

Judaistik vid Lunds universitet

AV KARL ERICH GRÖZINGER

Sedan den första januari 1989 finns vid Lunds universitet den första professuren i »Jewish Studies» (judaistik) i Sverige, och, *cum grano salis*, i Skandinavien. Kurser startade i april samma år, har sedan utvecklats ytterligare och undervisningen försöker i sig att integrera de internationella metoderna inom »Jewish Studies» med det svenska undervisningssystemet, ibland en besvärlig uppgift. Redan från början försöker nu en grupp av kunniga och entusiastiska studenter överbygga de inledande svårigheterna: de skall ta itu med ett ämne som är nytt både ifråga om innehåll och metoder, med en utländsk professor som själv är van vid en annan typ av universitetsundervisning och, sist men inte minst, med ett ännu så gott som icke-existerande bibliotek.

Följande reflexioner, delgivna vid installationsföreläsningen den 13 oktober 1989, syftar till att ge en uppfattning om uppbyggandet av, problemen för och målet med judaistiken vid Lunds Universitet.

Innan vi går in på en beskrivning av hur »Jewish Studies» bör se ut bör vi fråga oss själva vad som menas med termen »Jewish Studies», eller »judaistik» som det heter på svenska. Om ni ber mig om en definition av »judaistik», en definition som inte skulle vara ensidig, inte ideologisk, utan realistisk, skulle jag definiera »judaistik» enligt följande: Judaistik är en universitetsdisciplin som behandlar allt som judar har skapat, allt judiskt lidande och allt som – på något sätt – är förbundet med judiskt liv, judisk historia och kultur. Men hur klar denna definition än verkar, är den svår att omsätta i praktiken.

Man kunde t.ex. fråga, om ett kirurgiskt ingrepp gjort på en jude faller inom judaistiken – eller naturvetenskaper utvecklade av judar, bör de också vara del av judaistiken? Eller vad gäller för en engelsk, tysk eller

svensk författare som råkar vara av judisk börd, eller, å andra sidan, en bok om matematik eller biologi, skriven av en jude på hebreiska eller jiddisch – skall detta också inkluderas i judaistiken?

Att nå enighet kring denna fråga verkar lika svårt som att finna den berömda »cirkelns kvadratur». Låt oss som exempel ta den israeliska systematiseringen av judaistiken utarbetad av det hebreiska Universitets- och Nationalbiblioteket i Jerusalem 1926–27 under ledning av Hugo Bergmann och Gershom Scholem. Där finner man inte något sökord »medicin», men naturligtvis finner man ett sökord »folkmedicin» – ty det fanns ett förvånande stort antal magiker/läkare, kända som 'Ba'al Shem', »Det heliga Gudsnamnets mästare». Man kan också finna sökordet »sociologi» utan någon markering av gränsen mellan det typiskt judiska och fenomenet i gemen.

Hur svårt det kan vara att se vad som innefattas i eller utesluts av en given definition kan vi se med hjälp av exemplet med sökordet »medicin». Pondera att vi är intresserade av hur stor andel av de tyska läkarna vid tiden runt sekelskiftet, som var judar, för att se om det finns någon speciell förbindelse mellan detta, att man är jude och att man arbetar inom detta yrke. Detta skulle kunna tänkas utifrån det faktum att en genomsnittlig religiös jude hade vissa kunskaper i anatomi från sina studier av Talmud, något en genomsnittlig icke-jude saknade vid denna tid, eller från det faktum att det fanns en medeltida tradition av kända judiska läkare.

Eller vi kan vara intresserade av den sociala utvecklingen inom den judiska gruppen och fråga hur många judar som lyckades uppnå en position som läkare. Redan här har vi en fråga, med berättigande inom judaistiken,

som passar in i den ovan nämnda definitionen.

Med rätta skulle dessa exempel kunna kallas perifer. Naturligtvis finns det i mitten av fältet ett enormt antal områden och aspekter kring vilka det inte råder någon oenighet huruvida de tillhör disciplinen judaistik.

Men även när vi räknar upp några exempel på uppgifter som en student och forskare inom judaistiken utan diskussion kan ägna sig åt, kommer dessa exempel att visa hur det även här finns komplikationer.

För det första bör vi nämna det vidsträckta området »judisk historia» som inte endast är enormt vad gäller dess historiska omfång. Där finns även ytterligare svårigheter, orsakade av det faktum att den judiska historien är sammanflätad med ett stort antal olika kulturer och nationella och regionella historiska utvecklingar, vilket gör att det ställs höga krav på forskaren ifråga om specialisering inom sociala system och språkområden – det må gälla Främre Orienten, den hellenistisk-romerska historien, det medeltida Europa, från söder till norr, från öster till väster, Amerika eller mer avlägsna områden.

Som andra accepterade fält inom judaistiken kan vi nämna judisk arkeologi, judisk konst och judisk musik. Ett annat, helt olikt område, är judisk lag, och ytterligare ett är judiska sociala strukturer. Till detta skulle vi dessutom kunna lägga det stora fält som utgöres av judisk folklore, med dess olika förgreningar, liksom de judiska språken, den judiska litteraturen med dess olika faser och genrer, judisk sekterism, liturgi, filosofi, religion och mysticism som naturligtvis inte kan utelämnas.

Allt som allt – det finns tillräckligt med material att sysselsätta sig med för minst ett helt universitet. Och de stora judiska universiteterna i Israel är också till stor del inriktade på olika områden inom judaistiken. För att ge ett litet exempel: vid *The 10th World Congress of Jewish Studies* i Jerusalem sommaren 1989 gavs möjlighet att lyssna till inte mindre än 900 föreläsningar (!) – indelade i fyra huvudkategorier, såsom a) *The Bible and its World*, b) *The History of the Jewish People*, c) *Jewish Thought and Literature* och

d) *Languages and Art*. När man ser dessa vidsträckta fält och ämnen som innesluts i judaistiken, kan man undra vad det betyder eller skulle kunna betyda att ett universitet som det i Lund inrättar en ny, första – och än så länge enda – professur i judaistik?

Finns det något hopp att finna en person som behärskar alla, eller åtminstone huvuddelen av dessa ändlösa och mångfacetterade uppgifter inom judaistiken? Och, eftersom det synes omöjligt att en sådan person existerar, kan vi tillåta oss att välja några av de många ämnena och ge dessa företrädare framför andra? Och om vi verkligen gör ett sådant val – och jag menar att vi inte kan göra på något annat sätt – bör vi fråga oss om det finns några kriterier som kan hjälpa oss att prioritera ett fält framför ett annat.

Finns det något av alla de ovan nämnda intresseområdena som skulle kunna tjäna som utgångspunkt för ett försök att finna en minsta gemensam nämnare i definitionen av vad som bör tillhöra disciplinen judaistik och vad som kan lämnas utanför? Finns det något som kan tjäna som riktlinje för och mått på vad som kan kallas »judiskt»? För mig framstår det som om det finns något som, åtminstone fram till upplysningen och den därpå följande sekulariseringen, skulle kunna anses vara medelpunkten i den judiska världen, nämligen **judisk religion** – inte endast i meningen religiös doktrin utan även som religiös kultur och världslig judisk kultur influerad av religion. Det är inget tvivel om att under perioden fram till upplysningen var den judiska religiösa kulturen medelpunkten i det judiska livet. Det var denna kultur, som hade format och fört fram judiskt levnads-sätt, arbete, kreativitet, men också förföljelse och lidande.

Vad avses när jag talar om en judisk religiös kultur som skulle kunna tjäna som riktlinje för eller mått på en »kanon» för judaistiken? Åtminstone fram till upplysningseran skulle man kunna definiera judisk kultur på följande sätt: Basen för denna religiösa kultur är ett **kommunikationssätt** inom den judiska gruppen eller det judiska samhället. Denna kultur är det sätt på vilket man uppställer regler för det sociala livet, uttrycker

och utvecklar nya tankar inom ramarna för *Tora*. Vi måste dock ha i åtanke, att i judisk mening är *Tora* inte begränsad endast till de fem Moseböckerna eller den hebreiska Bibeln i sin helhet. *Tora* är i judiska sammanhang mer: med *Tora* förstås av judarna inte bara den skrivna *Tora* i Bibeln, utan det innesluter i sig alla muntliga och skriftliga judiska traditioner – den så kallade muntliga *Tora* – skapad senare än Bibeln och som t.o.m. innehåller diskussionen mellan lärare och elev i lärohuset. Dessa två delar av *Tora* – den skriftliga och den muntliga – hålls formellt samman av genomgående korsreferenser och anses båda vara uppenbarade för Mose på berget Sinai.

Så snart en kulturell eller social aktivitet lyckats finna en plats inom ramarna för denna *Tora*, kunde den accepteras av gruppen – även om aktiviteten var en revolutionerande nyhet inom den judiska traditionen. Det har hänt mer än en gång att de stora förändringarna inom judendomen smugit sig in i förebärande att de varit del av *Tora* – så var fallet med den rabbinisk-talmudiska judendomen jämförd med Bibeln, eller den tidiga och senare judiska mystiken, kabbalan, och den medeltida judiska filosofin, för att ta några välkända exempel.

Om denna religiösa kultur kan hjälpa oss att känna igen judendomens kärna, måste nästa fråga bli: vilka är källorna som kan ge oss kunskap om den judiska kulturens utveckling? Det enda möjliga svaret på denna fråga är: Den **judiska litteraturen** i dess olika stadier som den utvecklats genom seklerna; den judiska litteraturen i alla dess aspekter och genrer. Inget i den mångfald av litterära verk som skapats av oräkneliga grupper och individer bör utelämnas, av något dogmatiskt eller annat skäl. För här, i denna litteratur har vi en spegel av både kontinuitet och förändring inom judendomen genom århundradena. Bilden vi får från denna litteratur kan också göra det möjligt för oss att bedöma och förstå de andra fenomen som hör samman med judendomen, som judisk teologi, historia, sociala strukturer, glädjämnen och, sist, men inte minst, dess sorger. Allt detta tillhör judiskt religiöst liv och judisk

kultur.

Men även detta kan framstå som en alltför omfattande uppgift för en person. Icke desto mindre bör vi, enligt min mening, försöka ta oss an den. Endast genom att få ett intryck av mångfalden av judiska erfarenheter, diakront såväl som synkront, kan man bedöma judiska fenomen på ett korrekt sätt. Att t.ex. bedöma judendomen endast i ljuset av Bibeln vore ett mycket gravt misstag – och tyvärr möter det oss alltför ofta. Det skulle vara lika missvisande som att se judendomen endast i ljuset av den talmudisk-midrashiska litteraturen, utan att veta något om de stora förändringar som ägde rum när judendomen lämnade Orienten och utvecklades i det medeltida Europa. På samma sätt skulle vi inte få en korrekt bild av judendomen om vi bara förlitade oss på den nyktra filosofiska litteraturen och försummade alla folkliga bruk och föreställningar.

Därför måste man enligt min åsikt ha modet att göra ett val bland den stora mängden källor – men på ett sådant sätt att man inte åsidosätter den ena eller den andra perioden, företeelsen eller riktningen – för att på så sätt få en så heltäckande bild av judendomen som möjligt. För endast om vi vågar närma oss denna snävare, men samtidigt vida, inriktning, kan vi rusta oss för en forskningsutveckling i många riktningar, och göra det möjligt för oss att ta itu med olika individuella forskningsintressen och, dessutom, olika utbildningsinriktningar för studenterna.

Jag tror tidpunkten nu har kommit att tala om vad jag har sysslat med hittills, innan jag fortsätter att dra upp linjer för framtiden: Efter att ha avslutat mina bibelvetenskapliga studier och studierna i judaistik och semitistik, ägnades mitt första forskningsarbete åt Qumran-litteraturen genom arbete inom ett mycket ambitiöst projekt, nämligen utarbetandet av en ordbok. Detta skedde inom ramen för Qumran-forskningscentret vid universitetet i Heidelberg. Därifrån övergick jag till den tidiga rabbiniska litteraturen, med inriktning mot den rabbiniska haggadan, dvs den homiletiska litteraturen. Vid sidan av ett antal artiklar har jag publicerat två böcker

om ämnet, den ena en form- och traditionskritisk kommentar till en tidig midrashisk predikan, den andra en studie av musik och sång i den tidiga rabbiniska teologiska litteraturen – täckande alla typer av talmudiskt-midrashiskt material och inkluderande tidig judisk mystik (Ich bin der Herr, dein Gott. Eine rabbinische Homilie zum ersten Gebot, 1976; Musik und Gesang in der frühen jüdischen Literatur, 1982). Därefter utökade jag mitt forsknings- och undervisningsfält till medeltida judisk predikolitteratur och filosofi, medeltida kabbala och östeuropeisk chassidism. Allt detta åtföljdes av publice-randet av artiklar inom dessa områden.

