

# Vänlig växelverkan mellan naturvetenskap och religion?

Diskussion av ett förslag från Viggo Mortensen

AV ULF GÖRMAN

Varför är relationen mellan naturvetenskap och religion intressant? En anledning kan man finna i det förhållandet att de flesta människors världsbild idag i stor utsträckning bestäms av kunskaper som är hämtade från naturvetenskaperna. Fysiken, astronomin och biologin ger i populariserad form den referensram som dagens människor använder för att uppfatta hur verkligheten är uppbyggd i rum och tid. Tekniken präglar vår omgivning som aldrig förr. Och samtidigt lever vi i en kristen tradition. Människor med ett religiöst engagemang utmanas att relatera sina övertygelser till den dominerande naturvetenskapliga verklighetsuppfattningen.

Det är vanligt att man beskriver den tänkbara relationen mellan naturvetenskap och religion med hjälp av de tre begreppen kontaktlöshet, harmoni och konflikt. (Se exv. Haikola 1986.) Kontaktlöshet kan sägas föreligga om religion och naturvetenskap uppfattas som föreställningar om skilda frågor, och om ingendera anses ha konsekvenser som berör den andras område. Detta gäller till exempel om naturvetenskap bara handlar om empiriska frågor och religion om något helt annat. Utan dessa begränsningar kommer naturvetenskap och religion åtminstone delvis att handla om samma sak. Om den kristne exempelvis hävdar att Kristi uppståndelse innebär att han verkligen fysiskt var död och därefter blev levande, innebär detta ett anspråk på att säga något som naturvetaren också vill uttala sig om. I sådana fall finns kontakt mellan naturvetenskap och religion, och därmed möjlighet till antingen konflikt eller harmoni. Relationen beror alltså på två frågor: Handlar naturvetenskap och religion om samma sak? Ja: kontakt. Nej:

kontaktlöshet. Om de handlar om samma sak, tillkommer frågan: Är respektive ut-sagor förenliga eller ej? Ja: harmoni. Nej: konflikt.

Under lång tid har kontaktlöshet varit den dominerande lösningen. Teologer kunde dra sig tillbaka från en hotande konflikt genom att begränsa kristendomen till ett område där naturvetare inte gjorde några anspråk. För naturvetare var gränsdragningen tilltalande genom att den motsvarade idealet om en objektiv och värderingsfri naturvetenskap som inte beblandade sig med metafysiska spekulationer.

Det finns en rad inflytelserika exempel på kristendomstolkningar som leder till kontaktlöshet. En innebär någon form av två-världstanke, enligt vilken kristendomen inte har några anspråk på att yttra sig om den naturliga världen. I stället handlar det kristna budskapet om den empiriskt oåtkomliga gudomliga verkligheten (Barth 1945). En annan bygger på att religionen är en form av känsla (Schleiermacher 1799, 1822), en tredje att religionen uttrycker en särskild form av existensupplevelse (exv. Bultmann 1941, 1958). Det i samtliga fall karakteristiska är att kristendomen enligt dessa tolkningar avstår från alla anspråk på att säga något om den empiriska verkligheten, vilken helt överlämnas till naturvetenskapliga studier och kunskap.

På motsvarande sätt har många naturvetare velat göra gällande att de religiösa frågorna är något som ligger utanför vetenskapens domäner. En inflytelserik företrädare för denna ståndpunkt var Albert Einstein, som i en rad skrifter upprepade sin ståndpunkt att naturvetenskapen bara sysslar med

det som är. Den kommer därför inte i konflikt med religionen, när denna å sin sida avstår från intrång på vetenskapens område och håller sig till sin egentliga, etiska uppgift. (För diskussion av Einsteins ståndpunkt se exv. Graham 1981.)

## Uppbrott från kontaktlösheten

Idag ser vi både från naturvetenskapligt och kristet håll många förslag som bryter kontaktlösheten. Varför?

För en del kristna blir kontaktlösheten otillfredsställande när de yttersta konsekvenserna av den dras. Man är ovillig att ge upp alla anspråk på att säga något om den empiriska verkligheten. Det tydligaste exemplet är kanske frågan om Jesu uppståndelse. Det är många som inte är villiga att följa Bultmann när han hävdar att frågan om Jesu verkligen fysiskt uppstod från de döda är betydelselös ur kristen synpunkt. Också de som i andra stycken anpassar sin kristendomstolkning till den moderna naturvetenskapen vill ändå ofta hävda att Jesu verkliga uppståndelse är en central kristen trossats.

En annan förklaring ligger i att man ser nya tecken till ett möjligt samförstånd. Den newtonska världsbilden presenterade ett slutet deterministiskt system, som åtminstone i princip kunde kartläggas till sitt yttersta med alltmer sofistikerad naturvetenskaplig teknik. Många har med bättre eller sämre skäl uppfattat den moderna relativitetsteorin och kvantfysiken så att den ger större utrymme för en religiös tolkning. Ett exempel som man ofta lyfter fram är Heisenbergs s.k. obestämbarhetsrelation, enligt vilken man inte samtidigt kan bestämma en kärnpartikels läge och rörelse. Detta uppfattas ibland som en öppning för en icke-deterministisk tolkning av verkligheten. Tendensen bland vetenskapsfilosofer att uppfatta kärnfysiken som en modell i stället för en beskrivning av verkligheten är ett annat. Ett tredje exempel är den moderna teorin om Big Bang som universums ursprung, som man ibland uppfattar som ett möjligt empiriskt iakttagbart uttryck för Guds skapelse.

Bland kristendomstolkare som vill bryta upp från kontaktlösheten finns en rad olika försök att finna en position för kristendomen. Den katolske jesuitpatern och paleontologen Teilhard de Chardin är redan klassisk med sitt försök att finna en syntes mellan utvecklingsläran och kristendomen i en aristoteliskt präglad vision av universum som en gigantisk utvecklingsprocess, styrd av sin slutpunkt Omega = Gud. (Se främst Teilhard de Chardin 1955.)

Ett aktuellt exempel är den engelske biokemisten och prästen Arthur Peacocke, som vill se både naturvetenskap och religion som berättande myter, som bygger upp modeller eller hypoteser om naturen i sin gemensamma strävan efter begriplighet (Peacocke 1979).

Ett annat exempel är den tyske exegeten Gerd Theissen, som säger sig vilja ge en evolutionär tolkning av den kristna tron. Han uppfattar både vetenskapen och religionen som hypotetiska försök till anpassning till verkligheten. De är båda exempel på ett slags kulturell evolution. Centrala kristna trossatser uppfattar han som ett slags kulturell motvikt mot den biologiska selektionen. Detta gäller t.ex. tron på människans absoluta värde och Jesu förkunnelse, som ersätter selektionsprincipen med solidaritetsprincipen (Theissen 1984).

Bland dem som vill argumentera för ett uppbrott från kontaktlösheten har vi nu fått en nordisk företrädare i universitetslektorn i Århus, Viggo Mortensen, genom hans bok *Teologi og naturvidenskab. Hinsides restriktion og ekspansion* (1989). (Det är faktiskt hans doktorsavhandling, i enlighet med den danska tradition, enligt vilken doktorsavhandlingar författas långt in i forskarkarriären.) Han vill där ge en analys av förhållandet mellan naturvetenskap och religion, så som det avtecknar sig i dagens diskussion, men han vill framför allt själv ge ett normativt förslag till hur man bör uppfatta relationen. När han lägger fram ett så anspråksfullt förslag är det naturligtvis bland annat för att få till stånd en diskussion om de frågor som han aktualiserar. Det är denna utmaning jag här vill ta upp.

## Viggo Mortensens lösningsförsök

I den aktuella diskussionen om naturvetenskap och religion har intresset ofta fokuserats till den nya fysiken. Mortensen intresserar sig i stället för en annan fråga, nämligen det han kallar naturaliseringen. Med detta avser han tendensen inom naturvetenskapen att ge naturalistiska förklaringar till allt fler förhållanden i verkligheten. Denna tendens ser han bl.a. i de biologiska vetenskaperna, inte minst i sociobiologin, som han finner mycket intressant och typisk. Naturalismen som förklaringsmodell breder ut sig och innebär en utmaning för teologin, säger Mortensen.

Samtidigt är Mortensen själv övertygad om att evolutionsteorin är korrekt. Han säger sig acceptera den beskrivning och förklaring som den moderna vetenskapen ger av människans utveckling och sätt att fungera. Men han ifrågasätter att »spørqsålet om, hvem og hvad et menneske er, [er] afgjort med de positive videnskabers naturalistiske beskrivelse» (s. 151). När man gör bägge dessa saker, »så kan man godt siges at befinde sig i et dilemma. Dette dilemma er vort.» (s. 162).

Förhållandet mellan teologi och naturvetenskap – som han ser det – är en form av strid, där det under en tid inträtt en tillfällig vapenvila. Den vanligaste tolkningen av förhållandet mellan naturvetenskapen och religionen har blivit en kompetensuppdelning, där de två sysslar med helt skilda områden. Denna tolkning kallar han för standardmodellen. Men standardmodellen är ohållbar, anser han. Eftersom vetenskapen inte har upprätthållit vapenvilan, har många teologer rustat till krig. Och han ger en rad exempel på teologiska ställningstaganden, som han uppfattar som expansionistiska. Men han vill nu själv försöka finna en ny lösning, bortom expansion och restriktion. Och i sitt ställningstagande ansluter han till den teologiska tradition efter Løgstrup, som fortfarande verkar vara så stark i Århus. Han vill beskriva relationen som *den levende vekselvirkning*.

Mortensen är väl påläst i dagens debatt kring naturvetenskap och religion, både inom engelskspråkigt och tyskspråkigt om-

råde. Han ger en bred överblick över den aktuella diskussionen, vilka tendenser man kan se, vilken litteratur som finns. Han har samlat mycket material, och i den omfattande notapparaten återger han en stor mängd belysande citat från många olika texter. Genom denna överblick har han skapat ett värdefullt hjälpmedel för den som vill skaffa sig en bred orientering i debatten.

Ambitionen att spänna om ett så stort material har också lett till att det finns en flyhänt ytlighet i hans skrivstil. Han nuddar vid många frågor utan att egentligen analysera dem. Man kunde naturligtvis kritisera honom för detta. Men det hade också inneburit att man önskat ett annat slags arbete än det Mortensen siktar till. Jag kan ändå inte underlåta att ge uttryck för att jag ibland besväras av att framställningen så ofta är ostrukturerad, att Mortensen många gånger bara omnämner argument i stället för att redovisa dem, att han nöjer sig med ett bildspråk när han definierar sina grundläggande begrepp, och att hans argumentering ofta inskränker sig till att etikettera en ståndpunkt på ett sådant sätt att ställningstagandet till den förefaller självklart.

## Sociobiologin

Det största hindret för en konstruktiv dialog mellan naturvetenskap och religion är naturvetenskapens expansiva drag, säger Mortensen. Det mest typiska exemplet på denna expansionism finner han i sociobiologin.

Termen sociobiologi hade använts tidigare men blev allmänt känd genom insektsforskaren Edward O. Wilsons omfattande arbete *Sociobiology, The New Synthesis* (1975). Det är en tegelsten på närmare 700 sidor i två spalter, där Wilson med hjälp av ett omfattande material analyserar djurens sociala beteende i anslutning till aktuell biologisk teoribildning.

Inom den biologiska beteendeforskningen har man idag i allmänhet lämnat tron på att artens gemensamma nytta kan användas som förklaring till socialt beteende. De viktigaste förklaringar till samarbete som idag anses

vara väl styrkta är teorin om släktskapsselektion, enligt vilken samarbete kan förstås genom att det gynnar fortlevnaden av den egna genetiska koden, också när den finns hos en annan individ, och teorin om reciprok altruism, enligt vilken samarbete kan förstås genom att nyttan av ett utbyte av tjänster är större än kostnaden för alla inblandade. Några av föregångsmännen inom detta område har varit W. D. Hamilton (1964), John Maynard Smith (vars forskning sammanfattas 1982) och Robert Trivers (1971 och 1985).

I huvudsak är Wilsons *Sociobiology* en handbok där dessa teorier presenteras och exemplifieras. Det som främst har gjort hans arbete kontroversiellt och diskuterat är en kort diskussion i de inledande och avslutande kapitlen. Där presenterar han sitt program för sociobiologin som en övergripande biologisk vetenskap (the new synthesis), som han tänker sig skall utgöra vetenskapen om alla levande varelsers sociala beteende, också människans, och som därför skall komma att innefatta såväl sociologi som etik. En sådan förklaring finns inte idag, men han ser fram emot en ny neurobiologi, med hjälp av vilken man kan förstå såväl den mänskliga hjärnans utvecklingshistoria som den genetiska basen för socialt beteende (Wilson 1975, s. 3–4 och 575).

Wilsons arbete blev snabbt uppmärksammat, bl.a. genom en kraftfull marknadsföringskampanj. Dawkins (1976) och Barash (1979) m.fl. populariserade sociobiologin och gjorde samtidigt själva ganska långtgående och mer eller mindre hypotetiska tillämpningar av sociobiologin på människor. Den första kritiken sköt in sig på två punkter: Man uppfattade sociobiologin som uttryck för vad man kallade genetisk determinism och för en konservativ politisk ideologi. (Se exv. Caplan 1978.) Denna kritik har lett till en utveckling i två riktningar. En del beteendeforskare distanserar sig från beteckningen sociobiologi, medan andra accepterar den som beteckning på det biologiska studiet av levande varelsers sociala beteende, men utan Wilsons högtflygande anspråk på att skapa en vetenskaplig syntes.

Denna kortfattade beskrivning kan kanske räcka för att ge en inblick i den diskussion som sociobiologin tidigt gav upphov till och där både sociobiologins företrädare och motståndare sköt över målet. I en del stycken är Mortensen beroende av denna tidiga kritik. Jag vill dock här koncentrera mig på hans huvudpoäng. Han anser att sociobiologin är ett typiskt och långtgående exempel på en generell tendens i modern naturvetenskap, nämligen naturaliseringen.

Vad innebär då naturalisering? Han beskriver det som »en bestemt udvikling eller tendens i retning af at lade naturvidenskabelige begreber, metoder og forestillinger trænge ind på områder, hvor de ikke tidligere fandt anvendelse» (s. 254–255). Jag kan se tre olika tankar som alla verkar kunna täckas av detta uttryck:

1. Ambitionen att med hjälp av naturvetenskapliga metoder förklara allt fler fakta. Låt oss kalla detta ett *naturalistiskt program*.
2. Ambitionen att ur vetenskapliga resultat dra slutsatser om värden eller utomempiriska förhållanden. Till detta återkommer vi strax under beteckningen *expansionism*.
3. En kunskapsteori som säger att det enda vi verkligen kan ha kunskap om uppnås med hjälp av vetenskapliga metoder. Låt oss kalla detta en *naturalistisk kunskapsteori*.

Mortensen verkar vid olika tillfällen tänka på alla dessa tre tankar när han talar om naturalisering. Ibland är det en det handlar om, ibland en annan. Det naturalistiska programmet är ett kännetecken för all naturvetenskap. De två andra är mera anspråksfulla teser, som bara hävdas av somliga. Men det är möjligt att Mortensen har rätt om han vill säga att expansionism och naturalistisk kunskapsteori tenderar att få allt större inflytande bland vetenskapsmän.

## Krigsmetaforen

Mortensen beskriver relationen mellan naturvetenskap och religion som ett slags krigföring eller en batalj, en kamp om något som båda parter gör anspråk på och kämpar för

att skaffa sig eller behålla herraväldet över. I denna krigsföring har det enligt Mortensen kommit till stånd en vapenvila. Vad är det då naturvetenskap och religion strider om? Ja, det är inget territorium i vanlig bemärkelse, utan det verkar snarare vara en fråga om tolkningsföreträde till vissa delar av verkligheten. Kriget handlar alltså om huruvida naturvetenskapen eller religionen ger den riktiga tolkningen av verkligheten.

Vad innebär då vapenvilan? Jag skall ge två olika tolkningar som verkar vara relevanta här. Den ena innebär att vissa delar av verkligheten anses höra till religionens område, som till exempel det mänskliga själslivet, livets uppkomst och andra liknande ting, medan resten av verkligheten står fritt för naturvetenskapen att undersöka. Låt oss kalla detta för en *inomempirisk kompetensuppdelning*. Men man kan också uppfatta vapenvilan som en annan, mera principiell form av kompetensuppdelning, där naturvetenskapen tilldelas tolkningsföreträde över hela den empiriska verkligheten, medan religionen har tolkningsföreträde över något annat. Låt oss kalla detta för en *empirisk-utomempirisk kompetensuppdelning*.

Hur skall man nu uppfatta Mortensens användning av krigsmetaforen i relation till dessa bägge tolkningar? Han säger t.ex. »Våbenhvilen byggede på en underforstået aftale om at dele territoriet mellem sig. Man kan diskutere, hvor demarkationslinien skal gå, men separationen må der til, om freden skal holdes. Men sociobiologien kan ikke holde denne fred, fordi den indbygget i sig har den moderne naturvidenskabs ekspansionistiske program, der tilsiger den bestandig at overskride grænser.» (s. 124)

Vilken gräns har då sociobiologin överskridit? Man har uppenbart ambitionen att ge en naturalistisk förklaring inte bara till naturens utveckling, utan också till det mänskliga själslivet. Människors önsknningar och mål, moraliska föreställningar och sedvänjor ges en naturhistorisk förklaring. På så sätt är den ett exempel på en ambition som kännetecknar all naturvetenskap, nämligen att vilja förstå alltmer av den empiriska verkligheten.

Innebär detta då att gränsen mellan naturvetenskap och religion överskrids? Om så är fallet beror naturligtvis på var den dras. Om gränsen uppfattas som en inomempirisk kompetensuppdelning kan det mycket väl vara så. Det naturalistiska programmet, som ju kännetecknar all naturvetenskap, överskrider säkert förr eller senare en inomempirisk kompetensuppdelning. En empirisk-utomempirisk kompetensuppdelning överskrids däremot bara av expansionism. En naturalistisk kunskapsteori innebär att religionen efter en sådan kompetensuppdelning inte kan ha några kunskapsanspråk.

Det är oklart i vilket av dessa avseenden Mortensen anser att gränsen har överskridits. Ibland verkar det som om det är fråga om en inomempirisk kompetensuppdelning som överskrids, som exempelvis när han gör gällande att naturaliseringen ständigt överskider gränser. Ibland verkar det som om han tänker på en empirisk-utomempirisk kompetensuppdelning som överskrids, som när han gör gällande att sociobiologin behandlar »de gamle spørgsmål om mening og skæbne som videnskabelige».

## Begreppen expansion och restriktion

Men Mortensen vill inte bara kritisera. Han vill framför allt ge ett eget bidrag till förståelsen av relationen mellan naturvetenskap och religion. Hans ambitioner antyds redan av titeln: »Teologi og naturvidenskab: Hinsides restriktion og ekspansion». Men för att kunna se vad som kan finnas »hinsides« behöver vi först komma underfund med vad han menar med begreppen »restriktion» och »ekspansion».

Dessa båda begrepp introducerades vad jag vet av Loren R. Graham i hans utmärkta undersökning av ståndpunkter i 1900-talets vetenskapshistoria, *Between Science and Values* (1981). Graham definierar expansionism så här: »Expansionists cite evidence within the body of scientific theories and findings which can supposedly be used, either directly or indirectly, to support conclusions about sociopolitical values» (s. 6). Han kallar det expansionism, därför att dess resultat

är att utvidga gränserna för vetenskapen på ett sådant sätt att de inkluderar värdefrågor. Graham använder då »values» så att det inte bara täcker värden i en mera begränsad mening, utan också exempelvis religiösa ståndpunkter och olika uppfattningar i samhällsfrågor. Som exempel på en expansionistisk argumentering nämner han det klassiska design-argumentet för Guds existens med utgångspunkt från strukturen hos universum, levande organismer eller enskilda organ. På samma sätt kan en vetenskapligt grundad religionskritik bygga på en expansionistisk approach. Restriktionism är den logiska motsatsen till expansionism: »The logical alternative to expansionism is restrictionism, an approach that confines science to a particular realm or a particular methodology and leaves values outside its boundaries» (s. 8). Restriktionismen begränsar alltså vetenskapen till ett speciellt område eller till en speciell metod och lämnar värdefrågor utanför. Även om det finns många typer av värden andra än de religiösa, är restriktionism bäst känd i debatten om religion. Restriktionister säger ofta att »science and religion cannot possibly conflict, because they talk about entirely different things» (s. 8).

Mortensen nämner Graham, men denne har bara varit inspiration till att välja uttrycken expansion och restriktion, »som jeg så iøvrigt bruger på min egen måde, hvilket skulle blive klart gennem det følgende» (s. 24). Att Mortensen avser något annat än Graham framgår redan av att han diskuterar ståndpunkter som han kallar för »teologisk restriktion» och »teologisk ekspansion». Hos Graham är ju expansionism och restriktionism två olika sätt att tolka implikationerna av vetenskapliga utsagor. För Mortensen kan expansion och restriktion inte bara känneteckna vetenskap, utan tydligen också teologi. Men vad avser då Mortensen själv med dessa centrala termer? Det visar sig att det inte är helt lätt att komma underfund med detta.

Mortensen introducerar begreppet *videnskabeligt expansionistisk holdning* så här: »Den videnskabeligt expansionistiske holdning er karakteristisk derved, at den går ud

fra, at opdagelser, metoder eller resultater indenfor det videnskabelige område kan bruges også udenfor dette område, f.eks. til at underbygge bestemte værdiforestillinger eller sociopolitiske opfattelser» (s. 80). Detta liknar Grahams definition av expansionism. Men han säger också: »ved ekspansion forstås det forhold, at man forlader ens eget område for at okkupere og indtage den anden parts område» (s. 80). Här skymtar återigen krigsmetaforen.

Den vetenskapliga expansionen har enligt Mortensen en teologisk motsvarighet i *teologisk ekspansion*. »Derved forstås vi en teologisk model, hvorindenfor man ekspanderer ind over andre videnskabers og discipliners områder, evt. i den form, at man overbyder disse ved at hævde, at hvad de i deres sprog omtaler på en bestemt måde, får en rigtigere benævnelse og behandling i teologien» (s. 82). Han ger ett antal exempel på teologiska rekonstruktionsförsök som han säger går i expansionistisk riktning. De »tager udfordringen fra videnskaben op og forsøger på de vilkår autentisk at give udtryk for det teologiske anliggende» (s. 224). Det exempel på teologisk expansion som han ägnar störst intresse är R. W. Burhoes teologi.

## Exemplet Burhoe

Amerikanen Ralph Wendell Burhoe företräder ett långt gående försök att skapa en syn tes mellan vetenskap och religion. Burhoe vill skapa vad han kallar en vetenskaplig teologi. Han utgår från att den moderna vetenskapen ger en riktig bild av verkligheten. Allt i religionen som strider mot vetenskapen bör betraktas som gammal skåpmat och rensas ut. Samtidigt anser han att dagens samhälle befinner sig i en kris. Denna kris beror på att samhället har förlorat de kultur bärande värden som finns i religionen.

Burhoe föreslår därför en radikal omtolkning av religionen. En sådan är naturlig, därför att han ser religionen som någonting som utvecklas, liksom det vetenskapliga tänkandet. Religionen skall ses i ljuset av vetenskapernas nya insikter. Vi bör enligt Burhoe

formulera om religionen med hjälp av vetenskapens metoder och begreppsapparat. Religionen skall uppfattas på ett sådant sätt att den kan infogas i och komplettera den bild av verkligheten som vetenskapen ger. Mer eller mindre identifierar han Gud med evolutionen. (Se Burhoe 1981, Burhoes artiklar i tidskriften *Zygon, Journal of religion and science*, och Breed 1988.)

Allt detta återger Mortensen på ett kongenialt sätt. Men man kan fråga sig varför han vill beskriva denna ståndpunkt som teologisk expansion. Som jag har förstått Burhoe är han ett ovanligt uttalat exempel på en ståndpunkt där man accepterar den naturvetenskapliga beskrivningen av verkligheten som den är, och där man drastiskt tolkar om både traditionell kristendom och andra religioner, så att de kan fogas in i den vetenskapliga världsbilden. Det egna bidrag som religionen anses komma med ligger främst i de värden som den anses stå för. Men också etiken skall förstås i vetenskapens ljus. Det högsta värdet bestäms som »liv». Naturvetenskapen accepteras som sann och grundläggande för verklighetsförståelsen, och kristen tro omtolkas drastiskt för att kunna passa in i detta mönster. Burhoes teologi är en religionstolkning som är skapad för människor som tror på vetenskapen, som är skeptiska till klassisk kristen dogmbildning, som tror att religionen kan ge vissa grundläggande värden, och som tror att dessa kanske går att finna inte bara i kristendomen utan också i andra religioner.

Liknande synpunkter kan anföras när Mortensen betecknar Theissens och Peacockes ståndpunkter som uttryck för teologisk expansion. Som jag uppfattar dem bör de närmast ses som olika försök att skapa en syntes mellan kristendom och modern naturvetenskap. De är svåra att förena med den definition Mortensen själv ger av teologisk expansion. Vad är då det gemensamma för dessa ståndpunkter? Alla tre är försök till syntes eller samexistens mellan naturvetenskap och religion, alltså harmonimodeller. Och alla tre verkar vara exempel på att man i stort accepterar vetenskapliga teorier och försöker tolka religionen så att den blir förenlig med vetenskapen. Det verkar alltså

som om de exempel Mortensen ger på teologisk expansion inte svarar mot hans egen definition.

## Exemplet kreationismen

En annan förvånande ståndpunkt ger Mortensen uttryck för när han kommenterar kreationismen. Han hävdar att kreationismen inte kan uppfattas som ett exempel på teologisk expansion. Hans skäl är att kreationismen är en missuppfattning av vad både vetenskapligt arbete och teologisk argumentation är. Den har mera med politik och psykologi än med teologi att göra. Kreationismen är inget problem för systematisk teologi, eftersom den helt enkelt är felaktig. Och den kan inte sägas vara expansiv »i den betydning, som vi her anvender betegnelsen. Den er tværtimod helt ud før-moderne, idet den forsøger at reetablere en førvidenskabelig og førkritisk enhedsmodel» (s. 82).

