m. av Nini Fridrichsen Antons handexemplar av de böcker och artiklar han skrivit (lite saknas naturligtvis) liksom av de tryckta avhandlingar hans elever lade fram under hans handledartid.

Fridrichsen var en lärd karl, lysande grekfilolog och religionshistoriker och utomordentligt skicklig som exeget — med inlevelseförmåga och skarpsinne och sunt vetenskapligt omdöme. Han höll gärna föredrag för präster och bildade lekmän och skrev flitigt i tidningarna. Han var då inte snävt exegetisk utan spelade ut sin färgstarka personliga syntes av historiskt och modernt vetande och djupt kyrkligt engagemang⁸. Hans produktion gav religionshistorisk och teologisk allmänbildning.

Men Fridrichsen hade sina brister, han med — ingen saknar ju. Han tog märkvärdigt förenklat på de hermeneutiska frågorna. Han hade ett fascinerande och fruktbart program för själva *exegesen*: att vi med skärpta och vidöppna sinnen skall försöka *förstå* den urkristna tro som möter oss i de urkristna källorna, rekonstruera den utan minsta omtolkning och presentera den som den var. Återuppleva det han kallade den bibliska verklighetsuppfattningen och tolka den ursprungliga nytestamentliga *iron*⁹. Men han menade att exegetens arbete egentligen är slut med det. Ja det lät på honom i programförklaringarna som om även prästen kan nöja sig med att predika den urkristna tron sådan den ursprungligen var¹⁰. Är han bara en duktig exeget och håller sig till texten när han predikar, kan han räkna med att den helige Ande gör resten¹¹.

Det fridrichsenska programmet innebar att exegeterna metodiskt tar ut avståndet till Nya testamentets värld i hela dess 1900-åriga vidd. Jesus, evangelisterna och Paulus skall komma till tals precis som de var, i mantel, sandaler och allt. Bibeltexterna ställs längre bort än kyrkan

någonsin har ställt dem. Och i denna sin ursprungliga äkthet skall de tala till oss här och nu. Kyrkan har ju annars alltid *aktualiserat* texterna, medvetet men framför allt omedvetet.

I stället för avmytologisering

Den breda klyftan mellan bibelns värld och vår försökte Rudolf Bultmann överbrygga nere i Tyskland med sitt avmytologiseringsprogram¹². Fridrichsen kände Bultmann mycket väl — han hade blivit hedersdoktor hos Bultmann i Marburg 1927, de var personliga vänner och uppskattade varann — men han avvisade Bultmanns sätt att lösa de hermeneutiska frågorna som totalt omöjligt. Det tog bort frälsningshistoriens fakta och löste upp trosinnehållets substans. Och själva bibeln — bibeltexten — förlorade egentligen sin auktoritet totalt.

Men Fridrichsen nöjde sig inte med att avvisa Bultmanns avmytologiseringsprogram. Hans insats för att hjälpa de svenska prästerna blev i stället att undervisa om bibeln och utläggningen och hålla mängder av föreläsningar för präster liksom att skriva textutredningar till de aktuella predikotexterna. Här startade (1932) en verksamhet som många exegeter skulle fullfölja, även här i Lund: universitetsexegeterna skrev exegetiska utredningar för de präster som skulle predika i kyrkorna, skrev massvis: i Ny Kyrklig Tidskrift på 1930-talet, i Svensk Kyrkotidning fr.o.m. 1940-talet, i Svensk Pastortidskrift från dess start 1959. Vad vi skrev textutredningar! Det var ingen ände på beställningarna¹³.

⁸ Den enda monografi som hittills har skrivits om Fridrichsen sysslar mycket med detta: Axel Smith, *Anton Fridrichsens kristendomsförståelse* (1976); se där om *STK* 54 (1978), s. 35–37. Jag har försökt animera flera att skriva en bok om Fridrichsen, men hittills har ingenting av detta blivit färdigt.

⁹ För att förstå programmet måste man beakta att Fridrichsen här gör upp med den moderniserande liberala exegetik han tidigare hade omfattat själv.

¹⁰ Se särskilt hans berömda föreläsning «Realistisk bibelutläggning» (från 1935, tryckt 1936), lättast åtkomlig i samlingen *Fyrhanda sädesåker* (1958), s. 13–21; jfr också s. 21–45 där. I de textutredningar som sedan följer ser vi hur Fridrichsen gör i praktiken. Märk därvid hur utredningarna från 1940-talet skiljer sig från dem från det tidiga 1930-talet.

¹¹ *Fyrhanda sädesåker*, s. 13–45. Harald Riesenfeld gjorde vid Uppsala Exegetiska Sällskaps 50-årsjubileum 1986 ett temperamentsfullt försök att ge en annan bild av Fridrichsens hermeneutiska ståndpunkt än den vi andra har; se *STK* 63 (1987), s. 1–10. Det skulle vara svårt för Riesenfeld att med ordentliga och tillräckliga belegg från materialet styrka sina påståenden i detta fall. Enstaka citat räcker inte; «Fridrich» kunde säga en hel del.

¹² Lättast och mest direkt tillgängligt på svenska i Bultmanns lilla bok *Jesus Kristus och avmytologiseringen* (1968).

¹³ Av universitetsexegeterna var Fridrichsen flitigast, därefter som nog Bertil Gärtner. Den exegetiskt skolade prosten Erik Beijer har skrivit otaliga textutredningar under åren.

Textutredningarna var — på ett sätt — vår motsvarighet till Bultmanns avmytologiseringsarbete. Eftersom vi menade att prästerna inte skulle ropa ut existentialfilosofiska sanningar från predikstolen ville vi hjälpa dem med de konkreta bibeltexter de skulle utlägga. Fast det är klart, vi lämnade bara över halvfabrikat till dem¹⁴.

Tillämpningen i nuet skulle prästerna göra själva. Svagheten i våra oräknliga textutredningar, den låg här: vi hjälpte inte prästerna annat än ansatsvis med den systematiska och hermeneutiska reflektionen över hur textens ärende skall göras gällande idag. Som fridrichsenianer tyckte vi inte riktigt det var vår sak. Och de systematiska teologerna blev inte indragna i det här sammanhanget, för kompletterande bidrag. Det blev de först på 1960-talet. Då började också textutredningarna i de kyrkliga och frikyrkliga tidningarna få en annan karaktär¹⁵. Men fram till dess var våra textutredningar bara hjälpsändningar från de historicerande exegeterna direkt till prästerna.

Att den hermeneutiska reflektionen kom igång så sent på 1900-talet inom svensk teologi undrar vi alla över så här efteråt¹⁶.

¹⁴ Se enklast två samlingar: A. Fridrichsen, *Fyrahanda sädesåker* (som jag sammanställde och gav ut 1958 och som kom ut i fem upplagor, den sista 1980), och SPT:s *Kommentar till evangelieboken* (del I, 1963–1964). En intressant uppgift vore att närmare jämföra de uppsaliensiska textutredningarna med Hugo Odebergs talrika textmeditationer.

¹⁵ Jag tror att en undersökning av textutredningarna i kyrkliga (och frikyrkliga) tidningar från 1930-talet och framåt skulle ge en intressant bild av förhållandet mellan universitetsteologi och kyrkopoliv i Sverige under epoken.

¹⁶ Med stigande hermeneutisk medvetenhet insåg många av oss, som länge hade intagit en avvisande hållning i kvinnoprästfrågan, att ståndpunkten var konstlad och orimlig. Självt upptäckte jag under arbetet för Biskopsmötets bibelkommission dessutom vilken närsynt och på ett sätt *anakronistisk* (sic) exeges fridrichsensskolan hade gjort sig skyldig till i detta fall. Man hade inte börjat med öppen, historisk dokumentanalys utan låtit en modern fråga styra undersökningen: frågan huruvida Nya testamentet medger att *Svenska kyrkans prästämbete* öppnas för kvinnor. Jfr häremot kommissionens eget sätt att resonera, *Bibelsyn och bibelbruk* (1970), s. 116–130.

Traditionsproblemet

Jag började som sagt min forskarutbildning för Fridrichsen, men han var då märkt av en allvarlig sjukdom, måste ta sjukledigt och dog inte långt efteråt (hösten 1953). Jag gick över till hans efterträdare, Harald Riesenfeld, också han en idérik och mycket skicklig exeget, som kunde lära oss mycket. Hans forskarseminarium blev dessutom genast mycket vitalt och stimulerande, med deltagare som Bertil Gärtner, Edvin Larsson och Lars Thunberg.

Det ämne jag valde för min doktorsavhandling gav sig för mig när jag arbetade på min licentiatavhandling (om Jakobs brev), färdig sensommaren 1956. Det var: hur muntlig och skriftlig tradering gick till. Detta var ett äkta uppsalaämne, även om ingen hade skrivit om det än. Man hade vid universitetet i Uppsala sedan 1930-talet odlat temat *muntlig tradition*, och då först av allt i ämnena Gamla testamentets exegetik och religionshistoria. Det var H.S. Nyberg som började och Ivan Engnell som blev den mest renodlade. Men också andra var inne på problemkomplexet, bland dem Geo Widengren och Helmer Ringgren¹⁷.

Jag läste mycket Vetus och deltog i den originelle — och rätt egenvillige — Ivan Engnells gammaltestamentliga forskarseminarium i åtta år¹⁸. Men jag saknade någonting i det uppsaliensiska arbetet med traditionen. Uppsalaforskarna hade inte skrivit just någonting om hur muntlig tradition i praktiken *traderas: hur det gick till* när man överlämnade muntlig tradition till andra. Själva undervisnings- och traderings-tekniken alltså.

Inom den internationella nytestamentliga exegetiken — särskilt den dominerande tyska —

¹⁷ För en överblick se D.A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel: The Development of the Tradition-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions* (1973), och K. Jeppesen & B. Otzen (utg.), *The Productions of Time: Tradition History in Old Testament Research* (1984).

¹⁸ Engnell värvade mig också till redaktionssekreterare för — och ansvarig för den nytestamentliga delen av — *Svenskt Bibliskt Uppslagsverks* andra, kraftigt omarbetade upplaga 1–2 (1962–1963). Även det — tidsödande — arbetet (1959–1963) skulle jag få stor nytta av.

hade evangelieforskarna ända sedan första världskriget sysslat med det muntliga traditions-skedet mellan Jesus och evangelisterna. Men inte heller i något av dessa arbeten kunde jag få klarhet i hur man i urkristendomen *gick till väga* när man traderade.

Det där var underligt och det retade mig. Jag kände att jag måste ta reda på saken.

Det jag nu såg var *en rent historisk frågeställning*. Inte en teologisk fråga utan en profanhistorisk, mycket konkret frågeställning, närmast en pedagogikhistorisk sådan.

Tudelning av ett problem

Det studium av evangeliernas muntliga förhistoria som de tyska formhistorikerna hade lanserat efter första världskriget och som dominerade evangelieforskningen ännu under min utbildningstid, var en historisk forskning på teologisk bas, i varje fall en syntes av historieforskning och teologi. De som hade fört fram programmet var tyska lutherska teologer, Martin Dibelius, Rudolf Bultmann och Karl Ludwig Schmidt. Deras utgångspunkt var att kristendomen uppstod när budskapet om Jesu död och uppståndelse började ljuda. Ett av deras slagord var: «Am Anfang war die Predigt» (I begynnelsen var predikan), nämligen predikan om Kristi död och uppståndelse. Först sekundärt började urkristendomen — enligt formhistorikerna — aktualisera minnen från Jesu aktiva gärning på jorden och gestalta texter om vad som då hade hänt, liksom påminna sig vad Mästaren hade sagt i olika frågor medan han levde. Ja, de urkristna förkunnarna behövde inte *komma ihåg*, de kunde fritt dikta berättelser som visar hur Jesus avgör frågor eller ger besked. Enligt formhistorikerna kom småtexterna i evangelierna till på detta fria sätt och cirkulerade sedan i de urkristna församlingarna. Markus, Matteus och Lukas var samlare och redaktörer, de hämtade ihop traditioner och organiserade och utformade så sina evangelier. De konkreta Jesusorden och de konkreta småberättelserna om Jesus var alltså sekundärt material i förhållande till det grundläggande budskapet, bas-kerygmat, som väckte den frälsande tron.

I Uppsala var vi exegeter på den här tiden egentligen religionshistoriker. Både Fridrichsen

och hans föregångare Gillis Wetter var kraftigt formade av den s.k. religionshistoriska skolan inom exegetiken, och Engnell och Widengren hade gjort Riesenfeld och hans elever ännu mer religionshistoriskt inställda. Det jag gjorde i traditionsfrågan var nu först och främst att slå sönder den tyska syntesen av teologi och historieforskning och dela upp frågorna i två komplex. Det första kretsar kring den rent profanhistoriska frågan hur Jesus och urkristendomen *bar sig åt* när de traderade stoffet innan detta blev nedskrivet av evangelisterna (tekniken, stoffets former etc.). Det andra frågekomplexet är bibelteologiskt och teologihistoriskt. Det gäller traditionens *innehåll*: vad gick Jesu budskap och urkristendomens budskap ut på, sakligt sett? Den frågan måste få en självständig utgångspunkt. De två frågekomplexen skall alltså hållas isär, även om de hör ihop, och båda är odiskutabelt vetenskapliga.¹⁹

Vid sin polemik mot oss spelar Gustaf Wingren alltid ut de tyska formhistorikerna mot oss svenska nytestamentliga exegeter. Han klandrar oss för att vi inte gör som formhistorikerna, dvs. bedriver historisk forskning ut från en bestämd teologisk förutsättning av protestantiskt märke. Jag menar fortfarande att den nytestamentliga grundforskningen inte får göra det. Den måste arbeta otadligt historievetenskapligt. Kristendomen uppstod inte som en blix från klar himmel när budskapet om Jesu död och uppståndelse började ljuda. Det finns *rötter* innan trädet blir ett *träd*. Och historisk forskning måste *gräva fram rötter*, blottlägga förutsättningar och samverkande faktorer om den skall kunna skriva historia på ett vetenskapligt rimligt sätt.²⁰

¹⁹ *Utanför* vårt religionsvetenskapliga arbete kan ingen förmena oss rätten att personligen ha en kristen trosåskådning. Det rör sig inte om dubbel bokföring. Exegeten skall inte svika sina vetenskapliga insikter. Men som människa (och präst, om han är det) måste han integrera dessa i sin helhetsuppfattning och livssyn. Det finns — menar jag — ingen anledning att på det personliga planet bura in sig själv i de vetenskapliga reglernas trånga kyffe. På detta plan *skall* man tvärt om göra de allsidiga synteser man av metodskäl *inte får* göra i det vetenskapliga arbetet. Se t. ex. mina samlingar personligt hållna *kyrkliga* artiklar 2 000 år *senare* (1972) och *Kristen människosyn* (1982) och jämför nedan not 35.

Doktorsavhandlingen

Jag hade hittat min frågeställning: urkristendomens undervisnings- och traderingsmetoder. Jag upptäckte då — mycket snart — en sak: skall man utforska dessa måste man börja hos de gamla rabbinerna. Endast i källorna från dem får vi tillräckligt fylliga och mångsidiga uppgifter. Från antiken i övrigt får vi bara skärvor och glimtar. Tyvärr visade det sig att inte heller rabbinernas traderingssätt var metodiskt utforskat, bara punktuellt. Jag fick försöka göra även det arbetet själv²¹.

Min avhandling (maj 1961) fick namnet *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Huvuddelen av den, de kapitel som hade tagit det mesta av tiden, handlade om hur de judiska lärarna traderade. Jag drog förstas också in gammaltestamentligt material och dessutom nära paralleller från de hellenistiska skolorna som de judiska lärarna direkt och indirekt var påverkade av²². Den bild jag fick fram visade att viktig tradition överfördes mycket mer metodiskt än vad formhistorikerna hade förutsatt och blev därför en stor provokation.

Det nytestamentliga avsnittet i avhandlingen är kortare och mer sårbart än det judaistiska; det skrevs också för fort, väsentligen på tre månader. Jag var tvungen att skynda mig. — Den mesta kritiken jag har fått efteråt har riktat sig mot det nytestamentliga avsnittet, närmare bestämt de sista 12 sidorna i boken.

²⁰ De nio som har disputerat i Novum i Lund under min handledartid — en tionde kommer — har skrivit rent historiskt-exegetiska avhandlingar, utan teologiska specialförutsättningar och utan uttalad teologisk tillämpning. Metodförnyelsen har legat inom denna ram.

²¹ Hebreiska hade jag studerat sedan gymnasietiden och dessutom tagit en kurs i arameiska. Nu läste jag in mig på judiska rabbinister så att jag kunde arbeta själv med det rabbiniska textmaterialet. Det är en svårtillgänglig men fängslande värld att tränga in i.

²² Sedan 1961 har mycket hänt inom den rabbinistiska traditionsforskningen. Många av de problem jag ställde (diskuterade eller bara signalerade) har blivit undersökta. Jack Neusner fick t.ex. mycket att göra efter att ha läst min avhandling. Han har sedan dess fört den rabbinistiska traditionsforskningen ett stort stycke framåt (själv måste jag bara beklaga att han har gett en så karikerad bild av min ståndpunkt och metod).

Personen bakom avhandlingen

Det kanske bör påpekas att jag inte tror man kan vara riktigt *inträngande* i livsåskådningsfrågor utan att vara personligt engagerad — *för* somligt och *emot* somligt (jag resonerar nu rent principiellt). Den helt upphöjda objektiviteten tycks inte kunna komma ned riktigt till de djupskikt där frågorna bränns och kunna ta dem på fullödigt allvar. Engagemanget är alltså i sig självt en viktig tillgång. Men man måste kunna förena sitt engagemang med en hederlig strävan efter saktighet. En kristen människa kan m.a.o. på det personliga planet föra kampen för sin tro, kämpa för att inte mista eller svika den, samtidigt som hon på det renodlat rationella planet, vetenskapsplanet, strävar efter att så objektivt som möjligt försöka utröna det som är *vetbart*. Och det är naturligtvis så att man inte kan låsa in sig i förutfattade meningar och omoget önsketänkande om man vill ha en tro som håller intellektuellt sett. Är man bara öppen för sakskalet, är tron inget hinder för vetenskapligt arbete. Däremot åstadkommer varje *neurotiskt blockerad eller känslostyrd* övertygelse självklart missvisning i sådana här frågor. Detta gäller — märk väl — både blockerade beännare och blockerade förnekare.

Min doktorsavhandling är både avsiktligt och oavsiktligt märkt av min dåvarande personliga situation:

Undersökningen är som sagt rent *historisk*. Det kändes befriande att få ta upp ett forskningsproblem som inte *direkt* hade med tron att göra utan gick att behandla helt avspänt, hur rationellt och kritiskt som helst. Problemet var ju ändå viktigt, inte bara för mig utan även för teologin och kyrkan och andra: vi måste veta i vilken mån evangelisterna ger oss en någorlunda autentisk historisk bild av den jordiske Jesus själv eller bara urkyrkliga trostolkningar.

Min undersökning ville inte vara *apologisk*, men är det nog ändå i sin mån. Framställningen röjer ett behov av att *hävda* evangelietexternas historiska tillförlitlighet. Detta berodde delvis på att jag fortfarande fann tanken för plågsam att vi kanske inte *vet* särskilt mycket om Jesus. Den möjligheten hade jag som människa och kristen svårt att godta på det där stadiet av mitt liv. Men en exegetisk forskare måste lära

sig att finna sig i mycket. Idag skyggar jag inte för möjligheten att vi kanske inte vet så mycket om den historiske Jesus. Jag säger *möjligheten*; efter mina många år i det här forskningsarbetet anser jag att vi faktiskt vet åtskilligt om honom. Men mina skäl för den uppfattningen ligger alltid i ekluten.

Recensioner

De internationella reaktionerna på avhandlingen följde i regel mer konfessionella än historievetenskapliga linjer.

Jag fick åtskillig hårdhänt kritik för mina huvudteser. En av de stora formhistorikerna, Ernst Käsemann i Tübingen, ironiserade över den här unge religionshistoriske specialisten som inte hade något sinne för texternas teologiska innebörd. Ja han fnyste rent av åt det faktum att jag hade klargjort den rabbiniska traderingen så grundligt; det förvillar bara desto mer, tyckte han tydligen.

Men jag fick också positiva recensioner. Erkännandena uttalades främst från tre läger. Dels kom de från judiskt håll. De allra flesta judiska vetenskapsmän — inte minst i Jerusalem — som uttalade sig om boken, var uppskattande. Några av dem uttryckte förvåning över att en kristen forskare kunde förstå inifrån hur rabbinerna tänkte och uttryckte sig och agerade. Jag hade — själv bibelsprängd sen barndomen — känt igen mig när jag studerade de gamla bibelsprängda rabbinerna. De judiska forskarna kvitterade nu detta igenkännande.

Dels kom uppskattningen från romersk-katolskt håll. Här noterade man med tillfredsställelse att *traditionen* — som lutherdomen mest bara har brukat kritisera — i mitt fall blev tagen på allvar. En del av dem drog mig ordentligt ut på den katolska kanten; detta ägde rum under tiden för Andra Vatikanconciliet.

Dels kom de goda orden från konservativt protestantiskt håll. Nu har det vetenskapligt bevisats, sa man långt ut på mörkaste högerkanten — bland sydstatsbaptisterna t.ex. — nu har det bevisats att vi verkligen har Jesu egna ord i evangelierna, Jesu *ipsissima verba*. Dessa konservativa kristna märkte att mina resultat var apologetiskt användbara och de renodlade och skärpte dem. De utnyttjade mig. Berömmet från detta håll, från teologer som

drog mig mycket långt ut åt höger, gjorde att andras kritik blev så mycket bistrare.

I Tyskland och i USA fick jag i många fall hård, ofta ironisk kritik. Tonen anslogs i två recensioner: i Tyskland av den då ledande exegeten Ernst Käsemann, i USA av den fruktade professorn Morton Smith. Stora grabbar hade därmed talat, små tog sedan efter²³. Kritiken gick mig till sinnes. Jag var ny och oprövad i det akademiska tornerspelet och tänkte högt om vetenskapsmännens saklighet. Nu fick jag möta den grovhänta verkligheten. Jag fick på pälsen i recensioner, översikter och nedlåtande fotnoter. Det var en pressande tid. Men jag blev vaccinerad. Jag lärde mig en sak: inom forskningen skall man inte vänta sig applåder. Man måste lära sig tåla stryk. Om forskaren sysslar med känsliga saker — ämnen som människor är känslomässigt engagerade i — måste han dessutom lära sig att gå ensam. Man skall lyssna på kritik och noga pröva om invändningarna kan vara riktiga — och i så fall rätta sig — men man skall inte låta sig styras av andras omdömen, vare sig de kommer från klandrare eller från supportere och bundsförvanter. (Även dessa senare måste man se upp med om man vill upprätthålla sin vetenskapliga integritet.) Har man rätt, får man nog rätt i längden; har man fel, är ju kritiken bara på sin plats.²⁴

Att reaktionerna vanligen följde konfessionella linjer snarare än historievetenskapliga, avspeglar att min profanvetenskapliga metod inte var lika naturlig ute i världen som i Uppsala.

Idag är det annorlunda på många håll, om än ingalunda alla.

²³ Käsemann skrev i *Verkündigung und Forschung* 8 (1963), s. 85–87, Smith i *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), s. 169–176.

²⁴ Jag bemötte huvudkritiken först i boken *Tradition and Transmission in Early Christianity* (1964). Viktiga recensioner och debattinlägg finns förtecknade (av R. Riesner) i min bok *Die Anfänge der Evangelientradition* (1977), s. 65–69. Se även P.H. Davids, «The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson», i *Gospels Perspectives* 1, utg. av R.T. France och D. Wenham (1980), s. 75–99. Mina intentioner har — på ett självständigt sätt — förts vidare av tübingenexegeten Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer* (1981, 3. uppl. 1988); se min recension i *Theologische Literaturzeitung* 108 (1983), sp. 500–503.

Nya testamentets sakinnehåll

Forskningsarbetet gick vidare. Jag måste analysera de olika textsorterna inom det traderade stoffet (midrashen, liknelsen, underberättelsen osv.²⁵). Och jag måste förstås ägna mig åt frågekomplex två, *sakinnehållet* i Nya testamentet, inte stanna i de historiska frågorna om hur minnena och texterna hade gestaltats och bevarats. Det betydde en hel del att jag — efter 23 år i Uppsala — 1965 blev professor i *exegetisk teologi* här i Lund. Sedan jag fick den befattningen har jag medvetet försökt vara «exegetisk teolog». (Jag har därför också fortsatt att arbeta mycket med hela bibeln, inte bara Nya testamentet).

Frågan om tradingstekniken fick vila, jag började analysera textsorterna och sysslade dessutom rätt ingående med evangelietraditionens *innehåll* från 1963 till mitten av 1970-talet. Då började man ansätta mig från Tübingen. Man ville att jag skulle komma ned och föreläsa vid ferieseminarier för studenter om evangeliernas historiska värde. Jag avböjde ett par år men gav sedan med mig: det var 1976. Tradingssättet hade blivit aktuellt igen.²⁶

Sedan etablerade exegeterna i Tübingen samarbete med mig, främst Peter Stuhlmacher, Käsemanns efterträdare. På 1980-talet och i början av 1990-talet har det också hänt en hel del inom den internationella exegetiken i traditionsfrågan, studier och symposier. Forskarna är mer öppna idag än de var för 30 år sedan. Jag säger öppna; åsikterna är ganska splittrade.²⁷

²⁵ Om midrashen se min bok *The Testing of God's Son* (nedan not 28), om liknelserna (mashalerna) särskilt min artikel «Illuminating the Kingdom», i *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (nedan not 27), s. 266–309, om underberättelserna min bok *Jesu maktgärningar i Matteusevangeliet* (1991; kortare engelsk version 1979).

²⁶ Seminarierna anordnades av Die Pfarrer-Gebets-Bruderschaft och hölls i Holzhausen, i närheten av Marburg, Bultmanns universitetsstad. Mina föreläsningar blev sedan en liten bok som kom ut på tyska, svenska, danska, franska, engelska, italienska och spanska. Ämnet bedömdes som intressant i många länder. Själv tog jag bara initiativ till den svenska upplagan, *Evangeliernas förhistoria* (1977; nytgåva med tillägg 1991).

Israels bekännelse

Under specimineringen 1963 gjorde jag en upptäckt som har sysselsatt mig mer än någonting annat i mitt forskningsarbete sedan dess. Detta att Jesus och hans lärjungar tog Israels gamla trosbekännelse Shema' på allvar. Texten — som även de läste morgon och kväll — börjar: «Hör Israel, Herren vår Gud, Herren är en. Och du skall älska Herren din Gud med hela ditt hjärta och med hela din själ och med alla dina resurser.» Den här bekännelsetexten var på ett sätt ett sammandrag av Israels gamla heliga skrifter. Inte underligt om den var viktig för Jesus och urkristendomen. Inte underligt om den finns i hjärtat av den urkristna traditionen.

Den här delen av traditionsproblemet kom jag alltså på för snart 30 år sedan (vårvintern 1963); det var vid ett arbete med perikopen om hur Jesus prövas efter dopet (den s.k. frestelseberättelsen). Jag blev tvungen att avbryta undersökningen av den aktuella texten för att klara ut vilken roll den gamla bekännelsen egentligen har spelat för Jesus och urkristendomen²⁸. Det var en stor fråga, den skulle ta tid. Sedan 1963 har jag skrivit något tjugotal artiklar och böcker om denna nyupptäckta problematik²⁹.

²⁷ För en kort redovisning av forskningsläget — med litteraturhänvisningar — se tillägget till nytgåvan av min bok *Evangeliernas förhistoria* (1991). Där är även en helhetskiss (tagen ur *The Gospel Tradition*, 1986) över hur jag menar att traditionsproblemet metodiskt sett bör utforskas medtagen. Se vidare två symposievolymer: *Das Evangelium und die Evangelien*, utg. av P. Stuhlmacher (1983), och *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, utg. av H. Wansbrough (1991).

²⁸ Jag fick fyra kapitel av undersökningen färdiga och lämnade in dem när jag sökte professuren i Lund den 31 mars 1963. Dessa kapitel trycktes sedan som en första fascikel i boken *The Testing of God's Son (Matt 4:1–11 & Par. An Analysis of an Early Christian Midrash I)* (1966). Substansen av det viktigaste av de återstående kapitlen trycktes på tyska i *Studia Theologica* 27 (1973), s. 73–106, under rubriken «Gottes Sohn als Diener Gottes.» Jag har inte gett upp hoppet om att kunna göra den här undersökningen färdig.

²⁹ Nio av artiklarna har tryckts om på svenska i boken «Hör, Israel!». Jag planerar att snart ge ut en samlingsvolym med de Shema'-artiklar jag har publicerat på engelska, tyska eller franska.

Matteusevangeliet

Efter avhandlingsåren i den rabbiniska litteraturen drogs jag till Matteusevangeliet, den mest rabbiniskt präglade av bibelböckerna. Jag började med perikopen om hur Jesus prövas efter dopet och blev sedan — som sagt — tvungen att klara ut vilken roll Shema' spelar i nytestamentliga texter, då vanligen under ytan. Det gäller åtskilliga, och de flesta och bästa står i Matteusevangeliet³⁰. Jag lovade dessutom Anders Nygren att skriva en kommentar till detta evangelium. Av samverkande orsaker blev det därför främst matteusperikoper jag undersökte — inom ramen för mitt totalprogram. «Första evangeliet» har blivit min bibelbok framför andra, trots att jag aldrig sticker under stol med att denna lärda skrift inte ger oss *evangelium* så rent och klart som Paulus gör.

Ämnesvalen och personen bakom

Jag började som sagt med *historiska* frågor och övergick sedan till innehållsliga. Det är tänkvärt att de problem jag då närmast tog upp, det var *etiska*³¹. Även detta ämnesval hade till dels personliga orsaker. Jag kände fortfarande av mitt förflutna och hade kvar vissa konservativa hämningar i trosfrågorna. Och det förefaller mig enklare att behandla *etiska* frågor naket vetenskapligt, utan att påverkas särskilt starkt av vare sig sin tro eller sin otro, än det är att ta upp centrala trosfrågor.

