

NT 81 – för gudstjänsten, bibelläsningen eller bokhyllan? *

AV GÖRAN GUSTAFSSON

I september 1981 utkom den översättning av Nya Testamentet som kommit att kallas NT 81. Formellt hade den nya översättningen ställning som en statlig offentlig utredning (SOU 1981:56) eftersom det var en statlig kommission, den 1972 tillsatta Bibelkommissionen som stod bakom utgåvan. Enligt uppgifter från samma Bibelkommission kan man omkring 1997 förvänta en ny utredningsvolym som innehåller hela det nyöversatta Gamla Testamentet. I sammanhanget får man inte glömma att Bibelkommissionen också gett ut SOU 1986:45 som innehåller »Tillägg till Gamla testamentet; De apokryfa eller deuterokanoniska skrifterna».

Det har nu gått så lång tid efter utgivningen av NT 81 att man kan ställa frågor som de i rubriken om den nya översättningens plats i gudstjänstlivet, i den enskilda bibelläsningen och i bokhyllan. Innan jag går in på de här frågorna som har belysts genom forskning som jag själv bedrivit eller på annat sätt varit involverad i vill jag gå något tillbaka i tiden och klarlägga hur det arbete som man nu börjar skymta slutet av initierades.

I

Frågan om en bibelöversättning som skulle ersätta den från 1917 väcktes första gången redan vid kyrkomötet 1934 då initiativet emellertid avstyrktes med hänvisning till att endast sjutton år gått sedan den förra översättningen kom. Efter ytterligare sjutton år, vid kyrkomötet 1951, togs bibelöversättningsfrågan upp på nytt och i en mycket »tung» motion; första namnet under motionen var Elis Malmeström och övriga undertecknare var Gustav Aulén, Ragnar Bring, Conny Edlund, Ivar Hylander, Gösta Lundström, Anders Nygren, Elow Tengblad och Albert

Wifstrand. Motionärerna föreslog »att kyrkomötet hos Kungl. Maj:t ville göra en underdånig framställning om en provöversättning av Nya testamentet och Psaltaren till svenska»¹ och motiverade behovet av en nyöversättning dels med att den exegetiska forskningen »avsatt resultat som alldeles direkt beröra bibeltexten och dess tolkning» och dels med ett krav på större »tyngd, pregnans och högtidlighet»: »Då även genom forskningen Skriftens kultiska karaktär med åren framträtt allt tydligare bör översättningen mer än hittills kunna framhålla denna till fromma för bibelordets bruk också i gudstjänsten, i predikan, altartjänsten eller andra liturgiska sammanhang. Dessa båda, den språkligt knappare, litterärt fullödigare utformningen av översättningens svenska och dennas starkare kultiska prägel stå f.ö. väl samman med varandra.»

Kyrkomötets beredningsutskott ställde sig i sitt betänkande bakom motionen och anknöt i sin argumentering till utvecklingen såväl på det bibelvetenskapliga som på det språkvetenskapliga området och betänkandet avslutades: »De vinningar som ha gjorts bidra till att göra den Heliga Skrifts rikedom ännu tydligare; de böra därför så långt möjligt göras tillgängliga för hela vårt folk.»²

Kyrkomötet beslutade i enlighet med motionen och beredningsutskottets förslag. I debatten³ argumenterade Elis Malmeström utifrån bibelöversättningens betydelse i

* Reviderad och utvidgad version av ett föredrag inför Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1990-02-26.

¹ Motion 50 till allmänna kyrkomötet 1951.

² Bihang till allmänna kyrkomötets protokoll 1951, 6 saml. nr 7.

³ Allmänna kyrkomötets protokoll 1951, nr 3, s. 28 ff.

gudstjänstlivet: »... en översättning (måste) i icke ringa grad ta sikte också på textläsningen från altaret, där det är särskilt viktigt att orden göra ett kultiskt starkt intryck. Innet som ljuder från detta heliga rum bör ha det vardagligas eller självklaras form – vad man därifrån hör skall istället komma som ett budskap av ständigt ny kraft och skönhet.» Albert Wifstrand framhöll det högre värde som skriftspråket tilldelats sedan bibelöversättningsarbetet senast var aktuellt: »Nu förstå vi bättre vilka värden som ligga i den koncentration och pregnans, den höghet och glans som skriftspråket har egna förutsättningar att åstadkomma. Det måste medföra vissa önskningsdrag om att dessa drag bättre skulle komma till uttryck i de delar av bibeln, där de återfinnas i originalet men ej i samma grad i den svenska bibelöversättningen.» Anders Nygren tog fasta på bibelforskningens resultat som ett motiv för en nyöversättning och hävdade att när »det finns helt andra möjligheter än förut att åstadkomma en bättre översättning, så är det vår enkla plikt mot församlingen att inte låta utvecklingen därvidlag stanna på ett tidigare stadium än som skulle vara nödvändigt». Den enda tveksamma rösten i debatten kom från Carl Ernst Göransson som bl.a. pekade på svårigheterna med alltför täta byten av bibelöversättningar; ett positivt beslut vid 1950-talets början skulle få följden att »en och samma generation nödgas laborera med tre olika bibelversioner».

Trots den enighet som fanns inom kyrkomötet fick skrivelsen till Kungl. Maj:t om en provöversättning inte något positivt resultat. Kungl. Maj:t dröjde emellertid med det formella avgörandet; först den 11 april 1958 anmäldes att skrivelsen ej föranledde någon åtgärd.⁴ Däremot ledde ett mera begränsat initiativ från 1957 års kyrkomöte om en revision av de »Ordförklaringar och sakupplysningar» som finns i 1917 års bibel⁵ till en snabb åtgärd från Kungl. Maj:t. Våren 1958

⁴ Bihang till allmänna kyrkomötets protokoll 1958, 11 saml., Förteckning över tidigare kyrkomötens vid tiden för 1958 års kyrkomöte oavgjorda skrivelser . . .

⁵ Motion nr 14 till Allmänna kyrkomötet 1957 och Bihang till allm. kyrkomötets protokoll 1957. 7 saml. nr 6.

tillkallades en sakkunnig och redan 1959 förelåg ett betänkande.⁶ Möjligen tänkte man sig i regeringskansliet att man genom detta tillmötesgående av ett begränsat önskemål från kyrkomötet beträffande den befintliga bibelöversättningens aktualitet kunde skjuta tankarna på ett fullständigt bibelöversättningsarbete på framtiden. Motionen från 1951 har här ägnats en förhållandevis ingående redovisning eftersom den visar på helt andra motiv och principer för en nyöversättning av Nya Testamentet än dem som kom att bli avgörande för beslutet om och utformningen av nyöversättningen femton-tjugo år senare; frågan om den framtida möjligheten till förståelse av bibeltexten i 1917 års version nämndes överhuvud taget inte vare sig i motionen eller i kyrkomötesdebatten.

II

Incitamentet till bibelöversättningsarbetet kom alltså inte från kyrkomötet eller från organiserat kristet håll. Det kom istället genom en riksdagsmotion med en enda namnunderskrift. Det var folkpartisten och tidningsmannen Manne Ståhl från Karlstad som vid 1961 års riksdag motionerade om att riksdagen borde »anhålla om erforderliga och lämpliga åtgärder för att inom rimlig tid tillskapa en ny svensk edition av Bibeln, i första hand Nya Testamentet».⁷

Manne David Emanuel Ståhl var snarare en representant för folkpartiets liberala än för dess frisinnade flygel. Han hade en frikyrklig bakgrund och Erik Hjalmar Linder beskriver honom vid tiden på Waldenströmska studenthemmet under 1920-talet: »Till kristendomen var han vid denna tid känslomässigt bunden, mot frikyrkan kunde han visa begränsad lojalitet . . . församlingsmedlem blev han aldrig.»⁸ Tillgängliga biografiska matriklar⁹ antyder inte heller något engage-

⁶ SOU 1959: 41 »Ordförklaringar och sakupplysningar till 1917 års bibel».

⁷ Motion AK 1961: 112.

⁸ Erik Hjalmar Linder: Mitt levande förflutna, Stockholm: Natur och Kultur 1975, s. 266.

⁹ Vem är vem; Svealand utom Storstockholm, Stockholm: Bokförlaget Vem är vem AB 1964 s. 770 och Pub-

mang i några kyrkliga eller frikyrkliga sammanhang. Manne Ståhl var först verksam vid Svenska Morgonbladet men hade huvuddelen av sin tidningsmannabana förlagd till Mauritz Hellbergs som radikal ansedda Karlstads-Tidningen. Kanske kan han betraktas som en tidig representant för den »Guds barnbarn»-typ som senare blivit så vanlig inom svensk dagspress. Det är värt att nämna att idén till sin motion hade Manne Ståhl fått genom en enkät i Dagens Nyheter sommaren 1960.

I den nästan högstämt skrivna motionen framhölls såväl Bibelns religiösa och samhällseliga betydelse som bristerna i 1917 års översättning. Ståhl konstaterade å ena sidan att »Förutsättningarna för . . . Bibelns betydelse synes dock vara, att dess budskap äger sådan språklig dräkt, att det förmår tala till sin samtid» och å andra sidan ». . . att en ny svensk kyrkobilbel framstår som ett angeläget önskemål ur religiösa, kristet-moraliska och litterära bedömningsgrunder . . .». Här kan man alltså spåra de två skilda motiven för en ny bibelöversättning: Bibeln skulle kunna läsas i modern språkdräkt av allmänheten och den skulle finnas tillgänglig på »bättre och resligare svenska» som kyrkobilbel.

Manne Ståhls motion behandlades av Andra beredningsutskottet¹⁰ som hade socialdemokraten och kyrkomötesledamoten Nancy Eriksson som ordförande; bland ledamöterna fanns bland andra Yngve Hamrin, Thorvald Källstad och Evert Svensson. Utskottet tog mycket allvarligt på motionen och vidtog den ovanliga men inte unika åtgärden att remittera den till ett antal intressenter. Enligt utskottsutlåtandets referat av remissvaren menade Teologiska fakulteten i Uppsala att 1917 års översättning var otillfredsställande och att »Tidpunkten för en ny översättning kan kanske nu sägas vara inne». Lundafakulteten fann det mycket önskvärt med en ny bibelöversättning under förutsättning »att filologer samt exegeter och andra teologer är beredda att åtaga sig en sådan uppgift». Fri-

kyrkliga samarbetskommittén var också positiv och framhöll särskilt de svårigheter 1917 års översättning kunde skapa i skolan.

Nämnden för svensk språkvård pekade på svårigheterna med »alltför ofta företagna ändringar» och menade att den svenska språkformen hos 1917 års översättning inte gjorde att det var motiverat med en helt ny översättning. I ett till nämndens yttrande fogat särskilt utlåtande från H. S. Nyberg framhölls att »det svenska språkets nuvarande situation och utvecklingsskede inte är gynnsamma för en helt ny översättning, som kunde ha utsikt att bli bestående».

Ett nästan rent negativt yttrande avgavs från Svenska kyrkans diakonistyrelse som fann »att några omedelbara åtgärder inte är påkallade». Denna i efterhand i och för sig förvånande uppfattning motiverades på flera ännu mera förvånande sätt: Det förhållandet att relationerna mellan kyrka och stat var under utredning talade för ett uppskov liksom att ett kyrkomötesinitiativ i frågan var att vänta och »mötets behandling av frågan bör avvaktas».¹¹

De negativa rösterna påverkade emellertid inte beredningsutskottet som också hade tillkallat Albert Wifstrand för en särskild förredragning. Det förslag man förelade kamrarna blev »att frågan bör föras vidare genom en utredning beträffande förutsättningarna för och behovet av en ny översättning av bibeln . . .».

Första kammaren biföll utan debatt beredningsutskottets hemställan och Andra kammaren slöt också upp bakom detta men flera yttranden gjordes.¹² Thorvald Källstad framhöll att en bibelöversättning var en allmänkulturell angelägenhet men aktualiserade också Hugo Odebergs tankar om att man kunde ha flera officiella översättningar. Åke Zetterberg pekade på att hur än förhållandet mellan kyrka och stat skulle gestalta sig i framtiden var det staten som måste ta ansvar för bibelöversättningsarbetet; en sådan ord-

licistklubbens porträttmatrikel 1952, Stockholm: Ählén & Åkerlunds förlag 1951, s. 322.

¹⁰ Bihang till riksdagens protokoll 1961. 11 saml. nr 28.

¹¹ Enligt ett mera parentetiskt omnämnande i utskottsutlåtandet hade dock biskopsmötet 1961 aktualiserat 1951 års kyrkomöteskrivelse till Kungl. Maj:t.

¹² Riksdagen 1961: FK 20: 71 och AK 20: 135.

ning var för honom en garanti för att man inte skulle få olika översättningar för olika användningsområden utan en enda officiell översättning. Utskottsordföranden pekade på det unika i att en enskild motionärs framställning ledde till ett enhälligt utskottsstämmande och till ett – förväntat – enigt tillstyrkande i kammaren. Hon framhöll emellertid också att vad man skulle besluta om var en utredning om nyöversättning och inte om en nyöversättning och konstaterade framtynt att med ett positivt beslut skulle det dröja cirka femton år innan en nyöversättning kunde föreligga. Nancy Eriksson betonade dessutom att frågan mera var en riksdagsfråga än en kyrkomötesfråga eftersom »att så länge skolorna undervisar i kristendom och så länge den största delen av svenska folket tillhör statskyrkan är det en angelägenhet för staten att se till att bibelöversättningen är den riktiga».

Det är värt att observera att alla talarna poängterade att frågan om en ny bibelöversättning mera var en fråga för staten/riksdagen än för Svenska kyrkan/kyrkomötet. Detta bör framhållas eftersom bibelöversättningsarbetet som sådant och dess organisation och målsättning efter 1961 inte någon gång diskuterades vare sig i riksdagen eller kyrkomötet. Hela bibelöversättningsfrågan och -arbetet blev istället en angelägenhet för statsråd, departementstjänstemän och experter.

Beskrivningen av riksdagsbehandlingen av upprinnelsen till det fortfarande pågående bibelöversättningsarbetet kan avslutas med ett utdrag ur motionären Manne Ståhls anförande före beslutet: »När jag skrev motionen var den ett resultat av många års funderingar i ämnet. Jag hade dragit mig för det, för jag var inte alls säker på hur det skulle komma att uppfattas, men så tänkte jag att det förr eller senare ändå måste ske, innan jag lämnar riksdagen. Och så skrev jag motionen som en opinionsyttring. Jag trodde inte då att den skulle komma att bifallas.» När efter ett och ett halvt år – hösten 1962 – det av riksdagen begärda utredningsarbetet inte hade kommit igång interPELLERADE Thor-

vald Källstad i frågan.¹³ Statsrådet Sven af Geijerstam svarade¹⁴ att man »undersökt olika problem som sammanhänger med till-sättandet av en sådan utredning» och att den snart skulle tillsättas. I samband med interpellationssvaret ifrågasatte Källstad »om det inte blir nödvändigt med skilda bibelöversättningar för olika kategorier av läsare» och Åke Zetterberg framhöll på nytt att »det är självklart av värde om vi kan få en enhetlig bibelöversättning».

III

Den utredning som fick namnet »1963 års bibelkommitté» tillsattes den 1 februari 1963 och i statsrådet af Geijerstams utredningsdirektiv¹⁵ kan man lägga märke till att det framhölls att det mindre var bristerna i 1917 års översättning än det svenska språkets förändringar under 1900-talet som borde beaktas som skäl för en eventuell ny översättning; det var en huvuduppgift för kommittén »att undersöka om det är möjligt att göra bibeln mera tillgänglig för nya generationer». Kommittén fick förra statsrådet och presidenten Nils Quensel som ordförande och för övrigt bestod den av såväl experter på nytestamentligt och på nutida svenskt språk som företrädare för statskyrka och frikyrka. De kommitterade var färdiga med sitt arbete 1968 och lämnade ett 650-sidigt betänkande om »Nyöversättning av Nya testamentet; Behov och principer» (SOU 1968: 65).

1963 års bibelkommitté sammanfattade sin uppfattning om behovet av en nyöversättning i åtta punkter.¹⁶ Den exegetiska forskningens framsteg kunde motivera en textrevision men inte en nyöversättning. Språkligt kunde mycket kritik riktas mot 1917 års översättning men språkförändringarna hade inte gjort den »svårtillgänglig, än mindre svårbegriplig, när den användes inom den kristna gudstjänsten eller läses av

¹³ Riksdagen 1962: AK 27: 15.

¹⁴ Riksdagen 1962: AK 35: 21.

¹⁵ Bihang till riksdagens protokoll år 1964, Riksdagsberättelse år 1964, s. 290.

¹⁶ SOU 1968: 5, s. 190 ff.

vuxna, språkligt erfarna människor». Där-
emot kunde man tänka sig att förhållandet
var annorlunda »för yngre och språkligt
mindre erfarna läsare». Sammantaget fann
man dock att bristerna hos 1917 års översätt-
ning motiverade ett fullständigt nyöversätt-
ningsarbete av Nya Testamentet. Man fann
också att *en* översättning inte kunde tillgodo-
se både »en gudstjänstbibels alla krav och
behovet av en språkligt lättillgängligare
översättning». Därför förelåg behov av *två*
samtidigt utarbetade översättningar, »den
ena främst för gudstjänstbruk, filologiskt
noggrann med en koncentrerad pregnant
språkform som står ärvd bibelstil och samti-
digt originalets form närmare, den andra
främst för enskild läsning, för bruk i hem och
skola, i sin språkform lättillgängligare för da-
gens läsare och friare i förhållande till origi-
nalets uttryckssätt utan att ge efter på troheten
mot dess mening». Arbetsnamnen på de båda
översättningstyperna var *kyrkobibeln* och
folkbibeln.

Kommittébetänkandet remissbehandlades
på sedvanligt sätt med främst domkapitlen,
frikyrkornas ledningsorgan, de teologiska
och humanistiska fakulteterna vid universi-
teten samt länskolnämnderna som remiss-
organ. Remissvaren finns samlade i »Om
Nya Testamentet» och man finner där att
samtliga 66 remissorgan talade för att ett
översättningsarbete borde komma till stånd.¹⁷
Den tveksamhet som hade funnits tio år tidi-
gare då bibelöversättningsarbetet först ak-
tualiserades hade helt försvunnit och från
t.ex. Årkebiskopen hette det: ». . . vill vi ha
kvar Bibeln som en andlig faktor i folkets liv
får vi inte underlåta att på allvar ta itu med
bibelöversättningsarbetet».¹⁸

Nästa lika eniga som remissinstanserna
var om att översättningsarbetet som sådant
var angeläget var de om att det endast be-
hövdes *en* översättning; 58 av de 66 svaren
argumenterade i denna riktning.¹⁹ Motståndet

mot två versioner var nästan lika starkt på
skolsidan som på kyrko- och samfundssidan.
Skolöverstyrelsen framhöll: »De krav bibel-
kommittén ställer på en kyrkobibel ifråga
om pregnans och koncentration bör också
ställas på en folkbibel och kraven på lättill-
gänglighet för folkbibelns del bör också gälla
en bibel för gudstjänstbruk» och Svenska
kyrkans centralråd för evangelisation och
församlingsarbete menade att »Eftersom
kyrkohandbokskommittén för närvarande
arbetar på att få ett nutidsnära och direkt
gudstjänstspråk, måste det anses överflödigt
med en särskild kyrkobibel. Dessutom kan
ifrågasättas värdet av att ungdomar i exem-
pelvis konfirmationsundervisning möter en
bibelöversättning i undervisningen och en
annan vid gudstjänstfirandet».

Inom Utbildningsdepartementet drog man
av utredningen och remissvaren slutsatserna
att en nyöversättning behövdes, att man
skulle arbeta för att få fram en enda officiell
bibelversion samt att »den nya texten bör i
sin språkform komma den s.k. folkbibeln
närmare än kyrkobibeln».²⁰ Man tillsatte
1971 en ny grupp sakkunniga, »1971 års sak-
kunniga för översättning av Nya testamen-
tet», som »skulle förbereda tillsättning av en bibel-
kommission för nyöversättning av Nya testa-
mentet genom att utarbeta förslag till prin-
ciper för översättning och till arbetsordning
för en sådan kommission». De sakkunniga
som hade professor Staffan Björck som ord-
förande avlämnade sitt betänkande 1972.²¹

Samma år tillsattes en bibelkommission
med uppgift att nyöversätta Nya Testamentet.
Kommissionen var brett sammansatt med ett
trettiotal personer från olika samhällssek-
torer och hade från början Birgit Rodhe som
ordförande. Departementet utsåg också en
särskild översättningsenhet under Staffan
Björcks ledning och det var väl snarast till
denna översättningsenhet som statsrådet
Alva Myrdal riktade slutorden i utrednings-
direktiven, ». . . att nyöversättningen språk-

²⁰ Bihang till riksdagens protokoll år 1972, saml. 2: 1, Berättelse till 1972 års riksdag om vad i rikets styrelse sig tilldragit, s. 311.

²¹ Inför en ny bibelöversättning; Riktlinjer och förslag (Utbildningsdepartementet 1972: 10), Stockholm 1972.

¹⁷ Om Nya testamentet; En sammanställning över remissyttrandena över Nyöversättning av Nya testamentet (Utbildningsdepartementet 1970: 8), Stockholm 1970, s. 3 och 25.

¹⁸ a.a., s. 37.

¹⁹ a.a., s. 52 ff.

ligt bör utformas så, att textens innehåll blir tillgängligt för en nutida normalskolad vuxen läsare . . .».²²

IV

Nyöversättningsarbetet av Nya Testamentet tog något mer än de fem år som förutsetts i utredningsdirektiven från 1972. Arbetet bedrevs öppet och när slutprodukten kom i september 1981 var inte överraskningarna så många för de initierade. Publiceringen av NT 81 blev emellertid en stor mediahändelse.²³ Bibeln var under någon månad högaktuell i dagspressen genom nyhetsartiklar och reportage men också genom kulturartiklar och ledarkommentarer. Etermedia bidrog också till uppmärksamheten och TV hade dagliga uppläsningar ur NT 81 under mer än en månad.

Den nya översättningen blev mycket efterfrågad. Under 1981 och 1982 trycktes den i en och en halv million exemplar och under hela 1980-talet framställdes NT 81 separat eller tillsammans med en lätt reviderad version av Gamla Testamentet i över tre miljoner exemplar. Det royalty som Bibelkommissionen/staten egentligen skulle ha för de NT 81-utgåvor som olika förlag framställer tillfaller efter ett riksdagsbeslut Svenska Bibelsällskapets Bibelfond, som är avsedd för forskning om Bibeln och för framtida bibelöversättningsarbete. Genom denna bibelfond initierades 1983 ett »Projekt NT 81» som bestått av två delar. Dels av en förståelseundersökning av den nya NT-texten med noter och ordförklaringar som Gunnar Hansson vid Tema Kommunikation i Linköping ansvarat för och dels av en rad religionssociologiska undersökningar som genomförts som ett triangelsamarbete mellan religionssociologer vid de teologiska institutionerna i Lund och Uppsala och Religionssociologiska Institutet i Stockholm.²⁴ Resultat från alla de

²² Bihang till riksdagens protokoll år 1974, saml. 2: 1, Berättelse till 1974 års riksdag om vad i rikets styrelse sig tilldragit, s. 338.

²³ Se Christer Åsberg: Så mottogs NT 81, s. 50–61 i Svenska kyrkans årsbok 1982–83.

²⁴ En översikt av resultaten från båda projektdelarna

religionssociologiska undersökningarna kommer att användas här för att besvara frågorna om vilken plats NT 81 har fått i gudstjänsten, i den enskilda bibelläsningen och i bokhyllan.

V

Vid mitten av 1980-talet, dvs. fyra år efter utgivningen, hade NT 81 blivit den dominerande gudstjänstbibeln.²⁵ På central nivå var man i de allra flesta samfunden positiv till NT 81 och ville att det skulle användas i gudstjänstlivet. Så var det i Svenska kyrkan, så var det i Svenska Missionsförbundet och så var det i Svenska Baptistsamfundet. Inom de två här nämnda fria samfunden följde man något olika policy för det gällde att föra ut uppfattningen att NT 81 borde vara församlingarnas gudstjänstbibel. Inom Svenska Baptistsamfundets ledning var man försiktig och lät samfundets tidning Vecko-Posten argumentera för att man borde använda nyöversättningen vid textläsningen vid gudstjänsterna men några direkta rekommendationer att göra så förekom inte från samfundsledningen. Inom Svenska Missionsförbundet uppmanade däremot Missionsstyrelsen alla församlingar att gå över till att använda NT 81 som gudstjänstbibel. Inom båda samfunden var en mycket klar majoritet av pastorerna positiva till nyöversättningen. När undersökningen av hur församlingarna hade tagit emot NT 81 gjordes 1985 visade det sig att vilken policy samfunden hade fört inte hade någon större betydelse. Både inom Missionsförbundet och Baptistsamfundet var det knappt tvåtredjedelar av församlingarna som hade ett konsekvent bruk av NT 81 i gudstjänsterna. Dessa tvåtredjedelar kontrasterar mot bruket av NT 81 i två andra samfund.

Inom Pingströrelsen ges varken rekommendationer eller direktiv till församlingarna om hur gudstjänstlivet skall vara ordnat. I

får man i Gunnar Hansson (utg.): Bible Reading in Sweden (Acta Universitatis Upsaliensis; Psychologia et Sociologia Religionum, vol. 2), Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990.

²⁵ Se Göran Gustafsson: Förkunnarna, församlingarna och Bibeln, Örebro: Libris 1990, kap. XIII.

enlighet med samfundets principer finns inget centralt organ som kan styra den lokala församlingens liv. Av pingstförsamlingarna var det mindre än hälften – 40 procent – som konsekvent använde NT 81 som gudstjänstbibel.

Den andra kontrasten utgörs av Svenska kyrkan. Där började en hel del församlingar använda NT 81 i gudstjänsterna omedelbart efter utgivningen och 1983 var det nästan hälften av församlingarna som utnyttjade nyöversättningen vid söndagens högmässa. Prästerna inom Svenska kyrkan var inte särskilt positiva till den nya översättningen och det var avsevärt färre av dem än av Missionsförbundspastorerna som utnyttjade NT 81 som privat läsebibel. 1983 fick Svenska kyrkan emellertid en ny evangeliebok som har alla bibeltexter i NT 81:s version och det är endast efter en särskild överenskommelse i församlingarna som man kunnat fortsätta att läsa epistel och evangelium enligt översättningen från 1917. Från Domssöndagen till 1:a Söndagen i Advent 1983 fördubblades på detta sätt andelen församlingar där man läste texterna enligt 1981 års version från knappt hälften till nästan alla.