Men av dessa argument följer ju faktiskt inte att kreationismen inte är en form av teologisk expansion så som han själv har definierat detta begrepp. Det han behöver visa är ju att kreationismen antingen 1: inte är en teologisk modell, eller 2: inte »eksplanderer ind over andra videnskabers og discipliners områder», eller båda. Men det han faktiskt påstår är ju bara att den som teologisk modell är dålig och inte värd att tas på allvar. Det verkar som om han i stället borde ha sagt att kreationismen är exempel på en felaktig och sakligt ogrundad form av expansion.

När Mortensen definierar teologisk expansion som »en teologisk model, hvorindenfor man eksplanderer ind over andre videnskabers og discipliners område», väntar man sig att det skall betyda att man använder teologiska föreställningar och begrepp för att förstå delar av verkligheten som beskrivs av andra vetenskaper. Det enda exemplet på detta som han anför, nämligen kreationismen, avvisas. Den är inget uttryck för teologisk expansion. I stället exemplifierar han teologisk expansion med en rad koncept där man använder naturvetenskapliga föreställningar och begrepp för att tolka religionen.

## Krigsmetaforen igen

Mortensen ser naturaliseringen som ett angrepp på religionen. Han säger bland annat att den i hög grad är ett reaktionsfenomen (s. 89). Jag tror att han därvid överskattar in-tresset för metafysiska spekulationer och tra-ditionellt religiösa föreställningar bland for-skare. En mycket enklare förklaring är att man helt enkelt uppfattar de naturveten-skapliga metoderna som en pålitlig kun-skapsväg.

Teologisk expansion är ett oklart begrepp. Medan Mortensen definierar det på ett sätt, använder han det på ett helt annat. »Teolo-gisk ekspansion» verkar i praktiken täcka en rad försök till syntes eller samexistens mel-lan naturvetenskap och religion. Ståndpunk-terna hos dem som han anser företräda en teologisk expansion verkar närmast vara ut-tryck för att de liksom de flesta människor i vårt samhälle är övertygade om trovärdig-heten i dagens naturvetenskapliga teoribild-ning. Och de försöker föreslå en tolkning av kristendomen som är förenlig med dagens tänkande. De drag i kristendomen som inte stämmer överens med dagens verklighets-uppfattning rensas ut eller omtolkas på ett sådant sätt att förenlighet åtminstone i stort uppnås. Burhoe och Theissen är goda exem-pel på detta. Peacocks förslag att både reli-gion och vetenskap är en form av modellbyg-gande fångar upp en tanke som idag är van-lig bland naturvetare, och han försöker an-vända den för att ge utrymme också för kris-tendomen.

Det verkar därför som om Mortensen har blivit så fångad av sin egen krigsmetafor att denna förleder honom att på ett missvisande sätt beskriva ambitionerna både hos naturvetare och hos teologer som företräder en harmonimodell.

## Mortensens eget lösningsförslag

Mortensen utgår från K. E. Løgstrups teo-logi, eller närmare bestämt hans metafysik. Løgstrups metafysik är inte ett system, men har form av spridda betraktelser. Ur dessa vill Mortensen försöka rekonstruera Løg-

strups metafysiska tänkande. Det han sär-skilt lägger vikt vid är att Løgstrup arbetar med en fenomenologisk analys. Løgstrup är övertygad om att det i vår vardagliga erfarenhet och i det naturliga språket ligger en kunskap om fenomen som är fundamentala för vår verklighetsuppfattning. Dit hör livs-yttringar som t.ex. språk, barmhärtighet, li-dande och död. Denna kunskap kan inte gö-ras till föremål för vetenskaplig prövning. Man upptäcker den genom en öppenhet för tillvaron.

Skillnaden mellan vetenskapen och reli-gionen ligger enligt Løgstrup i en motsätt-ning mellan kausalanalys och fenomenologi. Den naturvetenskapliga kunskapen är värde-full men innebär en reduktion, eftersom den begränsar sig till studiet av det mätbara. Därmed faller den fenomenologiska kunska-pen bort. Om man därför utnämner veten-skapen till den enda kunskapskällan, så har man tappat en väsentlig del av verkligheten. Etiken och religionen innehåller fenomeno-logiska tolkningar av såväl människolivet som naturen och universum. Skapelsetanken är en sådan tolkning.

I dessa tankar hos Løgstrup finner Mor-tensen fragment till sin modell för förhållan-det mellan teologi och naturvetenskap. I för-stone verkar det bara vara en detalj som han drar nytta av, nämligen begreppet *den fore-nende modsætning* hos Løgstrup. Men i själva verket tycks det handla om att hela den me-tafysiska tankebyggnad som Mortensen an-ser sig finna hos Løgstrup utgör grunden för hans eget förslag. Detta återkommer jag till.

Idén om »den forenende modsætning» vill nu Mortensen utnyttja för att karakterisera förhållandet mellan teologi och naturveten-skap. En motsättning sägs vara förenande, där två element skenbart står emot varandra, men samtidigt är förutsättning för varandra. Sådana motsättningar finner Løgstrup i många sammanhang: norm och spontaneitet, urørlighedszone og åbenhed, fordomsfrihed og kompromissløshed. »Til illustration af hvad den forenende modsætning vil sige teo-logisk, nævner Løgstrup den klassiske to-natur-lære: Uden sammenblanding og uden adskillelse . . . På samme måde skal teologi



og naturvidenskab hverken sammenblandes eller adskilles. Kun ved at holdes sammen i den forenende modsætning kan de gensidigt befrugte hinanden i en venlig vekselvirkning» (s. 283–4).

Man kan fråga sig vad det egentligen innebär att en motsättning är förenande. Att det föreligger en motsättning mellan två tankar innebär ju normalt att de är uttryck för olika ståndpunkter i någon fråga. Men då finns det naturligtvis också vissa elementära drag gemensamma. De är ståndpunkter i samma fråga. Oenigheten förutsätter också vissa gemensamma begrepp i vilka denna oenighet kan uttryckas. Annars kan man ju inte veta om det föreligger en oenighet över huvud taget. I en mening finns det alltså i alla motsättningar en gemensam bas. Man kan därför fråga sig om alla motsättningar är förenande i Løgstrups och Mortensens användning. Eller är det bara vissa? Och vad är det i så fall som är förenande? På dessa viktiga frågor kan jag inte finna något svar hos Mortensen. Men svaren är ju avgörande för att förstå begreppet »den forenende modsætning» när Mortensen vill tillämpa det på relationen mellan naturvetenskap och religion.

### »Den venlige/levende vekselvirkning»

Tanken på »den forenende modsætning» vill Mortensen använda som inspiration till sitt eget förslag till hur relationen mellan naturvetenskap och religion bör uppfattas, nämligen »den levende vekselvirkning», också kallad »den venlige vekselvirkning». Egentligen verkar det som om den mest handfasta inspirationen kommer från Grundtvig. Mortensen finner hos Grundtvig en positiv inställning till naturvetenskapen, en idé om en levande växelverkan mellan kristendomen och naturalismen. Den modell för förhållandet mellan teologi och naturvetenskap, som Mortensen mot denna bakgrund presenterar, innebär att såväl teologi som naturvetenskap kan karakteriseras med fyra olika aspekter:

	<i>Naturvidenskab</i>	<i>Teologi</i>
<i>Tilgange:</i>	Hvordan	Hvorfor
<i>Sprog:</i>	Rationell	Religiøs
<i>Holdninger:</i>	Objektive	Subjektive
<i>Genstand:</i>	Målelighed	Sansbarhed

Dessa begreppspar känner vi igen från den föreställning om kompetensuppdelning mellan naturvetenskap och religion som varit dominerande under lång tid. Naturvetenskap och religion sysslar med olika typer av frågor, som bearbetas med olika metoder. Mortensen säger nu vidare att vetenskapen ligger närmare den första och teologin närmare den sista av dessa båda kolumner. Men mellan dem finns en grå zon, där de båda typerna av frågor, språk, hållningar resp. föremål går samman, interagerar, växelverkar. Detta är vad jag förstår den originella och intressanta punkten i Mortensens ståndpunkt.

Vilken betydelse har »den levende vekselvirkning» för kristendomen? Det verkar som om det väsentliga är att kristna trosföreställningar skall tolkas på ett sådant sätt att de inte kommer i konflikt med naturvetenskapens empiriska teorier. De teologiska utsagorna är tolkningsutsagor om denna empiriska verklighet. Syndafallsberättelsen uppfattas till exempel som »myten om hvert enkelt menneskes bliven bevidst om sig selv» (s. 296). Mera kontroversiellt är kanske att hans tolkning verkar förutsätta att de väsentliga stöden för den kristna tron ligger i den fenomenologiska analys som jag nyligen beskrivit.

Är »den levende vekselvirkning» ett försök att ge en beskrivning av hur teologi och naturvetenskap faktiskt förhåller sig till varandra? Eller är den ett program för hur en dialog mellan naturvetenskap och religion bör bedrivas? Det är uppenbart det senare som föresvävar Mortensen. Varför skulle då naturvetare vilja ansluta sig till detta program? Mortensens eget svar är att »hvad naturvidenskabsfolkene siger om naturens orden, det dementeres ikke men beriges med en dimension, det øjeblik det konfronteres med den tydning, som alt værende kan ses indenfor, når åbenbaringsens lys falder på det. Den naturvidenskabelige indsigt supp-

leres på dynamisk og potentielt problematiserende vis» (s. 287).

Naturvetaren skall alltså upptäcka att det finns andra dimensioner i tillvaron än dem som naturvetenskapen kan undersöka resp. bidra med. Den fenomenologiska analysen ger en sådan dimension. Naturvetaren skall erkänna att man med naturvetenskapliga metoder inte kan nå all kunskap om verkligheten, utan att det också finns en annan kunskapsväg, nämligen den fenomenologiska analysen.

Mortensens program blir framgångsrikt i samma utsträckning som såväl naturvetare som kristna är beredda att acceptera de förutsättningar som förslaget bygger på, nämligen de som han beskriver som Løgstrups metafysik. För att hans ambitioner skall få genomslagskraft skulle det behövas en slagkraftig argumentering för just dessa förutsättningar. Jag skulle vilja säga att detta är en avgörande punkt för Mortensen, och det är kanske den man mest saknar: en trovärdig plädering för den Løgstrupska metafysiken så som Mortensen uppfattar den.

Løgstrup hänvisar till den omedelbara erfarenheten och åberopar att vi med hjälp av den kan inse att i själva det mänskliga livet ligger en etisk fordran. I sina senare skrifter gör han anspråk på att grunda dessa tankar i en metafysik. Dagens teologer i Århus betonar starkt denna metafysik och försöker med hjälp av Løgstrups ostrukturerade tankar konstruera eller rekonstruera den metafysik som man anser ligger till grund för hans tänkande. Detta kan vi se hos Mortensen, liksom hos Svend Andersen (1987). Jag vill inte här ge mig in i en diskussion om ifall detta är en riktig tolkning av Løgstrup eller inte. Två andra frågor är just nu intressantare: Är Løgstrups tanke att vi kan upptäcka vissa etiska drag i själva verkligheten en rimlig ståndpunkt? Och är det en rimlig tanke att denna insikt nås genom en annan kunskapsväg än den empiriskt prövbara, nämligen en fenomenologisk analys, som är oåtkomlig med naturvetenskapliga metoder?

Mortensen behöver övertyga naturvetarna om att det verkligen finns denna fenomenologiska väg vid sidan om den vetenskapligt

tillgängliga. Varför skulle det som Løgstrup ser som en uppenbar kunskapsväg vara uppenbart för naturvetenskapen? Och han behöver övertyga andra kristendomstolkare om att kristendomen är uttryck för ett fenomenologiskt sätt att närma sig tillvaron. Varför skall man välja denna kristendomstolkning och inte någon av alla de andra som florerar? Tanken på en fenomenologisk analys som inte är åtkomlig med vetenskapliga metoder riskerar att placera kristendomstolkningen i ett intellektuellt vaccum.

### Hinsides restriktion och expansion?

Man kan vidare fråga sig om Mortensens begrepp den venlige/levende vekselvirkning verkligen erbjuder ett tredje alternativ, *bortom* restriktion och expansion. Om man använder Loren Grahams begrepp expansion och restriktion finns det ju inte något tredje alternativ, eftersom de två alternativen är uttömmande. Restriktionism är att inte dra värdeslutsatser av vetenskap. Expansionism är att dra värdeslutsatser av vetenskapen. För att kunna ställa upp ett tredje alternativ måste man ifrågasätta distinktionen.

Hos Mortensen är *restriktion* ett sätt att beteckna »adskillelsens situation», dvs. kontaktlöshet mellan naturvetenskap och religion, pga. att de sysslar med olika saker. *Videnskabelig expansion* innebär att det uppstår konflikt pga. att vetenskapen gör anspråk på att ge en bättre förståelse av sådant som tidigare getts en religiös tolkning. I så fall finns det naturligtvis en tredje möjlighet, nämligen att det föreligger kontakt mellan naturvetenskap och religion, de uttalar sig delvis om samma sak, men denna kontakt äger rum utan att det uppstår någon konflikt. Alltså helt enkelt en harmonimodell. Kanske är det detta Mortensen avser med den *venlige/levende vekselvirkning*. Det förklarar ju de annars svårbegripliga attributen »venlig» resp. »levende». »Levende» därför att det äger rum en kontakt, »venlig» därför att den sker utan konflikt.

Men hur förhåller sig då hans förslag till de exempel han ger på teologisk expansion?

De är ju också harmonimodeller. Vad skulle göra att inte Peacockes, Theissens och Burhoes tolkningsförslag är exempel på en levande växelverkan? Det gemensamma draget hos Theissen och Burhoe är att religionen utvecklas och förändras på ett sätt som liknar andra verklighetstolkningar. Det väsentliga i kristendomen är ett etiskt budskap. Peacocke vill göra den kristna tolkningen till en modell för att betrakta verkligheten, jämförd med den naturvetenskapliga. Därigenom blir det möjligt att bedöma modellens rimlighet genom att ta hänsyn till dess konsistens, elegans och förklaringsvärde.

## Slutsatser

Mortensens »venlige» eller »levande växelverkan» är ett program för en dialog mellan naturvetenskap och religion. Det bygger på Løgstrups tankar om att det fenomenologiska sättet att förstå tillvaron ger en kunskap om verkligheten som inte kan nås genom naturvetenskapen, och det innebär att vi alla bör acceptera att det inte bara finns en väg till kunskap om verkligheten, nämligen den empiriska, utan att det finns (åtminstone) två skilda kunskapsvägar, den empiriska och den fenomenologiska. På den grunden bör en harmonisk samexistens vara möjlig för naturvetenskap och religion. Som Mortensen uppfattar Løgstrup är religionen ett exempel på en fenomenologisk analys, som ger en omedelbar förståelse av tillvaron, medan naturvetenskapen bara kan ge en begränsad förståelse. Han tänker sig vidare att när teologer och naturvetare inser detta förhållande, skall man från bägge håll vara beredd att omformulera sina ståndpunkter, så att en harmonisk relation blir resultatet. Om detta är en bra lösning eller ej beror på de argument som kan framföras för denna ståndpunkt. Vad man saknar är alltså en utveckling av och argumentering för en fenomenologisk kunskapsteori. Men det kanske kommer i en ny bok?

## Anförd litteratur

- Andersen, Svend (1987) *Determinism and Meaninglessness. The Philosophical Challenge of Science in Kant and Løgstrup. Free Will and Determinism*. Viggo Mortensen & Robert C. Sørensen (ed.). Aarhus, s. 100–115.
- Barash, David (1979) *Sociobiology: The Whisperings Within*. New York. Sv. övers. Det viskar därinne. Den mänskliga naturens ursprung och utveckling. Stockholm 1981.
- Barth, Karl (1945) *Die kirchliche Dogmatik, Band III: 1–2. Zollikon-Zürich*.
- Breed, David Royal (1988) *Toward a Credible Faith in an Age of Science: The Life and Work of Ralph Wendell Burhoe*. Diss. Lutheran School of Theology at Chicago.
- Bultmann, Rudolf (1941) *Neues Testament und Mythologie, Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Omtr. i Kerygma und Mythos I, ed. H.-W. Bartsch, Hamburg 1948.
- Bultmann, Rudolf (1958) *Jesus Christ and Mythology*. New York. Sv. övers. Jesus Kristus och avmytologiseringen. Lund 1968.
- Burhoe, Ralph Wendell (1981) *Toward a Scientific Theology*. Belfast.
- Caplan, A. (ed.) (1978) *The Sociobiology Debate. Readings on Ethical and Scientific Issues*. New York.
- Dawkins, Richard (1976) *The Selfish Gene*. Oxford. Sv. övers. Den själviska genen. Stockholm 1983.
- Graham, Loren (1981) *Between Science and Values*. New York.
- Haikola, Lars (1986) Den moderna världsbilden. En ny relation naturvetenskap – religion? *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1986 nr 2, s. 59–68.
- Hamilton, W. D. (1964) The Genetic Evolution of Social Behaviour, I–II. *Journal of Theoretical Biology*, nr 7, s. 1–52.
- Maynard Smith, John (1982) *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge.
- Mortensen, Viggo (1989) *Teologi og naturvidenskab. Hinsides restriktion og ekspansion*. København.
- Peacocke, Arthur (1979) *Creation and the World of Science*. Oxford.
- Scheiermacher, Friedrich (1799) *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Flera utgåvor.
- Scheiermacher, Friedrich (1822) *Der christliche Glaube*. Flera utgåvor.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1955) *Le phénomène humaine*. Paris. Sv. övers. Fenomenet människan. Stockholm 1961.
- Theissen, Gerd (1984) *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. München.
- Trivers, Robert (1971) The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, s. 35–57.
- Trivers, Robert (1985) *Social Evolution*. Menlo Park, Ca.
- Wilson, Edward O. (1975) *Sociobiology, The New Synthesis*. Cambr. Mass.

# Förnyad diskussion om kyrkans ämbete

AV HOLSTEN FAGERBERG

## Bakgrund

I det ekumeniska samtalet har ämbetet kommit att inta en allt centralare plats. Flera kyrkor anser innehavet av det 'rätta' ämbetet med apostolisk successin och det historiska episkopatet vara en nödvändig om än inte tillräcklig betingelse för kyrklig enhet. Att ämbetet dock inte ensamt räcker som enhetsgrund förklarar, varför kyrkor som uppfyller de angivna ämbetskriterierna fortfarande ändå är åtskilda.

Alltsedan det första årtiondet av innevarande sekel har Svenska kyrkan varit inbegripen i samtal om ämbetets roll som enhetsgrund. Såsom innehavare av det historiska episkopatet ansågs den av Anglikanska kyrkan särskilt intressant som samtalspartner. De svenska biskoparnas svar på den engelska inbjudan till överläggningar är belysande för Svenska kyrkans officiella inställning. Biskoparna utgår från Augsburgska bekännelsens (CA) kända sjunde artikel om kyrkans enhet: »För kyrkans sanna enhet är det nog att vara ense ifråga om evangelii lära och förvaltningen av sakramenten. Och det är icke nödvändigt, att nedärvda människobud eller religiösa bruk eller yttre, av människor föreskrivna former för gudsdyrkan överallt är lika.» Ämbetet som enhetsgrund tonades ner. Ifråga om nattvardsgemenskap, skriver biskoparna, har Svenska kyrkan »icke lagt avgörande vikt vare sig vid läran om kyrkans ämbete i allmänhet eller vid det som plägar benämnas biskoparnas apostoliska succession och därmed sammanhängande spörsmål». Motiveringen lämnas dels utifrån Nya testamentet, som inte anbefaller någon definitiv ordning, dels från CA. Vad som enligt CA:s femte artikel är av Gud inrättat är *ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta*. »Den allt avgörande huvudvikten» måste läggas på frågan »om och i vad mån de båda kyrkosamfundet överensstäm

mer i uppfattningen av innehållet i det på den gudomliga uppenbarelsen grundade frälsningsbudskapet, som åt dem båda anförtrotts».<sup>1</sup>

Officiellt har Svenska kyrkan därefter vidhållit synsättet från seklets början.<sup>2</sup> Det kan sammanfattas i några punkter. (1) Kyrkan har ett av Gud instiftat ämbete, som kallas evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens tjänst (enligt CA 5). (2) Eftersom Nya testamentet inte innehåller detaljföreskrifter om ämbetets utformning råder i detta stycke frihet. Ingen särskild organisation av kyrkan eller dess ämbete är inrättad *jure divino* (med gudomlig rätt).<sup>3</sup> Skillnaden mellan präst, biskop och diakon grundas på mänsklig rätt. Den är *jure humano*. (3) Avgörande för organisationen av *ministerium ecclesiasticum* är om den visar sig vara ett dugligt »käril» för evangelium.<sup>4</sup> (4) Grundläggande för enheten är gemensam uppfattning om det på Skriften grundade frälsningsbudskapet, dvs. evangelium.<sup>5</sup> (Detta inklu-

<sup>1</sup> KÅ 1923 (24), 353–373. Denna text och den äldre s.k. Uppsalabekännelsen 1909 är ofta citerad och analyserad, senast i L. Eckerdal, B. Gerhardsson och P. E. Persson, Vad står Svenska kyrkan för? (1989), 235–241.

<sup>2</sup> KÅ 1911, 103 f.; 1923 (24)368. – »Uppsalabekännelsen» (KÅ 1911, 103–104) hör med till Svenska kyrkans »mångfaldiga bekännelsedokument» enligt Eckerdal m.fl. 1989, 144.

<sup>3</sup> Udden i denna punkt var lika starkt riktad mot den i Sverige av frikyrkliga teologer lanserade tanken på den nytestamentliga församlingsordningen. – Uppsalabekännelsens författare var Einar Billing. Se G. Wrede, Kyrkosynen i Einar Billings teologi (1966), 151 f. och 167.

<sup>4</sup> Här bakom döljer sig Einar Billings tankar om den religiöst motiverade folkkyrkan som det mest tjänliga uttrycket för evangelium. Wrede 1966, 146–155. Folkkyrkan och den frikyrkliga församlingsprincipen (1912), 38–57, 98–105.

<sup>5</sup> Samma ståndpunkt vidhölls i de 1973 avslutade anglikansk-lutherska samtalen. Gunnar Hultgren framhöll, att det enda och nödvändiga villkoret för kyrkogemenskap är samstämmighet om evangeliets sanning. Jfr H. Fagerberg, Svenska kyrkan i ekumeniska samtal (1987), 107 f.

derar förekomsten av en kyrklig tjänst (*ministerium ecclesiasticum*). (5) Det faktum att Svenska kyrkan »under Andens ledning» har bibehållit både biskopar och präster är en av »historiens Gud» anförtrodd gåva,<sup>6</sup> som inte skall betraktas med likgiltighet utan vårdas väl. Inte desto mindre är den en mänsklig ordning (alltså *jure humano*).

I de många bilaterala samtal Svenska kyrkan har varit indragen i sedan Andra Vatikanconciliet har ämbetsdiskussionen tagit ny fart och man har nått fram till flera gemensamma insikter samtidigt som divergenser alltjämt kvarstår. Enighet råder i dessa samtal om att uppkomsten av kyrkans ämbete är ett komplext skeende i samspel och motsättningar mellan karismatiska och institutionella tendenser. Mellan det s.k. allmänna prästedommet (alla kristnas prästedom, grundat på 1 Pet. 2: 5–9 och Upp. 1: 6 och 5: 10) och ämbetet råder inte eller behöver det inte råda motsättningar. Gemensamt i dialogerna betecknas ämbetet som Ordets och sakramentens tjänst. Frågan om apostolicitet och apostolisk succession diskuteras på ett nyanserat sätt.<sup>7</sup>

## Ett nytt bidrag

Ett nytt bidrag till ämbetsdiskussionen har lämnats av den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift i den 1988 utgivna rapporten *Biskopsämbetet*. Den innehåller fyra huvudavsnitt och en exkurs. I de två första delarna redogör gruppen för hittills förda bilaterala samtal och ger en historisk snabbskiss över biskopsämbetets historia i den romersk-katolska och den svenska kyrkan. I huvudavsnittet, som bär titeln *Principiella synpunkter*, utvecklar samtalsgruppen sin uppfattning om biskopsämbetet och redovisar både

divergerande och konvergerande synsätt. I den fjärde delen, *Slutsatser och utblick*, lägger gruppen fram vad som förenar och kan leda framåt.

En utgångspunkt är Svenska kyrkans särställning i förhållande till andra evangeliska samfund i avsaknad av den apostoliska successionen. Bristen på konsekvens i Svenska kyrkans ekumeniska hållning påtalas. »Svenska kyrkan synes å ena sidan hävda den lutherska synen på frihet i fråga om ämbetets form och å andra sidan i handling hävda det historiska episkopatet som ett ideal».<sup>8</sup> Avsikten är att tillvarata det som förenar katolskt och svensk-lutherskt vad gäller ämbetet. Två huvudkällor för framställningen är Laurentius Petris Kyrkoordning 1571 (KO 1571)<sup>9</sup> och Andra Vatikanconciliets dogmatiska konstitution om kyrkan, *Lumen Gentium* (LG) från 1964. Resultat från de bilaterala dialogerna och Faith and Order-rapporten Dop, nattvard, ämbete (BEM) redovisas men en kritisk diskussion om vad som tidigare sagts och uppnått förs relativt sparsamt. Av avgörande betydelse för gruppens argumentering är dess tolkning och användning av KO 1571, för vilken Sven-Erik Brodd är ansvarig i en längre exkurs.

## Biskop och präst i KO 1571

KO talar i två sammanhang utförligt om kyrkans ämbete, först i kapitlet *Ordning om Prester och Predicoembetet*, därefter i kapitlet *Ordning om Biscopar, hwilke på Latijn kallas Superattendentes, Ordinarij eller Ordinators*. Tankegången i avsnittet om präster och predikoämbetet (s. 137–142) är följande. Eftersom Gud församlar sitt folk, kyrkan, genom Ordet, dvs. det muntligt förkunnade ordet, har han inrättat predikoämbetet och förordnat personer, predikare, som skall vara i ämbetet. Ordets viktiga innehåll är löftet om frälsning i Kristus. Detta uttalades strax efter syndafallet av den preexisterande

<sup>6</sup> Detta har i praktiken aldrig inneburit en exkluderande användning av gåvan. Svenska kyrkan har både upprättat förbindelse med den anglikanska kyrkan och varit öppen för erkännande av ämbeten utan den apostoliska successionen, t.ex. Skotska kyrkan. Fagerberg 1987, 151 f.