³⁰ För en översikt över resultaten av Shema'-studiet se min artikel «The Shema' in Early Christianity», i *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck* (1992). — Om de metodologiska och teologiska konsekvenserna av min traditionsapproach se Ben F. Meyer, «Some Consequences of Birger Gerhardsson's Account of the Origins of the Gospel Tradition» i *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, s. 424–440.

³¹ Se artikeln «Fasta normer och föränderliga: Bibliska aspekter», i S. Ingebrand (utg.), *Fasta normer och föränderliga* (1968), s. 38–64 (förbättrad i *2 000 år senare*, 1972, s. 64–93), och framför allt mitt bidrag till boken *Etik och kristen tro*, utg. av G. Wingren (1971), s. 13–92. Detta bidrag utgavs sedan — utvidgat — som en självständig bok med titeln «*med hela ditt hjärta*» (1979). Se även artikeln «Enhetsskapande element i Bibelns etiska mångfald», i *STK* 62 (1986), s. 49–58.

Tack vare upptäckten av Shema's betydelse, kom jag på en annan sak som andra exegeter inte verkar särskilt intresserade av. Det urkristna tänkandet kring Jesus — urkristendomens *kristologiska* tolkningsarbete — *har en etisk dimension*. Alla vet att urkristendomen grubblade mycket över frågan om Jesus ville vara Messias eller Herrens lidande tjänare eller Guds son osv. Men uppenbart är att urkristendomen med ännu större allvar ställde en annan fråga, den huruvida Jesus höll måttet i Guds ögon, om han verkligen var oklanderligt ren och rättfärdig, fullkomligt god, eller om domen över honom var rättmätig. Frågan om han verkligen stämde med *profeternas* ord var viktig för urkristendomen men ännu viktigare var alltså frågan om han höll måttet, med de avgörande kraven i *Guds lag* (Torah) som måttstock³². Den frågan var brännande så länge man stod i uppgörelse med judendomen. Sedan var saken självklar³³. Det här är en betydelsefull men försummad problematik.

I de avgörande punkterna av själva *trosinnehållet* lät klarheten vänta på sig länge: Gudsfrågan, frågorna om Kristi person och ämbete, försoningen, evangelium etc., kort sagt det som sammantaget utgör Jesu och urkristendomens egentliga *ärende*. I dessa kärnfrågor behövde jag tid, jag ville nämligen utröna själv hur det låg till och bilda mig en personlig uppfattning, inte bara sprida vad jag hade fått lära mig traditionsvägen. Jag tog upp tema efter tema och försökte ersätta det jag hade övertagit med det jag genom dokumentstudium och teologiskt arbete hade kommit fram till själv. Skälömsningar var nödvändiga.

³² Se min föreläsning (hållen i Tübingen, Erlangen och Münster) «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen», i *Evangelische Theologie* 42 (1982), s. 113–126.

³³ I mina Shema'-studier har jag försökt visa att en etiskt präglad bekännelsebildning baserad på Israels bekännelse var på väg inom den unga kyrkan. Den avbröts emellertid, och kyrkans klassiska trosbekännelser — med sin ofullständiga bild av Jesu människovarende — utvecklades från andra utgångspunkter. Se min artikel «Monoteism och högkristologi i Matteusevangeliet», i *SEÅ* 37–38 (1972–73), s. 125–144 (= «*Hör, Israel!*», s. 171–190), och jfr B. Gerhardsson, P.E. Persson, *Kyrkans bekännelsefråga* (1985), s. 9–106, 201–209.

De teologiska kärnfrågorna krävde som sagt lång tid. Vissa av dem var det svårt att nå en egenhändigt grundlagd klarhet om — helst vill man ju få en aha-upplevelse. Under många år kände jag mig t ex mycket oklar över vad *evangelium* — i ordets centrala, pregnanta mening — egentligen är. Jag ville helst inte uttala mig om det. Jag arbetade för att själv förstå från källorna vad saken gick ut på och ville inte låsa mig i för-tid. En episod från arbetet i Biskopsmötets bibelkommission i mitten av 1960-talet är kvar i minnet. Ordföranden, biskop Gert Borgenstierna, ställde frågan: — Vad är evangelium egentligen, vad säger Birger? Jag svarade: — Jag vet inte! Han utbrast: — Är du professor i Nya testamentet och vet inte det? Jag skämdes inte nämnvärt. Jag befann mig i en period när jag helst ville slippa svara på den frågan³⁴.

Så småningom tyckte jag mig få klarhet — historisk och personlig — i det här med evangelium. Jag har dock inte har skrivit särskilt mycket direkt om det än, om evangelium i ordets snävaste mening, den gnistrande mittkristallen i det kristna budskapet.

Jag brukar kalla evangelium för första paragrafen i Jesu budskap. Eller spjutspetsen i Jesu och urkristendomens förkunnelse. Det är alltså *Jesu hjärteärende*, men det är svårgripbart, undflyende. Varje präst vet det. Han vet också att det är mycket lättare att predika lag än predika evangelium. Exegeten märker det likaså. Själv har jag som sagt i mitt forskningsarbete hittills sysslat mest med lagsidan av Nya testamentets budskap. Med paragraf två alltså. Den är viktigt nog — om man bara inte glömmer sig och tror att detta är paragraf *ett*.

Samtidsaktuella problem

Förutom de ämnesval jag har gjort själv har jag fått anledning att syssla med en lång rad andra problem, beroende på att jag har accepterat kyrkliga beställningar och uppdrag. Det har oftast rört sig om samtidsaktuella frågor, både teolo-

³⁴ Jfr min något trevande artikel från 1967, «Vad gjorde urkyrkans budskap till ett evangelium?», i *Tolkning — teologer samtalar*, utg. av O. Hartman (1968), s. 33–46, förbättrad i boken *2 000 år senare* (1972), s. 126–139.

giska (t.ex. rättfärdiggörelsen, bibelsynen, kyrkans ämbete, dopet, nattvarden, predikan, be-kännelsen) och sociala (människosynen, kriminalvården, diakonin etc.). Vi har ofta behandlat dem under samarbete över ämnesgränserna (vid fakulteterna har samspelet mellan de teologiska disciplinerna nästan helt upphört). Dessa kyrkliga beställningar och uppdrag — ett otal mindre och antal större — har varit mycket vidgande och berikande och hjälpt mig med överblicken och balansen³⁵. Jag är tacksam mot de systematiska teologer jag har fått samarbeta med i dessa sammanhang under åren, främst Ragnar Holte, Gustaf Wingren och Per Erik Persson.

Vad språkdräkten beträffar har jag alltid bemödat mig om att inte skriva mer tekniskt och abstrakt än det aktuella ämnet kräver. Det är en naturlig inställning för den som bejakar sitt folkliga ursprung.

Till ämnets lov

Det historisk-kritiska arbetet med Nya testamentet har inte varit bara ett yrke för mig. Jag har bedrivit det av inre drift³⁶. Det kostar på — vi nytestamentliga exegeter sätter väl egentligen vår tro på spel, i varje fall belastar vi den maximalt. Det kostar på att släppa loss sin skepsis och kritik mot källorna om Jesus och själva fundamentet för vår kristna tro. Och man får vänja sig att tåla kallt stål och *lära om* i rätt mycket; man får ge upp en hel del kära illusioner. Men det känns som ett privilegium att få undersöka det här, fritt och utan förbehåll, om man *vågar*.

³⁵ Jag tänker främst på arbetet i Lutherska Världsförbundets svenska sektionens teologiska kommitté 1962–1969, i samband med Kyrkornas Världsråds generalkonferens i Nairobi 1975, vid de sju Anglo-skandinaviska teologkonferenserna 1971–1983, i Biskopsmötets bibelkommission 1964–1970, Biskopsmötets teologiska kommitté sedan 1979 och Svenska kyrkans bekännelsearbete sedan 1984, bl.a. med böckerna *Kyrkans bekännelsefråga* av P.E. Persson och mig (1985) och *Vad står Svenska kyrkan för?* av L. Eckerdal, Persson och mig (1989). Jfr ovan not 19.

³⁶ Klarhetsbehovet har medfört att jag inte så lätt har sugits med i de teologiska modevågor som avlöst varann. Inte heller har jag kunnat unna mig att ta upp spridda frågor eller utveckla vilda uppslag som har lockat mig under åren. Engagemang drar med sig koncentration och prioritering.

Man får också se mycket som man inte anade förut. Ibland hisnande eller med bävan. Och det är gott att tron finns kvar efter ett liv i detta arbete: gudstron och kristustron och hoppet om räddning och framtid för oss. Även om ens tro har förändrats mycket och känner av sina vanskliga villkor i vår tvivelsjuka tid. Många kristna har full rätt att klara sig lindrigt undan från skepsis

och tvivel. De nytestamentliga forskarna har inte denna rätt. De måste ifrågasätta, på ett sätt obevekligare än några andra.

Jag är djupt tacksam över att jag har fått tjänstgöra som exegetikprofessor vid Lunds teologiska fakultet de senaste 27 åren. Det har varit en förmån, jag har inte önskat mig någon annan befattnings.

Summary

This paper is the farewell lecture of Birger Gerhardsson, T.D., D.D., Professor of Exegetical Theology at Lund University 1965–1992, held on the 1st of June 1992. He gives a retrospective view of his research, seen against the background of his childhood and youth, the intellectual situation in Uppsala and the battle the theologians had to fight there for Theology as a University discipline. As his favourite subjects, he refers to tradition and transmission, the role played by Israel's confession of faith (the Shema') for Jesus and Early Christianity, New Testament ethics as well as the Gospel of Matthew. He also describes the battle within himself between faith and knowledge.

47 år som teologie studerande

RAGNAR HOLTE

Artikeln utgör professor Ragnar Holtes avskedsföreläsning den 18 maj 1992 vid avgången från professuren i Etik, särskilt socioetik, vid Uppsala universitet. En festskrift till professor Holte har nyligen utgivits: Etik, religion och samhälle. Nya Doxa, 1992.

När jag blev ombedd att ange ämnet för min avskedsföreläsning¹ gick tankarna först spontant i riktning mot formuleringen ovan. Sedan ville jag tona ner den självbiografiska prägeln och tillfogade den vetenskapligt programmatiska överubriken «Religionsvetenskap — etik — teologi». Som jag förklarade i en kort ingress till den färdiga föreläsningen² hade jag dock under arbetets gång alltmer övergivit tanken på att ge den en vetenskapligt programmatisk inriktning. Som ämnesrepresentant för etik under 26 år, som teologiska institutionens prefekt under nästan hela 1970-talet, som fakultetens dekanus och som forskningsrådsrepresentant för svensk teologi under mina sista fem respektive sex år i tjänst har jag haft många tillfällen att programmatiskt uttala mig om mål och metoder för teologin i allmänhet och för etiken i synnerhet. Viktigare skrifter där jag utvecklat sådana temata kommer att beröras i det följande.³ Men jag har inget behov av att formulera något slags vetenskapligt testamente för den fakultet jag tillhört eller den professur jag

frånträtt. Jag överlämnar med fullt förtroende till en yngre generation att formulera och genomföra program för framtidens teologiska forskning och utbildning. Mina egna positioner i sådana frågor är väl också relativt kända. Nej, jag tror faktiskt det är ganska rimligt att en avskedsföreläsning främst får bli tillbakablickande och lyfta fram faktorer och skeenden (mest på det inre planet) som är mindre kända. Det blir ganska mycket av personligt vinklad fakultetshistoria. Inför publiceringen av föreläsningen har jag därför helt slopat den ursprungliga överubriken till den. I övrigt återger jag texten i stort sett oförändrad, men kompletterad med fotnoter (delvis än mer personligt vinklade än huvudtexten).

När jag blickar tillbaka på min verksamhet som teolog och etiker finner jag att mitt tidiga möte med svensk teologi från 1945 och framåt varit av stor betydelse för min senare utveckling — både genom positiva influenser och genom senare kritisk uppgörelse. Studerande från fromma miljöer brukar kunna vittna om hur barnatron sattes på prov vid mötet med den vetenskapliga teologin. För egen del var min start på trons område mer eller mindre samtida med min start som teologistudent, och jag uppfattade aldrig teologin som något hot mot tron.⁴ Snarare framstod teologin såväl som tron som ifrågasatta i rådande vetenskaps- och kulturklimat. Att finna och uppvisa varderas rättmätiga plats och uppgift i relation till filosofi, vetenskap, samhälle och kultur blev den stora intellektuella utmaning som präglade mitt vetenskapliga tankearbete genom alla år.

Jag hade från början inte alls tänkt bli teolog. Redan tidigt visade sig att såväl begåvning som intresse främst gick i humanistisk riktning,

¹ Jag var professor i etik vid teologiska fakulteten i Uppsala 1.7.1966–30.6.1992 (fullständig ämnesbe-teckning var fram till 1974 teologisk etik med religionsfilosofi, därefter etik, särskilt socioetik). Efter pensioneringen bosatt i Lund.

² Föreläsningen hölls i Regnellssalen på teologiska institutionen i Uppsala den 18 maj 1992.

³ En förträfflig bibliografi över mina skrifter, sammanställd av Per Sundman, finns i slutet av den förnämliga festskrift (*Etik, religion och samhälle*, utg. C.-H. Grenholm & G. Lantz, Nya Doxa, Nora 1992) som jag fått som avskedsgåva av kolleger, lärjungar och vänner. Jag hänvisar för den följande framställningen allmänt till denna bibliografi, som gör det överflödigt för mig att belasta notapparaten med detaljrika referenser till mina arbeten.

och det blev självklart för mig att välja latingymnasiet. Fascinationen över det latinska språket och den antika kulturen gjorde det lika självklart att för de två sista gymnasieåren även välja grekiska, och dessutom filosofi. De klassiska språken och filosofin blev nog mina favoritämnen, men jag var även allmänlitterärt intresserad och tyckte mycket om uppsatsskrivning. Kristendomsämnet var jag inte ointresserad av; jag valde ibland uppsatsämne från det området. Jag vet inte vad som fick mig att välja material från medeltidens kristna legendflora när jag sommaren 1944 skrev 200 latinska hexametersverser och därigenom förärades ett särskilt versstipendium uppgående till 40 tunnor råg omräknat i dåtidens valuta.⁵ Först under sista gymnasieåret fick jag avgörande impulser genom kontakter med den kristna gymnasieströrelsen, och så bestämde jag mig under slutet av vårterminen 1945 för teologi, vilket jag aldrig någonsin har ångrat. Närmast hade jag annars varit inställd på att välja de klassiska språken, men dem fick jag ju arbeta med även som teolog, och efteråt kan jag inte tycka annat än att det skulle varit ett alltför begränsat fält för mig att hamna i. Teologin ger så breda humanistiska utblickar, och även mina filosofiska intressen och litterära ambitioner har där fått komma till sin rätt.

För många teologer utgjorde den gamla teofil:en en prövosten, men mig passade den perfekt. Det framstår som en enastående förmån att

⁴ I föräldrahemmet rådde en positiv inställning till kristendom och kyrka men religionsfrågor diskuterades sällan, och utöver att mor lärde de små be aftonbön övades ingen egentlig religiös påverkan. Båda föräldrarna tjänstgjorde som lärare i Linköpings folkskolor, min far Oskar Holte blev småningom kommunal folkskoleinspektör. Min far var upp vuxen i gammalkyrklig och politiskt konservativ bondemiljö i Småland men påverkades under seminarietiden i Göteborg av radikala idéer, blev aktiv socialdemokrat och teologiskt frisinnad. Min mor Naemi, som hela livet var varmt troende, kom från småborgerlig missionsförbundsmiljö i Borås men blev främst genom kyrkosångsrörelsen tidigt aktiv inom Svenska kyrkan.

⁵ Först skrev jag om prästen och näcken, kanske främst inspirerad av Stagnelius' dikt Näcken. Dennes inledningsrad «Kvällens guldmoln fästet kranas» åter speglas i min inledningsvers «Oro: caela vide rutilas-que ferentia nubes». Jag fortsatte med munken som benådades med en stunds paradsvandring motsvarande hundra jordiska levnadsår.

ha fått lära sig grunderna i hebreiska av en sådan berömdhet som H S Nyberg och att ha studerat Platons dialoger på originalspråket under Ragnar Höistad. Filosofistudiet under den excentriske Anders Karitz föreföll mer som bortkastad tid, men det tog jag senare igen genom att efter teol kand:en genomgå kurser för två betyg i teoretisk filosofi under Konrad Marc-Wogau och för tre betyg i praktisk filosofi under Ingemar Hedenius. Tänk att studenter på den tiden fick möta professorerna som seminarieledare redan på elementarnivån! Marc-Wogau framstår för mig som den förmäligaste pedagog jag mött under hela min utbildning, alla nivåer inräknade. Samtidigt som han helhjärtat företrädde den analytiska filosofin och introducerade den nya logiken var han en förmälig filosofihistoriker och särskilt god kännare av Kant. Långt senare har han flera gånger varit gäst i vårt etikseminarium och utlagt Kant.⁶

Men jag går händelserna i förväg. Först gällde det teol kand-studiet. Uppsalafakulteten hade förvärvat sig internationellt renommé främst för sin religionshistoriska och exegetiska forskning. Den norskfödde Anton Fridrichsen var fakultetens nestor, som hade ett omfattande internationellt kontaktnät. Hans utveckling som nytestamentlig exeget förbryllade många; han hade från början närmast rykte som liberalteolog men lanserade under tidiga Uppsala-år sitt program «realistisk bibelutläggning» som gick ut på att tolka texterna utifrån den historiska miljö där de tillkommit och utlägga dem i «hela deras massiva troskraft». Han var beroende av den «religionshistoriska skolan» och hade därför goda relationer till religionshistoria samtidigt som hans betoning av den nytestamentliga messianismen och kyrkotanken ledde till ett samarbete med den systematiska teologin. Främst gällde samarbetet Gustaf Aulén, inte minst sedan denne läm-

⁶ Det förhållandet att Marc-Wogau som medlem av betygsnämnden för mitt disputationsprov dec. 1958 stödde det sällan använda honnörsbetyget Berömlig har gjort att jag aldrig som teolog känt mig vetenskapligt mindervärdig inför fackfilosofer. Enda gången betyget senare förekom i vår fakultet föreslogs det f.ö. återigen av en fackfilosof, nämligen Marc-Wogaus efterträdare Stig Kanger. Det var 1975, och den som erhöll betyget var min doktorand Robert Heeger, nu sedan många år etikprofessor i Utrecht.

nat sin professur i Lund för att bli biskop i Strängnäs stift. Aulén, som från början var uppsaliensare, hade tidigt skrivit ett arbete om den lutherska kyrkoidén, förmodligen driven av ett behov att teologihistoriskt efterpröva Einar Billings folkkyrkotanke. 1943 redigerade Aulén sedan det stora samlingsverket «En bok om kyrkan», där Fridrichsen fick lägga det exegetiska fundamentet, och samarbetet exegeter-dogmatiker fortsatte med «Den nya kyrkosynen» 1945 och «En bok om bibeln» 1947.

Teologistuderande vid den här tiden fick antagligen i högre grad än vår tids studenter en bild av ett slags sammanhang och enhet mellan olika teologiska discipliner, och av en kyrkligt tillämpbar teologi. Messianismen och kyrkotanken gav centrala motiv för den kommande prästgärningen, särskilt för förkunnelse och gudstjänstliv. Jag upplevde också själv detta som positivt och stimulerande, fast jag blev desto mer kritisk senare. Men var det inte främst eller enbart nytestamentlig exegetik och dogmatik som hängde samman? Religionshistoriens och den gammaltestamentliga exegetikens företrädare Geo Widengren och Ivan Engnell gick gemensligen under benämningen «hedningarna» och var verkligen inte inställda på att göra sin forskning kyrkligt tillämpbar. Men motivmässigt passade deras ansatser trots allt förunderligt väl in. Widengren hade i sin polemik mot den evolutionistiska religionstolkningen kommit att framhäva höggudstron som spridd i många gamla kulturer, likaså det sakrala kungadömet, med kungen som höggudens representant i kulturen. Engnell tillämpade dessa tolkningsmönster på gammaltestamentliga texter, särskilt på psaltarens psalmer — och Widengren hade själv redan explicit tillämpat dem på den viktiga psalm 110: «Herren sade till min herre: Sätt dig på min högra sida till dess jag har lagt dina fiender under dina fötter».

Alla psaltarens psalmer utom en sades av Engnell i varje fall från början ha haft att göra med den sakrala kungens agerande i kulturen. Det här föreföll att stämma förbluffande väl med kyrkans gamla tolkning att psaltaren egentligen handlade om Kristus. Harald Riesenfeld, Fridrichsens favoritlärjunge, lade ytterligare en grund för att dra sådana slutsatser genom att i sin doktorsavhandling «Jésus transfiguré» hävda att evangelietexterna om Kristi förklaring hade mo-

tivkretsen om det sakrala kungadömet som sin rätta tolkningsram. Det hjälpte föga att bl.a. G.A. Danell, som hade sin docentkompetens i GT, protesterade mot Engnells psaltartolkningar och påpekade att vad denne egentligen gjorde var att tolka psalmerna i enlighet med den kanaaneiska kult som profeterna i Israel ständigt bekämpade. Den som läste litet noggrannare i Engnells utläggningar kunde konstatera att det var just så det förhöll sig: Engnell var hela tiden ute efter att uppvisa ett «äldre skikt» i psalmerna, ett skikt som i stor utsträckning tänktes vara bortcensurerat i den av oss kända versionen av psaltaren.⁷ Med Danells uppenbarelsesyn var det otillåtet att ifrågasätta profeternas censur och söka dra några positiva konklusioner ur den kult som de hade förkastat.

Jag vet inte i vilken mån sådana invändningar blev kända för de studerande och i vilken mån de i så fall vållade bekymmer. De flesta var nog ganska förtjusta i Engnells utläggningar — han hade verkligen ett säreget suggestivt sätt att framlägga dem — och gladda sig åt att de dessutom lät sig «homiletisch benutzen». Att den engnelliska konstruktionen hade litet karaktär av korthus har ju senare visat sig. Den överlevde knappast hans förtidiga död. Endast i starkt modifierad gestalt har den stått sig under efterträdaren Helmer Ringgrens nyktrare sätt att granska textbeståndet, och i detaljexegetiskt arbete har flera av Engnells psalmtolkningar vederlagts av Inger Ljung.

Men återigen går jag händelserna i förväg: tillbaka nu till ht 1946 då jag påbörjade mina egentliga teologistudier. Widengren hade sabbatstermin och Helge Ljungberg — senare biskop i Stockholm — var tf. Han presenterade i föreläsningsform sina intressanta forskningar om kampen mellan asatron och kristendomen, med tonvikt på kultcentret i Gamla Uppsala. Jag deltog vidare i proseminarier för assyriologen Alfred Haldar, en erfarenhet som är totalt uttraderad

⁷ «Myth and ritual»-mönstret tillämpades inte bara på psaltaren. Perikopen om Kain och Abel tolkades som en liturgisk rit, där Abel som den den förste sakrale kungen och gode herden offerade sig för folket. Många höjda ögonbryn i auditoriet vållade promotionsföreläsningen om Höga visan, som försäkrades handla om det sakrala kungliga bröllopet, hieros gamos.

ur mitt minne. När jag senare (enligt en sedvanlig praxis) bad att få mina två teol.kand.-betyg i religionshistoria överskrivna till ett betyg i fil.kand.-examen ställde Carl-Martin Edsman frågan vad jag hade gjort för seminarieuppgift för Haldar (en sådan var obligatorisk). Det kunde jag inte svara på, och sedan skrev Carl-Martin Edsman in betyget med «spets». Jag sade honom att det var den minst krävande «tenta» jag hade haft: jag hade bara fått en fråga, vilken jag inte kunnat besvara, och ändå fått «spets» på betyget!

Mina ursprungliga teol.kand.-betyg i religionshistoria hade jag emellertid förvärvat genom en ganska krävande tentamen för Widengren själv, som åter var i tjänst strax efter nyår 1947. Då hade jag också börjat med GT. Sven Linder var fortfarande i tjänst, jag åhörde med förundran hans föreläsningar, präglade av en stundtals bisarr banalitet⁸, och deltog parallellt härmed i textstudium under docenten Engnell, ett mycket stimulerande företag, och kryddat med hans kungaideologiska utläggningar och med hans ironiska kommentarer över framför allt den arme norrmannen Mowinckel; denne hade med sina «Psalmenstudien» lanserat den kungaideologiska tolkningen av psaltaren men senare dragit åt bromsarna och gått till reträtt, enligt Engnell därför att han blivit indragen i Oxford-grupprörelsen; trots att detta ofta upprepades förblev för den studerande orsakssambandet mellan det ena och det andra något oklart.

Vid tentamen för Sven Linder ägnades som vanligt en god stund åt att utreda Israels och Judas kungalängder. Jag klarade mig hyggligt ur dem⁹ och lyckades t.o.m. mitt i en av kungalängderna sticka in en fråga om vad Linder ansåg om sin lärjunge Engnells teorier om dessa gamla kungars kultiska funktion, varvid han först visade en lätt irritation som dock snart avlöstes av vänligt faderligt överseende. Jag skulle emellertid ha

⁸ Idén att skicka omkring en hebreisk bokrulle för beskådande var ganska god, kanske även att låta en sten från Gennesarets strand cirkulera, men knappast att skicka runt en apelsin från det heliga landet, och avgjort inte att när Jaffa-apelsinerna var tillfälligt slut i affären ersätta dem med en italiensk, låt vara att denna försäkrades vara «nästan likadan». — En särskild föreläsning ägnades ekivokt oanständiga passager i GT. Dessa utlades med tydligt välbehag, enligt utsago i det förvisso vällovliga syftet att uppvisa bibelns mänskliga sida och motverka en fundamentalistisk bibelsyn.

klart för mig att dessa teorier ingalunda var allmänt omfattade inom forskningen, men eftersom jag var så intresserad kunde jag gärna få skriva en 2-betygsuppsats i ämnet, för vilken han på stående fot gav mig material och litteratur, med utgångspunkt just i Mowinckels «Psalmenstudien». Det var jag glad för, och satte genast igång arbetet med uppsatsen. Den var nog ganska följsam mot Engnell och drog djärt linjerna vidare ända in i Uppenbarelseboken med Lammet på tronen, och dess heliga bröllop (hierogamos) med bruden-kyrkan. Men innan uppsatsen var färdig hade Linder avlidit, och så blev det Engnell själv som fick bedöma den. Han föreföll nöjd och protesterade inte mot att jag även förrirat mig in på det nytestamentliga området.¹⁰

Anton Fridrichsen var uppbumen som föreläsare trots att föreläsningarna inte föreföll särskilt väl förberedda utan snarare växte fram i själva framförandeögonblicket. Om det alltid varit så vet jag inte, när jag hörde honom var han märkt av sjukdom och hade svårt att orka med den sista tiden fram till pensioneringen. Det var i varje fall fascinerande att höra honom vända ut och in på en text för att få alla dess aspekter belysta. 2-betygsseminarier gick jag för docent Bo Reicke (senare professor i Basel), som gav mig i uppgift att behandla perikopen om fotatvagningen (Joh. 13). Jag försökte samla ihop vad olika exegeter hade sagt om den, och det var onekligen en rik flora innefattande inte så få konstigheter.¹¹ Bl.a. upptäckte jag att Fridrichsen själv hade skrivit tre olika inbördes

⁹ Min äldre kamrat Gösta Thimon hade däremot ohjälpigt fastnat i dessa kungalängder några år tidigare. Han blev så till den grad fascinerad av de gamla kungarnas komplicerade släktskapsförhållanden, och fick ett så långt och givande tankeutbyte med Sven Linder om detta, att han sedan aldrig mer gick upp i någon teologisk tenta utan i stället övergick till att helt ägna sig åt släktforskning. På det området blev han så framstående att han så småningom kallades till filosofie hedersdoktor av humanistiska fakulteten i Uppsala.
¹⁰ Efteråt avslöjade Engnell att han som barn bott ett år i Linköping och då gått i skola för min far, som han tydligen inte hade kommit särskilt väl överens med. Jag undrade förstas i mitt stilla sinne om — efter högt föredöme — sonen hade något straff att vänta för faderns föregivna (ej närmare preciserade) missgärning. «Spetsen» på de två betygen lugnade visserligen farhågorna härom, men nog uppfattade jag vid fortsatta kontakter Engnells sätt emot mig som tämligen kyligt.

motstridande utläggningar av den. Mina egna konklusioner var inte särskilt märkvärdiga. När jag hade gjort min tenta — som var mycket trevlig — och skulle få mitt betyg, visade det sig att Fridrichsen inte hade läst min uppsats som han dock fått, tillsammans med Reickes bedömning. Men när han såg vad den handlade om blev han litet nyfiken, tog fram den och ägnade en stund åt att studera den. «Ja, ja», var det enda omdöme jag fick, men det blev i alla fall «spets» på tvåan. — Att Fridrichsen hade gjort tre olika ansatser och kommit till olika resultat var nog typiskt för hans sätt att arbeta. När jag nu tänker tillbaka på honom slås jag av hur tentativt och odogmatiskt han arbetade med texterna, i en god vetenskapligt-kritisk anda. Jag har senare kritiserat programmet «realistisk bibelutläggning»¹² — och den kritiken står jag fortfarande för — men anser numera att kritiken i högre grad än mot Fridrichsen bör riktas mot vissa systematiker för en olycklig dogmatisering av programmet; jag återkommer härtill.