Ett sidoresultat av min forskning om chassidismen är ett omfattande projekt kring den chassidiska folkliga berättelsen. Inom detta datoriserade projekt, baserat på tusentals folkliga judiska berättelser, försöker jag komma fram till vilka ämnen som behandlas inom denna folkliga berättelseform. Listan över ämnen i dessa berättelser omfattar allt från sociala förhållanden, generell och individuell lag, de dödas och nyligen avlidnas rättigheter i de levandes samhälle, till familje-problem, andlig vägledning med syftet att uppnå evig salighet i den tillkommande världen, med mera. Denna ämneskatalog kommer att användas för att beskriva den folkliga religiösa kulturen hos judarna i Östeuropa – och jag hoppas på detta sätt kunna komma åt generella drivkrafter bakom fenomenet religion i allmänhet.

Resultaten av detta projekt kommer att sammanfattas i en bok som behandlar de olika sociala, kulturella och religiösa följderna av berättelserna och som, förhoppningsvis, kommer att åtföljas av en åskådliggörande antologi. Ett exempel på en sådan antologi, vars manuskript jag just lagt sista handen vid, är en synoptisk tysk översättning baserad på de grundläggande chassidiska legenderna om Ba'al Shem Tov, rörelsens grundare. Dessa föreligger i två versioner, på hebreiska respektive jiddisch, vilka företer olikheter jämförbara med de synoptiska evangeliernas.

Utöver detta arbetar jag på en annan bok, med syftet att beskriva utvecklingen av

judisk mystik, kabbala och chassidism mot bakgrund av den talmudisk-rabbiniska tankevärlden och den medeltida judiska filosofin – ämnen som för övrigt utvecklas i mina föreläsningar här i Lund.

Förutom denna forskning har jag ägnat mig åt några tvärvetenskapliga projekt, som också överlappat mitt eget forskningsområde. Så var jag t.ex. medarrangör vid universitetet i Frankfurt – det universitet från vilket jag kommer – av en internationell kongress kring ämnet »Franz Kafka och judendomen». Denna frambragte en rad anmärkningsvärda insikter i de ibland något märkliga skrifterna av denne författare – föreläsningarna finns publicerade i en bok (Franz Kafka und das Judentum. Beiträge eines Kolloquiums, 1987). För närvarande förbereder jag publiceringen av föreläsningar, som hölls vid en kongress, arrangerad av mig, i oktober 1988, kring temat »Judendomen i de tysktalande länderna». Vid detta konvent samlades internationella specialister på judisk musik, litteratur, folklöre, juridik, sociologi, teologi och andra ämnen. Liknande publikationer, t.ex. om Martin Buber, vilka sammanställts av andra forskare, är frukter av samarbete med kolleger från den teologiska fakulteten, med vilka jag även samarbetat på många andra områden.

Slutligen måste jag nämna några andra aktiviteter, vilka enligt min mening kompletterar mitt arbete vid universitetet på ett viktigt sätt – och jag talar om mitt samarbete med de judiska församlingarna. Det är min fasta övertygelse att en professur i judaistik måste vara fast förbunden inte bara med det judiska livet i historisk tid utan även i nutiden. Jag menar att en professur i judaistik, som inte lyckas bli en accepterad medarbetare till samtida judiska kulturella institutioner, särskilt inom de judiska församlingarna, har misslyckats med att lära sin läxa från den litteratur den behandlar. Mina egna institutionella kontakter med den judiska församlingen i Frankfurt har bestått av publicerandet av artiklar i församlingens tidning, samarbete vid organiserandet av kongresser och rörande kulturella evenemang. Som exempel kan nämnas att universitetet medverkade

med en vetenskaplig historisk bakgrund för aktuella kulturella evenemang, såsom ett seminarium kring studiet av judiska Purimspel, när ett av dessa sattes upp på Stadsteatern, liksom en serie föreläsningar om samtida aspekter av judiskt liv, organiserade tillsammans med församlingens rabbin.

För att så övergå till framtida planer, är min förhoppning att dessa mina aktiviteter hittills skall kunna överföras till Lund och fortsätta på samma nivå som beskrivits. Men detta är naturligtvis inte så enkelt. Det största hindret för närvarande är avsaknaden av ett bibliotek. Om vi inte lyckas upprätta ett verkligt arbetsbibliotek med källmaterial och sekundärlitteratur inom kort, kommer alla planer att sakna en fast grund att stå på. Därför är min främsta uppgift inom den närmaste framtiden att köpa böcker inom ämnet, på en relativt bred bas, syftande till att skapa ett centralt svenskt bibliotek för judisk kultur. Vi borde försöka övertyga alla berörda institutioner och privatpersoner om att judaistiken i Lund endast kommer att bli en del av den internationella judaistiken om det finns ett bibliotek som kan ge information över en bred skala – och detta inte endast till studenterna utan även till den intresserade allmänheten och landet i dess helhet.

Mer positiva är de redan upprättade kontakterna med de judiska ledningarna i Lund och Malmö, och t.o.m. i Stockholm, och jag ser fram emot ett nära samarbete i framtiden.

Vad gäller organisationen för den nya professuren, har vi kommit överens om att professuren i judaistik skall vara en del av Religionshistoriska avdelningen, för att på så sätt leva upp till beskrivningen av professuren, gjord av UHÄ, som fastslår att professuren i judaistik skall täcka judisk religion och kultur i historia och nutid, inklusive dess relation med andra religioner, liksom kulturella, sociala och politiska förhållanden. Så kommer professuren i judaistik att kunna utveckla sin egen linje inom forskning och undervisning, följande judendomens utveckling, i nära samarbete med andra institutioner inom och utom universitetet.

Detta kommer också att påverka studenterna, på så sätt att de kommer att kunna få

en examen med judaistik, utan att behöva uppfylla några andra krav än kunskaper i judiska språk, i första hand hebreiska. Det finns dock även kurser för studenter som inte siktar mot någon examen och som inte behärskar hebreiska eller arameiska, utan endast önskar få kunskaper om judisk kultur eller få in judiska ämnen som del i sina examina i humanistiska ämnen eller teologi.

De studenter som studerar judaistik bör, när de avslutat sina studier, känna till de stora utvecklingslinjerna inom judisk tankevärld och kultur så som de framvisas av respektive litteratur, och detta innebär: en grundläggande kunskap om karaktären hos den talmudiska-midrashiska litteraturen med dess typiska sätt att tänka med berättande teologi, utan att syfta till ett systematiskt, teologiskt eller filosofiskt tankesystem; ett etiskt tänkesätt kretsande kring det personliga beteendet som drivkraft bakom en färgrik och ibland även motsägelsefull tankevärld.

Frånsett detta bör studenterna studera de allmänna linjerna, och även i visst mått detaljerna, i de stora förändringar som ägde rum inom judendomen när den mötte Medelhavsländernas och Europas medeltida kulturer och filosofi. Den tidigare talmudiska tankevärlden undanträngdes då av en ny systematisk filosofisk tanke, okänd under talmudisk tid. Den nya kulturella influensen blev synlig inom filosofin och det materiella, sociala och juridiska livet och gav judendomen ett nytt utseende.

Studenten bör dessutom känna till hur dessa nya ofta rationalistiska utvecklingslinjer snart förde med sig en mystisk reaktion: i det medeltida Tysklands judiska mystik och folkreligion, i kabbalan i 1200-talets Spanien, i 1500-talets Palestina och 1700-talets östeuropeiska chassidism. Alla dessa olika trender existerade därefter sida vid sida och skapade en ytterligt komplex judisk verklighet som, slutligen, var motparten till 1700-talets upplysning.

Alla dessa element finns fortfarande kvar i dagens judendom – och även idag, om man går till en synagoga och öppnar en bönbok, möter man en stor mängd kulturella traditio-

ner sammanslagna i denna enda volym. När man läser böcker av t.ex. Isaac Bashevis Singer, eller av S. Y. Agnon eller Nelly Sachs (alla Nobelpristagare – och jag bugar mig i vördnad inför detta land som belönat dem) eller när man öppnar en israelisk dagstidning i våra dagar och läser om bråken

mellan politikerna i detta land – man kan bara bedöma betydelsen av allt detta om man har ett hum om den historiska och kulturella mångfalden inom judendomen.

Översättare: Eva-Maria Jansson

Psykologisk mystikforskning*

AV KURT BERGLING

I en undersökning av mystik erfarenhet hos svenska teologistuderande (Bergling, 1983) beskriver en deltagande sin mystika upplevelse så:

»När jag en gång bad intensivt – en natt förmodligen förbi av trötthet – tyckte jag mig se en Kristusgestalt som sänkte sig ner ovanifrån – om det var i rummet eller utanför kan jag ej helt särskilja. Jag minns att jag den gången inte blev rädd vilket förvånade mig efteråt. Fenomenet varade bara ett kort ögonblick«. (Student 8101172).

Undersökningsmaterialet ger talrika exempel på extraordinära upplevelser som man kan beteckna som mystika.

I den religionvetenskapliga litteraturen brukar man använda beteckningen *mystika upplevelser* för sådana upplevelser, som främst har följande fem kännetecken:

1. Upplevelsen upplevs som absolut sann, *noetisk* – varken som subjektiv eller emotionell.
2. Det vanliga språket upplevs som otillräckligt för att beskriva upplevelsen, den upplevs *outsäglig*.
3. Upplevelsen upplevs som *helig*, trots att den inte nödvändigtvis behöver ha vare sig religiös eller teologisk referens.
4. Upplevelsen är stark positivt laddad, har *positiv affekt*.
5. Upplevelsen har en *paradoxal karaktär*, som står i strid med logiken.

* Föreläsning vid installation till professor i religionspsykologi vid Lunds universitet den 13 oktober 1989. Av utrymmesskäl är framställningen avkortad. För statistisk och annan teknisk information hänvisas till tekniska rapporter. Ett vetenskapshistoriskt avsnitt i början har utgått, och föreläsningens senare del, där komplexa strukturer av mystik erfarenhet analyseras, har i sin helhet brutits ut och omarbetats till en separat artikel, för publicering i Lundaforskare föreläser, vol. 22, Lund University Press 1990 (Lunds universitets speciella publikation för installationsföreläsningar).

Mystika upplevelser finns återberättade i de bibliska urkunderna, liksom i religiösa texter från religionsfenomenologins alla områden, såväl inom de stora världsreligionerna som olika former av folkreligion. Det är därför naturligt att de kommit att inta en central plats inom religionsvetenskaplig forskning.

Inom religionspsykologin har förståelsen av mystik erfarenhet tidvis betraktats som det centrala forskningsområdet. Man har sett den som uttryck för det specifikt »religiösa« inom religionen. Detta gällde redan de gamla klassikerna: Starbuck 1899, James 1902, Pratt 1920, Leuba 1926, och i vårt eget land Tor Andræ 1926.¹ Clark pånyttfödde inom den internationella religionspsykologin 1958 intresset för mystikforskning, som alltsedan dess ägnats systematiskt studium. I vårt land har samtliga innehavare av akademiska tjänster i religionspsykologi, från 1960-talet och framåt, någon gång varit inne på detta forskningsfält. Problemområdet för min rapport om »Mystik erfarenhet hos svenska teologistuderande« (Bergling, 1983) är alltså inte särskilt originellt. Det är de teoretiskt betydelsefulla insikter, som kunde vinnas genom applicerandet av nya avancerade forskningsmetoder inom det gamla problemfältet mystikens psykologi, som gör det angeläget att här presentera resultaten.

I psykologins historia finns talrika exempel på hur upptäckter inom andra vetenskaper fått avgörande betydelse för psykologins utveckling.

¹ Starbuck, E. D., *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. London, 1899. James, W., *The varieties of religious experience*. New York: Longmans, 1902. Pratt, J. B., *The Religious Consciousness. A Psychological Study*. New York, 1920. Leuba, J. H., *The Psychology of Religious Mysticism*. 1926. Andræ, T., *Mystikens psykologi, besatthet och inspiration*. Stockholm 1926. Clark, W. H., *The Psychology of Religion*. 1958.

Inom den moderna mystikforskningen är det främst religionsfilosofen W. T. Stace, som med sitt arbete »Mysticism and philosophy» (1961), bringade reda i klassificeringsproblemet. En ständigt återkommande fråga hade varit, hur man skulle klassificera mystiska upplevelser så, att jämförelser kunde göras mellan skildringar ur olika sociala och religiösa kontexter. Betydelsen av Stace's insats framgår av det faktum, som visats av Hood och Morris (1981) vid en genomgång av den empiriska mystikforskningen två årtionden efter utgivandet av Stace's arbete, att under perioden de flesta empiriska undersökningar av mystik erfarenhet direkt eller indirekt baserats på de kriterier Stace 1961 föreslagit i sitt banbrytande arbete.

Men länge saknades de psykologiska mätinstrument, som kunde användas för mätningar av mystik erfarenhet. Det skulle bli Ralph W. Hood, Jr., som år 1975 publicerade den hittills främsta lösningen på problemet, att genom ett frågeformulär, som icke är känsligt för i vilken religiös eller sekulär kontext det ges, på ett tillförlitligt sätt kunna mäta olika typer av mystik erfarenhet. Detta är det viktigaste genombrottet inom den empiriska religionspsykologin sedan Gordon Allport på 1950-talet lyckades mäta det religiösa livets två huvuddimensioner: inåtvänd innerlig fromhet (s.k. intrinsikal) till skillnad från social utåtriktad religiositet (s.k. extrinsikal religiositet). Hoods instrument har fått vidsträckt användning runt om i världen och gett tillförlitliga och jämförbara mätningar, som utnyttjats för såväl religionspsykologiska som religionssociologiska frågeställningar och byggt upp en samlad kunskapsmassa om mystik erfarenhet utan motsvarighet i tidigare forskning.