<sup>7</sup> Fagerberg 1987, 56–72.

<sup>8</sup> Biskopsämbetet 1988, 19.

<sup>9</sup> KO 1571 citeras efter S. Kjellerström, Den svenska kyrkoordningen 1571–1971 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning (1971).

»Guds son själv», som var den förste predikanten enligt Laurentius Petris traditionella tolkning av 1 Mos. 3: 15.

Guds son har sedan hållit predikoämbetet vid makt. Det har hotats av djävulen, tyranner och kättare, det har förfallit men dock återupprättats, eftersom det inte är ett människoverk utan »Gudz och vårs Herres Jesu Christi egen ordning, hwilken thet ock håller wid macht, och ther igenom kraffteliga werkar» (KO 1571, 139). I Gamla testamentet var det anförtrött åt profeter och predikare, i Nya testamentet var Jesus den förste predikaren. Han utsåg apostlar, vilka därefter befallde, att »Predicarenar samt medh Församlingen skulle antuarda thetta embetet andra dugliga personer» (med hänvisning till 1 Tim. 2: 2; Tit. 1: 5).<sup>10</sup>

Samma ämbete lever nu vidare i kyrkans prästämbete, definierat som predikoämbete,<sup>11</sup> i motsats till dåtidens katolska offerprästämbete.<sup>12</sup> Man får del av det genom den yttre, medelbara kallelsen (*vocatio externa*), vars uttryck är »wahl, ransakan, förhör, bönen etc.» (s. 140). Kallelseproceduren är ett uttryck för hur Jesus Kristus alltjämt håller »Predicoembetet widh macht» (s. 139). Då KO skrevs på 1500-talet ingick i kallelseproceduren också bekräftelsen genom biskopens stadfästelse »genom bön och henders ålegning» (s. 140).

I Svenska kyrkan bibehölls som bekant biskopsämbetet, vilket enligt KO inte är en nytestamentlig men väl en mycket gammal ordning, genom den Helige Andes tillskyndelse tillkommen för endräktens och sammanhållningens skull. Om biskopsämbetets uppkomst skriver Laurentius Petri därefter i kapitlet *Ordning om Biscopar* (s. 160–167).

1500-talets åtskillnad mellan präster och biskopar kan inte beläggas i Nya testamentet, där »Biscop och Prest war alt itt och samma

embete», framhåller KO. Här gör Laurentius Petri en iakttagelse som finner stöd i nutida exegetik och ekumenik. Den sammanfaller tillika med reformatoriskt synsätt, återgivet i Traktaten om påvens makt och överhöghet.<sup>13</sup> Gammalkyrklig sagesman är Hieronymus. I reformationens moderland utnyttjades denna »insikt» som argument för den presbyterala form av prästvigning, som var känd redan under medeltiden.<sup>14</sup> KO 1571 gör dock inte bruk av den, ehuru den senare praktiserades också i Svenska kyrkan.<sup>15</sup> I stället argumenterar KO för bibehållandet av den ordning, som infördes kort efter apostlarnas tid. »Vthan twiffuel aff Gudh then helga Anda (som alla goda gåffuor giffuer) vtgången», antogs den av hela kristenheten, eftersom den visat sig vara »ganska nyttig» (s. 162), och den skall – trots missbruk – bestå till världens slut. Vad Laurentius Petri i likhet med CA 28 förordar innebär i klartext ett reformerat biskopsämbete.<sup>16</sup>

\* \* \*

I sin tolkning av KO kastar Brodd<sup>17</sup> utan motivering om ordningen mellan de två avsnitten om ämbetet och börjar med biskopstjänsten. Som förut sagts framhåller KO tydligt, att skillnaden mellan präst och biskop (i 1500-talskyrkan) visserligen är mycket gammal men dock inte nytestamentlig. Den uppstod »effter Apostlarnas tijdh» (s. 140).

<sup>13</sup> Om påvens makt och överhöghet i: Svenska kyrkans beännelseskriterier (1985), 350 f.

<sup>14</sup> Biskopsämbetet 1988, 41; Evangeliet och kyrkan, nr 58 i: L. Thunberg (utg.). Enhetens framtidsväg 1988, 33. Jfr P. E. Persson, Kyrkans ämbete som problem i internationell ekumenisk dialog i: Kyrkan i tiden. Festskrift tillägnad P.-O. Ahrén på hans 60-årsdag (1986), s. 155.

<sup>15</sup> B. Stolt, Svenska biskopsvigningar (1972), 38 ff.

<sup>16</sup> A. Dulles/G. Lindbeck, Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu CA 5,14 und 28 i: Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens (1980), 140–167.

<sup>17</sup> S.-E. Brodd, Den helige Andens gåva till den universella kyrkan. Om biskopsämbetet i Kyrkoordningen 1571 i: Biskopsämbetet 1988, 123–135. En utförligare men innehållsligt likartad framställning, Biskopsämbetet i Kyrkoordningen 1571, är införd i KÅ 1989, 91–109.

<sup>10</sup> KO 1571, 138.

<sup>11</sup> Detta framgår av textsammanhanget, där omväxlande brukas »prestaembete», »predicoembete», »prest och predicare». KO 1571, 140–148.

<sup>12</sup> Samma avgränsning återspeglas i CA:s definition av ämbetet som *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*. Tystnaden i KO om sakramenten är anmärkningsvärd. Jfr Eckerdal m.fl. 1989, 163.

»Then åtskildnat som nu /på 1500-talet/ är emellan Biscopar och sletta Prester, haffuer först j Christenheten icke warit» (s. 161). Tidigt, men efter nytestamentlig tid,<sup>18</sup> inträdde uppdelningen mellan präster och biskopar av redan anförda skäl.

Mot dessa till synes otvetydiga och klara uttalanden säger Brodd, att »KO /belägger/ skillnaden mellan präst och biskop redan i Nya testamentet». Sitt påstående bygger han på Tit. 1: 5, som »exemplariskt» framställer »relationen mellan präst och biskop i hans stift (!) med underlydande präster».<sup>19</sup>

Skenbart utgör KO:s användning av Tit. 1: 5 ett bra belägg för en nytestamentlig differentiering mellan biskop och präst och Brodd skulle ha rätt i sin tolkning. Men samtidigt skulle Laurentius Petri allvarligt motsäga sig själv och påstå, att skillnaden mellan de två ämbetena både går och inte går att leda tillbaka till Nya testamentet. Eftersom en sådan läsning av KO är mindre sannolik bör man i första hand pröva en annan tolkningsmodell.

Utgångspunkten måste då vara KO:s eget uttalande, att *episkopos* och *presbyteros* ursprungligen betecknade en och samma kyrk-

liga tjänst. Titlarna används omväxlande och utan åtskillnad i Nya testamentet. Till tjänstens uppgifter hörde ett uppsyningsuppdrag. Var och en som var *presbyteros/episkopos* skulle enligt Apg. 20: 28 öva tillsyn över hjorden (församlingen). KO utnyttjar detta bibelställe både i prästvigningsritualet (KO 1571, 145 f.) och i kapitlet om *Biscopar*, där det kommenteras på följande sätt:

*Episcopos* eller *Superattendens* merker på Swensko Tilsynesman, och warder hwar och en Prestman för then skul ock så kallat j Scrifftenne, at honom bör haffua tilsyn eller vpseende medh them som vnder hans befaling äro, at med them må rett och Christeliga tilgå, såsom S. Paulus säger, Haffuer acht på idher och allan hiorden, j hwilkom then helge Ande haffuer idher satt til Biscopar, thet är Tilsynsmän (s. 160 f.).

Denna text styrker uppfattningen, att episkopéfunktionen enligt KO:s tolkning av Nya testamentet utövades av det odelade presbyter/prästämbetet. Först senare, efter apostlarnas tid, inträdde differentieringen och två olika tjänster inrättades. Men säger inte Laurentius Petri något helt annat senare i kapitlet om biskopar?

Så hörer ock thet til Biscops embete, at han vthi sitt sticht ordinera och lagha skal medh Prester och annat hwadh ther behöffues, efter som S. Paulus scriffuar til sin läriunga Titum (Tit. 1: 5), then han skickat hade för en sådana Tilsynesman j Creta. För then skul (säger han) lät iagh tigh blif-fua qwar j Creta, at huadh som än nu fattades, thet skulle thu fulkomliga bestella, och besettia städerna her och ther medh Prester etc (s. 164).

Här finner Brodd stöd för sin tanke, att KO redan i Nya testamentet belägger förekomsten av »prästerskapet överordnade biskopar».<sup>20</sup> En sådan tolkning är dock uttryck för ett vanligt fel att i gamla texter läsa in en senare tids uppfattningar och förhållanden. Eftersträvar man en konsekvent och enhetlig förståelse av KO säger det citerade avsnittet inte mer än att den tillsyningsfunktion, som tillhörde alla presbyterer/episkoper/Predicare på Kreta utövades av Predicaren Titus (KO 1571, 138 f.). Kort efter apostlarnas tid överfördes den till det särskilda biskopsäm-

<sup>18</sup> Denna tolkning bygger på KO 1571, 161: »Biscop och Prest war alt itt och samma embete, såsom noh är til merkiandes aff mong rum vti S. Pauli scriffuelse, doch war thes heller icke longt lidit uppå, för än thenne åtskildnaden giordes.» – Till Paulus' skrifter räknar KO självklart pastoralbrevet. – Uttalandet i KO 1571, 140: »Och haffuer thetta /den ytre kallelens olika moment/ så hållet wordet strax effter Apostlarnas tijdh, at Församlingen vthwalde sigh Predicare, och samma wahl wardt sedhan aff Biscopen stadfest genom bön och henders ålegning» tolkar Brodd, 1988, 128 (KÅ 1989, 96) så »att vad som skedde strax efter apostlarnas tid inte var tillkomsten av biskopsämbetet utan församlingens val». Tolkningen motsäger KO 1571, 138: »Ther effter haffua ock Apostlarna vthgiffuit befaling, at Predicarenar samt medh Församlingen skulle antuarda thetta embetet andra dugliga personer, såsom Paulus sägher til Timotheum» (med hänvisning till 2 Tim. 2).

<sup>19</sup> Biskopsämbetet 1988, 124 (KÅ 1989, 92). Brodd är benägen att betrakta denna ordning som ett *ius divinum*. Härvidlag går han längre än t.ex. LG nr 28, som lämnar frågan öppen i: Lexikon für Theologie und Kirche, Das zweite Vatikanische Konzil I (apostolische), 248, och Det andliga ämbetet i kyrkan nr 48 i: Enhetens framtidsväg (1988, 124), som talar om en ordning *divina ordinatione*, inte *de iure divino*.

<sup>20</sup> Biskopsämbetet 1988, 125 (KÅ 1989, 93).

betet. Den på 1500-talet rådande ordningen med stift och biskopar motiverades utifrån en aktivitet, som är dokumenterad redan i Nya testamentet men där organisatoriskt utövades i andra former.

## Predikoämbetet i KO 1571

Som framgår av tidigare lämnat referat härleder KO ämbetets uppkomst ur det s.k. protoevangeliet i Gen 3: 15. Gud församlar sitt folk genom det förkunnade frälsningslöftet. Det uttalades först av Guds son till Adam och Eva. Han var alltså den förste predikaren. Predikoämbetet har sedan hållits vid makt av »Propheter och Predicare» i Gamla testamentet, av Jesus själv, av apostlarna och därefter av dem utsedda »Predicarenar» (till vilka Timoteus och Titus räknades). Dessa fick i sin tur apostlarnas befallning att tillsammans med församlingarna skicka »Predicare» (s. 137–139).

Denna framställning tar Brodd till intäkt för att KO skiljer mellan å ena sidan predikoämbetet, dvs. kyrkans ämbete som sådant, å den andra sidan prästämbetet och biskopsämbetet. Kyrkans ämbete som sådant är en gudomlig ordning, som »står i en apostolisk succession». Att det inte i Nya testamentet sammanföll med prästämbetet beror på »att en faktisk och principiellt föreliggande skillnad mellan präst och biskop redan tillhör förutsättningarna för behandlingen av prästämbetets förhållande till predikoämbetet».<sup>21</sup> Men eftersom denna faktiska och principiella skillnad inte föreligger enligt KO:s explicita utsagor, faller Brodds resonemang samman som ett korthus. KO-texten måste nog förstås på ett annat sätt och ses i sitt historiska sammanhang.

<sup>21</sup> Biskopsämbetet 1988, 128 (KÅ 1989, 95 f.). – Formuleringen »tanken på en mycket tidig differentiering av ämbetet återkommer (kurs. här) alltså» är egendomlig, eftersom avsnittet om präster och predikoämbetet i KO 1571 föregår kapitlet om biskopar. – Dessutom är tankegången oklar. Om den »praktiska och principiella skillnaden» avser förhållandena på 1500-talet finns fog för påståendet, däremot inte om formuleringen avser Nya testamentet.

Det är väl känt och sedan länge iakttaget att *ministerium* eller 'ämbete' under reformationstiden användes i en dubbelbetydelse, dels om predikoverksamheten/funktionen, dels om den inrättade tjänsten, kyrkans predikoämbete.<sup>22</sup> I samma dubbla mening används ordet i KO. Det syftar alltså dels på predikoverksamheten, dels på kyrkans prediko- eller prästämbete. Predikoverksamheten är den överordnade betydelsen. Den har utövats i olika former men pågått oavbrutet sedan skapelsens begynnelse. Ibland har den förfallit, men den har återupprättats. Den förste predikaren var Guds son i paradiset, och det är han som har hållit det vid makt. I Gamla testamentet utövades det av profeterna (inte av de gammaltestamentliga prästerna!), i Nya testamentet först av Jesus, därefter av apostlarna och de predikare, som de utsände, i Laurentius Petris egen tid av präster och biskopar.

Denna uppfattning om kyrkans ämbete som predikoämbete med ursprung i protoevangeliet är genuint reformatorisk.<sup>23</sup> Melanchthon utvecklade den i sin syn på kyrkans historia. Evangeliets löfte uttalades först vid skapelsen och har under uppgång och fall, tydligare och mindre tydligt, proklamerats från Adams tid intill nu. Melanchthon såg kyrkohistorien förlöpa i perioder av avfall och reformation. Den gudomliga frälsningsplanen förblir en och densamma. I vissa tider var den undertryckt för att genom en reformrörelse på nytt träda fram i ljuset.

Genuint reformatorisk är också den innehållsliga bestämningen av ämbetet som predikoämbete, i motsats till det katolska offerprästämbetet. Laurentius Petri ansåg i likhet med de lutherska lärofäderna och bekännelseskriterierna, att den från början mera obestämda predikoverksamheten i kyrkan utövades av prästämbetet. Därför förekommer i KO omväxlande termerna predikoämbetet, prästämbetet, predikare och präster för att

<sup>22</sup> Fagerberg, A New Look at the Lutheran Confessions (1972), 228–231; Eckerdal m.fl. 1989, 166.

<sup>23</sup> P. Fraenkel, Testimonia patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon (1961), 61 ff.



karaktisera kyrkans ordinerade tjänst som just predikoämbete.<sup>24</sup>

### Några huvudteser i 'Biskopsämbetet'

Det Brodd oegentligt kallar »ämbetet som sådant» betecknas i rapporten som »kyrkans odelade ämbete» och anses vara något annat än kyrkans präst- eller predikoämbete. Men eftersom man inte heller i rapporten har uppmärksammat dubbelydigheten i det reformatoriska *ministerium*, hänger påståendet i luften, att det odelade ämbetet »genom vining» från »urhistorien» obrutet har förmedlats till 1500-talets svenska kyrka.<sup>25</sup> Vad som enligt Laurentius Petris text oavbrutet har pågått sedan Adams och Evas tid är predikandet, frälsningslöftets förkunnelse. I kyrkan utövas denna verksamhet av präster och biskopar vilka alltså fortsätter det som i andra former funnits och pågått från världens skapelse.

I rapporten knyts kontinuiteten i huvudsak till kyrkans »odelade ämbete»,<sup>26</sup> som alltså är något annat än präst-/predikoämbetet, men det finns också en skrivning, som starkare binder den till biskopsämbetet.

Det som gäller om kyrkans ämbete gäller därmed biskopsämbetet allt från apostlarnas tid, en nödvändig Andens gåva som »måste» bevaras och förbli »ytterligare så länge världen består» (KO 1571, 162). Denna historiska kontinuitetslinje har präglat den s.k. Uppsalabekännelsen 1909, uppsatt för lärosamtal med olika kyrkor. Hänvisad till att under »Andens ledning» forma ordningar har Svenska kyrkan antagit former, även beträffande ämbetet, vilka utgör »en av historiens Gud av oss anförtrodd gåva» i syfte att »föra Guds uppenbarelse fram till människorna» (KÅ 1911, s. 103 ff.).<sup>27</sup>

Detta referat av den s.k. Uppsalabekännelsen är inte felaktigt men missvisande, eftersom det fördöljer, att biskopsinstitutionen inte har apostoliskt ursprung och att skillna-

den mellan olika grader i ämbetet inte är en gudomlig ordning. Svenska kyrkan kan »icke erkänna någon väsentlig åtskillnad *de jure divino* i uppgift och myndighet mellan de två eller de tre grader, i hvilka nådens ämbete kan *jure humano* hafva blifvit indeladt till kyrkans gagn och uppbyggelse».<sup>28</sup> Samma uppfattning vidhåller Svenska kyrkan i sitt svar på BEM.<sup>29</sup>

För ett katolskt synsätt är det naturligt att tala om kyrkan som ett »slags sakrament, ett tecken och ett redskap för den innerligaste förening med Gud och för hela mänsklighetens enhet» (LG 1). Hon är »det synliga sakramentet» (LG 9) eller, med en annan formulering, det »universella frälsningssakramentet» (LG 48). Eftersom Jesus Kristus anses närvarande i biskoparna (LG 21), äger även deras ämbete sakramental karaktär. Genom handpåläggningen överförs till dem den Helige Andens nåd och påsätter dem den heliga prägel (character *indelebilis*). Detta gör att de i sin person representerar Kristus.

Den s.k. representationstanken har under senare hälften av innevarande sekel varit föremål för intensiva studier och försök till klarlägganden av den reformatoriska ståndpunkten har gjorts.<sup>30</sup> Ingenting av denna diskussion återfinns dock i *Biskopsämbetet* utan där uttalas, att »ämbetsbäraren representerar Jesus Kristus och att han är apostlarnas efterträdare» (s. 99). I någon mening föreligger det en identitet mellan Kristus som sänder och den som blir sänd (s. 56). Rapporten ansluter sig också till uppfattningen att ämbetet »med rätta /kan/kallas sakrament» (s. 96). Det är ett verksamt tecken på Kristi närvaro (s. 56).

Den romersk-katolska föreställningen om *character indelebilis* genom ordinationen diskuteras och tonas ned i de bilaterala ekumeniska samtalen. Där finns åtminstone en tendens att förstå »den outplånliga prägel» inte som en inre kvalifikation utan som ett

<sup>24</sup> Detta i motsats till vad Brodd påstår i Biskopsämbetet 1988, 129 (KÅ 1989, 96). I KO 1571, 18 kallas Ansgar »Predicare» inte »biskop» (Brodds terminologi i KÅ 1989, 95). Jfr ovan not 11.

<sup>25</sup> Biskopsämbetet 1988, 78.

<sup>26</sup> Ib., 99.

<sup>27</sup> Ib., 78.

<sup>28</sup> KÅ 1911, 104 och 105; KÅ 1923(24), 368.

<sup>29</sup> Churches respond to BEM II (1986), 138; Fagerberg 1987, 65 och 207.

<sup>30</sup> P. E. Persson, Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation (1961).

uttryck för att den prästvigde för alltid står under Guds löfte och anspråk.<sup>31</sup> Men också på denna punkt ansluter sig *Biskopsämbetet* till ett mera traditionellt katolskt synsätt, som hänger samman med sakramentsuppfattningen. »Utifrån kyrkans grundläggande sakramentala väsen får även ämbetet sin sakramentala karaktär och kan med rätta kallas sakrament» (s. 96). Sakrament definieras som »tecken och redskap» för den gudomliga verkligheten (s. 71). När man därför i rapporten talar om ämbetets sakramentalitet »vill man framhålla att det är genom ämbetsbäraren, denna människa, som Gud handlar» (s. 96). I anslutning härtill är det konsekvent, att samtalsgruppen anlägger inte endast ett funktionellt utan också ett »ontologiskt» perspektiv. »Inte bara genom funktionen utan också genom den som har fullmakt att utöva funktionen förmedlas uppenbarelsen» (s. 56).

### Ett nytt katolskt bidrag

Med *Biskopsämbetet* har det ekumeniska samtalet bara i ringa mån förts framåt. Man har inte tillräckligt beaktat insikter och ställningstaganden i de internationella bilaterala samtalen, och man har inte tagit ställning till tidigare diskussioner om ämbetet som Kristusrepresentation. Konsekvenserna för Svenska kyrkans del blir dessutom kontraproduktiva därför att här framförda ståndpunkter avskärmar kyrkan från övriga evangeliska samfund utan att vinna erkännande från sin katolska motpart. Vad som behövs i fortsatta samtal är en granskning av traditionella katolska uppfattningar, som i så hög grad har slagit igenom också i *Biskopsämbetet*. En sådan diskussion har länge pågått inom den romersk-katolska kyrkan. Ett nyutkommet bidrag utgörs av den katolske teologen Leo Karrers bok *Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche* (1989). I sin välbalanserade framställning ifrågasätter Karrer inte ämbetet, den kyrkliga tjänsten som

sådan. Däremot kritiserar han de hierarkiska och klerikala (sakramentala) föreställningar som i den romersk-katolska kyrkan oupplösligt är förbundna med kyrkans ämbete.

Medan den officiella katolska uppfattningen alltjämt upprätthåller föreställningen om den kvalitativa skillnaden mellan präster och lekmän<sup>32</sup> företräds inom forskningen den meningen, att denna åtskillnad, en grundbult i romersk-katolsk kyrkouppfattning, saknar nytestamentlig förankring. Karrer försöker förklara hur den uppstått under inflytande från utomkristet tankegods.

»Klerus» och »lekman» har genomgått stora betydelseförändringar från Nya testamentet till vår tid. I det allmänna språkbruket betyder »lekman» detsamma som »icke fackman»; i kyrkliga sammanhang betecknar »lekmän» icke prästvigda personer. Språkligt härleds det ur det grekiska *laikos*, vars innebörd är »tillhörig folket». *Laos*, folk, var redan i nytestamentlig tid en av beteckningarna på kyrkan. Däremot saknas där ordet *laikos*. Tidigast är det belagt i Klemensbrevet (96 e. Kr.). *Kleros* används aldrig i Nya testamentet som benämning på ett särskilt stånd. Den senare kvalitetsskillnaden mellan klerus och lekmän är där okänd. I folket, kyrkan, inräknades de med särskilda nådegåvor utrustade människorna och de som – med dagens språkbruk – var betrodda med »ämbeten». Det finns inom den exegetiska forskningen en uppfattning, att till nådegåvorna (karismerna) hörde inte bara gåvan att predika, göra under, tala tungomål och utöva kärlekshandlingar utan också gåvan att leda.<sup>33</sup> Under de första århundradena var samlingsbegrepp för såväl icke-ämbetsbärare som ämbetsbärare okända.

I Nya testamentet finns rötterna till det som senare kallades kyrkans ämbete, däremot inte den kvalitativa uppdelning, som

<sup>31</sup> Evangeliet och kyrkan nr 60 och Det andliga ämbetet i kyrkan nr 37 i: Enhetens framtidsväg (1988), 33 f. och 120.

<sup>32</sup> LG nr 10: »De troendes allmänna prästadöme och ämbetets eller hierarkins prästadöme skiljer sig till sitt väsen och inte endast till graden.» – Den katolska samtalspartnern i Biskopsämbetet 1988, 71 ansluter sig till samma uppfattning, dock med kommentaren, »att det hierarkiska ämbetet är grundlagt i kyrkans sakramentala karaktär». Det är ingen skillnad i värdighet.

<sup>33</sup> L. Karrer, *Aufbruch der Christen* (1989), 29.

möjliggör talet om två slags kristna, klerker och lekmän.<sup>34</sup> Ursprunget till denna åtskillnad kan spåras långt tillbaka, förmodligen till den tid då den asketiska livsformen växte fram. Den övertogs av de kyrkliga ämbetsinnehavarna. Munkar och präster växte samman till ett stånd. Föreställningen om första och andra rangens kristna blev alltmer befäst.

Parallellt med denna utveckling inträdde den hierarkiska skiktningen. LG har ett helt kapitel om kyrkans hierarkiska författning (kap. 3). Med en historisk förenkling säger LG, att Kristus instiftade olika ämbeten (LG 17) och att apostlarna var »noga med att insätta efterträdare i detta hierarkiskt ordnade samfund» (LG 20). I *Biskopsämbetet* framhåller de katolska deltagarna, »att det hierarkiska ämbetet är grundlagt i kyrkans sakramentala karaktär» (s. 71).