Jag hade tidigt siktet inställt på den systematiska teologin och hade inte räknat med att ägna särskilt mycket tid åt kyrkohistoria, som företräddes av baptisten Gunnar Westin. Men Westin hade en fängslande seminarieserie om frikyrklighetens framväxt och tidiga konflikter med Svenska kyrkan, och jag fick ett intressant uppsatsämne om 1890-talets dopstrid. I Svenska missionsförbundets församlingar, som formellt

¹¹ Jag skrädde inte precis orden i min kritik av dessa konstigheter, vilket föranledde en blyertskommentar av Reicke i det återlämnade uppsatsexemplaret att Jesus-ordet Matt. 5:22 c vore väl värt att beakta även vid vetenskapligt författarskap, «även om många stora andar icke bekymra sig härom».

¹² Nu efteråt kan det väl avslöjas att det var jag som höll i pennan när kritiken mot Fridrichsens/Uppsalaexegetikens — liksom även mot Nygrens/Lundateologins — hermeneutiska program, eller brist på sådant, formulerades i rapporten från biskopsmötets bibelkommission (*Bibelsyn och bibelbruk*, 1970). Harald Riesenfeld ödslade häromåret åtskilligt med krut på Sven Ingebrand som förmodad författare av Fridrichsen-kritiken, liksom Sven Kjällerström långt tidigare på Gustaf Wingren som förmodad ansvarig för Nygren-kritiken. Bemälda herrar har förvisso i andra partier av rapporten hållit i pennan, men i de här nämnda avsnitten har ingen av dem bidragit med en enda stavelse. En annan sak är att kommissionen som helhet givetvis står bakom den samlade rapporten.

stod kvar inom Svenska kyrkan, började predikanterna (från kyrkans synpunkt «lekmän») i ökad utsträckning anlitas som dopförrättare. Somliga präster ville inte anteckna sådana dop i kyrkböckerna, i vissa fall med den dogmatiska motiveringen att ett dop saknade religiös giltighet om det inte förrättats av präst eller — i fall av nöddop — bekräftats av präst. Det utbröt en häftig debatt med många märkliga turer. Det var roligt att spåra materialet i gamla tidnings- och tidskriftsårgångar, att utkristallisera de olika positionerna och granska argumenten.

Detta var ett ämne som passade min begåvning; Westin var mycket nöjd och ville att jag skulle ytterligare bearbeta uppsatsen för 3 betyg och för publicering i *Kyrkohistorisk årsskrift*. Den publicerades sedan i 1950 års volym, det blev min vetenskapliga debut. Det kan noteras att jag, som vid den här tiden var starkt påverkad av samtidens högkyrkliga rörelse, i den här uppsatsen ingående kritiserade det slags högkyrklighet som ville göra dopets religiösa giltighet beroende av att det förrättats eller bekräftats av präst. Jag tycker nog att uppsatsen fortfarande står sig bra, och en lundensisk doktorsavhandling som kom några år senare hade knappast något väsentligt att ge utöver denna teol kand-uppsats.¹³ Ett misstag begick jag emellertid: att alltför nära relatera sedermera biskopen Nils Lövgren till den lundensiska högkyrklighet som i dopstriden representerades av biskop U.L. Ullman¹⁴ — därtill förledd av att båda kämpade på samma sida i just den här frågan.

De två lärostolarna i systematisk teologi innehades av två forskare som var inbördes ytterst olika och dessutom tålde varandra ganska illa efter en förbittrad befodringsstrid om dogmatikprofessuren. Hjalmar Lindroth gick segrande ur den striden, men konkurrenten Sigfrid von Engeström erhöill senare — f.ö. med Lindroths förord — professuren i teologisk etik med religionsfilosofi. Lindroth var systembyggare, medan von Engeström älskade att sätta systemen i fråga och gärna kritiserade samtidens teologiska skolbildningar. Som ung teol.stud. upplevde

¹³ Jag syftar på Karl-Åke Henningssons *Striden om lekmannadopet*, som jag kritiskt kommenterat i 1956 års volym av *KÅ*.

¹⁴ Kritiken häremot i Harry Nybergs doktorsavhandling om Nils Lövgren finner jag helt berättigad.

jag Lindroths ansats som mest givande, men i efterhand finner jag att von Engeström stått sig betydligt bättre som forskare.¹⁵ Det var Lindroth som så småningom skulle få mig som doktorand; härtill bidrog nog att dogmatikämnet föreföll mig åtnjuta högre status än det «lilla» etikämnet,¹⁶ och framför allt att ett flertal goda teologihistoriska doktorsavhandlingar framgått ur Lindroths seminarium. Von Engeström hade uppenbarligen inte samma förmåga att knyta goda forskarbegävningar till sitt seminarium, hans egen docent Axel Gyllenkrok hade t.ex. disputerat för Lindroth. Just när jag såg fram emot att efter kompletterande filosofistudier påbörja min forskarutbildning disputerade hos Lindroth under ett och samma år — 1952 — Torgny Bohlin, Holsten Fagerberg och Hampus Lyttkens. Så nog var det ett område där spännande ting inträffade!

Lindroth själv kom att genomgå en märklig teologisk utveckling. Han hade startat som Schleiermacher-forskare¹⁷ och hade avslutat den andra av två digra volymer med kommentaren att den enda väg som i vår tid föreföll framkomlig för teologin öppnade sig någonstans i Schleiermachers efterföljd. Men 1930 hade Lindroth blivit mycket fascinerad av Gustaf Auléns Olavus Petri-föreläsningar i Uppsala om den kristna försoningstanken¹⁸ och övergick till att själv bedriva ett slags motivforskning i Auléns och även Anders Nygrens anda. Han skrev bl.a. en stor monografi om försoningen och visade därmed stor följsamhet mot Aulén även i ämnesval och grepp om ämnet.¹⁹ Som nytilträd professor 1937 försökte han dock distansera sig från lundsarna och anknöt i stället till Fridrichsens exegetik; från den tog han särskilt upp kyrkotanken och eskatologin, vilka han i fortsättningen kom

att uppfatta som de bärande kristna motiven. Han talade programmatiskt om den «eskatologiska realismen», varvid «realismen» innebar en anslutning till Fridrichsens «realistiska bibelutläggning».

Lindroth blev med tiden alltmer konservativ, både teologiskt, kulturellt och politiskt, och när han under 1950-talet kraftfullt engagerade sig i motståndet mot kvinnoprästreformen kunde han stundtals ta till en typ av biblicistiska argument som han tidigare alltid tagit avstånd från. Som pensionär arbetade han oförtrutet på att fullborda sitt dogmatiska magnum opus som utkom i tre digra volymer.²⁰ Titeln på verket, «Kyrklig dogmatik», visar att det var tänkt som ett motstycke till 1900-talets dittills mest omtalade dogmatiska verk, Karl Barths «Kirchliche Dogmatik». Till bibliotekarie Grönberg i Acta-redaktionen förklarade han att han avsiktligt valt att ge ut verket i så begränsad upplaga som 500 ex., eftersom han räknade med att det snabbt skulle komma att översättas till de stora kulturspråken. Verkets författare tycks vid 80 år fylla mer eller mindre ha förlorat kontakten med verkligheten och kunde inte inse att hans tid som tongivande systematisk teolog var definitivt passé.²¹

Jag märker att jag är på god väg att begå ett sådant där andligt fadermord som är så vanligt i den akademiska världen. Jag vill då betyga att jag känner stor tacksamhet mot Hjalmar Lindroth som lärare och forskarhandledare. I sina bästa år var han en idérik och inspirerande föreläsare och seminarieledare. Jag har lärt mycket både av hans breda teologihistoriska kunskaper och av det viktiga grundläggande hantverket i vetenskapligt arbete. Han var dessutom alltid mycket vänlig och uppmuntrande mot mig, trodde på mina forskningsidéer och gav mig stor frihet att genomföra dem.

Den termin jag skulle gå 2-betygsseminarier i dogmatik hade Lindroth en patristisk serie, och jag skrev då en stor uppsats om Irenaeus som rönste stor uppskattning från honom. När jag se-

¹⁵ Jfr min mycket positivt hållna minnestekning över von Engeström i *STK* 1984.

¹⁶ Ja, det här var ju före min professorstid ...

¹⁷ *Schleiermachers religionsbegrepp*, I (diss) 1926, II 1930.

¹⁸ *Den kristna försoningstanken*, 1930 (internationellt renommerad under titeln *Christus Victor*).

¹⁹ Lindroth inledde sin motivforskningsperiod med *Katolsk och evangelisk kristendomssyn*, 1933, ett underligt arbete där förf. med ett ganska billigt övertalningsgrepp sätter den evangeliska synens föregivna «universalism på djupet» mot den katolska synens «universalism på bredden». Därefter följde det betydligt bättre genomförda arbetet *Försoningen*, 1935.

²⁰ *Kyrklig dogmatik*, I–III, 1983.

²¹ Lindroths lundsensiske kollega Gustaf Wingren skrev en elak men tyvärr träffande pressnotis vari han utlovade ett pris till vemhelst som kunde göra troligt att han verkligen *läst* detta verk. Veterligen har ingen anmält sig till Wingren och gjort anspråk på priset.

dan blev antagen som hans doktorand ville jag gärna arbeta med ett patristiskt ämne, och Lindroth menade då att jag borde syssla med «en av de stora» — vilket jag såg som ett stort förtroende — och föreslog Augustinus. Det var ett absolut idealiskt ämne för mig, för latinet var ju mitt favoritämne från skoltiden, men framför allt fascinerades jag av mötet mellan kristen tro och antik kultur som det kunde studeras hos Augustinus. Jag räknar det som en stor förmån att ha fått ägna fem år av mitt liv åt koncentrerat arbete med en så profilskarp och banbrytande kristen tänkare som Augustinus, men en inte ringa del av nöjet bestod i arbetet med de senantika filosofskolor som han brottades med. Genom att avhandlingen sedan översattes till franska²² har den gett mig ett internationellt renommé som Augustinus-forskare, och jag blir fortfarande ibland kallad utomlands för att föreläsa över något augustinskt tema.²³

Genom att avhandlingen, trots att den framlades i ämnet dogmatik, faktiskt hade ett etiskt tema, kom den senare att väga tungt i konkurrensen om Uppsala-fakultetens etikprofessur, som jag tillträdde 1966. Lindroths idé, som jag alltså inte nappade på, var annars egentligen att jag, i linje med hans egen forskningsinriktning, skulle ägna mig åt Augustinus' kyrkotanke. Men jag var faktiskt från början av mitt teologistudium mycket bestämt inställd på problemet om kristendomens relation till kultur, vetenskap och filosofi och på att söka finna syntesen dem emellan både historiskt och aktuellt. Jag hade därför blivit uppbragt när jag i mitt studium träffat på Anders Nygrens bok «Den kristna kärlekstanken» med dess bemödanden att slita sönder alla såda-

na försök till syntes. Hans Augustinus-tolkning framstod för mig dessutom som en karikatyr, och i min doktorsavhandling gick jag in i utförlig kritik av den — liksom jag senare i läroboken «Etiska problem» 1970 kritiserade hans framställning av kristen kärleksetik.²⁴

Min intresseinriktning stärktes i hög grad genom den Tro-vetande-debatt som Ingemar Hedenius dragit igång. Jag var aldrig som somliga andra i grunden skakad av Hedenius' kristendomskritik, eftersom jag tyckte att resultatet var givet redan med den strikt empiristiska utgångspunkten vilken jag absolut inte kunde dela.²⁵

²⁴ En sammanfattning av min inställning till Nygrens tänkande — med uttryck även för en mer positiv erkänsla — finns i min debattinledning i jubileumskriften *Anders Nygren som teolog och filosof*, teol. inst., Lund 1991.

²⁵ Hedenius' ambivalenta relation till teologi och teologer kunde förtjäna ett kapitel för sig. Faktum är att han kunde räkna flera teologer bland sina nära vänner. Själv sökte jag inte vinna hans vänskap, men jag hade tydligen hans respekt, för som min «nära ämneskollega» (enligt hans egen terminologi) från 1966 visade han tydligt sin acceptans av mig, mina medarbetare och doktorander i egenskap av «religionsvetare». När jag kallade honom — då redan emeritus — till fakultetsopponent vid Göran Lantz' disputation 1977 blev han glad och smickrad över uppdraget, framlade sin opposition kunnigt, nobelt och erkännansamt och höll vid den efterföljande middagen ett lysande tal, spirituellt och underfundigt. Ändå skulle det aldrig fallit honom in att i offentliga uttalanden nyansera sitt kategoriska avståndstagande från vare sig kristendom eller teologi. En belysande episod: När han på 1970-talet förberedde sin föreläsning för Platon-sällskapet om «De gamle och lögnen» konsulterade han mig ang. Augustinus-material och inledde samtalet ungefär så här: «Jag håller på med de gamle och lögnen och har tittat också på en del grekiska teologer. Det är alldeles fantastiskt, förstår du, Kryssostomos och dom andra gubbarna menar faktiskt att man får ljuga precis hur mycket som helst bara man kan frälsa några själar. Hur är det nu med Augustinus?» Jag kunde förmåla att Augustinus har en tidig och en sen skrift om lögnen och att han konsekvent avvisar ett teleologiskt rättfärdigande av den. Jag erbjöd mig att ta fram relevanta texter åt honom, vilket han tyckte var «jättehyggligt». Jag var sedan förstas nyfiken på den färdigtryckta artikeln. Jodå, efter att ha gycklat med Kryssostomos och dom andra gubbarna återger han korrekt Augustinus' därifrån avvikande ställningstaganden och konkluderar till sist: «Därmed gick den sista resten av uppriktighet förlorad inom den kristna traditionen.» M.a.o.: när teologer tar ställning blir det fel hur de än gör!

²² Doktorsavhandlingen kom 1958, och dess fullständiga titel lyder: *Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål*. Den franska versionen, som har smärre ändringar och tillägg (samt till skillnad från den svenska utgåvan ett fylligt sakregister), utkom 1962 hos Études augustiniennes i Paris, under titeln: *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*.

²³ 1990–91 finns t.ex. i min bibliografi två Augustinus-artiklar på engelska, ursprungligen hållna som föreläsningar vid två olika kongresser i Italien, och dessutom flera titlar på svenska, bl.a. art. «Augustinus» för *Nationalencyklopedin*, samt inledning och kommentar till den nya svenska utgåvan av *Bekännelser*.

Hur en syntes skulle byggas upp visste jag naturligtvis inte ännu.²⁶ Men jag ansåg att inget problem kunde vara viktigare att gå till botten med än detta. Jag hade ju samtidigt ett levande intresse för de dogmatiska frågor som särskilt sysselsatte min lärare, «tankar om kyrkan och sakramenten» som en av boktitlarna löd,²⁷ och skrev en del uppsatser i närmast högkyrklig anda. En högkyrklig rörelse med liturgisk och sakramental förnyelse på programmet drog vid den här tiden till sig många teologistuderandes intresse och engagemang — även mitt — och upplevde stöd från flera av fakultetens lärare.²⁸ Men vad jag skrev i sådana ämnen och i en sådan anda betraktade jag närmast som en hobbyverksamhet. De dyrbara år jag hade till förfogande för grundläggande studier och forskarutbildning, och därefter för forskning på docentnivå, ansåg jag inte att jag kunde offra på att genomarbota detta slags mer internt kyrkliga ämnen.²⁹

Denna min inställning fick samtidigt till följd att mitt metodiska och teoretiska grepp om dessa frågor — som jag ändå kom att ägna en inte obetydlig del av mitt skriftställarskap — knappast blev fullt integrerat med min övergripande forskningsinriktning vilken som sagt gällde syntesen mellan kristen tro, vetenskap och kultur, historiskt och aktuellt. Under docentåren överflyttades mitt forskningsfält från senantiken till en annan intressant brytningstid, nämligen tyskt 1800-tal, med kristen tro och olika former av den idea-

listiska filosofin i stimulerande konfrontation och dialog. Jag anser själv att mitt arbete «Die Vermittlungstheologie» från 1965 innebär ett framsteg i metodiskt hänseende i förhållande till doktorsavhandlingen, framför allt genom en förstärkning av de kritiska redskapen i analysen.³⁰ Arbetet mottogs positivt i Tyskland, och att det inte rönt samma förblivande intresse inom forskningen som Augustinus-avhandlingen beror nog mest på att föremålet för den senare studien inte intresserar lika mycket som den ständigt aktuella Augustinus.

År 1963, när manuskriptet till studien om förmedlingsteologin började ta definitiv form, hade jag glädjen att bli sänd som Svenska kyrkans delegat till Faith and Orders fjärde internationella världskonferens i Montreal. De markanta öppningar som kunde skönjas i den eumeniska läromässiga dialogen gjorde stort intryck på mig³¹ och kom de läsningar som inträtt i den hemmakyrkliga situationen att framstå som dess mer orimliga — så mycket mer som

²⁶ Men litet vid sidan av den akademiska verksamheten arbetade jag med frågan — och begick redan 1953 en artikel om «Kyrkans bekännelse och sanningskravet». Någon filosof har veterligen aldrig granskat den, men högkyrklighetens fäder Gunnar Rosendal och G. A. Danell läste den — och ondgjorde sig över innehållet. Själva finner jag förstas idag artikeln bristfällig — men inte av de skäl som dessa båda kritiker anförde.

²⁷ *Tankar om kyrkan och sakramenten*, 1948, ger en bra sammanfattning av den teologiska konception som Lindroth under influens av Fridrichsen utformade som nyttillträdd professor efter 1937, innan hans tänkande stelnade i biblicistisk och allmänt konservativ riktning. Boken är dessutom ovanligt lättläst för att vara av Lindroth.

²⁸ De lärare det gällde under sent 40-tal och tidigt 50-tal var docenterna G.A. Danell, Harald Riesenfeld, Olof Herrlin (endast anställd på timbasis) och Hans Cnattingius. Hjalmar Lindroth var från början starkt kritisk mot högkyrkligheten men kom att närma sig den under kvinnopräststriden.

²⁹ Av uppsatser i den rent dogmatiska genren har en från 1962 väckt särskild uppmärksamhet, Luthersk nattvardslära i ljuset av nyare exegetik och patristik. Den utkom följande år även i Tyskland och omtrycktes så sent som 1977 i Norge. Jag skulle inte ha skrivit den på samma sätt idag, men själva intentionen i den och greppet om ämnet tycker jag står sig. Apropå teologisk och kyrklig hobbyverksamhet kan väl här nämnas mitt arbete genom åren med tidegärds traditionen, den gregorianska sången samt diverse liturgiska och hymnologiska frågor. Jag ser uppdraget till mig att vara sakkunnig vid återbesättandet av den efter Jan Arvid Hellström lediga professuren i kyrko- och samfundsvetenskap i Uppsala som ett slags erkänsla för dessa delar av min verksamhet.

³⁰ Gustaf Wingren missförstod alldeles mina intentioner härmed då han i sitt (positivt hållna) sakkunnigutlåtande för etikprofessuren i Uppsala menade att jag lät min kritik ensidigt drabba åskådningar med eumenisk och unionistisk tendens. Jag skulle aldrig valt att skriva om förmedlingsteologin om jag inte varit i *grunden* positiv till dess konfessions- och kulturöverbryggande strävanden. Men fr.o.m. detta arbete använder jag alltid flitigt de kritiska redskapen, inte minst när jag skriver om sådant som jag sympatiserar med, eftersom jag ser kritik som ett viktigt instrument för att utveckla och förbättra de vetenskapliga teorierna.

³¹ Detta avspeglas i artiklar som jag skrev efter hemkomsten, liksom i min inledning till rapporten «Skriften, traditionen och traditionerna» i den svenska utgåvan av konferensmaterialet (se bibliografin under åren 1963 och 1964).

jag aldrig hade kunnat acceptera att den ekumeniskt inriktade högkyrkligheten («Kyrklig förnyelse») sögs upp i den biblicistiskt och konfessionalistiskt präglade Kyrklig samling.³² En omprövning av min teologiska position inleddes detta år³³ och förstärktes ytterligare genom arbetet i biskopsmötets bibelkommission och genom studiet av det sociala arbetet inom Kyrkornas världsråd.

Resultatet av min omprövning gav jag offentlighet åt i en uppmärksamrad tidningsartikel från 1967,³⁴ där jag bl.a. anlade följande kritiska perspektiv på tidiga studieår: «Genom min egen teologgeneration gick en markant trend av den nyortodoxi, som i andra världskrigets kölvatten svepte fram genom många europeiska och amerikanska kyrkor. Paradoxalt nog kom dessa tendenser delvis att främjas av en universitetsteologi, som i ängslig vakthållning om sin vetenskaplighet flydde nutidsproblematiken och ägnade sig åt att historiskt undersöka gångna epoker. Exegeter och systematiker särskilt i Uppsala ägnade kyrkotanken stor uppmärksamhet. När de studerande konfronterade exegeternas noggranna historiska analyser av den nytestamentliga kyrkan med sin samtids konkreta kyrka tyckte de sig stå inför en gigantisk restaurativ uppgift. Man

³² I artikeln «Kyrklig förnyelse — ett hållfast alternativ?» 1960 hade jag argumenterat mot Kyrklig förnyelses uppsugande i Kyrklig samling och hävdade att «Kyrklig förnyelse har sin väsentliga kallelse på andra sidan om den frontlinje, som dragits genom dagens svenska kyrka».

³³ När redaktionen för *Kristen enhet* 1977 beskrev min positionsförändring som att jag blivit «omkullblåst av Uppsala 68» påpekade jag i ett genmäle att den ju blivit offentligt känd redan 1967 men reellt hade inträffat tre år tidigare. Ur genmålet citerar jag följande detaljer, som kompletterar min framställning ovan: «I början av 1963, då Nils Johansson var hårt trängd i min hemstad Linköping och då jag av Östgöta Correspondenten ombads skriva i frågan, tvingades jag till ett försök att ge en mer samlad teologisk motivering för en position mot kvinnliga präster. Redan när artikeln med mycken möda blivit färdigställd insåg jag att den innebar en position på god väg i riktning mot den biblicism, som jag under hela 50-talet hade kämpat mot. Denna artikel ... kom för mig själv paradoxalt nog att inleda omprövningsprocessen ... (som) var i sak avslutad följande år. I kvinnoprästfrågan teg jag dock till efter min professorsutnämning 1966, så att ingen skulle kunna säga att jag bytt åsikt för att behaga de sakkunniga.»

³⁴ «Förnyad kvinnoprästdebatt», *SvD* 30 nov. 1967.

var väl inte precis blind för problemen i värld och samhälle. Men andra uppgifter tedde sig mer omedelbart angelägna. Man var helt inriktad på att bygga upp en ren och perfekt kyrka. Först när man blivit färdig härmed, tyckte man sig i stånd att ta itu med de andra problemen. — Med åren har jag mer och mer insett, hur i *grunden* missriktad hela denna strävan varit. Uppgiften att bygga en ren kyrka var verkligen gigantisk — i sådan grad, att man var dömd att aldrig bli färdig med den. I den mån man fixerade sitt engagemang vid den, skulle man aldrig ens hinna *hörja* med de stora världsproblemen. Man hade startat i galen ända. När allt kommer omkring, är ju vår attityd till dem det enda som skall efterfrågas vid yttersta domen — om vi skall tro på Jesu egna ord i Matt. 25. Där frågas inte om läran varit ren eller kyrkan perfekt. Där frågas bara om vi klätt den nakne och mättat den hungrige.»

Vilket slags teologi är det som omprövas i den här artikeln, skriven i sant 60-talistisk anda? Jag har många gånger sagt och skrivit att vi måste skilja mellan två huvudinnebörder av ordet teologi, som vi kan kalla teologi 1 och teologi 2.³⁵ Teologi 1 avser teretiska övertygelser som ingår i en religion, det gäller alltså en reflektion från den religiösa trons egna utgångspunkter. Teologi 2 innebär däremot ett vetenskapligt studium som har olika utformningar av religiös tro till sitt forskningsobjekt. Teologi 2 är liktydigt med religionsvetenskap, dvs. det slags studium och forskning som det är de teologiska fakulteternas uppgift att bedriva och att utbilda i. Jag har själv sedan tidigt 50-tal intensivt arbetat inom området för teologi 2 och sett det som min huvuduppgift, men jag har hela tiden också producerat mig inom teologi 1 och aldrig haft något dåligt samvete som forskare för den delen av min verksamhet. Det vore att gömma huvudet i busken att inte inse, att merparten av de teologie studerande studerar teologi 2 just i syfte att i kommande prästgöring bli bättre skickade att uttrycka en teologi 1. Det är viktigt att framhäva den principiella skillnaden mellan de båda slagen av teologi, men de

³⁵ Se t.ex. min bok *Människa, livstolkning, gudstro*, 1984, s. 38 ff. där jag dessutom gör en mer finfördelad indelning i I a och I b etc.

faktiska sambanden får inte därmed förbises. Om teologi 2 bl.a. syftar till att uppnå en bättre genomreflektad teologi 1 är det väl positivt om en universitetsteolog ibland själv demonstrerar hur en mer genomreflektad teologi 1 kan se ut, och därmed söker föregå med gott exempel!

Den omprövning som min artikel från 1967 ger uttryck åt gäller primärt den tillämpade kristna och kyrkliga teologin (teologi 1). Men artikeln kritiserar 40- och 50-talens universitetsteologi (teologi 2) för att ha lagts upp så att den försett en förkastlig typ av kyrklig teologi med falsk vetenskaplig legitimering. Det här har nu att göra med programmet «realistisk bibelutläggning», och särskilt — för att en stund återgå till det andliga fadermordet — till det sätt varpå det togs upp i Hjalmar Lindroths systematiska teologi.

De teologiska fakulteterna var på väg att utvecklas från konfessionella teologiska fakulteter till icke-konfessionella religionsvetenskapliga fakulteter. Detta skedde framför allt genom att historisk inventering och analys av olika materialtyper kom att dominera de flesta ämnena. Exegetiken hade att lyfta fram religiösa texter från olika epoker och helt enkelt redogöra för deras innehåll, tolkat utifrån vår kännedom om dåtida miljöer och tolkningsramar. Den systematiska teologin hade i sin historiska del liknande uppgifter: att redogöra för de historiskt framvuxna kristna teologiernas faktiska innehåll. I en sådan tolkning av historiskt föreliggande material ligger ingenting normativt, menade Lindroth. Där emot uppställer kyrkan en viss bestämd norm för sin tro. Den evangelisk-lutherska kyrkan uppställer som norm först och fämst bibeln, men därutöver också luthersk bekännelse som tillförlitligt vittne om den bibliska sanningen. Den systematiska teologin i egentlig mening har nu enligt Lindroth att objektivt uppvisa vad som utgör den rätta ståndpunkten i en viss lärofråga givet det normativa utgångsläge som är den evangelisk-lutherska kyrkans. Detta betyder att resultat av exegetisk forskning och även av reformationsforskning, främst lutherforskning, kommer att få en dubbel funktion: dels att ge historisk information men dels och framför allt också att ge direkta svar på aktuella frågor om kristen tro. Den systematiska teologin blir ändå inte normativ, menade Lindroth, eftersom det inte är den som uppställer normen; den visar bara vad som

faktiskt blir resultatet om man hypotetiskt antar att den evangelisk-lutherska kyrkans normativa utgångsläge gäller.

Redan som forskarstuderande under 1950-talet hade jag fullt klart för mig att Lindroths program för den systematiska teologin var ohållbart. Därtill bidrog nog i hög grad att do-centerna inom ämnet Hampus Lyttkens och Holsten Fagerberg ordnade en kaffeträff med kort samtal kring olika teologiska frågor en gång i veckan, dit de yngre seminariedeltagarna var välkomna. Träffen hölls nästan alltid hemma hos Ebba och Hampus Lyttkens som bodde centralt mitt emot universitetet på Övre Slottsgatan, men ibland även hos Fagerbergs. Detta «skuggseminarium» vid sidan av det av professorn ledda var en oerhörd tillgång i en ung doktorands utbildning. I denna krets tog vi f.ö. med stort intresse del i den nytillträdde lundensiske etikprofessorn Gustaf Wingrens programförklaringar för den systematiska teologin. Själv har jag tagit bestående intryck av Wingrens kritik av den tongivande svenska teologins kyrkliga inom-sig-slutenhet, och av hans öppningar mot skapelsetron, medan jag aldrig kunnat acceptera den suddiga gränslinje mellan vetenskaplig teologi och kristen förkunnelse som enligt min mening utmärker hans program.³⁶

För att återgå till «skuggseminariets» inställning till ämnesprofessorn Lindroth, så kan jag nog säga att det var deltagarnas samstämmiga uppfattning att professorns forskningsprogram vad gäller den teologihistoriska delen av ämnet var högst förträffligt medan den del som professorn själv ansåg utgöra den systematiska teologin i egentlig mening var vetenskapligt ohållbar, främst för att det aldrig går att operera bort in-

36 «Skuggseminariets» ventilering av Wingrens *Teologins metodfråga* inspirerade mig att recensera boken (se bibliografin under år 1955). Jag fick sedan ett vänligt långt handskrivet brev från Wingren, där han tydliggjorde sin ståndpunkt på punkter där jag ställt frågor. Jag tror det är ganska ovanligt att en professor tar en sådan första kontakt med en ung doktorand på annan ort. Vi blev senare ämneskolleger under 11 år och hade goda kollegiala relationer, även om det stundtals kunde hetta till i tankeutbytet oss emellan. Mitt mest allsidiga och nyanserade ställningstagande till Wingrens teologi har jag formulerat i artikeln «Växling och kontinuitet som teologiskt problem» från 1973.

slaget av aktuell trosavgörelse när man söker positivt utveckla vad som ligger i *den* kristna tron — eller ens i *den* evangelisk-lutherska tron, förstådd som en i nuet levande företeelse. Det förekom heller aldrig några disputationer inom den delen av ämnet.³⁷ (Men Wingrens nya program för den systematiska teologin kunde heller inte övertyga denna kritiska krets.)