Hood utarbetade sin berömda Mysticism Scale (M-skalan) på följande sätt. Den teoretiska grunden hade lagts av Stace (1961). De där givna definitionerna på åtta typer av mystik erfarenhet använde Hood för operationaliseringen vid testkonstruktionen. Först konstruerades en uppsättning av 108 olika frågor, som var och en exemplifierade någon slags mystik erfarenhet. Efter ett antal suc-

cessiva revisioner nådde Hood fram till de slutgiltiga 32 frågor, som fr.o.m. 1975 ingår i skalan, fyra för var och en av de åtta typer av mystik, som i det följande kommer att definieras och beskrivas, nämligen (1) Ego kvalitet, (2) Unifierande kvalitet, (3) Inre subjektiv kvalitet, (4) Temporal/spatial kvalitet, (5) Noetisk kvalitet, (6) Outsägbarhet, (7) Positiv affekt, (8) Religiös kvalitet. Frågorna är av s.k. Likert-typ, dvs. består av ett påstående följt av fasta svarsförslag. De föreslagna svaren är desamma för samtliga frågor, nämligen »Absolut sant», »Nästan säkert sant», »Troligen inte sant» och »Absolut inte sant». Som exempel på påstående som ingår i en testuppgift kan nämnas fråga nr 24: »Jag har aldrig upplevt att mitt eget jag skulle ha uppgått i något större än jag själv». Genom faktoranalys bildade Hood därefter två större skalor: Skala 1 kallad Generell mystik och Skala 2 Religiöst tolkad mystik. Om skalan används enligt Hoods anvisningar erhålles tre mått på mystik: ett för vardera Generell mystik och Religiöst tolkad mystik, samt ett sammanslaget mått kallat Mystik erfarenhet. I de många undersökningar, som använt M-skalan, finner man genomgående att 30–40 % av de studerade grupperna uppger sig haft sådana mystiska upplevelser som skalan mäter.

Uppsala-undersökningen

Mitt intresse var emellertid varken i främsta rummet hur många som haft en viss typ av upplevelse, eller om skalan fungerade på samma sätt i vårt sekulariserade Sverige som i andra länder.

Problem: Kan man beskriva var och en av Stace's åtta mystiktyper, mätta med motsvarande skala ur Hoods Mysticism Scale, som en individuell utveckling i en enda dimension, i vilken individen ger uttryck för successivt allt starkare upplevd erfarenhet, från icke erfaren till stark upplevd?

Frågan är inte bara psykologiskt intressant, utan också betydelsefull för religionsfilosofisk och religionsfenomenologisk forskning. Den för nämligen med sig en rad följdfrågor, särskilt dessa: fungerar de åtta typer-

na av mystik erfarenhet likartat, eller varierar deras uppkomsthistoria? får man den starka upplevelsen plötsligt »som en blixtn från klar himmel» eller utvecklas sådan erfarenhet från svag till allt starkare under successivt övervinnande av misstron mot irrationella erfarenheter?

Undersökningsgrupp. 147 nyinskrivna studenter på baskursen AB1 vid den teologiska institutionen i Uppsala och dess filialer i Stockholm och Umeå 1981.

Åtta delundersökningar. I det följande presenteras åtta separata delundersökningar, en för varje typ av mystik erfarenhet. Varje sådan delrapport innehåller tre moment: (1) beskrivning och definition av den aktuella mystiktypen, (2) beskrivande statistik av hur frekvent upplevelsen är bland de teologie studerande som undersökts: hos män resp. kvinnor, hos yngre resp. äldre studenter uppdelade vid 25 års levnadsålder, hos dem som gått olika antal år i söndagsskola, har olika bönevana, olika bibelsyn/verklighetsuppfattning och olika framtida yrkesplaner. Med deskriptiv statistik anges på basis av skalogramanalysen, hur många som uppgivit att de haft mystiska erfarenheter upp till en för gruppen karakteristisk övre gräns, vilken för nästa grupp skjuts ett steg uppåt i intensitet, osv. Av utrymmesskäl rapporteras endast statistiskt säkra skillnader. Om någon eller några av de sex jämförelserna inte rapporteras innebär detta alltså, att inga säkra skillnader mellan grupperna erhållits i det aktuella materialet. För fullständig teknisk information se Bergling (1983).

De teoretiskt viktigaste resultaten avser mystiktyperna (1) Ego kvalitet, (3) Inre subjektiv kvalitet, (5) Noetisk kvalitet, och (8) Religiös kvalitet. För dessa rapporteras därför dessutom resultaten av skalogramanalys utförd med en av den israeliske psykometrikeren Louis Guttman (1944, 1950) konstruerad metod. För teknisk beskrivning av metoden liksom rapport av skalogramanalyser av övriga fyra mystiktyper, se Bergling (1983). Metoden fastställer på statistisk väg: (a) att frågorna som använts mäter en enda upplevelsedimension, och alltså inte störs av slumpinflytande från andra dimensioner, (b)

att frågorna successivt mäter allt starkare uttryck för denna enda dimension, (c) att undersökningsdeltagarna indelas i homogena grupper med avseende på hur omfattande deras erfarenhet är. På basis av de mycket höga reproducerbarhetskoefficienterna för guttman-skalorna, som också är tolkbara, ger resultaten av skalogramanalysen en teori om utvecklingen av var och en av dessa fyra mystiktyper.

De åtta mystiktyperna

Mystiktyp 1: Ego kvalitet (E-skalan)

En student beskrev sin upplevelse av Ego-kvalitet:

»En upplevelse av att 'allt står stilla', en stark närhet där jag själv står i en stor 'berusande tomhet'. Jag känner ofta mina egna ord rakt i mitt hjärta som 'värk' och hur sen den värken försvinner och 'jag blir fri'». (Student 8103305).

Hood definierar Ego kvaliteten:

»Ego kvalitet (E) refererar till upplevelsen av en förlust av jagkänslan medan medvetandet inte desto mindre är kvar. Förlusten av självet upplevs vanligen som absorption i något större än just det empiriska egot».

Den stegvisa utvecklingen av Ego kvalitet

Skalogramanalysen visar, att svaren på enkätfrågorna i fem steg beskriver en utveckling från konsekvent immanens i upplevelsen av ego kvalitet till upplevelsen av hur allting tycks försvinna ur medvetandet ända därhän att individen erfar endast tomhet. Den lägger därmed grunden till en teori om utvecklingen av Ego kvalitet:

Teori om utvecklingen av Ego kvalitet

Utvecklingen genomgår följande steg:

0. Individen har **aldrig upplevt** att det egna jaget uppgått i något större. (38 %)
1. Individen har upplevt att den inlemmats i något som är större än individen själv. (18 %)
2. Individen har upplevt hur den inte bara inlemmats i utan också **uppgått** i något större än individen själv. (24 %)
3. Individen har inte bara upplevt sig inlemmad i och

uppgått i något större än individen själv, utan också upplevt sig bli ett med allt som finns till. (14 %)

4. Individen har inte bara upplevt sig vara inlemmad i och uppgått i något större än individen själv, liksom hon upplevt sig ha blivit ett med allt som finns till. Individen har dessutom upplevt hur allting tycktes försvinna ur medvetandet ända därhän att hon erfarit endast tomhet. (7 %)

Inom parentes anges andelarna av studenterna, som ingår i resp. grupp, vilken kännetecknas av ett visst svarsmönster, benämnt skaltyp. Fokuseras i stället hur många som upplevt olika grader av ego kvalitet fås följande resultat: hela 63 % uppger sig ha upplevt ego kvalitet av minst den styrka som representeras av skaltyp 1, 45 % uppger erfarenheter av styrkan i minst skaltyp 2, 21 % minst skaltyp 3, och 7 % minst skaltyp 4.

Inga säkra skillnader i upplevd egokvalitet mellan män och kvinnor, yngre och äldre, eller mellan dem med kortare eller längre söndagsskolerfarenhet. Olika grad av upplevd ego kvalitet samvarierade emellertid med yrkesval, bönevana, och verklighetsuppfattning uttryckt i termer av olika bibelsyn. De som påbörjat sina teologiska studier för att bli lärare eller forskare uppvisade jämfört med dem som planerade att bli präster lägre grad av upplevd ego kvalitet, mindre bönevana och lägre tro på att bibeln tillkommit genom inspiration av den helige Ande.

Mystiktyp 2: Unifierande kvalitet (U-skalan)

En student beskrev sin upplevelse av Unifierande kvalitet:

»Ute i naturen har jag känt mig som ett med den och Guds närvaro, och då har jag fått själslig frid men jag upplevde inte att Gud talade utan 'bara' att jag hörde ihop med honom.» (Student 8101102).

Hood definierar Unifierande kvalitet så:

»Unifierande kvalitet (U) refererar till upplevelsen av att de mångfaldiga objekten för perceptionen likväl är förenade. Allting uppfattas i själva verket som 'Ett'».

Också här beskriver de fyra frågorna utveckling i en enda dimension: från konsekvent avsaknad av unifierande känsla med allt till

upplevelse av individen som ett med allt som finns till.

Inte heller här fanns säkra skillnader mellan män och kvinnor, inte heller mellan olika åldrar, eller antal års religiös påverkan i söndagsskola. Däremot precis som i fråga om egokvalitet säkra skillnader i denna typ av mystik erfarenhet mellan dem som bad ofta resp. sällan eller aldrig, skillnad i bibelsyn och i framtida yrkesplaner.

Mystiktyp 3: Inre subjektiv kvalitet (Is-skalan)

Denna mystikdimension exemplifieras tydligast av två av mätinstrumentets frågor: Nr 29 »Jag har haft en upplevelse då allting tycktes ha medvetande». Nr 31 »Jag har haft en upplevelse då jag kände att ingenting någonsin är riktigt dött».

Hood definierar Inre subjektiv kvalitet (Is) så:

»Inre subjektiv kvalitet (Is) refererar till perceptionen av en inre subjektivitet i allting, även i det som vanligen upplevs i rent materiell form».

26 % av studenterna uppger, att de absolut känt, att ingenting någonsin är riktigt dött.

Den stegvisa utvecklingen av inre subjektiv kvalitet

Skalogramanalysen av uppgifterna i Is-skalan visade, att dessa i fem olika grader beskriver upplevelsen av inre subjektivitet hos även de döda tingen. Den lägger därmed grunden till en teori om utvecklingen av Inre subjektiv kvalitet:

Teori om utvecklingen av Inre subjektiv kvalitet

Utvecklingen genomgår följande steg:

0. Individen har klar gränsdragning mellan levande och död materia, och har aldrig upplevt att allt, inklusive död materia, skulle ha liv. (51 %)
 1. Individen har upplevt en känsla av att allting hade liv. (21 %)
 2. Individen har inte bara upplevt känslan att allting har liv, utan också upplevt att ingenting någonsin är riktigt dött. (18 %)
 3. Individen har inte bara upplevt även död materia som levande och aldrig riktigt död, utan också att allting tycktes ha medvetande. (5 %)
 4. Individen har upplevt att inte bara allt som finns har liv utan t.o.m. att allting har liv, odödlighet och medvetande. (5 %).
-

51 % av studenterna upplevde tillvaron med den klara gränsdragningen mellan levande och död materia, som medför att de aldrig upplevt att allt, inklusive död materia, skulle ha liv. Övriga hade upplevt åtminstone någon känsla av att allting har liv – en animistisk känsla.

Denna animistiska känsla uppvisar en annan sambandsstruktur än övriga dimensioner, är inte lika »religiöst laddad» som övriga mystikdimensioner. Vanan att bedja, som i övriga mystikdimensioner systematiskt varierar med den mystiska erfarenheten samvarierar inte systematiskt med denna mystiska kvalitet, som i stället har en annan kausal orsakskedja än övriga upplevsdimensioner med tyngre »religiös» laddning. Detta behöver undersökas grundligare i fortsatt forskning.

Mystiktyp 4: Temporal/spatial kvalitet (T-skalan)

Den fjärde delskalan benämner Hood »Temporal/Spatial kvalitet».

En student svarar på följande sätt på frågan »Har Du gjort religiösa erfarenheter i samband med intensiv bön?»

»Rumsupplevelsen satt ur spel för några ögonblick. Ett skådande av helighet. Min reaktion var 'nu förstår jag vad det innebär att Gud är Helig'. Liknande det som Jesaja beskriver: 'Ve mig jag förgås ty jag har orena läppar' etc, alltså en förskräckelse.» (Student 8101170).

En annan svarar:

»En upplevelse att 'allt står stilla', en stark närhet där jag själv uppgår i en 'berusande tomhet'.» (Student 8101395).

En tredje:

»Jag har känt att tid och rum försvunnit, att jag varit 'svävande'.» (Student 8101152).