Mera kritiskt inställda katolska teologer som Leo Karrer ifrågasätter grunderna för det nu sagda. I likhet med en gängse reformatorisk och evangelisk syn avvisar de påståendena om att den hierarkiska ordningen kan återföras till Nya testamentet, där ju tjänaridealet står i centrum. Karrer tecknar utvecklingen på följande sätt. Under nyplatoniskt inflytande framställer redan Ignatius av Antiokia och Cyprianus av Kartago hierarkin som en återspeglning av den gudomliga ordningen. Ämbetsuppgifterna är inte relaterade endast till den kyrkliga gemenskapen, de framställer också relationerna mellan Gud och Kristus. Ledningen av eukaristifierandet överfördes till ämbetet, som också behövdes för den kyrkliga endräktens skull. Ämbetsmakten att förlåta och binda bidrog till uppkomsten av det monarkiska, treledade ämbetet med biskopen i spetsen. Utvecklingen var i viss mån avslutad i Hippolytos kyrkoordning i början av 200-talet. När kyrkan sedan förvandlades till statskyrka under kejsar Teodosius utbyggdes den kyrkliga hierarkin i anslutning till den statliga. Kyrkans representanter intog aktade samhällsställningar. Biskopens ämbete räknades till de högsta i staten. Biskoparna hälsades

med handkyss, rökelse, tronstol och andra ärebetygelser. Prästerna började bära ämbetsdräkt på 400-talet; på 500-talet genomfördes budet om avhållsamhet och liturgin utvecklades till en prästliturgi.<sup>35</sup>

Resultatet av de båda, här i korthet tecknade utvecklingslinjerna, blev att den ursprungliga spänningen mellan de kristna och världen omvandlades till en motsats inom kyrkan mellan klerus och lekmän, kristna av första och andra graden. För sin tro blev lekmännen helt beroende av prästerskapet och de omyndigförklarades allt mer.<sup>36</sup> Det är först i våra dagar denna struktur är på väg att brytas. Lekmännen kräver större självständighet också i den katolska kyrkan.

Ingen kyrka kan vare sig innehållsligt eller organisatoriskt kopiera Nya testamentet, vilket i sig skulle vara en omöjlighet på grund av den redan där påbörjade utvecklingen inom den kyrkliga organisationen. Men om några utvecklingstendenser står i uppenbar motsättning till ett nytestamentligt synsätt, finns anledning till omprövning. För ämbetets del är detta så mycket angelägnare, så snart en viss modell försvårar eller rentav förhindrar den enhet Nya testamentets talesmän så otvetydigt träder in för.

### Ytterligare ett svenskt bidrag

Liknande insiktsfulla bedömningar gör Per Erik Persson i *Tjänare åt evangelium*, den första boken i serien Teologi för kyrkan, som börjat utges innevarande år.<sup>37</sup> Persson påpekar mångfalden av »ämbetsordningar» i Nya testamentet och frånvaron av klerikala eller sakralt laddade benämningar på innehavarna av de tjänster, som oupplösligt hör med till kyrkan och behövs för evangeliets förmedling i ord och handling. *Episkopos*, *presbyteros* och *diakonos* hämtades från helenistisk och judisk omgivning, de var var-

<sup>35</sup> Karrer 1989, 31–34.

<sup>36</sup> Ib. 35 ff.: »Die amtliche Scheidung in Klerus und Laien im hierarchischen System: Der Laie nur im Abglanz des Klerus noch Christ».

<sup>37</sup> Per Erik Persson i samtal med Bengt Holmberg, *Tjänare åt evangelium* (1990).

<sup>34</sup> Decr. Mag. Gratiani III, c XII q 1 c 7. Hänvisningen efter Karrer 1989, 38 not 30.

dagsord för andra sysslor. Medvetet undveks de gammaltestamentliga prästtermerna för kyrkans tjänster.

Nya testamentet besvarar inte frågan, vem som skulle leda nattvardsfirandet. Där talas om fria karismatiska gåvor till församlingens gagn men där finns också tydliga ansatser till en institutionaliserad tjänst. Det nytestamentliga ordet för 'ämbete' är *diakonia*, tjänst, på latin *ministerium*. De som träder in i den kallas med olika namn. De är »Kristi tjänare och förvaltare av Guds hemligheter» (1 Kor. 4:1). Mångfalden av uppdrag och tjänster i Nya testamentet omöjliggör för en kyrka att med bevarad trovärdighet identifiera sin egen ämbetsordning med en nytestamentlig. Denna iakttagelse vederlägger alla anspråk – de må komma från höger eller vänster – på att den egna kyrkan skulle gestalta den ursprungliga ämbetsstrukturen.

I likhet med Karrer noterar Persson frånvaron i Nya testamentet av en övergripande term av typen 'kyrkans ämbete'. I stället finns många beteckningar. Epitetet 'prästerlig' är där tillagt gudsfolket, kyrkan. Skillnaden mellan präster och lekmän kan inte återföras till Nya testamentet. Även Persson uppmärksammar, hur den uppkom först på 200-talet under influens från omvärldens språkbruk. Han bekräftar Karrers kritiska iakttagelse, att kyrkan tenderar att identifieras med prästerna. I ett franskt uppslagsverk från 1950-talet sades »lekman» betyda »en som inte tillhör kyrkan» (s. 80).

I Perssons framställning kan man följa, hur de gamla termerna *episkopos*, *presbyteros* och *diakonos* förändras och fylls med nytt innehåll. Under inflytande från dåvarande samhällsstrukturer infördes det hierarkiska ämbetet och stiftsindelningen. Biskoparna bekläddes med världslig makt. Prästerna avsondrades som ett stånd (klerus) och bekläddes genom ordinationen med en särskild *character* en förmåga att åstadkomma förvandringsundret i mässan (s. 42).

Huvudtesen i boken är, att de som innehar ämbetet, är tjänare åt evangelium, »traditionen om den korsfäste och uppståndne» Kristus (s. 137). Det var denna nytestamentliga syn reformationen ville återupprätta. Myn-

digheten i ämbetsutövningen tillhör uppdragsgivaren, Kristus som talar i och handlar genom evangeliet, inte prästen som person. Skulle prästerna bära fram något i strid mot evangeliet, har de inge myndighet alls. »Då har församlingarna ett Guds bud som förbjuder lydnad mot dem, Matt 7: 15: Tagen eder till vara för falska profeter» (s. 57). Denna syn på förhållandet mellan uppdragsgivaren och uppdragstagaren (som grundar sig på bekännelseskriterierna) motiverar också, varför inget hindrar kvinnor från innehav av den kyrkliga tjänsten. Men innebär inte den slutsatsen våld på bibeln, som förbjuder kvinnor att tala i församlingen?

Frågan belyses i det samtal, som i vänlig ton förs inom bokens pärmar mellan Per Erik Persson och Bengt Holmberg.<sup>38</sup> Utgångspunkten för tankeutbytet är bibeltroheten, som båda bejakar. Meningsmotsättningarna gäller dess innebörd och omfattning. Även Holmberg medger, att »försöken att framställa en enhetlig modell eller lära om ämbetet i Nya testamentet har slagits sönder» (s. 115). Båda tycks vara överens om att vissa grunddrag i en kyrklig tjänst ändå kan härledas ur Nya testamentet (s. 116 och 135). Skiljelinjerna går mellan Perssons sakligt och historiskt grundade uppfattning, att de nytestamentliga ansatserna har förändrats och ibland förvanskats under historiens gång, medan Holmberg uppfattar kontinuiteten. Sakens kärna och grundstruktur har bevarats igenom alla förändringar (s. 122). Den illusionen bryts dock ner både av Persson och Karrer. Bekännelseskriteriernas författare hyste den inte heller.

Två randanmärkningar slutligen till denna sympatiska och på sitt sätt klagörande diskussion. Inom ramen för uppfattningen att det måste finnas »tjänster' som vidareför och gestaltar evangeliet» (s. 134) skiljer Persson här som tidigare skrifter mellan *vem* och *vad*. Avgörande är inte *vem* som utdelar ord och sakrament utan *vad* som utdelas (s. 61). Motsatsparet hänger samman med den andra åtskillnaden mellan *person* och *ämbete*, som Persson också gör bruk av. Båda

<sup>38</sup> Dialogen återfinns a. a., 113–142.

kan missförstås. I ingetdera fallet förnekas behovet av en kyrklig tjänst, som utförs av därtill kallade och vigda personer. Vad som avses är betoningen av att evangelium för sin verkan är oberoende av 'tjänarens' personliga kvalifikationer, de må vara andliga eller relaterade till könet.

Den andra iakttagelsen rör kvinnans ställning i bibeln och nutiden. Med Persson tycks Holmberg vara överens om ett samband mellan kvinnans allmänna ställning i sam-

hället och de bibliska föreställningarna om hennes underordning. Klart och konsekvent – men enligt min mening orimligt – sätter han frågetecken inför kvinnors ledande och beslutande ställning i nutidens kyrka och samhälle (s. 129 f.). En sådan bibeltolkning exemplifierar, hur evangeliets anstöt förläggs till fel punkt. Kravet på kvinnans underordning skulle innebära ett steg tillbaka både på det mänskliga och sociala planet.

# Emil Liedgrens första psalm

AV ALLAN ARVASTSON

Emil Liedgrens »Fader, du vars hjärta gömmer» är en psalm som härstammar från 1902 och fick sin första tryckta form 1910.<sup>1</sup> Den hade från början ingenting med psalmdiktning att göra utan hade väl tillkommit för sin unge författares privata uppbyggelse. Ändock kom den så småningom att i hög grad visa sig vara en psalm för den nya tiden. I egenskap av den första psalmen av Liedgren som blev införd i tillägget av 1921 och därifrån i psalmboken 1937 är det helt i sin ordning att kalla den hans första psalm. Den citeras här i sina båda första former:

Manuskriptet 1902 (»mars–april 1902»)

Gud, hvars fadershjärta gömmer  
helighet, som allting dömer,  
kärlek som förlåter allt,  
som vill döda  
för att föda  
oss på nytt till ny gestalt,

Dig vi bedja: låt oss känna  
att den eld, där vi oss bränna,  
just din kärleks låga är,  
att just vreda  
vågor leda  
snabbast hem den du har kär.

Våra tårars stilla flöde  
rikt skall vattna marker öde  
och ge lif och växt på nytt.  
Rosor fromma  
skola blomma,  
öknen bli i äng förbytt.

<sup>1</sup> Emil Liedgrens biografi är tecknad av Bo Sture Wiking i SBL. F i Rystad 1879, student i Uppsala 1897, adjunkt i kristendom och modersmålet i Örebro 1909, lektor i Västerås 1920, teol. dr. 1921, professors titel 1939, d. i Västerås 1963. Se även Gösta Engström och Birgitta Sundler, Bibliografi över Emil Liedgrens tryckta skrifter (Psalm och sång. Studier tillägnade Emil Liedgren, II, 1959). Emil Liedgrens otryckta skrifter och handlingar finns i Linköpings stifts- och landsbibliotek, Linköping (ELS). Vissa av de uppgifter som här är publicerade finns bl.a. i STK 45, 1969, s. 82–100 (Några drag i Emil Liedgrens psalmdiktning). Även i STK 41, 1965, s. 23 f.

Där vi nu i mörker famla  
skall en dag sig skenet samla  
ifrån vigda altarljus.  
Hufvet böja  
vi och höja  
hjärtat upp mot Faderns hus.

Där vi nu i ångest höra  
ovisst mummel nå vårt öra  
hålmålsringning ljuda skall.  
Genom ljusa  
hvalf skall brusa  
påskkoralers jubelsvall.

När vi dödat våra viljor  
skola de som hvita liljor  
blomma i Guds örtagård.  
Hvem vill klaga  
att *han* taga  
skall hvar vilja i sin vård.

Våra arma hjärtan svida  
af vår längtan sent och tida,  
svag och flyktig är vår tro.  
Tag oss, Herre,  
näps oss värre,  
gif oss blott till sist din ro!

(Kopia av Jan Liedgren)

»Nytt lif». Vår Lösen 1910

Fader! Du hvars hjärta gömmer  
helighet, som allting dömer,  
kärlek, som förlåter allt,  
som vill döda  
för att föda  
oss på nytt till ny gestalt –

dig vi bedja: låt oss känna,  
att den eld, där vi oss bränna,  
just din kärleks låga är,  
att ock vreda  
vindar leda  
hem till dig den du har kär.

När du dödat våra viljor  
skola de som hvita liljor  
växa i din örtagård.  
Ej vi klaga:  
du vill taga  
själf om din plantering vård.

Rikt med våra tårars flöde  
vill du vattna marker öde  
och ge lif och växt på nytt.  
Rosor fromma  
skola blomma,  
öknen bli till äng förbytt.

Där vi än i ångest höra  
ovisst mummel nå vårt öra,  
Helgmålsringning ljuda skall:  
genom ljusa  
hvalf skall brusa  
påskkoralers jubelsvall.

Åter för du oss de gamla  
vägarne, ej mer vi famla  
hvar sin egen dunkla stig:  
samfäldt böjas  
knän och höjas  
unga hjärtan upp till dig.

Dig vi prisa och berömma,  
som i vrede allt kan döma  
och i nåd förlåta allt,  
som vill döda  
för att föda  
allt på nytt till ny gestalt.

På hösten år 1900 blev Liedgren inskriven i den teologiska fakulteten i Uppsala efter att ha avlagt fil. kand.-examen.<sup>2</sup> De första intrycken från den teologiska fakulteten var inte uppmuntrande berättar han långt senare: det låg »en betryckt stämning över teologerna – inte underligt, så föraktade som de visste sig vara av andra studenter och t.o.m. av en del av de lärare de haft i teologikofilen», en förberedande väg till den teologiska fakulteten.<sup>3</sup> Den som vände mycket av denna utveckling var Nathan Söderblom, som blev professor 1901 i bland annat religionshistoria och religionsfilosofi. Inte minst kom han likasom en annan teolog, Einar Billing, att betyda mycket i Emil Liedgrens utveckling, där den första psalmen utgör en liten detalj. På Söderbloms seminarium genomgicks redan från dess början, 1901–1902, Harald Höffdings nyligen utgivna religionsfilosofi. Den hade ersatt den som utgivits 1897 och föl-

jande år av Söderblom hade översatts till svenska. Denna senare hade utgivits av en fransk professor, Auguste Sabatier (1839–1901). För Söderblom var denne på en gång en oförlikelig lärare och en kristen personlighet. För ingen människa torde han ha »hyst en djupare vördnad och en innerligare kärlek» (Anna Söderblom).<sup>4</sup> Den seminarieuppsats om »Religionens psykologiska grundfaktum», som Liedgren framlade vid Söderbloms seminarium 1902, hade hämtat något av sitt innehåll från Sabatier, men också från en amerikansk undersökning, »A Study in the psychology of religious Phenomena» 1896. Den var publicerad av James H. Leuba, »fellow in Psychology» vid Clark University, U.S.A.<sup>5</sup> Vad Leuba här, delvis som den förste, ville förklara från psykologisk synpunkt var speciellt omvändelsen. I viss mån var detta också innehållet i Liedgrens dikt. Man kunde vänta sig, skrev Liedgren i sin uppsats 1902, att ingående undersökning skulle företas också på detta område i den psykologiska vetenskapen, så att de religionsvetenskapliga fenomenen skulle få sin lösning »genom tillämpande av ett strängt empiriskt förfarings-sätt efter psykologiens allmänna metod». Men samtidigt kunde han också med poetisk inspiration tala om »den fjärrtonande klangen, som i hälgdagsstunderna når vårt andäktigt lyssnande öra». Omvändelsen var vidare för Leuba resultatet av en normal utveckling, som ledde fram till en nydanande kraft, som skapade förtröstan, glädje och friskhet, med uppgivande av den egna viljan. Härvid citerade Liedgren också en svensk poet, J. H. Kellgren. Han har en särskild benämning, Liedgren översätter Leuba's »selfsurrender» med »självuppgivelse».

Om tillkomsten av sin dikt från 1902 förklarade Liedgren i senare upplagor av sitt arbete »Den svenska psalmboken», att det teo-

<sup>4</sup> Anna Söderblom, På livets trottoir, 1949, s. 240. Se även Nathan Söderblom, Auguste Sabatiers religionsfilosofi, Nya dagl. allehanda 19/2 1897, och N. Söderblom, Auguste Sabatier, ibm 19/4 1901.

<sup>5</sup> »Märkvärdigt nog» saknades i Söderbloms Den levande Guden, namnregistret, bl.a. Leubas namn. Hj. Sundén, Söderblom och mystiken (Årsbok för kristen humanism, 28, 1966, s. 86 ff.).

<sup>2</sup> E. Liedgren, Från en brytningstid. Linköpings stifts julbok 45, 1950, s. 50 f.

<sup>3</sup> Föredrag den 9/6 1947, otryckt, s. 12–14. ELS.

logiska tänkandet »fick en ny tjusning och en dristigare flykt, och i de gamla dogmatiska formlerna upptäckte man med förundran levande religiös erfarenhet.<sup>6</sup> I all hemlighet begynte en och annan student hoppas att få se och uppleva ett *Andens vita nuova* (1937: 305, v. 1–4, tillkom våren 1902 i Uppsala)». »En helt privat känsloutgjutelse» kallade Liedgren sin dikt i ett brev till Nathan Söderblom 1919.

Man kan finna en sådan återklang av innehållet i denna dikt redan i en predikan som Liedgren höll i Ljung 10/8 1902: »Den som är nära mig är nära elden, den som är långt från mig är långt från riket.» – »Jag ber dig ej göra det lätt för mig, ty det vet jag att ej din helighet och min sanna frälsning tillåta. Men grip mig med dina starka händer och vänd mig om mot dig. Drag mig du, så vill jag löpa. Sätt mig in på den smala vägen och lär mig inse att din obevekliga stränghet är endast den andra sidan av din oändligt förbarmande kärlek» (11 e. Tref., 1 årg., Matt. 21: 28–31).

I den ursprungliga formen 1902 börjar psalmen med »Gud». Först 1910 sättes i stället »Fader». Hela psalmen handlar om Gud. Kristus nämnes inte direkt vid namn. I en predikan nyårsdagen 1898, domprosten John Personnes inträdespredikan, en predikan som Liedgren särskilt tog intryck av, hade uppmanats att lämna tankarna på Kristus, han skulle av sig själv liksom växa och bli allt större. Hela dikten behandlar detta mellanting mellan romantik och stränghet som var ett drag bland annat hos Geijer och som Pontus Wikner hade skildrat i synnerhet i »Mantegnas ängel» som enheten mellan barmhärtighet och helighet, dom och nåd. Det är helighet som dömer och kärlek som förlåter allt.

Nathan Söderbloms artikel »Uppenbarelsesreligion», som bland annat ingick i en festskrift 1903 och vars innehåll sedermera följde honom genom åren, utgår från förekomsten av två slags mystik, oändlighetsmystik och personlighetsmystik. Den senares, personlighetsmystikens, framhållande av ångest,

trångmål och förfäran vid upplevelsen av Guds helighet, står i motsats till oändlighetsmystikens framhållande av extasen och ljuvligheten. Men samtidigt är dessa båda något som i sista hand också kännetecknar personlighetsmystiken: »den eld där vi oss bränna/just din kärleks låga är». I versen två heter det ursprungligen att de vreda vågorna leda »snabbast hem den du har kär» (1910: »vreda vindar leda hem till dig den du har kär»). I båda fallen är det *hemmet* som poängteras, hem till Gud.<sup>7</sup> Det är något av mystikens beteckning.

Den följande, tredje versen 1910, »När du dödat våra viljor» (1902: »När vi dödat våra viljor», strofen 6) är struken 1920 och där-efter. I ett brev påpekade Liedgren att det inte var han som strukit dessa rader. De kunde nog ha en viss sanning, även om de ansetts *för mycket* asketiska.<sup>8</sup> Det var »våra tårars flöde» som i den nuvarande tredje strofen, den fjärde 1910, gav »lif och växt på nytt». »Rosor fromma» skulle blomma och öknen bytas i äng. Rosen hade i litteraturen en flerfaldig uppgift, bland annat var den en bild av mystikens fromhet. Det ovissa mumlet skulle avlösas av helmålsringning. Den bådade ett även världshistoriskt avgörande skeende, påsken med uppståndelsen förberedades. De ljusa valven kan syfta på Linköpings dåtida domkyrka.<sup>9</sup> Helmålsringningen i ljusa valv kan också möjligen syfta på den första scenen i Goethes »Faust» enligt dennes »Tragödie». Sången som hörde till påskmorgonens klockringning, »Christ ist erstanden», avbryter hans monolog med dess ångest och självmordsföresats.

I uppsatsen från 1902 hade Liedgren liksom tidigare Leuba särskilt framhållit det personliga inflytandets roll vid omvändelsen. Han hade själv fått ett personligt och bety-

<sup>7</sup> Ib Ostenfeld, *Angst-Begrebet i Søren Kierkegaard: Begrebet Angst. En psykologisk Detail-Studie*. København 1933. Om K. och ångesten: s. 86–115.

<sup>8</sup> »De där (ej av mig) uteslutna raderna i ps. 305 ha nog en viss sanning, fast de ansetts *för mycket* asketiska. Psalt. 119: 75 har också sin erfarenhetstyngd: »Du haver troliga spåket mig». Brev till Helga Wentz 23/12 1953. (Hos Elisabet Wentz-Janacek, Lund).

<sup>9</sup> Om domkyrkan med dess ljusa valv, se ovan not 2 s. 40.

<sup>6</sup> E. Liedgren, *Den svenska psalmboken. En historisk överblick* (7 uppl. 1952, s. 96).



delsefullt intryck genom den danske religionsfilosofen och prästen F. L. Østrup. De religionsfilosofiska studierna hade fört denne bland annat till Paris, där han genom Söderblom blev lärjunge till Sabatier. I en bok från 1901, »Gennem jorderig gaar himmelrøsten», fanns ett kapitel med överskriften »Flugten til Guds hjerte», med anknytning till de tre första stroforna i Liedgrens psalm. Inom kristendomen levde innerlighetens båda blandningsformer, oändlighetsmystikens och personlighetsmystikens, i en mångfald former, varvid den senare är uttryckt hos Augustinus och Luther och många andra. Luther hade själv tjusats av inslaget av personlighetsmystik såsom medeltidens ädla blomma, som han samtidigt skilde från den utpräglade oändlighetsmystiken. »Guds hjärta» var ett uttryck för vad Gud egentligen var: kärleken. Uttrycket förekommer redan hos exempelvis Prudentius, i dennes Kristushymn, som ingår i Liber Cathemerinon. Här heter det: »Corde natus ex parentis», »född av faderns hjärta».

På våren 1904 höll Østrup, som gästade Söderblom, föredrag om »Religiøs sandhed». Liedgren gjorde då hans närmare, personliga bekantskap. I en recension i »Stockholms Dagblad» den 24/4 1904 skrev han om Østrup bland annat: »En klok, fin man, som kände världen och livet och vårt hjärta». Han var för Liedgren en motsvarighet till de medeltida mystiker, som kunde behandla de religiösa frågorna positivt och djupt nog. Det var sådana frågor som hade skymtat för Liedgren hos Tomas a Kempis och andra, »dessa saktmodiga och inåtvända grubblare med barnaögon». Vidare nämnde han från senare tid sådana som Brorson och Kierkegaard. Såväl hos Østrup som Liedgren finns samma tonvikt på elden som bränner samtidigt som den är Guds kärlek.

Liedgrens dikt från 1902 hade också ett visst samband med Atterboms »Lycksalighetens ö», som han var bekant med alltsedan barndomen. Han hade nämligen hämtat versformen från en dikt i sagospelets senare del, »Kung Astolfs själamässa». Den ansluter sig beträffande formen till en dikt av Schiller, »Gesang der Heloise und ihrer Nonnen am

Grabe Abälards». Denna dikt, som alltså kallas »Gesang», trycktes först 1823.<sup>10</sup> Atterboms sagospel trycktes med dess två delar respektive 1824 och 1827, och denna dikt hör alltså till den senare delen. Rytmen är, har Liedgren förklarad, besläktad med en medeltidsrytm. Den kan möjligen vara »Dies irae, dies illa», sekvensen i »missa defunctorum», där de tre första raderna i varje strof har samma rytm. Enligt ett brev hem den 21 februari 1818 från München, omedelbart före avresan därifrån mot Rom och omnämnt av Carl Santesson, skulle upplevelsen av en själamässa i München ha gjort ett starkt intryck på Atterbom med tanke på musiken och den katolska stämningen.<sup>11</sup> Först en tid efter återkomsten till Sverige började Atterbom författa sitt sagospel. Enligt detta fick Astolf sålunda, i ett av de senare partierna, lyssna till den själamässa som Svanhvit hade instiftat till hans minne.

Det är denna sång som Astolf får höra då han återvänt till sitt gamla land och besöker domkyrkan. Tiden var emellertid vorden en annan och tre sekler hade förgått i hans gamla hemstad. Dessa motsvarades av några korta veckor på Lycksalighetens ö. Här lämnas också den upplysningen att sången trots allt fick återges fastän den var så gammal. Av den upplysta regeringen var den nämligen tillåten som sångskola. Samtidigt som den svenska sången och Liedgrens dikt har samma strofbyggnad är också innehållet delvis liknande, särskilt i fråga om de båda första stroforna. Här återges Schillers dikt och dess svenska motsvarighet:

Gesang der Heloise und ihrer Nonnen am Grabe Abälards (I: Literarisches Conversations-Blatt 1823. Leipzig 1823.):

<sup>10</sup> Vier noch nicht gedruckte Gedichte von Schiller. Literarisches Conversations-Blatt 1823, Leipzig, s. 604. Tykesson, Atterbom, 1954, s. 202. Den var tidigare den enda tidning som skaffade uppsalaromantikerna underättelser »utifrån» enligt anf. arb. s. 225, i litterärt hänseende.

<sup>11</sup> Carl Santesson, Resentrycken i Lycksalighetens ö (Dikt och studie. Minnesskrift utg. av Estetiska föreningen i Uppsala 1922) s. 109 ff.

Chor.

Ruhen mög'er von den Schmerzen,  
 Von der Liebe Qual im Herzen!  
 Nach der Sel'gen Kleinod hat  
 Er gerungen  
 Und gedrunge  
 Ist er in die Gottesstadt.

In der dumpfen Grabeszelle  
 Strahlt dem Frommen Sternenhelle.  
 Leuchtend, wie des Himmels Glanz,  
 Wird er stehen,  
 Wenn er sehen  
 Wird den Herrn im Sternenkrans.

Heloise.

Heil, gekrönter Sieger! Freude,  
 Bräutigam im Feierkleide! –  
 Die mit tausend Thränen dein  
 Denkt in Demuth,  
 Wankt mit Wehmuth  
 Deine Wittw'in Nacht allein.