Det talades i Uppsala inom såväl exegetik som dogmatik om en «biblisk helhetssyn» som adekvat grund för aktuellt teologiskt ställningstagande. Även om jag redan tidigt avvisade att aktuella trosavgörelser baserade på en sådan resonemangsmodell skulle kunna anses äga vetenskaplig karaktär, återstod frågan om den inte på trons eget plan utgjorde bästa tillgängliga alternativ: den föreföll utgöra en rimlig medelväg mellan å ena sidan subjektivism, å den andra en biblicism som hängde upp sig på lösryckta bibelord. Helhetssynen kunde få med det väsentliga, ett huvudärende, utan att fastna i detaljer. Men närmare besett var det högst personligt betingat vad en individuell forskare ville inrymma i en sådan helhetssyn. Exegetikdocenterna (sedermera professorerna) Harald Riesenfeld och Bo Reicke sökte var för sig konstruera sådana helhetssyner vad gäller manligt och kvinnligt rollspel i kristen gudstjänst och framhöll det religiö-

sa värdet av att män och kvinnor hade *olika* roller, vilket då innebar nej till kvinnliga präster.³⁸ Men särskilt enligt Reicke fanns det underlag för att konstruera ett särskilt kvinnligt ämbete som pendang till det manliga, varför ingen diskriminering skulle bli följden.³⁹ Jag var en tid ganska tilltalad av den här idén hos Reicke, och även Margit Sahlin hade ju från början föreslagit en särskild kvinnlig kyrkotjänst. Men vartefter upptäckte jag att båda exegeterna undertryckte sanningen om den patriarkala över- och underordningsstrukturens oupplösliga förknippning med det s.k. rollspelet.

Det hela slutade med att jag kände mig grundlurad av exegeterna. Det var en stor lättnad att tillsammans med Birger Gerhardsson få göra en ny grundlig genomgång av hela frågan, som ett delavsnitt i rapporten «Bibelsyn och bibelbruk» 1970.⁴⁰ I min artikel från 1967 uttrycker jag mig så här: «Sedan har jag över huvud blivit mycket skeptisk emot argumentationen utifrån en s.k. biblisk helhetssyn, en terminologi som länge varit på modet i den kyrkliga debatten. Som man t.ex. argumenterat på motståndarsidan i kvinnoprästfrågan när det historiskt givna helhetsammanhanget i Nya testamentet upphöjts till ett evigt normerande mönster, kan man inte

³⁷ Det utbröt därför i denna krets knappast någon panik när docenten från systerseminariet i etik Axel Gyllenkrok genomförde sin uppmärksammade vetenskapliga kritik av dogmatikämnet, som enligt honom borde bedrivas just som teologihistoria (*Systematisk teologi och vetenskaplig metod*, 1959). Gyllenkrok stod då som sökande till dogmatikprofessuren efter Lindroth och erhöll den också. Jag påpekade i detta sammanhang skämtsamt att det rädde ett märkligt ansökningsläge till dogmatikprofessuren: av de fyra sökande till professuren ville en (Gyllenkrok) avskaffa det teologiska ämne han sökte professur i, medan en annan (Harald Eklund) ville avskaffa hela den teologiska fakulteten! (Eklund hade då nyligen ställt sig bakom Ingemar Hedenius' angrepp på de teologiska fakulteterna.) — Gyllenkroks kritiska sanering av den systematiska teologin var nyttig, men ståndpunkten att dogmatiken skulle arbeta uteslutande som historisk disciplin har inte stått sig. Flykten från nutidsproblematiken har varit förödande för teologin, och både jag själv och Gyllenkroks efterträdare Anders Jeffner har givit våra ämnen en markant nutidsinriktning. Nu tycker jag snarast att utvecklingen har gått för långt i den riktningen och att svensk teologi riskerar att förlora specialistkompetens på äldre teologi.

³⁸ Harald Riesenfeld skrev det nytestamentliga avsnittet i Hjalmar Lindroths samlingsverk *En bok om kyrkans ämbete*, 1951. Artikelns huvudpoäng är att ämbetet enligt NT innebär en (könsbunden!) Kristusrepresentation. Lindroth har sedan uppenbara svårigheter att få denna position att framstå även som luthersk — vilket var nödvändigt enligt hans program för den systematiska teologin. Lindroth, som var van vid att lägga Fridrichsens litet luddiga exegeser till grund för sina resonemang och aldrig haft problem med att även underbygga dem med Luther-material insåg nog till en början inte att efterträdaren Riesenfelds — den blivande konvertitens — mer profilerade resultat inte var lika lätta att förse med en luthersk bouquet. Upp-täckten härav drabbade honom när nästa stora projekt skulle genomföras, «En bok om diakoni och diakonat». När Riesenfeld presenterade den artikel som skulle lägga den exegetiska grunden för det nya samlingsverket kunde Lindroth inte acceptera resultatet, varför planerna på boken skrinlades.

³⁹ Reickes exeges publicerades i samlingsvolymen *Kvinnan och ämbetet enligt bibeln och bekännelsen*, 1958.

⁴⁰ Det var Birger (främst) och jag som tillsammans höll i pennan vid formuleringen av just det avsnittet av rapporten.

skilja evangeliet självt och dess egentliga syfte från de sociala strukturer, i vilka det på ett begynnande sätt har tagit gestalt. Evangeliet är ju en växtkraft. Man kan hänvisa till liknelserna om senapskornet och om surdegen. Hur direkt livsfarligt det är för kyrkan att söka konservera bibelns sociala strukturer visas inte minst av lutherdomens egen historia, där den sociala uppfattningen under sekler var präglad av hustavlornas stela över- och underordningsförhållande mellan överhet och undersåte, husbonde och tjänare, man och hustru, föräldrar och barn — inte sällan med en stelt konserverande och reformfientlig politisk attityd som konsekvens ... Om man i vår tid skulle försöka fasthålla den nytestamentliga sociala situationen är det — drastiskt uttryckt — som om man lagt evangeliets surdeg i en frysbox och nu skulle portionera ut den i den gestalt den hade för två tusen år sedan.»

Just förhållandet att jag kom att känna mig så grundlurad av vissa exegeters könsrollsspekulationer har gjort att jag senare ägnat stort intresse åt den teologiska kvinnoforskningen. Med särskild glädje tänker tillbaka på det projektsamarbete jag under 1980-talet hade med en rad kvinnliga forskare kring problemområdet «Kvinnligt/manligt/mänskligt i kristendomens ursprungsmiljö och tidiga historia». Initiativtagare var jag själv, men den egentliga inspiratören var den norska kvinnoforskaren Kari Elisabeth Børresen, teologie hedersdoktor i Uppsala 1992. HSFR stödde projektet, och bland övriga deltagare vill jag särskilt erinra om den alltför tidigt bortgångna Kerstin Bjerre Aspegren (Lund).⁴¹ I egna studier har jag behandlat könsrolls- och jämställdhetsfrågan både i socialfilosofiskt och teologiskt perspektiv.⁴²

Som etikprofessor har jag givetvis inte släppt mitt gamla huvudintresse att finna och uppvisa

⁴¹ Projektet har hittills avsatt tre monografier i Acta-serien Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion (av Inger Ljung, Britt-Marie Näsström och Kerstin Bjerre Aspegren; här till kommer Lilian Portefaix' doktoravhandling, publicerad i den nytestamentliga serien). Fler är att vänta, bl.a. har jag själv en monografi om Augustinus' kvinnoosyn liggande halvfärdig sedan flera år tillbaka, och även Kari E. Børresen har utlovat en monografi.

⁴² Huvudarbetena är *Etik och jämställdhet*, 1978, samt *Guds avbild. Kvinna och man i kristen belysning*, 1990. Därutöver ett stort antal kortare artiklar.

trons respektive teologins plats i nutida vetenskaps- resp kultursamhälle, och jag har i åtskilliga artiklar genom åren behandlat frågor rörande teologins vetenskapsteori, med särskild hänsyn till mitt eget vidare område tros- och livsåskådningsvetenskap (en benämning som mer eller mindre trätt i stället för den tidigare termen systematisk teologi). Viktigast här är den sammanfattande monografin «Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen» från 1984.⁴³ Inte heller har jag släppt intresset för teologihistorien — ett vittnesbörd härom är min kritiska framställning av bl.a. svensk lutherforskning i min skrift «Luther och lutherbilden» från 1984.

Vad gäller frågan hur exegetiska och teologihistoriska forskningsresultat kan användas för att underbygga aktuella ställningstaganden i trosfrågor, och över huvud enligt vilka kriterier man kan fatta sådana avgöranden, så fick jag tillfälle att reflektera häröver under ett flerårigt givande samarbete med Anders Jeffner och den tidigt så tragiskt borttryckte Jarl Hemberg, samt med Lars Hartman som exegetisk konsult, resulterande i boken «Människan och Gud. En kristen teologi», 1982.⁴⁴ Vi stannade där vid att formulera tre kriterier som måste balanseras mot varandra: identitetskriteriet, erfarenhetskriteriet och integrationskriteriet. Det första tillgodoser det berättigade momentet i hänvisningen till en biblisk helhetssyn, men denna måste balanseras mot nya tiders individuella och kollektiva kristna erfarenheter och dessutom integreras med vår kunskap om verkligheten.

⁴³ Som prefekt resp. dekanus var jag också medredaktör till Uppsala-boken *Religionsvetenskap* 1975 och till det för Uppsala och Lund gemensamma teologiska fakultetsprogrammet 1989.

⁴⁴ Det gällde ju här det som var min lärare Hjalmar Lindroths huvudangelägenhet, som jag enligt vad ovan framhävs anser att han misslyckades i att finna en hållbar lösning av — liksom jag ej heller kunnat acceptera exempelvis Wingrens program för den systematiska teologin. Att man enligt oss tre författares uppfattning inte kan konstruera en aktuell kristen troslära utan att överskrida religionsvetenskapens gränser innebär inte att universitetsteologer borde avstå från företaget: jfr vad som ovan understrukits om faktiskt samband såväl som principiell skillnad mellan teologi 1 och 2.

Personligen har jag känt stor tillfredsställelse med att efter forskarutbildning och docent-tjänstgöring i kristen trosåskådning eller dogmatik i stället nu i 26 år som professor ha fått företräda systerdisciplinen etik.⁴⁵ Men jag vill betyga att jag haft ett utomordentligt gott samarbete med båda Hjalmar Lindroths efterträdare, först Axel Gyllenkrok, under vilken jag även tjänstgjort som docent, sedan Anders Jeffner, i den numera omdöpta disciplinen tros- och livsåskådningsvetenskap, och att jag lärt mig mycket av dem båda.

För mig som alltid sökt syntesen och velat att kristna erfarenheter och insikter skall bryta sig med vetenskap, filosofi och kultur har etikämnet utgjort en speciell utmaning, och jag har aldrig ansett att disciplinen skall användas till att utveckla en profilerad kristen uppenbarelseetik utan betonat etikens allmänmänskliga förankring. Programmet för ämnet drogs tidigt upp i «Etiska problem», den grundläggande lärobok jag skrev tillsammans med mina medarbetare Hans Hof, Jarl Hemberg och Anders Jeffner,⁴⁶ åtföljd också av textsamlingen «Etiska texter».⁴⁷ Karakteristiskt är att läroboken börjar med ett moralfiloso-

fiskt kapitel, fortsätter med ett kapitel «Kristendomen och moralfrågorna» och avslutas med en rad kapitel om etiska tillämpningsområden. Detta avspeglar grundsynen att etiska frågor är allmänmänskliga och att erfarenhet och förnuft är viktiga instrument för att nå gemensamma lösningar av dem, samtidigt som en bakomliggande livsåskådning eller religiös tro som den kristna kan ha betydelse både som handlingsmotivation och som källa till profilering av ståndpunkterna. Själv har jag genom åren skrivit ett stort antal artiklar i skilda etiska ämnen, både programförklaringar⁴⁸ och studier i övergripande principfrågor eller skilda etiska tillämpningsfrågor (en del redan berörda ovan).

Senast har jag formulerat etikstudiets uppgift i det för Uppsala och Lund gemensamma fakultetsprogrammet 1989: «Etikämnet vid teologisk fakultet befinner sig i skärningspunkten mellan religionsforskningen och den allmänna moralanalysen vilket ger ämnet dess speciella profil. I pågående forskning läggs accenterna ibland mer i den ena, ibland mer i den andra riktningen. Etiska frågor är allmänmänskliga, och det teologiska etikämnet vill självklart bidra med analyser, kritisk granskning och konstruktiva lösningsförslag till sådana etiska frågor som idag ter sig angelägna ... Men etiska värderingar och normer är ofta förankrade i en bakomliggande religion eller livsåskådning. Etikämnets kanske viktigaste bidrag till religionsvetenskapen ligger i att kartlägga och kritiskt granska så-

⁴⁵ Jag hade ganska litet personlig kontakt med min närmaste företrädare i tjänsten, Herbert Olsson. När han vid 55 års ålder kom från Lund till Uppsala som professor möttes han av stora förväntningar som dels framstående och grundlärd medeltids- och reformationsforskare, dels initiativtagare till ett nutidsinriktat socioletiskt forsknings- och konferensprogram. Han var en omtyckt seminarieledare som drog till sig flera begåvade elever (främst Anders Jeffner och Jarl Hemberg som disputerade under hans sista termin i tjänst och därefter blev mina närmaste medarbetare). Men Olssons kraft föreföll redan vid tillträdet till professuren mer eller mindre bruten, och han blev ganska isolerad i Uppsala-miljön. Han lyckades heller aldrig fullfölja utgivningen av sitt stora Luther-arbete (ca hälften av det publicerades posthumt), och det socioletiska initiativet hamnade snett genom det pretentiösa och skräpniga sätt varpå det kom att handhas av Karl-Manfred Olsson. (KMO:s verksamhet har jag alltid betraktat som en teologisk och kyrklig pseudohändelse, och jag brydde mig aldrig om att blanda mig i den stundtals häftiga debatten kring den.) Mitt bästa minne av HO är en föreläsning han höll i Teologiska föreningen i början av sin professorstid. Temat var Max Webers teori om protestantismen och kapitalismens anda, med hänsyn bl.a. till Kurt Samuelssons kritik. Föreläsningen var en lysande prestation och utmärktes av föreläsarens välgrundade och vällyanserade ställningstaganden till den berömda teorin. Det är skada att denna föreläsning aldrig kom i tryck.

⁴⁶ Arbetet har haft vid spridning som lärobok vid nordiska teologiska fakulteter liksom i lärar- och församlingsarbetarutbildningar och studiecirklar. Tre upplagor har utkommit: 1970, 1972 och 1977, den sistnämnda något omarbetad och aktualiserad. I mitten av 1980-talet drog Jarl Hemberg — sedan 1977 min ämneskollega i Lund — och jag upp planer för en mer grundlig omarbetning. I och med Jarl Hembergs tragiska bortgång 1987 skrinlades dessa planer. Personligen menar jag att denna bok nu får anses ha tjänat ut. Säkert kommer läroboksfrågan inom ämnet att få sin lösning genom de initiativrika nytillträdna ämnesrepresentanterna i Uppsala och Lund.

⁴⁷ Här var det Carl-Henric Grenholm som bar huvudansvaret, tillsammans med Jarl Hemberg och mig. Textsamlingen utkom först 1972, därefter i ny reviderad upplaga 1977.

⁴⁸ Här förtjänar att särskilt nämnas art. «Ethics» i *Faculty of Theology at Uppsala University*, utgiven 1976 med anledning av universitetsjubileét 1977.

dana samband och att uppställa generella teorier om deras innebörd. Inte minst i relation till fundamentalistiska trender ... har det teologiska etikämnet en viktig kritiskt sanerande uppgift. Alltmer uppmärksammas idag religionens roll i etiska konflikter såväl globalt som lokalt.»

Har vi lyckats förverkliga något av detta inom etikämnet i Uppsala under mina 26 år som professor, så är det förvisso inte bara beroende av mig utan av en rad mycket goda medarbetare. Sex docenter i ämnet har under min tid som professor själva fått professorsvärdighet.⁴⁹ Elva goda doktorsavhandlingar har lagts fram inom så skilda områden som etik och verklighetstolk-

⁴⁹ Hans Hof (religionsfilosofi, Uppsala), Anders Jeffner (tros- och livsåskådningsvetenskap, Uppsala), Jarl Hemberg (etik, Lund), Holsten Fagerberg (personlig), Robert Heeger (etik, Utrecht), Carl-Henric Grenholm (etik, Uppsala: min efterträdare).

ning, dygdetik, protestantisk socialetik, politisk etik, arbetsetik, rättsetik, fredsetik, bioetik, sexualetik, själavårdsetik,⁵⁰ och fem av dem som disputerat har uppnått docentkompetens.⁵¹ Forskarseminariet och handledningen av doktorander har varit den mest stimulerande delen av tjänsten. Jag tackar alla för ett mycket gott samarbete och riktar mig här till fakultetens samtliga forskare, lärare och övrig personal. Tack för många rika år tillsammans!

⁵⁰ Carl-Henric Grenholm 1973, Ellen Larson 1973, Robert Heeger 1975, Göran Lantz 1977, Kristina Nilsson 1980, Göran Collste 1984, Göran Möller 1986, Gunilla Hvarfner 1988, Mats G. Hansson 1991, Barbro K. Gustafsson 1992, Per-Olof Lundberg 1992. Samtliga har publicerats i den av mig startade Acta-serien Uppsala Studies in Social Ethics.

⁵¹ Carl-Henric Grenholm, Robert Heeger, Göran Lantz, Kristina Nilsson, Göran Collste.

Summary

Ragnar Holte: 47 Years of Theological Studies

I held the chair of Ethics in the Uppsala faculty of theology from 1966 to 1992. My early theological studies, from 1945 onwards, gave me positive influences as well as cause for critical repudiation. Though the faculty stressed its scholarly objectivity, a neo-orthodox position could be defended in Systematic theology, where results from historical biblical interpretation and from Luther research were used as direct answers to actual problems of faith. I repudiated this, and in my own dogmatic work I have paid regard to individual and collective experience when giving an actual presentation of Christian faith, and strived for integration of religious truth with scientific and moral truth (*Människan och Gud — Man and God — 1982*, together with J. Hemberg and A. Jeffner).

I began my studies in a philosophical and cultural climate where faith as well as theology were challenged intellectually, and my main ambition as theologian and ethician has been to find the legitimate place and object for both of them. In my historical works, I deliberately concentrated on theologians striving for the synthesis between faith and intellectual culture (*Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, 1962, *Die Vermittlungstheologie*, 1965). I have also contributed to the theory of science and research, with special regard for theology (*Människa, livstolkning, gudstro — Man, World-view and Faith — 1984*).

As a moral theologian, I have always stressed the common humane basis of ethics, but also the influence of world-views and religions upon ethical choices. Undergraduate and postgraduate education has been pursued along these lines. The program was given in the text-book *Etiska problem* 1970. 11 doctoral dissertations have been published in the new series *Uppsala Studies in Social Ethics*, together with other scholarly works. My own contributions to ethical research deal with several domains; I would like to particularly mention the problem of gender roles and equal rights, which I have studied partly from the perspective of social philosophy (*Etik och jämställdhet — Equal Rights for Women and Men, An Ethical Study — 1978*), partly from a Christian theological perspective (*Guds avbild — The Image of God — 1990*). My complete bibliography was recently published in *Etik, religion, samhälle*, ed. Grenholm & Lantz, 1992.

Den lästa sången

Hillers sånger som tolkningsnyckel till den västsvenska gammalkyrklighetens spiritualitet och sociala mentalitet

ANDERS JARLERT

Docenten i kyrkohistoria Anders Jarlert presenterar här den västsvenska gammalkyrklighetens levnadsideal och samhällsuppfattning liksom dess spiritualitet med utgångspunkt i Hillers sånger.

«Vart tog sången vägen?»

Så frågar Carl Norborg i sista kapitlet av sin bok *Arvet från Schartau*, under rubriken «Medaljens frånsida». Han konstaterar att bland de nordiska väckelserörelserna — kyrkliga eller frikyrkliga — har blott den schartauska «stannat utanför de sjungande väckelsernas krets». ¹ Dock har den schartauska väckelsen inte helt saknat egna psalm- och sångdiktare, även om Lars Johan Nyblom (död 1908 som kyrkoherde i Spekeröd) närmast utgör ett lysande undantag. ² Just i frånvaron av en särskild sångskatt ser vi konsekvensen av en viktig och självklar förutsättning för denna väckelse. Av princip samlades man inte till särskilda möten, varken offentligt eller i hemmen, utan höll sig till kyrkans gudstjänster, till husandakten och den enskilda andakten. Därför hade man inte heller några särskilda sångböcker, utan använde kyrkans psalmbok. Däremot uppsökte det schartauska väckelsefolket — oavsett församlingstillhörighet — särskilda präster, s.k. rätte lärare, för att ta del av såväl förkunnelse som enskild själavård.

I undersökningar av denna fromhetsrörelse har man ofta ensidigt utgått från predikomaterial. Därigenom får man emellertid inget tydligt

grepp om den för rörelsen utmärkande spiritualiteten: den folkliga fromheten och dess teologiska förutsättningar. ³ Mindre uppmärksamhet har visats de uppbyggelseböcker, som väckelsefolket dagligen läste. Det är här vi har att söka också den för denna gammalkyrkliga väckelse speciella sången.

Henrik Hägglund berättar:

Husandakten, söndag som vardagar, var regel i prästhemmen men likafullt i de «tusen hemmen» på kristen grund. Roos var där mästaren. Som stående «ritual» förekom: Bibelläsning (i ordning), Roos' Betraktelser med Hillers sånger (som blivit «hemlandstoner») för morgon- och aftonandakt samt Roos' Bönbok och psalmsång om möjligt. Undantagen från denna regel blott bekräfta den. ⁴

Det egenartade är nu att vad Hägglund kallar schartaulärjungarnas «hemlandstoner», dvs. Hillers sånger, icke sjöngs, utan lästes. Svaret på Carl Norborgs fråga efter vart sången tog vägen inom den schartauska väckelsen, är alltså att *den lästes*. Och sången som lästes, var hämtad från Hillers sånger.

¹ C. Norborg, *Arvet från Schartau. Minnen och tankar*. 1951, s. 293 ff.

² L.J. Nyblom, *Vid nådastolen. Andeliga sånger*. 1900, *Vid nådetronen. Andliga sånger*. Ny följd. 1902. Se äv. *Den svenska psalmboken* 1986, nr 513.

³ Om förkunnelsens följder, dvs. mötet mellan doktrinär och populär nivå, hos en enskild människa, se A. Jarlert (utg.), *Hilma Christenssons suckböcker*. 1987.

Sångernas förståelsehorisonter

Teologihistoriskt hör Hillers sånger hemma inom den s.k. Württembergpietismen. Sedan kyrkoherden i Steinheim, Philipp Friedrich Hiller (1699–1769) år 1751 förlorat talförmågan, ägnade han sig åt andlig diktning. Han valde ut och ordnade bibelord för årets alla morgnar och aftnar, och författade sedan sånger till dem. Efter att C.H. von Bogatzky utvidgat sin *Schatzkästlein* till en daglig husandaktsbok i två delar, tillfrågades Magnus Friedrich Roos om en liknande bearbetning av Hillers *Liederkästlein*. Första delen av Hillers sånger, som behandlar Guds egenskaper och verk, lades till grund för morgnarnas betraktelser, medan aftnarnas betraktelser bygger på sångsamlingens andra del, om Jesu död, uppståndelse och återkomst.⁵ Betraktelse och versar har dock inte samma innehåll. Ett motiv kan betraktas ur en synvinkel i betraktelsen, ur en annan i versarna. Deras komplementära för-

hållande kan också bestå i en mera formell eller funktionell olikhet.⁶ Slutligen har versarna genom sin lättillgängliga form fungerat inte bara som komplement, utan som introduktion till och — för yngre deltagare i husandakten — i praktiken som substitut för de längre och mera svårtillgängliga betraktelserna.

Trots vissa invändningar ansåg Henric Schartau att «man ju nästan överallt i den tyske Roosens skrifter träffar ett ovanligt andeligt ljus, och får mycket lära i Guds kunskap, som man på andra ställen saknar».⁷ Dessa ord kom att tillämpas även på Roos' då ännu ej till svenska översatta betraktelser, som snart fick en oomtvistad ställning bland schartaulärjungarna. Samtidigt mottogs betraktelserna tidigt med bifall också hos den schartauska väckelsens kyrkliga överhet. Vid prästmötet i Göteborg 1836 anmälde biskopen Carl Fredrik af Wingård de 1835 utgivna betraktelserna «till allmänt förtroende». «Denna renläriga och anderika bok», som i Tyskland «gjort stor uppbyggnad», var redan känd i stiftet, eftersom över 200 exemplar redan spritts där. Konsistorium hade i sitt cirkulär den 11 februari 1835 förordat subskriptionen, och biskopen önskade nu «av egen erfarenhet, att en var, som det kan, måtte anskaffa denna skatt.»⁸

⁴ H. Hägglund, *I Schartaulärjungarnas krets. Minnen och livsinytryck*. 1941, s. 150 f. Hägglunds beskrivning bekräftas av E. Stoltz, *Som liten i Ravlunda prästgård 1898–1908*. 1949, s. 28 ff, G. Olén, *Kavajprästen berättar I*. 1960, s. 54, O. Cullberg, *Tradition och brytningstid. Minnen från uppväxtår och en halvseklång prästjänst*. 1965, s. 27, J. Hartler, *Prosten och hans församlingsbor*. 1965, s. 158, samt en mängd uppteckningar i LUKA. Där framhålls även att husandakt, på grund av arbetstiderna, ofta hölls endast på kvällen, samt att i åtskilliga gammalkyrkliga hem endast enskild, ev. gemensam enskild andakt förekom. Se även V. Södergren, *Henric Schartau och västsvenskt kyrkoliv*. 1925, s. 221 samt «Ämbetsberättelse» (*Handlingar rörande prästmötet i Göteborg ... 1890*, 3. afd), s. 20 f, *Ämbetsberättelse af H.H. Biskop E.H. Rodhe vid Prästmötet i Göteborg 1896*, s. 10 f. Själva termen «husandakt» förekommer, som H. Pleijel, «Husandakten i svenskt kyrkoliv» (*Hustavlans värld*. 1970 s. 59) framhållit, första gången på svenska i en predikan av Henric Schartau 1807.

⁵ M.F. Roos, *Huslig Andaktsbok innehållande Morgon- och Aftonbetraktelser för hvar dag i året ... Öfversättning af S. Cavallin*. 1876², företalet. Äv. H. Brattgård, *Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos' teologi. En systematisk studie i württembergspietism..* 1955, s. 117 f. Brattgård anger att boken har översatts även till finska, norska och tamil. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus III:2*. 1886 s. 107, karakteriserar Hillers sånger som «gereimte und rhythmische Darstellungen prosaischer Auffassung der christlichen Lehre und der individuellen pietistischen Reflexion».

⁶ A. Erlandsson, «Roos' betraktelser» (*Julhälsningar ... Göteborgs stift* 1942), s. 133: «... betraktelse och versar komplettera varandra, stundom t.ex. så, att själva betraktelsen kan vara mera lagisk och versarna mera evangeliska eller betraktelsen undervisande och versarna förmanande osv.». Även R. Persson, *Hjärtats dolda rum. Något om västsvensk mystik förr och nu*, 1981, s. 11, talar om hur Roos' stil, som kallats «saklig, ibland nästan torr» haft «sitt givna komplement i Hillers sånger». I «Västsvensk andaktslitteratur» (L. Eckerdal m.fl., *Västsvensk kyrka. Om nattvardsliv, undervisning och andaktslitteratur*. 1984), s. 42, lyfter Persson fram även Roos' pietistiskt komplementära funktion till den renläriga västkustkristendomen.

⁷ H. Schartau, *Bref i Andeliga Ämmen I*. 1828, s. 197 (brev XXIV), 1925⁵, s. 337 (brev 78). Stavningen har här och i alla följande citat normaliserats.

⁸ *Handlingar angående Prest-Mötet i Götheborg År 1836, 1836* [Biskopens ämbetsberättelse] s. 37 f. Jfr G. Nelson, *Den västsvenska kristendomstypen. Dess uppkomst och första utvecklingskede*. 1933, s. 307, som — gentemot D. Fehrman — anser det tveivelaktigt att Wingård skulle rönt inflytande av Roos, men helt förbigår Wingårds rekommendation vid prästmötet 1836.

Roos' betraktelser förenade redan från 1830-talet kyrkliga läsare av olika 1800-talsortodoxa eller pietistiskt påverkade riktningar. Medan förkunnelse och katekesundervisning ofta skärpt blicken för det specifikt schartauska, har Roos' betraktelser och Hillers sånger däremot fyllt en sammanhållande funktion mellan olika gammalkyrkliga traditioner, den hoofianska undantagen.⁹ Roos hade en stark ställning även inom den tidiga nyevangeliska rörelsen och bland de av J.T. Beck inspirerade bibelteologerna.¹⁰ Vid samma tid som missionsföreningarna i Kalmar län, senare organiserade i Östra Smålands Missionsförening, började bildas, utkom i Västervik 1856 en samling, där Hiller med nio sånger fanns representerad, tillsammans med bl.a. den herrnhutiske C.A. Rutström.¹¹

Om en första förståelsehorisont utgörs av sångernas ursprungssituation och en andra a, be-

traktelsernas tillfogande, utgörs den tredje förståelsehorisonten av sångernas svenska översättningar och utgåvor. Det kunde synas som om de båda första horisonterna varit fördolda för de flesta svenska läsare. Så är dock inte fallet, i varje fall inte från 1876, då en utförlig redogörelse för deras tillkomst och samband med betraktelserna infördes i förordet. En eller flera förståelsehorisonter kan på detta sätt rullas undan och förbli mer eller mindre obekanta, tills en ny utgåva förändrar situationen.