Man kan se nyöversättningen av Nya Testamentet som en *innovation* och de här nämnda samfundens utnyttjade av NT 81 i gudstjänsten som exempel på hur en förändring sprids och accepteras under olika betingelser.²⁶ I det ena fallet, fallet Svenska kyrkan, fattades *ett centralt beslut* om antagande av innovationen NT 81 och trots att det på den mellannivå som prästerna utgör fanns långt ifrån fullständig uppslutning kring innovationen så användes den efter beslutet på ett i stort sett enhetligt sätt i hela landet. I det andra fallet som Svenska Missionsförbundet får exemplifiera så kunde man från centralt håll endast ge viljeyttringar till församlingarna. Fastän det på den mellannivå som pastorerna utgör fanns en nästan genomgående positiv inställning till NT 81 så blev inte nyöversätt-

ningen snabbt och fullständigt någon gudstjänstbibel inom Svenska Missionsförbundet. Skillnaden i förhållande till Svenska kyrkan är att för att man skall uppnå enhetlighet krävs ett stort antal *individuella beslut*. Alla de olika personer, pastorer och lekmän, som läser bibeltexter vid Svenska Missionsförbundets gudstjänster måste för egen del fatta beslutet att använda den nya översättningen och detta är en process som blir långt utsträckt över tiden.

Svaret på den första frågan om användningen av NT 81 är ganska entydigt: Den nya översättningen blev snabbt den dominerande gudstjänstbibeln och detta trots att översättningen enligt direktiven till Bibelkommissionen borde vara utformad så att den inte främst skulle ha kyrkobibelns stilmnivå utan folk- eller läsebibelns stilmnivå. Detta för över på frågan om användningen av NT 81 i den enskilda bibelläsningen.

VI

Ser man till den specialgrupp av bibelläsare som förkunnarna utgör finner man att det stora flertalet inom samtliga samfund ganska fort gick över till att läsa ur NT 81 i den dagliga eller nästan dagliga bibelläsningen.²⁷ Ser man däremot till de vanliga bibelläsarna så hade inte NT 81 fått någon stark ställning några år efter utgivningen.²⁸ De regelbundna läsarna – de ungefär åtta procent av svenska folket som läser i Bibeln minst en gång i månaden – utnyttjade fortfarande mest 1917 års översättning men ungefär en fjärdedel av dem läste omväxlande i båda editionerna och en fjärdedel av dem läste mestadels i NT 81. Bland de mera tillfälliga bibelläsarna, de som inte läser en gång i månaden men som gör det någon enstaka gång, var proportionerna helt annorlunda: Fyra femtedelar utnyttjade 1917 års översättning och en tiondedel utnyttjade NT 81. Ett annat sätt att uttrycka skillnaderna och då även täcka in för-

²⁶ Innovationsforskningsperspektivet på accepterandet av NT 81 presenteras i Göran Gustafsson: *Bibelöversättningen som innovation*, s. 121–134 i *Kyrka och universitet*. Festskrift till Carl-Gustaf Andrén, Stockholm: Verbum 1987.

²⁷ Se Göran Gustafsson: *Förkunnarna* . . . , kap. X.

²⁸ Se Thorleif Pettersson: *Svenska folket och Bibeln* (Religion och Samhälle, nr 8). Stockholm: Religions-sociologiska Institutet 1986.

kunnarna är att påstå: Ju närmare den kristna församlingens centrum en individ befann sig, desto troligare är det att vederbörande snabbt gick över till den nya översättningen i sin privata bibelläsning. På ett sätt är ju detta också naturligt; personer i nära kontakt med kyrkor och samfund var de som fick del av mest information om NT 81 och de som utsattes för mest propaganda om att det var denna översättning man borde använda.

Behovet av en ny bibelöversättning motiverades emellertid från samfundshåll inte främst med att man behövde en nyutgåva av Bibeln för att kärntrupperna skulle använda den utan med att den var nödvändig för den utåtriktade och evangeliserande verksamheten. Förkunnarna i de olika samfunden var helt överens om att det var för de ovana och inte för de vana bibelläsarna som NT 81 varit mest underlättande. Naturligtvis kan detta stämma om man uteslutande ser till textens rena läsmässighet mätt i Lix eller liknande läsbarhetsmått. Men det är ju också fråga om att känna sig hemma med texten och det är uppenbarligen så att för exegetiskt skolade förkunnare och för dem som är mycket förtrogna med bibeltexternas innehåll var det inte lika svårt att byta översättning som det var för dem som endast sällan tar del av bibeltexter och som vill »känna igen» det lästa.

Svaret på frågan om NT 81 blivit en översättning för bibelläsningen blir alltså något beroende på vilka bibelläsare man avser. Ser man till alla dem som någon gång läser i Bibeln och bortser från hur ofta det inträffar så var det – bland dem som hade tillgång till båda översättningarna – så att hälften mest läste 1917 års översättning och en fjärdedel mest läste NT 81 medan den sista fjärdedelen växlade mellan översättningarna. NT 81 blev inte med en gång och har nog inte heller ännu blivit en bibeledition för bibelläsningen och det kan ifrågasättas om man inte bör se övergången från en bibelöversättning till en annan som ett generationsfenomen när man kommer utanför samfundens kärntrupper. De som en gång i skola och under konfirmationsundervisning blivit »inskolade» med en

översättning håller nog oftast fast vid denna om de inte utsätts för en mycket övertygande argumentation för att de bör gå över till en annan översättning och de som sällan kommer till kyrkor och samfundslokaler får inte del av någon sådan argumentation. Det är först i den generation som vuxit upp med NT 81 som man – om man överhuvudtaget blir bibelläsare – kommer att ha den nya översättningen som den självklara läsebibeln.

VII

Vad gäller den tredje frågan, om NT 81 blivit en skrift för bokhyllan, har den egentligen redan besvarats. Det har framgått att NT 81 har tryckts och spridits i mycket stora upplagor. Även om en del av dessa upplagor, kanske en tredjedel, har gått till offentligt bruk i främst skolor och församlingslokaler, så har återstoden eller åtminstone två miljoner exemplar gått till enskilda hem och det innebär att klart över hälften av alla hushåll har ett exemplar av NT 81. Bibelläsarna utgör med en generös definition allra högst en tredjedel av svenska folket och beträffande denna tredjedel har det framgått att högst hälften åtminstone alltemellanåt utnyttjar NT 81 vid sin bibelläsning. Man behöver inte multiplicera de här bråktalen för att det skall vara alldeles uppenbart att många av de exemplar av NT 81 som finns i hemmen måste vara i stort sett oanvända och sannolikt stå i bokhyllorna, oftast tillsammans med ett exemplar av 1917 års översättning av Bibeln.

Den bibelläsningsrenässans som många inom samfunden hoppades på som ett resultat av NT 81 har inte kommit. Den stora spridningen av den nya översättningen förefaller inte ha lett till något annat än en mycket tillfällig ökning av bibelläsningen. På sina håll frågar man varför det har blivit så här. Det förefaller i efterhand som om man trissade upp förväntningarna på vad en ny bibelöversättning skulle kunna åstadkomma och dessutom lät man lite grand lura sig av massmediauppmärksamheten vid själva utgivningen som kunde ge intryck av att NT 81 var något man väntat på i vida kretsar. I viss

mån har alltså resultatet av utgivningen av NT 81 blivit ett annat än det förväntade men kanske inte annat än det rimliga. Man ville åstadkomma en folk- eller läsebibel men nyöversättningen blev snabbt en kyrko- och gudstjänstbibel samtidigt som majoriteten av

bibelläsarna håller fast vid 1917 års översättning som läsebibel och denna översättning uppfattas mer och mer för varje år som går av den vanlige läsaren vara den som har den »ärvda bibelstilen» oavsett vilka brister språkexperterna tillskriver den.

Begravningen – den gemensamma avskedsvägens liturgi¹

AV LARS ECKERDAL

Påsktrons återkomst i begravningsliturgier

När 1968 års kyrkohandbokskommitté förberedde sitt förslag till Svenska kyrkans begravningsliturgi, undersökte prosten Pehr Edwall utvecklingstendenserna för denna liturgi i andra kyrkors förnyelsearbete. Ett huvudresultat i den senare publicerade studien² är att begravningens former har förblivit tämligen opåverkade av strävanden som eljest utmärker liturgiskt reformarbete. Traditionalismen har varit så stark att den har förmått prägla sådana nya inslag, som har dikterats av förändringar i begravningsskicket, t.ex. kremering, eller av pastorala hänsyn till skilda kasuella förhållanden. Iakttagelsen att givna mönster har kopierats har en vidare innebörd. Det förekommer att begravningsliturgien har sin 'egen' struktur, men mer eller tydligt röjs tendensen att förnya begravningens liturgi genom att forma den efter ordningen för mässan eller tidebönerna. Ytterligare ett generellt drag märks: en mer eller mindre markant innehållslig förskjutning. In i en sorgaakt med bot- och domsperspektiv har ljuset från Kristi uppståndelse fått strila eller strömma in, så att avskedet kan ske i det kristna hoppets tecken.

Den innehållsliga förändringen – påsktrons 'renässans' – är värd all uppmärksamhet, särskilt om denna har genomförts inom på det hela taget oförändrade liturgiska ramar.

Det kan noteras att den romersk-katolska kyrkans latinska begravningsrit, auktoriserad

1969, har formats med ledning av följande direktiv i Andra vaticankonciliet liturikonstitution 1963: »Ritualet för begravningen skall tydligt uttrycka den kristna dödens inre sammanhang med påskhändelsen» (art. 81). Eftersom den nya liturgin avlöste den ordning som slutligen fixerades som uniformerande 1614, är det begripligt att revisionen ibland har karakteriserats som en uppgörelse med skrymmande (sen)medeltida element som dolt påsktron.

Värderingar av liknande slag möter även i kommentarer till nya begravningsordningar i evangeliska kyrkor. Det är anmärkningsvärt. Reformationens häftiga teologiska avståndstagande från föreställningar om efterlevandes rätt att hålla förböner och ställföreträdande frambära mässoffer för de döda, om möjligheter att mildra deras kval genom att rena dem från det besudlande och lösa dem från skuld – *den* kritiken anses nämligen ha drabbat den nedärvda begravningsordningen så effektivt att inte mycket annat återstod än rimlighetskravet att döda skulle gravsättas. Om detta är riktigt, bör uppgörelsen ha medfört att det inte heller gavs möjlighet att liturgiskt gestalta påsktron. I så fall skulle nutida förnyelsearbete på både romersk-katolsk och evangelisk mark utgöra ett slags befrielse ur medeltidsliturgins bojar. För att kunna diskutera detta, behöver jag något beröra utvecklingslinjerna alltifrån reformationstiden i evangeliska kyrkor.³

¹ Uppsatsen utgör en förkortad och bearbetad version av en föreläsning vid Kyrkovetenskaplig dag i Uppsala 1989-10-23.

² P. Edwall, Döendet, döden och begravningstjänsten (Svenska kyrkans gudstjänst, bilaga 5, SOU 1981: 68).

³ Framställningen bygger – förutom på Edwalls undersökning – främst på studier av äldre och nyare begravningsritual samt redogörelser i liturghistoriska standardarbeten.

Begravningsliturgin i reformert och anglikansk tradition

Att den reformationstida brytningen med nedärvd begravningsordning blev så resolut som saken nyss framställdes är förstas en pedagogisk överdrift. Så vitt jag vet stämmer beskrivningen mest bara på Jean Calvins kyrkoordning 1541 för staden Genève: »De döda skall jordas anständigt på avsedd plats. Efter eget gottfinnande kan den som vill följa med och övervara detta. Vi [=pastorerna] gör väl i att förmana bärarna att motarbeta all vidskepelse i strid med Guds ord». (Bärarna som ceremonimästare – se där en rottråd till nutida begravningsindustri.) Några år senare motsatte han sig inte att även pastorn gick med i liktåget för att tala vid graven; han menade att »Anden inte är mindre intresserad av jordfästningar . . . än av trons stora mysterier».⁴ Den samtida kyrkoordningen för den engelska flyktingkolonin i Genève angav att liket skulle jordas »utan några ytterligare ceremonier», varpå följet kunde gå in i kyrkan för att av pastorn få höra »en tröstande förmaning . . . berörande död och uppståndelse».

Exemplen får räcka. Jordandet och *därefter*, om pastorn deltog, ett tal, kanske en sång ute vid graven eller möjligen i kyrkan – detta blev ett reformert grundmönster på kontinenten och på de brittiska öarna. På dessa blev detta mönster därtill ett ideal att eftersträva inom puritanismens breda strömfåra. Inom denna fördes idealet vidare in i kongregationalistiska, baptistiska och delvis också metodistiska traditionsflöden på båda sidor om Atlanten.

Men förhållandena förändrades – åtminstone i Europa, tycks det. Det tröstande talet hamnade i vanrykte, eftersom jordandets eftersamling antog formen av en minnesstund med socialt starkt skiktade lovtal över de döda. Alltifrån 1700-talet gick utvecklingen mot dödens privatisering, med jordandet och eventuell minnesstund som en intern familjeangelägenhet, eller -hemlighet.

Mot den bakgrunden är det givet, att en li-

turgisk ordning för församlingens begravningsgudtjänst i kyrkan, där man samlas till Guds ords läsning, sång och bön i anslutning till jordandet, utgör en påtaglig nyhet i reformerta traditioner i vid mening – också om den liturgiska formen förefaller mycket traditionell.

Inom puritanismen, som nyss nämndes, utgjorde anglikansk begravningsliturgi den konkreta motpolen till den ideala ordningen. Om det gäller generellt, måste det i synnerhet ha varit fallet under begynnelsekedet. The Book of Common Prayer 1549 förde det medeltida arvet vidare i tuktat skick. Strukturen hade blivit klarare och borta var stoff som rörde den dödas fortsatta rening och lindring, men kvar var både dödsofficiet och mässan före gravsättningen. Det höll i tre år. Enligt de nutida engelska evangelikalernas liturgiska språkrör canon C. O. Buchanan blev ritens grundtanke mer exakt uttryckt i 1552 års bönboksupplaga.⁵ Med detta menas: mässan uteslöts, officierna ströks nästan helt. Gudstjänstens ort blev kyrkogården, även om man kunde gå dit via kyrkan för psaltar-, epistel- och evangelieläsning och bön. Jordandet utgjorde dock fortfarande ett avslutande led *inom* liturgin. Därmed fanns den ordning som på det hela taget har bevarats in i nutiden i den anglikanska kyrkogemenskapen. Ordningen har spelat en formande roll också i anglosachsiska frikyrkostraditioner, bundna i ett slags 'hatkärlek' till The Book of Common Prayer. Liturgin har blivit känd världen över genom filmindustrin. Det måste finnas kilometer av filmsekvenser från solstekta och snålblåsta kyrkogårdar med brottstycken ur den kraftigt bibelalluderande begravningsformeln:

Forasmuch as it hath pleased Almighty God of his great mercy to take unto himself the soul of our dear *brother* here departed, we therefore commit *his* body to the ground; earth to earth, ashes to ashes, dust to dust; in sure and certain hope of the resurrection to eternal life through our Lord Jesus Christ; who shall change our vile body that it may be like unto his glorious body, according to the mighty working, whereby he is able to subdue all things to himself.

⁵ Uttalandet i J. G. Davies, utg., A Dictionary of Liturgy and Worship, London 1972, s. 99.

⁴ Institutio 3.25.8.

Jag vill inte utesluta att också uttrycken för påsktron i formelns senare del kan ha återgetts i filmer, men i första hand fokuseras orden »earth to earth, ashes to ashes, dust to dust». I nutida anglikanska liturgier brukar den triaden vara intakt under det att formeln i övrigt har jämkats eller omarbetats. Det samma gäller om begravningsordningar inom konfessionella traditioner som liturgiskt är avhängiga samma bönbokstradition. Förnyelsearbetet har ofta medfört att det återigen har blivit legitimt att på vägen till begravningsplatsen samlas i församlingens gudstjänstrum för »Witness to the Resurrection» – så kallas den nya liturgin i en vitt spridd nordamerikansk presbyteriansk handbok. Särskilt i anglikanska begravningsordningar ingår numera även material för både tidegärd och mässa.

Begravningsliturgin i lutherska traditioner

Den ambivalens till det medeltida arvet, som de anglikanska bönböckerna 1549 och 1552 illustrerar, hade sin motsvarighet i lutherskt präglade traditioner. Skillnaden mellan reformert och luthersk bibelsyn blir mycket konkret demonstrerad i begravningsordningen. I reformerta kretsar ansågs det väl egentligen ha varit allra lyckligast, om de döda bokstavligen hade begravt sina döda. På lutherskt håll kunde man kristligen begrava sina döda, rent av »efter sedvanan», så långt denna inte var »okristlig», d.v.s. i öppen strid med Guds ord. Av detta drogs mycket skiftande liturgiska konsekvenser – över både rum och tid. Redan under reformationstiden rådde stora skillnader i begravningsliturgin mellan olika regionalkyrkor och inom dessa kunde starka förändringar genomföras under ett kort eller ett något längre utvecklingsskede.

Regionala skillnader skulle kunna belysas med begravningskapiteln i de reformatoriska kyrkoordningarna för hela det danska respektive det svenska väldet i Norden. I Sverige löd kapitelrubriken »Ordning med kristelig begravning», i Danmark skrevs »Hvorledes mand ska jorde lik». Den svenska tex-

tens grundtema är påsktron med utgångspunkt från den gamla begravningsmässans evangelieläsning – Jesu samtal med Maria vid Lasarus död (Joh. 11); här kan man »låta ringa, sjunga, och annor stycker som icke äro okristelig efter sedvanan bruka». (Sedvana/conuetudo är en nyckelterm liturgiskt likaväl som kyrkorättsligt; jfr »sedvanerätt».) Men som en huvudsynpunkt: de döda är bortom efterlevandes hjälp,⁶ varför t.ex. betalning för mässor bör förvandlas till gåvor åt fattiga. Men de döda skall

ärliga och tillbörliga komma i jorden. Därmed bevisa vi för var man den kärlek som vi have haft till dem, medan de ännu levde med oss. Item bekänne [vi] vår tro som vi have om uppståndelsen och betyge den förhoppning som hos oss är om de dödas välfärd och eviga salighet.

I den danska kyrkoordningen betraktas jordandet som en barmhärtighetsgärning. Om prästen tillkallas, borde han inte »kiedas vid» att komma med. Ringer man, är det »icke för de dödes skuld men till att oppvecke de levende». Finns skolungdomar att tillgå, kan de på vägen till kyrkogården sjunga Benedictus, Vår Gud är oss en väldig borg e.dyl., men annars skall man »följa tigandes efter liket». När graven skottas igen, kan man sjunga Credo eller Nunc dimittis i de bundna formerna på danska. Om prästen är med och har tid, kan han

göre en formaning av Sanct Påvel eller något annat sted i Skriften till folket med sådane ord: Käre brödre och söstre. Efterdi vi höre och se, etc. [sic]. Och på det siste bede dennom alle falde på knä och bede Pater noster, att vi må alle varaktige blive udi tron både uti liv och död, etc. [sic].

Denna för nutida läsare vådligt vaga vägledning bör ursprungligen ha varit tämligen konkret. Otivelaktigt förutsätts god prä-

⁶ Den teologiska grundsynen utesluter inte ett slags kärlekens rätt att i liturgin – till 1614 – göra »fliteliga bön att, om vår broders skickelse nu så tillstädja att vi kunna bedja för honom, så falle vi endrätteliga till dig och bedje att du ville bevisa honom dina barmhärtighet, låta honom vilas med dina utkorade vänner Abraham, Isak och Jakob, och låta din son Jesum Christum uppväcka honom på den yttersta dagen i de rättfärdigas uppståndelse. Och giv oss din helga nåde att denna vår [begravnings]tjänst må vara dig tacknämelsen . . .».

terlig kunskap om 'sedvanan', innefattande den gamla mässepistelns »förmäning av St Påvel» etc.⁷

Eftersom regionala skillnader på luthersk mark illustreras med nordiska exempel, kan förändringar över tid belysas med hänvisning till utvecklingen inom de nordiska folkkyrkorna. I den danska hemisfären tycks den förutsatta kunskapen om det liturgiska arvet snart nog ha tunnats ut. Det enda som – officiellt – återstod av begravningsliturgin i 1685 års kirkeritual var jordfästningsformeln vid graven. Än i dag är detta officiell dansk ordning medan praxis utvecklats ungefär som i Isländska och Norska kyrkan. Numera har de bägge kyrkorna under anknytning till den svensk-finska traditionen en begravningsliturgi i kyrkan före gravsättningen.

Vad den reformerade svensk-finska liturgiska traditionen angår utmärks denna allmänt sett av stor respekt för 'sedvanan', större än på lutherskt håll i övrigt. Detta gäller också om avskedstagandets liturgi, särskilt under grundläggningsskedet. Den mycket snabba, ingripande engelska bönboksförändringen motsvaras dock på sätt och vis av revisionerna av den svenska handbokens begravningsliturgi i upplagorna 1529, 1557 och, som en slutpunkt, 1614; tillfogas bör att requiemmässan officiellt avvisades 1544. Fastän praxis har utvecklats på annat sätt, kom avskedstagandets liturgi att smälta samman till en enda akt på kyrkogården. När denna av bekvämlighetsskäl flyttades in i kyrkan – officiellt möjligt från 1894, normalfallet först från 1942 – förblev den liturgiska ordningen i huvudsak densamma. Därvid förvandlades dock exempelvis gravens igenskottande, inlett av prästen under tydningssord, till en stilsrad, enbart prästerlig rit i kyrkan («mull-påkastningen»). Samtidigt berövades gravsättningen sin liturgi, alltsedan 1529 gestaltad med utgångspunkt från Olavus Petris version av en nedärvd formel:

Prästen tager ena skovel och kastar tre resor jord

på liket och säger: Av jord äst du kommen, och jord skall du bliva igen. Jesus Kristus, din frälsare, skall dig uppväcka på den yttersta dagen.⁸

De nordiska exemplen är inte särskilt representativa för utvecklingen i lutherska kyrkor. På kontinenten ledde skyggheten för både församlingskyrkan och den döda till starkare förändringar av begravningstraditionen. Frågan är om inte begravningstraditionens förändring på sikt fick mer ingripande konsekvenser för församlingens gudstjänst- och fromhetsliv än mest allt annat? Liksom på reformert mark blev parentationen ett slags ersättning som på sikt tydligen verksamt bidrog till begravningens privatisering; även i Norden blev den socialt skiktade »likpredikan» en realitet, men här fick den inte lika drastiska konsekvenser.

Mot den refererade bakgrunden är det givet, att en fast ordning för församlingens begravningsgudstjänst med Guds ords läsning, sång och bön – en sådan ordning utgör ett påtagligt nyförvärv, också om den till formen förefaller mycket traditionell. Med inspiration från Wilhelm Löhe och andra växte begravningsliturgier fram under 1800-talets gång. Därifrån går en ganska rät linje till begravningsordningen i de nutida agendorna för de tyska lutherska och unierade kyrkorna. Därifrån går också en något snirkligare linje till den gemensamma lutherska begravningsliturgin i USA och Canada, som även har ärvt somligt från nordisk luthersk och främst från anglikansk tradition. Då lutherska kyrkor under nyare tid fått en fast liturgisk ordning för församlingens begravningsguds-

⁸ Den troliga förlagan: De terra plasmasti *me* et carne induisti *me*. Redemptor meus, Domine, resuscita *me* in novissime die. Av försiktighetsskäl gjordes redan på 1600-talet ett pronomenskifte: i stället för *din* skrevs *vår* Frälsare. I HB [kyrko-handboken] 1986 kan det sista ledet bytas mot: Jesus Kristus är uppståndelsen och livet (Joh. 11) – ett fördröjt svar på Edv. Rohdes tidigare avisade förslag i Svenskt gudstjänstliv 1923, s. 411. Samtidigt infördes ett nytt formulär i förbönsform: Gud, vår Fader, vi överlämnar NN i dina händer. Du gav *honom* livet. Tag emot honom i din frid och giv honom för Jesu Kristi skull en glädjerk uppståndelse. – Den nya formeln har i justerad version anvisats för begravning av barn som alternativ till den traditionella; utslutits har Job. 1: 21 b som angavs i HB 1942.

⁷ Sannolikt avses 1 Thess. 4: 13–18 men även andra läsningar förekom, t.ex. från 1 Kor. 15. Saken kan bättre avgöras genom studium av medeltida och tidiga reformatoriska danska liturgiska böcker.

tjänst i kyrkan i anslutning till gravsättningen utgör detta något nytt – också om den liturgiska formen förefaller mycket traditionell.

Begravningens innebörd

Som förklaring till de stora skillnaderna mellan begravningsordningarna i reformations-tida kyrkoordningar brukar anföras, säkerligen med rätta, att Martin Luther aldrig levererade någon mall. För mässan och för andra kyrkliga handlingar utarbetade han ritual som blev stilbildande. Mer än andra kyrkliga handlingar krävde begravningen reviderad liturgi, men något ritual kom inte från Luthers verkstad. Alldeles överksam var han dock inte. 1542 lät han utge ett psalmbäfte för begravning, vilket innehåller dels ett relativt utförligt förord, dels sånger som hade publicerats långt tidigare.⁹ Bäggedera understryker att syftet var att ge liturgisk vägledning för begravningen.

I häftet finns Luthers bundna former på tyska av *Nunc dimittis* och *Credo* samt *Nun bitten wir den heiligen Geist* (Dig, helge Ande bedja vi/att med din kraft du står oss bi) – denna bygger på en pingstleis och kallades »lovsång» i somliga utgåvor av skriften, i en del fall ersattes slutfallets »Kyrieleys» med »Alleluja». Först därefter stod häftets enda sång om begravadet, Luthers version av Michael Weisses kyrkovisa, byggd på *Prudentius'* hymn *Iam maesta quiesce querela*. Dessutom anfördes fyra nedärvda sånger på latin, däribland en version av den omhuldade *Prudentius*-hymnen.¹⁰

Förutom det lilla urvalet ur den gamla sångskatten gavs en vidsträckt hänvisning till

⁹ WA 35, 478–83; med samlad identifiering av sångtexter och -musik i *Luther's Works* 53, 325–31.