Den mir ewig nun Vermählten  
 Lieb ich reiner, den erwählten  
 Zeugen ew'ger Himmelslust.  
 Lind befreite  
 Nach dem Streite,  
 Nun der Tod die wunde Brust.

Matt mit Dir von schweren Kummern  
 Will mit Dir ich Müde schlummern,  
 Und in Sion gehen ein.  
 Lös' das Kreuz mir!  
 Auf zum Licht führ'  
 Die beladne Seele mein!

Heil'ge, neigt euch den Gebeten,  
 Hilf mir, Paraklet, in Nöthen:  
 Hörst Du?-Selig jubelnd hallt  
 Lustgetöne,  
 Und die schöne  
 Engelscither süss erschallt.

Chor.

Första versen med undantag av sista ordet:  
 »Himmelsstadt» i st.f. »Gottesstadt».

Kung Astolfs själamässa.

Ljus, som klarnar alla öden!  
 Kärlek, som besegrar döden!  
 Trohet, som ej känner slut!  
 Låt från striden  
 Här, i friden,  
 Nu din pilgrim hvila ut!

Österns stjerna: Nåd, Försoning!  
 Blicka in i grafvens boning,  
 Åt dess natt gif morgonbud!  
 Stoftet bäfve!  
 Anden sväfve,  
 Sjelf en stjerna, hem till Gud!

Qvinnoröst.

Hell dig, hjelte, i din krona!  
 Brudgum, i din högtidsbona!  
 Nu af Korset skäradt är  
 Hvarje minne;  
 Nu mitt sinne  
 Fritt till dig sin helsning bär.  
 Älskling! hör du dessa ljuden,  
 Minns den fordna ungdomsbruden;  
 Hör! hon ber – för dig och sig!  
 Bönen känner  
 Sina vänner,  
 Flyr till Gud och söker dig.  
 Broder! Bland hans helgon alla  
 Låt mig till ditt hjerta falla!  
 Svärdet genom själen går;  
 Men det brister  
 Snart, och mister  
 Hvarje kraft till nya sår.

Chor.

Upprepning av första versen.

I de många slagen av dikt är sålunda i »Lycksalighetens ö» även Schiller representerad. Även på annat ställe, inte i »Lycksalighetens ö», finns en översättning av denne.<sup>12</sup> Den här översatta dikten är hämtad från »Literarisches Conversations-Blatt» 1823, som i Sverige vid denna tid representerade tysk tidskriftslitteratur. Det är i första hand versen som bevarats.<sup>13</sup> Versformen är densamma i den svenska återgivningen som i den ursprungliga tyska. Men dessutom är som nämnts även själva grundtanken bevarad från den tyska texten samt vidare ett visst samband med den katolska kyrkosången. Till grundtanken hör också egenskapen av minnesdikt, där en kör sjunger de båda första liksom den sista versen i den tyska återgivningen, i den svenska sjunger den endast

<sup>12</sup> Riddar Toggenborg (Atterbom, Samlade dikter, 6, 1863).

<sup>13</sup> Tykesson, anf. arb. s. 225.

slutversen. De mellersta verserna återges i tyskan med »Heloise», på svenska med »kvin-noröst». I den tyska formen utgör sången en framställning av Heloise och hennes nunnor och är hämtad från minnessången över Abälard. Andra överensstämmelser fast i olika form är bilden av stjärnorha, i vars krets Herren själv framträder. I den svenska åter-givningen finns även uttrycket »Österns stjärna» och bilden av människan som själv är en stjärna och svävar »hem till Gud». I den svenska formen nämnes även Korset, som skärar »varje minne». I den tyska for-men nämnes de saligas klenod, även det en bild av korset. I den svenska formen nämnes också korset med bilden av svärdet som går genom själen (Luk. 2: 35).

Från den svenska formen »Ljus, som klar-nar alla öden» och Liedgrens dikt är det själva versformen som är det förbindande. Enstaka uttryck som erinrar om en gemen-skap finns också: »hem till Gud» och bönen som »flyr till Gud och söker dig», det sist-nämnda en erinran om uttrycket hos Østrup. Den gamla benämningen »nytt lif», »vita nuova», återgavs av Fredrik Wulff vid tryck-ningen av Dantes ungdomsverk, »Vita nu-ova», som Wulff återgav, med »I livets vår». Detta verk av Dante (1897) återutgavs i nya upplagor, (den tredje 1928), och gav redan genom denna titel en viss erinran om inne-hållet i Liedgrens dikt om det nya livet.

En av de många som i synnerhet ägnat sig åt Atterbom och dennes »Lycksalighetens ö» är Fredrik Vetterlund. Han har framhållit att Liedgrens dikt med dess bakgrund hos At-terbom i dess helhet är ett uttryck för det trösterika i kristen försoningslära och att den är »mera psalm» än annat i hans diktning som direkt fått denna benämning.<sup>14</sup>

I manuskriptet från 1902 torde man möj-ligen kunna finna en anknytning till prästvigningen, som då för Liedgren framstod som studiernas mål. Särskilt är det versen 4, den om de vigda altarljusen, som kan syfta på prästvigningen. Men samtidigt gällde det då, enligt versen 6 år 1902, att döda de egna vil-jorna, som också kunde sträva åt annat håll.

<sup>14</sup> Fredrik Vetterlund, Atterboms sagospel Lycksalig-hetens ö, 1924, s. 254 f.

Att dessa skulle blomma i eller växa i Guds ortagård var inte något att klaga över. Att frågan om prästvigningen var struken 1910 kan sålunda ha att göra med dess uteblivande för Liedgrens vidkommande. Detta åter hade inte minst kring sekelskiftet också att göra med litterära skildringar från Sverige och övriga nordiska länder beträffande frå-gan om kyrka och teologi i egenskap av litte-rära mönsterbilder. Beträffande Norge kan bland annat nämnas Henrik Ibsen och för Sveriges del, bland andra, fast senare, Gus-taf Ullman. Frågan om prästvigningen kom särskilt fram vid en debatt i Uppsala på våren 1903. Liedgren var en av de många talarna. Han förklarade sålunda att han, från olika synpunkter, avstod från prästvigningen. De-batten skildrades av en sedermera känd tid-ningsman, Erik Hedén, i Svenska Dagbla-det. För egen del har Liedgren skildrat samma debatt i ett föredrag 44 år senare. Han tillade några ord om situationen 1903, som gjorde att hans avgörande den gången »nog inte» var »så vansinnigt». Framför allt var det frågan om trosbekännelsen, dess in-nehåll och formulering, som utgjorde ett hinder. Om man inte accepterade detta som ett hinder så fanns enligt mångas åsikt endast en möjlighet: att inflika en tyst reservation, »reservatio mentalis». En del lekmän, såväl humanister som naturvetare, som Liedgren kände, kunde väl annars förstå att präst-tjänsten kunde ha något värdefullt i sig, men den tanken plågade honom att prästvigningen skulle ses som en sorts »pia fraus». Men, fortsatte han, det var många svåra nätter som det kostade honom att ge upp tanken på prästvigning, »som Gustav Jensen» (norsk teolog, 1845–1922) »så underbart kunde framställa för oss».<sup>15</sup>

Einar Billing karakteriserade efter debat-ten »med känd förmåga av mild sarkasm» Liedgrens inlägg i debatten som »det nega-tiva prästlöftet». En rubrik över ett kapitel i Erlangenteologen F. H. R. v. Franks hand-ledning för nykommande teologer, »Vade-mecum für angehende Theologen» (1892) blev anledning till temat för ett föredrag av

<sup>15</sup> Se ovan not 3. Pia fraus = fromt bedrägeri.

Einar Billing vid en »recentiorsafton» i Uppsala hösten 1904 över ämnet »Den uppriktige och Gud». Franks rubrik lydde: »Den Aufrichtigen lässt es Gott gelingen». Den var f.ö. hämtad från Ordspråksboken 2: 7, enligt Luthers översättning: »Er lässt es den Aufrichtigen gelingen und beschirmt die Frommen.»<sup>16</sup>

Beträffande trosbekännelsen föreslog f.ö. Söderblom sedermera, att Liedgren för liturgiskt bruk skulle författa en trosbekännelse på en strof i likhet med vad som skett i Tyskland. Men Liedgren avböjde omedelbart med motiveringen att han inte ville skapa ett »symbolum liedgrenianum».<sup>17</sup> Söderblom var f.ö. livligt övertygad om att Liedgren hade sin framtidsuppgift som akademiker med huvudvikten på hymnologin. »Men Du hafver ändå utvalt det bästa», skrev Söderblom 23/10 1908 när det var fråga om valet mellan liturgin och hymnologin.

Utvecklingen under nittonhundratalets första årtionde ledde fram till den »ungkyrkliga» rörelsen med dess »korståg», särskilt de båda första åren 1909 och 1910. Till dessa är också särskilt knutna två sånger, som hade var sin särskilda karaktär. Den ena var »Fädernas kyrka» av J. A. Eklund 1909. Den handlar om kyrka, fromhetsliv och kyrklig aktivitet. Den andra sången, av annan karaktär och avsedd för korståget 1910 och därefter, var Liedgrens »Fader, du vars hjärta gömmer» i dess nu tryckta form. Med Eklund hade Liedgren dittills inte haft mycket att göra, fränsett hans intryck som predikant under tidiga uppsalaår och deltagande i hans akademiska undervisning hösten 1901. Redan psalmen och dess användning i det första korståget skapade en viss gemenskap. I samband med Liedgrens dikt bör även Eklunds kyrkopsalm nämnas. Denna senare torde emellertid ha en avlägsen förebild i orden »hemkänsla» och »hembygd». Det kan inte helt bortses från att ordet »hembygd» möter redan år 1900 i ett sammanhang som handlar

om att en bygd blir kär, därför att den är hembygd.<sup>18</sup> Det var en liten obetydlig början kring ämnet »kärast bland samfund på jorden» med hela det vidsträckta komplex som här växte fram.

Vid studentmötet i Huskvarna 1907 hade han önskat att, om han bara hade kunnat det, få »sjunga en sång som ännu ingen svensk diktare hade sjungit, om min kyrka, Sveriges kyrka». Söderblom fann då han läste det föredrag varifrån även dessa ord var hämtade, att det inte var första gången som han hade funnit sig förkunna ungefär detsamma som Eklund, »men han i Jerusalem, jag för dem i forskningen». Det var i detta sammanhang, i brev den 9 september 1907, sålunda före tillkomsten av »Fädernas kyrka», som Söderblom frågade Liedgren om han hade den psalm färdig som han tidigare hade bett om och som nu skulle avsluta en artikel av Söderblom i tidskriften »Det nya Sverige». Den skulle handla om Sveriges kyrka. Motiveringen till Liedgrens avböjande, som kom omedelbart, var densamma som när det gällde trosbekännelsen: uppdraget var alltför stort och maktpåliggande. Men annars visste han inte något förnämligare ämne för en ung skald just nu. Det var, fortsatte Liedgren, nedslående att se hur dålig även vår bästa religiösa poesi var. Detta, en psalm om kyrkan, var eljest vad Sverige beträffade »den sublimaste poesi». Liedgren hade här i själva verket genom Söderblom funnit sin väg till poesin samtidigt som han dock genom den första psalmen redan tidigare hade funnit något av samma väg.

Eklunds »Fädernas kyrka» författades i februari 1909 och fick inte långt senare sin melodi av Gustaf Aulén. Om tillkomsten av denna har Aulén 1975 lämnat uppgifter. Det var den melodin som bland flera andra slog igenom, och Eklund hade författat sin första sångtext. I kyrkopsalmen beundrade Liedgren särskilt »den av heliga minnen omskimrade och förklarade substantiviska ordskatten» och uppskattade som den yppersta stro-

<sup>16</sup> Jfr den svenska översättningen 1917: Åt de redliga förvarar han sällhet, han är en sköld för dem som vandra i ostrafflighet.

<sup>17</sup> Söderblom till Liedgren 21/7 1906. Liedgren till Söderblom 25/7 1906.

<sup>18</sup> »Jag demonstrerar för något mycket universellt: för den hemkänsla på jorden som gör en bygd kär, därför att den är hembygd» (Eklund i »Västgöta nation» maj 1900).

fen den andra.<sup>19</sup> De inledande båda orden erinrar bland annat också om Kiplings »God of our Fathers, known of old», tillkommen i slutet av drottningjubiléet 1897. Men den har ingenting gemensamt med Eklunds nationella framåtanda.

Medan Liedgren kunde uttala sig mycket positivt ifråga om korståget och dess betydelse, såsom den 14 juli 1909 i en artikel i Örebro Dagblad, så talade han på ett annat sätt, mera dämpat, vid en akademisk andaktsstund på universitetet samma år vid allhelgonatiden. J. A. Eklund talade i domkyrkan vid allhelgonadagens aftonsång om lärdomar för framtiden av det avslutade korståget. Liedgren talade för akademikerna på salen X, den största av de speciella lokalerna i universitetet, om människornas aktivitet och tro på livet.<sup>20</sup> Denna tro kunde i själva verket visa sig vara »en gränslös själens bitterhet och trötthet». Söderblom kunde också, i förbigående sagt, såsom i ett brev till sin vän Pehr Eklund i Lund, med all sin entusiasm för korståget, uttrycka sin reservation för att det befann sig mycket på »rörelselinjen» och för litet på »kyrkolinjen» fastän upphovsmännen inte ville ha det så. Det blev något smått och nervöst över all slags agitationsreligion. Det var, förklarade Liedgren, viktigt med inre motiv i den kristna debatten. Hans text antydde detta med dess hänvisning till Hebréerbrevet 12: 3. Att den rätta hänförelsen endast fanns hos Kristus hade Klemens av Alexandria, omkring 200 e. Kr., uttryckt med orden »Du vinge åt den som ej fara vill».

Söderblom föreslog att artikeln skulle införas i Lund, i »Kristendomen och vår tid». Den skulle sålunda komma i beröring med Lunds teologiska sällskap. I sitt brev till Liedgren några dagar efter andaktsstunden på universitetet tackade han bl.a. för »Clemen! och Spegel och annat».<sup>21</sup> Liedgren var,

<sup>19</sup> E. Liedgren, J. A. Eklund som psalmdiktare (i dens., Präster och poeter, 1933, s. 105 f.).

<sup>20</sup> Akademisk andaktsstund 31/10 1909. Text: Hebr. 12: 1–3. Dessa akademiska andaktsstunder hade pågått sedan 1890-talet på initiativ av Waldemar Rudin. De var avsedda endast för akademisk publik. (Edv. Rodhe, Svenska kyrkan omkring sekelskiftet, 1930, s. 141).

<sup>21</sup> Betr. H. Spegel, jfr 1697 nr 158: 18, »Wärdes migh

som Söderblom särskilt framhöll i brevet, överhopad med arbete bredvid skolarbetet. Han hade föredrag och uppsatser om Wallins psalmbok och om psalmboken i dess större sammanhang. Vidare var han upptagen av sina studier enligt Söderbloms anvisning bland annat för N. J. Göransson och O. Quensel. Föredraget blev infört i »Kristendomen och vår tid» nr 5, 1910.

Från nyåret 1910 kom unglyrkyrkorörelsens tidskrift, »Vår Lösen» ut, med Manfred Björkquist som redaktör. Tidskriften betydde för Liedgren en injektion av frimodighet. Han tog alltså tacksamt emot uppdraget som medarbetare ifråga om såväl recensioner som egna bidrag. Bland dessa senare fanns särskilt under det första året många egna skaldeverk. Efter ett första bidrag av Söderblom i det första numret, »Ring in gudstjänsttid», kom som Liedgrens första bidrag dennes dikt från 1902, »Nytt Lif» i, som nämnts, något ändrad form. I stället för strofen om de vigda altarljusen hade införts en ny, som handlade om de gamla vägarna som blivit återfunna: »Åter för du oss de gamla/vägarna, ej mer vi famla/hvar sin egen dunkla stig». Prästvigningen var inte längre som för åtta år sedan något att se fram emot. I de tre sista raderna finns en antydning om nattvarden med knän som böjas och hjärtan som höjas, »unga hjärtan upp till dig». Detta sista är ett wallinskt uttryck som också har liturgisk klang. Här kan finnas en antydning om nattvardsgudstjänsten som föregick det första korståget. I strofens tidigare del, om de gamla vägarna, kan man finna ett samband mellan Ibsen i »Peer Gynt» med kravet att inte gå »udenom» och vara »sig self nok».<sup>22</sup>

Den sista strofen har i den sedan 1910 genomförda formen begynnelseorden »Dig vi prisa och berömma». Här återkommer »The tree Mäns Lofsång i elden» (1697 nr 303) i Haquin Spegels version: »Priser och berömmar Gudh som rättwijst dömer/Och de troгна eij glömmar». I slutstrofen upprepas här den

thet hopp förläna/Styrck migh i then fasta troo/ At tin möda war min roo/» – Liedgren: inne i vändan slumrar ro.

<sup>22</sup> Om Liedgren och psalmboksarbetet, se även »Psalmboksarbetet 1908–1937 och min ställning därtill» (manuskript av Liedgren).

första strofen, men förnyelsen, den nya födelsen, skall enligt sista strofen gälla inte »oss» utan »allt». I stort sett, bortsett framför allt från den sedan uteslutna versen 3, hade Liedgrens förstlingspsalm här fått sin form. Den framstår »i ett längre perspektiv som den psalm, vilken mera distinkt än någon annan har anslagit tonarten till det bästa inom 1900-talets svenska psalmdiktning» (Bo Sture Wiking i SBL). Den ingick 1920 i det söderblomska psalmbokstillägget av bl.a. Liedgrens psalmer och, ensam bland dessa, i tillägget 1921 till den svenska psalmboken.

Liedgrens svar på en okunnig kritik av psalmen i Svensk Kyrkotidning år 1927 är också värt att nämnas.<sup>23</sup> Kyrkoherde Runstedt i Gökhem av Skara stift hade redan 1925 av en kyrkovärd mottagit anmärkningar beträffande bland annat denna psalm. Svaret är delvis mycket ironiskt. Det var obegripligt att den prästerliga avdelningen hade accepterat psalmen 1920. Själv hade han »så bevekligt som möjligt» anhållit att den lilla sången inte skulle medtagas bland psalmerna i Nya Psalmer, men varken medsakkunniga i ecklesiastikdepartementet eller dåvarande departementschefen ville biträda den väl befogade åsikten att sången inte passade i psalmboken, inte ens i ett tillägg. Uppräkningen av bibelhänvisningar, alla gammaltestamentliga, har sitt värde: de handla alla om elden som bränner och dock är uttryck för Guds kärlek och om heligheten som hör till Guds väsen och som på en gång är helig stränghet och kärlek. Samtidigt var »mumlet» ägnat att vara »en rätt uttrycksfull beteckning för den andliga oreda, vari vår samtid mångenstädes lever – något av det som aposteln Paulus åsyftar med talet om basunen, som ger en otydlig signal.» Att visan trots allt blivit sjungen och efter vad det sagts insjungen på sina håll berodde väl på ett hemlighetsfullt tycke utanför logik och dogmatik, »vari vår tids förvildade ungdom kánt igen sig.» Han slutade med »en gammal strof», som han, »den olycklige författaren»,

kanske kunde tillämpa, om ock med reservation:

I moget kloke, I översluge  
Er har jag föga att bjuda på!  
Du varma hjärta på tre och tjuge,  
Du vet jag säkert (?) skall mig förstå.

Denna i Liedgrens framställning avslutande strof skrev Carl Snoilsky, tills vidare anonymt, i Padua, då han var 23 år gammal, alltså 1864. Också Liedgren var 23 år gammal då han först skrev sin psalm.

Omedelbart före koralen »Nytt Lif» med såväl dess text som melodi står – fast utan melodi – en annan dikt av Liedgren, »Den gamla trädgården». Dess placering och innehåll gör det självklart att sätta den i förbindelse med den efterföljande dikten. Det är poesins trädgård som skildras, dit han drog sig undan och »fann en lönngång till diktens källa». Han skildrar sålunda att han redan som pojke i sin gamla trädgård studerade Atterboms »Svenska siare och skalder», alltså dennes litteraturhistoria, och Wikners »Mantegnas ängel». Att, som det står i en avslutande vers i första delen av Siare och skalder, drömmens hägring viker »för verklighet och handling» är ett slutligt tema ej blott i »Lycksalighetens ö» utan även i »Nytt Lif», särskilt i de två sista, 1910 nya stroferna. Vistelsen på ön visar sig vara Astolfs stora felsteg. Han återvänder till sitt land för att som han trodde tjäna dess liv. Den sanna verkligheten visar sig vara det som kännetecknar folkets liv med dess verklighet och arbete. Men fastän sålunda »drömmens hägring» vek undan och skönhetsféns rike föll i ruiner, så mötte han likväl ofta, »när minnets rosor dofta, *det skönaste i mandom* uppenbaradt». Det är som Vetterlund har framhållit ett drag som Astolf delar med Faust, som ur sin medeltida studerkammare går ut bland det dansande, jublande folket.

En av de första melodierna var den som G. Aulén komponerade 1910. Det var den som jämte texten stod tryckt i midsommar-numret av Vår Lösen 1910. Texten upprepas sålunda från nr 2. Melodin benämnes »koral», vilket kan erinra om den sista raden i versen 5, *påskkoralers jubelsvall*. Om Auléns me-

<sup>23</sup> Lekmannaomdömet om Ps. nr 584: Svensk Kyrkotidning 1927 nr 15 s. 142. Jfr anf. arb. s. 118 ff.

lodi, som användes i c:a tio år framåt, förklarade Liedgren 1927 i Svensk Kyrkotidning: »Tonsatt av prof. G. Aulén på ett för dess grundstämning utomordentligt klaggörande sätt blev den snart insjungen i den kyrkliga ungdomsrörelsen och spridde sig även till vidare kretsar genom upptagandet i varjehanda sångsamlingar, framför allt Kyrklig sång 1916 (nr 205), varjämte snart en ny, mera populär men kanske mindre förklarande melodi tillkom och fogades till den text som intogs i Tilläggförslaget 1920 (nr 567).» Liedgrens text var, förklarade Aulén, »en psalm, fylld av jubel». Detta är särskilt betonat genom versen 5 i formen av 1902, sedan versen 4, med tonvikten på »jubel-svall». Aulén gjorde 1934 en ny bearbetning av melodin från 1910. I denna bearbetning hade enligt Auléns eget påpekande tonen av jubel inte kommit tillräckligt fram, och melodin blev ej införd i koralboken 1939. Dess melodi är tryckt i Kyrklig sång 1918 och härör från professor Oskar Lindberg.

År 1934 utgav J. A. Eklund »Förslag till psalmbok för svenska kyrkan». Den innehöll jämte tre andra sånger av Liedgren dennes »Fader, du vars hjärta gömmer». Eklund och sedermera även Aulén kritiserade den näst sista strofen »Åter för du oss de gamla/vägarna, ej mer vi famla/ var sin egen dunkla stig». <sup>24</sup> Liedgren medgav att det var ett expressivt uttryck för det påkostande som det innebar att slå in på de gamla vägar, som hette gemensam syndabekännelse med bot och bön om förlåtelse. Det var med detta uttryck inte hans mening att, som det hade sagts, anbefalla en äldre teologisk åskådning med en motreformatorisk tendens. Något sådant var inte heller tänkbart när det gällde att använda psalmen i dess syfte att ge intryck för reformatoriska tankar. I denna egenskap hade den börjat sjungas redan vid ungdomsmöten 1910, och Liedgren var med bland inbjudarna, deltağarna och talarna vid det kyrkligt-teologiska mötet i Örebro samma år. Uttrycket fick stå kvar, och gör så än.

En annan strof i formen från 1910, den

fjärde, »Rikt med våra tårars flöde» (den tredje 1902; »Våra tårars stilla flöde») blev förändrad och fick ny form i »februariförslaget» 1936:

Frost och hagelskurars flöde  
lägga mången lustgård öde,  
men en dag är allt förbytt:  
kala, tomma  
grenar blomma,  
liljor resa sig på nytt.

Den nya inställningen i psalmdiktningen tar sig uttryck i grenar som blommor på nytt, med liljor i stället för »rosor fromma». En liten ändring är också den som förekommer i strofen 2; »där vi oss bränna» är ändrat till »som vill förbränna». Båda ändringarna togs bort redan i september samma år.

Ordet »helgmålsringning» kan möjligen ha varit orsaken till att den fjärde versen blivit utesluten i Svenska missionsförbundets »Sånger och psalmer» 1951 och i Alliansmissionens sångbok följande år. I »Psalmer och sånger» följes (1987) psalmboken helt.

Emil Liedgrens första psalm var ursprungligen en dikt för egen uppbyggelse. Den blev, med melodi av Gustaf Aulén, i första hand en sång för det andra korståget 1910.<sup>25</sup> Den fick sin plats bland sångerna i »Kyrklig sång» 1916 och senare, men räknades ännu inte som psalm. På Söderbloms bestämda vilja kom den som Liedgrens enda psalm

<sup>25</sup> Gustaf Aulén, Från mina nittiosex år. Hänt och tänkt, 1975, s. 66 f., 160 f. Olle Nystedt, Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen. Ungkyrkorörelsens genombrottsår, 1936. Knut Westman berättar i ett brev, att Liedgrens sång, Nytt lif, hade haft mest att säga studenterna »dessa dagar». Den sjöngs enligt Westman första gången på torsdagskvällen den 12 maj, efter en melodi »som Aulén komponerat samma dag». Professor Kolmodin talade med utgång från berättelsen om Gideons kamp mot midjaniterna, Domarboken kap. 7. Efter nattvardsgång följande kväll i Trefaldighetskyrkan vandrade man till kyrkogården. I »Vår Lösen» skrev den 1/6 1910 »Lundensare» (Walfrid Hedin) »Inför korståget» om denna sena fredagskväll, då Manfred Björkquist vid Wikners grav läste Nytt lif. Vid Geijers grav sjöngs Ensam i bräcklig farkost och vid Boströms grav sjöngs Fädernas kyrka. Enligt Oscar Krook ljöd Emil Liedgrens Nytt lif »första gången i Uppsala domkyrka den 16 maj» (annandag pingst). Rec. av: Fyra religiösa sånger, i Vår Lösen 15/7–1/8 1910. Den hade redan, står det här, »sjungit sig in i tusentals sinnen landet runt».