Hood definierar denna kvalitet så:

»Temporal/spatial kvalitet (T) refererar till de tids- och rumsliga parametrarna i erfarenheten. I sina grundegenskaper modifieras både tid och rum i riktning mot extremen som är en upplevelse som är både 'tidlös' och 'rumslös'.»

Skalan beskriver i fem steg utvecklingen i en enda dimension från konsekvent immanens i upplevelsen av tid och rum till att ha upplevt sig själv vara bortom både tid och rum. Svarsfördelningen är här U-formad med största antal studenter på de båda ytterligheterna: 44 %, som aldrig upplevt att tid och rum skulle vara betydelselösa eller icke existerande, än mindre upplevt sig vara bortom både tid och rum, och 16 % som uppger det motsatta som absolut sant, att de inte bara upplevt tid, rum och avstånd betydelselösa och att känslan av tid och rum hade försvunnit samt upplevt att också tid och rum icke existerade, utan t.o.m. upplevt sig själv bortom tid och rum.

Varken kön, ålder eller söndagsskoldeltagande samvarierade systematiskt med temporal/spatial kvalitet, medan bönevana, bibelsyn och framtida yrkesplaner gjorde det.

Mystiktyp 5: Noetisk kvalitet (N-skalan)

Studenternas fria svar ger tydliga uttryck för denna kvalitet.

»Kanske kan man kalla det suggestion men jag har vid vissa speciella tillfällen i en stor grupp fått en känsla av absolut gudskontakt. Vissheten om att Gud ser och lyssnar till just mig, just här, just nu. En känsla av att kunna lägga fram hela mitt inre och få det genomlyst – och renat.» (Student 8101161).

»En glädje över att en objektivt existerande Gud verkligen lyssnar på mig – ofattbart!» (Student 8103331).

Hood definierar den noetiska kvaliteten:

»Noetisk kvalitet (N) refererar till upplevelsen som en källa till sann kunskap. Tyngdpunkten ligger på en icke-rationell, intuitiv, insiktsfull upplevelse som likväl erkänns som icke bara subjektiv.»

Enligt resultatet av skalogramanalysen beskriver N-skalan i fem steg ett kontinuum i dimensionen av olika djup i verklighetsupplevelsen. Den lägger därmed grunden till en teori om utvecklingen av Noetisk kvalitet:

Teori om utvecklingen av Noetisk kvalitet

Utvecklingen genomgår följande steg:

0. Individerna har aldrig upplevt någon djupare innebörd i verkligheten. (32 %)
1. Individerna har haft en upplevelse som uppenbarat en djupare innebörd i verkligheten. (24 %)
2. Individerna har genom en upplevelse inte bara uppfattat en djupare innebörd i verkligheten utan fått en ny syn på verkligheten. (22 %)
3. Individerna har inte bara upplevt något som gett verkligheten en djupare innebörd och än mer en ny syn på verkligheten, utan individerna uppger sig ha upplevt vad som skulle kunna kallas den yttersta verkligheten. (7 %)
4. Individerna har upplevt en djupare innebörd hos verkligheten, fått en ny syn på verkligheten, ja upplevt vad som skulle kunna kallas den yttersta verkligheten, samt t.o.m. haft en upplevelse då den sanna verkligheten uppenbarades för henne. (15 %)

De båda ytterligheterna på kontinuet är åter inressantast: Den »realistiska» grupp, som aldrig upplevt någon djupare innebörd i verkligheten består av 32 % av studenterna, medan den andra ytterligheten där individerna menar sig t.o.m. ha upplevt den sanna verkligheten uppenbarad omfattar 15 % av studenterna.

Här uppträder för första gången i materialet en mätbar effekt av påverkan i söndagsskolan. De som gått mer än tre år i söndagsskola uppvisar högre grad av noetisk upplevelse än dem som gått mindre än tre år i söndagsskola, detta gällde både bland de yngre studenterna och de äldre, uppdelade vid 25 års ålder. Ökningen med antal år i söndagsskola var linjär med högsta medelvärdet för dem som gått mer än åtta år i söndagsskola.

Inga säkra skillnader mellan män och kvinnor, inte heller mellan olika åldrar. Däremot säkra skillnader mellan grupper med olika bönevana, bibelsyn/verklighetsuppfattning och framtida yrkesplaner. Mönstret var detsamma som vid tidigare rapporterade mystiktyper med samma gruppskillnader.

Mystiktyp 6: Outsägbarhet (I-skalan, ineffability)

En student beskriver sin upplevelse av outsägbarhet:

»Det är mycket svårt att beskriva. Har upplevt en stillhet, en frid, en gemenskap med Gud. Har också upplevt ett tyst, stilla tungomålstalande under intensiv bön. Något som ger mig frid, glädje och en känsla av något heligt.» (Student 8101175).

Hood definierar outsägbarhetsdimensionen i den mystiska erfarenheten så:

»Outsägbarhet (I) refererar till omöjligheten att uttrycka upplevelsen med konventionellt språk. Erfarenheten kan helt enkelt inte uttryckas med ord på grund av upplevelsens egen natur och inte på grund av individens språkliga kapacitet.»

41 % av de teologistuderande uppgav sig ha haft en upplevelse som inte går att uttrycka i ord, medan bara 12 % absolut säkert aldrig haft en sådan upplevelse. Detta är den enda mystiktyp i vilken inte de blivande prästerna skiljer sig från de blivande lärarna/forskarna.

Skalan beskriver ett kontinuum i en enda dimension, i vars ena ytterlighet återfinns de 27 % av studenterna som aldrig haft en upplevelse som varit omöjlig att uttrycka i ord. I andra ytterligheten återfinns de 12 % som inte bara har subjektiv omöjlighet att uttrycka upplevelsen i ord utan funnit det objektivt omöjligt att uttrycka den i ord eller med någon annan kommunikationsform.

Mystiktyp 7: Positiv affekt (P-skalan)

Denna mystiska erfarenhet exemplifieras lättast av två av Hoods frågor, Nr. 7: »Jag har upplevt ett tillstånd av fullständig frid», och Nr. 18: »Jag har haft en upplevelse i vilken jag kände att allt just då var fullkomligt». Vi noterar, att det inte är en känslomässig upplevelse som avses, utan en innehållslig aspekt. Hood definierar Positiv affekt så:

»Positiv affekt (P) refererar till upplevelsens positiva affektiva kvalitet. Det mest typiska är att upplevelsen är glädje eller lycksalig sällhet.»

En student beskriver sin erfarenhet härav i termer av kärlek:

»Vid ett tillfälle då jag var hemskt nere, bad jag och nästan omedelbart vederfors jag ett stort lugn och kände hur en enorm kärlek strömmade in i mig.» (Student 8103319).

82 % av studenterna uppger sig ha upplevt

»djup och äkta glädje», 62 % uppger sig ha upplevt »fullständig frid» medan endast 34 % upplevt något som man »kände att allt just då var fullkomligt».

Här fanns åter säkra skillnader mellan grupper med olika lång påverkan av söndagsskola. Lägsta medelvärde, 11.80, uppvisade gruppen som aldrig gått i söndagsskola, medan medelvärdet hos de grupper, som gått sex år eller mer i söndagsskola var 14.35 resp. 13.89. Säkra skillnader fanns också mellan grupper med olika bönevana, bibelsyn och framtida yrkesplaner.

Mystiktyp 8: Religiös kvalitet (R-skalan)

En student beskriver sin upplevelse:

»Jag har i anden upplevt Guds närvaro i och omkring mig, känt mig omsluten av Guds kärlek och hört Gud tala inom mig. Jag har även mött Kristus i djupet av mitt hjärta». (Student 8101162).

Hood definierar religiös kvalitet så:

»Religiös kvalitet (R) refererar till upplevelsens inneboende helighet. Detta innebär känslor av mysterium, förskräckelse, och vördnad vilket icke desto mindre kan uttryckas oberoende av traditionellt religiöst språk».

Den stegvisa utvecklingen av Religiös kvalitet

Skalogramanalysen lägger även här grunden till en teori om utvecklingen av Religiös kvalitet i fem steg:

Teori om utvecklingen av Religiös kvalitet

Utvecklingen genomgår följande steg:

0. Individens uppger sig aldrig ha upplevt vare sig att något är gudomligt, heligt, andligt, eller fyllt honom/henne med fruktan och vördnad. (21 %)

1. Individens har upplevt något vara gudomligt. (13 %)

2. Individens har både upplevt något vara gudomligt och haft en upplevelse som tycktes helig för honom/henne. (14 %)

3. Individens har upplevt något vara gudomligt, upplevt något vara heligt för honom/henne, och dessutom haft en upplevelse som kändes vara andlig. (30 %)

4. Individens har upplevt något gudomligt, något som tycktes heligt, något som kändes vara andligt, och dessutom haft en upplevelse som lämnade kvar en känsla av fruktan och vördnad. (22 %)

Vi känner igen Rudolf Ottos berömda »mysterium tremendum et fascinans», som återfinns i den högsta skulpturen.

På väg mot en teori om utvecklingen av mystik erfarenhet

Vi har sett hur den teologiska litteraturens rika flöde av mystiska texter, av W. T. Stace (1961) transformerades till ett stabilt klassifikationssystem, vilket Ralph W. Hood Jr (1975) använde för att operationalisera mystik erfarenhet i åtta typer av erfarenhet. Från 1975 finns genom Hoods Mysticism Scale möjlighet att i kartläggningar tillförlitligt mäta mystik erfarenhet på bred skala med hjälp av frågeformulär.

En studie bland svenska teologistuderande har visat, hur data som insamlats med Hoods metod kan analyseras med Guttmans skalogramanalysmetod. Därigenom erhöles något helt nytt i den psykologiska mystikforskningen, nämligen skalor, som mäter i en enda dimension och visar hur en viss typ av mystik erfarenhet utvecklas steg för steg från icke medveten till djupt upplevd. Dessa undersökningens viktigaste resultat har därför samlats inom ramar i resultatredovisningen. Vad undersökningen sålunda givit är en teori om den mystiska erfarenhetens utveckling från omedveten till starkt upplevd, specificerad för fyra mystiktyper:

Teori om utvecklingen av Ego kvaliteten,

Teori om utvecklingen av den Inre Subjektiva kvaliteten,

Teori om utvecklingen av den Noetiska kvaliteten, och

Teori om utvecklingen av den Religiösa kvaliteten.

Referenser

Bergling, K., Mystik erfarenhet hos svenska teologistuderande. Religionspedagogiska forskningsavdelningen, Uppsala Universitet, rapport 10, 1983.

Guttman, L., A basis for scaling qualitative data. American Sociological Review, 1944, 9, 139–150.

Guttman, L., The basis for scalogram analysis, i S. A. Stouffer (utg.), Measurement and Prediction. Princeton, N.J.: Princeton University, Press, 1950.

Hood, R. W., The construction and preliminary validation of reported mystical experience. Journal for the Scientific Study of Religion, 1975, 14(1), 29–41.

Hood, R. W. & Morris, R. J., Knowledge and Experience Criteria in the Report of Mystical Experience. Review of Religious Research, 1981, 23, 76–84.

Stace, W. T., Mysticism and Philosophy. London: Macmillan & Co Ltd, 1961.

Bister, mörk och sammanbiten: den svenska vrångbilden av Martin Luther

AV BIRGIT STOLT

Dagens svenska bild av Martin Luther

I dagens Sverige råder en mörk bild av Martin Luther. Nämnas han överhuvudtaget, är det i negativ bemärkelse: han står för en sträng, straffande attityd, en fiende till allt vad livsglädje heter. Några få röster ur kören: »Förtvivlat strävar svensken 364 dagar om året att bli en njutningsdyrkare. Varje dag fnissar han något om Luther, denna onda ande som måste exorceras för att vi skall lära oss hänge oss åt livsnjutningen» (Fimmer i SvD 28/12 1986). »Kanske är förbannelsen i Sverige oförmågan att vara riktigt lättsinnig. Ibland inbillar jag mig att drivkraften bakom charterindustrin inte är klimatet, utan längtan efter frivoliteter, några veckor utom Luthers räckhåll» (Göran Wirén i DN 28/4 1988). »Det är Luther som har givit oss våra skuld känslor» (omslagsbilden på Staffans stollar 1985). »Ond ande – förbannelsen i Sverige – skuld känslor»: bara tre av många röster, hämtade från folkkära svenska kåsörer med många läsare under 1980-talets andra hälft.

Det är först på senare år som man får höra denna uppfattning, och kören blir allt starkare. Annars har ju Luther inte spelat någon större roll i svensk debatt. Ointresset för hans person och livsgärning har varit kompakt och manifesterade sig särskilt under jubileumsåret 1983. Medan 500-årsjubileet av hans födelse satte starka spår i våra grannländers kulturdebatt ägnades det ett mycket förstrött intresse här i landet. Men så har han blivit aktuell igen – som syndabock för tråkigheten i Sverige!