¹⁰ Då Luthers begravningshäfte publicerades fanns kyrkovisorna redan på danska och svenska. *Prudentius*-hymnen i Weisses version ingick som begravningspsalmen i *Den svenska psalmboken* 1544, från 1567 i ytterligare en version och i varje fall sedan 1562 på latin under rubriken *Carmen exequiale ex Prudentio*. *Prudentius*-texten talar om kroppens jordande med 1 Kor. 15-anspelning. Denna fanns inte i den svenska *Prudentius*-Weisse-versionen, som däremot knyter direkt an till den i sin tur bibelalluderande svenska mullpåkastningsformeln (cf not 8 och 13).

denna i häftets förord. Detta är ett slags liturgisk handledning – de konkreta råden gäller dock mest lämpliga bibelord för gravinskriftioner. I snabba drag målas emellertid en kristen begravnings karaktärsdrag:

St Paulus skriver till thessalonikerna, att de inte skall sörja över de döda som de andra, vilka inte har något hopp, utan låta trösta sig med Guds ord såsom de vilka har ett säkert hopp i livet och om de dödas uppståndelse . . . Sålunda flyttar St Paulus i 1 Kor. 15 blicken bort från den förskräckliga åsynen av döden i våra döende kroppar och sätter i förgrunden ett alldeles ljuvligt och glädjande sätt att se på livet, när han säger: Det sås förgängligt, det uppstår oförgängligt . . . [15:42–44]. Så sjunger vi inte klagosånger hos våra döda och vid gravarna utan tröstande sånger om syndaförlåtelse, ro, sömn, liv och uppståndelse för avsmnade kristna för att stärka vår tro . . . Det är också rätt och billigt att man håller och genomför en hederlig begravning genom att lova och prisa den glada artikeln i vår tro, nämligen om de dödas uppståndelse, på trots mot döden, den förskräcklige fienden som så skamligt förtär oss och inte drar sig för alla de kusliga sätt och vis att göra det på.

Med häftets sånger exemplifierades, hur man rätt kunde bruka kyrkans härliga sångskatt, befriad från falska papistiska texter. Mer behövde lagas med tiden. Luther tänkte sig återkomma till saken och han uppmanade andra att göra så. Genom andras försorg utgavs också fler samlingar med begravnings-sånger. En systematisk inventering av den och kyrkovisor i övrigt skulle förmodligen visa, att flera 'nya' kyrkovisor bygger på det liturgiska arvet – både sånger och böner – som teologiskt har sovrats och omsmälts till bunden form på folkspråk. I sitt förord motiverade Luther ett sådant arbete på följande sätt:

En sådan skön och vacker musik måste komma till rätt bruk och tjäna sin käre Skapare och hans kristna, så att han blir lovad och ärad, vi åter bättrade och stärkta i tron genom hans heliga ord, drivet in i hjärtat med ljuv sång. Därtill hjälpe oss Gud, Fadern med Sonen och den helige Ande. Amen.

Kristnas effektiva motdrag mot döden är alltså att sjunga. Det hindrar inte att det även finns en reformationstida luthersk liturgisk böneskatt – enligt en inventering bort-

emot femtio begravningsböner.¹¹ Även bönerna kan ha medeltida förbindelser, fastän dessa var mycket mer ansträngda på grund av de för reformatorerna okristliga slagen av förbön för de avlidna. I så gott som alla de nya bönerna tackas Gud för vad en person hade betytt *innan* döden inträdde – men för den döda finns ett mycket knappt böneutrymme och detta bara i ett par tre stycken. Reformationstidens upplagor av den svenska kyrkohandboken skiljer sig här markant från de kontinentala; först med 1614 års handbok åstadkoms en likhet med de kontinentala begravningsbönerna.¹²

Till de reformatoriska begravningsritualen hörde förutom traditionstyngda bibliska läsningar – senare odlades med förkärlek genren med en rad korta bibelord – även minihomilier, som nog är värda ett närmare traditionshistoriskt studium. Men en som det förefaller tilltagande tendens var att i allt tal om livets korthet, dödens allvar och evighetens hopp undvika den för de församlade allra mest näraliggande konkretiseringen av livshoten och påsktron. Det aktuella dödsfallet och den döda nämndes knappt. En begravningsformel sådan som den svenska hör till de verkliga undantagen.¹³ Och för säkerhets skull: alltsammans ute på kyrkogården och först *efter* gravsättningen av den högst närvarande men i kyrkans liturgi knappast alls nämnda avlidna.

Fler aspekter kan läggas på lutherska kyrkors begravningsordning under reformationstiden och därefter. En rimlig fråga är

¹¹ Frieder Schulz, Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts, i Jahrbuch für Hymnologie und Liturgik, 1966.

¹² Den svenska handbokens begravningsbön alltifrån 1529 kompletterades 1557 med ett alternativ, som utnyttjade bönen i den då strukna s.k. likvigningsakten, senare kallad utfärdsbön. Bägge bönerna användes som material för 1614 års nyredigerade begravningsbön, kemiskt fri från förlagornas förböner för den döda (jfr not 6). – På kontinenten redovisas mycket återhållsam förbön för den avlidna enbart i tidiga ritual för Württemberg och Hessen, men de utmönstrades snart.

¹³ En likartad formulering är utanför Norden känd endast i den reformationstida ordningen för Waldeck, därtill i Dessau, där de två första leden om döden, anknutna till 1 Mos. 3: 19, dock inte följs av det avslutande ledet om uppståndelsen.

dock: vad hjälper en förnyad härlig sångskatt, goda böner och rätt evangelieförkunelse, om det elementära förtigs: att närståendes nästa är död. Är det möjligt att enbart principiellt och utan existentiell förankring »prisa den glada artikeln i vår tro, nämligen om de dödas uppståndelse, på trots mot döden»?

Vad har liturgiskt förnyelsearbete medfört?

Inledningsvis noterades två iakttagelser beträffande nyare begravningsliturgier i olika kyrkor: att de ofta har traditionell form och att de äntligen befrias från medeltidsbojor, så att påskluset bryter in.

Sedan utvecklingslinjer har skisserats, bör det förstnämnda ha fått en viktig förklaring. Efter långa tider av privatisering i skilda konfessionella traditioner och olika regioner har begravningen i nyare tid återigen börjat anta fast eller fastare liturgisk form för att firas som församlingsgudstjänst. Det är ett egendomligt faktum, att denna utveckling har pågått samtidigt som döendet och döden i västerländskt samhällsliv har utvecklats till en social oanständighet, hänvisad till hemliga utmarker. Skulle det betyda, att det har vuxit fram en kristen motkultur mitt i den hallstämplade? Den saken skall inte tas upp här. Mot den snabbtecknade liturgihistoriska bakgrunden vill jag däremot diskutera de nyss berörda påståendena om nyare begravningsordningar.¹⁴

Efter att ha studerat åtskilliga nutida begravningsliturgier kan jag inte för ett ögonblick bestrida att formerna är traditionella. Tvärtom vill jag hävda att de är utomordentligt traditionella och troligen är på väg att bli det ännu mycket mer. Inte för ett ögonblick bestrider jag heller iakttagelsen, att påsktron numera kommer till klarare uttryck. Men då

¹⁴ Fortsättningsvis tar jag inte hänsyn till sångböcker, som särskilt i evangeliska kyrkor utgör en väsentlig del av det liturgiska materialet för begravning. Det är beklagligt då siktet är inställt på det nya i det nya, eftersom nya perspektiv och tankegångar har lättare att få fotfäste just i sångböcker.

vill jag lägga vikt vid komparativen: *klarare*, – d.v.s. något som inte har saknats tidigare framträder mer och kan utvecklas till än större klarhet.

Jag menar helt enkelt detta: kyrkornas förnyelse av begravningsliturgins form och innehåll bör beskrivas som resultat av *inte en befrielse från utan en återknytning till medeltiden*.

Fortsättningsvis vill jag försöka belysa detta i tre avsnitt. Två av dem ägnar jag åt några form- och innehållssynpunkter. I det sista avsnittet vill jag peka på vad jag uppfattar som det avgörande för begravningsliturgins förnyelse.

Den gemensamma avskedsvägen

Den nya romersk-katolska begravningsordningen har ett mycket träffande samlingsnamn: *Ordo exequiarum*. Nyckeltermens grundord är *sequor* – att slå följe – som förstärks med prefixet *ex*. Här anges ordningen för ett exodus för den döda och för närstående och andra som sluter upp på vägen ut ur den synliga gemenskapen. Denna avskedsväg har liturgiskt gestaltade etapper eller 'stationer'. De är enligt ritens grundformer tre: 1, avfärdens utgångspunkt (hemmet eller annan samlingsplats); 2, kyrkan (med eller utan eukaristifirande); och 3, begravningsplatsen. Efter omständigheterna kan hela avfärden ske samma dag eller sträckas ut i tid och ordningsföljden mellan de liturgiska anhalterna kan skiftas efter behov. Det är fråga om viktiga hållplatser under ett och samma skeende, avfärden – den avlidnas och de kvarlevandes gemensamma avskedsväg.

Stationstanken är medeltida. Den kan nu framträda tydligare, eftersom grundformen kan och skall anpassas efter både lokala förhållanden och den aktuella situationen. Genom den flexibiliteten kan begravningen framstå som ett liturgiskt gestaltat successivt skeende, avskedsvägen.

Det är fruktbart att i det perspektivet undersöka begravningsordningarna i andra kyrkor. Tendensen är densamma. Väg- och stationstanken är sällan så klart uttalad, men

under ungefär en mansålder har den otvivelaktigt funnits som en med- eller omedveten drivkraft i förnyelsearbetet. Fobin mot kyrkorummet som anhåll vid begravningar tycks överlag vara övervunnen. Ironiskt nog är församlingskyrkan i praktiken ofta lika mycket stängd, men numera är det inte teologin utan ekonomin som sätter spärrar och anvisar begravningsplatsernas kapell. Där emot är det – hittills? – mindre vanligt att markera »startpunkten» (hemmet, sjukhuset, församlingsgården etc.) som särskild liturgisk station. Min snabbinventering har gett utdelning i anglikanska och lutherska ordningar och därtill mest bara i handböcker för svenska frikyrkor. Svenska kyrkans handbok 1942 lanserade en hänvisning till En liten bönbok, som från 1921 har rymt en form för »andakt i sorgehuset». I förnyad form har denna »utfärdsbön» förts in i handboken 1986.¹⁵ I denna finns för första gången allmänna anvisningar, som berör den stationen och annat utifrån den generella deklARATION: »Begravningen ingår i ett sammanhang som sträcker sig från dödsbädden till avskedet vid graven».

Det är naturligtvis inte först genom en gudstjänstordning som »utgångsstationen» och annat *blir* praxis. Men en gudstjänstordnings principiella riktlinjer och liturgiska material betyder nog en hel del till stöd för en kristen ars moriendi under den döendes och de kvarlevandes gemensamma avskedsväg, under förlustinsikt och hopp. Vår liturgi-historiska skiss förstärker intrycket att en sådan liturgisk väg-ledning har en viktig funktion att fylla. Den uppfattningen har uppen-

¹⁵ Den enkla ordningen motsvarar i sak likvigningens ritual, struket i HB 1557 (ovan not 12). KO 1571 s. 135 förbjuder likvigning men anger att prästen, även om det inte är »av nödenne», kan vara med »där lik skall utbäras». »Han må trösta den dödas vänner och efterlevande genom Guds ord». »Utsjungningen», som den typiskt nog kunde kallas, blev under särskilt sanktionshot förbjuden för prästers del i KL 1686 men praktiserades ändå – med eller utan präst. Ordningen i LB (En liten bönbok) 1921 bevarades i LB 1942. En ny form infördes i LB 1970 nr 182 men har reviderats i LB 1986 nr 185 (strukna är psalmförslag och ur bönen fr. a. hela kristusmönstret som identifikationsmöjlighet, därtill dop- och »utfärdsformeln» »Herren bevarare din utgång . . . »).

barligen påverkat reformeringen av den romersk-katolska riten. Kyrkornas mer eller mindre realiserade strävan att utforma liturgiska stationer som tillfällen till kraftsamling på den gemensamma avskedsvägen – den strävan kan mycket väl karakteriseras som ett bejakande av de erfarenheter som format den medeltida begravningsordningen.

Idag är det möjligt att knyta an till rite du passage-teorier och utnyttja vetenskapligt systematiserad kunskap om individual- och socialpsykologiskt sunda och helande element och mönster i livskrisen, då döden drabbar. Om detta har skett i liturgiskt förnyelsearbete och/eller om det har funnits en medveten strävan att återknyta till det medeltida stationsmönstret – det är genetiska frågor som jag inte kan och inte heller anser mig behöva besvara. Att nutida samhällsförhållanden av skilda slag kräver stor flexibilitet i tillämpningen är givet, men det rör sig enbart om anpassningar för att kunna praktisera det mönster som var formande för medeltidsliturgin.

Att avskedsvägen är både den dödas och de efterlevandes, en *gemensam* väg – också det medeltidsarvet har fått förnyad betydelse. Medeltidsriten i dess många varianter fick kort sagt en snedbalans som dolde *communio*-tanken; de kvarlevande tenderade att bli enbart redskap för den dödas eviga välfärd. Den omvända snedbalansen kom att prägla evangeliska begravningsordningar av olika snitt. Ett dödsfall kunde bli en privat hemlighet eller anledningen till en minnesstund – men över något som var förgånget. Dödsfallet kunde också erkännas som en församlings gemensamma angelägenhet, men den avlidna tenderade att bli enbart ett redskap för efterlevandes livsavgörelse och dödsberedelse.

Till det nutida förnyelsearbetet hör en strävan, över konfessionsgränser, att liturgiskt erkänna såväl den avlidna som de efterlevande. Det finns en strävan att gestalta *communio*-tanken i den meningen. Det går att komma ganska långt, om man från den synpunkten belyser den nya romersk-katolska ordningen. Anläggs samma aspekt på evangeliska liturgier, blir utslagen mer påtagliga: sådant som inte funnits tidigare förs in. Ett

steg i den riktningen utgör det faktum, att en begravningsformel nu har blivit liturgisk standard – grundmodellen är den nordiska och fr. a. den anglikanska. I liturgisk form erkänns därmed den döda som död – inte bara någon som förr fanns utan en människa vilken som död är närvarande i gemenskapskretsen. Inte alltid men oftast »anbefaller», »överlämnar» eller »återlämnar» de församlade dessutom sin vän i Guds hand.¹⁶ Just i det sammanhanget men även eljest kan numera också beredas utrymme för gemensam förbön för den avlidna. Detta är långtifrån standard, men den förbönstypen tycks återerövra en plats i officiella liturgier. Formuleringarna är återhållsamma eller ängsligt försiktiga – försiktigheten kan rent av diktera en inbjudan till tyst bön – vilket visar hur känslig och ouppklarad saken är.

Det kan inskjutas att denna försiktighet finns i kyrkor som bl. a. i den vanliga mässliturgin reservationslöst hänvisar till gemenskapen med alla trogna i alla tider. Ett exempel på det ouppklarade erbjuder behandlingen av en försöksordning för begravning i Church of England. Förslaget ansågs oacceptabelt eftersom det innehöll samma bönesuck för den döda som tidigare hade godkänts för användning i mässans allmänna förbön – insatt i begravningsliturgin blev den anstötlig.

Det är givet att den döda är närvarande i begravningsföljets tankar och, med eller utan kyrkligt godkännande, finns med i deltagares bön under begravningsgudstjänsten. Är det inte rimligt att privata böner *under* liturgin samlas upp i den gemensamma liturgiska bönen? Det är tydligt att den uppfattningen har börjat att avsätta spår i liturgier. Men böneformuleringar förefaller ibland mer vara resultat av en inbördes renlighetskontroll än av en strävan att finna de äkta, goda och sunda orden. I avskedsvägens liturgi bör sådana ge ett mer realistiskt uttryck åt den allmänmänskliga och kristna gemenskapens gränsöverskridande karaktär, med dess välkända och bara anade drag.

¹⁶ Befehlen, commend; commit, remitter.

Död- och uppståndelsemotivet

Det är obestridligt att påsktron framträder mycket klarare i nutida liturgier. Att så måste ske var ett huvudmotiv för den nutida romersk-katolska liturgireformen och ett likartat krav hade 1500-talets reformatorer. Den konkreta utgångspunkten var i båda fallen – medeltidsliturgin. Nu som då har strävan varit att skala bort lager som dolt det död- och uppståndelsemotiv som alls inte saknades där. Om man så vill har det numera funnits gehör för reformkraven över konfessionsgränser, vilket har lett till att påsktron har fått klarare uttryck i läsningar, sånger och böner. Kyrkorna har börjat dra liturgiska konsekvenser av några decennier av konfessionellt obundet teologiskt studiearbete.

Om den saken skall inte ordas mer. Där- emot vill jag nämna två iakttagelser jag har gjort vid studiet av nutida liturgier. Det är fråga om förstahandsintryck – inte mer – vad gäller påskmotivets roll.

Mitt intryck är att Kristi kors, försoningsdöd och begravning numera har en rätt undanskynd roll i liturgiska texter. Kristus framträder som uppstånden och levande men knappast som den som har återerövat livet genom lidande och som har uppstått till livet ur döden. Av *vägen* genom förlust och död till liv tycks mig återstå ett odramatiskt, upphöjt och stillastående liv – om något sådant kan finnas. Vidare förefaller begravningsliturgi- eskatologiska perspektiv vara matta, ofta representerade av schablonuttryck. Jag har inte fått något överväldigande intryck av att kristna firar begravning för att – med Luthers ord – »lova och prisa den glada artikeln i vår tro, nämligen om de dödas uppståndelse, på trots mot döden, den förskräcklige fienden som så skamligt förtär oss . . .».

Så långt iakttagelserna om Kristi och kristnas uppståndelse är riktiga, måste de vara viktiga. Jag nöjer mig med några antydningar. I begravningsordningarnas *form* återerövas mönstret med liturgiska stationer för en gemensam avskedsväg. *Innehållsligt* är gemenskapen inte lika tydlig: *vägen i communio* genom förluster till liv, såväl för den avlidna

som för de kvarvarande. Jag skall inte diskutera alla de pastorala hänsyn som förmodligen har bidragit till perspektivförkortningarna. Jag bara påstår att begravningstågets deltagare, artikulerat eller inte, väl känner tillvarons dualism och sin egen avskedsambivalens. Också därför kan det anses rimligt att *kristen* begravningsliturgi innehållsligt gestaltar den kristna dubbelparadoxen: *media vita in morte, media morte in vita sumus* – mitt i livet i döden, och som påsktron ser det: mitt i döden är vi i livet.

Communio-perspektiven

Till den romersk-katolska normalordningen hör nu som förr mässan. I en del evangeliska begravningsordningar har begravningsföljets gemensamma eukaristifirande blivit en station på avskedsvägen.¹⁷ Mässfirandet anges inte som normalordningen utan som en möjlighet, som förmodligen kommer att få en växande betydelse i praxis. Det är troligt att den utvecklingen kommer att gå vidare i fler kyrkor.

Med eukaristins etapp på avskedsvägen aktualiseras med både konkretion och djupdimensioner vad kristen *koinonia* eller *communio* står för. Troligen förmedlas de intrycken också till dem som inte är eller vill vara kommunikanter.

Går man med den enkla reflektionen till begravningsordningarna, blir förstahandsintrycket – mer är det inte fråga om – att gemenskapsperspektiven spelar en förhållandevis liten roll i de liturgiska texterna. Jag har tidigare pekat på några nyare uttryck för

¹⁷ Även här kan man peka på en dold kontinuitet. I Svenska kyrkan har begravningar normalt hållits på söndagen, före eller efter högmässan. När begravningen flyttade in i kyrkan – en utveckling som pågått långt in på 1900-talet, förekom också att kistan stod kvar under högmässan för att som avslutning av den bäras ut till grav- ven. Gissningsvis förekom det dock inte de helgdagar, då nattvard firades. – Det kan tillfogas att äldre tiders själarängning alltifrån 1920-talet har kompletterats med ringning vid huvudgudstjänstens tacksägelse, som numera kan innefatta förbön för de döda och som enligt sed under tillväxt sedan några år kan åtföljas av ljusständning.

gemenskapstanken. När den i övrigt finns där, är det framför allt fråga om söndersliten gemenskap och, gärna schablonartat, en till slut fulländad gemenskap.

Varför verkar påsktron försagd och gemenskapsperspektiven svaga? Talet om Kristi död och uppståndelse och talet om levande människors död och de dödas uppståndelse *förutsätter* övertygelsen om ett Guds exodus – om en Gud som inte gett upp hoppet om gemenskap med sin mänsklighet utan handlar därefter – och tron på en mänskligt upprättande gemenskap mellan Människosonen och Guds folk trots nederlag och sönderfall. Förutsättningen är en gudomlig och mänsklig gemenskap som inte är ett tillstånd utan ett skeende, med föränderliga både goda och såriga relationer under ett gemensamt exodus, osedvanligt tydligt på avskedsvägar till gravar. Men sådana dynamiska gemenskapsdimensioner är inte framträdande i begravningsliturgierna. *Communio*-tanken är inte bärande.

En indikation på att iakttagelsen är träffande: man får leta länge i begravningsliturgier för att finna ens anspelningar på dopet. Anknytningar förekommer och dessutom mer än förr, men de är egendomligt nog inte vanliga. Det är ett också på kroppen mottaget dop till döden, som på vägen genom livet förbinder den enskilde med Kristus och medkristna.

Här vill jag gärna på nytt erinra om Luthers sanghäfte för begravingar. Först den fjärde tyska kyrkovisan utgick från den öppna gravan som skottas igen – grobädden för okuvligt liv. Den första var Benedictus – lovsången över att Gud håller vad han alltifrån forntiden har lovat, berett förlossningen i sin son av Davids hus och frälser från fruktan och

motståndarhand (Luk. 1). Den tredje var Vår Gud är oss en väldig borg, meditationen över Ps. 46, Deus noster refugium – Gud som tillflykt, starkhet och hjälp också när allt vacklar och onskans makter tar över och vinner, ty »Kristus den kämpen sköne . . . skyler oss under sin vinga . . . de vinna icke stor, Guds rike vi väl behålle».¹⁸

I sångurvalet är den avlidnes död motsatsen till en privat och isolerad händelse. Den är infogad i ett socialt och kosmiskt sammanhang, där döden *är* död, rov, nederlag, livsförlust för den som dör och för vänkretsen. Men *i* detta trots allt seger, eftersom vänkretsen innefattar Gud som ohöljt visar sig i »den kämpen sköne». Begravningsens avskedsväg är en del av en längre väg, ett jordiskt och kosmiskt exodus, där vänkretsen har mänsklig och gudomlig karaktär. Påsktron är knuten inte enbart till en punkt i 'andra' eller 'tredje artikeln'. På vägstumpen vidgas horisonten, vilket samlat uttrycks i sånghäftets andra kyrkovisa, hela Credo.

Om *communio*-tanken är svag, är det rimligen den som är och rentav bör vara utvecklingsbar i kyrkornas arbete på förnyelse av en *kristen* begravningsliturgi. På begravningsvägen exponeras tydligare än vanligt gemenskapens vardagliga och hemlighetsfulla dimensioner. Dimensionerna bör också få formuleras i ord och uttryckas i handling under vägens liturgiska anhalter, om den kristna begravningsliturgin skall förmå att gestalta påsktrons evangelium till läkedom, styrka och hopp i en dödshotad, gränsöverskridande gemenskap.

¹⁸ Citerat efter Den svenska psalmboken 1562 bl XXI^v, som sätter rubriken Deus noster refugium men felaktigt anger Ps. 40.

Kyrkans diakoni i ortodox belysning – en utmaning till ekumenisk nyreflektion

AV SIGURD BERGMANN

Under de senaste åren har den ekumeniska dialogen på världsplenet alltmer kommit att handla om ekklesiologiska frågeställningar. Faith and Orders Lima-dokument om Dop, nattvard och ämbete är det hittills längst framskridna dokument om en gemensam ekumenisk ekklesiologisk ansats och receptionen av denna utgångspunkt är långtifrån avslutad. Inom de interkonfessionella dialogerna framstår ekklesiologin som ett grundproblem i dialogen mellan lutheraner och ortodoxa.¹ Och i den pågående debatten om den ekumeniska utopins framtid råder konsensus om att kyrkans traditionella sociala gestalt ifrågasätts.² Att frågan om kyrkans väsen och identitet blir ett centralt problemområde för de ekumeniska dialogerna innebär samtidigt en utmaning att våga det konstruktionsprojekt som en bärkraftig ekumenisk ekklesiologi innebär. Således innehåller dialoguppgiften på de interkonfessionella dagordningarna samtidigt den teologiska arbetsuppgiften att våga söka nya gemensamma ansatser till en ekumenisk ekklesiologi.³

En av konfliktpunkterna i dessa ansatser ligger i föreningen av kyrkans gudomliga identitet, såsom Guds ekumeniska folk, instiftat av Sonen och uppfyllt av Anden, och dess världsliga identitet, såsom Kristi kropp i och för en av ondskan sargad värld. En måttstock för hur denna förening av gudomligt och världsligt sker finner vi i frågan om diakonins plats och funktion inom ekklesiologin. Att frågan om den kristna diakonins väsen

och funktion är ett svårt eftersatt ämne i det nutida systematiska arbetet i den reformatiska traditionen torde stå utan tvivel. Mitt syfte är här att uppmantra till en mångfaldig reflektion över diakonins tradition i kristendomens historia, dess väsen och funktion inom ekklesiologin samt dess plats i en framtida ekumenisk konsensus om kyrkan. Min utgångspunkt här är att den ortodoxa teologin, som den presenterar sig i den öppna ekumeniska dialogen, kan erbjuda systematiska tolkningsmönster och -perspektiv som i hög grad skulle kunna berika den reformatiska teologins ekklesiologiska omprövning samtidigt som den i viss mån kan hjälpa till att avslöja svagheterna i denna traditions uttolkning idag.