I den första svenska, av Lars Westerlund utgivna upplagan,¹² hade Hillers sånger översatts på «något slags konstbesynnerlig prosa». I Johan Holmbergssons och H.F. Cedergrens utgåva 1847¹³ uteslöts versarna däremot helt, eftersom översättarna ansåg sig sakna förmåga att översätta bunden form («och hurudan en översättning ser ut, då denna gåvan saknas, det har visat sig i den översättning av Roos' Hausbuch, som blivit utgiven i Västerås»). 1852 gav C.W. Skarstedt ut en ny översättning av Hillers sånger¹⁴, till vilken Cedergren hänvisar redan i andra upplagan av sin utgåva 1860. Denna reviderades 1871 av Severin Cavallin, från 1874 med Hillers sånger (jämte bibelspråken) i ett särskilt tillägg. I Cavallins översättning av betraktelserna 1876 infogades sångerna i den tolkning, som sedan, från 1896 med inte mindre än 239 ändringar, blivit klassisk och tryckts om senast 1946.¹⁵

⁹ Om detta undantag, se nedan. Nelson. 1933, s. 360, som hos J.H. Holmqvist funnit ett kritiskt bruk av Schartaumaterialet, ser här en förklaring till att Roos «från början och allt framgent blivit den för västsvensk kristendom kanske mest typiska boken». Med «västsvensk» menar Nelson vad vi här kallar schartausk. H.F. Ringius, *Om den dagliga husandakten*, 1901, s. 53, karakteriserar Roos' betraktelser som «för opartiska för partiväsendet». Som exempel på Hillers och Roos' ställning också bland präster utanför den schartauska riktningen kan nämnas Peter Rydholm, som 1888 översatte Hillers *Minne af konfirmationsdagen. En bok för de unga*, och E.D. Heüman, som till 1896 års upplaga av Roos' *Huslig Andaktsbok* utarbetade ett kyrkoårsregister över betraktelserna. Se även Heümans *Ämbetsberättelse öfver Pastoralvärdens i Falkenbergs och Skrea församlingars Pastorat åren 1890–96 ...* 1896, s. 5: «En bok, som alltid finner spridning och varav Pastor sålt flera hundra exemplar till förläggarens billiga rabattpris är Roos' morgon- och aftonbetraktelser, varföre det synes, som om denna bok mest brukades näst bibeln». I samma berättelse, s. 3 f, kritiserar Heüman det schartauska predikosättet och prästväljandet. G. Billing kallade Roos' andaktsbok «hittills öoverträffad» (*Handlingar rörande Prestmötet i Westeraås 1886. «Ämbetsberättelse ...»* s. 11 f).

¹⁰ Betraktelsernas översättare Severin Cavallin räknades till det s.k. rörelsepartiet i Lunds stift. B. Åberg, *Individualitet och universalitet hos Waldemar Rudin. Jämte en teckning av hans kyrkohistoriska bakgrund*, 1968, om Bergmankretsen s. 56, Myrberg s. 108, Rudin bl.a. s. 123 f.

¹¹ *Tröste-Ord från Zions murar uti Andeliga Sånger af Hiller, Ringberg och V. Åberg; samt nya Zions sånger af Doktor Rutström*. 1856.

¹² Magnus Fredric Roos' *Christliga Morgon- och Afton-Betraktelser för hela året till ledning för den Husliga Andakten*. 1835–36.

¹³ *Huslig Andaktsbok, innehållande Morgon- och Aftonbetraktelser för hvarje dag i året ...* Ny öfversättning. 1847, 1860², 1871³.

¹⁴ Philip Fredrik Hillers *Andeliga Sånger, hörande till M.F. Roos' Husliga Andaktsbok, innehållande Morgon- och Aftonbetraktelser för hvarje dag i året ...* 1852. Skarstedt översatte endast första delen. Andra upplagan med titel: *Andelig Skattkammare, i bibelspråk och sånger, för hvarje dag i året, jemväl hörande till M.Fr. Roos' Husliga Andaktsbok*, med Morgon- och Aftonbetraktelser, af Mag. Philip Fredrik Hiller ... med ett förord af Domprosten m.m. Dr. H.M. Melin. 1875. Se vidare S.-Å. Selander, «Den nya sången». *Den anglosachsiska väckelsesångens genombrott i Sverige*. 1973, s. 136 f. Skarstedt torde ha använt sig av prosten Magnus Ullmans «början till översättning», som han sett i dennes handskrift, se C.W. S[skarstedt], *Uddevalla Kyrko- och Skolminne*. 1888, s. 146.

trogen mot Gud är också trogen mot sin överhet». Och i Hillers versar framställs överhetens rege-
mente på lutherskt ortodoxt vis, som Guds tjäna-
re på skapelsens plan och till nästans tjänst:

Du råder över alla troner,
O Gud, ditt visa råd det är,
Att vissa överhetspersoner
Åt folken du förordnar här.
En del utav din egen makt
Du har i mänskors händer lagt.

Att än ditt ord i frid förkunnas,
Att dop och nattvard än stå kvar,
Att Skriftens bruk oss än förunnas,
Att helgad grav till slut jag har,
Det gör du Gud, som på oss tänkt
Och kristlig överhet oss skänkt.

Att jag mitt bröd i frid må njuta,
Att på min väg jag trygg må gå,
Att mördarn ej mitt blod må gjuta
Och rövarn mig ej plundra få,
Att hindra våld och all förtret,
Du har förordnat överhet.

En överhet åt oss du giver,
Som i din tjänst och lydnad står.
För jordens krets du lagar skriver,
Av dig sin syssla domarn får.
Må därför folk och överhet
Beprija, Gud, din härlighet.²⁷

Lehmann har använt sig även av sånger ur Hillers i Sverige sällsynta *Johan Arnd's Paradiesgärtlein geistreicher Gebeter in Liedern*. En begränsning till och granskning av materialet i Hillers till svenska översatta sånger visar emellertid

²⁷ 26/9 morg. Utifrån denna grundsyn kan Hiller lugnt ta emot även politiska omvälvningar ur Guds hand: «Kronorna du skakar neder, Rättvist straff åt folk bereder, Vilka fräckt förnekat dig» (18/7 morg.), och efter att ha konstaterat att Herren är högre än alla höga herrar, och att «En furstes hjärta lätt han väcker», vänder sig Hiller direkt till överheten: «Så hyllen, konungar på jorden Vår Gud, som har er i sin makt» (6/7 morg.). Att M.F. Roos i sin i Sverige mycket spridda and brukade sex veckors bönbok övertar treståndsläran, har förut framhållits av H.Pleijel, «Hustavlans eller läran om de tre huvudstånden» (*Från hustavlans tid*). 1951, s. 45 (äv. i dens., *Hustavlans värld*. 1970, s. 52).

att den nyss citerade sången här är den enda med förhållandet till överheten som tema. De flesta av de övriga 731 sångerna uppehåller sig vid andra eller tredje trosartikeln. När första artikeln behandlas är det Guds väsen, skapelsen, naturen och försynen, samt det jordiska goda, som den enskilde fått att förvalta, som tas upp. Kärleken till nästan återkommer ofta, däremot ytterst sällan speciella sociala teman. Man måste då fråga sig om det alls är meningsfullt att undersöka vad Hiller säger om samhället med utgångspunkt endast från de enstaka verser som har sådana teman. Det torde istället vara läsarnas möte med det i olika versioner ständigt återkommande spänningsförhållandet mellan «världen» som något mycket ont och jordiska gåvor som något mycket gott, som har gett den västsvenska gammalkyrklighetens spiritualitet ett av dess mest konstitutiva drag och även i betydande utsträckning präglat dess sociala mentalitet.

För samhällssynen fungerar inte något specifikt schartauskt inslag mönsterbildande. Som en självklar förutsättning övertas istället gammal-lutherdomens struktur. I Hillers sånger möter inte heller någon ny social attityd. Gud skiftar rikedom och brist, vilket ger anledning till frågan: «Vem skulle ge, om ingen vore rik? Och vore ingen arm, vem ville tjäna?», som utvecklas i kallelsens kategorier. Inför Gud är alla lika:

Se, rätt är allt vad Herren gör.
Varandra måste vi ju tjäna alla.
Den höge ock den låge tjäna bör.
Till räkenskap vill Herren sist oss kalla.
Han styrer allt, o mänska, se och märk
Den Högstes verk.

De arma i sin vård han tar,
De tjäna Gud, fast trälar hos de rika,
Mot övervåld han giver dem försvar,
Och inför honom äro alla lika.
Så var tillfreds, o mänska, se och märk
Den Högstes verk.

Sången avslutas med tack till Kristus, som «för vår skull fattig ville bli, Men nu är upphöjd över nöd och brist.»²⁸ Samtidigt skärps spänningen mellan den onda världen och de goda, jordiska gåvorna, den får större utrymme och individualiseras — helt i linje med Hillers syn på

t.ex. dopet och omvändelsen, där en motsvarande skärpt spänning blir tydlig, inte minst därför att Hiller så ofta, också när det valda bibelordet inte ger omedelbar anledning till det, talar om såväl dopet som omvändelsen. Till individualiseringen bidrar inte minst sångernas form: första person singularis återkommer påfallande ofta. Spänningen mellan den onda världen och de goda, jordiska gåvorna kan inte förklaras enbart med att «världen» är lika med de onda människorna, medan de jordiska gåvorna kommer från Gud, även om ett sådant perspektiv också anlägges. Tvärtom är det just de jordiska gåvorna som gång på gång betraktas ur än den ena, än den andra aspekten. En grundläggande synpunkt är att «Herrens himlagåvor» är bättre än jordens alla «rika håvor»²⁹. Sedan blir perspektivet dubbelt. Å ena sidan gäller att: «Gott är allt vad Herren giver, När det bliver Helgat med hans eget ord», och detta i synnerhet om mat och dryck. Här är ingen försakelse aktuell, tvärtom:

Om vi ej vad Gud vill unna,
Njuta kunna,
Det är samvetsslaveri.
Glad jag tager, vad han skänker
Och ej tänker,
Att jag syndar däruti.³⁰

Det är Gud som «mig gods beskär», men samtidigt: «Det ej länge skall behållas, Det hör mig ej till» (7/2 aft.). Förgängligheten aktualiserar troheten i kallet och räknenskapen:

Flit och trohet lön du giver
Och åt den, som trogen bliver,
Nya håvor lägges till.
Men du kan dem återtaga

²⁸ 22/9 morg. Jfr Lehmann 1969, s. 129 f; dens. 1977, s. 426 f, som här spårar inflytande av Bengel och t.o.m. talar om tusenårsriket. Se äv. D. Narr, *Studien zur Spätaufklärung im deutschen Südwesten*. 1979, s. 193. Hiller hade själv erfarenhet av små ekonomiska omständigheter, se A. Leidhold, «Philipp Friedrich Hiller» (*Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 1959), s. 157.

²⁹ 29/4 morg. Äv. t.ex. 1/10 aft: «Ahasverus kunde ställa Kräseliga rätter fram. Bättre är, till livets källa Bliva ledd utav Guds lamm.»

³⁰ 18/2 morg.

Från envar, som dig bedraga
Och sin plikt försumma vill.

Vad din hand åt mig har givit,
Ej av dig förgätet blivit,
Och du utransakar mig;
Om ett enda pund jag haver,
Ve mig, om jag det begraver,
Då till gagn det gavs av dig!³¹

För den mörka synen på «världen» är förgängligheten ett huvudmotiv (världens «rikdom är blott skarn», 11/2 aft.), men inte det enda: det är världen som «kräslig föda äter, Dricker vin av bästa slag» (4/2 aft.), och om jag ökar mina skatter, «ökas endast mitt besvär» (13/1 aft.). Den som förnöjer sig i världsligt sällskap får — om han vill «sig besinna» — lära sig «av nådens tukt, Att tydligt se och finna, Att ond var nöjets frukt» (11/12 aft.). Rikedom behandlas utförligt utifrån Matt.19:24 om kamelen och nålsögat. Inte heller här har försakelsen i och för sig något värde. Viktigast är gemenskapen med Kristus, som dock kan omvända även den rike, men också göra honom fattig, om och när det behövs för hans frälsning.³² Hillers sånger kan beskrivas som en *ordningens poesi*, dvs. först genom att gå in under Guds ordning, att nåden ges endast till den som lever i sitt dop eller vänder tillbaka till det, kan människan få ett rätt förhållande till det materiella eller timliga:

³¹ 22/3 aft. Om kallelsetanken i debatten, se A. Jarlert, *Ämbete och tro. Den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*. 1984, hos en skild kristen av schartausk typ, se Jarlert (utg.) 1987. KallelSENS sociala betydelse inom schartausk fromhet har senast belysts av C. Winberg, *Fabriksfolket. Textilindustrin i Mark och arbetarrörelsens genombrott*. 1988, s. 167, som betonar hur kallelsetanken blev ett väsentligt inslag i ett klassmedvetande som innebar att man, till skillnad från den tidiga arbetarrörelsen, accepterade sin plats i den sociala hierarkin.

³² 1/9 aft. Detta är också den äldre, konservativa pietismens uppfattning. Enligt Ph.J. Spener, *Theologische Bedencken, Und Andere Brieffliche Antworten ... II*. 1713, s. 384 f, anser Kristus «den reichthum zwahr gefährlich ... nicht aber vor sündlich», och i 1 Tim. 5:8 anbefalles «eine mäßige fürsorge auch vor das künnfftige».

Dopet gör mig mera glad
 Än det timmeliga livet
 Andligt liv i dopets bad
 Blev av Herren Gud mig givet.
 Timligt liv har värde, blott
 När man del i Kristus fått.

När jag från min Fader flytt
 Bort i synd och i elände,
 Han mig drog till sig på nytt,
 Och jag mig till honom vände;
 Gagn jag än av dopet njöt,
 Ty mig Fadern ej försköt.³³

I praktiken löses sedan spänningen i synen på rikedom, mat, kläder etc. som dels bindande och världsligt, dels Guds goda gåvor, genom «måttlighetens» ideal. Gud tuktar själv «med måttlighet» (10/2 morg.), och i umgänget med mat och dryck är Jesus förebilden:

När han måttligt åt och drack,
 Allting helgade med tack,
 Med sitt föredöme mig
 Manar han att följa sig.³⁴

Idealet är att vara varken rik eller fattig, utan tacka Gud «Att jag ej är rik på jorden, Men för brist förskonad vorden».³⁵ Detta måttfullhetsideal kombineras med förvaltarens trohet mot Gud i den jordiska kallelsen resp. med förgängelsen och Guds barmhärtighet:

Lär mig ödmjuk bli och stilla,
 Att med trohet i det lilla
 Stora ting jag ej begär.
 Om jag skulle något vinna,

³³ 15/5 aft. Om Guds ordning som pietistisk grundstruktur, se E. Peschke, *Studien zur Theologie A.H. Franckes* I. 1964, s. 18 ff, 28 ff, 42 ff etc. Hos Hiller har dock dopet en delvis annan innebörd och en starkare ställning än hos Francke.

³⁴ 14/9 aft.

³⁵ 19/10 morg. Det tyska originalet är ännu måttfullare: «nicht zu reich noch arm», Roos 1783. Schartau talar om «en människas vanliga lott, att överskrida måttan åt högra handen eller åt den vänstra», 1828 s. 175 (brev XXII). 1925⁵ s. 202 (brev 59). I dekanens skrivelse till konsistoriet efter Hillers död, nämns att förmögenheten var «mittelmäßig», Leidhold 1959, s. 161.

Lär mig, Herre, att besinna,
 Att åt dig det vunnet är.³⁶

Det som jordiskt är
 Måste brukas här,
 Dock med måttlighet.
 Lyckan däri jag ej finner,
 Ett blott är, som ej försvinner:
 Guds barmhärtighet.³⁷

Måttlighetsidealet som sådant är ingenting för Hiller eller den västsvenska traditionen unikt. Det rör sig om en av de s.k. kardinaldygderna, vad som i 1917 års översättning av Nya testamentet kallas «återhållsamhet» (NT 81: försakelse, självbehärskning), medan Karl XII-bibeln i 2 Pet. 1:6 har just «måttlighet».³⁸ Bibelöversättningen bidrog till att konservera den äldre formen «måttlighet», också sedan den fått en biton av halvhet eller slapphet, och under 1800-talet i sin ursprungliga mening ersatts av «måttfullhet». Under 1700-talets upplysning fick «måttligheten» ett inslag av nyttomoraliskt ideal, som under 1800-talet påverkade också den västsvenska gammalkyrkligheten, fr.a. genom den Lindblomska katekesutvecklingen.³⁹ Hiller torde här ha påverkats av upplysningen, men samtidigt reagerat genom att på pietistiskt vis framställa måttlighetsidealet som uppnåeligt endast för den omvända, kristna människan. Samtidigt aktualiserar detta upplysningsinfluerade måttlighetsideal, gentemot radikalt pietistiska försakelseläror, ett centralt lutherskt perspektiv på skapelse och förvalterskap.⁴⁰

³⁶ 22/3 aft.

³⁷ 7/2 aft.

³⁸ Även om Guds tuktan, Jer. 10:24 och 30:11.

³⁹ Jfr. Winberg 1988, s. 166 f, som betonar plikten mot Gud som enda schartauansk motivering för arbetssamhet, under avvissande av den Lindblomska katekesens nyttomoraliska motivering («arbetsamhet befordrar hälsa och välstånd»). Som Winberg anger, s. 242 not 84, saknas denna formulering i 1878 års katekesutveckling. Dock har den bevarats just i västsvensk katekestradition långt in på 1900-talet (bl.a. hos Ringius, Södergren, Thölén, Helde-Sundbeck, Giertz). Det för schartausk tradition karakteristiska ligger nämligen i *kombinationen* av Guds befallning, förbunden med den enskildes omvändelse, och den jordiska nyttan.

Kombinationen av kallelsetrohet och måttlighetsideal på världsliga och yttre områden tillhör de självklara, sällan observerade förutsättningar för den västsvenska gammalkyrkligheten, som format dess spiritualitet och sociala mentalitet. Det speciella är här dels sammanhanget mellan människans jordiska kallelse och hennes omvändelse, dels den skarpa och tydliga gräns som dras för måttlighetsidealet: i den enskildes relation till Gud, i själva det inre trosförhållandet, har måttligheten ingen plats. Den hör hemma på den jordiska kallelstens område, icke på den himmelska. Här råder en annan spänning, som består oupplöst, när läsaren ber: «Andens fattigdom, Nådens rikedom Låt hos mig förenta vara».⁴¹ Denna gräns för måttlighetsidealet bidrar till att förklara den schartauska traditionens dubbla inriktning: på det sociala och kyrkliga planet samhällsbevarande, men på det inre, andliga planet kritiskt omprövande, t.o.m. revolutionär. Däremot har måttlighetsidealet tillämpats på fromhetslivets uttrycksformer. Hillers sånger har kompletterat Roos' betraktelser med en personlig, erfarenhetsmässig inriktning och med större utrymme för dramatik och känsla, men präglas samtidigt av måttfullhetens, återhållsamhetens ideal. Att Hillers sånger inom den västsvenska gammalkyrkligheten har förblivit *den lästa sången*, torde i viss mån kunna förklaras som ett uttryck för samma strävan.

En jämförelse med den hoofianska väckelsen av radikalare, pietistisk typ visar att det som skiljer hoofianerna från övriga gammalkyrkliga

⁴⁰ Brattgårds slutsatser, 1955, s. 309, att «skillnaden mellan Roos och upplysningsteologien ... är ... att den senare menar detta goda vara något naturgivet, under det att Roos betraktar det som en speciell gudomlig nådeverkan», samt att «skapelse- och frälsningstanken fallit isär i Roos' åskådning» gäller i stort sett även om Hiller, dvs. vid en systematisk-idéhistorisk jämförelse med den äldre ortodoxien. Vid en historisk-funktionell jämförelse med samtida radikal pietism i Sverige (t.ex. hoofianismen) blir slutsatsen istället att Hiller aktualiserat ett undanträngt lutherskt skapelseperspektiv, liksom han — istället för att på pietistiskt vis isolera den enskildes omvändelse — inordnat den under dopet.

⁴¹ 19/10 morg. Denna gräns för måttlighetsidealet blir särskilt tydlig, eftersom den dras i versen omedelbart efter den nyss citerade, där Gud tackas för måttliga omständigheter. Hårtill även G. Nelson, *En studie i den västsvenska förkunnelsens struktur. Antinomidraget i nådens ordning*. 1939, s. 118 ff.

inte är det eskatologiskt apokalyptiska — det fanns även hos Schartaus lärjungar.⁴² Olikheten är inte heller av endast yttre eller sekundär natur.⁴³ De äldre schartaulärjungarna tog i allmänhet avstånd från dans, kortspel och teater, medan vi hos Hiller, till viss del betingat av den poetiska formen, inte finner någon explicit syndkatalog. Annars kunde han ge prov på en starkt reserverad inställning till olika kulturella företeelser.⁴⁴ Divergensen gentemot hoofianerna blir istället tydlig vid de ortodoxa momenten hos schartauanismen, i just det som förenar schartaulärjungarna med icke-pietistisk eller konservativt pietistisk gammalkyrkliga, synliggjort t. ex. genom den hoofianska polemiken mot schartaulärjungar, som menat att man kunde «äga skatter utan att hänga dem vid hjärtat».⁴⁵ Måttlighetsidealets gräns har där flyttats längre in på det yttre området. Jämför vi å andra sidan med en förmedlande 1800-talsortodox kyrkoman som C.Fr. af Wingård, flyttas gränsen åt motsatt håll, in på det andliga området, och måttlighetsprincipen tillämpas med kritik av bl.a. det för schartaulärjungarna typiska bruket av bindnyckeln i skrifttalen och av väckelsefolkets vandringar till särskilda predikanter.⁴⁶

⁴² Se redan C.W. Skarstedt, *Predikoverksamhetens Och den Andliga vältalighetens Historia i Sverige till omkring 1850*. 1879, s. 266.

⁴³ Jfr. K-Å. Henningson, «Jacob Otto Hoof som predikant. En homiletisk studie» (*Kyrkohistorisk årsskrift* 1945), s. 195 ff. Henningson säger dock samtidigt ganska träffande att Schartau hade en «mera lutherskt frimodig» grundsyn.

⁴⁴ Se D. Narr, *Studien zur Spätaufklärung im deutschen Südwesten*. 1979, s. 53. Narrs källa finns även på svenska: P.F. Hiller, *Minne af konfirmationsdagen. En bok för de unga*. 1888, sskt s. 54.

⁴⁵ Se H.D. Hallböck, «J.O. Hoof och hoofianismen. En kyrkohistorisk studie» (*Kyrkohistorisk årsskrift* 1915), s. 162 och senast C. Ahlberger, *Vävarfolket. Hemindustrin i Mark 1790–1850*. 1988, s. 152. Schartau hade, uppenbarligen med syftning på Hoof, varnat för att förnuftet «diktar sig förbud, där Gud ingen synd har utmärkt, föreställer sig faror, där Gud inga varningar givit, och genom konstiga slutsatser binder samman bördor, där Gud ingen ting har befallt», 1828, s. 175 (brev XXII), 1925³ s. 202 (brev 59).

⁴⁶ D. Fehrman, *Carl Fredrik af Wingård såsom biskop öfver Göteborgs stift*. I. 1908, s. 97 ff, Nelson 1933, sskt s. 244 med Wingårds karakteristiska ord till von Hartmansdorff, att schartaulärjungarna hade «en sort sprit i läran».

Sångernas syn på det jordiska och framför allt på rikedomerna som både en Guds gåva och en stor fara, med kombinationen av den omvändes kallelseansvar och måttlighetsideal som praktisk lösning, fungerar som nyckel för tolkningen och förståelsen av skiftningarna i den västsvenska gammalkyrklighetens spiritualitet och sociala mentalitet. Måttlighetsidealet i Hillers sånger förenar schartaulärjungar, 1800-talsortodoxa och konservativa pietister, till skillnad från hoofianska eller senare totala försakelsekrav, t.ex. kravet på absolut nykterhet. Att Hoof inte rekommenderade varken Hiller eller Roos, bekräftar snarast vår slutsats.⁴⁷

Roos' betraktelser med Hillers sånger torde starkt ha bidragit till att ge den västsvenska gammalkyrkligheten en på en gång principiellt fast och praktiskt elastisk etisk hållning, som kunnat anpassas till skilda sociala förhållanden på olika

⁴⁷ Se Hallbäck i *KÅ* 1914 s. 302. Schartaus skrifter förkastades direkt av hoofianerna, som ansåg att «försakelseläran» där var förbigången (Hallbäck 1915 s. 163). Detta utesluter dock ej att skrifter av t.ex. Hoof, Roos och Schartau ibland lästes i samma hem (LUKA nr. 1564). Om den gammalkyrkliga måttlighetsprincipen och alkoholen, se senast A. Gustavsson, «Folkliga uppfattningar om alkohol och nykterhet under tidigt 1900-tal» (*Alkohol och nykterhet*. Etnolore 7). 1989, s. 220 f.

platser och tider. Måttlighetsidealet kan riktas mot såväl asketism som missbruk, allt efter den aktuella situationens behov. Kombinationen av kallelsetrohet och måttfullhet gjorde det möjligt att i livsstilen förena aktiv ekonomisk satsning och ansvarstagande med en principiellt oberoende inställning till materiella tillgångar. Denna livsstil sökte man förverkliga under såväl brist som överflöd. Genom kallelsetankens individualisering och urgerandet av måttlighetsidealet i den kristnes jordiska kallelse, konserverades ett viktigt strukturbärande moment i den gammal-lutherska hustavleideologin, samtidigt som det «moderniserades» och fick ny elasticitet i ett samhälle i förvandling.⁴⁸

⁴⁸ Winberg 1988, s.189, ser inte schartauanismen som «en traditionell, kollektivistisk religion, förankrad i det gamla bysamhället», utan betonar dess «blandning av traditionella och moderna drag, där inte minst kallelsetanken — funktionellt sett ... befrämjade den ekonomiska utvecklingen». Utan att urskilja måttlighetsidealets betydelse för kallelsetanken, betonar Winberg (s. 241 not 44) schartaulärjungarnas likgiltighet inför frågor om individuell konsumtion, och drar den intressanta slutsatsen om denna fromhet, att «kanske kan man kalla den en religion för ett 'övergångssamhälle', ett samhälle där en traditionell kollektivism i bl.a. bylaget ersatts av en individualistisk, familjebaserad småföretagsamhet».

Summary

«The un-sung song»

Hiller's songs as a key to the interpretation of the spirituality and social mentality in West Swedish Old Lutheran traditions.

Among Scandinavian revival movements, the Schartau Church revival on the Swedish West Coast has been described as lacking a song of its own. Its most frequently used devotional book has been M.F. Roos' *Christliches Hausbuch*, with the songs of Philipp Friedrich Hiller (pupil of J.A. Bengel) for mornings and evenings throughout the year. These songs have normally not been sung, but recited or said as silent prayers.

While the origin of the songs and the addition of the meditations form the first contexts, further contexts have been the Swedish editions from 1835 to 1946, the possibilities of use according to the liturgical year, the melody references, and the practical devotional situation. Hiller's songs have seldom been used in a selective way, and, consequently, they may be analysed as a functional whole.

These songs brought a renewal of the Old Lutheran view of society, motivated from eschatology, emphasizing the individual's life as a converted Christian, on the fundament of baptism. While tension remains between the spiritual poverty of the individual and the riches of God's grace, the songs also reveal tension between the good creation and the evil world, practically solved through the ideal of moderation in social matters. In combination with an individualized doctrine of vocation, this ideal forms the spirituality and social mentality of West Swedish Old Lutheran traditions of different «19th century orthodox» or pietistic colours (with the clear exception of ascetic Hoofianism).

Helig text på folkets språk

Bibelöversättningarna fram till reformationen

TRYGGVE KRONHOLM

Bibelöversättningens djupaste rötter finns i den poetiska och profetiska muntliga traderingen och kontinuerliga nytolkningen — det är en av teserna i denna artikel, som diskuterar tolkningsproblemet vid bibelöversättning. Författaren är professor i semitiska språk vid Uppsala universitet. Artikeln bygger på en föreläsning hållen vid Uppsala Exegetiska Sällskaps dagar kring bibelöversättningsfrågor 23–24 september 1991 i Dekansalen, Dekanhuset.

I

När vi vid det svenska bibeljubiléet 1991 styr våra steg till historien, måste vi börja vandringen i vårt eget nu. Ett jubiléum får aldrig vara självändamål. Det som firas är rimligen något som fortfarande har betydelse.

1991 års Sverige är ett samhälle på väg att integreras i en europeisk gemenskap, ett samhälle utan egentlig enhetlighet i tro och värderingar. Det är väl lika pluralistiskt som den hellenistiska värld, där Bibeln fick definitiv form. Men fädernas kristna tro spelar ännu en avsevärd roll, och det är ingen tillfällighet att ett av riksdagens nya partier öppet baserar sig på etik som man kallar den judisk-kristna. Och de olika kyrkorna — också Luthers och Påvens — närmar sig varandra, inte bara för att Birgittas ande detta år med särskild kraft svävar över västerlandets kristna.

Den mäktigaste kraft som driver till kyrklig enhet och religiös tolerans är, märkligt nog, densamma som en gång drev isär, nämligen Bibeln. Den är bekännelsens grund inom alla judiska och kristna konfessioner. Den bildar idag basen för dialog, förståelse och försoning mellan synagoga och kyrka, i viss grad också mellan kristendomen och islam.

Allt detta gör att vi med glädje hälsar en helt ny svensk bibel, en tolkning till idiomatisk, nutida svenska, baserad på omsorgsfullt arbete med grundtexterna. I dagarna har tre nya bibelböcker presenterats, och inom relativt kort tid torde hela bibeln föreligga i svensk nytolkning.

Denna nya bibel kan emellertid, lika litet som någon annan översättning, återge mer än

vissa sidor av grundtexterna. Gamla testamentets hebreisk-aramaiska original innehåller en mängd element och betydelsepotentialer som inte kan rymmas i en enda tolkning. Den grekiska till Nya testamentet likaså, om än i avsevärt ringare grad.