Till denna utveckling på senare år har jag

ingen förklaring. Men att bilden av reformatorn under historiens gång har utsatts för mycken förvanskning är givet. När det gäller en redan under sin livstid så omstridd person är det ofrånkomligt att det bevarade historiska källmaterialet är präglad av om antecknaren varit anhängare eller motståndare till honom. Motståndarna har tecknat kritiska, ofta hatiska porträtt, medan anhängarna glorifierat honom. Den efterföljande tidens kyrko- och skolpolitik har gjort sitt till: eftersom katekesen intagit en så stor plats i svensk skolundervisning har Luther förknipats med »Du skall . . .», och – kanske framför allt – »Du skall icke . . .», med skola och plugg, hans kristendom uppfattats som en förståndsreligion som vänder sig till huvudet istället för till hjärtat. Det bistra porträttet av Lucas Cranach, där Luther är klädd helt i svart – »Lutherrocken»! –, kan ha befäst bilden.

Många års arbete med Martin Luthers originalskrifter, där det för min del gällde hans språk, har givit mig en helt annan bild av reformatorn. Under mina 20 år som lutherforskare har det varit en märkvärdig upplevelse att se hur nya riktningar inom språkvetenskapen öppnat blicken för nya insikter. Det är tvåspråkighetsforskningen, översättningsvetenskapen, språkpragmatiken, retoriken, receptionsetetiken och textlingvistiken, som med sina metoder och instrument bidragit till kunskaper som den mera klassiska filologin inte kunde ge tillgång till. Jag har fått revidera en rad vedertagna åsikter ifråga om språkliga egenskaper i Luthers tal och skrift och i hans bibelöversättning; och som en följd av studierna har det vuxit fram en bild

av honom som helt avviker från den ovan nämnda glädjefattiga föreställningen. I det följande kommer jag framför allt att ta fram de ljusa sidorna. Om någon anser att jag målar med alltför ensidigt ljusa färger vill jag påpeka att det sker mot bakgrunden av ett mörkt porträtt, där det hittills utelämnats många ljusa nyanser. Syftet är varken att försvara skriften mot judarna eller de hätska utfallen mot påvekyrkan.

Varje tid betraktar gångna händelser genom traditionens slöja, men också utifrån det perspektiv som bestäms av den egna epokens världsbild och värderingar. Vi har att kämpa med båda dessa problem: att öva så noggrann källkritik som möjligt och att så långt det går frigöra oss från våra föreställningar om hur Luther var eller borde ha varit.

Först några ord om legenden: »Här står jag och kan icke annat», detta uttalande, som vi förknippar med Luther, har han aldrig fällt. Vid det aktuella tillfället på riksdagen i Worms år 1521 talade han latin, och han uttryckte sig långt mindre sentensmässigt. Och den berömda bläckfläcken på väggen i hans arbetsrum på Wartburg, som under många århundraden pietetsfullt förnyades, är numera oåterkalleligen borta. Den har aldrig varit autentisk. Det är ett uttalande av Luther, att han på Wartburg kämpat mot djävulen med bläck, som i den populära uppfattningen tolkats ordagrant som att han kastat bläckhornet på den onde när denne visade sig för honom. Men Luther syftade på sina skrifter.

Bordssamtalen som historisk källa

Legendbildningen har uppstått med det samma efter Luthers död. Jag skall ge exempel ur Luthers bordssamtal, som visar slående paralleller med dagens förfalskningar av Lutherbilden: de visar, att man redan 1566 retuscherade bilden i riktning bort från livsglädje och -njutning.

Först några ord om vad dessa »bordssamtal» är för något. Vi tänker gärna på familjekretsen och ser framför oss hur Luther sitter omgiven av hustru, barn och tjänstefolk

och håller små uppbyggliga utläggningar. Men riktigt så gick det inte till vid matbordet i Wittenberg. Luther hade av sin kurfurste fått det forna »Svarta klostret» till bostad. Det hade utvecklats till en sorts pensionat för studenter och lärde. Man räknar med att omkring 20–30 personer hörde till Luthers hushåll: barn – med tiden sex stycken – och tjänstefolk, släktingar och deras barn, studenter, lärda män, gäster. Den som fick hålla ihop det hela och se till att ekonomin inte gick alldeles över styr var hustrun Katharina von Bora, »Käthe», som Luther hade gift sig med 1525, vid fyllda 42 års ålder. »Den förlopne munken och den förrymda nunnan» – ett äktenskap som givetvis förkättades grundligt av motståndarna. Även på hemmaplan hade Käthe ingen lätt position: det var hon som bl.a. fick se till att matgästerna betalade för sig. Det var givetvis ingen populär uppgift. Luther själv saknade allt sinne för ekonomi.

Vid föreläsningarna var man van att anteckna. Hela skol- och universitetsundervisningen skedde på latin. Latinet hade ett utvecklat system av förkortningar, både av snabbhetsskäl och för att spara, först det dyra pergamentet, sedan papper. När studenter och lärda kolleger satt vid matbordet och Luther kom in på intressanta spörsmål föll det sig naturligt för dem att även där dra fram anteckningsboken. Anteckningarna skrevs sedan rent. Då löste man upp förkortningarna, kompletterade och skrev ibland inledande något om de sammanhang i vilka yttrandet fällts. Man lånade också anteckningar av varandra och skrev av. Det är dessa texter som utgör vad som kallas för »Luthers Tischreden», alltså bordssamtal. Det säger sig självt att de inte kan ha samma autenticitet som bandinspelningar. Men närmare det talade språket kan man svårigen komma.

Innehållet är kaleidoskopiskt. Framför allt har naturligtvis de teologiska frågorna upptecknats. Men dessutom handlar de om allt mellan himmel och jord, om det dagliga livet, om politiska frågor, om vänner och fiender, om djävulens försåt och list, om fru och barn. De flesta är från början av 1530-talet.

Ingenstans tycker man sig komma så nära in på den tidens vardagsliv och människor. De utgör en fascinerande källa, men den har samtidigt sina stora fallgropar.

Till dessa hör först och främst språket. Originalkällorna är på en blandning av tyska och latin, somliga är på latin helt och hållet. Uppfattningen bland vetenskapsmännen som sysslat med dessa texter har då varit att Luther talat ren tyska, men att skribenterna var vana att anteckna på latin, och att de använde latinets förkortningssystem även för Luthers tyska ord. Luther gällde ju som den store språkkonstnären, rentav som det tyska skriftspråkets fader. Tydligt var det omöjligt att föreställa sig att han talat ett sådant fruktansvärt språkmischmasch.

När jag själv för första gången fick syn på dessa texter, i den stora Weimarutgåvan i sex tjocka band, slog de emot mig som ett helt naturligt, spontant talspråk i avspänt vardagslag. Precis på samma sätt hade jag och min familj – vi hade bott som utlands-svenskar i Berlin – under mina två sista skolår vid svenskt läroverk, efter hemflyttningen från Tyskland, blandat tyska och svenska. Det var speciellt när vi syskon hemma vid matbordet skulle berätta på tyska om upplevelser under den helt svenskspråkiga skoldagen som det var omöjligt att helt hålla sig till tyska. Hela familjen blandade språken friskt under de första åren, och detsamma gällde andra familjer med liknande bakgrund. Frågade man dem vilket språk de talade hemma, blev svaret genomgående: »Wir mixen». Det innebar en speciell ansträngning att hålla sig till enbart tyska; denna begränsning gjordes bara inför en samtalspartner som inte förstod svenska. Inom tvåspråkighetsforskningen kallas detta förhållande för »Partnerzwang» – »partnertvång». Luther befann sig i ett motsvarande läge, när han vid matbordet med tyska som umgänges-språk ville tala om lärda ting. Som alla lärde vid den tiden var han tvåspråkig, med en tvåspråkighet som man kallar för »diglossi». Det betyder att de båda språken hade var sitt område som de täckte: modersmålet användes i hem och familj, i vardagsliv och umgänge, medan latinet tillhörde skolan, teolo-

gin, vetenskapen. Om man vid matbordet under konversation på tyska kom in på lärda frågor föll det sig naturligt att helt eller delvis övergå till latin. Så kunde man växla hit och dit och rentav använda båda språken i en och samma mening. Det finns vittnesbörd av Luther själv att han blandat båda språken både vid matbordsdiskussioner och även under föreläsningarna.

Vi kan här se hur vår egen historiska situation präglar våra förutsättningar att förstå gångna tider. Utifrån filologernas och språkvårdarnas puristiska inställning var det a priori omöjligt att föreställa sig det traderade materialet som autentiskt, att det återgav ett verkligt talat språk. Det var först våra nya erfarenheter med språkkontakt samt den tvåspråkighetsforskning som vuxit fram efter andra världskriget med dess flyktingmassor, som har försatt oss i ett nytt läge när det gäller tolkningen av dessa dokument.

Hur har då ett sådant latinskt-tyskt textmaterial kunnat bli en folklig källa till uppbyggelse? Luthers bordssamtal har ju under de följande århundraden spritts i många upplagor just bland allmänheten och blivit lästa och älskade »folkliga» texter.

Aurifabers utgåva 1566

En första utgåva kom redan 1566, 20 år efter Luthers död. Utgivaren hette Johannes Aurifaber. Han var född 1519 och således drygt en generation yngre än Luther. Till Luthers hus kom han inte förrän 1545, alltså kort före Luthers död (18/2 1546). Då gjorde han egna anteckningar. Efter Luthers död samlade han ihop de anteckningar andra gjort under trettioalets första år tillsammans med sina egna, bearbetade dem, översatte latinet, hittade i många fall på situationer i vilka yttrandena skulle ha fällt, och gav ut dem. Han tog sig därvid sådana friheter gentemot originalen att vi idag i många fall måste tala om rena förfalskningar. I flera hundra år gällde dessa texter som äkta luthertexter, de excerperades som sådana till och med av lexikonförfattarna. När så kring sekelskiftet och framåt den stora vetenskapliga Weimarupplagan gavs ut, trycktes Auri-

fabers texter finstilt under blandtexterna (eller, som i många fall, de rent latinska texterna) som en sorts parallelltexter. För alla som trott att Luther talat ren tyska kunde dessa »parallell»-texter framstå som mera autentiska än blandspråkstexterna. Dessutom var de ju så mycket lättare att förstå och citera – och så fortsatte man ända in på våra dagar att citera Aurifabers texter som autentiska för Luther.

Aurifabers avsikt med utgåvan var en uppbygglig bok för en bred allmänhet. Mycket av det lärda godset slojade han helt eller populariserade och förvanskade det. Framför allt gjorde han Luther mycket mera »salongsfäbig» när han tyckte att så behövdes. Ett exempel:

Luther var ofta ansatt av vad vi idag skulle kalla för depressioner: nattliga ångestillstånd, skuld känslor, grubbel och trosproblem. I hans föreställningsvärld var det fråga om anfäktelser som direkt framkallades av djävulen i egen hög person. I en rad bordsamtal ger han anvisningar om hur djävulen bör bekämpas. En del är så drastiska att jag här förbigår dem med tystnad. Men ett sätt, som är giltigt ännu idag, är att man skall akta sig för ensamhet och grubbel och istället söka umgänge med glada människor. En sådan text är upptecknad helt på latin och lyder så: »Quando tentaris tristitia aut desperatione aut alio dolore conscientiae, tunc ede, bibe, quaere colloquia; si potes te cogitatione puellae recreare, facito.» (WA TR 122, i svensk översättning: »När du frestas av depression eller förtvivlan eller någon annan samvetsplåga, då skall du äta, dricka, söka sällskap. Om du kan glädja dig med tankar på flickor, skall du göra det.»)

Denna text bearbetar Aurifaber på följande sätt: »Nehmlich wer mit Traurigkeit, Verzweifelung oder anderm Herzeleid geplaget wird und einen Wurm im Gewissen hat, derselbige halte sich erstlich an den Trost des göttlichen Worts, darnach so esse und trinke er und trachte nach Gesellschaft und Gespräch gottseliger und christlicher Leute, so wirds besser mit ihme werden.» På svenska: »Om någon plågas av sorgsenhet, förtvivlan eller annan bedrövelse och har en

mask i sitt samvete, så skall han först och främst söka sin tröst i Guds ord; därefter skall han äta och dricka och söka sällskap och samtal med gudfruktiga och kristliga människor. Då skall det bli bättre med honom.»

Här är således historieförfalskningen redan i full gång. Uppenbarligen har Aurifaber funnit hänvisningen till flickorna lättfärdig eller rent av anstötlig. Den passar inte in i hans lutherbild, så den stryker han. Istället har han gjort reformatorn mera from. Kanske har han haft på känn att texten därigenom blivit ganska blek, så han har lagt till bilden av en »mask» i samvetet. Ett annat tillägg är att den plågade människan »först och främst» skall söka sin tröst i Guds ord; det *borde* reformatorn tydligen ha sagt istället för att tala om flickor, enligt Aurifaber.