En betydelsefull talesman för såväl den ekumenisk-ortodoxa teologin som för den fattiggjorda delen av världsbefolkningen är den syrisk-ortodoxe metropoliten Paulus Gregorios i Indien som nyligen utkommit med skriften »The meaning and nature of diakonia».⁴ I det följande kommer jag att först redogöra för huvuddragen i hans ortodoxa perspektiv, sedan fråga efter utmaningarna i detta ur ett reformatiskt perspektiv och

¹ Jfr G. Hallonsten, Öst och väst i ekumeniken; i: In unitatem fidei, Festskrift till Per Erik Persson, Religio 29, Lund 1989, 116–135, 130.

² Den pågående debatten refereras av L. Thunberg i: Ekumenisk Orientering 2/1989.

³ Värdefulla ansatser finner vi i den av K. Raiser utgivna antologin: Ökumenische Diakonie – eine Option für das Leben, Frankfurt/M. 1988.

⁴ The meaning and nature of diakonia, WWC Geneva 1988. I västerlandet är hans bok om den ortodoxa naturen »The Human Presence», Geneva 1978, mest känd. Den emanerar ur en mångårig debatt inom WCC mellan processteologerna Ch. Birch och J. Cobb, Th. Derr och Gregorios (som då ännu hette Paul Verghese) och anknyter f.ö. till dissertationen om Gregorios av Nyssas antropologi »The originity of man». Under senare år har G. fört en orädd dialog med naturvetenskapliga teoretiker i hemlandet (se boken »Sane societies», Madras 1980) och framstått som den indiska kristenhetens strateg i dialogen mellan rika och fattiga kyrkors teologier (jfr B. Fjärstedt, Asiatick teologi – en skiss ur personligt perspektiv, KISA rapport 5/1988, s. 50 ff.; se även The ecumenical review 2/1989.)

avslutningsvis diskutera möjligheterna till en ekumenisk ansats.

Ortodox diakoniförståelse

Vilka är då den ortodoxa diakoni-förståelsens huvudpunkter? Ion Brias tanke om att liturgin aldrig får inskränkas till gudstjänst-rummet utan att liturgin måste följas av »the liturgy after the liturgy»⁵ har fått en inspirerande verkan på många ortodoxa teologer. Således talar man nu gärna om en liturgisk diakoni när man avser ansvarstagandet för samhällsfrågor.⁶ Paulus Gregorios anknyter till denna »sociala» väckelse bland ortodoxa teologer och presenterar en helgjuten systematisk ansats om diakonins plats inom ekklesiologin. Hans två huvudpoänger är att diakonin utgör ett tvåfaldigt ämbete, inför Gud såväl som inför skapelsen, och att den dialektiskt måste integreras i läran om kyrkans uppbyggnad (oikodomia). Gregorios' tolkning av den ortodoxa diakoni-förståelsen kan vi sammanfatta i följande fem punkter:

1. Kristus är den autentiska diakonins modell.⁷ Enligt författaren bygger denna kristocentriska modell på en horisontal solidaritet med den lidande mänskligheten. Den autentiska diakonins största handling är – som Jesus visade i Jerusalem – »that of lying down his life for others».⁸

2. Diakonins kultiska mening hänger oskiljaktligen samman med dess profetiska innebörd. »The cultic is the true matrix of the prophetic.»⁹

I en genomgång av bibliska texter¹⁰ hävdar Gregorios att den kultiska tjänsten (abodah) i 2 och 4 Mosebok utgör förutsättningen för det profetiska kravet att tjäna den svage. Nya Testamentet utvidgar *abodah* till en ny *diakonia*. Tempeltjänsten omfattar nu temp-

let som inte byggts av människohand (Apg 7: 44–50). Guds tempelbygge i horisontal tjänst fortsätter i uppbyggnaden av efterföljarnas gemenskap i Anden – i kyrkan (1 Kor 3: 16, Ef 2: 20–22). I utvidgningen av Guds inre tempelbygge till det yttre bygget ligger övergången från diakonins kultiska, inre, till dess profetiska, yttre dimension.

3. Diakonin såsom kyrkans kultiska och profetiska tjänst är en dynamisk process. Denna är insatt i ett dialektiskt förhållande till Guds frälsningshandlande (oikonomia) i uppbyggnaden av kyrkan (oikodomia).

»*Oikodome* or upbuilding of the church is always *for and by* its double *diakonia* . . .»¹¹ d.v.s. i Guds tjänst för världens och mänsklighetens skull i jämlika människors tjänst åt varandra i Guds namn. I denna tjänande gemenskap under Guds uppbyggnadsprocess får kyrkan så en dubbel medlarfunktion mellan Gud och värld. Hon förmedlar världens böner till skaparen och hon förmedlar Guds nåd, kärlek, barmhärtighet och medlidande till världen.¹²

4. Kyrkan, såsom Guds folk och Kristi kropp, är delaktig i Kristi ämbete som överstepräst. ». . . the community of faith as Christ's body sharing in this earthly reality of a priestly kingdom».¹³

Kyrkans delaktighet i diakonin består enligt Gregorios dels i den lidande tjänarens efterföljd och dels i delaktigheten i det kungliga prästadömet tjänst (2 Mos 19: 5 f., 1 Petr 2: 1–10 »*basileia hierateuma*»), som tillber Gud för hela skapelsens skull.

5. Kyrkans ämbete såsom autentisk diakonia i processen av Guds oikonomia tolkas helt och hållet såsom delaktighet i Kristi ämbete.¹⁴

Detta ämbete är trefaldigt:¹⁵ Hans *prästerliga ämbete* utövas för världens och mänsklighetens skull i bön, förbön och kommunion. Hans *profetiska ämbete* utövas för folkens gemenskaps och det andliga husbyggets

⁵ Ion Bria, *The Liturgy after the liturgy*, i: *International Review of Mission* LXVII, 25 (1978).

⁶ Se A. Papaderos, *Die liturgische Diakonie*, utg. Frauenarbeit in der Prot. Landeskirche der Pfalz, 1978, 24 f.

⁷ *The meaning and nature of diakonia*, 6.

⁸ S.o. 4.

⁹ S.o. 12.

¹⁰ S.o. 8–13.

¹¹ S.o. 24.

¹² S.o. 24.

¹³ S.o. 30 f.

¹⁴ S.o. 35.

¹⁵ S.o. 37–43.

skull. Och hans *konung-herde-ämbete* utövas från Golgatas kors över hela skapelsen. Herden känner sina får. Kyrkan bör vara nära förbunden med världen – såsom Herden med hjorden. Herden går före sin hjord och för den i bet vid gröna ängar och lugna vatten. Kyrkan bör gå före världen för att leda den in i en framtid bortom förtryck, orättvisa och exploatering. Kyrkan delar inte ut rättvisa och fred till folken. Den förbereder istället i ömsesidigt förtroende det gemensamma framtidsbygget. När Herden för sin hjord i frihet kommer vargarna. När kyrkan möter vår tids vargar bör den vara beredd till kamp. Den bör – som Herden – vara beredd att mista makt, privilegier och ekonomi. I detta Kristi kyrkas trefaldiga ämbete infogar författaren slutligen prästämbetet såsom en *särskild* del av kyrkans diakonala ämbete.¹⁶

Reformatorisk tradition utmanad

Vilka utmaningar ligger nu i detta ortodoxa perspektiv på diakonins väsen och dess plats inom ekklesiologin för en betraktare i en nordeuropeisk reformatorisk tradition?

Gregorios' ortodoxa krav på en kristocentrisk diakoni-tolkning torde utan vidare kunna bejakas av den reformatoriska teologin. Däremot torde de kristologiska grundvalar på vilka den bygger ställa till med större svårigheter. Den patristiska kristologin, som under kristenhetens första ekumeniska århundraden tog sin utgångspunkt i den teandriska föreningen av gudomlig och mänsklig natur, bekräftad vid konciliet i Chalcedon, ligger till grund för Gregorios' uttolkning av diakonin. I den ortodoxa traditionen är denna teandrisk kristologi oskiljaktligt förbunden med en syn på den Treeniges frälsningshistoria som en för Gud och människa gemensam process. Denna samverkan i frälsningsekonomin förutsätter att människan såsom *eikon theou* i sin fria vilja är i stånd att samverka med Guds frälsningsvilja utan att människans viljefrihet någonsin hotas. Ur den teandrisk kristologi följer således en

teandrisk synergism i den för Gud och mänskliga och därmed för hela skapelsen gemensamma frälsningsprocessen.

Konfrontationslinjen i detta frälsningsskeende går inte mellan människa och Gud eller mellan människa och skapat liv utan den går mellan Gud och de avfallna onda krafterna i skapelsen. Inom denna ram av ett teandriskt synergistiskt frälsningsskeende integreras så ekklesiologin och, som en del av denna, diakonin såsom kultisk-profetisk kyrkobyggande tjänst. Ekklesiologins centrala diakonala dimension är i den ortodoxa läran infogad i en holistisk referensram som förmår att hålla samman Guds skapelse- och frälsningsverk i såväl historia, natur och mänsklighet som kyrka.

I den reformatoriska traditionens utveckling däremot hade den holistiska ram som rymde den fruktbara spänningen i Guds frälsningsverk mellan lag och evangelium svårt att göra sig gällande. En från början dynamisk två-regements-lära med syfte att tolka hela Guds frälsningsverk förvandlades i den nylutherska ortodoxin till en dualistisk kosmologi i syfte att tolka människans och världens relation till Gud.¹⁷ Inom ramen för en sådan dualistisk kosmologi, som tolkar frälsningsverket i två från varandra skilda rum, begränsas diakonin nödvändigt till en enkelriktad rörelse från det ena rummet till det andra. När ekklesiologin huvudsakligen får sin teologiska tolkning ur Kristi frälsningsverk i avgränsning mot Guds frälsningsverk i hela världen, bestäms givetvis också kyrkans diakonala dimension inom ramen för detta två-rums-tänkande. Diakonia reduceras till enkelriktad tjänst, där den svage blir mottagare för den av kyrkans tjänare förmedlade frukten av frälsningsverket. Diakonia stavas som gärning i trons efterföljd, men den förblir hänvisad till gärningarnas rum utan att få återverkningar i trons rum.

¹⁷ U. Duchrow, *Global Economy. A confessional issue for the churches?*, WCC Geneva 1987, 9–15, diskuterar hur nylutherdomen påverkats av den filosofiska dikotomin mellan subjektet och världen (Descartes) och den aktuella sociala dualismen mellan privat och offentlig livsför. Jfr U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1983³, 577 f.

¹⁶ S.o. 44.

Följden av detta blir en syn på ämbetet som gör en klar åtskillnad mellan prästämbetet såsom trons och evangeliets tjänare och diakoniämbetet såsom gärningarnas och världens tjänare.

Den ortodoxa tolkningen av diakonins väsen ger alltså all anledning till en för den reformatoriska teologin nödvändig omprövning av läran om de två regementena i relation till ekklesiologin. Reformationens teologi i kyrkosplittringens tid rörde sig inom en för soteriologin snäv tolkningsram, vilken orsakats av den alltför dominerande koncentrationen på tolkningen av förtjänsten/meritum.¹⁸ I det utgående 1900-talet är denna snäva tolkningsram i såväl katolsk som i protestantisk teologi historia blott.¹⁹ Därmed framstår såsom en systematisk arbetsuppgift inom den reformatoriska traditionen en nyreflektion över frälsningslärans praxis och teori. Den synergistiska utmaningen i samtalen med företrädarna för de ortodoxa kyrkorna bidrar till att profilera och skärpa denna arbetsuppgift.²⁰ Den ortodoxa positionens bidrag till detta arbete ligger i att klargöra att en nyreflektion över diakonins väsen och ekklesiologin endast får ske inom den vidare ramen av Guds frälsningshistoria med hela sin värld.²¹ Läran om diakonin såsom en ekklesiologisk dimension bör integreras i läran om Guds frälsningsverk i historia, mänsklighet, natur och kyrka.

¹⁸ Jfr P. E. Persson, Synergismens problem, belyst utifrån de ortodoxa kyrkornas teologi, STK 37 (1961), 245.

¹⁹ I den gemensamma romersk-katolska/evangelisk-lutherska kommissionens dokument »Det andliga ämbetet i kyrkan» talar man om »en *gemensam utgångspunkt* given för frågan om hur frälsningen förmedlats i historien». i: Enhetens framtidsväg, red. L. Thunberg, KISA rapport 2–3/1988, 113.

²⁰ P. E. Perssons konstaterande »I nuets ekumeniska debattläge utgör den ortodoxa lösningen av synergismens problem en kritisk fråga såväl till den romersk-katolska som till vår egen teologi» (STK 37 (1961), 246.) torde ha giltighet än idag.

²¹ En protestantisk ansats i den riktningen levereras av G. Krusche, Bekenntnis und Weltverantwortung, Die Ekklesiologie-Studie des Luth. Weltbundes, Ein Beitrag zur ökumenischen Sozialethik, Berlin DDR 1986, 128: »Die Identität der Kirche steht und fällt nicht mit der Wahrung ihres überlieferten Bekenntnisstandes, sondern das Kirchesein der Kirche entscheidet sich im Dienst für das ganze Evangelium und für alle Menschen».

Om reformatorisk teologi är i stånd att åter knyta an till sina ursprungliga intentioner att utforma en holistisk frälsningslära som inte ställer kyrka och värld mot varandra, skulle den kunna ta sig an uppgiften att ompröva diakonins nuvarande funktion inom sin ekklesiologi. Givetvis börjar en sådan omprövning med en tolkning av Skriften. Som en tolkningsnyckel skulle den soteriologiska grundfrågan kunna tjäna: Vad säger texterna om Guds befriande handlingar och i vilken relation till dessa står människans diakonia? Finns det här tolkningar som innebär att man i läran om rättfärdiggörelsen genom tron integrerar tanken om en ömsesidig dynamisk samverkan mellan Gud och människa?

Oberoende av om dialogerna på de akademiska och kyrkoledande teologernas nivå framskrider eller ej, kommer utvecklingen vid de nordeuropeiska protestantiska kyrkornas bas att i allt högre grad utveckla en teologisk föreställning om en dynamisk synergistisk frälsningsprocess som förenar diakonal tjänst i samhälle, mänsklighet och natur med såväl trons kultiska som med gärningarnas profetiska praxis. Det finns många tecken på att man i många svenska församlingar – inom Svenska kyrkans såväl som inom frikyrkorna – f.n. håller på att ompröva diakonins funktion och praxis i en strävan att finna en position utifrån vilken man kan förstå sin identitet i världen och i sin Herre. Om denna tolkning har någon fog för sig i verkligheten bör reflektionen över diakonins teologi föras upp på högre plats på den ekklesiologiska dagordningen. Att t.ex. arbeta med frågorna om ämbetet utan att relatera dessa till den för kyrkans liv grundläggande diakonala dimensionen ter sig tämligen orimligt i ett sådant perspektiv. Att vidare ta en startpunkt för ekumeniska samtal mellan samfund och församlingar i Sverige i frågan om diakonins väsen skulle te sig som ytterst fruktbart. Att dessutom inleda en diskussion om den reformatoriska kyrkans gemenskap i bekännelsen såsom förenad till en och samma evangeliska tjänst vid altaret och i världen skulle kunna uppenbara ytterligare nya perspektiv.

Ekumenisk nyreflektion

Det har varit mitt syfte att med hjälp av den ortodoxa synen på diakonin, såsom en från ondskan befriande samverkan av Gud och människa i kultisk och profetisk tjänst, uppmuntra till en nyreflektion om diakonins väsen och funktion inom ekklesiologin. Avslutningsvis skulle jag vilja rikta uppmärksamheten mot att en sådan nyreflektion redan är i full gång på sina håll.

Inom ramen för den ekumeniska processen till skydd för »rättvisa, fred och skapelsens integritet» («Justice, peace and the integrity of creation» JPIC) pågår sedan WCC:s generalförsamling i Vancouver 1983 ett intensivt och oerhört kreativt arbete med i huvudsak ekklesiologiska frågeställningar. Genom att på fullt allvar acceptera världens överlevnadsfrågor i de dagliga brotten mot de fattigas rättigheter, de ständigt hotande krigen och den ekologiska utplåningen såsom teologiska utmaningar ställs ekklesiologin i en anorlunda belysning än tidigare. För den europeiska processens del har denna ekumeniska basgruppsrörelse hittills resulterat i ett ekumeniskt europeiskt kyrkomöte – det första någonsin – i Basel i maj 1989. För vårt ovan behandlade sammanhang är det intressant att observera att Baselmötets för ortodoxa, katolska, anglikanska, protestantiska samt de flesta övriga europeiska samfundens gemensamma slutdokument, med utgångspunkt i den i JPIC-processen utarbetade förbundsteologin, skriver:

»Uppfyllelsen av dessa messianska löften har kommit genom vår frälsare och återlösare Jesus Kristus som uppfattade det nya och eviga förbundet med mänskligheten: Han är vår shalom. Förbundet är Guds initiativ men det förutsätter två parter: Gud bjuder människor att leva i gemenskap med honom och med varandra. I sin barmhärtighet tillåter Gud oss att vara hans partner och medarbetare.»²²

²² Baselmötets slutdokument »Peace with justice for the whole creation» i: »Tiden är inne – ekumenisk teologi i uppbrott, red. S. Bergmann/G. Blomstrand, KISA rapport 5/1989, (30) s. 136.

Och med utgångspunkt i tolkningen av det kristna hoppet skriver mötet:

»Samtidigt visar Jesu gärningar och undervisning naturen av den ursprungliga kärleken till Gud och vår nästa här och nu. Kristet hopp är en utmaning till handling eftersom det är en tvingande uppmaning till tjänst åt Gud och våra medmänniskor (Matt. 7: 21).»²³

Endast i gemenskap och aktiv dynamisk samverkan mellan Gud och människa lever kyrkogemenskapen upp till sin identitet som Guds förbund till tjänst åt Gud och medmänniskor för världens skull. En ekumenisk ekklesiologi bör återspegla denna frälsande livs- och handlingsgemenskap mellan Gud och kyrka i och för världen. Nyreflektionen över diakonins väsen och praxis i en kontext som orienterar sig utifrån konfliktpunkterna mellan onskans framtidshot och Guds viljas framtidsliv skulle kunna visa vägen till en gemensam ekumenisk ekklesiologi.

Miljöförstörelsen alltmer tilltagande utplåning av biologiska livsprocesser och människans alltmer hänsynslösa biotekniska manipulation av dessa utgör en sådan aktuell konfliktpunkt mellan onskans krafter och Guds vilja till världens liv. Ett viktigt led i arbetet med en ekumenisk ekklesiologi utgör därför nyreflektionen över förhållandet mellan kristen skapelsetro och kyrkans diakonala identitet. Om en kristen lära om Guds frälsningsverk omfattar såväl människans som det ickemänskliga livets befrielse från det onda bör kyrkans diakonala identitet innefatta Guds tjänst genom kyrkan för såväl människa som för natur. Den diakonala dimensionen i en sådan ekklesiologisk ansats skulle kunna förena omsorgen om den fattige med omsorgen om naturen. Den skulle med utgångspunkt i sin synergistiska frälsningslära kunna förena naturvård och själavård. Och den skulle i sin liturgi kunna förena firandet av den nya skapelsens verklighet med sändningen in i den av ofred, orättvis och ondska härjade, men av Gud i lika hög grad älskade, »gamla» skapelsen. Uppgiften att reflektera och nytolka denna diakonala dimension för såväl människa och

²³ S.o. (36) s. 139.

natur inför den gigantiska ekologiska utmaningen utgör enligt min mening en av framtidens mest angelägna teologiska arbetsuppgifter. Kyrkomötet i Basel såsom en första gemensam ekumenisk europeisk manifestation gav endast startsignalen för detta:

»Idag betyder omvändelse till Gud (*metanoia*) ett löfte att söka vägar som leder

– ut ur skillnaderna mellan mänskligheten och resten av skapelsen,

– ut ur en livsstil och ett produktionssätt som våldför sig på naturen,

– ut ur en individualism som kränker skapelsens integritet i strävan att främja privata intressen,

– *in i en gemenskap mellan människor och alla skapade varelser, i vilken deras rättigheter och integritet respekteras.*²⁴

Basel-texten tar sin utgångspunkt i syndabekännelse och uppmaning till omvändelse/*metanoia*. Sann omvändelse innebär också att kunna ompröva gamla teologiska positioner och traditioner. Nytolkningen av diakonins innebörd och praxis är en nödvändig ekumenisk teologisk arbetsuppgift. Det återstår att se om inte en fruktbar syntes av reformatorisk rättfärdiggörelselära och ortodox synergism kan komma till stånd samt om inte den ekumeniska processen till skydd för rättvisa, fred och skapelsens integritet kommer att kunna leverera de nödvändiga ekumeniska erfarenheterna av att en sådan faktisk redan är möjlig i en gemensam diakonal uppbyggnad av ett nytt europeiskt ekumeniskt nätverk av kyrkor till skydd för Guds rättvisa, freden och skapelsen.

²⁴ S.o. (45) s. 144. Jfr (33) och (87).

Adam och Adapa

AV GÖSTA ERIKSON

Inledning

»Alltsedan man under senare hälften av 1800-talet fick kännedom om den egyptiska och babyloniska litteraturen, har det stått klart att det finns stora likheter mellan dessa texter och de bibliska både i fråga om form och innehåll». ¹ I allmänhet har forskare utgått från att det är Israel som lånat från grannfolken; den vetenskapliga litteraturen om Israels religion har rikligt med påståenden av arten »av mesopotamiskt ursprung» eller »övertaget utifrån genom kanaaneisk förmedling». ²

Likheterna och skillnaderna mellan Israels tro och dess grannars är ofrånkomliga fakta. ³ Men »alltför mycken forskning på det här området har bedrivits ytligt och metodlöst». ⁴ Forskarna har blivit parallelljägare, som ofta nöjt sig med att fastställa överensstämmelser men glömt, förbigått eller nonchalerat de olikheter som framhäver varje kulturs egenart. Israel är en del av den gamla Främre Orienten och har mycket av dess kultur. Bib-

liska och främreorientaliska texter visar därför oundvikligt ofta stora likheter. Men man måste också lyfta fram olikheterna innan man drar slutsatser om ett eventuellt historiskt sammanhang mellan något delmoment i Israels tro och dess grannars.

I det följande ska vi granska den babyloniska myten om Adapa och den gammaltestamentliga berättelsen om Adam, de innehållsmässiga och litterära likheter, som nämns i den vetenskapliga litteraturen, och de skillnader som brukar uppmärksammas. Därefter kan vi överväga om det här finns ett historiskt sammanhang, ett religionshistoriskt beroende, mellan Israel och grannfolken.

Myten om Adapa

Myten om Adapa ⁵ handlar om en av urtidens sju vise (*apkallu*), bosatt i Eridu i södra Mesopotamien. Adapa var skapad av guden Ea och gällde därför som hans son och tjänare. Han tjänade Eridu (Ea var ursprungligen Eridus lokalgud) och dess tempel med stort nit, bl.a. försåg han stad och helgedom med fisk. Under en fisketur överraskas Adapa av sunnanvinden, som välter båten. I ilska bryter Adapa sunnanvindens »vingar» med en mäktig förbannelse; jorden blir då utan den svalkande brisen under sju dagar. Himmelsguden Anu frågar sig för och blir informerad om vad som hänt.

På grund av sin »överträdelse» kallas Adapa till Anu att stå till svars för sin gärning. Ea, som inte vill mista sin duktige tjänare, ger

¹ H. Ringgren, »Israels tro och dess grannars», *Tro och Liv* 39.4, 1980, s. 2.

² Fraserna är vanliga i B. Albrektson, H. Ringgren, *En bok om Gamla testamentet*, Lund 1979.

³ För behandling av det metodiska problemet se t.ex. H. Ringgren, »Remarks on the Method of Comparative Mythology», *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*. Utg. H. Goedicke. Baltimore, 1971, s. 407–11; idem., »Israel's Place Among the Religions of the Ancient Near East», *VTS* 23, 1972, s. 1–8; idem., »The Impact of the Ancient Near East on Israelite Tradition», *Tradition and Theology in the Old Testament*. Utg. D. Knight. Philadelphia: Fortress Press, 1977, s. 31–46; S. Rummel, »Using Ancient Near Eastern Parallels in Old Testament Study», *BAR* 3.3, 1977, s. 3–11; T. N. D. Mettinger, »Exodus, drak-kamp och historisk beroendeforskning», *SEÅ* 43, 1978, s. 87–97 och W. G. Lambert, »Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context», *VTS* 40, 1988, s. 124–43.

⁴ H. Ringgren, »Israels tro och dess grannars», *Tro och Liv* 39.4, 1980, s. 2.

⁵ För texten se ANET, s. 101–103 och S. A. Picchioni, *Il poemetto di Adapa*, Budapest 1981 (vilken jag inte haft tillgång till). Jfr med E. Reiner, »The Etiological Myth of the 'Seven Sages'», *Or NS* 30, 1961, s. 1–11 och A. S. Kapelrud, »Ewig liv var ikke gitt ham», *SEÅ* 54, 1989, s. 101–08.

skyddslingen två råd. (1) Adapa ska komma till himmelsporten i sorgdräkt, så att han kan få sympati och hjälp från de två vegetationsgudarna Tammuz och Gishzida. Ty när de frågar varför Adapa går så klädd, kan denne svara att han sörjer de döda vegetationsgudarna (dvs. just Tammuz och Gishzida). (2) Adapa ska inte äta »dödens bröd» och »dödens vatten», när de erbjuder honom, men ta emot olja att smörja sig med och en ny mantel.

Vid himmelsporten omtalar Adapa varför han bär sorgkläder, och portens väktare, de två vegetationsgudarna, blir så förtjusta att de senare lägger ett gott ord för honom hos Anu. I himlen träder Adapa inför Anu och erkänner oförbehållsamt vad han gjort. Adapa behandlas då med respekt snarare än som en missdådare. Men när Anu låter sätta fram »livets bröd» och »livets vatten», vägrar Adapa att ta för sig och går därmed miste om odödligheten. Anu skrattar högt och irriterat över att Eas befallning har gällt som mer än ett påbud från himmelsguden (D rad 5–6). Adapa återvänder till jorden (för han var ju bara människa); han är förlåten, löst från sina vasallförpliktelser till Eridu, och han bringar läkeedom för den sjukdom hans »överträdelse» dragit över mänskligheten.