<sup>24</sup> Ovan not 22.

med bland de tillagda »Nya psalmer» 1921. J. A. Eklund tog som nämnt upp den i sitt »Förslag till psalmbok för svenska kyrkan» 1934. Med Liedgrens nya syn på en psalm blev den och andra införlivade med 1937 års psalmbok. Bland dessa andra fanns även flera psalmer av Liedgren.

J. A. Eklund skrev på våren 1909, strax efter det att han författat »Fädernas kyrka» i brev till Aulén, att det egentligen borde skrivas två psalmer om kyrkan. Jämte psalmen om kyrkorummet borde skrivas »en annan

om det tema som Eklund tagit upp i sin sång – men det behövde bli en annan ton, en mjukare, varmare, folkligare och mera centralt kristlig». Aulén tillade: »Den dikt som Eklund här efterlyser skrevs av Emil Liedgren – det blev Fader, du vars hjärta gömmer». <sup>26</sup> Den hör till det bästa som detta sekel har givit åt svensk psalmdiktning.

<sup>26</sup> Olle Nystedt, anf. arb., s. 181 f. E. Malmström, J. A. Eklund, 1950, s. 259. Aulén, anf. arb. s. 66 f.



Harry W. Tajra, *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 35). 225 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1989. Pris DM 79:–

Tajras bok är en doktorsavhandling, utarbetad i Genève under professor François Bovons egid. Bovon sätter på ett personligt sätt in den i ett forskningshistoriskt perspektiv när han i ett förord påpekar, att han själv blivit fostrad i den tyska traditionen från Dibelius, Haenchen och Conzelmann, medan Tajra mera influerats från brittiskt håll, och han fortsätter: »Whereas I tried to emphasize to him Luke's literary and theological project, he in turn always called my attention to the evangelist's historical programme and juridical exactitude».

Förf:s primära syfte är att närmare undersöka de för Paulus verksamhet enligt Apg relevanta rättsliga förhållandena i romarriket och mot denna bakgrund belysa apostelns skildrade framträdande inför romerska ämbetsmän och domstolar, med tonvikt på hans romerska medborgarskap och hans vädjan till kejsaren. Tajra har för detta ändamål utnyttjat den sakkunskap på skilda områden som stått till buds, och vi informeras i Bovons förord om att bedömningsjuryn varit tvärvetenskapligt sammansatt, med företrädare för såväl romersk lag och antikens historia som teologi.

Som resultat av sin undersökning kommer förf. fram till att Lukas »handling of the judicial material – where it can be checked – is remarkably accurate». Detta innebär givetvis inte någon verifikation av Apg:s framställning i och för sig. Det handlar s.a.s. om den rättsliga ramen, men i det avseendet konkluderar Tajra: »Concentration on legal terminology and procedure can only lead to the conclusion that Luke has given a legally realistic account of Paul's judicial history in Acts» (s. 1 f.).

Bokens disposition följer framställningen i Apg. Förf. går så till väga, att han tar upp sekvens efter sekvens av relevant textmaterial från kap. 16 och framåt under rubriker som »Philippi: Paul and the Duoviri», »Thessalonica: Paul, Jason and the Politarchs», »Corinth: Paul and Gallio» etc. En del övergripande frågor behandlas i exkurser: »The juridical Situation of Judaism during the

Early Principate» (s. 14 ff.), »The Emperor: His Authority, Majesty, Cult» (s. 36 ff.), »Paul, the Roman Citizen» (s. 81 ff.), »The Appeal under the early Emperors» (s. 144 ff.) m.fl. Av texter som inte ges någon närmare kommentar noterar jag bl.a. avsnittet om Paulus i Efesos med det dramatiska upploppet i staden (Apg 19:21–40). I den skildringen förekommer jämte annat av intresse de omdiskuterade 'asiarkerna' (v 31). Om dem får vi alltså ingenting veta, och det är synd.

Det är eljest ett omfattande utom-bibliskt stoff förf. utnyttjar. Med hjälp av bakgrunds- och jämförelsematerial från epigrafiska, litterära och papyrologiska källor söker han ge en så klar bild som möjligt av Apg:s Paulus ur rättslig synpunkt. Han lyfter därvid fram och analyserar den juridiska terminologi Lukas använder sig av, han upplyser om olika statliga och lokala institutioner som omtalas, han ger närmare information om de rättegångsförfaranden Paulus enligt Apg är indragen i etc. Naturligtvis har detta i och för sig varit till stor del känt tidigare. Men förf:s bearbetning av materialet och utnyttjande av det för förståelsen av Apg:s texter är lovvärd.

En central punkt i avhandlingen gäller Paulus romerska medborgarskap (s. 86–89; 197–201). Uppgiften i Apg att Paulus varit romersk medborgare har nyligen satts ifråga och bedömts som osannolik av W. Stegemann i en artikel i *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (vol. 78, 1987). Denne hänvisar härvid bl.a. till Paulus låga sociala ställning och hans judiska bakgrund liksom till hans tystnad i detta avseende i breven. Tajras förtrogenhet med förhållandena – och då i synnerhet på det rättsliga planet – i den dåtida omvärlden ger honom möjlighet att på ett övertygande sätt bemöta Stegemann i detta stycke.

I andra fall kan det vara svårare att instämma med förf., såsom t.ex. när det gäller hans tolkning av innebörden i Festus fråga till Paulus i Apg 25: 9 om att fara till Jerusalem. Enligt Tajra avses här inte blott platsen för rättegången utan även den dömande instansen: Paulus tillfrågas om han gick med på att resa upp till Jerusalem och där dömas av Stora rådet. Festus' *ep' emou* ('inför mig') anses då inte betyda att han skulle presidera, utan blott att han skulle vara personligen närvarande (för att avstyra att synedriet begick någon orätt mot en romersk medborgare; s. 141 f.). Nu är det

dock inte i texten tal om Stora rådet utan just om förläggningen av domstolsförhandlingen. Vi har också exempel på att platsen för en process i antiken kunde tillmätas betydelse med tanke på risken för otillbörlig påverkan (Plinius d.y., Brev X, 81:1–3). Därtill kommer i detta fall de judiska ledarnas i Apg 25:3 omtalade planer på att döda Paulus under en sådan transport. Det finns enligt min mening inte grundad anledning att ur Festus fråga utläsa mera än att den handlar om ett skifte av platser för rättegången.

På det kronologiska planet kan noteras, att enligt Tajra den i Apg 18:2 omtalade Claudiusaktionen mot Roms judar troligen ägt rum år 49 (s. 52–54), den s.k. Gallio-incidenten (Apg 18:12–17) år 52 (s. 54 f.) och skiftet mellan Felix och Festus på ståthållarstolen i Caesarea år 59 (s. 133). Paulus fångenskap i Rom har infallit år 60–62. Efter analys av material som kan tjäna till belysning av uttrycket 'en hel två-årsperiod' i Apg 28:30 kommer förf. fram till att termen tycks ha en konkret rättslig bas: det var den tid som klagande normalt hade på sig att komma från provinserna för att fullfölja ett rättsfall (s. 191–196). Det sannolika är då att Paulus mål inte fullföljdes av hans judiska motståndare utan att han försattes på fri fot. Tajra framhåller emellertid med rätta det prekära i att det på detta sätt inte genom dom blev fastslaget, att Paulus var oskyldig till de politiska förbrytelser han anklagades för (Apg 17:7 o.a.). Det betydde att han vid tillfälle kunde arresteras på nytt (s. 196).

Ur övergripande synpunkt sett förstår Lukas enligt förf. Paulus historia »as a consequence of the ongoing expansion of the Gentile mission and thus as one of the main events marking the Church's increasing awareness of its new, mostly Gentile, identity» (s. 197). Och i det sammanhanget spelar det romerska medborgarskapet en central roll. Detta gav nämligen Paulus möjlighet att vädja till kejsaren, och Tajra hävdar, att de judiska myndigheterna blott kunde betrakta denna vädjan som riktad inte så mycket till Rom som mot Jerusalem. Den innebar ett brott med den officiella judendomen, åtminstone på politisk och rättslig nivå (s. 201). Oavsett vilken roll som nu kan få tillmätas Paulus appell till kejsaren när det gäller hans relation till judendomen (jfr Apg 28:19!) är det tydligt, att avvisandet av Kristusbudskapet från judisk sida och erjudandet av Ordet åt hedningarna i stad efter stad med kulmen i Rom enligt Apg är en process, som ses i perspektivet av att evangeliet skall förkunnas »ända till jordens yttersta gräns» (Apg 1:8, 13:47) och sålunda på ett väsentligt sätt markerar den kristna församlingens 'identitet'.

Tajras bok innehåller indices över anförda stäl- len i Bibeln, i epigrafiska och papyrologiska publikationer och hos antika författare och därtill en namnförteckning och ett sakregister.

Förf. förtjänar ett stort tack för att han på sätt som skett har analyserat och genomarbetat och presenterat det rättsliga materialet i Apg:s Pauluskildring och så bidragit till en bättre förståelse av ett flertal texter. Att dispositionen följer gången i Apg bidrar dessutom till att göra framställningen lättillgänglig. Tajra har med sitt arbete gjort Apg-forskningen en värdefull tjänst.

Evald Lövestam

Evald Lövestam: *Apostlagärningarna* (Tolkning av Nya Testamentet 5; Stockholm: Verbum, 1988), 444 sid.

Det är mycket glädjande att Verbum efter ett långt uppehåll åter gett ut en kommentar i serien »Tolkning av Nya Testamentet». Serien påbörjades på 1940-talet med en internationellt uppmärksammas volym av Anders Nygren om Romarbrevet. Det står genast klart att mycket har hänt under den dryga generation som gått sedan dess. Den systematisk-teologiska karaktären hos vissa av de tidigare volymerna har fått ge plats åt historiska upplysningar, som kastar ett fångslände ljus över den tidigaste kristna historien.

Lövestam är väl skickad för uppgiften att kommentera Apg. En lång bana som exeget har gett honom den vida beläsenhet och djupa insikt som är nödvändiga för den som vill kommentera en bibelbok mot bakgrund av dess historiska miljö. Det bör sägas med en gång, att Lövestam här i rikt mått delar med sig av sitt kunnande, och det är därför min förhoppning att hans kommentar får den vida spridning som den förtjänar.

Mot bakgrund av Lövestams historiska skolning och Apg:s karaktär är det naturligt att han lägger stor vikt vid frågor om historicitet och vår kunskap om Lukas källor. Han utgår från notisen i Luk 1:3 om hur Lukas noga efterforskat allt, redogör för olika teorier om hans källor, men nödgas konstatera att vi egentligen inget vet. Han tar sedan upp de s.k. »vi»-styckena, d.v.s. de avsnitt av Apg där författaren skriver i vi-form. Medan många kritiska forskare, främst av tysk proveniens, ser en litterär kliché i bruket av »vi», menar Lövestam att vi bör läsa ordet »vi» bokstavligt och drar därför slutsatsen att Lukas personligen följde Paulus på många av hans resor, och att skildringen i Apg i långa stycken har ögonvittneskaraktär. Lövestam går vidare på den inslagna vä-

gen och sätter hög tilltro till de uppgifter om personrelationer som vi finner i Apg och i de paulinska breven. Frågan varför Lukas inte röjer någon kännedom om dessa är ett problem, som dessvärre endast antyds i förbigående. En annan viktig fråga gäller dateringen av boken. Lövestam sympatiserar närmast med en datering i början av 60-talet men tvingas konstatera att denna är svår att upprätthålla, eftersom Lukasevangeliet sällan dateras före 70, och finner att »vi får tänka oss bortåt år 80 eller något därefter».

Lövestams resonemang i historiska frågor präglas av en dubbelhet. Han är väl insatt i en av historisk skepticism präglad debatt (t.ex. Conzelmann och Haenchen) samtidigt som han själv har en grundmurad tilltro till författarens uppgifter. Ibland vill Lövestam därför harmonisera bibeltexter på ett sätt som knappast kan försvaras. Detta gäller uppgifterna om Judas Iskariots död (Matt 27: 3–10 och Apg 1: 15–20): »Tydligt är . . . att händelseförloppet är sett ur olika aspekter i Matt och Apg» (sid. 43). Det hade varit rakare att skriva att uppgifterna är motstridiga. Självklart skall man inte söka motsägelser där kanske inga sådana finns, i vart fall inte inom den lukanska textmassan – Lukas är ju bevisligen en medveten författare. Men jag tycker ändå att Lövestam i vissa fall lite väl enkelt förutsätter olika texters samstämmighet (Luk 9: 20 och Apg 2: 36 (sid. 58) resp. Luk 24 och Apg 1: 3 (sid. 35), där de 40 dagarna sågs vara »ett avrundat tal»).

Jag har svårt att se vad man vinner på att betrakta de 40 dagarna mellan Jesu uppståndelse och hans himmelfärd som »ett avrundat tal». Ännu svårare har jag för Lövestams notis om de 3000 som lät döpa sig på pingstdagen: »Siffran är påfallande hög, även om det tydligt anges att den är ungefärlig och då skall bedömas därefter» (sid. 61). Den osäkerhet Lövestam finner här gäller främst huruvida hufvader lät döpa sig med hela sina familjer eller inte, varför det exakta talet blir ovisst. Den principiella fråga jag finner här är inte om det exakta talet döpta på pingstdagen är 2500 eller 3500 bl.a. beroende på tillhörande familjemedlemmar utan huruvida vi här finner ett exempel på »telescoped history» eller inte; alltså frågan om Lukas här till ett enda tillfälle har koncentrerat det som i själva verket hänt under en betydligt längre tidsperiod.

Ett annat problem gäller dateringen av det material från omvärlden som Lövestam anför. Flera gånger refererar Lövestam till material ur Mishna. Denna kodifierades omkring år 200 e.Kr., och det är i många fall mycket svårt att rekonstruera förstadierna till den mishnaiska texten och fastställa vad som är relevant för förståelsen

av Jesus eller gestalter som Petrus och Paulus. Särskilt tidigare fanns en tendens att låta allt material i Mishna och t.o.m. i Talmud kasta ljus över NT på ett helt ohistoriskt sätt, så t.ex. i Hugo Odebergs bok om fariseismen och kristendomen. Se också diskussionen kring Birger Gerhardssons avhandling »Memory and Manuscript» (1961). Lövestam anför flera gånger material ur Mishna eller andra judiska samlingar utan någon som helst reservation; detta är oförsiktigt och kan lätt leda till anakronistiska resonemang. Jag är sålunda inte alls säker på att Sifre Num 27 har någon relevans för förståelsen av hur »de sju» utses enligt Apg 6 (sid. 124). I själva verket döljer sig ett grundläggande problem bakom bruket av Mishna. Jacob Neuser har formulerat det slående i titeln till en av sina artiklar: »Map Without Territory». Mishnas bestämmelser speglar inte situationen före templets fall år 70 utan är en detaljerad genomgång av den judendom som man idealt ville skapa efter templets hypotetiska återuppförande i framtiden. Det har aldrig förekommit någon konkret verklighet bakom mängder av Mishnas och Talmuds bestämmelser. Det är därför nödvändigt att argumentera för varje enskild text man hämtar därifrån för att belysa tiden före 70 e.Kr. Formuleringen »Detta förutsätter att man omkr år 70 . . .» (sid. 307) är sålunda ohållbar. Jag tror dock inte att framställningen blivit missvisande i något väsentligt avseende som följd härav. Det är däremot förvånande att en i judiska frågor väl bevandrad författare som Lövestam stundom hänvisar till textsamlingen av Strack och Billerbeck utan att ange de relevanta texterna.

Det är allmänt känt att Lukas strävar efter att framställa de judiska auktoriteterna i ett dåligt ljus och de romerska i ett positivt ljus. Lövestam påpekar också hur Lukas beskriver de romerska officerarna mot bokens slut som korrekta i sitt handlande. Liksom Lövestam övertar en god del av Lukas sätt att se på de romerska myndigheterna gör han det även med de judiska, som flera gånger utan diskussion skildras som skurkar. Detta står i överensstämmelse med hans sätt att beskriva Paulus verksamhet före Damaskusupplevelsen: »Efter sina våldsamma angrepp på de kristna i Jerusalem . . .» (sid. 159). Förvisso var Paulus en ivrig farisä, mån om den fariseiska judendomens renhet, men åtskillnaden mellan judar och »de kristna i Jerusalem» fanns inte vid den aktuella tiden; enligt Lukas var det först några år senare i Antiokia som »de kristna» sågs som en från judendomen fristående grupp. Lövestams formulering framstår här som anakronistisk. Man kan också ställa frågan om inte Paulus ord i Gal 1: 13–14 som jag antar ligger bakom Lö-

vestams formulering måste förstås mot bakgrund av det nedsvärtande av det förflutna som är vanligt i en nyomvänds vittnesbörd – jag tror alltså att Paulus tenderade att på ett ohistoriskt sätt svärta ner sitt förflutna, och att Lövestam hade bort ta hänsyn till detta.

I några andra avseenden kan läsaren också finna en tendens hos författaren att inta en anakronistisk ståndpunkt; jag ställer mig undrande inför formuleringen att »den äktkristna tron ideligen hotades av villolärer» (sid. 215) om händelser kring mitten av 40-talet. Man behöver inte anamma Walter Bauers tes om total urkristen pluralism och »heresiens» ursprunglighet för att ställa frågan om det verkligen fanns en äktkristen tro. Verkligheten var betydligt mera komplicerad än så, de tidigaste årtiondena präglades i själva verket både av enhet och mångfald, och gränserna mellan ortodoxi och heterodoxi existerade knappast; se Dunns viktiga bok »Unity and Diversity in the New Testament» (1977).

Några avsnitt ur Apg har under senare år kommit att spela en viktig roll i debatten om interreligiösa dialog, så Apg 10 om Cornelius, samt Paulus båda predikningar till »hednisk» publik i Apg 14: 15–17 och 17: 22–31. Lövestam har om Apg 10: 34–35 en emfatisk formulering som antyder hans kännedom om denna debatt: »När Paulus framhåller detta, får det givetvis inte brytas ut ur sitt sammanhang och leda till spekulationer om frälsning utan Kristus o dyl» (sid. 186). Jag delar Lövestams syn i denna fråga men finner det beklagligt att han inte argumenterar utförligare – det lilla ordet »givetvis» räcker inte ensamt som argument i en aktuell debatt som är full av känslor och engagemang. Samtidigt kan jag förstå att Lövestam velat betrakta texten som exeget utan tydliga ställningstaganden i dagens teologiska stridsfrågor.

I sin framställning av Paulus uppgörelse med Artemisdyrkarna i Efesos (sid. 327) hade Lövestam kunnat precisera sin framställning genom att hänvisa till 100-talsmynt från Perge, vilka bär inskriften *Artemidos Pergais* och visar vad som uppenbarligen är en meteorit liggande på ett altare i ett tempel. Det är mycket troligt att Artemis dyrkats i gestalt av en meteorit också i Efesos.

Jag vill till sist kort nämna några detaljer. Notisen att Korinth ödelades år 146 f.Kr. i samband med ett uppror mot Rom (sid. 296) kan ge ett intryck av att området tidigare formellt tillhörde Rom, något som knappast var fallet. Strabons notiser om Korinths notoriska sedeslöshet och sakrala prostitution i Afroditetemplet (sid. 298) gäller det gamla Korinth som ödelades ca 200 år före Paulus tid och kan knappast belysa våra texter.

Några småfel finns givetvis – den som själv skrivit en kommentar vet att det är omöjligt att helt undvika sådana. Två kan förvillat en läsare och skall därför nämnas: Det hebreiska ordet *paqad* (med q) har blivit *pagad* (med g) (sid. 341), och vad som skulle vara första raden på sid 170 har hamnat på sid 171 i stället.

Det sagda har tagit fasta på sådant som jag som recensent skulle ha velat se annorlunda. En recensents uppgift är ju bl.a. att leta efter punkter som kan diskuteras för att på så sätt stimulera till en diskussion. Detta får på intet sätt fördölja de kvaliteter som Lövestams bok besitter. Författaren är en expert på den tidiga kyrkans historia och litteratur, han ger en myckenhet av material som belyser den bibliska texten, och det är en glädje för mig att kunna konstatera att vi Lövestams bok för första gången på mycket länge fått en modern kommentar till hela Apg på vårt språk.

Tord Fornberg

F. Stanley Jones: »*Freiheit*» in den *Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionshistorische Studie*, 301 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Pris DM 62:–.

»Av en droppe vatten», sade författaren, »skulle en logiskt resonerande person kunna sluta sig till möjligheten av att Atlanten eller Niagara existerade, utan att han hade sett eller hört talas om någondera».

Så säger Sherlock Holmes i en artikel som den förvånade dr Watson läser i Conan Doyles »En studie i rött» från 1887. Sherlock Holmes undervisar läsaren om konsten att kunna dra slutsatser ur enskilda ting, som från början inte alls säger något eller verkar peka på något. Som vi vet behärskar den store detektiven Holmes konsten att dra slutsatser till fulländning.

Orden föll recensenten i minnet i samband med den andra genomläsningen av F. Stanley Jones' »'Freiheit' in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionshistorische Studie». Ty den konst som Sherlock Holmes så till den grad behärskade verkar för denne författare vara totalt ouppnåelig. Jag skall i slutet av recensionen återkomma till varför läsoplevelsen pekar i denna riktning.

F. Stanley Jones (fortsättningsvis FSJ) vill göra en undersökning av hur aposteln Paulus använder sig av begreppet »frihet». Bokens inledande kapitel utgöres av en kort forskningsöversikt med ett av Johannes Weiss i Stockholm 1901 hållet föredrag som utgångspunkt, ett föredrag betitlat »Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus». Med Weiss föredrag som

grund pekar FSJ på i princip *tre* olika utvecklingslinjer i 1900-talets forskning när det gäller frihetsbegreppet:

- Paulus för in frihetstanken i kristendomen
- begreppet fanns implicit och Paulus anknyter till en hellenistisk kristen tradition
- frihetstanken går tillbaka till Jesus själv, till Hans liv och till Hans förkunnelse om gudsriket.

Då detta slagits fast vill FSJ formulera målet för sitt arbete på följande sätt:

- att bestämma frihetstankens ursprung och plats inom den paulinska teologin, genom att gå igenom ställen i Paulus brev som talar om »frihet» – i kronologisk ordning. FSJ väljer ordstammen »*eleuther-*». Där finner vi de grekiska orden »*eleutheros* (»fri»), »*eleutheria* (»frihet») och »*eleutheroun* (»befria»).

»*Eleuther-*ord förekommer i 1 Korintierbrevet, 2 Korintierbrevet, Galaterbrevet och Romarbrevet, och dessa brev bildar fortsättningsvis tre olika kapitel i FSJ:s bok – ett kap. för 1 och 2 Kor., ett kap. för Gal. och ett kap. för Rom.

A/ När det gäller *breven till Korint* menar FSJ att Paulus, i ex. 1 Kor. 7:22 återkommer till gammal antik frigivningspraxis och i detta sammanhang arbetar med en juridisk analogi. Som slaven kunde befrias i antik tid och få en ny herre, så befrias människan i trons värld och får en ny Herre – Kristus. Men teckningen av Kristus är ytterligt svag, ja, närmast obefintlig. Att det skulle röra sig om något totalt revolutionerande och genomgripande nytt saknas i FSJ:s framställning.

Sak samma när Paulus i 1 Kor. 9:1 och 9:19 talar om att han är fri och »oberoende av alla». Då anknyter han enl. FSJ till en tradition från Sokrates, som i olika sammanhang kan tala om att den som är *finansiellt* fri och obunden också är fri att tala utan förbehåll. När Paulus skriver att han är fri ligger det i linje med sokratiske tankegångar. FSJ vill alltså se den apostoliska friheten som ett ekonomiskt oberoende, inte som en styrka och en frihet utifrån den gudomliga kallelsen.

Likadant tycks FSJ resonera kring det ytterligt intressanta stället 2 Kor. 3:17 (»Och Herren är Anden, och där Herrens Ande är, där är frihet.»). Ur kontexten med talet om det gamla förbundet och Moses vill FSJ se ordet »frihet» som »frimodighet att tala». Nog är väl denna slutsats ganska mager ur detta grandiosa kapitel!

Sammanfattningsvis konstaterar FSJ, när det gäller breven till Korint, att Paulus är väl förtrogen med ett allmänt hellenistiskt frihetsbegrepp, sådant det kunde komma till uttryck i exempelvis stoicismen och kynismen. Däremot finner FSJ ingenstans i 1 eller 2 Kor. något som skulle motivera det tre-ledade schemat »frihet från lag», »frihet från synd» och »frihet från död».

B/ När det gäller *Galaterbrevet* handlar ju detta brev om den kristna friheten vis-à-vis judaiserade tendenser. I Gal. 2:4 talar Paulus om några »falsa bröder» som skulle vilja »bespeja vår frihet» (*kataskopein tēn eleutherian hēmān*). Då ordet för »bespeja» (»*kataskopesai*») hör till ett politiskt-militärt fält vill FSJ här hävda att Paulus talar om förslavande under mänskors, *inte* under lagen.

Och när Paulus i kap. 4 använder Hagar och Sara för att förklara ett stort orsakssammanhang menar FSJ att Paulus hämtar verktyg från t.ex. *kynikerna*, som talade om en urtid som var en frihetens tid, med en oskriven gudomlig lag som gav frihet. FSJ menar att Paulus här är påverkad av kynikerna.

När det gäller Galaterbrevet drar FSJ slutsatsen att där ingenstans *expressis verbis* talar om »frihet från lag» eller »frihet från synd» eller »frihet från död».

FSJ menar att Paulus inte vill ge någon definition av begreppet »frihet» utan han ger istället en anvisning hur man skall använda det. FSJ menar att *själva begreppet* »frihet» var så allmänt och så självklart att det inte behövdes någon närmare definition.