Ändå är Luthers råd inte alls originella eller hans eget påhitt. Hur man borde handskas med djävulens försåt och list skrev teologerna lärda böcker om vid den tiden. I ett parallellställe uppger Luther själv källan:

»Altera via est, ut vincamus eum contemptu, das wir die gedancken ausschlagen, wollen nit dran denken, figimus animum in cogitationes alias, choreae vel elegantis puellae. Das ist auch gut. De hoc scripsit Gerson» (141). På svenska: »Ett annat sätt är att vi besegrar honom [djavulen] med förakt, så att vi slår bort anfäktelserna, vägrar tänka på dem, flyr med vår själ till andra tankar, dans eller vackra flickor. Det är också bra. Om detta skrev Gerson.» (Jean Charlier de Gerson, 1363–1429, berömd teolog och kansler för Paris' universitet, vars bok om djävulens frestelse översattes till svenska och trycktes i Stockholm år 1495.) Givetvis kan Aurifaber inte översätta detta som det står. Så här lyder orden i hans version: »Der ander Weg ist, daß wir ihn durch Verachtung überwinden, daß wir die Gedanken, so er uns eingiebt, ausschlagen und wenden das Herz auf andere Gedanken, als daß man Kurzweile treibe mit spazieren gehen, essen, trinken, zun Leuten gehe, mit ihnen rede und fröhlich sei, daß man der schweren Gedanken los werde. Das ist auch gut, davon hat Gerson geschrieben.» På svenska: »Ett annat sätt är

att övervinna honom med förakt, så att vi slår bort de tankar han inger oss och vänder vårt hjärta till andra tankar, som att förströ sig med promenader, mat och dryck, uppsöka andra människor, prata med dem och vara glad, så att man blir kvitt de tunga tankarna. Det är också bra, det har Gerson skrivit om.»

Återigen kan man belägga hur Aurifaber retuscherar bilden: dans och eleganta flickor vill han inte veta av. I stället tar han fasta på de »andra tankarna» och specificerar dem med utgångspunkt från parallellstället vi nyss citerat (Nr. 122): Mat, dryck och andra glada människor är vad man bör ägna sig åt. Den här gången avstår han från att först och främst hänvisa till Guds ord; istället hittar han på promenader.

Redan av de båda anförda exemplen framgår att Luther inte var någon asket. Han uppskattade livets glädjeämnen och såg mat och dryck inte enbart som trivialiteter utan som en Guds gåva, människan till glädje och därmed djävulen till förtret.

Det är påfallande och förtjänar att framhävas att glädjen intar en framstående plats i Luthers skrifter. »Fröhlich», glad, är nästan ett nyckelord hos honom. Glädjen är Guds gåva till människohjärtat. Det är istället djävulen som är »spiritus tristitiae» och glädjedödaren. Han måste bekämpas med alla medel. Jag återkommer till detta längre fram.

Inte bara till innehållet är texterna förvanskade. Även i stilen framtonar en helt annan Luther hos Aurifaber: svamlande, salvelsefull, ibland smålarvig, töntig. Efter kraftuttryck ber han om ursäkt medelst »mit Züchten zu reden» (»med förlov sagt»); men då skall man veta att en del grovheter enbart har Aurifaber till upphovsman.

På så sätt har förvaltarna av det historiska arvet från första stund målat upp en Lutherbild åt sig själva och eftervärlden i enlighet med sitt eget tycke. Allt detta, inklusive våra egna förutfattade meningar, måste man försöka tränga förbi idag, om man vill förstå Luther som han verkligen var.

Gud som far och mor

Bordssamtalen ger inte bara inblick i Luthers ständiga kamp mot djävulen. Man får också en inblick i hans gudsgemenskap.

Luthers vardag var uppfylld av konkreta bevis för andemakternas existens och lidelsefulla intresse för våra öden och förehavanden. Ljumma vindar tolkade han som änglarnas andedräkt, när det stormade var det djävulen som fräste. Lyckliga händelser eller infall var Guds eller hans änglars verk eller den Helige Andes ingivelse. Vardagens förtretligheter däremot berodde på djävulens elaka tilltag. Någon banal vardag fanns inte, allt var genomlyst av denna hinsides verklighet eller med ett annat ord transcendent. Tillvaron var dramatisk genom den ständiga kampen mellan ont och gott som manifesterade sig i allt världsligt, i stort som i smått (påfallande ofta i smått). I denna kamp var Luther inbegripen med kropp och själ. Allt får en djupdimension av den nyss beskrivna transcendensen. Ingenting är så banalt att det inte kan tjäna som utgångspunkt för teologiska resonemang.

I bordssamtalen får vi en inblick i hur Luthers gudsbild ändras under senare delen av hans liv. Det är allmänt känt att Martin Luther hade stränga föräldrar. Den unge Luthers föreställning om en »Gud Fader» kunde givetvis inte avvika mycket från den fadersbild han bar inom sig: sträng, fordrande, dömande, straffande. Man brukar få läsa om hur han vändades i klostret över att inte med alla sina ansträngningar kunna blika denne fader och nå fram till en *nådig* Gud. Som bekant kom befrielsen med interpretationen av Romarbrevet och tesen om »rättfärdiggörelsen genom tron allena». Senare i hans liv möter vi en mycket ljusare gudsbild i hans uttalanden och skrifter, men framför allt i bordssamtalen. Det är särskilt erfarenheten att få egna barn, som får den forne munken att uppleva vad en far är från den andra sidan. Jag lyfter fram några bordssamtal där vi får en fängslande inblick i hur fadersbilden får en ny känslomässig dimension.

Så länge man inte har barn själv är det

svårt att förstå hur föräldrakärleken känns. För Luther var det en ny erfarenhet som överraskade honom med sin intensitet: »Aldrig hade jag kunnat tro att en fars hjärta kan bli så ömt mot sina barn», skriver han i ett brev 1528. Han hade då mist en liten dotter vid 8 månaders ålder; i brevet skildrar han sin stora sorg: »Det är märkvärdigt, ett sådant sörjande, nästan kärringaktigt hjärta hon har efterlämnat hos mig, så helt är jag uppfylld av jämmer». (Det är förresten en helt felaktig uppfattning man ofta får höra, att föräldrarna i gamla tider inte sörjde vid ett barns död!) Det finns en gravsten över denna lilla Elisabeth Luther i Stadtkirche i Wittenberg.

Iakttagelsen av Käthes kärlek till barnen får honom nu att även likna Guds kärlek till människorna vid moderskärleken. År 1531 hade sonen Martin fötts. Käthe tilltalade spädbarnet ömt med smeknamnet »Martinichen» (lilla Martin). »Gott mus mir viel freundlicher sein und mit mir reden den mein Keta irem Martinichen» (Gud måste vara mycket vänligare emot mig och tala till mig än min Kätha mot sin lilla Martin), säger Luther samma år (TR 1237). En annan gång konstaterar han att moderskärleken är mycket starkare än barnets skit och snor (»der Treck und der Grind am Kind»). Jag föreställer mig att han såg på när Käthe bytte blöjor och snöt ett grinigt barn. Hon måste ha gjort det ömsint för att föranleda denna reflexion. Men Luther skulle inte varit Luther – och uttalandet inte ha upptecknats –, om han hade stannat där. På karakteristiskt sätt får han genast teologiska associationer: »Precis så är Guds kärlek till oss människor». Just i samband med småbarn vars blöjor luktar illa och måste bytas drar Luther flera gånger paralleller till Guds kärlek. Människornas synder liknar han vid stanken från blöjorna, och »Gud fader måste uthärda mycket värre stank från människorna än far och mor från sina barn» (TR 3203; jfr också 1615). Den känslomässiga inställningen till »barnskapet hos Gud» ändras: den orienterar sig inte längre efter föreställningen om en straffande far, utan efter en blöjbytande mor. Syndaförlåtelsen sett som ett kärleks-

fullt blöjbyte på småbarn! Hur det trivialaste, alltför mänskliga, kan kombineras med det mest överjordiska, föräldrakärlekens manifestation i den mest banala och minst attraktiva av alla barnavårdande sysslor får stå som sinnebild för det mest sublimes, Guds förlåtande kärlek, det är karakteristiskt för Luthers sätt att se på tillvaron.

Kristendomen en hjärtats och glädjens religion

I det följande lämnar jag bordssamtalen som källa och koncentrerar framställningen på Luthers bibelöversättning och kommentarerna till den.

Luthers bibelöversättning har under århundraden väckt beundran och efterföljd. Den har också satt starka spår i den svenska bibeln. Gustav Vasas bibel, Karl XII:s bibel och dess revisioner fram till 1917 är i hög grad präglade av den. Traditionen bryts radikalt först med vår nya översättning, NT 81.

Vad har gjort Luthers översättning så slitstark? Begripligheten, har man sagt. Luther kunde uttrycka sig så att man förstod honom, och det i sin tur berodde på att han lyssnade på hur vanligt folk talade: mor i huset, barnen på gatan, menige man på torget, med ett ofta citerat lutheruttalande: »dem Volk auf's Maul schauen».

Vi har delat upp människans personlighet: å ena sidan förståndet (ofta kallat »kyligt») i huvudet, å andra sidan känslan (tänkt som »varm») i hjärtat. I vår världsbild är det förståndet som råder, medan känslan lätt blir suspekt och främst någonting för kvinnor. Båda anses mest utesluta varandra. För att kunna tänka klart måste man »hålla huvudet kallt». Och eftersom Luther så starkt har hävdad predikans roll och översatt bibeln för att vanligt folk skall kunna förstå den, så utgår man ofta ifrån att Luther, protestantism, förkunnelse och bibelstudium vänder sig först och främst till vårt förstånd. För att vara en bra bibelöversättare måste man ha ett klart förstånd och ett stort ordförråd som vanligt folk kan förstå.

Men Luther delade *sin* samtids världsbild: enligt hans och bibelns sätt att se hänger

känsla och förstånd nära ihop, och båda bor i hjärtat. Det är hjärtat som är människans centrum, säte inte enbart för känslan utan också för förståndet. Ett enda citat ur GT skall belysa detta: »Förstocka detta folks hjärta, och tillslut dess öron, och förblinda dess ögon, så att de icke kan se med sina ögon, eller höra med sina öron, eller förstå med sitt hjärta, och omvända sig och bliva helat» (Jesaja 6, 10).

Om det i bibeln heter att en människa »tänkte i sitt hjärta» är det inte menat som bild eller att det var frågan om känslomässigt tänkande. »Att bevara något i sitt hjärta» är bibelns sätt att uttrycka det vi idag kallar för »att lägga på minnet». Maria »gömde och begrundade» ängelns ord »i sitt hjärta», som det hetat i vår bibel före 1981 års version. I liknelsen om såningsmannen är det i hjärtat som ordet sås. Det är i bibeln som hos Luther hjärtat som är sätet för tron.

I språkvetenskapen idag talar man om språkets olika funktioner. Två av de viktigaste är 1) att förmedla tankar, information; det kallas för den kognitiva funktionen och 2) att förmedla känslor: = den emotiva funktionen.

För textförståelsen är den emotiva sidan mycket viktig. Man måste inte bara förstå vad som säges, utan också *hur det är menat*. Att det ofta är just i det senare avseendet som kommunikationen misslyckas framgår av så frekventa fasta uttryckssätt som till exempel: »Hur så?» »Vad menar du med det?» »Varför säger du det?» »Är det ditt allvar?» »Skall det vara ett skämt?» Osäkerheten huruvida några ord är vänligt menade eller kanske ironiska, om ett meddelande innebär ett löfte, en varning eller kanske ett hot, kan få en hel kommunikationsprocess att haverera. Det gäller att rätt uppfatta intentionen, signifikansen, dimensionen av en utsaga, och till det hör ordets emotiva innehåll.

För att ge ett exempel från bibeln: I jul-evangeliet börjar ängeln sitt meddelande till herdarna med en instruktion, *hur* hans ord bör uppfattas och hur de skall reagera på dem: »Var inte rädda. Jag bär bud till er om en stor glädje» (Luk. 2, 10, NT 81). Först

när herdarna instruerats om budskapets *känslomässiga* betydelse och liksom ställts in på rätt mottagarväglängd följer så den egentliga informationen.

Hos dagens bibelöversättare står den kognitiva funktionen främst. Den emotiva har hittills knappast uppmärksamats. Men hos Luther intar den en framstående plats. Man kan konstatera att dagens översättningar vänder sig främst till människornas förstånd, medan Luther eftersträvade en översättning som skulle tala till hjärtat. Den emotiva sidan av texten är mycket viktig för honom. Detta framgår inte minst av hans kommentarer till olika bibelställen och av hans förord till psaltaren.

Ängeln Gabriels hälsning till Maria (»Ave, Maria») skulle han helst ha översatt »Du liebe Maria», förklarar han således: det är vad ängeln menar med sin hälsning, och så skulle han ha uttryckt sig, om han velat hälsa henne på modersmålet. Och han undrar om ordet »liebe», »kära», över huvud taget kan översättas till ett annat språk så att det rör vid hjärtat och klingar i själen (»daß [es] also dringe und klinge ins Herz, durch alle Sinne, wie es tut in unserer Sprache»).

Om man studerar hans kommentarer är det påfallande hur ofta han dröjer just vid denna sida av texten, hur han försöker att *känna* sig in i och djuploda den. Och det han framhäver gång på gång är glädjen. I kommentaren till Magnificat skriver han t.ex. om denna texts känsloläge, att Maria, Guds spåda moder (»die zartte Mutter Christi») »mit frolichem springenden geyst hie sich rumet und got lobet, er hab sie angesehen», = *sprittande av glädje* berömmar hon sig och prisar Gud, att han har sett till henne.