Paralleller

Forskare har pekat på paralleller mellan myten om Adapa och den gammaltestamentliga berättelsen om Adam, oftast följande fem.⁶

Egennamnen

Adapa har en frestande likhet med Adam, något som man inte behöver vara en expert i lingvistik för att se. Shea, som tror på ett samband mellan de båda berättelserna, har antagit en fonetisk ljudglidning mellan egennamnen. Labialen -m skulle (via -b) ha förändrats till -p;⁷ glidningen -m till -b inbegri-

per förlorad nasalisering, förlorad »stämton» medför förändringen från -b till -p. Ljudglidningen skulle sannolikt ha gått Adam > Adama (> Adaba?) > Adapa.⁸ »Den fonetiska glidningen kan ha inträffat i motsatt riktning, men det är mindre sannolikt eftersom man lättare förlorar nasalisering än tillför den».⁹ Det finns, hävdar Shea, grammatiskt stöd inom jämförande semitisk språkvetenskap för sådan en labial-glidning; så heter den östsemitiske guden Shamash inom västsemitiskt område Shapash.¹⁰ I en lexikaliskt text¹¹ finns a-da-ap i betydelsen »människa», vilket eventuellt skulle kunna ge ytterligare tyngd för ett påstått samband mellan Adap(a) och Adam.

Om likheten i namnform ska ha bevisvärde måste dock mer än ett etymologiskt samband kunna påvisas. Enligt A. R. Millard vid Liverpools Universitet är likheten i namnform inte uppseendeväckande; det finns många liknande exempel.¹² I Ugarit har vi sålunda en mytologisk person *pdri* (3A 23, C3; 4 i 17), det indoeuropeiska ordet för »fader» är *pdri* och den förste »påven» hette *P(e)tr(us)*! Men trots ljudlikheten och ett potentiellt etymologiskt samband har de ingenting med varandra att göra. Så även om Adap(a) och Adam skulle hänga ihop etymologiskt, något som väl inte helt kan utslutas även om det verkar osannolikt, behöver de båda berättelserna inte ha ett historiskt samband.

Testet med födan

Både Adam och Adapa testades med föda, Adam med frukt från kunskapens träd, Adapa

s. 24–26. Men L. L. Grabbe, »Hebrew PA'AL/Ugaritic B'L and the supposed B/P interchange in Semitic», *UF* 11, 1979, s. 307–14 vill synas tala mot denna förklaring.

⁸ W. H. Shea, »Adam in Ancient Mesopotamian Traditions», *AUSS* 15, 1977, s. 38.

⁹ Op. cit., s. 38.

¹⁰ Ringgren har påpekat att W. G. Lambert nämner (i »A Catalogue of Texts and Authors», *JCS* 16, 1962, s. 74) en lexikalisk lista på ord för »vis», som upptar *adapu* med den sumeriska motsvarigheten *ù.tu.a.ab.ba* »född av havet». Detta skulle, enligt Ringgren, tyda på att Adapa är en förkortning av ett sumeriskt uttryck.

¹¹ MSL 12 p. 93.

¹² Privat kommunikation den 13 aug. 1985.

⁶ Se N. E. Andreason, »Adam och Adapa: Two Anthropological Figures», *AUSS* 19, 1981, s. 179–94.

⁷ Jfr S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1964,

med »livets bröd» och »livets vatten» (B rad 61–63). Enligt vissa tolkningar misslyckades båda i testet, vilket skulle vara en parallell. Frågan är dock hur Adapas »misslyckande» ska fattas. Misslyckades Adapa omedvetet (eller oavsiktligt) genom att till fullo lyda guden Ea? Denne varnade Adapa att förtära »dödens bröd» och »dödens vatten», vilket senare visade sig vara livets föda. Ea måste således antingen (av oklar anledning) avsiktligt ha vilselett Adapa, eller så hade han inte insikt om den himmelska födans karaktär. Den senare tolkningen tycks dock ansträngd, eftersom Ea var vishetens och orakelväsandets gud; han gick under namnen »vishetens konung, som skapar förståndet», »den förfarne (*apkallu*) bland gudarna» och »han som känner allt, som har ett namn». I myten om Adapa kallas Ea »han som vet vad som gäller i himlen» (B rad 14), och allt han förutser ska inträffa i himlen händer. Det är bara födan som inte är sådan han sagt.

Man har därför föreslagit att »livets bröd» och »livets vatten» blir »dödens bröd» och »dödens vatten» för en människa; Ea har då både insikt i »vad som gäller i himlen» och omsorg om sin trogne tjänare Adapa. Den himmelska födan skulle sålunda ge liv om det var en gud, död om det var en människa. »En liknande dualitet kan finnas i den bibliska berättelsen om de två träden: livets träd ger evigt liv (1 Mos. 3: 22); kunskapens träd, som antas ge gudslighet, ger egentligen dödlighet (1 Mos. 2: 17; 3: 3–5)».¹³ Ea räddade då sin tjänare från säker död.

Men att tolka in allt det ovanstående i texten är svårt. Och det är mycket svårt att belägga en liknande dubbelhet i den babylonisk-assyriska religionen. Buccellati har anfört ett exempel:¹⁴ Ea varnar guden Nergal, som står i begrepp att besöka Ereshkigal i underjorden/dödsriket, att förtära någon föda. Men Bring undrar om de två exemplen verkligen är jämförbara.¹⁵ Den ena myten handlar om en gud som ska besöka underjor-

den/dödsriket, den andra om en människa som kallats till himlen. Buccellati ger också en okonventionell översättning av vissa textpartier, som utplånar alla spår av att Adapa erbjöds evigt liv. Och om tolkningen är korrekt så misslyckades ju inte Adapa. Då förfaller den inledningsvis antagna parallellen, men en ny kan måhända anföras. Adam och Adapa genomgick båda ett test med föda. De erhöll båda två olika råd: »ät inte» (HERREN Gud och Ea) och »ät» (ormen och Anu). Adapa lydde och bestod testet; Adam misslyckades genom sin olydnad.¹⁶

Personligen undrar jag dock om inte den första tolkningen är att föredra. Ea ville inte att Adapa skulle erhålla evigt liv och vilseledde honom, så att gudarna kunde behålla det eviga livet för sig själva (allt i enlighet med den ursprungliga ordningen). Måhända kan man också, som Ringgren påpekar,¹⁷ förmoda att Ea fruktade en konkurrent i Adapa, om han fick evigt liv.¹⁸ Ea var vishetens gud, men Adapa var mycket vis (»den visaste bland Annunaki är han», A rad 8); om han därtill apoteoserades kunde han kanske göra Ea rangen stridig. (Den ende som erhöll evigt liv kom att bli syndaflodshjälten Utanapishtim, men han förblev ett ouppnäeligt undantag som erhållit det eviga livet av alldeles särskilda skäl.)

Anu, som blev bekymrad över att en »värdelös människa» (B rad 57) hade sådan magisk kraft, önskade emellertid apoteosera Adapa.¹⁹ Människan är tydligen – enligt Anu – »perverterad och fördärvad» (B rad 68), vilket kombinerat med den unika vishet Adapa erhållit från Ea (A rad 4) kunde resultera i en katastrof. Bättre då att föra Adapa in i gudarnas krets. Den möjligheten förutsåg dock vishetens och spådomskonstens gud, Ea. För att kunna försäkra sig om sin trogne och lydige tjänare befallde han honom att inte förtära den himmelska födan. Då dessförinnan

¹⁶ Se N. E. Andreasen, op. cit., s. 185.

¹⁷ Privat kommunikation december 1986.

¹⁸ Tanken antyds i E. Dhorme, *Les religions de babylonie et d'Assyrie* (Mana I:2) 1945, s. 16. Jfr S. N. Kramer, »Enki and his Inferiority Complex», *Or NS* 39, 1970, s. 103–10.

¹⁹ J. D. Bring, op. cit., s. 55.

¹³ N. E. Andreasen, op. cit., s. 184.

¹⁴ B. Buccellati, »Adapa, Genesis, and the Notion of Faith», *UF* 5, 1973, s. 63.

¹⁵ J. D. Bring, »Adapa and Immortality», *UF* 16, 1984, s. 53 och not 2.

allt skedde som Ea sagt, kunde väl Adapa inte tro annat än att den »livets» föda, som Anu erbjöd, var just »dödens» föda. Så gick Adapa också miste om det eviga livet, som Ea redan i skapelseakten undanhållit honom: »Evigt liv hade han (dvs. Ea) inte givit honom (dvs. Adapa)» (A rad 4).

Anu skrattade i vrede och frustration när Adapa vägrade att äta livets föda (D rad 4); skrattet som uttryck för ilska är belagt på ett antal ställen i den mesopotamiska litteraturen (Atrachasismyten: »Enki tröttnade att sitta ner; i gudaförsamligen förtärde skratt honom»). Men Anu var säkerligen också förlägen över att ha överlistats av Ea. Efter skrattet, smädar han kraftigt Ea (D rad 5–6) och söker förringa dennes position genom att visa Adapa himlens härlighet (som Adapa genom att lyda Eas råd gått miste om). Slutligen löser himmelsguden Adapa från vasallskapet till Eridu (D rad 10).

Adapa fick inget straff för sin vägran att äta. Ea som hade hoppats att Adapa skulle fortsätta att vara hans tjänare lurades däremot av den vredgade Anu: Adapa fick leva vidare som dödlig människa, gudarna behålla det eviga livet för sig själva, men Ea gick miste om sin trogne tjänare genom en illfundighet från Anu.

Människans dödlighet

Forskarna har ofta förmodat att Adapa, liksom Gilgamesh, sökte odödlighet och att han misslyckades hos himmelsguden Anu, eftersom han aldrig erhåll den. Myten om Adapa skulle då inskräpa det eviga livets ouppnåelighet. I 1 Mos. 2–3 är grundmotivet »att människan på grund av sin olydnad går miste om ett liv i paradiset».²⁰ Parallellen skulle således vara att Adapa, som av himmelsguden Anu erbjuds »livets bröd» och »livets vatten», tar miste och avvisar födan och därmed också det eviga livet.

Att Adapa inte ursprungligen ägde evigt liv är helt klart: »Evigt liv hade han inte givit honom» säger texten (A rad 4). Men det är inte lika klart att Adapa sökte odödlighet.

Snarare önskade han väl komma så välbehållen som möjligt ur en svår situation. Genom sin hängivna lydnad mot Eas (svekfulla) råd går han samtidigt miste om odödlighet. Detta står i harmoni med babylonisk-assyrisk religion: gudarna skiljer sig från människan främst genom sin odödlighet.

När gudarna skapade mäskligheten,
bestämde de döden åt människan,
men behöll livet för sig själva.

(Gilgamesh X. 81–83)

Adam och Adapa blir då snarare kontraster än paralleller. Adapa hade inte ursprungligen tillgång till evigt liv; Adam hade det genom Livets träd. Adapa hindrades av guden Ea att erhålla odödlighet; Adam förlorade sin potentiella odödlighet genom olydnad. Adapa gick genom en guds list miste om odödlighet, till förtret för en annan gud; Adam blev vilseledd av Guds motståndare, till sorg för HERREN Gud.

Att stå till svars inför Gud

Både Adam och Adapa kallas av gudomen att stå till svars för sitt handlande. Adams överträdelse var att han trotsade förbudet att äta från kunskapens träd. Han eftersträvade den kunskap som enbart tillhör Gud (1 Mos. 3: 22) och hans synd var väl då till en del *hybris* (övermod). Adam sökte utplåna den nödvändiga skillnaden mellan Gud och människa!

Men vilken »överträdelse» begick Adapa? De som antar en parallell till 1 Mos. 3 har föreslagit²¹ hans vägran att ta för sig av »livets bröd» och »livets vatten». Tolkningen är sökt. Adapa kallas ju till Anu för att stå till svars för en överträdelse, som han redan begått. Överträdelsen borde då rimligen vara att Adapa brutit sunnanvindens vingar med en förbannelse (jfr B rad 46–49).

Tre detaljer i Adapas »överträdelse» har vikt.²² (1) Adapa bröt sunnanvindens vingar genom en förbannelse (B rad 5–6); han besatt alltså magisk kraft, något som kan för-

²¹ I någon mån W. H. Shea, op. cit., s. 39.

²² Se N. E. Andreasen, op. cit., s. 186–87.

²⁰ H. Ringgren, *Israels religion*, Lund 1965, s. 47.

klara ordalydelsen på tavla D, som ger vid handen att en besvärjelse (en sammanfattning av Adapamyten) brukades för att bringa helande från sjukdom. (2) Adapa utslungade sin förbannelse i samband sina kultiska förpliktelser; hans vrede var inte riktad mot Ea, som sänt honom ut på havet, utan mot vinden, som välte hans båt. Enligt Andreasen bröt Adapa t.o.m. sunnanvindens vingar av hängivenhet till Ea, något som dock verkar svårt att belägga i texten. (3) Genom att vingklippa sunnavinden rubbade Adapa den världsordning som himmelsguden Anu hade uppsikt över. Den svalkande kvällsbriksen uteblev under sju dagar, och landet låg öppet för den förtärande solen.

Kanske är det därför vegetationsgudarna Tammuz och Gishzida står vid himmelsporten:²³ de »dog» av den förtärande solhettan. Detta skulle stämma med att Adapa kommer till himmelsporten i sorgkläder och säger att han sörjer vegetationsgudarna (B rad 42–44). Också himmelsgudens reaktion visar situationens allvar. När Anu fått vetskap om Adapas »brott» ropar han: »Nåd!» och befäller att Adapa genast ska föras till himlen att stå till svars.

Genom sin »sorg» över vegetationsgudarnas död och oförbehållsamma erkännande av sin gärning, vinner Adapa att Anu »förlåter» honom, ja, erbjuder honom livets föda. Här är kontrasten mot Adam uppenbar. Adam gömmer sig, flyr undan Gud, ursäktar sig och skyller ifrån sig. Hos honom ser vi varken ånger, botfärdighet eller lydnad. Parallellen mellan Adam och Adapa vad rör detta motiv synes grund och oväsentlig.

Den representativa funktionen

Även om Adapa inte som Adam var den första människan, så tycks han representera mänskligheten. Han var »människornas förebild» (A rad 4); hans exempel skulle efterföljas. Han var otadlig, hade »rena händer» (A rad 9) och hade ansvar för kulthandlingar i Eridu (A rad 10–18). Adapa var också vesir

åt den förste kungen före floden – Alulim – men mest känd är hans om den förste av urtidens sju vise, de som hade erhållit överlägsen kunskap av vishetens gud Ea.

Som den förste av urtidens vise blev Adapa av den grekiske prästen Berossos identifierad med Oannes. Oannes, som var till hälften människa och till hälften fisk, gav människorna civilisationen; han hade lärt dem byggnadskonst, hantverk och allt slags kultur. Slutligen var Adapa också författare, såsom framgår av ett textfragment:²⁴ den siste nybabyloniske härskaren, Nabonid, yttrar:

Jag är vis, jag är klok,
jag kan se det fördolda.
Präntandet med skrivröret förstår jag icke,
(men) jag kan se mysteriet.
Guden Ilteri lät mig se en syn,
allt visade han mig.
»Nymånens ställning på himlen»,
som Adapa författade,
detta verk överträffar jag,
all vishet är samlad hos mig.

Adapa blev då ett koncentrat av vishet och en förebild i vishet för senare generationer (jfr A rad 8), varjämte han har anknytning till den förste kungen, vilket allt gjorde Adapa till en personifikation av människan – han har t.o.m. ibland benämnts Urmänniskan i den vetenskapliga litteraturen. Adapa är alltså om inte den första människan, så en prototyp; det han gör får konsekvenser för hela mänskligheten. Dock inte till följd av ett »syndafall» utan av ett ingrepp i naturens ordning som drar sjukdom över mänskligheten (D rad 13–16). När Adapa »förlåten» återvänder till jorden, bringar han läkedom för sjukdomen.

Adam representerar naturligtvis mänskligheten (jfr Rom. 5: 12–21), men såväl »syndafallet» som konsekvenserna för efterföljande generationer blir annorlunda: arbetet blir mödosamt, barnafödandet plågsamt och döden ofrånkomlig. Adapa erkänner oförbehållsamt vad han gjort, Adam söker på allt sätt att undandra sig ansvar. Därmed får

²³ G. Roux; se hans »Adapa, le vent et l'eau», RA 55, 1961, s. 13–33.

²⁴ W. G. Lambert, »A Catalogue of Texts and Authors», JCS 16, 1962, s. 70; översättning i G. Widengren, *Religionens värld*, 3:e uppl., Stockholm 1971, s. 328.

Adams överträdelse varaktiga följder, men inte Adapas.

Perifera paralleller

Andra, mindre – och måhända aningen långsökta – paralleller, kan också nämnas. Buccellati påpekar t.ex., att före eller när »brottslingen» konfronteras med gudomen, ställer denne rannsakande frågor.²⁵ Anu undrar: »Varför blåser inte sunnanvinden?» (B rad 9) och frågar sedan Adapa: »Varför bröt du sunnanvindens vingar?» (B rad 48–49). HERREN Gud frågar Adam: »Var är du?» (1 Mos. 3: 9) och undrar sedan: »Har du ätit av trädet som Jag förbjöd dig att äta av?» (1 Mos. 3: 11). Enligt Buccellati är gudomens frågor »ett dramatiskt grepp, avsett att betona ett oväntat händelseförlopp och den därav följande förvåningen».

I Adapamyten vaktas himlen av två gudar, Tammuz och Gishzida; Edens trädgård vaktades av (två) keruber. Shea anser att vi här kan ha en motsvarighet till de ofta avbildade babyloniska skyddsandar med djurgestalt och med människoansikte, som går under beteckningen *kuribu*. Berättelserna nämner också två klädedräkter.²⁶ Adapa anlägger sorgdräkt innan han träder in i himlen; av Anu erbjuds han sedan en ny (och bättre) klädnad, vilken han, i enlighet med Eas råd, tar emot. Adam och Eva »fäste ihop fikonlöv till skynken kring höfterna» (1 Mos. 3: 7) efter syndafallet. Senare gjorde dock HERREN Gud »kläder av skinn och klädde dem» (1 Mos. 3: 21).

Skillnader

De två berättelserna har tematiska paralleller och liknande motiv, men också uppenbara skillnader. Några har tidigare uppmärksamats; vi ska nu kortfattat nämna ytterligare några.

²⁵ G. Buccellati, op. cit., s. 65.

²⁶ Parallellen påpekas t.ex. i I. Engnell, »Kain och Abel. En rituell interpretation», *Svenska Jerusalemsför-samlingens Tidskrift* 46.4, 1947, s. 93 not 3; idem., »'Knowledge' and 'Life' in the Creation Story», *VTS* 3, 1957, s. 113.

En mycket betydelsefull skillnad är att Adapa inte var den första människan, liksom Adam. Då är väl hans synd inte heller den första synden! Myten om honom vidrör alltså inte frågan om ursprunget till det moraliskt onda. »Problemet med syndens ursprung kommer inte ens i betraktande».²⁷

En annan viktig skillnad är Adapamyten utpräglade polyteism (i enlighet med babylonisk-assyrisk religion), medan den gammaltestamentliga berättelsen har en åtminstone underförstådd monoteism. Av polyteismen följer att när Adapa lyder sin »herre» Ea, kan han inte efterkomma Anus uppmaning att äta livets föda. Denna gudarnas söndring markeras ytterligare när Anu ilsket och häftigt angriper Ea, för att sedan »dra honom vid näsan» genom att befria Adapa från hans förpliktelser mot Eridu. Adam bryter mot det gudagivna förbudet, och förvisas därför av HERREN Gud. Gudomen i 1 Mos. 2–3 är således enahanda i karaktär och handlings-sätt. Slutligen försiggår berättelserna på olika scener, Adapamyten till hälften på jorden, till hälften i himlen, 1 Mos. 3 enbart i Edens trädgård.

Ett religionshistoriskt beroende?

Efter vår översikt av paralleller och skillnader, kan vi överväga: föreligger ett historiskt sammanhang, ett religionshistoriskt beroende, mellan Adam och Adapa? När myten om Adapa först blev känd, hävdades rätt reservationslöst att den var en babylonisk motsvarighet till den gammaltestamentliga berättelsen om Adam.²⁸ Pendeln svängde sedan: forskare menade då att det inte fanns några likheter!

Det är uppenbart att denna berättelse inte innehåller något som berättigar till slutsatsen att brytandet av sunnanvindens vingar var den *första*

²⁷ A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1942, s. 124.

²⁸ A. I. Clay, *The Origins of Biblical Traditions*, Yale Oriental Series 12, New Haven 1923, s. 108–16. Langdon ansåg det helt »klart att den hebreiska legenden om Adam direkt är härledd från poemet om Adapa från Eridu» (S. Langdon, »The Sumero-Babylonian Origin of the Legend of Adam», *ExpTim* 43, 1931–32, s. 45).

synd som begicks av en människa. Vidare är det lika uppenbart att Adapa misslyckades att få den ovärderliga förmånen av odödlighet, inte p.g.a. synd utan p.g.a. hans strikta lydnad för Eas vilja, Ea som var hans fader, vishetens gud och människornas vän. Slutligen finns det inte minsta spår av någon frestelse eller någon som helst antydning, att denna myt på något vis intresserar sig för frågan om ursprunget till det moraliskt onda. Liksom Bibelns syndafallsberättelse brottas Adapamyten med frågorna: »Varför måste människan lida och dö? Varför lever hon inte för evigt?» Men till skillnad från den bibliska berättelsen är det svar som den ger inte: »Därför att människan har fallit från ett tillstånd av moralisk fullkomlighet», utan snarare: »Därför att Adapa hade möjligheten att vinna odödlighet för egen del och för mänskligheten men inte tog den. Det eviga livets gåva hölls fram åt honom, men han avsåg erbjödandet och gick sålunda miste om odödlighet och drog olycka och elände över mänskligheten». Problemet med syndens ursprung kommer inte ens i betraktande. Följaktligen är det en oriktig benämning att kalla Adapamyten för den babyloniska versionen av människans syndafall. Adapamyten och den bibliska berättelsen är i grunden så vitt skilda som två motsatser.²⁹

I den moderna vetenskapliga litteraturen håller många forskare fast vid ovanstående, även om man, till skillnad från Heidel, påpekar att vissa motiv uppvisar betydande likheter och att det åtminstone finns tematiska paralleller.³⁰ Ett nytt försök att visa Adam och Adapa är parallella, Adam i västsemitiskt område är Adapa i östsemitiskt, har gjorts på senare år.³¹

Det vill dock synas att man inte alltid tillräckligt beaktat de mytologiska motivens förhållande till intentionen med berättelserna. Döden beror ofta på missgrepp i afrikanska myter: frågan om evigt liv synes vara gemensam för Adapa, Gilgamesh och Adam. De

tre senare myterna har här betydande tematiska likheter; de vill ge svar på frågan varför människans lott är så beklagansvärd, varför hon måste dö. Men, och detta är viktigt, orsakerna till att Adapa, Gilgamesh och Adam går miste om det eviga livet är olika; Adapa p.g.a. lydnad mot Ea, Gilgamesh därför att han inte kan bli som Utanapishtim, det ouppnårliga undantaget, Adam p.g.a. olydnad mot HERREN Gud.

Också grundmotivet i de två berättelserna uppvisar likheter. De handlar om människans gränsöverskridande, om följderna av att förgräpa sig på det gudomliga. Adam tog av frukten från kunskapens träd, som låg utanför människans område: Adapa inkräktade på himmelsgudens maktsfär, när han bröt sunnanvindens vingar. Kvanvig menar därför att grundmotivet är människans stora makt och gudomens begränsning av den; av det likartade grundmotivet följer också de tematiska parallellerna.³²

Då Adapamyten och berättelsen om Adam berör samma motiv är tematiska likheter och paralleller inte särskilt förvånande. Vi måste därför förkasta Heidels kategoriska: »Adapamyten och den bibliska berättelsen är i grunden så vitt skilda som två motsatser». Men vi kan inte heller instämma i Sheas resultat: skillnaderna är för stora för att berättelserna skall anses vara helt parallella, bara så olika som en olik kulturell bakgrund betingar. Sanningen är väl snarast att grundmotivet i stort sett är identiskt i de två berättelserna men att de förmedlar skilda budskap. Adam och Adapa är således »två antropologiska figurer»³³ från två olika traditioner, och de två berättelserna har liknande motiv men går ut på olika läror.

²⁹ A. Heidel, op. cit., s. 124.

³⁰ G. Buccellati, op. cit.

³¹ W. H. Shea, op. cit.

³² Tankarna framfördes under det gammaltestamentliga seminariet vid Oslo Universitet den 19 febr. 1987.

³³ N. E. Andraesen, op. cit.

Aleksander Radler: *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid. 547 sid. Studentlitteratur, Lund 1988.*

I inledningen ger författaren en överblick över de olika nyare framställningarna av teologihistorien och framlägger de grundsatsar efter vilka han utarbetat sin egen lärobok. Kristendomens idéhistoria omfattar enligt hans uppfattning dogm- och teologihistorien. Vid denna dubbla beteckning, som också Carl Andresen har valt för sin »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte» i tre volymer (1980–84), bör man hålla fast. Men de innehållsliga premisser och gängse schemata, som under lång tid bestämde den klassiska protestantiska dogmhistorieskrivningen, anser Radler inte längre användbara. På grund härav distanserar han sig från de konceptioner, som A. Harnack och R. Seeberg, men också A. Nygren och G. Aulén lagt fram. Otillräcklig är efter hans uppfattning emellertid också en framställning, som framhåller regula fidei som ledande synpunkt, emedan viktiga fenomen i idéhistorien, som t.ex. det filosofiska inflytandet på de olika epokerna och perioderna i teologihistorien, inte tillräckligt kan omfattas med denna metod.

Framställningen av den så förstådda kristendomens idéhistoria börjar med Augustinus och sträcker sig fram till nutiden. Givetvis erbjuds av naturliga skäl endast ett urval, varvid den katolska dogmutvecklingen och den protestantiska lärotraditionen framställs var för sig. Pedagogiskt skickligt har författaren i välskrivna kapitel delat upp det väldiga stoffet. Därvid får läsaren ett rikt utbud av boktitlar och biografiska informationer till de tongivande gestalterna i teologihistorien.