Detta skulle egentligen vara ett naket faktum, såframt vi hade haft en gedigen teologutbildning i Sverige. Det har vi inte, i varje fall inte på bibelvetenskapernas områden. Man kan i dag bli teologie kandidat utan att kunna läsa vare sig Gamla eller Nya testamentet i original. Man kan i dag bli präst i Svenska kyrkan, ja, biskop, utan att ha annat än de mest rudimentära insikter i ett av Bibelns grundspråk. Kanske jämmerliga kunskaper i bägge. Man kan i dagens församlingar möta präster som är ur stånd att diskutera en enda fråga i Gamla testamentets text, akademiskt utbildade teologer som är hjälplöst hänvisade till bibeltolkningar, vars värde och egentliga mening de inte kan bedöma. Samma sak kan gälla texten i ett Paulusbrev som inte hade äran att ingå i studiekursen.

Härav följer att själva teologin utarmas, att församlingarna mister tilliten till prästernas kunskaper, att gemene man får känslan av att präster är ett slags läkare som väl har läst farmakologi och psykologi, men är närmast obekanta med ämnet anatomi.

Det är, tror jag, också i detta ljus vi skall fira det svenska bibeljubiléet. Och det är också utifrån denna utgångspunkt det är meningsfullt att diskutera de äldsta bibelöversättningarnas historia. För det är förkunnarna, som genom alla tider har varit den levande och livgivande förbindel-

sen mellan den heliga texten och tolkningen till folkets språk. Det har ingen översättning ensam förmått.

II

Låt oss börja längst bort från vårt eget nu: börja med den heliga texten själv. Det är för mig naturligt att särskilt dröja vid framväxten av Gamla testamentet. Dess text är resultatet av ett månghundraårigt arbete inom det gamla Israel och den antika judendomen. Egendomligt nog gick detta arbete, i många avseenden, från det folkliga i riktning mot det heliga, emellanåt från folket till eliten.

Alla vet att Gamla testamentet inte är en bok utan ett bibliotek, men också att de flesta av bibelböckerna är antologier, som rymmer texter av skiftande art, ofta också från skiftande tid. Många av de enskilda texterna går tillbaka på muntliga traditioner, gängse inom de gammal-israelitiska stammarna.

Bland alla dessa texter torde många poetiska stycken vara de äldsta. Det kan gälla uråldriga arbetssånger, skördevisor, kärlekslyrik, bröllopsånger, dryckesvisor, händikter, sorgeskväden, segersånger.

Vid sidan av denna lyrik förekom i äldsta tid berättelser. De framfördes vid lägerelden, vid dryckeslagen, vid årets högtider. Berättelserna gestaltades ständigt på nytt, konstfullt, kreativt, av naturtalanger och av professionella historieberättare, sådana som vi fortfarande kan möta på Kairos enklare kaféer. I dessa berättelser drogs de förunderligaste ting fram för att fångsla åhörarna. Det var inte bara fromma *Führungsgeschichten*. De var också mustiga skildringar av människors kärlek och hat, av deras svek och trofasthet, av deras feghet och mod, av klaners överlevnad och undergång. Allt detta var folkligt, och likväl inte bara folkligt.

Det som lade grunden till helig text var ett gärna förbisett moment. För att komma åt detta element i stammarnas liv finns det skäl att bege sig till Arabiska halvön under århundradena närmast före profeten Muhammeds framträdande. Många orientalister finner där en konkretisering av ett stamsamhälle som endast skymtar i Gamla testamentets skildring av Israels klaner. För att

sätta saken på sin spets: genom de yngre araberna lär vi känna de äldre hebréerna!

Det förislamiska beduinsamhället träder oss till mötes främst genom ett poetiskt arv. Detta arv fick skriftlig gestalt först på 700- och 800-talen, och det rymmer många äkthetsproblem. Men det lär oss känna beduinkulturen. Den var förvisso folklig, men den dominerades av en elit, delvis av de ledande klanernas överhuvuden, men framför allt av de karismatiska ledargestalterna. Den främsta kulturyttringen var diktningen. Diktaren kallades på arabiska *shā'ir*. Det ordet betyder «en som är känslig» respektive «en som har vetskap». Den känslighet det gällde var förmågan att uppfånga inspiration från en *jinn* eller en *shaytān*. Det vetande som avsågs var det som var otillgängligt för normal mänsklig utrustning: att se det andra ögon inte såg, att höra det andra öron inte hörde, att inse sammanhang som för andra var otillgängliga. Diktaren var den mest ärade i stammen, hövdingen inkluderad. Ty diktaren var gudarnas instrument, andarnas flöjt. Diktaren var en siare som genomblickade tider och rum, lämnade råd inför stammens vandringar, utvalde rastplatser, varnade eller uppmuntrade inför drabbningar. Diktaren var också en kraftens man eller en kraftens kvinna, som förmådde välsigna sina fränder och förbanna deras motståndare, och märk väl: välsigna med kraft och förbanna med kraft. Effekten i diktarens ord låg i den stötvisa, gripnenhetens rytm, i hänryckningens utsökta ordval och ordlekar. Diktaren var inte bara andarnas röst utan också stammens. Poeten gestaltade den gemensamma historien, uttryckte kollektivets ångest, frändernas hopp och framtidsväg. Ljudet var andarnas och folkets, men rösten var elitens, den utvaldes.

När diktaren åldrades och dog, fördes hans inspirerade ord vidare av en *rāwī*, en aktör och dramatiker som i stor frihet gestaltade diktarvet i ständigt nya situationer. En *rāwī* skulle bevara innehåll och grundstrukturer i poesin, men också göra den meningsfull i sin egen värld.

Efter kanske fem-tio generationer av kreativ, muntlig trading, blev det gammalarabiska diktarvet skriftligt nedfällt. Det skedde i Irak under umayyadisk tid (661–750 e.Kr.) och förlöpte helt parallellt med fixeringen av Koranens text, också den ett uttryck för gammalarabisk siargåva. När detta arv en gång vunnit fast gestalt,

kom det för alla tider att framstå som oefterliknligt, upphöjt och inspirerat, och, vad Muhammeds suror angick, dessutom som helig text.

Den gammalarabiska diktningen belyser, menar jag, även framväxten av ett heligt arv i det gamla Israel, ett arv som inom judisk tradition framför allt annat betecknas som profetiskt.

Det som närmast svarade mot arabernas *shā'ir*, den inspirerade stamdiktaren, var sålunda de dominerande typerna av karismatiker i Israel och dess omvärld. Främst «profeten» (*nāwī*). I äldsta tid var profeten framför allt en extatiker, som under inverkan av musik och dans, kanske också stimulantia, råkade i djupaste trans. Vi behöver bara tänka på de profeter vars extas också inlemmade Saul i profeternas krets. Men hit hörde också siaren (*ro'æh* eller *hozæh*), som kunde genomblicka rum och tider, likt Bileam, han som i djupaste gripenhet stod inför Israels stammar, lägrade till drabbning mot Moab:

Så säger Bileam, Beors son,
 så säger mannen med det slutna ögat,
 så säger han som hör Guds tal,
 han som skådar syner från den Allsmäktige,
 när han sjunker ner och får sina ögon
 öppnade:
 Hur sköna är inte dina tält, Jakob,
 och dina boningar, Israel.
 De liknar dalar som utbreder sig vida,
 de är som lustgårdar invid en ström,
 som aloeträd, planterade av Herren,
 såsom cedrar invid vatten...
 Han har lagt sig ned, han vilar såsom ett
 lejon,
 såsom en lejoninna — vem vågar oroa
 honom?
 Välsignad vare den som välsignar dig,
 och förbannad den som förbannar dig!
 (4 Mos. 24:3–9)

Judisk tradition anger sålunda att det är just det profetiska elementet som är det konstitutiva i det som med tiden blir helig text. Vi förbiser ofta att Mose, som förbinds med centrum i judisk uppenbarelse, med *tora*, framförallt står fram som profet, karismatiker, stamledare. Denna tradition har på ett naturligt sätt också kommit att präglade Nya testamentet.

Ingen kan i dag säga vilken omfattning de mosaiska profetorden i realiteten har haft. Men till dem knöts gradvis ett stort antal lagar, först från det äldsta stamsamhället, senare även från det förexiliska och exiliska Israel.

När stammarnas liv från 900-talet mer och mer präglades av den framväxande statsbildningen, kom de profetiska traditionerna helt naturligt att bevaras i anslutning till hovet i Jerusalem, dess sekreterare och annalister, dess vismän och textexperter. Från Salomos tid fortsatte arbetet också i anslutning till tempelpersonalen.

Under förexilisk tid tog de flesta av Moseböckernas texter gestalt. Men det avgörande var att hovkretsarnas deuteronomiska skola skapade en samlad teologisk ideologi, kring vilken traderingen av helig text kunde fortsätta. I medelpunkten för denna teologi stod fyra fundamentala läror:

1. JHVH, Israels nationelle Gud, vars namn uppenbarades under Moses profetiska ledarskap, är världens ende och unike Gud, skaparen av himmel och jord;
2. Israels stammar konstituerar det folk, som denne ende Gud har utvalt till egendomsfolk bland jordens alla nationer;
3. patriarktidens löfteland, Kanaan, är detta egendomsfolks evärdliga gåva från Herren;
4. världens och gudsfolkets dyrkan av denne ende Herre har sin geografiska medelpunkt i Jerusalem och i synnerhet dess tempel.

Denna teologi, utmejslad av en profetisk-prästerlig elit i Jerusalem, fungerade som grundval vid de två stora religiösa reformationerna i det förexiliska Israel: den under kung Hiskia mot slutet av 700-talet och den under kung Josia mot slutet av 600-talet. I båda fallen rensades rike, folk och kult från inslag av främmande gudsdyrkan, antingen denna hade sina rötter i Mesopotamien, i Egypten eller i det förisraelitiska Kanaan. Det josianska reformationsprogrammet finner vi uttryckt i de centrala delarna av 5 Mosebok.

Just dessa profetiskt-prästerliga delar är enligt min mening ursprungskristallen kring vilken den hebreiska bibelkanon gradvis utfälldes. Det

är också där vi för första gången finner den heliga textens princip: «du får inte lägga till, du får inte dra ifrån» (5 Mos. 4:2; 12:32).

Under exiltiden på 500-talet kompletterades materialet i tora med nya traditioner, som professionella tradenter sammanställt i Babylonien, samtidigt som den judiska synagogan växte fram, för att kunna tjäna som en andlig motsvarighet till templet, vars offertjänst inte kunde fullgöras.

Efter återkomsten till hemlandet, återuppbyggdes visserligen templet, men synagogan levde vidare. Den utvecklades alltmer till en självständig institution. Samtidigt påbörjade folkets religiösa ledning under Esra och Nehemja ett intensivt restaureringsarbete, som först innefattade den slutliga kompletteringen av Moseböckerna och sålunda en definitiv avgränsning av första tredjedelen av judendomens heliga texter.

Omkring ett århundrade senare sammanställdes de förexiliska, exiliska och efterexiliska profeternas utsagor med lärjungarnas kommentarer till en profetkanon, omfattande Domarboken, Josua, Samuelsböckerna och Kungaböckerna samt de stora skriftprofeterna och Tolvprofetboken.

Tidigast runt 150 f.Kr. kunde också den hebreiska bibelns tredje del, Skrifterna, få sina definitiva gränser, där profetiskt material inlemmades sida vid sida med historiografiskt, juridiskt och vishetligt stoff. Möjligen blev denna process inte fullständigt avslutad, förrän runt 100 e.Kr.

Men denna väldiga samling, skiktning och avgränsning av heliga texter var ingen folklig process utan från första början en elitistisk, inom det ledande skiktet, hovet, det högre prästerskapet, nationens ledning.

Och frågan är: Blev den hebreiska Bibeln nedskriven på ett folkligt språk? Själv tror jag inte det. Jag föredrar att betrakta också denna skriftliga nedfällningsprocess som en parallell till den gammalarabiska poesin och Koranen. Det fanns på den Arabiska halvön ett stort antal verkliga dialekter, lokalt avgränsade. Men det existerade av allt att döma också ett överdialektalt högspråk, i vissa avseenden jämförbart med högspråket i dagens arabvärld: den bildade elitens språk. Existensen av detta överdialektala språk förklarar den förbluffande språkliga enhetligheten i den förislamiska diktningen. Den förklarar också att den heliga Korantexten tog ge-

stalt på detta språk, av araberna känt som *lisān al-malā'ik*, «änglarnas språk». På likartat sätt anser jag att den hebreiska kanons språk är ett överdialektalt högspråk, trots att det givetvis innefattar ett betydande folkligt traditions-gods. Det gör också den gammalarabiska poesin.

Runt 100 e.Kr. blev också den hebreiska standardtext som vi sedermera känner som den masoretiska allenaarådande inom den rabbiniska judendom, som övertog traditionerna från fari-séerna.

Men arbetet på den hebreiska bibeltexten fortsatte faktiskt ända fram till 800- och 900-talen e.Kr. genom olika skolor av traderingsexperter, alltså de s.k. masoreterna. Också deras verksamhet styrdes av en rabbinisk elit.

För att gardera en alltigenom riktig läsning och förståelse av helig text försågs den med ett rikt utvecklat vokal- och accentsystem. Under lång tid konkurrerade flera system med varandra. Det som gick segrande ur striden var det tiberiensiska, företrätt av två delvis rivaliserande tradentfamiljer: Ben Asher och Ben Naftali. Det var den förstnämndes system som kom att bli normerande för framtiden, och denna minutiöst reglerade, heliga text har bevarats till vårt århundrade främst i tre grundläggande textvittnen: Codex Cairensis från 895, Aleppocodexen från början av 900-talet samt Codex Leningradensis från 1008.

Det är måhända överraskande att detta arbete med den heliga texten bars av en övertygelse om att texten är oöversättlig. Vi iakttar samma fenomen inom islam. Det är sant att det fanns Koranöversättningar alltsedan 1100-talet, men de var alla verk av kyrkans män. Och kyrkan vägleddes av Nya testamentet, vars översättlighet aldrig ifrågasatts. Den första muslimska Koranöversättningen kom inte förrän på 1900-talet i samband med att Turkiet ideologiskt frigjordes från islam. Men muslimerna har alltid hävdad Koranens oefterliknelighet och oöversättlighet. Däremot har den uttolkats bland muslimerna, lika ivrigt som den hebreiska bibeln har uttolkats bland judarna, tolkats och kommenterats i det oändliga. Men ingen tolkning, hur literal den än kunde te sig, betraktades som en verklig återgivning av den heliga texten.

Både inom judendomen och islam utvecklades sida vid sida med den heliga texten en paral-

lell muntlig tradition avsedd att säkerställa en riktig förståelse av skriften. Inom judendomen betecknas denna tradition som muntlig tora. Hit hör också de äldsta judiska bibelöversättningarna.

III

Det som vi i dag kallar bibelöversättning har enligt min mening sina allra djupaste rötter i den poetiska och profetiska muntliga traderingen och kontinuerliga nytolkningen bland de israelitiska stammarna.

Men översättningarnas egentliga stamträd går i dagen först i den judiska diasporan i Babylonien. Redan efter kort tid torde judarna där ha bytt ut fädernas hebreiska dialekter mot den dominerande arameiskan. Och under den efterexiliska perioden måste samtliga judar i hemlandet ha gått över till att bruka den persiska administrationens språk. Över hela Sydvästasien var arameiskan det internationellt gångbara, officiella språket. Vi ser ju också på efterexiliska bibelböcker som Esra och Daniel att båda språken var kända bland judarna, sida vid sida.

Emellertid torde de hebreiska dialekterna ganska snart ha mist sin betydelse i vardagslivet, så att gemene man inte längre kunde förstå de gamla bibliska texterna. Den rabbiniska litteraturen anger att det redan under Esras tid blev brukligt att vid de offentliga samlingarna kring helig skrift simultantolka texten till folkspråket arameiskan (b Meg 3a; Ned 37b; y Meg IV, 1, 74d). Och vi ser i Mishna att denna tolkningstradition på 200-talet e.Kr. står fram som en sedan länge etablerad praxis med fasta regler. Tolkningen förekom främst vid sabbatens textläsning (m Meg IV, 4–10; b Meg 23b–25b; t Meg IV, 20–41). Den som föreläste den heliga texten på hebreiska var förpliktad att läsa innantill, för att markera dess karaktär av helig skrift. Vid föreläsarens sida stod en simultanöversättare (*meturgeman*) som tolkade vers för vers vid läsningen ur Moseböckerna och tre verser i sänder vid tillhörande profetext.

Det är intressant att märka att den ålderdomliga Talmud Yerushalmi förbjuder skrivna översättningar (y Meg IV, 1; 74d). Orsaken var att man strikt ville markera skillnaden mellan den hebreiska «skriften» (*miqra*) och «uttolkningen», «översättningen» (*targum*). Intressant är

också att ett fåtal passager inte fick översättas (t.ex. Gen. 35:22), medan andra inte ens fick föreläsas (t.ex. 4 Mos. 6:24–26; 2 Sam. 11–13). Ur denna synagogala tradition växte de arameiska targumerna senare fram.

Av de sedermera nedskrivna targumerna erfar vi att den äldsta synagogala tolkningen alls inte var ett försök till litteral åvergivning av den heliga texten. Tvärtom förekommer det rikligt med parafraaser, till och med en del illustrativa, berättande stycken (*haggadot*). Översättningarna rymmer också talrika förklaringar och adaptationer av texten till senare tiders verklighet. I synnerhet märker man en strävan att göra den gammalhebreiska gudsbilden acceptabel i en grekisk-romersk miljö.

De äldsta bevarade, arameiska översättningarna tillkom tydligen för privat bruk eller strängt lokalt. Först efter Jerusalems förstörelse 70 e.Kr. blev det mer maktpåliggande för rabbinerna att gardera en texttolkning som svarade mot ortodox lära. De viktigaste arameiska bibelöversättningarna skrevs ner under perioden 200–700-talet e.Kr. Som övergångsformer kan vi räkna de *targum*-texter från 100-talet f.Kr. som kom i dagen genom Qumranlitteraturen (se närmare Kronholm, *Texter och tolkningar*, 1985, 97–105).

Det är enligt min mening närmast självklart att den grekiska översättning, som tillkom under 3–1 årh. f.Kr. bland de hellenistiskt präglade judarna i Alexandria, den s.k. Septuaginta, har haft ett förstadium i de egyptiska synagogornas levande bibeltolkning till folkspråket grekiska.

Vilken karaktär har dessa äldsta bibelöversättningar?

Det mest framträdande är strävan att slå en bro mellan den ålderdomliga, heliga texten och målgruppernas här och nu. Denna strävan bygger givetvis på tron att de bibliska texterna, fyllda av profetisk anda, rymmer ett budskap till varje ny tid. Detta budskap måste genom ständig nytolkning anpassas till åhörarnas/läsarnas nivå, kultur, erfarenhet och behov.

Med tiden sammanställdes arameiska översättningar till den hebreiska Bibelns tre delar. Ett par av dessa tolkningar fick en halvofficiell status som uttryck för judisk-rabbinisk ortodoxi. Det gäller främst den officiösa tolkningen till Moseböckerna, *Targum Onqelos*, nedskrivna i Baby-

lonien under 3 årh. e.Kr., men en gång framvuxen i Palestina under tidigare århundraden.

Översättningen i denna targum bygger på en hebreisk text som står standardtexten nära, just som man hade skäl att förmoda. Tolkningen är för det mesta relativt ordagrann, då och då parafraiserande. Den transformerar alltför mänskliga bilder av Gud till mer abstrakta uttryck: Adam och Eva hörde inte «Herren Gud» vandra fram genom lustgården, utan «ljudet av Guds ord», och Skaparen, den oföränderlige, «ångrade sig» inte själv, när han iakttog den växande syndfullheten hos människorna, utan «han ångrade sig i sitt ord». På motsvarande sätt blev många bibliska metaforer inte direkt överflyttade utan omtolkade till sin sakliga innebörd. Gamla geografiska beteckningar ersattes med i samtiden aktuella. Här och var insköts en väsentlig religiös lag (*halaka*) som ett slags juridisk konklusion av texten. I andra fall infördes ett litet illustrativt berättande avsnitt (*haggada*), för att framhäva en poäng. Många poetiska stycken parafraiserades för att ge en tydligare mening. I några fall måste man göra radikala omtolkningar för att skydda församlingen mot villolärer som kunde ligga på lur.

I 1 Mos. 20:13 heter det i ett ord ur Abrahams mun: «När sedan Gud befallde mig att lämna mitt hem och sände mig ut på vandring ...» Men grundtexten kan teoretiskt också tolkas: «Men när [främmande] gudar fick mig att gå vilse, bort från min faders hus ...» För att nu inte riskera sprida uppfattningen att fader Abraham var polyteist, tog man det säkra före det osäkra och tolkade fritt: «Medan folk gick vilse efter sina egna händers verk [de främmande gudarna], ledde Herren mig att frukta honom [och han kallade mig] bort från min faders hus ...» Så blev faran undanröjd!

De arameiska bibelöversättningarnas utvecklingshistoria avspeglar tydligt den judiska församlingens historia. I den yngsta av de stora targumerna, *Targum Pseudo-Jonatan* från ca 700-talet e.Kr. finner vi en mycket rikt utbroderad bibelåtergivning. Jämt och ständigt späckas tolkningen med berättande material (*haggada*) som anger etiska eller legala tyngdpunkter. Och tolkningen som helhet är bestämd av rabbinernas teologiska nyckeltermen och religiösa uppfattning vad gäller Guds verkliga väsen, hans himmelska boning, hans uppenbarelse av Tora för

Mose, hans många änglar, hans skapelseverk i begynnelsen, hans kommande, messianska rike, människornas syndfullhet, de rättfärdigas karaktär och slutliga uppståndelse, de ondas kval i Gehenna och de saligas liv i Guds eviga värld.

Targumerna ger oss inte bara inblickar i den antika judendomens teologi och antropologi. De ger oss framför allt intrycket av hur ivrigt rabbinerna arbetade för att låta bibeltexterna tala in i människornas vardag.

Något liknande ser vi i den grekiska Septuagintatolkningen. Den är mestadels utformad på samma språk som Nya testamentet, den *koine*-grekiska som var «allmän» under den hellenistiska perioden. Men eftersom det trots allt rör sig om en judisk tolkning av ett hebreiskt-aramaiskt original, har det blivit en grekiska bemängd med hebraismer och aramaismer.

Judarna i Alexandria levde i en alldeles annan miljö än judarna i hemlandet, och i Egypten talade man om Gud på ett annat sätt än i Palestina. För att kunna kommunicera med den värld i vilken man faktiskt levde, tvingades man uppfatta sitt religiösa arv på ett sätt som var begripligt i Alexandria, en smältdegel för Medelhavsområdets kulturer.

I bibeltolkningen återgav man därför det heliga gudsnamnet JHVH med det universella «Herren» (*kyrios*). Framför allt tonade man ner den jordnära och människolika gudsbilden i Gamla testamentet, gjorde den mer förändligad, filosofiskt acceptabel och abstrakt än i de gamla semitiska texterna. Om texten talade om «JHVHs hand» återgavs det med «Herrens makt». Om Mose enligt texten steg upp till «Gud» själv, blev det försvagat till «Guds berg», liksom man lät Israels äldste skönja «platsen» där Gud stod, men inte «Gud» själv som texten sade. Också på andra sätt anknöt man till åhörarnas/läsarnas värld. Bl.a. lade man till sådan information som tycktes saknas. Historien om Abel och Kain förefaller så orättvis: varför ville den Högste inte nådefullt se till Kains offer? Svaret fick översättarna ge, och en efterklang av det finner vi ännu i Hebreerbrevet (11:4). Man kunde också omgestalta texten från något inaktuellt till något aktuellt: «slavdrivarna» som förtryckte israeliterna i det faraoniska Egypten kläddes om till den hellenistiska periodens «förmän». Profeten Jesajas ord om de prydnader

som en gång på 700-talet gjorde Sions döttrar oemotståndliga, omgestaltades av de egyptiska uttolkarna till parallella, fast helt andra objekt ur den egna verkligheten. Och talet i 5 Mos. 23:18 om den sakrala prostitutionen, omvandlades till ord om samtida mysteriereligioner.

För judarna i Egypten blev denna tolkning en hjälp att bevara det nationella, religiösa arvet i en alldeles annan kulturell kontext. Den kom att inspirera hellenistisk-judiska författare. Den skapade förståelse för judisk religion i en hednisk omvärld. Den gjorde också judarna förtrogna med omvärldens föreställningar, och den ägnade sig utmärkt att med tiden bli urkyrkans bibel i mötet med den grekiska världen.

Men bland judarna själva råkade översättningen senare i vanrykte, samtidigt som den blev urkyrkans Bibel. Under 100-talet e.Kr. tvingades man skapa nya judiska bibeltolkningar, främst Aquilas slaviskt litterala version och Theodotions revision av en tidigare grekisk tolkning, sida vid sida med andra judiska tolkningar, främst till arameiska och syriska.

Vi kan emellertid inte gå förbi Nya testamentet utan att påpeka att detta i sig självt framträder som en tolkning av den hebreisk-aramaiska Bibeln, även om det genom urkyrkans gudstjänstbruk fick egen helighetskaraktär. Enligt urkristen uppfattning var Jesus från Nasaret i sin person den fullkomliga och slutliga utläggningen av Gamla testamentet. Den mest långtgående utformningen av denna tro möter i den johanneiska teologin, där Jesus framställs som en levande exeget av den ende Gud och av de heliga skrifterna:

Lagen gavs genom Mose, men nåden och sanningen har kommit genom Jesus Kristus. Ingen har någonsin sett Gud. Den ende sonen, själv gud och alltid nära Fadern, han har förklarat (*exägäsato*) honom för oss (Joh. 1:18).

Denna levande bibeltolkning har sålunda inte endast avseende på Jesu inkarnation, utan också på hans ord och i lika hög grad på hans konkreta gärningar. Allt detta framställs som skriftutläggning.

Det är inte heller svårt att hos de nytestamentliga författarna, och i synnerhet hos rabbi-

nen Paulus, finna exempel på alla traditionella typer av skriftutläggning som vi känner från den rabbiniska litteraturen, och som där också uttryckts i sviter av exegetisk-hermeneutiska regler. Men det avgörande för de nytestamentliga författarna är den konsekvent kristocentriska tolkningen av de gammaltestamentliga texterna. Och denna helhetssyn — med Jesus Kristus som skrifternas sakliga objekt och tillika handlande subjekt — har uppenbarligen sitt ursprung i Jesu självvittnesbörd.

Nya testamentet blev emellertid aldrig någonsin betraktat som oöversättligt. Det rymmer heliga texter som inte bara har sina rötter i Orientens mylla utan också i en vidare hellenistisk kontext, i en flerspråkig miljö. Redan från början måste själva Jesusorden ha återgivits såväl på arameiska som på grekiska.

Så tidigt som under 100-talet gjorde kristen mission översättningar av nytestamentliga skrifter, främst till syriska, latin och koptiska. Dessa tolkningar var långt ifrån enhetliga, utan uppvisade avsevärda lokala variationer. Det cirkulerade givetvis också ett stort antal grekiska recensioner. Så kunde t.ex. den kyrkliga lektorn och translatorn Wulfila på 300-talet basera sin betydelsefulla gotiska översättning på tidens grekiska *koine* av antiokensk tradition. Det var en prakthandskrift av denna gotiska tolkning som 1648 kom till Uppsala universitetsbibliotek som krigsbyte, där den efter växlingsrika öden har förblivit alltsedan 1669.

Vad gäller Gamla testamentet kunde fornkyrkan bygga vidare på etablerad judisk tradition. Själva Septuaginta var ju en judisk bibelöversättning, som gradvis hade kristnats. Dess språk och begreppsvärld hade i stor utsträckning påverkat själva den nytestamentliga framställningen. Och de fornkyrkliga översättningarna av Gamla testamentet byggde främst på Septuaginta. Redan den äldsta latinska översättningen återgav primärt Septuaginta och inte en hebreisk originaltext. Men även den syriska Peshitta, som löpte parallellt med judarnas arameiska targumer, gjordes gradvis till kyrkans egendom. Likaså tycks flera gammallatinska versioner vara beroende av judiska förlagor, en gång avsedda för synagogorna i den romerska världen.

På basis av dessa kristnade översättningar till grekiska och syriska av judiskt ursprung skapade

kyrkan nya GT-tolkningar alltefter de behov som kyrkans missionsverksamhet reste. Det gäller bl.a. de olika koptiska översättningar som växte fram under 200- och 300-talen: den sahidiska, den akimimiska och den bohairiska. Det gäller den etiopiska versionen från 300-/400-talet. Det gäller den armeniska från 400-talet. Och det gäller efter den islamiska expansionen på 600- och 700-talen många av de arabiska versionerna. Alla dessa bibelöversättningar är främst baserade på Septuaginta och/eller Peshitta, i något fall måhända under jämförelse med originaltexten.

Inom kyrkan höjdes tidigt röster för att man skulle betrakta själva den grekiska Septuaginta-översättningen som den *kristna kyrkans* original. Mest berömd är den uppfattning som kyrkofadern Augustinus uttrycker i sin bok *Om gudsstaten* (*De civitate dei* XVIII,43): han hävdar att den första gudomliga inspirationen gav upphov till den hebreiska bibeltexten, giltig för den tidens människor, medan en andra inspiration gav upphov till den grekiska bibeltexten, giltig för kyrkan; det är den som för henne bär vittnesbörd om Kristus.

Men redan 382 hade fornkyrkans främste exeget, Hieronymus, erhållit påve Damasus uppdrag att revidera den gammallatinska Bibeln. Det var ingen lätt uppgift. Ett år senare klagar Hieronymus över att det finns nära nog lika många latinska versioner som handskrifter: nordafrikanska, italienska, galliska och spanska.

Hans arbete med Nya testamentet gick i rasande fart. Tydligen reviderade han med ganska lätt hand den latinska texten i ett antal existerande gammallatinska handskrifter, som han jämförde och korrigerade mot några grekiska manuskript av alexandrisk typ.