I psalm 54 lovar David Herren ett offer om han får hjälp. I vår svenska bibel (1917) lyder stället: »Då skall jag offra åt dig med villigt hjärta». Också de moderna alternativa tyska översättningarna framhäver överensstämmande villigheten. Men Luther tolkar stället i sin kommentar: »Ein Lachen oder Freudenopfer tun, denn unser Herrgott leidet gern, daß man sich seiner freue, daß er so gut, tröstlich, freudenreich ist, so fröhlich macht» (Bi 3, 56). (= Göra ett skratt- eller

glädjeoffer, ty Gud Fader tycker om att vi är glada i honom för att Han är så god, tröstande, glädjerik, (att han) gör (en) så glad.) I hans översättning från 1545 lyder denna vers: »So will ich dir ein Freudenopfer tun» (= »så vill jag frambära åt dig ett glädjeoffer»). Det är en mycket ljus gudsbild som framtonar här.

Det händer att Luther i sin kommentar lyfter fram glädjen även när psaltartexten inte uttalar den explicit. Ett exempel finns i kommentaren till psalm 23, där han säger om vers 5 (»Du bereder för mig ett bord i mina ovänners åsyn»): »Ich esse, das ich guts muts bin, du gibst mir zu essen, das ich frölich werde [. . .] auff eim vollen bauch steht ein frölich heubt.» (Bi 3, 17.) (= »Jag äter för att bli vid gott mod, du ger mig mat för att göra mig glad [. . .] på en full mage står ett glatt huvud.» Det är inte måttningen som stället handlar om utan glädjen, vill Luther säga.

Glädjen i förkunnelsen. Retoriken

Det är inte enbart den nämnda bibliska människosynen som kommer Luther att ägna stor omsorg åt textens emotiva sida. Vi måste komma ihåg att Luther själv i sin utbildning lärt sig behandla språket enligt den antika retorikens läror. I dessa intar behandlingen av affekterna en framstående plats.

När det gäller Luthers förhållande till retoriken har vi att göra med samma fördomar som ifråga om blandspråket: ända in i våra dagar gällde som axiom att Luther inte alls brydde sig om formen på sina skrifter. Någon retorik ville han inte veta av. Han skrev impulsivt och var enbart intresserad av innehållet. Dessutom hade han alldeles för bråttom, eller var han alltför upprörd. De stildrag som man ändå inte kunde bortse ifrån, som allegori och metaforer, parallellism och antiteser m.m. – och som alla är »retoriska» – har tolkats på olika sätt: som »folkliga», som rester av kanslispråket, som »altdeutsch» eller som utslag av psykologiska faktorer. Luthers motståndare däremot var »retoriker».

Denna uppfattning bygger på en fördoms-

full inställning: man har i retoriken sett en kall, beräknande, illistig konst att förföra människor. Närmast har man tänkt sig att den passat jesuiterna, inte den uppriktige och impulsiva reformatorn. Med en så negativ föreställning om retoriken och den givna idealbilden var det a priori uteslutet att tillskriva honom retoriska konster.

Men om man går till Luthers samtid och läser hur den uppfattat hans skrifter finner man till sin förvåning att Luther prisades av den som en stor retoriker, en tysk Cicero! Och i bordssamtalen anbefaller Luther ofta retoriska regler till efterföljd. I ett sådant, som är helt på latin, berättar han om den stora möda han lägger ner på den inledande dispositionen av sina skrifter: hur han i förväg tänker igenom alla argument och t.o.m. enstaka ord, allt enligt (den retoriska) konstens regler, medan hans motståndare bara skrev på som det föll dem in (Nr 4188). Det är bara det att Aurifaber förvanskade uttalandena till oigenkännlighet! Den tyske språkmannen J. G. Schottel skrev på 1600-talet, att Luther hade inplanterat »alle Lieblichkeit, Zier, Ungestüm und bewegenden Donner in die teutsche Sprache» (all älsklighet och ljuvhet, våldsamt och medryckande åskmuller»). »Våldsamt och mullrande» är man väl idag i allmänhet rätt medveten om. Men den milda ljuvheten är en helt förbisedd sida. Det är till den som de uttryck för glädjen hör som behandlats här.

Också i fallet med retoriken var en omorientering i språkvetenskapen nödvändig innan en ny syn kunde göra sig gällande. Retoriken har genomgått en rehabilitering och återupptäckts som den utomordentliga lära om talekonsten som den är. De nya riktningarna inom språkvetenskapen jag tidigare talat om – talaktsläran, pragmatiken, receptionsetetiken – har återupptäckt åtskilligt som retorikerna lärde ut för tusentals år sedan. Det var retorikens *missbruk*, inte själva läran, som förorsakat dess vanrykte.

För att illustrera både Luthers inställning till retoriken och till den känslomässiga sidan i förkunnelsen skall jag först citera ett uttalande i bordssamtalen som handlar om hur prästen bör predika på Marie bebådelsedag:

»An dem tag solt man eitel rhetoricam predigen, ut gauderemus de Christo incarnato [. . .] Disputationes wehren die freud, quia pariunt dubitationes [. . .] Sed ein christ lest disputationes stehn et tractat affectus.» (494). (»Denna dag skall man predika idel retorik, så att vi skall glädja oss åt Kristi inkarnation [. . .] Diskussioner hindrar glädjen, för de föder bara tvivel. [. . .] Men en kristen struntar i diskussioner och befattar sig med känslorna (i stället).»)

När vi i modern svenska talar om »spritande glädje» säger Luther att hjärtat hoppar och skuttar av fröjd. Det kristna budskapet borde få människorna att hoppa och skutta av glädje, säger han i en predikan, där han uppmanar människorna att skicka sina barn till skolan. Och syndernas förlåtelse, som man annars föreställer sig i dystra färger – hur många har inte klagat över orden »Jag fattig, syndig människa» i den gamla gudstjänstordningen – den utmålar han i den berömda skriften »Om en kristen människas frihet» i de gladaste färger, med bilden av ett bröllop, den mest glädjefyllda bild som finns att tillgå i människolivet. Centralt är åter ordet »fröhlich». Själens och brudgummen Christus byter bröllopsgåvor, det är »ein

fröhlicher Wechsel», ett glatt byte, där synd byts mot rättfärdighet, och resultatet blir »eine fröhliche Wirtschaft» – ett glädjefyllt gästabad.

Ett sista citat, denna gång ur Luthers tolkning av Magnificat, skall avsluta vår dokumentation. »Es kann ja niemand Gott loben, er hab ihn dann zuvor lieb [. . .] Da wird er so herzlich lieb, da geht das Herz über vor Freuden, hüpfet und springt vor großem Wohlgefallen, den es in Gott empfangen. Und da ist dann der heilig Geist, der hat solch überschwinglich Kunst und Lust in einem Augenblick der Erfahrung gelehrt» (lätt moderniserad version). I Inge Löfströms översättning: »Ingen kan lova Gud som inte först älskar honom [. . .], där flödar hjärtat över av fröjd och hoppar och dansar i den stora glädjen som Gud ger. Det är så den helige Ande verkar, ty det är han som på ett ögonblick skänker erfarenhet av denna överväldigande kunskap och lust.»

Mot denna bakgrund ter det sig som en stor ödets ironi att Luther i dagens Sverige har kommit att framstå som en dyster glädjens fiende. Det är att identifiera honom med den *spiritus tristitiae* som han själv bekämpade med hela sin kraft under sin livstid.

Den kirkelige enhets grunnlag og struktur

Underveis mot en felles, økumenisk visjon * 1

AV OLA TJØRHOM

Til tross for de bemerkelsesverdige, økumeniske framskritt som har funnet sted i løpet av de siste tjue år, tales det i dagens situasjon ofte om en stagnasjon i det mellomkirkelige arbeid. Resepsjonsprosessen går tregt, lokale initiativ blokkeres – og flere av læresamtalene preges av en tilsynelatende endeløs opphoping av konsens, mens lite blir gjort for å omsette denne konsensen i konkret, kirkelig fellesskap. Dermed synes det fortsatt å være dekning for å sammenlikne den økumeniske bevegelse med et forlovet par som aldri våger å ta skrittet fullt ut og gifte seg.² Den aktuelle situasjon preges både av en viss nykonfesjonalisme – hvor den nødvendige, læremessige enhet blir forvekslet med en konfesjonsspesifik teologi,³ og av en slags økumenisk minimalisme – hvor enhetsmålet blir redusert til en vennlig, men ikke desto mindre statisk sameksistens.⁴

* Av hänsyn till ämnets betydelse gör redaktionen ett avsteg från principen att endast publicera bidrag på svenska språket. Till sammanhanget, se Tord Harlins redovisning av den anglikansk/lutherska dialogen i STK 1989, s. 183–186.

¹ Dette foredraget ble opprinnelig holdt på det konstituerende møtet i dialogkommisjonen mellom Church of England og de lutherske kirkene i Norden og Balticum; Sigtuna, 2–7. august, 1989. Det presenteres her – lettere forkortet – i norsk oversettelse. Den opprinnelige, engelske versjonen vil bli publisert i *One in Christ* – trolig i nr. 1/90.

² Jfr. Y. Congar: *Trials and promises of ecumenism* (i A. van der Bent (ed.): *Voices of Unity*; WCC/Geneva 1981, pp. 22 ff.).

³ Jfr. i.a. Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith: *Observations on the Final Report of the Anglican – Roman Catholic International Commission (ARCIC I) of March 29, 1982.*

⁴ Jfr. trekk i den tyske protestantisme – bla. E. Geldbach: *Ökumene in Gegensätzen* (Göttingen, 1987) og

De tilløp til stagnasjon som preger arbeidet for synlig kirkefellesskap, har flere årsaker. Men etter min mening utgjør fraværet av en felles, økumenisk visjon en av de aller viktigste årsaksfaktorene her.⁵ Fra en side sett bør en slik visjon ikke få fungere som en slags tvangstrøye som hemmer Gudsfolkets kreativitet under Helligåndens ledelse. I denne forbindelse vil enhver enhetskonsepsjon ha foreløpig og paradigmatiske karakter. Samtidig synes det klart at den eksisterende ambivalens mht. enhetsarbeidets målsetning har en lammende virkning. For vi kan knapt vente å gjøre framskritt på dette feltet hvis vi ikke er enige om hvordan det målet vi er underveis mot arter seg. Det er mitt håp at jeg i dette bidraget vil kunne antyde konturene av en enhetsvisjon som er meningsfull for både anglikanere og lutheranere.

I utgangspunktet er de faktorer som konstituerer den kirkelige enhet identiske med de kirkekonstitutive »notae ecclesiae» overhodet. Dette innebærer at en felles, økumenisk visjon forutsetter en grunnleggende, ekklesiologisk konvergens. Men hvordan vil det være mulig å oppnå en slik konvergens når flere teologer taler om en fundamental dissens på dette området?⁶ Selv om en metode

E. Herms: *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen* (Göttingen, 1984).

⁵ Konrad Raiser taler i denne forbindelse om behovet for et nytt, økumenisk paradigme – jfr. Raiser: *Wie weit trägt die ökumenische Utopie?* (i *Evangelische Kommentare*, Nr. 6/1988).

⁶ Se i.a. Herms; op. cit. note 4. Vi bør imidlertid merke oss at andre teologer her foretrekker å tale om forskjellige, konfesjonelt fargede »Denkformen» eller »Glaubensgestalten» – jfr. f.eks. P. Neuner: *Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?* (i *Stimmen der Zeit* 202 (1984), pp. 591 ff.).

som baserer seg på ekklesiologisk komparasjon fremdeles kan ha en viss berettigelse, synes det klart at en isolert anvendelse av denne metodologien har mange ulemper.⁷ I de fleste tilfeller vil det enten føre til en absorpsjonistisk modell – eller til en slags »episcopresbygational» konsepsjon som ikke korresponderer med noen av de faktisk eksisterende ekklesiologier. Dermed stilles vi overfor et markant behov for ekklesiologiske modeller som transcenderer de tradisjonelle motsetninger mht. synet på kirken og dens vesen – modeller som vil være akseptable innenfor forskjellige konfesjoner og teologiske retninger og som svarer til resultatene fra de økumeniske dialoger.

Etter min oppfatning kan i det minste konturene av en slik modell skimtes i og med den såkalte *communio*-ekkleziologi – en ekklesiologi som innebærer at *Una Sancta* forstås som et »*communio-network*» av lokale kirker og kirkelige tradisjoner eller »*typoi*».⁸ Denne *communio* har først og fremst vertikal karakter – ved at den framstår som et sakramentalt basert fellesskap med Kristus i Ånden, innenfor rammen av det ene Kristi legeme. Men den har også en horisontal side – ved at den arter seg som et synlig fellesskap blant troens folk, basert på en samstemmig bekjennelse, en samlende kirkestruktur og de kjærlighets- og tjenestebånd som etableres mellom oss. *Communio*-tanken korresponderer videre med både NT og den oldkirkelige ekklesiologi, ved at den fokuserer på kirken som en lokal og universell størrelse. Dermed fungerer denne modellen som et i det minste implisitt, kritisk korrektiv

⁷ Se her E. Schlink's utsagn om en metodisk »Copernican change in our evaluation of the other churches» – jfr. *The Unity and Diversity of the Church*; i R. Groscurth (ed.): *What Unity Implies* (WCC/Geneva 1969, pp. 33 ff.). Mht. de embetsmessige strukturer hevder Schlink at »sie sich weithin noch in einem vordogmatischen Zustand befinden», ved at man på dette feltet »die in der betreffenden Kirche positiv-rechtlich gültige Ordnung des Amtes dargestellt und verteidigt und hierbei nur eklektisch neutestamentliche Aussagen . . . zur Begründung herangezogen werden» (jfr. *Ökumenische Dogmatik*; Göttingen 1983, p. 611).