Man hade gärna sett att författaren förfarit mindre restriktivt i fråga om de svenska bidragen till utvecklingen i teologihistorien. I enlighet med sitt eget forskningsintresse i romantikens teologi och fromhet har Radler också tagit upp tre internationellt mindre bekanta nordiska gestalter från 1800-talet, Fredrik Gabriel Hedberg, Carl-Olof Rosenius och Henric Schartau, i sin framställning och givit dem egna avsnitt under rubriken »Den restaurativa teologin». Men Nathan Söderblom och Einar Billing, Gustaf Aulén och Anders Nygren har inte fått några egna framställningar, fastän de utan tvivel kan räknas till de inflytelserikaste och internationellt kända gestalterna i den

nyare svenska teologihistorien. Här tycks mig författaren inte ha följt sin egen grundsats »att gå längs topparna», och »att behandla de mest betydande teologerna» (s. 22).

Framställningen av den protestantiska teologihistorien under vårt århundrade begränsas i det väsentliga till två inflytelserika gestalter: Ernst Troeltsch och Karl Barth, varvid den för kyrkokampen (1933–45) så viktiga Barmenförklaringen behandlas i det mycket utförliga kapitlet om Karl Barth. Dessa båda gestalter gäller trots deras individualitet och originalitet samtidigt som representanter för viktiga historiska tendenser och traditioner. Ernst Troeltsch representerar den sedan Schleiermacher verksamma nyprotestantismens tradition. Karl Barth representerar däremot en äldre tradition, som i sista hand går tillbaka till reformationen: »Barth står för den exklusiva skriftutläggningens tradition och Troeltsch för tanken på en kristen kulturfilosofi» (s. 22). Till den sistnämnda riktningen räknas Paul Tillich och Rudolf Bultmann men också »den religionsvetenskapliga skolan kring Ragnar Holte och Anders Jeffner» (jfr s. 535). Det verkar något godtyckligt och är föga övertygande. Marburg-exegeten Rudolf Bultmann, som har undersökt den synoptiska traditionens historia, författat en Nya testamentets teologi och skrivit flera betydande kommentarer, kunde med större rätt inordnas under skriftutläggningens tradition. Och omvänt kunde man fråga om inte tesen, att K. Barth representerar den »exklusiva skriftutläggningens» tradition, måste fördes med betydande inskränkningar. Ty i hans »Kirchliche Dogmatik» finns det från trinitetsläran i första bandet till dopläran i det sista bandet talrika spekulativa element, som har föga med skriftutläggning att skaffa.

Av Radlers framställning är det lätt att finna ut, att hans sympatier ligger hos den av Karl Barth företrädda teologin, vars inflytandeområde han låtit sträcka sig mycket långt. Till dem, som genomfört en »kritisk reception» av K. Barths teologi, räknas icke endast de direkta Barth-lärjungarna som Gollwitzer, Iwand och Jüngel, utan även G. Ebeling, R. Prenter, G. Wingren och de båda nordamerikanerna Richard och Reinhold Niebuhr. Att de senare utövat kritik av K. Barths teologi är säkerligen träffande, men om de också, som påstås, fullgjort en nämnvärd »reception» är väl snarare diskutabelt. För Ebeling, Prenter och

Wingren torde Luthers teologi og lutherforsknings resultat, som de själva så intensivt sysslat med, vara av långt större betydelse.

Jämförd med de nyare framställningarna av dogm- och teologihistorien uppvisar alltså Radlers värdefulla monografi en egen profil. I detaljerna är visserligen ännu många tryckfel och felaktigheter att korrigera. Universitetet Altdorf, vid vilket Joh. S. Semler under kort tid var verksam som professor i historia, ligger inte i Schweiz (s. 269, not 15), utan i närheten av Nürnberg i Bayern. För antagandet, att Charlotte von Kirschbaum har spelat rollen av »medförfattarinna» vid tillkomsten av Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* (jfr s. 523) tycks mig tillräckliga grunder saknas. Såvitt jag vet har Karl Barth aldrig påstått eller erkänt något sådant.

Gottfried Hornig

Carl-Gustav Carlsson: *Människan, samhället och Gud. Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning. Studia Theologica Lundensia 44, Lund University Press, Lund 1990, 327 s.*

Universitetene i Lund, Uppsala og Åbo har produsert en rekke doktoravhandlingar om pinsebevegelsen, med kirkehistorisk, religions sosiologisk og religionspsykologisk sikte. Carlssons avhandling er den første undersøkelse av et felt i pinsebevegelsen innenfor systematisk teologi. Professor Per Erik Persson har vært veileder og hans etterfølger Per Frostin medveileder. Avhandlingen er et gjennomarbeidet og modent arbeid som fortjener å belønnes med en doktoreksamen. Den er et godt eksempel på hvor effektivt det svenske doktorandssystem kan fungere.

Boken er delt i fem deler. I I *Inledning* gjør forf. rede for avhandlingens oppgave, metode og motivering og fortsetter med biografiske notiser om LP. Den grunnleggende metode består i tolking av LP tekster. Metoden følges på en nøktern og overbevisende måte. Unntagelsesvis kan man savne LP's navn i notene, f.eks. på s. 278 der det er langt flere henvisninger til Moltmann og andre enn til LP. Se også s. 52 under behandlingen av *similitudo* – *imago* der henvisningene til Moltmann, Boff, Capps osv. fortrenger henvisningene til LP tekster. Jfr. s. 55 *Døden*, s. 61, 249 f. Listen over kilder og anført litteratur utgjør ca. 17 s. Innholdsfortegnelsen er så detaljert at savnet av saksregister ikke er påtrengende. Navneregister mangler.

Pinsebevegelsen er biblistisk, og jeg synes forf. burde ha behandlet LP's bibelsyn i et eget avsnitt.

Han har bare nevnt LP's bibelsyn noen steder og har påvist at Bibelen spilte en forbausende liten rolle i LP's fundamentalteologi. LP har nok brukt Bibelen på en måte som er vanlig i Pinsebevegelsen, f.eks. med utgangspunkt i Salomos høysang, der »Justgården« tolkes som menigheten og Jesu brud blir den enkelte troende. men LP representerer en relativisert biblisme. Han mente således at Bibelen ikke er egnet som lærebok i historie og naturvitenskap.

Den egentlige undersøkelse omfatter tre *loci*. Valg av *loci* og den rekkefølge de er behandlet i gjenspeiler tendenser i tiden og forf.'s prioritering. Pethrus' *Människosyn* er satt først, II. Gjennom nær 40 avsnitt gir forf. interessante observasjoner og synspunkter, av religionsfilosofisk karakter i »*Människan är en evighetsvarelse*« og dogmatisk betydningsfullt i »*Det centrale hos människan är viljan*« og i »*Människan är Guds redskap*«. LP's syn på viljens frihet er grundig og vederheftig fremstilt. Blant andre gode avsnitt nevner jeg »*Antiluthersk teologi*« og »*Möjlighetsteologi*«.

Det dominerende kapittel er *III Samhällsuppfattning*, over 100 sider. Her går forf. ut fra et nøkkelord av LP: »Det är individen som bestämmer samhället og sin samtids karaktär«. Det lengste avsnittet i III har et LP sitat som overskrift: »*Jag skulle vilja ge Sverige den kristna demokratin*«. Dette utsagn står i motsetning til et annet LP sitat: »*Jag har aldrig haft något bestämt politiskt ideal*«. Pethrus mente egentlig at hans politiske idealer ikke var å finne i et bestemt politisk parti i Sverige.

Forf. understreker med rette at LP ikke var noen *tabula rasa* og at han ikke levde i et lufttomt rom dvs. at Pethrus liv og virke sto i en historisk-sosiologisk kontekst. Forf. sier at »Tesen i arbeidet har varit att det råder kontinuitet i den normativa dimensionen, dvs. LP växlar inte i spørsmålet om vad som bør gälla i Sverige«. Med front mot tidligere svensk forskning hevder forf. at LP's samfunnsengasjement ikke medfører noe brudd med hans apokalyttikk i yngre dager. Forf. har rett i at det finnes kontinuitet i LP's kristendomsoppfattning også i synet på de siste ting. Men jeg synes han burde ha tatt det forbehold at kontinuitet ikke er det samme som statisk konstans. Det er ingen tvil om at pinsebevegelsen gradvis er avdempet sitt særpreg i lære og praksis i takt med en endret sosiologisk profil. Bevegelsen er blitt borgerliggjort og kirkeliggjort. Også Pethrus utvikler seg. Forvandlingen fra fabrikkarbeider til den mektige og hedrede leder for Sveriges ledende trossamfunn er langsom, men tydelig. Aksentforkynningen i LP's forkynnelse er mindre markant, men ikke usynlig. Han ser selv i ettertid at hans forkynnelse i Lidköping-tiden, dvs. før flyt-

tingen til Stockholm i 1911, var ensidig fokusert på Åndens dåp, og beklager det.

På s. 10 skriver forf.: »Som en f lj  av oppgifs-preciseringen avstår jag i princip från att diskutera olika tidsepoker eller skilda genre-typer i LPs författarskap«. Dette forekommer meg    re en uhistorisk abstraksjon. Det er betenkelig   gå ut fra en persons eller bevegelses utbrytelige konstans. Jfr. s. 11: »Metoden bygger på den principiella utgångspunkten att stora t nkares tankeg ngar b r uppfattas som mots gelsesfria och konsistenta«. Jeg undres og tenker på f.eks. Martin Luther og S ren Kirkegaard.

Det er ett element i LP's syn på samfunnet som jeg ikke synes kommer tilstrekkelig klart frem i avhandlingen, nemlig hans sosiologisk betingede oppfatning av hva en kristen må ta avstand fra. Det dreier seg om en konkretisering av hva LP mener med »verden«. For LP var det ikke bare tale om   forkaste en l s seksualmoral. I Evangelii H ruld nr. 18 1919 s. 69 f r man beskjed om at den som vil være hellig, må ikke spille domino. Og i en preken identifiserer LP den verden som Satan har med   gjøre ikke bare med »guldkrogarna« og »spelh lorna«, men og s  med »teatrarne och biograferna«. (Samlade skrifter i s. 193.) Dette er puritansk kasuistikk, og den er et aspekt ved LP's syn på samfunnet.

IV Gudsbild, den egentlige teologi er en konsentrert fremstilling av et mektig tema, komponert i mange, men korte underavsnitt. Også i denne hoveddel har forf. flere interessante og adekvate formuleringer, f.eks. »Den beroende Guden« og »Den effektiva Guden«. Til den f rste av disse formuleringer hører tanken om at Gud beh ver mennesket som instrument for sin vilje. LP kunne endog si at »I skapelsen av människan begränsar Gud sig sj lv«. Et hovedpunkt i LP's gudsbilde kommer frem i et annet sitat: »Jag tror på Gud som den högsta auktoriteten«. Når det spørres om hvem som skulle tolke denne autoritet, kom LP frem som tolken som ikke tiet. I et videre perspektiv stilles spørsmålet om institusjonell eller karismatisk autoritet, lite utredet ikke bare i denne avhandling, men overhodet.

Vi er kommet til *V Avslutning*, et konkluderende kapittel der forf. også eksponerer egne meninger. Påstanden om at »All teologi  r situationsbest md« kan kanskje virke provoserende på noen, men jeg er enig med forf. og minner om hva jeg ovenfor har sagt om at kontinuitet ikke er identisk med statisk konstans. Og jeg gir min uforbeholdne tilslutning til følgende påstand: »Utifrån Dunn kan vi formulera tesen att tas Nya Testamentets kanon på allvar måste rimligen også den kristna trons mångfald tas på allvar«.

Pinsebevegelsen har krav på   bli tatt alvorlig. Den er idag et langt st rre trossamfunn enn den anglikanske kirke, og den ekspanderer. Forf. har tatt den store svenske pinseleder på alvor og har ført studiet av bevegelsen et betydelig skritt videre.

Det kan selvsagt reises kritiske spørsmål til enkeltheter i avhandlingen og til forfatterens utvalg og rangering av de behandlede loci, selv om det bør være enighet om at de tre loci som er analysert med rette er tatt med. Men det er påfallende at alle de utvalgte loci er almenteologiske og at den lære og praksis som s rpregger pinsebevegelsen ikke er gjort til gjenstand for inngående analyse som ledd i LP's teologi. Noe av forklaringen ligger i hensynet til tidligere svensk forskning. Men forfatteren dokumenterer også at LP på flere m ter var en atypisk pinsevern.

Jeg har ikke fremført tungtveiende kritikk mot avhandlingen slik den foreligger, men jeg har pekt på at man kan savne behandlingen av viktige elementer i LP's teologi som bønnens betydning,  ndsda pen, underet og virkelighetsforståelse og hvorfor LP hyppig talte om forsoning, men ikke om soning. For den som har inngående kjennskap til LP's kristendomsoppfatning er bildet av ham ikke radikalt forandret. Men for andre, innenfor pinsebevegelsen og utenfor, vil nok en del av det som forf. har påvist virke overraskende, kanskje endog sjokkerende. Det gjelder f.eks. det  ndslektskap som forf. har påvist mellom LP og opplysningstidens tenkemåte. Det er fortjenestefullt at forf. har sett denne sammenheng, med utgangspunkt i LP's tidsbestemte oppgjør med Viktor Rydberg og i pakt med LP's fundamentalteologi. Men også for kjenneren av LP's kristendomsoppfatning er bildet betydelig utdypet og i noen grad korrigert. Det gjelder særlig kunnskapen om LP's syn på og engasjement i det svenske samfunn. Men Carlssons forskning har også gitt resultater når det gjelder innsikten i Pethrus syn på mennesket og hans gudsbilde, begge ledd relatert til hans særpregede skapelsesteologi. LP selv fremtrer også tydeligere enn før, som en initiativrik og sterk leder, men ikke som en helt typisk pinsevern.

Carl-Gustav Carlsson er en energisk og dyktig analytiker som også har vist evne til   foreta en syntese. Hensikten med hans avhandling har vært   beskrive grundtrekk i Lewi Pethrus kristendomsoppfatning og dermed også ritisk diskutere tidligere forskning. Carlsson har utført denne oppgave på en måte som avtvinger respekt. Jeg gratulerer ham med en solid avhandling og ønsker lykke til med videre forskning.

Nils E. Bloch-Hoell

E. Thestrup Pedersen: *Nattergalen fra Wittenberg. Om Luthers psalmedigtning. 100 sid.*, Peter Balslev-Clausen: *Salmedigteren B. S. Ingemann. 89 sid.*, samt Lisbeth Smedegaard Andersen: *Bristefyldt af sang. Om nyere salmedigtere. 84 sid.* – *Materialcentralen, Frederiksberg 1989.*

»Nattergalen fra Wittenberg» är titeln på en bok om Luthers psalmer av E. Thestrup Pedersen. Men ursprungligen är det början av den benämning som Mästersångaren i Nürnberg Hans Sachs (1494–1576) tillade Luther redan i början av dennes psalmdiktning. De psalmer av Luther som är bevarade är emellertid endast 36, och de tillkom relativt sent. Den större delen av dem, 2/3 av Luthers hela produktion, är bevarad från åren 1523–1524. Den kanske tidigaste av dem, »Ein neues Lied wir heben an», är en martyrvisa med anledning av två augustiner munkars martyrium vid mitten av 1523. Ehuru den redan 1529 av Luther upptogs bland hans psalmer räknas den numera inte som kyrkopsalm i egentlig mening. Man kan möjligen här tala om intryck ända från Prudentius, som för Luther var »den bäste och mest kristne av den gamla kyrkans poeter» (Tischreden 4: 96, WA). Som psalm av hög klass räknas särskilt en annan av dessa första psalmer, »Nun freut euch, lieben Christen gmein». Den var enligt författaren en av Luthers mest originella psalmer. En annan av hans stora psalmer men även denna sällan sjungen är »Mitten wir im Leben sind». Den mest bekanta av reformationens huvudpsalmer är emellertid »Ein feste Burg ist unser Gott». Sambandet här mellan text och melodi är speciellt framträdande. »Den förste kantorn i den protestantiska kyrkan» Johann Walter har f.ö. gjort en betydande insats vid melodierna i Chorgesangbuch 1524. Praktiskt taget alla Luthers psalmer är ensidigt kristologiska, medan skapelsetanken är avgörande i hans predikan och undervisning.

Ifråga om det som här särskilt undersökes och belyses, nämligen tolkningen av Luthers psalmer, indelas dessa i fyra grupper: de som kallas »fria» med »Nun freut euch, lieben Christen gmein» som kanske mest typisk, vidare de som utgjorde bearbetning av bibliska texter, av tyska medeltidspsalmer samt översättning av latinska sånger. Inom varje grupp har ett litet antal av ett par psalmer blivit omnämnda. Boken är i all sin korthet mycket innehållsfull med sina översikter över Luthers psalmdiktning och är mycket lämpad som bakgrund för studier. Den avslutande sammanfattningen om »Luthers salmer i dag» framhåller att Luthers psalmer exempelvis i Danmark är genomgående kvar i goda översättningar. Å andra sidan kommer dessa på ett par undantag när i

ringa grad till användning. Av dagens svenska bild av Martin Luther finns även sådant som passar in på psalmdiktningen (STK årg. 66, 1990). Det gäller, framhåller Thestrup Pedersen, att även i denna tid konfronteras med det evangelium som Luther ville förkunna.

Samma år, 1989, utkom Peter Balslev-Clausens bok, »Salmedigteren B. S. Ingemann». Han var prästson från Torkildstuf på Falster, född 1789, död 1862. Boken kom sålunda ut till tvåhundraårsminnet av hans födelse. Han har på senare tid varit föremål för stigande värdering, något som inte minst kommer till uttryck i denna framställning av hans psalmdiktning. Före sin utnämning år 1822 till lektor i dansk litteratur vid Sorø akademi företog han bland annat som stipendiat under två år en resa genom Tyskland, Frankrike och Schweiz till Italien och vistades under ett år i Rom och Neapel. De sista sju åren av sin aktiva tjänst vid skolan, 1842–1849, var han konstituerad som direktör vid akademien. Där bodde han sedan som emeritus livet ut. Hans diktning, bland annat äventyrsdiktningen, tog i motsats till annan dansk litteratur, frågan om religion och kristendom allvarligt och blev en orsak till en nära vänskap mellan honom och Grundtvig. Han hade ett exalterat temperament och var i litterärt hänseende utomordentligt produktiv, bortsett från de år, då administrationen av akademien tog hans tid och krafter. Denna produktivitet gällde sålunda såväl hans många historiska romaner och dikter som hans psalmdiktning. Denna sistnämnda kan sägas utgöra en poetisk upplevelse i ett bibliskt-kristet universum. Allmänt kan man tala om hans intryck från romantiken. Han var den förste, säges det, som bröt isen efter upplysningstidens och rationalismens andliga vinter.

Efter en samling av äventyrsdikter och läsdramer följde, i slutet av 1816, »Julgave» med dess tidiga psalmer. På förslag av J. P. Mynster utgav han 1822 sju morgonsånger, en för varje morgon i veckan. En av dessa är kvar i psalmboken. Följande år tryckte han en fortfarande använd aftonsång, »Fred hviler over land og by». År 1825 utgav Ingemann »Høimesse-Psalmer til Kirkeaarets Helligdage» med bland annat en psalm för var och en av kyrkoårets sön- och helgdagar. Av dessa høimessepsalmer är åtta införda i den danska psalmboken av 1953. Nästan alla är skrivna till redan föreliggande melodier. Det är det första egentliga försöket att komma vidare, sedan hittills för den närvarande tiden Evangelisk Kristelig Salmebog i snart en människoålder haft monopol på psalmsång i de danska kyrkorna. År 1837 tillkom »Morgensanger for børn». Dessa sånger anses ha mäterligt skildrat »den kosmiska upple-

velsen av Gud». Här finns bland andra psalmen »I østen stiger solen op». Morgonsångerna följdes sedan av sju aftonsånger, av vilka fyra är införda i den nuvarande psalmboken.

En något senare psalm med biblisk inspiration är: »Den store mester kommer». Den beskriver vad Ingemann kallade »mellantillståndet», då själen efter att ha lämnat den kropp som den tillhört ingår i fullkomligheten i Guds rike. Till senare psalmer, från 1850, hör »Dejlig er jorden», hans numera i Sverige mest kända psalm. »Själen» är här ett genomgående begrepp. I olika form återkommer det i alla tre verserna. Namnet »pilgrims-sang» i versen 2 bygger på en missförstådd uppgift att den till melodien skulle vara en korsfararsång, »ein altes Kreuzbruderlied», från 1100-talet. Den är till musiken känd i tryck från 1842 och härrör från senare hälften av 1600-talet. Den danska psalmen av Ingemann är en ny sång i förhållande till denna handskrivna text från 1662-1673 (Liedgren, Ingemanns Korsfararsang 1932).

På 1850-talet, genom en kunglig resolution av den 19 maj 1854, fick Ingemann i uppdrag att utge ett reviderat psalmboksförslag. Några brevcitat visar närmare hans försök att åstadkomma »en ny Kingo-Brorsonsk Psalmebog» för denna tid. Hans psalmbok från 1855 blev en betydelsefull utgångspunkt för psalmboken av 1953.

»Bristefyldt af sang» heter den tredje av dessa skildringar. Den handlar om sex nya psalmdiktare med deras nya sång. Utgivarskan representerar själv avslutningen. Alla har den viktiga uppgiften att tolka evangeliets budskap för oss i dag. Evangeliet är kärnan, även nu. Den förste i raden av de här omnämnda är biskopen över Helsingørs stift Johannes Johansen (f. 1925). Liksom de flesta andra av nu levande psalmdiktare fortsätter han i många fall en en äldre tradition, medan han i andra fall bryter mot den. Han är teolog men också diktare. Psalmens grundton är skapelsen eller hör samman med denna. Det är människans bestämmelse att sjunga lovsång, men Gud skall själv lägga den i vår mun. Uppståndelsen och påsken är trons kärna, men befrielsen och glädjen i påsken ses mot bakgrunden av lidandet. Jørgen Michaelsen är född samma år som Johansen. Att människan ses från synpunkten av syndafallet har hos honom som speciell konsekvens att hans psalmer blir osentimentala. Hans Anker Jørgensen, född 1945, är präst i Köpenhamn och storstadens diktare. Han ser staden mest som ett Babel, och egentlig lovsång är något problematiskt. Men han söker se tingen på ett nytt och annorlunda sätt. Jørgen Gustava Brandt, född 1929, synes vara hans motsats. Men hos honom är det lovsjungandet av det numinösa, det heliga, den dynamiska

världsbilden som ställes som motsatsen till konventionen, tröttheten, att inte vänta sig något av livet. Brandt har alltid rört sig kring det religiösa, även om det så inte alltid har varit det specifikt kristna. Det numinösa är en makt i tillvaron, som när den en gång har erfärts gör »en flad och genemsjukelig forståelse af livet umulig, ja, løgnagtig».

Sten Kaalø (f. 1945) hör också till de diktare som har utgivit psalmer under senare år. I motsats till psalmerna av Jørgen Gustava Brandt är de till form och språk omedelbart forståeliga och enkla, nästan naiva. Liksom Ingemann kan han skildra glädjen över livet. Slutligen har bokens utgivare Lisbeth Smedegaard Andersen, präst i närheten av Århus och född 1934, i anslutning till två egna samlingar framlagt ytterligare synpunkter på nya psalmer. Till sist framhålles påsken som det centrala i kristendomen. Den tvivlande Thomas är därvid den mest moderna människan i evangelierna. Det är genom Kristi gärning som tron på Gud blir möjlig.

De båda på lutherboken hittills följande böckerna utgör en god och mångsidig fortsättning på vad som i de båda första fallen har framhållits många gånger men som här har många nya synpunkter. Ämnet berikar fortfarande i hög grad danskt kyrkoliv och dansk litteratur.

Allan Arvastson

Kierkegaard – Poet of Existence. Kierkegaard Conferences I. 146 sid. C. A. Reitzel, Copenhagen 1989.

»Jede philosophische Rezension sollte zugleich Philosophie der Rezensionen sein (Friedrich Schlegel, *Charakteristiken und Kritiken*, I). En sådan upphöjd målsättning får väl alltid vidkännas avsevärda modifikationer, när man står inför uppgiften att skriva en recension. Det gäller att på ett med nödvändighet begränsat antal spalter återge och diskutera en stundom hart när obegränsad rikedom av tankar. Den föreliggande volymen är en ovanligt rik fyndgruva.

Kierkegaard – Poet of Existence är utgiven av Søren Kierkegaard Selskabet, som sedan det grundades den 4 maj 1948 gjort en rad imponerande insatser. Selskabets syfte är »at danne en Sammenslutning baade af egentlige Kierkegaard-Forskere og af andre interesserede til at vække og videre udvikle Interessen for Søren Kierkegaards Værk, og at fremme Undersøgelser og Studier vedrørende Søren Kierkegaards Liv og Værk, herunder medvirke til at fremme Vekselvirkningen mellem danske Forskere og Forskere i Udlandet».

Søren Kierkegaard Selskabet anordnar enligt stadgarna årligen sju föreläsningar och utger dessutom tillsammans med Avdelningen för Søren Kierkegaard-forskning vid Köpenhamns universitet dels journalen *Kierkegaardiana*, dels *Populære Skrifter*. Hårtill kommer den nya serien *Kierkegaard Conferences*.

De elva bidragen i den första delen av Kierkegaard Conferences tillkom i samband med den internationella konferensen, »Kierkegaard Poet of Existence», vid Grundtvigs Højskole i Hillerød i slutet av juni 1988. Utgångspunkten var, att »one of the fundamental conflicts in Søren Kierkegaard's authorship is that between 'the medium of poetry' and 'the medium of existence'».