C/ *Romarbrevet* bildar slutpunkten av FSJ:s undersökning. I Rom. 6:18–22 står »*eleuther-*»ord tillsammans med »*doul-*»ord, alltså ord som har med »slav» och »slavar» att göra. FSJ menar att Paulus här inte för fram någon frihetslära i sig, utan han vill istället teckna ett icke-förpliktigande till synden.

I Rom. 8:2 (»Livets Andes lag har i Kristus Jesus gjort mig fri ifrån syndens och dödens lag») vill FSJ peka tillbaka till den mycket allmänna hellenistiska lag som hette »Att vara fri är att ha frihet att göra vad man vill». Enl. FSJ vill Paulus här ge denna hellenistiska lag en kristologisk inriktning.

Rom 8:18 ff. talar om skapelsens frihet och Guds barns frihet, en apokalyptisk frihet. FSJ menar att Paulus här hämtar tankar från en ju-

disk apokalyptik, från exempelvis 4 Esra och Baruks-apokalypsen, där det talas om en skapelsens »frihet». Paulus skulle här övertaga en ganska spridd tradition och recipiera den, i viss mån korrigerar den.

Sammanfattningsvis vill FSJ lyfta fram att Paulus står inställd i ett mycket stort idéhistoriskt sammanhang, och att han därför hämtar material från olika håll för att beskriva vad han upplever som »frihet». Han hämtar material från sokratiskt håll, från stoikerna, kynikerna och epikuréerna. Enl. FSJ är begreppet »frihet» inget centralt begrepp för Paulus, utan det har kommit in sent, ja, egentligen först i Romarbrevet i mer »kristen» mening. Och när Paulus där – och i Gal i viss mån – talar om »frihet» är det fråga om en frihet med rötter i judisk apokalyptik. FSJ vill också poängtera, att man *inte* kan finna det av många omhuldade tre-ledade schemat om »friheten från Lagen och Synden och Döden» hos aposteln Paulus, utan att detta bygger på en dogmatisk eftertionalisering.

»Av en droppe vatten», skrev Sherlock Holmes, »skulle en logiskt resonerande person kunna sluta sig till möjligheten av att Atlanten eller Niagara existerade, utan att han sett eller hört talas om någondera».

Vad jag vill säga med detta är: FSJ:s bok tenderar att bli på något sätt atomistisk. Man får ibland känslan av att orden »fri» och »frihet» inte har någon nontextuell förankring, utan när Paulus talar om dem lösgör han sig från både sig själv och från ämnet han just behandlar. Och vad gör man av den nästan kusliga realismen hos Paulus när han säger: »Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag.» (Rom. 7: 19) Är det inte mot just denna mörka bakgrund av ofrihet, skuld, synd och död som Paulus får uppleva »frihet» i mötet med något nytt? Om vi alltså ser dessa »droppar av frihet», kan vi inte ur dem ana oss till det Niagara hos Paulus som är »Kristus vårt hopp»? FSJ går ingestans i närkamp med problemet kring Paulus judiska bakgrund och den ofrihet han så småningom där upplevde, och överhuvud taget är den judiska bakgrunden väldigt ringa beaktad.

Bokens förtjänst är den allmänna orientering den ger, även om man sedan själv tänker i andra banor. Ty även om *uttrycksättet* »frihet från lag» och »frihet från synd» och »frihet från död» inte direkt formuleras är det ju detta det till sist handlar om.

Harald Gustafsson.

*Andreas Sunonis filii Hexaemeron, post M. Cl. Gertz ediderunt Sten Ebbesen & Laurentius Boethius Mortensen. Pars I præfationem et textum continens: pars II commentarios et indices continens* (Corpus philosophorum Danicorum Medii Ævi: XI. I-II). Köpenhamn 1985–88.

Det medeltida Lund, som i år firar sitt första millennium, intog omkring sekelskiftet 1200 en remarkabel plats i den lärda litteraturen. Andreas Sunonis eller Anders Sunesen, ärkebiskop, och Sakse eller Saxo Grammaticus, med stor sannolikhet kanik vid Lunds domkapitel, är de båda stora namnen i Danmarks latinska litteratur och försvarar båda sin ställning än idag, också internationellt sett. Saxo, som för övrigt dedicerade sitt verk *Gesta Danorum* just till Andreas, beundrades av Erasmus av Rotterdam, lämnade stoff till Shakespeare och blev den danska historieskrivningens Livius.

Andreas Sunesen tillhörde en av Danmarks stormannaätter, släkten Hvide. Han hade varit biskop i Roskilde och samtidigt den danske kungens kansler, när han 1201 eller 1202 efterträdde sin kusin Absalon som ärkebiskop i Lund (med titeln »Sveriges primas»!). Han grundade stiftet Reval och ställde medel till förfogande för det första dominikankonventet i Lund 1223, det första i Skandinavien, blott två efter Dominicus död och åtta år efter upprättandet av det första dominikanska brödraskapet. Det är okänt men möjligt att Andreas själv träffat och underhandlat med ordensstiftaren; säkert vet man att Dominicus stod i skriftlig förbindelse med ärkebiskopen, som ivrade för kyrkans förnyelse och själv var en av sin tids lärdaste män, och därför bör ha sympatiserat med den nya rörelsens kombination av enkel livsstil och studier. Han avgick av hälsoskäl 1224 (»spetälska») och avled fyra år senare på Ivön.

Mest känd är Andreas för sitt teologiska diktverk på 8040 hexameterverser fördelade på tolv böcker. *Hexaemeron*. Kvartalskriften har tidigare recenserat den danska översättningen av *Hexaemeron* samt en samling studier av verket och dess författare, gjorda av danska och svenska forskare. Här skall den *latinska nyeditionen* behandlas. Den är i allo mönstergill och resultatet av ett kolossalt och kvalificerat förarbete, inte blott av filologisk natur. Kommentatorn Sten Ebbesen har lyckats lösa de obegripligheter som fick hans föregångare Gertz att på sin tid (1892) resignera. Det har han kunnat göra tack vare tillgång till icke utgivna texter, som visat sig vara källor för Andreas Sunesen.

Viktigaste förlaga har utan tvekan varit Petrus Comestors *Historia scholastica*, skriven omkring 1170; ofta är Petrus text blott parafraaserad på

vers. Denna skrift är väl känd och spridd sedan medeltiden. Men Andreas refererar också en rad akademiska *quaestiones*, där han bara redovisar slutsatserna, inte det resonemang som lett fram till dem.

Denna metod gör det i sig svårbegripliga innehållet ännu dunklare. Han förutsatte tydligen att läsekretsen var förtrogen med diskussionens huvuddrag. Troligen har Andreas vidare använt en *Summa*: av allt att döma är det Stephen Langtons (en samtida lärare i Paris och den som introducerade Bibelns kapitelindelning, sedermera ärkebiskop av Canterbury), av vilken nu bara ett parti om Treenigheten är bevarad. Bok II och III i *Hexaameron* är direkta parafraaser på Langton. Där Gertz måste erkänna att han inget förstod, där lyckas Ebbesen förklara innebörden och ge paralleller ur opublicerade handskrifter. Detta är en imponerande prestation; tyvärr undrar man hur många som förstår och kommer att uppskatta denna insats. Ebbesens kommentar är, liksom en gång Gertz', avfattad på klingande latin. Hur många medlemmar av de dogmatiska seminarierna är i stånd att tillgodogöra sig denna danska prestation?

Som titeln *Hexaameron* antyder vill verket ge en beskrivning av »de sex skapelsedagarnas verk» sådant det skildras i 1 Mosebokens båda första kapitel, och detta ger också strukturen åt de första tre böckerna, som här följer bibeltexten vers för vers, om också med några digressioner om det ondas ursprung och Treenigheten; härtill gav ljugets skiljande från mörkret samt pluralformerna i Guds beslut »Låt oss göra människan till vår avbild» anledning. Den fjärde boken behandlar skapelsehistorien allegoriskt och tropologiskt: hur man existentiellt skall förstå frestelsen och fallet, samt de straff som lagts på ormen och människorna, sedan de utdrivits ur paradiset. Femte boken behandlar Adams tre tillstånd (*status*): Andreas antar ett första urstadium, ett rent naturtillstånd med naturlig förmåga till mänsklig aktivitet men före dygd och skuld (detta synes vara en för Andreas originell teori). I ett andra stadium tillkommer nådens gåvor, gudsligheten och förmågan till dygden. Dessa nådegåvor fördärvar inte utan främjar tvärtom människans naturliga förmåga. Det tredje tillståndet råder efter fallet, där nådens bortfall också medför ett avbräck i de naturliga förmögenheterna hos Adam. Synden nödvändiggör en social struktur, som ges människan i form av lagen. Därför har dekalogen här sin plats.

Sjätte boken behandlar de tre teologiska dygderna, tron, hoppet och kärleken, den sjunde boken de fyra kardinaldygderna, frågan om nåd och förtjänst, samt den helige Andes sju gåvor. Åttonde och nionde böckerna diskuterar in-

gående syndens väsen, den fria viljan, arvsynden, intentionen och andra moralteologiska spörsmål, särskilt sådant som kan modifiera graden av ansvar för en syndig handling.

De tre sista böckerna handlar om återlösningens verk, *opus restaurationis*, och vill vara en pendang till de första nio böckerna, som behandlar skapelsetverket, *opus creationis*. Tionde boken vill visa hur de båda sidorna av Guds verk förhåller sig till varandra. Andreas tar upp några drag i Penta-teuken som förebådar Kristus. Elfte boken är den mest krävande läsningen. Utredningen är av en så teknisk natur att Gertz gav upp alla försök att förstå den. Ebbesen visar att Andreas här återger den samtida parisiska debatten om Kristi naturer. Man började vid denna tid med logikens strikta metoder analysera alla utsagor om Kristus i bibeln. Hur skall man t.ex. fatta det neutrala subjektet i Lukas evangelium »*Det* som skall födas skall kallas Guds Son» (1: 35). Sådana spetsfundigheter ledde ofta till vådliga utsagor, och Andreas räknar upp ett antal sådana för att visa att också misslyckade formuleringar ger tillfälle till ytterligare preciseringar av dyrbara sanningar. Tofte boken, slutligen, fullföljer traktaten om inkarnationen, Kristi nådegåvor och de svagheter som var följden av hans sanna mänskliga natur: smärtor, bedrövelse över lärjungarnas oförståelse, lidandet och döden, kort sagt hela det straff som drabbar den fallne Adam. Andreas framhåller att Jesu sorg aldrig blev måttlös. Den var alltid i överensstämmelse med *ratio* och drog inte mer från det glada jämnmod och det lugn som härskade i honom än en droppe som tas i havet. Verket slutar som sig bör med domen och det eviga livet.

Ytligt sett innehåller alltså verket långt utöver vad titeln lovar, men egentligen vill framställningen ha sagt att hela frälsningsverket är antytt redan på Bibelns första blad.

Andreas Sunesen fick i eftervärlden ingen ställning som liknade Saxos, vare sig i den lärda gemenskapen eller i folkets medvetande. De materier han behandlade var, som framgår av ovanstående översikt, inte alldeles lätta att popularisera. Dessutom råkade han leva i en epok av teologins historia som just stod inför en explosionsartad utveckling, nyorienteringen mot högskolas-tiken. Några av de teologiska teorier han formulerade blev snabbt föråldrade. Den nya universitetskulturen gynnade inte en litterär behandling av teologiska ämnen utan strävade efter akademisk precision i uttrycket. Skolastikerna undvek i möjligaste mån bildspråk. En sådan strävan låter sig inte så lätt förenas med viljan att berätta något som kan fångsla läsaren. Det fångslande brukar just ligga i bilderna. Andreas föresatte sig att

skriva en stor lärodikt om människans situation sådan den uppfattas i kristen tro. Hans syfte var uppenbart pedagogisk. De unga behövde fostran i både kristendom och latin. Andreas ville därför kombinera två goda ting och framlägga den frälsningsbringande bibliska undervisningen i den klassiska poesins former. Andreas poesi är alltid otvungen och smidig, stundtals rent elegant. Men på didaktisk vers kan man inte ställa kravet att den också skall vara lyrisk. Idéer har sin plats någon annanstans i hjärnan än skaldekonsten, och man kan inte komma ifrån att detta är skolpoesi, som vill fånga för att lära ut ett mycket noggrant uttänkt innehåll. Särskilt påtagligt blir detta, naturligt nog, när det blir tal om Treenigheten och den språkreglering som då blir nödvändig. I anslutning till tidens språkfilosofi skiljer Andreas mellan *significatio*, *connotatio*, *copulatio* och *suppositio*, vilket gör det möjligt för honom att tala teologiskt korrekt om de tre gudspersonerna och den gemensamma gudomliga naturen och uttrycka det gåtfulla samband som finns mellan tre »vem» och ett »vad» hos Gud. Här blir versen tung och termerna packas på varandra. Bortsett från vedertagna allegorier är språket överhuvud taget bildfattigt.

Alltså är den lundensiske ärkebiskopens lärodikt föga ägnad att bli något som kan fångsla vanliga människors sinnen. Men då och då glimmar det till bland hexameterna. Bäst blir skalden när han i korta sentenser fångar paradoxer eller existentiella sanningar. De skolynglingar som lärde sig latin och teologi med hjälp av Andreas Sunesons poem har säkert senare i livet kunnat ur minnet återge trons viktigaste satsler lika väl som pregnant formulerade trösterika sentenser. Det jubilerande Lund har anledning till stolthet över denne märklige biskop, och lundensarna bör känna tacksamhet mot sina köpenhamnska kolleger som ställt detta aktningvärda dokument till förfogande på ett sätt som icke lämnar något övrigt att önska – om man bara behärskar latinet!

Anders Piltz

*The New Faith – Science Debate. Probing Cosmology, Technology, and Theology, 165 sid. Ed John M. Mangum. Fortress Press Minneapolis, WCC Publications Geneva 1989.*

Debatten om tro och vetenskap pågår ständigt. Stundtals går den på sparlåga för att sedan blossa upp med intensiv hetta. Tveklöst befinner vi oss i en ganska het period just nu. *The New Faith – Science Debate* är således ett tidens tecken. Den bygger på ett symposium arrangerat av Evangelical

Lutheran Church in America och Lutherska världsförbundet på Cypern 1987. De elva bidragen som suppleras av sex grupprapporter är som alltid i sådana här sammanhang av varierande kvalitet och karaktär. Om man översätter underrubriken »probing» med ordbokens »att grundligt undersöka» så innebär detta, om det avser boken och icke debatten, ett alltför pretentiöst anspråk. Däremot ges en lättmålt och varierad bild av de senare årens debatt kring hur naturvetenskap och teknologi förhåller sig till tro, religion och livsåskådning. Författarna kommer från såväl det naturvetenskapliga och teknologiska lägret som det kyrkliga och teologiska och de utmärkes alla av att uppvisa både stor kunskap om och respekt för kontrahentens sida. Därför får man leta förgäves efter skarpa meningsmotsättningar och häftig polemik. Att kristen tro och modern vetenskap utmärkt väl harmonierar är mer en förutsättning än något som debatten avser att visa. I sin geografiska spridning på författarna är emellertid boken originell. Alla kontinenterna är representerade och de avslutande grupprapporterna har också organiserats kring fem kontinenter och ett internationellt rundabordssamtal. Detta är intressant för att en del kulturella olikheter skymtar fram, men än mer för att det så tydligt visar hur vetenskapen utgör en självklar gemensam spelplan för alla deltagare oberoende av geografisk och kulturell hemort. Vetenskapen framstår som, mutatis mutandis, vår tids latin.

Vari består då det *nya* i tro – vetande debatten som titeln annonserar? Den förste som försöker besvara detta är den för oss välkände Bengt Gustafsson, professor i teoretisk astrofysik i Uppsala och aktiv i Sigtunastiftelsen. I »The Current Scientific World View» ger han ett svar som är mer subtilt än det som består i att bara servera nya teorier och nya fakta om verkligheten. Naturvetenskapen är överhuvud icke ett så välordnat, systematiskt och koherent system som standardbilden vill göra gällande. Den är snarare en ständigt föränderlig process av olika vetenskapers försök att ur olika perspektiv fånga någon aspekt av verkligheten. Ibland förenas idéer, hypoteser, teorier och metoder till större gemensamma bilder, men vid andra tillfällen uppstår rena motsägelser mellan angreppssätten. En vetenskaplig världsbild finns inte enligt Gustafsson. Istället vill han teckna dagens naturvetenskap med hjälp av fyra karakteristiska. Det första består i hur väldig *skalan* i universum blivit idag. Det avstånd till universums rand vi idag kan mäta är ohyggligt stort samtidigt som vi kan gå otroligt långt ner i materiens innersta beståndsdelar och mäta mycket små avstånd. Det andra kännetecknet be-



står i de *abstrakta begrepp* som måste nyttjas av dagens vetenskap i beskrivningen av verkligheten. Det krävs många år skolning av en forskare för att lära sig behärska den nödvändiga begreppsapparaten. Borta är de klara bilderna av biljardbollen och sluttande plan som komponenter i en världsbild. (Detta är i själva verket en starkt bidragande orsak till att naturvetenskapen inte har skapat någon ny världsbild efter Newton. Dagens naturvetenskap är alltför abstrakt.) Som tredje karakteristikum nämner Gustafsson den växande graden av *komplexitet*. I den stora makrokosmiska världen och i den lilla mikrokosmiska världen, och på alla nivåer däremellan, finner man en otroligt varierad komplexitet och fantastiska strukturer. Harmonin och balansen i denna komplexitet poängteras i den s.k. antropiska principen där ändamålsenligheten i universum åter blivit ett rumsrent samtalsämne bland forskare. Slutligen betonar Gustafsson *vetenskapens skönhet*. Detta ligger nära tanken på ett harmoniskt universum och är en allmänt omfattad tanke idag. »Skönhet» är ett etablerat kriterium på en god teori, även om det är lite oklart vad det ska betyda.

Gustafssons sätt att beskriva det nya utgår ifrån att vetenskapen har nya *teoretiska* perspektiv. Det finns ett helt annat sätt att beskriva det nya som utår ifrån naturvetenskapens och teknologins *praktiska* följdverkan på dagens samhälle och natur. Flertalet författare, och framför allt teologerna, beskriver miljöförstöring, kärnvapen, genmanipulering, etc. som de nya faktorer som gör att debatten mellan tro och vetande idag åter hetat till. I Naozumi Etos bidrag »Asian World Religions and Post-modern Science» antydes också att dagens välkända problem är en följd av den gamla mekanistiska världsbild som en gång naturvetenskapen levde i symbios med. Den post-moderna vetenskap som Gustafsson beskrivit bör därför leda till en annan tillämpning än den gamla mekanistiska vetenskapen. Icke alldeles oväntat menar Eto att österländska religioner utgör en mer adekvat överbyggnad till post-modern vetenskap än västerländsk kristendom.

Boken redovisar alltså två helt olika svar på frågan om vad som motiverar en ny debatt mellan naturvetenskap och kristen tro. Gemensamt för båda är emellertid att det är vetenskapen och teknologin som ändrats; ej tron. Och som behandling ordinerar alla författare hermeneutisk bearbetning av den kristna tron utifrån de krav den moderna vetenskapen och teknologin ställer. Detta är mest uttalat i Arthur Peacockes »The Challenge of Science to Theology and the Church» i teser som han utvecklat mer i sina böcker.

Slutligen måste jag nämna Vincent P. K. Titanjis bidrag »Scientific Research is my Christian Vocation». Titanji beskriver sitt arbete i Kamerun där han försöker finna ett botemedel mot en parasit som gör 30 miljoner människor i Afrika och Centralamerika blinda. Som kontrast är det nyttigt att påminnas om att vetenskapen också idag *gör gott* och att denna strävan efter att göra världen bättre är den som mest och bäst förenar den med religiös tro.

Lars Haikola

Sven Gustafsson: *Från enhetskyrka till kulturell pluralism. En studie i utvecklingen inom Säby församling, Linköpings stift från omkring 1860 till omkring 1930. 214 sid. Borås 1988.*

Säby är fortfarande församlingsnamnet för Tranås och det är alltså den religiösa utvecklingen i ett starkt frikyrkligt område som Sven Gustafsson beskriver under en sjuttioårsperiod. En liknande typ av lokal kyrkohistoria finner man under senare år bl.a. i Erland Johanssons avhandling (historia) om »Väckelserörelsen och samhället» där det är Karlskoga som står i centrum, i Björn Svärds avhandling (kyrkohistoria) om »Väckelsen i lokalsamhället» som behandlar utvecklingen i Kumla och i Irving Palms avhandling (sociologi) om »Frikyrkorna, arbetarfrågan och klasskampen» där lokalundersökningar från Gävle, Stora Tuna och Hällestad i Östergötland redovisas. Medan de tre nu nämnda arbetena riktar fokus mot väckelser och frikyrkor i lokalsamhället koncentrerar sig Sven Gustafsson främst på utvecklingen inom Svenska kyrkan i ett samhälle där frikyrkligheten höll på att växa sig stark.

Boken har två huvudfrågeställningar; dels hur mötte man inom kyrkan den tidiga väckelserörelsen och dels hur handskades man inom en församling med problemet att ha en växande tätort inom sina gränser. Den första huvudfrågeställningen får avsevärt mera utrymme än den andra och två tredjedelar av framställningen behandlar förhållandena »omkring 1860» medan en tredjedel behandlar utvecklingen från utgångsperioden fram till »omkring 1930».

I den första och längsta delen får man en skildring av hur Säby församlings mäktige man, friherre S. A. Hermelin på Gripenberg, understödjer och bereder väg för den nyevangeliska väckelsen bl.a. genom att inrätta en folkskola och som lärare vid denna anställa väckelsepredikanten Jonas Petersson. Några av kyrkoherdarna i Säby var försiktiga och sökte finna någon form av *modus vivendi* i den nya situationen. Bondebefolkningen var mindre benägen att tolerera den nya ström-

ningen och det är Sven Gustafssons tes att det motstånd de mobiliserade mindre betingades av det teologiska skälet att man var motståndare till Hermelins/Petterssons kristendomstolkning än av det sociologiska skälet att väckelsen hade en åtskiljande funktion och att den därför splittrade den hävdvunna sociala gemenskapen inom församlingen. Författaren finner många belägg för sin uppfattning i kyrkorådsprotokoll, ämbetsberättelser och andra handlingar men man ifrågasätter ändå ibland om det bara var hotet mot enheten som man vände sig emot. I förlängningen av enhetens upplösning låg också att den rådande ekonomiska strukturen liksom den lokala maktstrukturen ifrågasattes. En del av den anförda citaten pekar i sådan riktning.

När Sven Gustafsson skriver om Hermelin, Fjellstedt och Pettersson och när han refererar ett meningsutbyte mellan Säbys kyrkoherde Jonas Janzon och P. A. Ahlberg är framställningen levande och man känner att här behärskar författaren sitt material till fullo. I den sista tredjedelen av boken, den där den organiserade frikyrklighetens utveckling och kyrkobyggnadsfrågan i Tranås behandlas, är skrivsättet mera summariskt. De för skeendet centrala individerna är inte lika levande beskrivna som de i den tidigare delen och protokollscitaten radas efter varandra. Huvudfrågan är varför Tranås som blev köping 1882 och stad 1919 och där kyrkobyggnadsfrågan var aktuell redan 1880 inte fick någon kyrka förrän 1930. Frågeställningen belyses med hjälp av material som protokoll och inlagor och man får alla röst-siffror noggrannt angivna. Man får emellertid knappast klart för sig från vilket håll motståndet mot kyrkobygget främst kom; var det från landsbygdensdelen av Säby församling, var det från den starka frikyrkligheten, var det från den framväxande arbetarrörelsen eller var det från en koalition av olika intressen och vilka var de viktigaste argumenten mot att Tranås skulle ha en kyrka? Belysningen av sådana frågor borde kunnat bli fullständigare om författaren också hämtat material från lokalpressen. Nu hävdar han att »den traditionella beslutsprocessen (var) ett hinder» och detta antyder väl närmast att det var landsbygdsintressena som motarbetade att tätorten fick sin egen kyrka. Några jämförelser, t.ex. med närbelägna Boxholm, skulle också kunnat vara belysande.

Sven Gustafsson har gett sin bok titeln »Från enhetskyrka till kulturell pluralism». Han beskriver enhetskyrkan väl och man får också veta en hel del om vägen mot *religiös* pluralism. Den *kulturella* pluralismen som gör sitt inträde i såväl Säby och Tranås som i resten av landet under 1900-talet och som i Tranås fick ett uttryck i en av Kata

Dahlström bildad arbetarkommun 1901 får man däremot nästan inte veta något om. Att boken om den religiösa utvecklingen i Säby församling har vissa brister får dock inte skymma att den belyser två intressanta frågeställningar: Den om väckelsen inte bara var gemenskapskapande utan också gemenskapsbrytande och om hur församlingsindelningen inom Svenska kyrkan kunde bli ett direkt hinder för dess möjligheter att arbeta i de framväxande tätorterna.

Göran Gustafsson

Johannes Sløk: *Religionsfilosofiske Problemer. 177 sid. Forlaget Anis, Århus (numera Fredriksberg) 1987.*

Den danske religionsfilosofen och idéhistorikern Johannes Sløk har skrivit en religionsfilosofi. I Danmark publicerades föreliggande bok redan 1987. Men det publicerade är i själva verket ännu äldre.

Sløk är idag över sjuttio år, men det manuskript som bär hans signum daterar sig tillbaka till hans yngre dagar.

På bokens baksida står följande: «Hvorfor har Johannes Sløk aldrig skrevet en egentlig religionsfilosofi? Dette spørgsmål har mange filosofisk og teologisk interesserede igennem årene stillet sig, og så er svaret, at det har han så sandelig også!» Tydligtvis har i Danmark funnits en fråga efter en samlad framställning av Sløks religionsfilosofiska tankar. Om denna bok är ett försök att tillmötesgå denna efterfrågan, är resultatet ganska magert.

Bokens uppläggning är följande. Det första avsnittet utgör inte som vanligen är fallet en inledning där bakgrund och motiv till den följande framställningen presenteras. Istället väljer Sløk rubriken »Forklaring» vilket strax visar sig äga sin förklaring.