Det var i översättningen av Gamla testamentet till latin som Hieronymus verkligen bröt ny mark. Han hade naturligtvis grekiska handskrifter framför sig, men han gick tillbaka till hebreiska originaltexter och gjorde dessutom en idiomatisk tolkning, snarare än en litteral. På 600-talet slog hans översättning på allvar igenom. Den kallades den folkliga översättningen, *versio vulgata*. Från 800-talet blev den dominerande i västerlandets kyrka. Det skulle dock dröja till det Tridentinska mötet 1546, innan Vulgata upphöjdes till den alltigenom autentiska och bindan-

de bibelöversättningen inom den romersk-katolska kyrkan.

Under medeltiden skapades ett stort antal nya bibelöversättningar till de olika folkspråken i västerlandet — åtminstone ett drygt 30-tal — men de flesta av dessa var baserade på Vulgata, och de som inte var det kom snart att spela en marginell roll på grund av Vulgatas enastående ställning.

Förhållandet mellan den mäktiga kyrkan och de förskingrade judarna blev också gradvis försämrat. I tvångsdisputationernas kölvatten skrev judarna mängder av exegetiska arbeten, avsedda att understryka betydelsen av den hebreiska bibelns litterala innebörd, dels för att fasthålla judisk *halaka*, dels för att bjuda motstånd mot kyrkliga allegorier och spiritualiseringar av de heliga texterna. Judarna arbetade själva för att tolka den hebreiska Bibeln till folkspråket i diasporans skilda länder. Den mest berömda bland dessa tolkningar är den som den irakiske universitetsrektorn Sa'adia ben Josef Gaon under 900-talets första hälft skapade. Det är en arabisk översättning, som fortsatte den targumiska traditionen i det avseendet att den applicerade den heliga texten på tidens föreställningsvärld, tonade ner den antropomorfistiska gudsbilden och gjorde texten rationellt acceptabel, helt parallellt med en stävan att förena Koranexeges och förnuft inom islamisk teologi.

Med tanke på Vulgatas dominerande ställning i västerlandet måste Bibeln nå också Norden i Vulgatas gestalt. Emellertid var det kyrklig praxis att den latinska bibeltexten, som förelästes i mässans evangelier och epistlar, fritt skulle återges på folkspråket så att alla kunde förstå.

Det finns i år särskilda skäl att uppmärksamma att den heliga Birgitta och kretsen kring henne lade stor vikt vid den folkliga förståelsen av Bibeln. Det finns till och med uppgifter om att Birgitta för egen räkning skulle ha låtit översätta hela Bibeln till svenska. Detta kan inte bekräftas, men alla kända svenska bibelöversättningar från medeltiden härrör från Birgittakloster. I ett inventarium över kung Magnus Erikssons ägodelar från ca. 1340 förtecknas bl.a. «enum grossum librum biblio in swenico». Vilken denna bibel är, kan inte fastställas. Det vi vet är att det föreligger en fri tolkning av Moseböckerna från

slutet av 1200-talet eller början av 1300-talet, tillskriven Birgittas bikt-fader, magister Matthias. Egentligen är det endast Genesis som översatts någorlunda komplett, medan övriga fyra Moseböcker bara finns i sammandrag. Från slutet av 1300-talet finns en förkortad återgivning av Apostlagärningarna. Det finns också en svensk tolkning av Josua och Domarboken, utförd av Nicolaus Ragvaldi; vidare en av Judit, Ester, Rut och 1–2 Mackabéerboken, gjord av Nådensmunken Jöns Bugge, båda från omkring 1500. Kanske det också är den sistnämnde som tolkat Uppenbarelseboken, som spelade så stor roll i senmedeltidens fromhetsliv. Vid sidan av svenska tolkningar inom ramen för medeltida postillor är dessa fem partiella bibelöversättningar det enda som bevarats från arbetet på att översätta helig text till svenskt folkspråk under medeltiden.

Med renässansen och dess kärlek till antiken och grekiskan inleddes en ny epok i västerlandets översättningstradition. Ximenes och Erasmus gjorde grundläggande insatser för tolkningen av Nya testamentet i början av 1500-talet. Samtidigt drevs andra kristna på vägen *ad fontes* att gå i lära hos judiska exegeter, och reformatorerna och deras arvtagare lade på nytt de hebreiska och grekiska grundtexterna som bas för ett stort antal nya bibelöversättningar till västerlandets folkspråk, från den första tyska tolkningen 1522 till den andra isländska 1584. Många av dessa tolkningar, i synnerhet de tyska, engelska och skandinaviska, kom att påskynda en förnyelse av själva folkspråket.

IV

Denna kortfattade genomgång av den heliga textens framväxt och egenart, och av antikens och medeltidens viktigaste bibelöversättningar, ger oss skäl att vända tillbaka till utgångspunkten: vår egen nusituation. Vad kan vi lära av denna text- och tolkningshistoria? Vi kan, menar jag, framför allt annat lära oss tre ting:

1. Bibelkommissionens pågående nyöversättning till nutida svenskt folkspråk är värd allt tänkbart erkännande: den låter innehållet i hebreiska och grekiska originaltexter tala till oss på naturligt, idiomatisk svenska. Det kommer alltid

att vara nödvändigt med en allom tillgänglig bibeltolkning till nutidsspråket. Men frågan är om den kommer att bli allena rådande som 1917 års Kyrkobibel. I varje fall, när det gäller nyöversättningen av Gamla testamentet kommer det sannolikt att visa sig att vi också behöver parallella tolkningar, åtminstone av vissa bibelböcker. Jag har här försökt antyda uppfattningen att Gamla testamentets grundtext i sig själv är en högspråkstext. Om detta är riktigt, finns det skäl att också lyssna till de röster som talar till förmån för tolkningar i en mer lyftad bibelstil. Om jag har förstått exempelvis Gunnel Vallquist rätt är det i en sådan riktning också hennes tankar går. Man kan hänvisa till konstnärliga, liturgiska och kyrkomusikaliska hänsyn. Men främst menar jag att grundtextens egenart reser krav på också sådan tolkning, en som accentuerar Gamla testamentets helighetskaraktär, en översättning som med alla uttrycksmedel framhäver texternas profetiska natur, deras siarekraft. Jag förmodar att denna tanke i dag framstår som stockkonservativ, men en blick på historien ger mig hoppet att tanken har framtiden för sig: sökandet efter litterära värden vid sidan av de renodlat innehållsmässiga — de estetiska värdena — efter texter som når in till andra sidor hos människan än enbart intellektet, en tolkning vars ord i sig tränger in genom märg och ben, som en originaltext av Shakespeare, eller som Koranen i Zetterstéens version, eller varför inte: som havets sång, som skogarnas susning, och som «vägens sorl bland viden». I Sigrid Kahles lysande biografi över sin fader, professor H.S. Nyberg, citeras det inlägg i bibelöversättningsfrågan som den store orientalisterna gjorde vid kyrkomötet i december 1934. Här säger han bl.a.: «Det enda rätta är därför att till bibelspråk använda ett språk med gamla traditioner. Det finns ingen möjlighet att försöka låsa fast detta bibelspråk vid en bestämd tids vardagsspråk ...» (226). Framtiden får utvisa sanningshalten i detta yttrande.

2. Det förefaller mig nödvändigt att den svenska teologutbildningen omgestaltas därhän att prästerna på nytt blir i stånd att läsa och diskutera Bibelns heliga texter i original. Redan i ett nordiskt perspektiv är den svenska utbildningen i bibelvetenskap smärtsamt svag. 1990-talets öppnade gränser i Europa, och den ökande evangelisk-romerska förståelsen talar i samma

riktning. I annat fall blir svenska teologer hjälplösa i förhållande till kyrkans heliga texter och därmed sammanhängande tradition. De tvingas falla i första bästa översättnings våld. Och de kommer framgent att sakna förmåga att verkligen förklara helig text för de människor som är anförtrodda åt deras vård.

3. Den främsta av alla bibelöversättningar är de teologer som själva känner Bibelns grundspråk. De är i stånd att öppna människornas sinnen för texternas betydelse, för deras rytm, för deras kraft, för deras musik och doft. De blir,

delvis som de gamla poeterna och profeterna, instrument för bibelns andliga värld. Genom dem kan texternas egen verkningskraft, deras sanna aktualitet, bli uppenbar och levandegjord också i vår tid. Genom dem förmedlas texternas anda, så att de heliga ordens egen aktualitet, deras verkningskraft, blir uppenbar och värdesatt i vårt folk. Visionen av sådana teologer, av mänskligt levande bibelöversättningar, är för mig den vackraste av alla visioner, i dag när vi högtidlighåller 450-årsjubiléet av Bibelns heliga text på folkets språk.

Litteratur

- T. Andersson, *Gammatestamentliga texter i kyrkans gudstjänst*. Lund 1969.
- G. André — T. Kronholm, *Visionärer, vismän och vi. Studiebok till Bibelkommissionens nyöversättning av Första Moseboken, Ordspråksboken och Jeremia*. Stockholm: Verbum, 1992 [Svenska Bibelsällskapet, Projekt Nytt GT 1].
- E. Arvidsson, *Svenskarna och Bibeln*. Örebro: Bokförlaget Libris — Svenska Bibelsällskapet Projekt NT 81, 1988.
- Att översätta Gamla testamentet. Texter, kommentarer, riktlinjer. Betänkande av 1971 års bibelkommitté för Gamla testamentet*. Stockholm 1974 [SOU 1974:33].
- Bibeln. Nya testamentet. Bibelkommissionens utgåva*. Stockholm 1981 [SOU 1981:56].
- Bibeln. Tillägg till Gamla testamentet. De apokryfa eller deuterokanoniska skrifterna. Bibelkommissionens utgåva 1986*. Stockholm 1986 [SOU 1986:45].
- Bibelsyn och bibelbruk. Biskopsmötets bibelkommission*. Lund 1970.
- Bibelübersetzungen I–III, Theologische Realenzyklopädie*, Band 2, 160–266.
- P. Block — J. Blomqvist — G.-B. Sundström — Chr. Åsberg, «God och nyttig läsning». *Om Gamla Testamentets Apokryfer*. Stockholm: Proprius förlag, 1988.
- Fem bibelböcker. Gamla testamentet 1. Nyöversättningar av 21 psaltarsalmer, Rut, 1 Samuelsboken, Predikaren, Amos*. Stockholm: EFS-förlaget, 1979.
- G. Gustafsson, *Förkunnarna, församlingarna och Bibeln*. Örebro: Bokförlaget Libris — Svenska Bibelsällskapet Projekt NT 81, 1990.
- T. Kronholm, *Texter och tolkningar. En studiebok om gammatestamentliga texter och nytestamentliga tolkningar*. Stockholm: EFS-förlaget, 1985.
- T. Kronholm, *De tio orden*. Stockholm: Verbum, 1992 [Svenska Bibelsällskapet, Projekt Nytt GT 2].
- T. N. D. Mettinger, *Namnet och närvaron. Guds-namn och gudsbild i Böckernas Bok*. Örebro: Bokförlaget Libris, 1987.
- Nio bibelböcker. Gamla testamentet 2. Andra Moseboken, Andra Samuelsboken, Ester, 7 Psaltarsalmer, Klagovisorna, Daniel, Joel, Nahum, Salomos vishet översatta av bibelkommissionen*. Älvsjö: Verbum 1984.
- Nyöversättning av Nya testamentet. Behov och principer. Betänkande avgivet av 1963 års bibelkommitté*. Stockholm 1968 [SOU 1968:65].
- Nyöversättning av Gamla testamentet*, Utbildningsdepartementet. Stockholm 1975 [DsU 1975:1].
- S. Olofsson, *Guds ord och människors språk. En bok om bibelöversättning*. Uppsala: EFS-förlaget, 1986.
- Språket i bibeln — bibeln i språket*, red. av Chr. Åsberg. Stockholm: Norstedts, 1991 [Skrifter utgivna av Svenska språknämnden 76].

- C. Svensson, *Text och tro. Hur läsare skapar mening i bibeltexter*. Örebro: Bokförlaget Libris — Svenska Bibelsällskapet Projekt NT 81, 1989.
Tre bibelböcker i översättning av Bibelkommissionen: Första Moseboken — Ordspråksbo-
ken — Jeremia. Stockholm: Bokförlaget Atlantis AB, 1991.
- E. Würthwein, *The text of the Old Testament. An introduction to the Biblia Hebraica*. Transl. by E.F. Rhodes. London: SCM Press Ltd, 1980.

Summary

Holy Text in the Language of the People

Bible translations before the Reformation

The history of the ancient and medieval versions of the Hebrew Bible and the New Testament is reviewed in this paper, originally read at Uppsala University on the occasion of the 450th Anniversary of the first Swedish Bible translation after the Reformation, King Gustav Vasa's Version (1541).

The origins of Bible translation have been traced back to the poetic and prophetic oral re-interpretation of sacred tradition in Ancient Israel, under comparison with the respective, creative role of the tribal poet (*shārīr*) and the interpreter (*rāwī*) in pre-Islamic Arabia. The *Sitz im Leben* of the early Aramaic and Greek translations, viz. the Targums and the Septuagint, is scrutinized, in order to lay bare the nature of early Biblical interpretation. The subsequent versions of significance are dealt with more briefly.

The ongoing work of the official Swedish Bible Commission (to be completed approximately in the year 2000) and the expected role of the new version in the Church of Sweden are reviewed in the light of this history. The author is Professor of Semitic languages at the University of Uppsala.

IN MEMORIAM

Per Frostin in memoriam

Trots att det sedan några månader tillbaka inte var oväntat var det ändå med bestörtning vi fick budet att professor Per Frostin avlidit den 8 juni 1992, endast 48 år gammal. Endast under drygt två löftesrika år fick han inneha tjänsten som professor i systematisk teologi vid Lunds universitet, utnämningen kom i mars 1990.

Efter en osedvanligt snabbt avlagd teologie kandidatexamen blev Per Frostin 1964, endast 20 år gammal, prästvigd — då den yngste prästen i Svenska kyrkan. Med samma intensitet tog han snart itu med sin forskarutbildning och blev en av de första som 1970 blev teologie doktor enligt den då nya examensordningen. Avhandlingen, «Politik och hermeneutik», med undertiteln

«En systematisk studie i Rudolf Bultmanns teologi med särskild hänsyn till hans Luthertolkning», var med sin djärva uppläggning programmatisk. Hela det följande författarskapet fullföljer med envis konsekvens doktorsavhandlingens kritiska attityd mot varje teologi som isolerar det andliga från det materiella, «hermeneutiken» från «politiken».

Det redan i avhandlingen skymtande intresset för marxismen, förstärkt genom ett brinnande engagemang inom den politiska vänstern, tog sig tidigt uttryck i en programskrift som «Kristendom och marxism. Från konflikt till dialog» 1972. Också här gick han till källorna. I den grundliga undersökningen «Materialismus — Ideologie — Religion» 1978 analyserade Frostin Karl Marx materialistiska

religionskritik och drev tesen att den mogna Marx egentligen kan betecknas som ateist endast i metodiskt hänseende.

När denna bok kom ut på tyska befann sig Per Frostin redan i Afrika, närmare bestämt i Tanzania. Under åren 1975 till 1979 tjänstgjorde han som lärare vid det lutherska prästseminariet i Makumira. De fyra åren i närtkontakt med kyrkoliv och samhällsutveckling i ett u-land blev av avgörande betydelse också för den fortsatta forskningsinsatsen. Inom ramen för ett av humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet finansierat projekt om «kristendomstolkningar i < tredje världen >» tog han itu med ett djupgående studium av afrikansk befrielse-teologi i tanzanisk och sydafrikansk kontext. I långa stycken var det här fråga om ett pionjärbete, inte minst gäller denna analysen av «ujamaa-teologin» i Tanzania, där hans kunskaper i kisuaheli gav unika möjligheter till bearbetning av ett i tidigare forskning okänt material.

Det hela redovisades 1988 i den med rätta internationellt uppmärksammade monografin «Liberation Theology in Tanzania and South Africa». Originaliteten i Frostins insats på detta område framstår inte minst i att avsikten inte — som i så många andra presentationer av «befrielse-teologier» — är att plädera för en sådan teologi utan i stället att ge den en sådan tolkning att den blir begriplig och tillgänglig för teologer i vår del av världen. Intentionen kommer till uttryck i underrubriken «A First World Interpretation». Effektivt och klagörande hävdar Frostin här — som i en rad andra sammanhang — att det för befrielse-teologier specifika hör samman med den epistemologiska ansatsen, det kunskapssociologiska underifrån-perspektivet. Att detta kan vara fruktbart och av betydelse även i en västerländsk teologi-situation belyste Frostin på ett spännande sätt i sin programmässigt viktiga installationsföreläsning «Systematisk teologi i ett pluralistiskt samhälle» (se denna tidskrift 1990, s. 154–162).

Tidigt tog Per Frostin aktiv del i arbetet inom «Ecumenical Association of Third World Theologians» (EATWOT) och kom därmed in i ett unikt internationellt kontaktnät av teologer från alla kontinenter. Med sin ovanliga förmåga att entusiasmera förde han inspirationen från detta sammanhang vidare till andra. Så blev han den drivande kraften i den svenska «kairos-processen» med dess vitt spridda och 1991 även på engelska utgivna dokument «Kairos Sverige». Förelisarna kom från Latinamerika och i synnerhet Sydafrika, men materialet med dess «Mammon»-kritik blev genuint svenskt. Per Frostins eminenta förmåga att knyta kontakter tog sig också uttryck i det nätverk för teologisk metod- och teoridebatt, som under namnet «Nordiskt forum för kontextuell teologi» samlat teologer med högst olika utgångspunkter från alla de

nordiska länderna (se denna tidskrift 1992, s. 95–96). Givetvis stod han också bakom uppöppet att i april i år bilda Föreningen, respektive Institutet för kontextuell teologi. Till de svåraste konsekvenserna av det sista halvårets sjukdom hörde för hans del att han inte kunde få vara med i fullföljandet av alla dessa projekt.

För de flesta torde Per Frostins teologiska profil mer eller mindre identifieras med det ovan skisserade, i vid mening «befrielse-teologiska» engagemanget. Relativt få känner till att han även fullföljde en karakteristiskt lundensisk teologitradition: Lutherforskning. Redan i doktorsavhandlingen fördes Luther själv som kritisk instans fram emot Bultmanns föregivet «lutherska» position. För den som i likhet med Frostin vill hålla samman «tro» och «politik» och som vill ta Martin Luther till intäkt för detta blir givetvis dennes lära om de två «rikena» eller «regementena», det «andliga» och det «världsliga», ett irriterande problem. I samband med ansökan till professuren ingav Frostin som specimen en omfattande, ännu uttryckt undersökning med den preliminära titeln «Luthers <två-rikeslära >». En historisk-kritisk undersökning av Luthers distinktion mellan andligt och världsligt med särskild hänsyn till några nutida Luthertolkningar». Här granskas en rad viktiga Luthermonografier kring temat och deras argumenteringar bedöms utifrån en egen analys av Luthertexterna. Det överraskande resultatet blir att man hos Luther egentligen inte kan finna någon konsekvent utarbetad tvårikes- eller tvåregementslära. Jag vill ge uttryck för den varma förhoppningen att detta arbete kan göras tillgängligt för den internationella diskussionen kring den berörda problematiken.

Till bilden av Per Frostins insats som akademisk lärare hör även att han med liv och lust deltog i de tvärvetenskapligt upplagda «core curriculum»-kurser, som försöksvis anordnats av Lundauniversitetet. Därmed vidgades hans nätverk av kontakter ytterligare till att innefatta även kolleger inom samhälls- och naturvetenskaperna.

Som seminarieledare gjorde Per Frostin en ypperlig insats. Ett internationellt inriktat forskarseminarium med stor bredd alltifrån patristik till aktuell teologidebatt var under uppbyggnad. Inte minst för doktoranderna, även för blivande sådana, är saknaden svår att bära.

Kvar står bilden av en ovanligt rikt utrustad forskare och lärare, uppslagsrik och entusiastisk, ständigt envist och målmedvetet på väg med nya projekt. Saknaden är mycket stor och endast under protest är det möjligt att acceptera att han inte längre finns ibland oss.

Per Erik Persson

LITTERATUR

Byrskog, Samuel: *Nya testamentet och forskningen. Några aktuella tendenser inom den nytestamentliga exegetiken*. 62 sid. (Religio 39), Teol. inst. Lund 1992.

Författaren till detta Religio-häfte, Samuel Byrskog, är assistent i Bibelvetenskap vid Lunds universitet och mitt uppe i slutfasen av ett stort avhandlingsarbete. Och vanligtvis är man då mycket väl insatt i vad som pågår i det egna ämnet. Författaren är dessutom känd för sin litteraturkännedom och sin metodiska medvetenhet. Det är därför kanske inte heller någon tillfällighet att just han fick uppdraget från avdelningsnämnden för Bibelvetenskap vid Lunds universitet att skriva denna redogörelse för aktuella, dominerande tendenser inom den nytestamentliga exegetiken.

Som framgår av denna introducerande översikt är Nya testamentets texter idag föremål för ett omfattande metodiskt arbete med många varierande inriktningar och uppfattningar. Häftet förmedlar en inblick i den allra senaste diskussionen om nya metoder, illustrerar intresset för teologiska frågeställningar och exemplifierar utvecklingen inom några särskilt intressanta områden.

Författaren har valt att sortera upp materialet under tre huvudrubriker eller tre typiska tendenser inom nytestamentlig exegetik.

1. *Diskussionen om nya metoder*. Frågeställningen fokuseras här kring NT dels som text och litteratur dels som historisk documentsamling. Intressant är att författaren tydligt redovisar det tvärvetenskapliga perspektiv som präglar mycket av de senaste decenniernas utveckling. Den nytestamentliga exegetiken har hämtat många nya infallsvinklar från den <profana> vetenskapliga utvecklingen, från t.ex. den allmänna litteraturvetenskapen, lingvistik, pragmatiken (bl.a. retoriken), sociologin och psykologin. Texten ses oftast som kommunikation mellan <författare> och <läsare>.

2. *Det teologiska intresset*. Här behandlas den senaste utvecklingen inom den nytestamentliga hermeneutiken, utläggnings- och verkningshistorien, kanonfrågorna samt feministisk exegetik.

3. *Problematiseringen och specialiseringen* tar speciellt upp Jesus-, evangelie- och Paulusforskningen. Inom Paulusforskningen exemplifieras dels frågan om vad som är centrum i paulinsk teologi, dels frågan om Paulus syn på lagen.

Genom rikliga litteraturhänvisningar får läsaren också tips om de viktigaste forskningsbidragen; det är sedan lätt att fördjupa sig efter eget bevåg.

Walter Übelacker

Herrmann, Eberhard: *Om Tolkning. II. Att förstå*. (Tro & Tanke 1992:1), 33 sid. Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala 1992.

Hermeneutik är ett ord på modet. Det är oklart vad det betyder. Så är det ofta med modeord. Vid Teologiska institutionen i Uppsala har en grupp akademiska lärare från olika ämnesområden under ett par års tid arbetat med att ta fram läromedel i hermeneutik. Detta arbete har resulterat i två rapporter. Den ena finns publicerad som KISA-rapport (*Om tolkning I. Läsning av Bibeln och andra texter*, 1990), den andra är nyligen utkommen som årets första nummer av Svenska kyrkans forskningsråds serie *Tro och Tanke*. Ytterligare två publikationer är planerade.

Medan den första rapporten var en grupp-produkt är den andra författad av professorn i religionsfilosofi, Eberhard Herrmann. Den har titeln *Om tolkning II. Att förstå* och handlar alltså om förståelsens problem.

Hermeneutik definieras i den första rapporten som «en introduktion i konsten att diskutera och hantera olikheter i tolkning». I den andra rapporten skriver Eberhard Herrmann att «denna konst även gäller att hantera olikheter i att förstå» (s. 33).

Var och en som stiftat bekantskap med filosofisk litteratur inom ämnesområdet hermeneutik vet hur snabbt man förlorar fotfästet och faller mellan de sofistikerade analyserna. Texter som handlar om tolkning tycks vara särskilt svåra att tolka och förstå. Eberhard Herrmanns bok är på sätt och vis ett undantag. Häftet är i sin helhet lättläst. En orsak till detta är att det inte handlar om förståelsens ontologi, utan om ett klagörande av fenomenet förståelse. Författaren leder varsamt sin läsare stegvis i sitt resonemang.

Häftet handlar inte om förståelse över huvud taget, utan om förståelse av texter som på något sätt angår oss. Det har alltså speciellt intresse för oss som sysslar med bibeltolkning. Eberhard Herrmann menar att det inte är möjligt att ge någon neutral eller heltäckande definition av vad det innebär att förstå, men använder själv arbetsdefinitionen «med att en person förstår något som på ett eller annat sätt angår honom eller henne, menas att denna person inte längre är förbryllad av detta <något>». Förståelse är ett intellektuellt fridfullt tillstånd.

Eberhard Herrmann menar att människor beroende på sin personlighetstyp uppnår det oförbryllade tillståndet antingen genom att hålla hårdare fast vid de uppfattningar de redan har eller genom att låta dem förändras, antingen genom att bekräfta det de menar sig redan veta eller genom att ompröva det. Ett typex-

empel på den första strategin är reaktionerna på politikernas budskap — motståndarsidans argument övertygar i regel väljarna om den egna uppfattningens förtäfflighet. Ett typexempel på omprövning är Luthers nya förståelse av Romarbrevet, som kom att leda fram till reformationen. Författaren menar att det är önskvärt att man har båda strategierna. Enbart bekräftelse leder till stagnation, enbart omprövning till kaos.

Ett problem uppstår, när en person menar sig ha förstått en bibeltext, men någon vill hävda att så inte är fallet. Man kan tänka på den som läser in en reinkarnationslära i «Låt inte bedra er, Gud lurar man inte: vad man sår får man också skörda» (Gal. 6:7). Personen i fråga kan ha uppnått ett tillstånd, då hon inte längre är förbryllad, men har hon förstått? Eberhard Herrmann menar att man kan komma till rätta med oenighet i förståelse främst genom att klagöra det sammanhang i vilket personen menar sig ha förstått texten. Nästa steg är att man framställer ett alternativt sammanhang och får personen att se sin förståelse i relation till andra uppfattningar. Man bör lägga märke till att «sammanhang» här är något mer än versens kontext. I exemplet handlar det om en österländsk eller en kristen verklighetsuppfattning. Genom jämförelser av sammanhang kan man bedöma anspråk på att ha förstått mer objektivt.

Dessa sammanhang kan befinna sig på olika nivåer, menar Eberhard Herrmann. I exemplet ovan gällde sammanhanget det Eberhard Herrmann kallar strukturnivån, som berör «kulturellt och livsåskådningsmässigt givna ramar för våra liv» (s. 21). Detta är den högsta nivån i betydelsen den mest generella och omfattande. Därutöver urskiljer författaren ytterligare tre nivåer: en tankenivå, en handlingsnivå och en erfarenhetsrelaterad nivå.

Tankenivån handlar om påståenden och begreppssystem. Förenklat uttryckt är det på denna nivå traditionella kommentarer till övervägande del befinner sig. Eberhard Herrmann gör här den viktiga distinktionen mellan författarens intentioner med texten och textens egen betydelse. Textens mening skapas inte bara hos författaren, utan också hos mottagaren. Det faktum att bibeltexternas författares intentioner är svåråtkomliga och i hög grad måste bygga på lärda och kvalificerade gissningar föranleder att bibeltolkare uppmanas att påminna sig texternas öppenhet. Här berör Eberhard Herrmann det svåra auktoritetsproblemet. Det finns en spänning mellan att anse texter som auktoritativa och att inse att de också lever sitt eget liv. Paulus hade en stark övertygelse om Kristi snara återkomst. Intentionen med passusen i Galaterbrevet var att peka på jordelivets allvar inför Gudsrikets inbrytande. Att texten själv genljuder av karmalagens stränghet kan emellertid inte förnekas.

När det gäller handlingsnivån uttrycker sig Eberhard Herrmann mycket kortfattat. Det handlar om kommunikationssammanhang och kunskaper om vilken effekt texters budskap har på människors handlande. Återigen finner vi en nära anknytning till betyendevetenskapen. «Vad man sår får man också skörda» var menat som en uppmaning till att göra gott. Mot den bakgrunden kan man kanske hävda att det är ett missförstånd att använda den som hotelse mot dem som man anser gör ont. Å andra sidan är texten i sig själv öppen också mot en sådan tolkning.

Den erfarenhetsrelaterade nivån handlar om texternas relation till enskilda människors upplevelser i vid mening. Frågan gäller om det som sägs i en text stämmer med hur läsaren upplevt livet. En kristen kan fråga sig om «vad man sår får man också skörda» stämmer med upplevelsen av en god och förlåtande Gud. Någon tycker kanske att det stämmer med upplevelser av livets rättvisa. När man gjort något ont, får man förr eller senare sitt straff. Någon annan menar kanske att livets orättvisor till slut måste jämnas ut i ett nytt liv här på jorden eller bortom tiden.

Jag har redan berört strukturnivån, som handlar om kulturella och livsåskådningsmässiga ramar. Det gjorde jag i relation till exemplet från Gal. 6:7. Eberhard Herrmann tar ett annat exempel. Strukturer anger vad som går att säga inom ett begreppssystem. Det går att tala om primtals storlek, men inte om deras färg. I analogi med detta hävdar Eberhard Herrmann att det enligt det kristna religiösa begreppssystemet är meningsfullt att ge Jesus en särställning bland människorna och dessutom är sant att han är född av jungfru Maria och avlad av den helige Ande.

Här finns ett problem. Man kan hävda att Jesus har en särställning bland människorna, men att berättelsen om jungfrufödelsen ska förstås symboliskt. Tveksamheter inför den gäller då snarare dess adekvans än dess sanning. Det förefaller mig bättre att hänföra skilda uppfattningar om jungfrufödelsen till den erfarenhetsrelaterade nivån och att i stället för att diskutera om berättelsen om jungfrufödelsen är sann diskutera dess förmåga att ge adekvata uttryck åt våra erfarenheter, både «religiösa» och «vanliga».