Den första essän är skriven av redaktören för volymen, Birgit Bertung, och har rubriken »Yes, a Woman Can Exist». Birgit Bertung betonar inledningsvis, att konflikten mellan poesins och existensens medier också innebär en kommunikationsmöjlighet. Skarpsinnigt analyseras viktiga antropologiska förhållanden i pseudonymernas oavslutade dialog om människolivets möjligheter och omöjligheter. Att existera i kierkegaardsk mening innebär att göra sina egna val, vare sig den Enkelte är kvinna eller man. Detta kolliderar med den konventionella patriarkaliska attityden, enligt vilken mannen handlar som Guds ställföreträdare. Av kulturella skäl är, såsom Kierkegaard ser det, män mer dominerande än kvinnor och kvinnor vana att underordna sig. Därför blir svaret på den provokatoriska frågan: ja, en kvinna kan existera. Inte heller mannen *existerar* av gammal vana – utan avgörelse. När man vill finna kvinnodiskriminering hos Kierkegaard är det, fastslår Birgit Bertung, »a projection by the reader himself».

F. J. Billeskov Jansen, som var med när Søren Kierkegaard Selskabet bildades och några år senare publicerade sina *Studier i Søren Kierkegaard's litterære Kunst*, skriver om »Kierkegaard – Narrator». Med eminent sakkunskap ger han grundragen i det kierkegaardska berättandets utveckling från Enten-Eller, »this mountain of a story or narration», till Begrebet Angest och Filosofiske Smuler, där det berättande elementet reducerats till ett minimum. Kierkegaards talang att berätta präglar emellertid hela författarskapet.

C. Stephen Evans skriver om »Kierkegaard's View of the Unconscious». En svensk läsare minns sig John Björkhems lilla bok *Søren Kierkegaard i psykologisk belysning* (1942), som i alltför ringa grad beaktats. Såsom John Landquist påpekar i sitt förord till Björkhems skrift, framstår det epokgörande i denna mot bakgrund av Hjalmar Helwegs »psykiatrisk-psykologiska studie» med

tesen att Søren sedan sin ungdom lidit av en manodepressiv sinnessjukdom. För Evans står det klart, att »the Freudian superego and the Kierkegaardian conscience are simply not identical». Det omedvetna är för Kierkegaard inte vad Evans benämner »the unnoticed unconscious» utan snarare vad Freud kallade »det dynamiska omedvetna», »the part of my self which I actively resist confronting». Men för Kierkegaard är »överjaget» det möte, då kallelsen när människan att bli vad Gud skapat henne till. För att klarlägga den danske tänkarens position föreslår Evans, att man skiljer mellan »a conscious awareness of God, and a conscious awareness of God as God».

Konflikten mellan poesins medium och existensens belyses av Arne Grøn utifrån frågeställningen »Existence and Dialectic». Saken gäller djupast frågan, om man existerar eller inte existerar i det som tänks. Förhållandet mellan tanke och existens utreds på ett klarläggande sätt, bl.a. med hänvisning till Climacus' ord: »Existensen selv, det at existere, er Stræben . . .».

Anton Hügli behandlar »Pseudonymity, Sincerity and Selv-Deception». Hügli är en av bidragsgivarna till *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter/K. F. Gründer, vol. 5, Basel 1980), där han t.ex. skriver om »Lebenslüge» och »Mitteilung, Mitteilbarkeit, indirekte Mitteilung». Anton Hügli är också en av bidragsgivarna i *Concepts and Alternatives in Kierkegaard* (Bibliotheca Kierkegaardiana 3). I sitt konferensbidrag belyser Hügli uppriktighet och självbedrägeri såsom verksamma krafter i livsförståelsen. Den idéhistoriska referensramen har en avsevärd spännvidd – från Luthers nådeslära till Sartres »mauvaise foi». Raden av pseudonymer får avge vittnesbörd om att saken djupast sett gäller existensmeddelelse. Sist går ordet till Anti-Climacus: »Og derfor er, christelig forstaaet, Sandheden naturligtviis ikke det, at vide Sandheden, men at være Sandheden» (SV², XII, s. 228). Det är det största, som kan sägas om en existentiell tänkare. »But if one wants to honor him, there is only one way to do this in his sense: Not by admiring him, but by going out and attempting this sincerity yourself.»

»Kierkegaard. Aesthetics and the Crisis of Metaphysics» är ämnet för Poul Lübckes essä. Författaren har valt att skriva om »Vexeldriften: Forsøg til en social Klogskabslære» i slutet av första delen av *Enten – Eller*, därför att här möter en av de mycket få utförliga presentationerna av det estetiska stadiet utifrån den estetiska människans eget perspektiv. Det är möjligt att läsa »Vexeldriften» som en genomfört antimetafysisk avhandling. A ifrågasätter, att människan är en del av kosmos och därmed av en »fornuftig Tingenes

Orden», men – framhåller Poul Lübcke – uppenbarligen är A inte identisk med Kierkegaard, såsom vi känner honom genom hans skrifter. Dock – heter det i en lika underfundig som tänkvärd parentes – kan vi naturligtvis aldrig vara helt säkra på att Kierkegaard inte är A, som skriver sina verk och papper för att dölja, att han är A!

Poul Lübcke föreslår, att man läser Sørensen opera såsom en allomfattande uppgörelse med A:s position i »Vekseldriften» och därmed en rekonstruktion av metafysiken. Ett sådant syfte går att förena med hans kritik av den traditionella metafysiken, särskilt Hegel och Platon, för spekulering och avsaknad av den »eksistentiella Lidenskab». Att Kierkegaard är metafysiker, inser man, om man begrunder det estetiska stadiet inifrån och ägnar A tillbörlig uppmärksamhet. »Unfortunately however, A is seldom taken seriously in Kierkegaard-literature.»

En tes, som skymtar i flertalet essäer, är av Vigilius Haufniensis: »Muligheden er / . . . / den tungeste af alle Kategorier» (SV², IV, s. 466). Möjlighetens kategori är fundamental också i »den tvetydige Kunst at tænke-over Existents og at existere» (VII, s. 614). I Paul Müllers essä, »The God's Poem – the God's History», är utgångspunkten möjlighetens kategori. Essän handlar om poem och historia i deras »ömsesidiga dialektiska och paradoxala förhållande». Saken utreds i *Philosophiske Smuler* med utgångspunkt i första kapitlets »Tanke-Projekt» och leder i sinom tid till Anti-Climacus' konstaterande, att »Forargelsens Mulighed er at nægte den ligefremme Meddelelse» (XII, s. 161). Det hör med till anstötens möjlighet, så som Kierkegaard ser den, att anstötens skall proklameras rent och klart, så att den Enkelte kan göra sitt eget historiska val. Detta har en eskatologisk dimension. »The choice turns 'the God's poem' into 'the God's (continued) history' in history – as long as it lasts!».

Christopher Norris' essä är en kritik av kritiker. Titeln är »De Man Unfair to Kierkegaard? an allegory of (non)-reading», och den syftar på ett kapitel i Donald Barthelme, *Sixty Stories*, »Kierkegaard unfair to Schlegel». Norris anknyter till denna diskussion men riktar sin fråga till Paul de Man och hans essä »The Concept of Irony». Essän ger inte, vad titeln synes utlova – en läsning av Kierkegaard. Den sysslar mer med Schlegel, Fichte och andra tänkare tillhörande den efterkantiska idealistiska traditionen. Paul de Man undviker varje engagemang i Kierkegaards tänkande och behandlar etiska frågor på ett retoriskt, lingvistiskt och tropologiskt plan. När de Man argumenterar för »a so-called 'ethics of reading', är han fjärran från det etiska stadiet i kierkegaardsk me-

ning. Varje tanke på en rörelse i riktning mot en djupare, mer autentisk förståelse saknas hos de Man, som därför inte heller kan se ironin som »en Existents-Bestemmelse», präglad av »den etiske Lidenskab».

Också inom romersk-katolsk filosofi och teologi är intresset för den store danske tänkaren påfallande. Bidraget av Sixtus Scholtens erinrar om detta. Scholtens blickar från sitt karmeliterkloster Boxmeer i Nederländerna tillbaka på sitt händelserika liv. Dessa spännande självbiografiska sidor låter en ganska unik bakgrund till Scholtens' engagemang i Kierkegaard skymta. Hans orden gav honom tillfälle att studera hinduisk och buddhistisk filosofi och upptäcka *Smulornas* och *Efterskriftens* betydelse för dialogen mellan Öst och Väst. Dessa studier blev »an eye-opener and a permanent Warning not to underestimate the immense potentials of Religiousness A».

Scholtens' essä har ett pedagogiskt förtecken. Han omvittnar svårigheterna i att föra in unga studerande i Kierkegaard. Dennes verk erbjuder anblicken av en skrämmande vild tropisk regnskog. Först efter många års studier upptäcker man det enkla geometriska mönster, som likt en fransk trädgård ger den förvirrande helheten dess struktur. Scholtens' råd är: Etty Hillesum först!

Genom sina i koncentrationslägret skrivna dagböcker gav den unga holländska judinnan världen »a counterscenario to that beastly Nazi scenario of the radical extermination of all Jews in Europe». Dagböckerna har översatts till många olika språk; på svenska finns *Det förstörda livet* (Nordstedts 1983). Långt före vår aktuella teologiska diskussion om »(o-)möjligheten av en Gud efter Auschwitz» uppenbarar Etty Hillesum, skriver Scholtens, »the reality of a God in Auschwitz».

Nyckelbegreppen blir i Etytt läsning av Kierkegaard »Sammensætning» och »Hengivelse». Sixtus Scholtens sammanfattar innehållet i sin essä »Etty Hillesum, Kierkegaard's Poet of Existence» med dessa ord: »Persons like Etty and Søren Kierkegaard are in their living existence, so to speak, themselves the paradox of the Sammensætning between the temporal and the eternal, between the mystery of evil and the union with God».

Läsaren av *Kierkegaard Conferences I* har all anledning att beundra volymens redigering. Läsningen blir ett slags hermeneutisk bergsbestigning, som ger allt vidare utblickar. Ledningen av den sista etappen har anförtratts Nelly Viallaneix, som behandlar konferenstemat utifrån »upp-repnings lag»: »Kierkegaard, Poet of Existence: The Law of Gjentagelse». Upprepning betyder här motsatsen till en andelös och mekanisk »upp-repning», en »dvask Gjentagelse», »en monoton

og eensformig Orden». Gjentagelsen styr förhållandet mellan liv och evighet; ordet »absurd» betyder i detta sammanhang inte »the non-sensical, but the supra-rational» (s. 122). Jag har kommit till samma resultat vid behandlingen av Kierkegaardska ställen i Lars Gyllenstens protofilosofier (*Samtidighetens mirakel*, s. 43 et passim).

»Ja hvis der ingen Gjentagelse var, hvad var saa Livet?». Detta Constantin Constantius' ord må gälla också studiet av *Kierkegaard – Poet of Existence* – inte minst den inspiration till återblickar och nya framstötter, som läsaren har att tacka Nelly Viallaneix för. Det framstår som helt klart, att – med Johannes Climacus' ord – »for en Existerende er Bevægelsens Maal Afgjørelse og Gjentagelse» (VII, s. 300).

Den avslutande essän är skriven av Julia Watkin, bl.a. känd genom redigerandet av International Kierkegaard Newsletter, en omistlig informationskälla. Dr Watkin har valt ämnet »Pilgrim on Life's Way – Kierkegaard in the Light of Bunyan's Pilgrim's Progress».

Julia Watkin hänvisar inledningsvis till Naomi Lebowitz, *Kierkegaard A Life of Allegory*, och hon ställer mot varandra Bunyan såsom omedelbarhetens allegoriker och Kierkegaard såsom reflexionens. Själva greppet att med varandra jämföra å ena sidan Kristens resa och å den andra Enten – Eller och Stadier paa Livets Vej är hennes eget. Resultatet är både intresseväckande och givande.

Kristens resa är ett slags indirekt kommunikation, i det att Bunyans kristna erfarenhet personifieras och distanseras från honom som författare genom de olika allegoriska figurerna; distansen skärps genom att det hela sätts i samband med en dröm. »Bunyan keeps his person out of the narrative but is directly preaching at the reader through his characters.» *Pilgrim's Progress* har blivit det mästestycke boken är genom den omsorgsfulla blandningen av realism och allegoriskt-symboliskt stoff.

Bunyans berättelse är rumslig snarare än tidslig; den består av en oupphörlig rörelse genom dalar, över slätter och berg. Därmed sammanhänger den känsla av yttersta brådska, som genomtränger hans prosa. Betoningen av det spatiala balanseras genom »a sense of speed». Berättelsen är skriven i ett stycke – utan kapitel och avsnitt. »There is basically only one time in Part One of *Pilgrim's Progress*, and that is, hurry up – now, at once.»

I *Enten – Eller* är strukturen temporal snarare än spatial. Det rumsliga spelar här en underordnad roll och är knutet till vissa episoder och scener. Medan Bunyan ger eftertryck åt rörelsen i

rummet genom att skriva i ett, utan kapitelindelning, så låter Kierkegaard sitt stoff återspegla sina gestalters ställning i tiden och inställning till evigheten. »Success and failure in winning eternal life is represented in Bunyan through a battle in the spatial with spatial obstacles, in Kierkegaard we have a battle in and with time, where, as one would expect, there is emphasis on temporal movement, temporal development in the major figures.»

Såsom allt annat i denna genomtänkta och laddade volym har även den sista rubrikens första ord, »Pilgrim», djup innebörd och ger ökad vikt åt slutorden, att läsaren måste arbeta vidare och själv fatta beslut. Man erinrar sig, att Wilhelm Kamlah (i förordet till *Christentum und Selbstbehaltung*, 1940) karakteriserar de existensfilosofiska begreppen »Existenz» eller »Dasein» såsom sentida efterkommande till det kristna begreppet pilgrimskap.

Benkt-Erik Benktson

Bo Dahlin: *Religionen, själen och livets mening. En fenomenografisk och existensfilosofisk studie av religionsundervisningens villkor.* (Göteborg Studies in Educational Sciences 73) Göteborg 1989. 359 s.

Teknikens och rationalitetens språk och verklighetstolkning hindrar upptäckten av den djupa livsförståelsen och därmed människan från att bli människa. »Systemvärldens» rationalitet och saklighet, förklaringar av kausala sammanhang i vetenskapligt-logiska modeller tränger steg för steg undan den religiöst uppfattade »livsvärlden». Också när man gör allvarliga försök att bryta igenom »det okändas horisont» i en livsfråge- och erfarenhetsorienterad religionsundervisning riskerar man att bli fångad i en »infantiliserad» symbolförståelse.

Detta är några av de laddade slutsatser och påstående Bo Dahlin, lärare vid högskolan i Karlstad, framlägger i sin doktorsavhandling vid pedagogiska institutionen vid Göteborgs universitet. Man kan inte ta fel på det personliga engagemanget i hans kritiska uppgörelse med inhumana tendenser i samhället och i hans försök att utveckla en teoretisk grund för religionsundervisningens förnyelse.

Vilket innehåll kan en icke-konfessionlös religionsundervisning som den svenska ha. Med andra ord: Hur skall begreppet »religion» bestämmas innehållsligt? Hur förbinder man elevernas erfarenheter och behov med samhällets utbildningsbehov- och ansvar? Och hur motiveras ett ämne

som religionskunskap i skolan? Den här typen av frågor diskuteras intensivt runt om i vårt kultur-område sedan lång tid. Svaren som ges är många – och varierande. Den svenska modellen med en icke-konfessionell religionsundervisning är ovanlig och borde som sådan ha gett anledning till en omfattande principiell diskussion om dess teoretiska förutsättningar. Så är inte fallet och denna typ av litteratur lyser fortfarande nästan helt med sin frånvaro. Det är också karakteristiskt att resurser för en grundläggande religionspedagogisk forskning och utbildning saknas i vårt land medan området internationellt sett ofta är rejält utvecklat både med avseende på kyrkans och skolans behov. Föreliggande avhandling utgör ett ovanligt spännande försök att fylla tomrummet efter religionspedagogisk teori.

Religionsdidaktiken beskrivs av Dahlin som en del av kulturpedagogiken. Därmed har han samtidigt placerat den på den offentliga samhällskartan. Författaren får vidare anledning att utveckla ett kulturbegrepp, där religionen med sin inriktning på människans sätt att förhålla sig till »det okända», en väg att skaffa sig en personlig, reflekterad helhetsförståelse av tillvaron, ingår som en nödvändig del i den mänskliga existensen. Religionsbegreppet innefattar inte bara enskilda religioner och livsåskådningar utan utgör ett konstituerande element i människans tillvaro. Här bygger Dahlin i första hand på C. G. Jungs religionsuppfattning, som kompletteras med bidrag från Mircea Eliade medan Heidegger och Gadamer tillhör författarens viktigare filosofiska samtalspartners. Läger vi till dessa den engelske religionsfenomenologen Ninian Smart samt den svenske pedagogen Ference Marton, författarens handledare, har de viktigaste av författarens teoretiska grundförutsättningar redovisats.

Det mest originella greppet, sett ur internationellt religionspedagogiskt perspektiv, är den centrala roll författaren ger åt Jung samt den fenomenografiska metod, som kommer till användning vid studiet av elevernas uppfattningar av religiösa fenomen. I en tidigare uppsats har författaren redogjort för Jungs religionsbegrepp i dess sammanhang med dennes »arketypiska symboler» (Jung och religionsundervisningen. En transkulturell, rekonstruktivistisk skiss, 1986). Titeln ger ett utmärkt exempel på författarens relativt komplicerade och mångfacetterade begreppsapparat. Även om detta gör läsningen något mödosam skall det på en gång sägas att författaren genomgående är klar, tydlig och konsekvent även om man ibland får intrycket av att han försökt lösa alltför många uppgifter samtidigt.

Författaren vill med sin avhandling ge ett bidrag till en religionsdidaktik, enligt vilken reli-

gionsundervisningen grundas på 1) ett existential-fenomenologiskt och djuppsykologiskt perspektiv på religion som allmänmänskligt fenomen, 2) en kritisk kulturanalys samt 3) en fenomenografisk studie av elevuppfattningar. Därmed kan Dahlin närmare bestämma sin uppgift till vad han i anslutning till tidigare forskare kallar en *didaktisk innehållsteori* med inriktning på kunskapsområdets karaktär, dvs. »religionen» i religionsundervisningen samt en *didaktisk fenomenografi* med inriktning på elevernas uppfattningar av undervisningens innehåll (9).

Avhandlingen inleds med en begreppsbestämning av de centrala frågeställningarnas inordning i den pedagogiska forskningsmiljön. Här sker – huvudsakligen i anslutning till Marton – en redogörelse för religionsdidaktikens plats inom pedagogiken och den s.k. kulturpedagogiken. *Del 1* inleds med en kritisk granskning av tidigare religionspedagogisk forskning med relevans för uppgiften (kap. 2). Av särskilt intresse är författarens kritiska bedömning av den allmänt bristfälliga teoretiska diskussionen, den empiriska forskningens pedagogiska teorilöshet och – något oklart – teologins religionstolkning (27), livsfrågepedagogikens försnävning genom dess ofta bristande intresse för de existensanalytiska aspekterna (29). Vid behandlingen av engelsk religionspedagogik får Dahlin anledning att något utförligare redogöra för Ninian Smarts fenomenologiska ansats. I anslutning därtill preciseras den empiriska undersökningens fenomenografiska metod (kap. 3) samt dess förhållande till fenomenologin (kap. 4).

Den empiriska delen bygger på intervjuer med ett 40-tal elever i åk 9 samt deras lärare från fyra skolor i Karlstad och syftar till att klarlägga, om det hos eleverna kunde påvisas tendenser till en med Jungs uppfattning överensstämmande religionsförståelse, vilken i sin tur skulle kunna bilda utgångspunkt för en framtida religionsundervisning. Svaret på denna fråga blir ett ja, om än med något sprött underlag. De teman som därvid tas upp är religion, själen, livets mening samt synen på förhållandet mellan religion och vetenskap. En redogörelse för resultatet av denna undersökning (kap. 6–11) med åtföljande preliminär analys (kap. 12). Elevernas svar har bearbetats i anslutning till ett antal kategorier för varje undersökt tema. Klassificeringen har i flera fall varit problematisk p.g.a. att flera kategorier innehållsligt visade sig vara svåra att åtskilja. Förfaringsättet måste ändå betraktas som användbart och författarens medvetenhet ifråga om det metodiska greppet, dess teoretiska grund och hållbarhet verkar betryggande och bör inspirera andra att pröva arbetssättet.

I *del 2* genomför författaren en teoretisk och

kulturkritisk diskussion som ger underlag för ett svar på de grundläggande frågorna om varför och till vad samhälle och elever behöver en religionsundervisning och dessutom vilket innehåll denna religionsundervisning kan tänkas behöva ha (kap. 13–18). Avhandlingen mynnar ut i en skiss till en »existentiell religionsdidaktik» (*del 3*), där författaren drar upp riktlinjerna för hur man vill se en religionsundervisning utformad (kap. 19–20).

Undersökningens brännpunkt ligger i religionsbegreppet och elevernas kvalitativt olika sätt att uppfatta »religion». Här anmäler sig frågan om innebörden av begreppet »religion» i skolans icke-konfessionella religionsundervisning. Författaren har här med Husserl och Smart valt en fenomenologisk ansats i anknytning till Jungs religionsbegrepp. Däremot spelar den teologiska reflexionen, exempelvis i anslutning till ett näraliggande namn som Tillich, en undanskymd plats, vilket visserligen kan förstås och kanske också försvaras i en pedagogisk avhandling men som ändå måste betraktas som en brist vid behandlingen av just begreppet religion, den teologiska vetenskapens centrala tema. Enligt författarens mening erbjuder Jungs djuppsykologiska tolkningsschema av människors verklighetsuppfattning, utformat i för hela mänskligheten gemensamma »arketypiska» tolkningar av vårt kulturarv, en fruktbar ansats för religionsundervisningen. Med en sådan religionsuppfattning öppnas enligt författaren möjligheter att hantera denna undervisnings innehållsfråga i en mångkulturell situation och samtidigt bygga broar över till religionernas symbolspråk.

Författaren rör sig här inom ett område som för närvarande befinner sig i stark utveckling inom den internationella religionspedagogiken. För den tyska symboldidaktikens del kan det räcka med att nämna sådana som Baldermann, Biehl och Halbfaß, vilka alla både teoretiskt och praxisorienterat arbetat med hithörande frågor. Av dessa anknyter också Halbfaß i sin symboltolkning till Jung. Ett utnyttjande av denna typ av forskning kunde ha hjälpt författaren att hitta den viktiga förbindelselänken mellan teologi och symboldidaktik. Att författaren inte utnyttjar dessa religionspedagoger kan ha sin förklaring i att forskningsområdet haft sin mest betydande utveckling de allra senaste åren.

Religion uppfattas av den största gruppen elever i relationen tro-etik. Tro förknippas med kunskap om ett högre väsen och förväntningar på ett visst levnadssätt. Detta förhållningssätt kan i sin tur vara traditionsbestämt eller stå öppet för personliga ställningstaganden. Svaren har grupperats i sex religions-kategorier, som beskriver olika dimensioner på »den religiösa trons karaktär» (81)

med en glidning från synen på tron som något externt bestämt till en »transpersonell» tro, som »har sin grund i något som är de enskilda individernas gemensamma existensgrund», varvid den sistnämnda uppfattningen av tron endast kommer till uttryck hos 2 av de 33 intervjuade eleverna.

På motsvarande sätt behandlas områdena »själen» och »livets mening». För den sistnämnda samlar kategorin »Livets mening som trivsel» största antal svar (21 av 32). De: synsätt som dominerar är tanken på en individuell mening i livet. Däremot reflekterar ungdomarna knappast över meningen *med* livet.

På en fördjupad analysnivå redogör författaren för olika typer av *integrerade* uppfattningar hos de enskilda eleverna, något som Dahlin framställer som en mycket angelägen uppgift för skolan. Samtidigt konstaterar han att de integrerade uppfattningar som kunnat beläggas inte tycks ha kommit till som resultat av skolans undervisning (141)! Detta konstaterande kan i sin tur ge anledning till reflexionen om skolan över huvud taget utgör en miljö för bearbetning av djupt personliga frågor av den typ författaren inriktat hela sin studie mot. Detta är en annan fråga som förtjänar en egen, utförlig diskussion. I sin teoridel illustrerar Dahlin på ett närmast dramatiskt sätt skolans svårigheter att komma eleverna till hjälp på det inre, identitetsupbyggande planet genom att uppfattas som representant för teknokratins »systemvärld», som av eleverna intuitivt hålls utanför den privata sfären. Läraren kan i bästa fall nå längre genom att lösgöras från institutionen skolan och möta eleven som privatperson (225 f.). Slutatsen av detta kan bara bli en: Religion förutsätter engagerade lärare som är beredda att träda in i rollen som medmänniska.

Kap. 12 bildar avslutningen på avhandlingens empiriska del och formas som en »ännesteoretisk re-kontextualisering», dvs. ett försök att sätta in elevernas uppfattningar i ett religionsdidaktiskt sammanhang. Det resonemang som följer utgör en blandning av personliga programförklaringar och kommentarer till hur skolans religionsundervisning skulle kunna anknyta till elevernas egna föreställningar. En av de synpunkter författaren har för till torgs är behovet av att tona ner inriktningen på den religiösa trons intellektuella sida. I stället borde symbolförståelse och allmängiltiga livstolkningsaspekter lyftas fram. Här återkommer författaren till en av de kritiska punkterna i avhandlingen som helhet, nämligen dess utgångspunkt i det jungska religionsbegreppet. Vad innebär det nämligen att forma en icke-konfessionell religionsundervisning efter följande principer:

»att presentera religion som tillit till en djupare,

transpersonell grund för den individuella existensen, ur vilken symboler, värderingar och normer uppstår i olika former, beroende på varierande sociala och naturliga miljöfaktorer.» (162)

Tanken utvecklas vidare i anslutning till Eliade, Jung och Smart mot en tänkt »transcendental humanism» som skulle tänkas överta de traditionella religionernas roll. En sådan utgångspunkt ger enligt Dahlin religionsundervisningen en möjlighet att erbjuda en »integrerande referensram för den pluralistiska flora av åskådningar människan idag möter» (163). Som teoretisk bas för en icke-konfessionell religionsundervisning måste ändå förslaget betecknas som diskutabelt och spekulativt, eftersom den tycks bygga på skapandet av någon form av allmängiltig »arketypisk» verklighetstolkning, i vilken alla enskilda religioner, konfessioner och livsåskådningar skulle kunna kännas igen. Med andra ord: Kan verkligen det allmänreligiösa ligga till grund för en omfattande livstolkning ens när det uppfattas som allmänmänskligt? Jag betvivlar detta till dess motsatsen bevisats, även om vi tvingas vänta ytterligare en tid på en teoretisk grund för den sedan årtionden praktiserade icke-konfessionella religionsundervisningen i de svenska skolorna.