Sløk skriver hur han i början på 1950-talet, då han var ung lektor, cirka 34 år gammal, höll föreläsningar över filosofiska problem. Hans egentliga avsikt med dessa föreläsningar var att göra upp med religiositet i dess traditionella förståelse, (vilken den nu är?) för att härigenom kunna framställa en autentisk uppfattning av kristendomen. För den existentiellt initierade skönjes i dessa ambitioner en påverkan av Søren Kierkegaard; Sløks filosofi är mycket riktigt präglad av existentialismen. Nåväl, Sløk försöker i »Forklaring» besvara sin egen fråga; varför publicera detta över trettio år gamla manuskript?

Frågan tycks väl motiverad, vilket förmodligen Sløk också anar att den är, ty varför annars ställa den? Sløk menar, att skälet till publiceringen ligger i *andra* människors intresse för *hans* filosofiska

åskådning, och att dessa har velat ta del av hans ungdoms skrifter, för att finna ut hur hans tankar såg ut den gång de först formulerades. I och med detta skäl svär sig Sløk i viss mån fri från ansvar inför bokens publicering. Föreliggande bok bör betraktas, enligt Sløk, som ett historiskt dokument, men han hoppas likväl, att den ska äga mer än blott historiskt intresse, och i detta ligger väl, får man förmoda, att Sløk trots allt ställer sig bakom den unges tankar. Sløk framhåller, att han motståndt frestelser att ändra och skriva om, ty om han så hade gjort, hade ju boken förlorat sitt historiska värde som i sammanhanget var det viktiga. Efter »Forklaring» följer den unge lektorns religionsfilosofiska överväganden sådana dessa således tedde sig på 1950-talet.

Sist men inte minst kommer ett avsnitt »Kritik», som är Sløks recension av sig själv. Sløk recenserar sig själv, så som han skulle ha recenserat en ung lovande lektors bemödanden, sett utifrån den pensionerade professors utkikspost. Recensionen träffar mitt i prick, enligt mitt förmenande, och egentligen kunde min recenserande uppgift begränsas till att låta denna kritik oinskränkt tryckas i STK som en rättvis och korrekt bedömning av den unge lektorn. Sløks recension är särskilt intressant såtillvida, som han egentligen mer recenserar den unge lektorn och hans person, än bokens sakinnehåll. Detta är upplysande; då jag har läst har jag gripits och irriterats mer av den upplåste lektorn än jag har engagerats av bokens innehåll. Boken är således mer ett vittnesbörd om hur Sløk tedde sig i trettio-årsåldern än ett historiskt dokumenterande av hans tankar. Boken är givetvis båda delarna, men det som faller i ögonen är personen mer än saken.

Sløk kritiserar alltså sig själv, och det han har att säga är föga överslätande, och torde trampa på ömma tår. Han beskriver den unge lektorn som arrogant, självtillräcklig, och med ett sätt att skriva om de filosofiska problemen som om han vore den förste i historien att göra detta. Nåväl, det sista är väl knappast ett övertramp Sløk ensam har gjort sig skyldig till. Men utan tvekan är det så, att läsaren i den unge Sløk möter en arrogant, anspråksfull men tämligen oslipad författare. Inte nog med det, han är tröttsamt barnslig i sina ambitioner att göra upp med alla tankar på det han menar vara en traditionell uppfattning av religionen. Han vill göra rent hus och menar sig lyckas med detta.

Han har avslöjat, skriver han, att frågan efter livsmening och tron på Guds ingripande i historien, är en meningslös fråga och en meningslös tro. Var och en som ej lyckats undgå den analytiska smittan, associerar omedelbart ordet »me-

ningslös» till den logiska positivismen och dess engång i tiden inflytelserika verifikationsmetod. Ja, den äger väl sin betydelse fortarande. »Meningslös» i den positivistiska skolbildningen betyder, att ett religiöst påstående anses vara meningslöst, tomt på mening, eftersom en metod saknas för dess verifiering. Som meningsfulla påståenden anses endast analytiska och syntetiska utsagor vara, eftersom dessa kan prövas med hjälp av metod. Så menar nu inte Sløk. Med »meningslös» menar han »illusorisk». Sløk framställer den traditionella religionsuppfattningen som en i grund och botten naturalistisk teori; och det finns inga eviga sanningar, skriver han tvärsäkert. Frågan efter livsmening är meningslös eftersom den efterfrågar något transcendent, något icke-fenomenellt och som därför saknar realitet. Hur vet han det?

Meningslös är således varje fråga och varje sådant påstående, enligt Sløk, som antager något utanför den empiriska tillvaron. Denna uppfattning är i och för sig i överensstämmelse med den logiska positivismens, utan att Sløk fördenskul använder sig av dess argumentering. Han vill vara mer originell än så. Sløk menar sig kunna förklara religionens grepp om det mänskliga sinnet utifrån människans önskan, vilja och tendens att uppfatta den mekaniska tillvaron teleologiskt.

Sløk gör en för sina tankegångar grundläggande distinktion; det fenomenologiska och det funktionella. Han skriver: »Den fenomenella sidan av ett ting är sådant detta visar sig för oss eller såsom det upplevs av oss; den funktionella sidan av ett ting är tinget i sig självt, sådant detta 'i verkligheten' är» (min översättning). Sløk tar avstånd ifrån tankegångar rörande en bakomliggande metafysisk verklighet. Det verkliga är det som visar sig, enligt Sløk. Fenomenen är det verkliga och inte att uppfatta som en mask genom vilket något osynligt kommer till uttryck. Religion kan endast bestämmas historiskt, men religion är inte bara en historisk företeelse; den är upplevelse, den uttrycker mänsklig hängivelse. Det finns inga eviga sanningar, det finns ingen bakomliggande verklighet, men det finns *religiösa* sanningar och ett *religiöst* liv i den historiska världen, men detta kan endast förstås existencialistiskt – fast han använder aldrig ordet »existencialistisk», såvitt jag har funnit.

Ett hängivet religiöst liv innebär, att i en existentiell mening ge upp den givna tillvaron, dvs. den empiriska, och det till ett högt pris. Priset består i att allteftersom det religiösa livet utvecklas, desto mer dyrköpt blir detta på grund av en fullständig omvärdering av alla värden, av allt hitintillsvarande. Ett religiöst liv är raka motsatsen till

det mer vardagliga livet inordnat i tid och rum. Den som väljer hängivelse finner en sanning, inte en absolut sådan, men sanningen sådan denna ter sig för mig.

Tillvaron är mekanisk, enligt Sløk, och består av empiriskt konstaterbara orsakssammanhang. Religionen är ingenting av detta; den får ej heller fattas teleologiskt såsom traditionellt sker, enligt Sløk, ty det vore att förta hängivelsens betydelse. Religionen utgör s.a.s. sitt eget livsrum och kan inte förstås, begripas, eller motiveras utifrån en gängse kunskapsuppfattning.

Religion låter sig alltså inte, enligt Sløk, förenas med ett vetenskapligt betraktelsesätt. Vetenskap å ena sidan, religion å den andra. Härmed utsågs, att i religiösa frågor och om religiös erfarenhet kan vi inte äga kunskap, ty om så vore fallet skulle religion uppfattas naturalistiskt vilket vore att missförstå den helt.

Sløk omfattar två filosofiska synsätt som sinsemellan är oförenliga; en sträng empiri å ena sidan, och ett existentialistiskt betraktelsesätt å den andra sidan. Han följer två trådar som leder i motsatta riktningar. Han vill med en vetenskaplig argumentation göra gällande, att religion ej är vetenskap, och att en autentisk förståelse av religion kräver, att denna uppfattas på ett radikalt annat sätt än vetenskapen. För religiös hängivelse kan ej givas skäl och dess natur är irrationell. På ett sätt kan hävdas, att Sløk tvingas till sträng empiri för att bli i stånd till att påvisa religionens absolut annorlunda karaktär.

Föreliggande bok fyller om inte annat sin plats som ett historiskt dokument över Sløks utveckling som idéhistoriker och filosof, och detta var dessutom meningen enligt författaren själv.

Catharina Stenqvist

## AKTUELLT

---

### Lutherska Världsförbundets åttonde generalförsamling

Den 30 januari–8 februari samlades ca 1000 lutheraner, varav 366 delegater, till Lutherska Världsförbundets åttonde generalförsamling i Curitiba (Parana, Brasilien). Sedan förra generalförsamlingen i Budapest 1984 har exekutivkommittén upptagit 10 kyrkor som medlemmar i LVF. I Curitiba räknade man därför med 105 medlemskyrkor med 55 av världens ca 59 miljoner lutheraner.

Som tema hade valts ett gammaltestamentligt ord »Jag har hört mitt folks rop» (närmast från 2 Mos. 3,7) som utgör ett led i Guds tal till Mose under slaveritiden i Egypten. Temat präglade mer eller mindre direkt de fyra sektionernas arbete. Delegaterna fördelades på fyra sektioner med rubrikerna: Liv i gemenskap, frälsning, fred med rättvisa och en befriad skapelse. I sektionsarbetet behandlades en rad frågor: kyrkans gemenskap (koinonia) som en inklusiv gemenskap, frågan om dialog och mission, nya former för kristet vittnesbörd i en sekulariserad omvärld, den internationella skuldkrisen med brutala effekter just i Brasilien, militarisering och ekologiska problemområden. Två teologiska föredrag inledde arbetet i varje sektion. Därefter vidtog samtal i undergrup-

per vars rapporter sammanställdes sektionsvis. Slutligen inarbetades rapporterna i ett *message* som antogs den sista dagen.

Generalförsamlingens *message* bjuder inte på stora överraskningar. Vårt att notera är det klara ställningstagandet för kvinnor i prästämbetet och kvinnor i kyrkans ledningsorgan. Texten innehåller en bön om att alla medlemskyrkor inom LVF, tillsammans med hela den övriga ekumeniska familjen, ska igenkänna och ta emot Guds gåva »of women in the ordained ministry and in other leadership responsibilities in Christ's Church». Vad gäller skuldkrisen uppmanas medlemskyrkorna att stödja folkliga rörelser i kampen för en lösning. Med sådana formuleringar undvek generalförsamlingen att uttala sig för en total avskrivning av den fattiga världens skuldbörda. Förslag i den riktningen hade rests från flera håll. I det avsnitt som rör de ekologiska frågorna ses arbetet för »en befriad skapelse» som en gemensam utmaning för alla kyrkor tillsammans med människor av annan tro och ideologi. Dessutom kan den kristna kyrkan inte undgå att hålla samman skapelse och frälsning. Skapelsen lever i väntan

på sin räddning. I Kristus anteciperas något av denna räddning redan nu när en människa tar emot dopet. Men dopet sker enligt gammal kristen sed i rent och obemängt vatten, som en symbol för »en flod med livets vatten, klar som kristall, som rann från Guds och Lammets tron» (Uppb. 22,1). I åtskilliga delar av världen är det idag inte möjligt att finna rent vatten. På liknande vis förhåller det sig med eukaristins gåvor. Bröd och vin är i stor omfattning världen över smittade av kemikalier. Kyrkan bär därmed i sina egna handlingar på ett dubbelt språk: en delaktighet i utsugningen av skapelsen, i förstörelse och nedbrytning men också ett vittnesbörd om livets egentliga godhet och skönhet. I texten nämns särskilt försvaret av jordens lunga, Amazon-området, av de tropiska regnskogarna och de livsvillkor för Brasiliens ursprungsbefolkning som är förknippade med dessa områden.

Några föredrag hölls i plenum, däribland inledningsföredrag av biskop Johannes Hanselmann, den avgående presidenten för LVF, ett föredrag av USA-teologen Ronald Thiemann, dean vid Harvard Divinity School, samt en appell i miljöfrågan av Gro Harlem Brundtland, ordförande i World Commission on Environment and Development 1983–1987.

Hanselmann talade om Rättfärdiggörelse, frihet och befrielseologi. Hans föredrag blev i mycket ett försök att utifrån en luthersk position bejaka den i främst Brasilien framvuxna befrielseologin. På de punkter där Hanselmann fann anledning till kritik mot befrielseologin fick han i sin tur möta motsägelser. Hanselmann fann det som luthersk teolog svårt att se hur religiös erfarenhet kan växa fram ur mänsklig aktivitet. I opposition mot detta pekades i debatten på Luthers lära om dopet som inte gärna kan förstås på annat sätt än att den kristne just i vardagen ständigt möter Gud. Än skarpare kritik mötte Hanselmann när han försökte jämföra de brasilianska befrielseologierna med de hitlertrogna tyskkristna. I båda fallen, menade Hanselmann, rörde det sig om att igenkänna Guds handlande i historien. Likheten är ytlig, framhölls det i den efterföljande intensiva diskussionen. Olikheten är större. Dessutom bär vi som lutherskt arv just en tro att Gud verkligen verkar i skapelse och historia.

Thiemann, som talade över huvudtemat, tog i sin framställning upp den tendens inom luthersk tradition som söker skilja religiösa frågor från uttalanden politiska, rättfärdiggörelsen från rättvisan. I en ökad reflektion över bibelns tal om förbundet kan denna spänning övervinnas, menade Thiemann. I förbundets Gud kan igenkännas både Guds rättfärdiggörelse och Guds rättvisa – båda

utgör manifestationer av Guds kärlek.

I ett särskilt uttalande tog generalförsamlingen ställning till de pågående samtalen mellan lutheraner och anglikaner. Det heter där att LVF med glädje tagit emot Lambeth-konferensens erkännande av den s.k. Niagara-rapporten om episkopé som »a substantial convergence of views». Med denna rapport syns frågan om det historiska episkopatet nå en lösning på väg mot »fullest possible ecclesial recognition and the goal of full communion».

I ett annat uttalande rörande »filioque» rekommenderas medlemskyrkorna att använda den nicenska trosbekännelsen, liturgiskt och kateketiskt, åtminstone vid större högtider och då t.ex. vid ekumeniska gudstjänster bruka versionen från 381 utan »filioque». Kyrkor som lever i länder med stor ortodox befolkning bör eftersträva en gemensam översättning av Nicenum utan det »västliga filioque». Till detta uttalande är fogat en rapport från en inom LVF verksam studiegrupp i frågan samt kommentarer från tio medlemskyrkor. Från Svenska kyrkan heter det att »filioque» kan utgå endast efter överenskommelse med nordiska biskopsmötet, i gemenskap med LVF och efter samråd med den romersk-katolska kyrkan.

Den fråga som tilldrog sig störst uppmärksamhet gällde förslaget till ny konstitution för LVF. Detta förslag var dessutom kopplat till ett förslag om ändring av LVF:s struktur. De båda förslagen, som inte nödvändigtvis hör samman, kom att stundtals blandas samman i debatt och reflektion. Den avgörande punkten i konstitutionsförslaget gällde om LVF skulle ändra karaktär från att ha varit »a free association of Lutheran churches» till att bli »a communion of churches which confess the triune God, agree in the proclamation of the Word of God and are united in pulpit and altar fellowship». Redan i Budapest infördes predikstols- och altargemenskap. Nu skulle utvecklingen föras ett steg vidare och låta LVF karaktäriseras som en gemenskap, en »koinonia» av kyrkor. De kritiska röster som hördes i debatten varnade för att LVF skulle bli en kyrkoliknande enhet som på bekostnad av ekumenisk öppenhet sökte finna stramare konfessionell identitet. I förarbetet framhölls att LVF som en »communion» tvärtom tydligare kunde markera ekumeniskt ansvarstagande gentemot icke-lutherska kyrkor.

I konstitutionen föreslogs också en ändring av LVF:s styrande organ. Istället för en exekutivkommitté om 29 personer (18 från första och andra världen, 11 från tredje världen) skulle LVF styras av ett råd (council) om 48 personer med lika fördelning mellan den s.k. rika och fattiga världen, 24–24. Kritiken mot förslaget kom symp-

tomatiskt att framföras främst från kyrkor i första världen, inte minst från danska, finska och tyska kyrkor. Svenska kyrkan hade redan genom centralstyrelsen tagit positiv ställning till förslaget. Ärkebiskop Bertil Werkströms inlägg i debatten följde samma linje och hade en märkbar effekt. Tredje världens kyrkor röstade nästan enstämmigt till förmån för det liggande ändringsförslaget. Till bilden hörde också en lång rad strukturändringar vad gäller antalet fasta kommissioner som arbetar mellan generalförsamlingarna, inkallade experter, antalet fast anställda vid staben i Genève m.m. En avgörande faktor bakom dessa förslag rörde en allt mer ohållbar ekonomisk situation för LVF. Beslutet i generalförsamlingen gällde dock endast själva konstitutionen som reglerar hur exekutivkommittén resp. rådet skall se ut. Med tvåtredjedels majoritet, som erfordras enligt gällande konstitution, och det på siffran när (238 *för*, 103 *emot*) antogs förslaget. Därmed öppnades dörren för den nya strukturen som föreslagits och som exekutivkommittén hade att besluta om alldeles efter generalförsamlingen. Konstitutionsändringen träder först i kraft efter ett år, dvs. februari 1991, såvida inte entredjedel av medlemskyrkorna dessförinnan anmäler avvikande mening. På detta sätt hålls ett receptionstänkande medvetet vid liv. Vid det efterföljande exekutivkommittésammanträdet beslöts följdriktigt om ny struktur som bl.a. innebär att de hittillsvarande fyra fasta kommissionerna upphör och integreras med det utökade rådet. Rådet utgör styrelse och delar samtidigt upp sig vid sammanträden i tre kommissioner med följande rubriker: Theology and studies, Mission and development, World service. Anmärkningsvärt är att »mission» nu återinförts i LVF:s struktur. Den kommission

som haft ansvar för detta tidigare bar namnet Commission on Church Cooperation. Till det nya rådet kan knytas upp till 30 experter.

Till ny president för den kommande sexårsperioden valdes Gottfried Brakemeier, 53 år, sedan 1985 ledare för värdkyrkan, the Evangelical Church of the Lutheran Confession in Brazil (IECLB). Med minsta möjliga majoritet valdes Brakemeier till LVF:s nionde president i konkurrens med biskop Donald Sjöberg, lanserad av den lutherska kyrkan i Canada. I det nya rådet ingår från Norden domprost Karsten Nissen, Danmark, lektor Juhani Forsberg, Finland, generaldirektör Christina Rogestam, Sverige, lärare Olga Dysthe, Norge, biskop Olafur Skulason, Island, samt som nordisk ungdomsrepresentant Johan Ernstson, Sverige. I rådet som helhet ingår 40 % kvinnor samt 15 % ungdomar under 30 år. Redan har dock beslutats att vid nästa generalförsamling det nya rådet bör få 20 % ungdomsrepresentation.

1970 skulle LVF enligt planerna genomföra sin femte generalförsamling och då för första gången i tredje världen, i Porto Alegre i Brasilien. Värdkyrkan, IECLB, var den gången tämligen positivt inställd till den härskande militärjuntan. Endast fem veckor före generalförsamlingens start tvangs LVF ändra planerna och förlägga mötet till Evian, Frankrike. När nu LVF tjugo år senare verkligen kom till Brasilien hade mycket ändrats. Juntan har fallit och en demokratisk process inletts i landet. Värdkyrkan har mer och mer tagit ställning för nödvändigheten av radikal ekonomisk och social förändring i den riktning befrielsesteologerna angett. Det är ingen tillfällighet att Brasiliens enda lutherska prästseminarium för IECLB, i Sao Leopoldo, i utbildning och forskning präglas av befrielsesteologiska perspektiv.

*Martin Lind*

# IN MEMORIAM

---

## Thorvald Källstad in memoriam

Det var den mystiska erfarenheten och den personliga tilläggnelsen av den religiösa tron som fascinerade Källstad som forskare. Vid sidan av hans stora organisatoriska talang som riksdagsman, ledare för den teologiska utbildningen vid Överås Metodistseminarium och ett par perioder som dekanus vid teologiska fakulteten i Uppsala, skrev Källstad ett antal vetenskapliga artiklar och böcker. I denna sammanfattning vill jag kort beröra tre av hans större arbeten.

Thorvald Källstads licenciat- och doktorsavhandling behandlade samma område; John Wesleys religiösa utveckling. I doktorsavhandlingen *John Wesley and the Bible. A Psychological Study* (Acta Universitatis Upsaliensis Psychologia Religionum 1, 1974), studerade han den roll som bibeln haft för Wesleys omvändelse och i hans liv. Det är nu inte religionshistorikern Erland Ehnmark utan religionspsykologen Hjalmar Sundén som fungerar som handledare. Detta framgår klart i avhandlingstexten. Sundéns klassiska rollteori blir alltså det huvudsakliga teoretiska instrument med vars hjälp Källstad söker tydliggöra de psykologiska förutsättningarna för Wesleys omvändelse och religiösa liv.

Vid sidan om rollteorin använder Källstad Festingers kognitiva dissonanstänkande. Därigenom kan han visa hur upplösningen av en del av Wesleys starka inre dogmatiska problem kunde lösas upp, hans upplevelse av den dömande respektive den nådige guden.

Källstad utnyttjar främst dagboksmaterial och tidiga brev från Wesley. Han kryper så nära som möjligt sitt forskningsföremål. Intresset är Wesleys egen personlighet. Det studium som dittills ägnats denne hade mest rört Wesley som kyrkoleddare, hans dogmatiska eller ekumeniska inställning. Källstad fokuserar i stället personen Wesley och hans kamp med dessa systematiskt teologiska problem. Mångordigt visar Wesley sitt inre liv genom sina dagböcker och brev, ofta dag för dag, ja, ibland timme för timme.

Länge har forskningen observerat den ovanligt stora betydelse som bibeln hade för John Wesley. Genom rollteorin kan Källstad på ett helt annat sätt än tidigare visa hur de religiösa texterna och främst de, i texterna ingående, bibliska personerna har fungerat som identifikationsobjekt för Wesley. Därmed har de både styrts hans förväntan på

och upplevelser av Guds handlande. Den 24 maj 1738 genomgår Wesley en dramatisk omvändelse. Denna tolkar Källstad som en dramatisk upplösning av en kognitiv konflikt, ambivalensen mellan att vara föremål för den vrede eller för den kärleksfulle guden.

Med Sundéns terminologi kan man säga att Wesley successivt bygger upp en stark religiös personlighet som har sitt centrum i en generell förväntan på att livet och skeendet uppfattas som ett uttryck för »den Andres» omsorg. Förväntan styrs av en »generell gudspartnerroll». Källstad kan visa på ett mycket stort antal upplevelser där Wesley direkt uppfattat en händelse i den yttre världen som en signal eller ett löfte från den allseende och tröstande Andre.

De särskilda bibelrollerna skapar tillsammans en generell gudspartnerroll. Denna är mer odifferentierad och ger snarast en närhetsupplevelse. Den ger inte den skarpa tydlighet åt dialogupplevelserna som de skriftligt fixerade rollerna möjliggör, menar Källstad. När Wesley helt slumpvis slår upp en bibeltext och denna »svarar» honom så uppfattas det som en bekräftelse på att den Andre är verklig.

Ungefär samma modell som i avhandlingen kom till användning när Källstad 1978 skrev en längre artikel *Ignatius Loyola and the Spiritual Exercises. A Psychological Study* (Psychological Studies of Religious Man. Uppsala 1978). Här är det emellertid en annan sida av den religiösa upplevelsen som kommer i fokus: meditationen och bönen. Han visar hur Exerciitiernas psykologiska förutsättning och funktion går att förstå på ett distinktare sätt om man diskuterar den »inre bönen» (the intrinsic dialogue) i termer av Georg Herbert Meads klassiska socialpsykologiska teori om relationen mellan »I och Me». Inlevelsen i de bibliska scenerna spelar en viktig roll för tilläggnelsen av och övningen i att hålla det religiösa referenssystemet aktuellt.

I Källstads sista bok *Levande mystik. En psykologisk undersökning av Ruth Dahléns religiösa upplevelser*, Åsak 1987, är fokus inställd på en person med ovanliga upplevelser och stark förmåga att berätta om den för andra. En period framträdde hon under täckmanteln »Mystiker i Vällingby». Fysiker som Tor Ragnar Gerholm uppskattade henne liksom astronomen Peter Nilsson. Man

uppfattade henne som brobyggare mellan kvantfysik och mystik.

Innan Källstad gör något annat har han några relativt långa principiella avsnitt om metodiska och teoretiska problem. Detta är klagörande och sätter in hans studie i en större vetenskapsteoretisk diskussion. Framför allt gör han redan från början klart att han tänker nyttja sig av Stace-Hoods mystikkriterier för att kunna förstå formerna, förutsättningarna och följderna av Dahléns fyra stora mystiska erfarenheter.

Vid sidan av dessa mer deskriptiva modeller från filosofin återvänder han nu till rollteorin men integrerar i den även senare attributionstänkande.

Detta resulterar i en distinkt skriven bok där man i stort får följa Ruth Dahlén år från år men där teorierna hellre är heuristiska nycklar eller deskriptiva hjälpmedel än att de kan sägas ha förklaringsanspråk.

En dikt av Erik Lindgren (alltså inte Erik Lindgren) som handlar om snöflingornas dans i en skog har sannolikt tjänat som ett kognitivt filter. Dikten bidrog till en s.k. »incorporated interpretation» av en av hennes mer kända mystiska upp-

levelser. Tekniskt är upplevelsen kanske en form av pseudohallucinationer, men denna inkorporeras i befintlig legitimerande ram av estetisk poetisk natur.

En kuriös passage i denna bok handlar om relationen mellan Harald Eklund och Hjalmar Sundén. Båda är personer som Dahléns söker stöd av. Eklund bekände sig till en helt annan typ av själsmetafysik än Sundén. Dahléns kände sig trygg hos Eklund. När denne dog hade hon en tids samtalskontakt med Sundén. Han var emellertid mer skeptisk till Dahléns. Han satte hennes upplevelser i relation till vad hon läst och till hennes fascination av fysik och mystik.

Talet om den ideografiska forskningsprofilen har under många år varit misstänkliggjort. Vid sidan av lagsökande studier har den emellertid uppväckt ett större intresse de senaste åren. Till denna psykohistoriska tradition kan man föra Källstads viktiga forskningsinsats. När mycken annan religionspsykologi samlar stora datamängder och söker matematiska samband hävdade Källstad alltid studiet av den unika personen.

*Owe Wikström*

90 -07- 16