Ett annat problem är huruvida kristen trosåskådnings bäst beskrivs som en struktur som möjliggör sanningar som inte är möjliga i andra strukturer. En central tanke i kristendomen är att det är just denna värld och människorna i den som omfattas av frälsningen. Det är en innebörd i påståendet att kristendomen är en historisk religion. I denna värld kan inte människor uppstå, men Jesus gjorde det och har därmed en särställning. Ett sätt att uttrycka den förändring av världen, som Jesu uppståndelse gör anspråk på att vara, är att säga att i Jesu öppnades strukturer. men det är inte detsamma som att hävda att talet om Jesu upp-

ståndelse kräver en annan struktur. Förbindelsen med det vanliga livet är av avgörande betydelse.

Jag är enig med Eberhard Herrmann om att förståelse är något komplicerat som lämpligen beskrivs med hänvisning till olika nivåer. De nivåer han anger är till dels klagörande och till dels problematiska. Författaren själv ger få exempel, vilket inte underlättar förståelsen. Jag har här gjort ett försök att exemplifiera med Gal. 6:7. De olika nivåerna har beröringspunkter med tolkarens syften, men det blir inte klart hur. Jag håller emellertid helt med Eberhard Herrmann om att mycken tolkningsdiskussion skulle nå betydligt högre grad av klarhet om de inblandade klagjorde sina syften. Säkert kan man också bringa reda i tolkningstvister genom att skilja mellan olika nivåer på vilka oenighet kan föreligga.

Häftets sista avsnitt bemöter den befogade farhågan att vi aldrig kommer att komma fram till någon enighet i tolkningsfrågor. Den ene hänvisar till begreppsnyvån, den andre till den handlingsrelaterade osv. Författaren sätter sitt hopp till de större sammanhang i vilka all förståelse är insatt. Till vår hjälp finns övergripande teorier och grundläggande insikter om tillvaron, som utan att vara absoluta sanningar ger betydande vägledning. Det är en av häftets förtjänster att det, trots att det erkänner olika anspråk på att ha förstått, inte förfaller till ren relativism eller skepticisism. Eberhard Herrmann vidhåller att det går att argumentera om huruvida en person förstått en meningsbärande text eller inte, även om texterna inte har en entydig mening.

Sammanfattningsvis ger Eberhard Herrmanns *Om tolkning. II. Att förstå* en klagörande framställning i ett av vår tids mest aktuella ämnen. Häftet tar hänsyn till den s.k. postmoderna kritiken av «det moderna» utan att egentligen nämna diskussionen och utan att hamna i någon av extrepositionerna. Det är glädjande att *Tro och Tanke* ger möjlighet till spridning av en så inbjudande skriven filosofisk framställning i ett svårt, men både stimulerande och centralt ämne.

Cristina Grenholm

Resuméer av doktorsavhandlingar

Illman, Siv: *VERE ADEST. Religionspsykologisk tolkning av närvarotemat i Olov Hartmans romaner. 336 sid. Åbo Akademis förlag, 1992. (Diss. Åbo.)*

Avhandlingen undersöker och tolkar ur religionspsykologisk synpunkt ett «tema» som går genom Olov Hartmans romaner. Det åskådliggör i betydelsefulla återkommande episoder romangestalernas brotning med påfrestande existentiella förhållanden. «Vere adest» antas stå för övertygelsen att Gud som närvarande förbarmande är «sant tillstädes» hos människan. Detta uppfattas komprimera religionspsykologin i stoffet. Temaprocessen avser varseblivning av någon-ting nytt i en trängd livssituation och uppföljning av det nya i utvecklande dialog. Avhandlingen för fram synpunkter på den religiösa erfarenhetens innersidor och problematiserade aspekter och önskar komplettera teoretisk beskrivning och förståelse av sammansatt religiositet. För att få mera belysning av undanskymda intrapsykiska och interaktionella aspekter har med hjälp av tidigare forskning (Sundén, Wikström, Rizzuto m.fl.) ett perspektiv kallat *integrerat objektrelations-tänkande* resonerats fram och använts i analysen av «närvaroerfarenheten».

Enligt romanerna medverkar symboler, medmänniskor, händelser, det som sker mellan människor till att förmedla föreställningar som luckrar upp låsta attityder och ger erfarenheter som ändrar synen på tillvaron. Människan möter gudsrelationens «Du» och erfar i «utveckling i relation» hur «relationsobjektet» kallar fram henne själv. Kontakten sätter igång en inre omställning som ändrar på gudsrepresentationen och självuppfattningen. Omställningen har förberetts under lång tid och syns inte omedelbart utåt men förankrar nya, helande erfarenheter inombords. Reparativa och skapande effekter frigör engagemang.

Med sitt «nedifrån»-perspektiv utgör romanstoffet en självständig storhet inom ramen för ett pågående författarskap. Materialet relateras implicit till vidare, historisk kontext och explicita författaruttalanden men studeras inte ur litterär synpunkt eller som indikation på processer hos författaren. Diskussion av teorier att tolka religiositeten med ingår i själva uppgiften. Genom resonemanget utkristalliserades det teoretiska tänkande som har använts för det primära syftet att tolka den textimmanenta religionspsykologiska verkligheten. Resultaten från det litterära stoffet går inte att översätta direkt till upplevd verklighet men läggs fram i hopp om att de skall kunna belysa frågeställningar på skilda erfarenhetsområden. Integrerat objektrelations-tänkande tar fasta på Melanie Kleins implikation om att människan tidigt är inställd på «passionerad» relation, på D.W. Winnicotts resonemang om att «fadern»,

kulturen, «det objektiva» behövs för realitetens skull, och på C. Fred Alford's mera filosofiska synpunkter på strävan efter sund självkänsla (narcissism) och mening. Detta sammanförs med klinisk-psykologiska iakttagelser och religionspsykologiska teorier, i någon mån också med teologiska synpunkter. Som ett huvudresultat uppfattas att «vere adest»-processen upprättar en fungerande objektrelationsförmåga genom en inre omställning som gör upp med negativa orienteringar. Den religiösa erfarenheten antas upplevas som relationserfarenhet där de upplevande sådana som de är möter «förbarmande närvaro». Någon tydlig «annan» träder fram med sin autonoma verklighet och har sätt att meddela sig med som går fram så, att kontakt och förståelse skapas. Den «andras» initiativ ställer om människan själv inifrån och det blir djupt meningsfullt för den enskilda att underordna sig den «objektiva» bestämning som «förbarmandet» signalerar. Genom gudsrelationen blir människan helare inuti, hon öppnas för det sociala och hennes personliga öde fogas in i övergripande tolkning.

Åke Viberg: *Symbols of Law. A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament. CBOTS, vol. 34, 216 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1992.*

Denna analys behandlar Gamla testamentets lag i form av juridiska symbolhandlingar. En sådan handling definieras som en icke-verbal handling vilken har en juridisk funktion när omständigheterna är de rätta och när den juridiska funktionen är skild från handlingens fysiska resultat. En teoretisk grund läggs i ett inledande kapitel för att kunna nå en pålitlig tolkning av de relevanta texterna.

Juridiska symbolhandlingar utgör en del av sedvanerätt. Eftersom sedvanerätten i det gamla Israel inte är lika väl känd som dess kodifierade rätt, utgör dessa handlingar en viktig källa till information om sedvanerätten.

Juridiska symbolhandlingar är också konventionella, dvs. deras betydelse är inte så mycket beroende på deras utförande som på den allmänna överenskommenheten vilken förknippats med handlingen av dem som utgör den socio-kulturella kontexten. Detta faktum inbjuder till att studera de relevanta texterna, i vilka symbolhandlingarna beskrivs, utifrån en kontextuell metod. En sådan kontextuell metod begränsar också användningen av komparativt material till en illustrativ funktion. Det är enbart när den litterära kontexten inte kan användas för att nå fram till huruvida det är fråga om en juridisk symbolhandling eller ej, som komparativt material får en vidare, förklarande funktion.

Analysen av varje enskild handling är strukturerad i tre delar, nämligen symbolhandlingens utförande, juridiska funktion och historiska förklaring. Betoningen ligger genomgående på analysen av den juridiska funktionen, medan analysen av den historiska förklaringen är av en mer tentativ natur.

Analysen innehåller följande juridiska symbolhandlingar: lyfta handen, skaka handen, lägga handen under höften, gå genom ett delat djur, dela en måltid, genomborra en slavs öra, smörja huvudet med olja, gripa tag i altarhornet, överföra manteln, övertäcka kvinnan med manteln, ta av sandalen och sätta barnet på knät.

Henning E. Sandström: *Ars gratia Dei. En studie i Thomas Mertons teologiska estetik. 252 sid. Lund Studies in Ethics and Theology. 1, 1992.*

Syftet med denna avhandling är att undersöka Thomas Mertons (1915–1968) teologiska estetik. Som bakgrund har en definition av vad teologisk estetik är givits.

Merton, munk och poet, lyckas förena sitt behov av kontemplation med en aktiv litterär verksamhet. Han ser sann konst som ett uttryck för kreativitet och kontemplation. Konstnären skall ej försvara en viss konfession. Poeten har i stället mycket gemensamt med profeten och genom att bejaka sin kallelse blir han homo cooperator, Guds medarbetare i det ständigt pågående skapelsearbetet.

För Merton framstår det goda och det sköna som två vägar till Gud. Estetik och etik är, i grunden, en och samma sak.

Mertons teologi under 1960-talet kan knappast förstås till fullo, om ej hans teologiska litteraturkritik beaktas. Han intresserar sig särskilt för Pasternak, Camus och Faulkner. Hos dessa finner Merton en stark kreativitet, en djup förståelse av människans sanna natur och en tydlig trohet mot livet. Särskilt hos Faulkner finner Merton en stark katharsis-effekt.

Ingen av dessa tre författare framstår som en konfessionell kristen, men var och en har funnit och accepterat sin sanna identitet. Sålunda, menar Merton, företräder de Gud. Den konst de skapar, har skapats genom Guds nåd.

Tendenser i dialogen mellan naturvetenskap och teologi

Rapport från en konferens i Rom

I mars i år hölls den fjärde europeiska konferensen om naturvetenskap och teologi, strax utanför Rom. Den anordnades av *The European Society for the Study of Science and Theology* (ESSSAT), som grundades 1990 i Genève. (Se min rapport i STK 1990:3.) I konferensen deltog ca 150 representanter från de flesta europeiska länder, samt gäster från USA och Sydafrika. De politiska omvälvningarna i Östeuropa har öppnat gränserna åt väster. Därför var deltagandet från Östeuropa större än tidigare. Bl.a. fanns nu för första gången några deltagare från Ryssland.

Rom

Att en konferens om naturvetenskap och teologi äger rum i Rom är tankeväckande. Staden är ju i sig ett historiskt dokument över maktutövning och maktövertaganden. Den klassiska tidens minnesmärken kring Forum Romanum bevaras av italienska staten till stora kostnader för ärans och turistinkomsternas skull. Men som maktsymboler övertogs de redan för länge sedan av kyrkan. Antoninus' och Faustinas tempel liksom Curian byggdes om till kyrkor, och bronsstatyn av Marcus Aurelius på toppen av segerkolonnen på Piazza Colonna ersattes på 1500-talet av en staty av Paulus. Peterskyrkan, under vars valv varje människa känner sig liten, är i sig en symbol för Guds och kyrkans makt. Men idag befästs påvens inflytande i stor utsträckning genom den PR-verksamhet, som de storartade audienserna för tusentals besökare flera gånger per vecka utgör.

Katolska kyrkans traditionella hållning till naturvetenskapen får också ett fysiskt uttryck genom Vatikanens eget observatorium, Specola Vaticana, som fram till 1930-talet var inhyst i Vatikanen men då på grund av det myckna ljuset i Rom flyttades ut till påvens sommarpalats, Castello Gandolfo, där det byggdes in i palatset. Vetenskapen skall integreras i kyrkans helhetsvision.

Katolska kyrkans förhållande till naturvetenskapen

Katolska kyrkans förhållande till naturvetenskapen har under lång tid varit konfliktfyllt. Den ökända hanteringen av konflikten med Galilei i början av 1600-talet har gett kyrkan ett dåligt rykte i detta avseende. Det förbättrades inte av kyrkans skeptiska hållning till Teilhard de Chardin och av encyklikan *Humani gene-*

ris 1950, vars huvudbudskap var att kritisera tendenser i samtida naturvetenskap. De beskrevs som villfarelser som hotade att undergräva grundvalen för den katolska läran, och encyklikan uppfattades allmänt som uttryck för att kyrkan under Pius XII ville markera sitt avståndstagande från olika försök att närma kyrkans teologi och modern naturvetenskap till varandra. Mot denna bakgrund kan det vara förvånande att en europeisk konferens om naturvetenskap och teologi hålls i Rom, stödd av Vatikanobservatoriet.

En del av bakgrunden till detta finner man i den nya attityd till naturvetenskap som på senare år kommit till uttryck från officiellt katolskt håll, inte minst under den nuvarande påven Johannes Paulus II. I ett budskap vid 350-årsminnet av publikationen av Galileis *Dialog om de två största världssystemen* markerade påven att kyrkan «genom ödmjukt och ihärdigt studium» kan börja «skilja det väsentliga i tron från de vetenskapliga systemen vid en viss tidpunkt». ¹ 1984 gjorde Vatikanen ett uttalande där man medgav att «kyrkans befattningshavare hade misstagit sig när man fördömde Galilei». ² År 1987, vid trehundraårsminnet av publiceringen av Isaac Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, offentliggjorde påven ett budskap, vars huvudpunkter är följande:

Både inom den kristna ekumeniska rörelsen och inom naturvetenskaperna kan man se en ökad kritisk öppenhet mot andra uppfattningar. En ömsesidig förståelse mellan kyrkan och naturvetenskaperna kan leda till att man gradvis upptäcker gemensamma angelägenheter. Härvid behöver såväl religion som naturvetenskap bevara sin självständighet och sin egenart. Väl belagda vetenskapliga och filosofiska teorier kan användas för att belysa den kristna tron. Båge sidor kan dra nytta av detta utbyte: kyrkan därför att den kan befria teologin från misstag, vantrö och pseudovetenskap; vetenskapen därför att dialogen kan hjälpa den att undvika att absolutifiera sina metoder och bli en omedveten religion. Det är idag angeläget att en del teologer utbildar sig i naturvetenskap. Sådan tvärvetenskaplig kunskap behövs bland annat för att reflektera över de moraliska frågor som aktualiseras av den moderna teknologin. ³

1. *Origins: NC Documentary Service*, 13 (1983), s. 50–51.
2. *Origins: NC Documentary Service*, 16 (1986), s. 122. Se också *Galileo Galilei: Toward a Resolution of 350 Years of Debate, 1633–1983*, ed. Cardinal Paul Poupard, Pittsburgh 1987, och *The Galileo Affair: A Meeting of Faith and Science*, eds. G.V. Coyne, M. Heller, and J. Zycinsky, Vatican 1985.

Under de senaste åren finns alltså intressanta ansatser inom katolska kyrkan till en ny syn på naturvetenskapen, inte minst en önskan att frigöra sig från historiska belastningar.

Kosmologi och teologi

Konferensens huvudföreläsning belyste några aktuella tendenser i diskussionen kring naturvetenskap och teologi.

A.A. Grib från Friedman Laboratory i St Petersburg föreläste om *Time and Eternity in Modern Relativistic Cosmology*. Tonen i föreläsningen gav han genom denna bild: När vetenskapsmännen klättrar upp för kunskapens berg och når toppen, så upptäcker de att där sitter redan personer som diskuterar deras problem, nämligen teologer.

Kosmologer använder relativitetsteori och kvantteori för att försöka förstå verkligheten som helhet. Grib utvecklade några av de tankar som florerar i den aktuella diskussionen.¹ En av dessa är den antropiska principen: Om universum inte var så stort som det är idag skulle vi inte existera i det. Alltså är det inte så märkvärdigt att universum är stort och vi är små. Universum är fullt av sammanträffanden. De har mycket liten sannolikhet men är viktiga för människans framväxt. En annan vanlig tanke är att verkligheten på kvantnivån är annorlunda än vi har anledning att vänta oss: Egenskaper existerar endast om de observeras. De är objektivt existerande möjligheter. De existerar inte som händelser, men de blir händelser om någon observerar dem. Elementarpartiklar är varken materia eller idéer. Inte ens den vanliga logiken gäller för dem.

Men Grib tog ytterligare två steg som är mindre vanliga och gick utöver vad som är brukligt bland kosmologer. Dels försökte han finna paralleller till den moderna kosmologin hos klassiska teologer. Dels försökte han själv närma sig en religiös verklighetstolkning genom egna kosmologiska hypoteser. Två exempel:

Existerar det förflyttat eller bara nuet? Kvantteorin ger stöd för att det förgångna har någon form av existens. För detta fann Grib paralleller redan hos Augustinus, som räknade med tre slags existens, det förgångna, nuet och framtiden. Men om det är så, är det också

i princip möjligt att förflytta sig i tiden som med ett slags tidsmaskin.

Om universum beskrivs som en vågfunktion, och om denna kollapsar, så uppstår en ny vågfunktion. Universum kan alltså uppstå igen efter att ha kollapsat i en Big Crunch, ett slags återuppståndelse av all verklighet. Om detta inte bara är spekulering utan verklighet, så är teologi en viktig sysselsättning i universum. Relativitetsteorin har åter gjort religionen möjlig. Kosmologer börjar nu tala om religion. Detta är en naturlig utveckling av kosmologin som vetenskap.

Diskussionen visade att särskilt en del fysiker uppfattade Grib's egna förslag som spekulationer långt utöver vad dagens fysikaliska forskning ger underlag för.

Paralleller mellan klassisk teologi och modern naturvetenskap

W. Welten från gregorianska universitetet i Rom talade om *Questions and Remarks concerning Origins, Time and Complexity*. Han pekade på vad han uppfattade som intressanta likheter mellan den moderna vetenskapen och den kristna synen på verkligheten, som den kommer till uttryck hos klassiska teologer. De tre huvudtemata ursprung, tid och komplexitet fick illustrera detta.

Frågan om universum är evigt eller har en begynnelse är extremt viktiga för teologin. Kosmologer idag borde inte försumma den medeltida diskussionen. Ett exempel är Aristoteles' idé om världens evighet, som skapade problem för de medeltida teologerna. Thomas' lösning var att tron på en skapelse ur intet är förenlig med såväl ett evigt universum som en begynnelse. Om evolutionen: Kreationister visar otillräcklig kunskap om vad teologin säger om skapelsen. Den är ju förenlig med evolutionen! Slumpen kan mycket väl rymmas i evolutionen, eftersom slump inte är någon förklaring alls. I stället behöver vi modifiera vår föreställning om kausalitet. Teleologin kan varken vetenskapsmän eller teologer vara utan. Det är «en dam utan vilken biologerna inte kan leva, men med vilken en biolog inte kan visa sig offentligt».

Är tiden irreversibel, som vi ofta föreställer oss, eller är det snarare vissa processer som äger rum i tiden som är irreversibla? Denna fråga verkar inte vara till fullo löst. Också här kan vi lära oss av kyrkofäderna, i detta fall genom Augustinus' tidsbegrepp.

Komplexitet betyder många olika saker inom olika vetenskaper. Är komplexitet bra eller dåligt? I vissa sammanhang är enkelhet att föredra, när det gäller datorprogram och Gud t.ex. Men ibland är det tvärtom. Komplexitet är ofta förbundet med funktionalitet. Komplexiteten ökar i evolutionen och levande varelser blir mera oberoende i relation till sin omgivning. En filosofisk teori om komplexitet kan lösa problem

3. Påvens budskap trycktes första gången i konferensrapporten *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. R.J. Russell, W.R. Stoeger, & G.V. Coyne, Notre Dame, IN 1988. Betydelsen av och begränsningarna i denna ansats diskuteras i *John Paul II on Science and Religion: Reflections on the New View from Rome*, ed. R.J. Russell, W.R. Stoeger & G.V. Coyne, Notre Dame, IN 1990.

1. Mycket av detta är redan väl känt och utvecklas exv. i *J.D. Barrow & F.J. Tipler: The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, 1986.

som exv. att förstå människan, utan att komma i konflikt med vetenskapliga teorier. Han menade att Aristoteles' tankar också här kan ge hjälp. Avsikten med den ökande komplexiteten i evolutionen kan vara att ge människan ett stort antal möjligheter för att göra en effektiv frihet möjlig.

Weltens anförande anslöt nära till officiell katolsk tradition, enligt vilken vetenskapen bör fogas in i den helhetsbild som tron ger. Men inom denna ram ville han ge en progressiv tolkning.

Kaosforskning och reduktionismens begränsningar

F.T. Arecchi, fysiker från Florens, presenterade *A Critical Approach to Complexity and Self-Organization*. Hans föredrag var en översikt över de senaste tendenserna inom vad som ofta har kallats kaosforskning.¹

Tre århundraden av ständig framgång inom fysiken har uppfattats som underlag för tre dogmer: avgörbarhet = när man väl har formulerat fysikens lagar är resten bara en fråga om matematisk beräkning; förutsägbarhet = när väl en situation är matematiskt beskriven, är dess framtida utveckling också entydigt angiven; förklarbarhet = varje komplex förhållande kan förstås genom att dela upp det i komponenter och finna de elementära lagar som binder samman det.

Men dessa dogmer har skakats genom ett antal principiella begränsningar. Gödels oavgörbarhetsteorem säger att det i ett givet system kan finnas sanna satsar för vilka det är omöjligt att inom systemet avgöra om de är sanna eller falska. Kaosforskningen har visat att på grund av den minimala osäkerhet som alltid finns i ett system är dess framtida utveckling omöjlig att förutsäga utom under speciella omständigheter. Att detta deterministiska kaos inte har upptäckts förrän på senare tid beror på att fysiker länge inriktade sina studier på förenklade modeller av stabila förhållanden. Och slutligen har man börjat upptäcka en strukturell komplexitet som består i att det är omöjligt att tillfredsställande beskriva stora objekt med hjälp av enkla lagar som reglerar samspelet mellan dess komponenter. Allt detta innebär att den reduktionistiska drömmen måste överges.

Arecchis personliga bidrag i detta sammanhang var att han ville tillämpa dessa idéer för att förstå skillnaden mellan å ena sidan ett biologiskt kognitivt system som det mänskliga tänkandet, och å andra sidan en dators sätt att arbeta. En kraftfull dator kan simulera varje fysiskt system, under förutsättning att det fungerar enligt reduktionistiska principer och informationsmängden inte är oändlig. Men i vårt mänskliga tänkande fastnar vi inte i oavgörbara eller halsstarriga pro-

blem, som en dator skulle göra, utan vi bestämmer oss inom en rimligt kort tidsrymd. Vårt tänkande lyder inte fixerade regler utan anpassar sig ständigt. Detta beror enligt Arecchi på att vår kunskap är intentional. Det mänskliga tänkandet och andra biologiska kognitiva system är alltså exempel på system som inte tillfredsställande kan beskrivas med den klassiska reduktionistiska modellen.

Processfilosofin som verklighetsbeskrivning

Christoph Wassermann, fysiker och teolog från Tyskland, gav en intressant presentation av A.N. Whiteheads processfilosofi. Whitehead (1861–1947) var en berömd fysiker och matematiker, som bland annat gav ut det inflytelserika arbetet *Principia Mathematica* tillsammans med Bertrand Russell. Whitehead är också känd som mannen bakom den s.k. processfilosofin. Den har använts som utgångspunkt för den fr.a. i USA inflytelserika processteologin. Wassermann klargjorde i sin föreläsning att många beskrivningar av processfilosofin, inte minst inom processteologin, är helt missvisande, därför att de inte klargör hur radikalt annorlunda processfilosofin är i förhållande till vårt vanliga tänkande.

I allmänhet föreställer vi oss att verkligheten är uppbyggd av partiklar som rör sig. Partikelbegreppet är alltså grundläggande, och rörelse definieras med utgångspunkt från detta. Whitehead börjar i stället med *process* som det grundläggande begreppet. En vanlig uppfattning ända från antiken och framåt har varit att existens är det som är varaktigt. Whitehead ifrågasätter den yttersta nödvändigheten av denna syn. I stället antar han att *flux elements* (≈händelser) är det yttersta. Verklighetens yttersta substans uttrycker alltså inte varaktighet utan förändring. Han använder begreppet *flux element* för att förklara vad rum och tid är. Med denna utgångspunkt bygger han på ett ofta komplext och svårtillgängligt sätt en begreppsvärld med hjälp av vilken verkligheten kan beskrivas.

Processfilosofin är inte en fysikalisk teori. Den är snarare ett försök att skapa ett enhetligt system av ytterst allmänna idéer som ger en ram för vårt tänkande. Den förutsätter inte tid och rum, inte ens punkter och avstånd. Ett enkelt tal som 1 eller 2 är i detta system en konstruktion. Processfilosofins begreppsvärld har intressanta likheter med och är delvis ekvivalent med relativitetsteorin, men uttryckt i ett annat koordinat-system.

De flesta som försöker tillämpa Whiteheads tankar är inte vetenskapsmän utan religionsfilosofer. Detta beror i stor utsträckning på att Whitehead inte bara introducerade ett nytt sätt att se på rum och tid, utan också en ny syn på Gud. Hans gudsbild byggs upp kring idén om *flux elements* som verklighetens yttersta beståndsdelar. Detta har ofta missförstått av processteologer.

1. Vanliga tankar i detta sammanhang presenteras på ett lättillgängligt sätt i *Paul Davies: The Cosmic Blueprint*, 1987, sv. övers: *Den kosmiska planen*, Stockholm 1989.

I diskussionen underströk Ugo Amaldi från CERN parallellerna mellan Whiteheads processfilosofi och kvantfysiken. Man diskuterade också varför processfilosofin förkastas av moderna filosofer, medan den accepteras av teologer.

Ett förslag till en naturlig teologi

Arthur Peacocke är en välkänd brittisk biolog och teolog som i en rad böcker har presenterat en genomarbetad syn på kristen tro i relation till modern naturvetenskap. Här höll han ett införande med titeln *The Kindling of «The Divine Flame»*.¹

Sedan 1600-talet präglas vår världsbild av individualism. Kunskap är en abstraktionsprocess, som bl.a. innebär att verkligheten bryts ner i sina beståndsdelar. Människan uppfattas som en oberoende observatör. Men det visar sig alltmer, menar Peacocke, att synen på vetenskapen som det lösbaras konst måste revideras. Reduktionismen är otillräcklig. Enkla lagar utvecklar i ett långt tidsperspektiv ett ofattbart komplext mönster i en hierarki av många nivåer. Det finns begrepp på de högre nivåerna som inte kan reduceras till begrepp på lägre nivåer. Vi måste också radikalt revidera idén att vi lever i en deterministisk värld. Vi kan förutsäga en kulas fall, men inte rörelsen hos en läckande ballong. Vi kan aldrig förutsäga vad som sker på lång sikt. Ordning skapar kaos. Deterministiska händelser kan resultera i det oförutsägbara.

Biologer har upptäckt denna oförutsägbarhet mer än fysiker. Det finns en tendens till ökad komplexitet i biologiska system. Detta kräver inte någon övernaturlig förklaring. Ökade nivåer av medvetande beror t.ex. på förändringar i nervsystem. Ögon utvecklas därför att det finns något att se. Organ vars känslighet för omvärlden har varit mindre korrekt har försvunnit. Allt eftersom nervsystemen alltmera förfinas, blir det också nödvändigt att dra paralleller mellan andra levande varelsers nervsystem och mänskligt medvetande. Men uppkomsten av den mänskliga personen är det mest oförutsägbara och extraordinära i vår värld.

Existensen av värden tycks mycket viktigt i mänskligt socialt liv. De fem stora världsreligionerna har alla det gemensamt att de betonar den moraliska viljan. Sociala och personliga värden får sin kraft genom föreställningen om en transcendent verklighet som genomströmmar det mänskliga medvetandet. Många människor har en djup upplevelse av en välviljig icke-fysisk kraft mycket större än det individuella jaget, en upplevelse av immanens i det mänskliga livet. Detta är en språngbräda till den religiösa världen. Sådana erfarenheter är vanliga bland människor. De

kan knappast vara upplevelser av ingenting alls. Det är osannolikt att dessa kognitiva erfarenheter skulle vara utan kontakt med en verklighet. Tillsammans pekar de på existensen av en allomfattande verklighet, som är väsentlig för människans liv. De är resultat av en trial-and-error-process för möte med Gud. De tillfredsställer bestämda mänskliga behov, som har att göra med personlig död, och som styr våra liv.

Konferensens föredrag och arbetsgrupper illustrerade väl dagens många försök att finna anknytningspunkter mellan en naturvetenskaplig och en religiös verklighetsbild. Många är idag otillfredsställda med den etablerade uppdelningen av verkligheten i två kompetensområden, där vetenskapen står för faktakunskapen och religionen för känslor och värden. Åtskilliga försök att finna en helhetsbild flyger i luften, få av dem har landat säkert. Kaosforskningen är i centrum för mångas intresse och öppnar idag gränsmarker, liksom Heisenbergs obestämdhetsrelation gjorde för några decennier sedan. Den antropiska principen har också väckt många funderingar. En nyhet var betonandet av att flera grundläggande frågor i modern naturvetenskap har intressanta paralleller med tankar inom klassisk teologi.

Såväl naturvetare som teologer tillåter sig ibland ganska hög frihet när de går utanför gränserna till sitt eget fack. Ett intressant exempel på detta utgjorde delegaterna från Ryssland, som efter den senaste revolutionen blivit en kokande kittel av förvirring och aktivitet. Religion är där nu högsta mode också bland naturvetare.

Nästa konferens planeras i närheten av München under våren 1994 och skall behandla *The Concept of Nature in Science and Theology*. Skandinavisk representant i styrelsen för ESSSAT är undertecknad. Naturvetare och teologer som är intresserade av sällskapet är välkomna att ta kontakt med mig för mera information.

Ulf Görmar

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

92 .10- 2 8

LUND

1. Fast Peacocke aldrig berättade det själv innehöll anförandet i huvudsak tankar från första delen av hans senaste bok *Theology for a Scientific Age*, Oxford 1990.