Det finns anledning att känna sig tacksam för den väl genomförda undersökning Dahlin låtit oss ta del av. Inte minst finner jag hans breda teoretiska grepp förtjänstfullt och försöket att begrundat motiven till religionsundervisningens innehåll och mål i en kritisk samhälls- och kulturanalys. Den modell för en framtida religionsundervisning som presenteras har fångat in en rad viktiga och alltför ofta förbisedda perspektiv som alla behövs ligga till grund för skolans religionsundervisning. Dit hör behovet av att återerövra det humana samhället ur teknokratins förkvävande famntag, människans befrielse ur förtingligandets ytvärld och insikten om den religiösa dimensionens ofrånkomlighet för ett humant samhälle och en hel människa.

Rune Larsson

Karl Josef Sundberg: *Skriftens utläggning. En studie i J. A. Eklunds teologiska program. 54 sid. Verbums förlag, Stockholm 1989.*

Redan 1917 lade E. Leufvén fram en studie av Eklund som predikant, en analys som enligt E. Malmeström i dennes biografi över Eklund, vari även ett kapitel om Eklund som predikant ingår, fått gott vitsord av Eklund själv. Även Y. Brillioth har i sitt numera klassiska arbete »Predikans historia» betonat den stora nydaning av homile-

tiken som kom genom Eklunds förkunnargärning. I samlingsverket »För fädernas kyrka. Biskop J. A. Eklunds livsgärning», Uppsala 1947, har Bo Sture Wiking på sid. 72–96 skrivit om J. A. Eklund som predikant. Den nya undersökningen av K. J. Sundberg bygger på tryckta predikningar av Eklund från åren 1893–1902. Avsikten är att förstå Eklunds predikokost mot bakgrund av hans vetenskapssyn.

Eklund är i sitt tänkande enligt Sundberg en utpräglad empiriker (s. 9). Han är dessutom psykologiskt inriktad (s. 10). Dogmatikens fides quae är honom främmande (s. 10, 23). Vidare menar Sundberg, att Eklund redan tidigt var påverkad av Diltheys hermeneutik (s. 11). Eklunds intresse för Dilthey har Sundberg även betonat i sin doktorsavhandling om Eklund 1982. De humanistiska vetenskaperna har enligt Dilthey att vid studiet av skriftliga dokument söka komma åt det *liv* som reflekteras i texterna. Det är enligt Sundberg detta Eklund vill göra, även när han studerar och utlägger bibeltexter. Metoden är liksom för Dilthey inlevelsen (s. 11–12). Att det viktiga för Eklund var att komma åt livet bakom texten innebar enligt Sundberg, att den historiska bibelkritiken aldrig var något problem för honom. Sundberg vänder sig i detta sammanhang mot Brillioths uttrycksätt, att Eklund skulle ha »genomkämpat brytningen mellan gammal och ny bibeltolkning som ett personligt problem» (s. 14–17). Begreppet *liv* visar sig ha en central plats i Eklunds förkunnelse (s. 18–21), liksom de mänskliga gestalterna i bibeltexterna (s. 21–24), gestalter insatta i ett historiskt sammanhang (s. 24–26).

Redan i Eklunds predikan på 1890-talet möter enligt Sundberg den kyrkotanke som kom att prägla unglyrkorörelsen. Sundberg vill därför, liksom i sin doktorsavhandling, slå ett slag för den uppfattning som H. Pleijel framför i sin bok »Ungkyrkorörelsen i Sverige» 1937 och som innebär, att Eklund och inte Billing är den nya kyrkotankens främste inspiratör (s. 27–31). I Eklunds predikokost ges även kyrkoåret en central betydelse (s. 31–32), liksom gudtjänstrummet och liturgin (s. 32–35). Även verkligheten utanför kyrkorummet finns dock med i bilden. Den första trosartikeln är central i Eklunds predikan (s. 36–39).

Eftersom Eklund ser som sin uppgift att lyfta fram »livet» i den bibliska texten, strävar han också efter att i sitt språk vara så aktuell, att »andeliv» i texten skall kunna återupplevas (s. 40–43).

Sedan ovanstående summeriska referat givits av huvudtankarna i Sundbergs nya Eklundstudie, vill jag ta upp några punkter till närmare reflektion.

Till det verkligt intressanta i Sundbergs nya arbete hör givetvis huvudtesen, att man i Eklunds

predikokost skulle kunna spåra inflytelser från Diltheys hermeneutik. Som en särskilt intressant punkt vill jag också gärna nämna, att Sundberg framhåller den ökade betydelse som gudstjänststrummet och liturgin får i Eklunds predikan. Detta drag betonas knappast av vare sig Leufvén eller Wiking. Brilioth har däremot gjort en liknande iakttagelse: »Ej minst påfallande är den nya glädje över kyrkans heliga ordningar, som kommer till uttryck i Eklunds förkunnelse: kyrkoårets växlande tider och liturgiens solenna formspråk ha som knappast förut i svensk predikan gjorts till levande tillgångar» (Predikans historia, 2. uppl., s. 249). I S. v. Engeströms uppsats om Eklunds kyrkosyn i boken »För fädernas kyrka» betonas snarast, att det liturgiska intresse som möter inom högkyrkligheten skulle vara symptom på en operoslig, kollektiv fromhet, som står i kontrast till »Eklunds patos för det personliga i religionen» (För fädernas kyrka, s. 69). Att Eklunds predikan ingalunda saknar inriktning på den enskilde betonas dock även av Sundberg (s. 27). Detta är ett viktigt påpekande som balanserar Brilioths karikerande utsaga, att »ungkyrkligheten vände sig till folket mer än till den enskilde» (Predikans historia 1962, s. 249).

På tre punkter ställer jag mig frågande till Sundbergs framställning. I det första fallet gäller det snarast, att Sundberg enligt min mening använder sig av ett uttrycksätt som kan leda tankarna vilse, då han säger, att »fides quae» är Eklund främmande. Att Eklund i sin docentavhandling »Trons förhållande till Människans öfriga lifyttringar», Borås 1896, s. 11, riktar kritik mot begreppet »fides quae» är ovedersägligt. Man bör dock observera, att det snarast är ett *språkbruk* Eklund här kritiserar. »Det är ett språkbruk som saknar biblisk grund.» Tro är enligt Eklund alltid något som finns i en troendes själ. Den är alltid en psykologisk storhet. Sundbergs uttrycksätt ger emellertid lätt intrycket, att det objektiva trosinnehållet skulle vara av underordnad betydelse för Eklund. Snarast ligger det ju till på det motsatta sättet. Eklund kände sig till skillnad från Söderblom främmande för Schleiermachers benägenhet att förlägga tron enbart till ett upplevelsemässigt plan, liksom han även var främmande för den ritschlska teologin (Malmeström, J. A. Eklund. En biografi, 1950, s. 183, 298. Jfr även Malmeströms bok »Eklund, Söderblom och Billing. Anteckningar och minnen», 1969, s. 34–36, 46). Om Schleiermachers »Reden über die Religion» säger han, att det är »ett av de innehållslösaste arbeten man kan läsa, just på grund därav att själva uppfattningen icke tillåter att medtaga något beskrivbart innehåll» (cit. enl. Malmeström 1950, s. 161).

Vad Eklund här synes efterlysa är just det som inefattas i begreppet »fides quae». I uppsatsen »Kristendomens realism» i Tro och Bildning II, Stockholm 1904, s. 21, skriver Eklund med hänvisning till 1 Joh.:s inledning: »Här är icke fråga om fjärrbelägna, fina idéer, utan talet rör sig om en 'påtaglig', kompakt, massiv verklighet.» Den kristna trons verklighet är för Eklund så kompakt, att han vill betrakta den som något ännu mera reellt än en lära: »Man frågar efter sak bakom orden. Man frågar icke efter läror och tankar.» Då det gäller sanningsfrågans avgörande betydelse, föreligger alltså en mycket stor likhet mellan J. A. Eklund och sonen Harald. Just inledningen till 1 Joh. tycks även H. Eklund ha en viss förkärlek för. I uppsatsen »Saklig livsinställning» i boken »Personligt och sakligt i religionsfrågor» 1958 skriver han t.ex.: »Det finns ett bibelord som moderna framställningar av den så kallade kristna tron inte särskilt gärna påminner om: Det vi har hört, det vi med egna ögon sett och med egna händer berört förkunnar vi (1 Joh. 1). Detta ställer ju *fakta* i centrum. Om något skall vara övertygande måste det vara sakförhållanden» (s. 83). (Angående H. Eklunds religionsfilosofi se även G. Hornigs artikel i STK 1989 nr 4. Angående sambandet mellan J. A. Eklund och H. Eklund se H. Eklund, Personligt och sakligt i religionsfrågor, 1958, s. 66–68 samt Malmeström 1950, s. 299, där det heter: »Det finns klara förbindelselinjer mellan den äldres och den yngres tankar över religionsfilosofiska problem.») Jag menar nu inte, att Sundberg skulle vara av annan mening än jag själv vid tolkningen av Eklund i detta avseende. Sundberg betonar ju i hög grad Eklunds empiriska inriktning. Vad jag vill påtala är endast, att uttrycksättet på s. 23 är sådant, att det lätt kan leda tankarna hos den som själv icke känner Eklund i felaktig riktning.

Till Sundbergs tes, att det i Eklunds författarskap inte skulle finnas några tecken på, att han någonsin sett den historiskt kritiska bibelforskningen som ett problem, ställer jag mig tveksam. Eklund säger sig dock ha en gång i tiden »bävat» inför argumentet, att hela Bibeln tas bort, ifall en enda vers blir borttagen (Tro och Bildning V, 1919, s. 25).

Slutligen tror jag, att Sundberg konstruerar en onödig motsättning mellan sig själv och Malmeström då det gäller ursprunget till det eklundska historieintresset. Sundberg tycks mena, att det är något nytt han själv kommer med, då han visar, att Eklunds historiesyn är bibliskt förankrad. Malmeström skall däremot enligt Sundberg ha härlett Eklunds historieintresse framför allt ifrån Geijer (s. 25–26). Sanningen tycks sig snarast

vara den, att Eklund enligt Malmeström tilltalats av Geijer just därför att han menat sig hos denne möta en bibliskt förankrad historiesyn. Eklund har till skillnad från många andra Geijerforskarare i dennes skrifter *igenkämt* hans »bibliskt fattade, konkreta uppenbarelsebegrepp» och sett, att detta varit Geijers inspirationskälla (Malmeström 1950, s. 290).

Rune Söderlund

Resumé av doktorsavhandling

Larsson, Bo: *Gud som provisorium – en linje i Lars Gyllenstens författarskap. Verbum förlag, 200 s. Göteborg 1990.*

Lars Gyllenstens omfångsrika och innebördsrättade författarskap bärs upp av en stark enhetlighet därigenom att vissa moraliska och metafysiska grundproblem ständigt återkommer. I Sören Kierkegaards efterföljd är Gyllensten en idé- och stadiediktare, som genom sina berättelser oavbrutet prövar skilda livshållningars innebörder och möjligheter. Hans författarskap är en oavbruten prövning av tänkbara sätt att leva och detta experimenterande sker genom ett dialektiskt spel såväl inom som mellan de olika verken.

Avhandlingens syfte är att analysera gudsbegreppets betydelse för svaret på den grundfråga, som ställs i berättelserörelsen, om hur människan skall leva i en situation, där hon är utlämnad på nåd och onåd åt krafter, som är större än vad hon själv är, ständigt omgiven av lidande och död och samtidigt utan möjlighet att komma till någon bärande klarhet om hur verkligheten ytterst är beskaffad.

Genom att följa den dialektiska diskussionen kring denna problematik i berättelserna, så synliggörs några tydliga faser i författarskapets oavslutbara verklighetsutforskning. Att grunda sitt liv på människoskapade tanke- eller trossystem är omöjligt och i en första fas betonar berättelserörelsen ikonoklasin, nödvändigheten av att krossa alla de ideologiska system, som hotar att locka människan in i en falsk tillförsikt om att hon kan förstå och förklara allt.

Samtidigt klagas allt tydligare att människans tillvaro präglas av en ofrånkomlig dualism. Den enskilde lever i skärningspunkten mellan två sfärer av verklighet och ur den insikten undersöks i en andra – ikonoplastisk/bildskapande – fas, möjligheten av att, trots allt, skapa och använda bilder som underlag för livstolkningen. Pauli ord om att »leva i världen som om man inte levde i den» (I Korintierbrevet 7:31) sammanfattar en möjlig hållning, som både tar hänsyn till att det antagligen finns en transcendent, en av människan oberoende verklighet och till att människan aldrig någonsin kan erhålla någon säker kunskap om denna verklighet.

Postulatet, som prövas i en tredje fas, blir att den transcendent verklighet, som styr människan med ett religiöst språkbruk kan kallas för den »frånvarande guden». Denna verklighet kan bara bestämmas negativt, som det ännu ej förverkligade och följaktligen är det endast det oskapade och potentiella i människan, som utgör det gudalika hos henne. Hon kan emellertid, genom att söka sig emot en oförbindlig och förtröstansfull oskuld också av nåd få erfara en samhörighet med den ogripbara transcendent verklighet, vars avbild hon är. Avhandlingen vill spegla denna utveckling och lyfta fram konturerna av ett fascinerande, säregt och viktigt skönlitterärt inlägg i vår tids kulturdebatt.

Europeiskt forskningsällskap för naturvetenskap och teologi bildat i Genève

I månadsskiftet mars-april i år träffades ett hundratal forskare från de flesta europeiska länder på Université de Genève till en fyra dagars tvärvetenskaplig konferens om problem i gränsområdet mellan naturvetenskap och teologi. Detta var den tredje i en serie europeiska symposier. De två tidigare ägde rum i Loccum, Västtyskland, 1986, och i Enschede, Holland, 1988. (Se mina rapporter i STK 1986: 3 och 1988: 3.)

Temat för denna konferens var »Information and Knowledge in Science and Theology». Konferensen hölls samman av ett fåtal plenarföredrag, medan den största tiden ägnades åt diskussioner i sju olika arbetsgrupper.

Som förste föredragshållare hade man kallat professor *Joseph Weizenbaum* från Massachusetts Institute of Technology. Han är en uppmärksamgad forskare inom artificiell intelligens, som bl.a. gjort sig känd genom en kritisk hållning till AI-forskningens vålsignelser.

Här gav han uttryck för uppfattningen att världen i grund och botten är mystisk. Det finns ingen anledning att tro att världen (och vi själva) är konstruerade så att vi helt kan förstå den. Religion är uttryck för förundran inför det heliga, trots tvekan och osäkerhet. Han beskrev också vetenskapen som ett slags organiserad religion, med präster, noviser, munkar, initiation, credo och exkommunikation. Vetenskapen måste ha tro: förundran inför livet.

Denna konferens var verkligen europeisk i den meningen att den samlade företrädare inte bara för Nord- och Mellaneuropa, utan också den romanska delen av Europa, dvs. Frankrike, Spanien och Italien. Det innebar en intellektuell utmaning. Teologer och filosofer från den tyskspråkiga traditionen å ena sidan och från den anglosachsiska traditionen å andra sidan har sedan länge vant sig vid att kommunicera med varandra och lärt känna varandras egenheter. Men här mötte man nu en fransk-katolsk intellektuell tradition, där Pascal och Descartes fortfarande är intellektuella auktoriteter. Detta illustrerades kanske framför allt av det föredrag som gavs av jesuiten *Gustave Martelet* från Paris. Han talade om »La Resurrection du Christ et l'Information du

Monde» och försökte använda ett språk influerat av modern vetenskap för att uttrycka betydelsen av Kristi uppståndelse. Det återkommande budskapet var att döden är desinformation medan Kristi uppståndelse är superinformation. Martelets föredrag upplevdes av många nordeuropéer som en form av spekulativ poesi, men var uppenbarligen ett typiskt exempel på en intellektuell tradition som är stark i det romanska Europa.

När teologer från den romersk-katolska och från den evangeliska och reformerta traditionen möttes för att diskutera teologi i ljuset av modern naturvetenskap framträdde också tydligt en skillnad mellan dessa båda traditioner. Många katoliker sökte gärna direkta stöd inaturvetenskapens verklighetsbeskrivning för att finna en gudomlig hand bakom det som sker. Från evangeliskt håll försökte man ofta i stället förstå relationen så att vetenskapen av principiella skäl bara kan beskriva en del av verkligheten, medan religionens uppgift är att beskriva en annan sida av verkligheten än vetenskapens.

John Puddefoot från England ville integrera vad som sägs i vetenskap och teologi. Men hans integration byggde på specifika förutsättningar. Han beskrev religionen som ett slags önsketänkande. Men önsketänkande är inget att ta avstånd från, tvärtom. Det är en stark kraft i mänskligheten. Kristendomen har försavats av mekanismens slutna system och behöver befrias. Positivismen har inbillat oss att klarhet och djup hör ihop. Denna tanke saknar grund, och vi behöver vänja oss av med den. Här kommer religionen som önsketänkande till hjälp.

Herwig Schopper, fysikprofessor från CERN, hävdade att den moderna naturvetenskapen ger oss en direkt kunskap om naturen. Hans tankar uppfattades som ett avståndstagande från den idag vanliga tanken att vetenskapliga teorier är ett slags modeller eller metafoer för att beskriva förhållanden vi inte kan ha drekt kunskap om. Denna ståndpunkt väckte en intensiv debatt där många hävdade att Schoppers ståndpunkt var uttryck för en naiv realism.

Professor *Peter Schuster*, mikrobiolog och kemist från Wien gav en elegant sammanfattning av dagens evolutionärt inriktade molekylärbiologiska forskning. Mest anmärkningvärd var kanske hans bild av naturen som fixar (tinkerer). Komplexa strukturer kan inte optimeras med deter-

ministiska metoder. Frågan hur de kan reagera är alltför komplex för att kunna kalkyleras. Det är bättre att testa olika alternativ och plocka ut de mest framgångsrika. Det är detta som evolutionen gör när den utgår från befintliga strukturer och åstadkommer förändringar.

I *arbetsgrupperna* diskuterades ett trettiotal skriftliga bidrag av de mest skilda slag. Arrangörerna hade uppenbarligen haft tanken att konferensen skulle centreras kring det genomgående temat »information», som skulle belysas ur en rad olika synpunkter. Arbetsgrupperna behandlade därför »information» i relation till: hermeneutik, modeller och metaforer, evolutionära och biologiska frågor, intelligens, religion och samhälle, och slutligen informationens konstruktiva och destruktiva kraft. Temat »information» var uppenbarligen en så pass öppen bestämning att den hade uppmuntrat många att skriva rapporter om i stort sett vad som helst kring naturvetenskap och religion. Men genom att bidragen delats upp i olika intresseområden och sänts ut till deltagarna i förväg blev det ändå möjligheter till en fruktbar diskussion.

Konferensen avslutades med ett besök på *CERN*, den sameuropeiska partikelacceleratoren som ligger på gränsen mellan Schweiz och Frankrike. Professor *Amaldi* visade anläggningarna och berättade om de projekt som genomförs där. Han beskrev *CERN* som det största mänskliga projektet sedan rymdforskningsprogrammet. Men det intressantaste var inte att titta på de stora maskinerna utan i stället det nya sättet att presentera vad man håller på med.

Man studerar kollisioner mellan materia och antimateria (elektroner och antielektroner). Tidigare har det varit vanligt att beskriva partikelkollisioner så att man låter partiklar krocka med varandra för att spränga sönder dem och se vilka beståndsdelar de består av. *Amaldi* ville ersätta denna bild med en annan. De partiklar eller den materia som vi har lärt oss att räkna med är enligt denna nya metafor bara ett epifenomen i universums fält. Genom att låta materia och antimateria kollidera i vacuum åstadkommer man i en liten punkt mycket hög energi. (Man smälter vacuum!) I denna lilla punkt återskapar man de förhållande som gällde i hela universum mindre än en miljard-dels sekund efter Big Bang. Där uppstår mer eller mindre kortlivade partiklar som ger oss ny kunskap om universums struktur.

Vid konferensen hölls konstituerande möte för *European Society for the Study of Science and*

Theology. Denna sammanslutning är tänkt som ett tvärvetenskapligt forskningssällskap för naturvetenskap och teologi och planeras hålla konferenser på olika platser i Europa vartannat år. Nästa konferens äger rum i utkanten av Rom 1992. Sällskapetets förste president är professor Karl Schmitz-Moormann, katolsk teolog från Dortmund och expert på Teilhard de Chardin. Skandinavisk representant i styrelsen är Viggo Mortensen från Århus.

Inspirationen till detta sällskap har delvis hämtats från USA, där Institute for Religion in an Age of Science (IRAS) sedan 1950-talet ordnat årliga möten för forskare kring naturvetenskap och religion. Tidskriften *Zygon, Journal of Religion and Science*, ges ut i samarbete med IRAS. I USA har också under de senaste åren växt fram flera centra inriktade på studium av naturvetenskap och religion, främst The Chicago Center for Religion and Science och The Center for Theology and the Natural Sciences i Berkeley, Ca.

Sedan länge har det, främst bland naturvetenskapligt intresserade teologer, funnits ett intresse att skapa en motsvarande europeisk organisation för kontakter och konferenser. Genom bildandet av European Society for the Study of Science and Theology finns det nu en sådan europeisk organisation. Schmitz-Moormann har också ambitionen att skapa forskningscentra efter amerikansk modell och samlade in namnunderskrifter till ett utrop för att jaga sponsorer till sådana centra.

Konferensen gav alltså en bred presentation av många olika problem och ståndpunkter kring naturvetenskap och religion. Men det hela var som ett smörgåsbord: många små fat med allt mellan himmel och jord. Efteråt är man väldigt mätt men kommer egentligen inte ihåg vad man ätit. Jag skulle önska att kommande konferenser klarare inriktas på några få tydliga frågor, så att det finns en chans att några föreläsningar och rapporter handlar om samma sak »Information» som samlade tema var uppenbarligen alltför vagt för att tjäna detta syfte.

C. P. Snows klassiska bild av klyftan mellan de två kulturerna, den humanistiska och den naturvetenskapliga, är ju tillämplig också på vår egen tid. Visst behövs det vidgade vyer på ömse håll. Genom bildandet av ett europeiskt sällskap för studium av naturvetenskap och teologi har vi kanske fått ett hjälpmedel för att åtminstone på en punkt öppna en förbindelse mellan dem.

Ulf Görman

FRÅN REDAKTIONEN

Redaktionen för STK sammanträdde i Lund 1990-04-18. Då diskuterades bl.a. frågor om tidskriftens innehåll och redigering liksom om ekonomi och prenumerationer. Vissa riktlinjer drogs upp för det framtida arbetet.

Redaktionen bedömde temahäften som värdefulla och pekade på möjligheten att förbereda dem genom t.ex. en konferens kring temat. Syftet med dem bör också kunna vara att fungera som aktuella läromedel i utbildningen både inom universitet och skola.

Samtidigt underströk redaktionen att det är angeläget att tidskriften är öppen för publicering av enskilda vetenskapliga bidrag. Ett lämpligt riktämärke ansågs vara ett temahäfte per år.

En mycket viktig del i STK utgör recensionerna. Materialet är överväldigande rikt och ett urval måste göras. Svensk teologisk litteratur måste prioriteras men redaktionen fann det mycket viktigt att tidskriften också presenterar betydelsefull utländsk teologisk litteratur, inte minst nordisk. Systematisk teologi bör prioriteras och exegetiska arbeten med mer allmän-teologiskt intresse bör recenserar. Recensioner med gränsöverskridande karaktär bör också aktualiseras. För recensionsarbetet bör forskarseminarierna kunna aktiveras. Anvisningar om hur man skriver recensioner bör också kunna ges och diskuteras vid dessa seminarier.

Vid sammanträdet fattades också beslut om förändringar i redaktionen fr.o.m. häfte 3 av STK 1990.

Till ny redaktör utsågs professor Göran Bexell, som efterträder Per Erik Persson. Till ny ansvarig utgivare utsågs professor Per Erik Persson. Av tidigare redaktionsledamöter kvarstår professorerna Göran Bexell, Bengt Hägglund, Anders Jeffner, Tryggve Mettinger och Per Erik Persson. Till nya ledamöter utsågs professor Carl Reinhold Bråken-

hielm, Uppsala, tillika kontaktperson för tidskriften i Uppsala, professor Lars Eckerdal, Lund, professor Hans-Olof Kvist, Åbo, docent Lars Haikola, Lund teol. dr Fredrik Lindström, Lund, som också övertar ansvaret för recensonsavdelningen efter Bengt Hägglund, samt professor Thorleif Pettersson, Uppsala. Till arbetsutskott för STK utsågs Göran Bexell, Lars Eckerdal, Lars Haikola och Fredrik Lindström.

Med häfte 2 lämnade följande redaktionsledamöter sina platser, nämligen f. universitetskanslern Carl-Gustaf Andrén, ledamot sedan 1968 och ansvarig utgivare sedan 1969, professorerna Åke Andrén, ledamot sedan 1959, och Karl Johan Illman, ledamot sedan 1975, samt docent Lars-Olle Armgard, ledamot sedan 1981.

Redaktionen tackar de avgående ledamöterna för deras insatser och arbete. Ett särskilt tack går till den avgående redaktören professor Per Erik Persson för det stora och betydelsefulla arbete han under 21 år som redaktör lagt ner på tidskriften liksom till professor Bengt Hägglund för hans mångåriga arbete med recensonsavdelningen, ett arbete som han successivt kommer att avveckla under det kommande året i samarbete med den nye recensonsansvarige.

Det är redaktionens förhoppning att läsekretsen också i fortsättningen skall finna STK stimulerande. Vi hoppas att tidskriften skall kunna ge vidgade vyer över det teologiska vetenskapliga arbetet som kan hjälpa läsaren att orientera sig och få information likaväl som att själv gå vidare i sitt eget arbete. Ledamöter i redaktionen är tacksamma för synpunkter och förslag från läsarna.

Lund i augusti 1990

Carl-Gustaf Andrén

f.d. ansvarig utgivare för STK