⁸ Jfr. Jan Cardinal Willebrands: *Moving Towards a Typology of Churches* (*i Catholic Mind*; April 1970, pp. 35 ff.).

overfor tendenser i dagens økumenikk til å overbetone de ekklesiologiske mellomstrukturer – dvs. nasjonale, regionale og konfesjonelle strukturer – på bekostning den lokale og universelle manifestasjon av *Una Sancta*. For den fulle, kirkelige *communio* vil til syvende og sist alltid være multilateral.⁹

Nå kan det neppe herske tvil om at vi fortsatt tolker *communio*-begrepet noe forskjellig.¹⁰ Den økumeniske dialog bør derfor sikte på en nærmere utdyping og en mer enhetlig forståelse av dette begrepet. Samtidig er det idag mye som tyder på at teologer fra en rekke forskjellige tradisjoner i økende grad anvender *communio*-tanken som en sentral, ekklesiologisk kategori.¹¹ Og etter Heinrich Dörings oppfatning korresponderer denne tanken med resultatene fra de mellomkirkelige læresamtaler – inkludert Lima-dokumentet.¹² Sett på denne bakgrunn synes det å være dekning for å hevde at *communio*-ekkleziologien vil kunne fungere som et konstruktivt tilknytningspunkt mellom kir-

⁹ Dette har konsekvenser mht. den pågående debatt om Det Lutherske Verdensforbunds karakter. Pdes. vil en bevisst anvendelse av *communio*-konsepsjonen i denne forbindelse kunne fungere som et hardt tiltrengt korrektiv til de ekklesiologiske mangelsykdommer som preger deler av dagens lutherske ekklesiologi generelt og LVF spesielt. Pdas. er den kirkelige *communio* – som nevnt – i hht. sitt vesen en multilateral størrelse. En eventuell »*Lutheran World Communion*» vil derfor kun framstå som et økumenisk provisorium. Det må dessuten fastholdes at *communio*-tanken primært er å forstå som en åndelig, ekklesiologisk kategori og ikke som et slags kirkelig organisasjonsprinsipp.

¹⁰ Selv om bispeembetet i de fleste tilfeller spiller en sentral rolle i denne sammenheng – som et substansielt enhetsbånd innenfor den kirkelige *communio* mellom lokalkirken og *Una Sancta*, hersker det fortsatt uenighet om *communio*-ekkleziologien forutsetter en hierarkisk embetsstruktur – eventuelt relatert til en form for universelt episkopat.

¹¹ Mht. den lutherske posisjon, jfr. E. Brand: *Towards a Lutheran Communion: Pulpit and Altar Fellowship* (LWF-Report No. 26, June 1988). Se til en viss grad også W. Elert: *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche . . .*; Berlin 1954.

¹² Jfr. H. Döring; *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie* (*i Schreiner/Wittstadt* (Hrsg.): *Communio Sanctorum . . . Festschrift für Paul-Werner Scheele*; Würzburg 1988, pp. 439 ff.) og Döring: *Taufe, Eucharistie und Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie. Analysen . . .* (*i Catholica* 42 (1988), pp. 170 ff.).

kene – mht. forståelsen av kirkens vesen såvel som mht. den kirkelige enhet. Jeg vil i det følgende forsøke å bidra til en videre presisering av *communio*-kategoriens ekklesiologiske og økumeniske implikasjoner.

I. Enhetens vesen – en synlig og mangfoldig størrelse

Kirkens enhet er villet av Gud. Den framstår som en størrelse som er gitt i Kristus og som får sin forankring i den indre-trinitariske dynamikk. Dermed blir det klart at denne enheten nødvendigvis hører med til kirkens vesen og hverken bør betraktes som en slags ekklesiologisk »*donum superadditum*» eller som et resultat av menneskelige anstrengelser. Til syvende og sist er det kun den form for splittelse som beror på regelrett heresi som kan true de bånd som binder Guds folk sammen. Men samtidig må den kirkelige enhet ikke forveksles med en uniformistisk konsepsjon. I det høyst lesverdige dokumentet »*Wege zur Gemeinschaft*» fra den katolsk-lutherske dialog slås det – med rette – fast at »enheten i Kristus skänkes oss inte trots mångfalden och i motsättning til denna utan med och i mångfalden». ¹³

Dette mangfoldet har sin basis i Helligåndens mange gaver til kirken, samt i et derav følgende nettverk av tjenester og oppgaver på alle plan innenfor Gudsfolkets rammer. ¹⁴ Dermed framstår mangfoldkategorien i første rekke som en pneumatologisk-charismatisk og ekklesiologisk kategori av fundamental betydning – og ikke bare som en taktisk og praktisk motivert konsepsjon til den teologiske pluralisme. For det er Ånden som både skaper og opprettholder

dette mangfoldet. Generelt sett har det kirkelige mangfold dels kontekstuell karakter – med hovedvekt på geografiske, kulturelle og sosiopolitiske elementer. Men det arter seg også som et teologisk og åndelig mangfold – innenfor rammen av en læremessig grunnkonsens og under forutsetning av at den legitime pluriformitet ikke utarter til regelrett splittelse. I denne forbindelse vil en sakssvarende skjelning mellom splittende og ikke-splittende faktorer være av helt avgjørende betydning.

Men selv om kirkens grunnleggende enhet er gitt i Kristus ved Ånden, forblir den synlige konkretisering av denne enheten innenfor rammen av et omfattende, kirkelig fellesskap en uhyre viktig oppgave for Guds folk – rett og slett for at verden skal se og tro (Joh. 17:21). Kirkens framtrede som det ene Kristi legeme forutsetter en ytre, synlig manifestasjon – også mht. de kirkelige og embetsmessige strukturer. Dermed blir en mer eller mindre usynlig, ustrukturert og spiritualiserende enhetskonsepsjon i beste fall utilstrekkelig som økumenisk målsetning. I denne forbindelse er det dessuten av grunnleggende betydning å fastholde at »the reconciled church lies beyond all existing ecclesial realities». ¹⁵ Dette innebærer bl.a. at kirkelig fellesskap ikke lar seg forstå som en statisk konsesjon til et konfesjonelt status quo, men snarere forutsetter at det finner sted en forandring mht. de eksisterende kirkestrukturer innenfor rammen av en dynamisk, økumenisk konsepsjon.

I utgangspunktet korresponderer den kirkelige enhets synlige karakter med kirkens synlighet overhodet, da begge disse størrelsene først og fremst knyttes til de »*notae ecclesiae*» som – via Helligåndens gjerning – konstituerer kirken. Men ved at synlighetsdimensjonen relateres til den Ånd som både skaper og opprettholder det legitime, kirkelige

¹³ Jfr. § 34 i *Wege zur Gemeinschaft*; Paderborn/Frankfurt am Main 1980. Her sitert fra L. Thunberg (red.): *Enhetens framtidsväg. Dokument från de internationella romersk-katolsk/evangelisk-lutherska studiekommissionerna (KISA-rapport nr. 2–3, 1988; Uppsala 1988 – p. 87).*

¹⁴ Mht. det kirkelige mangfolds pneumatologiske basis, jfr. O. Cullmann: *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung . . .* (Tübingen, 1986). Se her også P. Dias: *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener* (Freiburg, 1968).

¹⁵ Jfr. René Beupère: *What Sort of Unity? The Decree on Ecumenism Ten Years After (i What Kind of Unity?; FOP No. 69, WCC/Geneva 1974, pp. 32 ff.).* Se dessuten at E. Schlink i denne forbindelse taler om »(ein) Zusammenwachsen in der Einheit» som arter seg som en felles »*Wachsen auf Christus hin*» (jfr. *Ökumenische Dogmatik*, op. cit. note 7 – her p. 707 f.).

mangfold, dreier det seg her om en synlighet som ikke lar seg forstå i uniformistiske kategorier. Og ettersom Helligånden – til tross for at den virker gjennom kirkens strukturer – ikke framstår som en strukturimmanent størrelse, må enhetens synlighet hverken identifiseres med eller isoleres til strukturplanet.¹⁶ Også i denne forbindelse vil nådemidlene, dvs. evangeliet og sakramentene, være av helt avgjørende betydning. Alt i alt indikerer dette at pneumatologien representerer et substansielt tilknytningspunkt mellom synlighets- og mangfoldaspektet som vil kunne bidra til at den rette balanse mellom disse to aspektene blir ivaretatt.

I dokumentet »Einheit vor uns« fra den internasjonale, katolsk-lutherske dialogkommisjon finner vi en etter min mening svært perspektivrik definisjon av den kirkelige enhet som en synlig og mangfoldig størrelse. Her fastslår en følgende: »Den enhet som är given i Kristus och rotad i Gud den Treenige, förverkligas i gemenskapen i det förkunnade Ordet, i gemenskapen i Sakramenten och gemenskapen i det av Gud insatta och genom ordination vidareförda Ämbetet. Den levas ut i trons enhet, den tro som vi gemensamt betygar, bekänner och undervisar om, i den hoppets och kärlekens enhet, som förpliktar oss till full och förbindlig gemenskap. Den kräver den yttre synliga gestalt, vilken innefattar både ett element av inbördes olikhet och andlig mångfald och likaså ett element av historisk förändring och utveckling. Denna gemenskap, som sträcker sig över alla orter och tider, är kallad att finnas till i tjänst och vittnesbörd för världen«.¹⁷

I dagens situasjon synes det å være deknings for å tale om en viss formal konvergens mht. den kirkelige enhets synlighet og mangfold. Dette har ført til at både den tradisjo-

nelle uniformisme og den såkalte »økumeniske doketisme« for tiden ser ut til å ha nok så begrenset oppslutning. Men her dreier det seg kun om en prinsipiell konsens. For det eksisterer fortsatt betydelig uenighet når det gjelder den konkrete bestemmelse av hvor stor grad av mangfold som kan sies å være forenlig med sant, kirkelig fellesskap. I stedet for å fungere som en konstruktiv dialektikk, har forholdet mellom synlighets- og mangfold-aspektet påfallende ofte fått nærmest kontradiktorisk karakter. Dermed framstår spørsmålet om den rette balanse mellom enhetens nødvendige synlighet og det legitime, kirkelige mangfold som en av de aller største utfordringer i den aktuelle, økumeniske debatt.¹⁸

Innenfor enkelte kirker har en nok overbetont enhetens synlighet og dens strukturelle manifestasjoner.¹⁹ På luthersk hold derimot har mangfoldaspektet som oftest blitt prioritert høyest – i overenstemmelse med prinsippet »satis est«, slik det utformes i Confessio Augustana VII. Dette prinsippet må selvsagt fastholdes. Men vi bør likevel merke oss at en minimalistisk og reduksjonistisk tolkning av CA VII trolig utgjør en av de viktigste årsaker til at flere retninger innenfor den lutherske ekklesiologi framstår som mangelfulle når det gjelder å ivareta kirkens strukturelle synlighet. I denne forbindelse er det ikke tilstrekkelig å betrakte de kirkelige strukturer som et adiaforon. Vi bør dessuten merke oss at reformatorenes bruk av begrepet »verborgen« på dette området slett ikke innebærer at de oppfattet kirken som usynlig. Ifølge Ernst Kinder dreier det seg her ikke om en ontologisk, men kun om en noetisk »Verborgenheit«.²⁰ Men til tross

¹⁸ Dette bekreftes av Congar når han slår fast at »the very idea of diversities compatible with communion, or the necessary but sufficient minimum of common doctrine to be held in common if unity is to be preserved, is in fact the object of all my research«. (Jfr. Diversity and Communion; London 1984, her p. 118).

¹⁹ Et eksempel på dette finner vi i katolikken Ludvig Otts påstand om at »der biblische Beweis für die Sichtbarkeit der Kirche ergibt sich aus der göttlichen Einsetzung der Hierarchie« (Grundriss der Dogmatik; 10. Aufl., Freiburg 1981 – her p. 363).

²⁰ Pdes. innebærer CA VII ifølge Kinder at »das Evan-

¹⁶ Jfr. til dette V. Vajta: Der Heilige Geist und die Strukturen der Kirche (*i Wiederentdeckung des Heiligen Geistes* . . . ; Frankfurt am Main 1973, pp. 77 ff.), H. Küng: Die charismatische Struktur der Kirche (*i Concilium* 1 (1965), pp. 282 ff.) og K. Rahner: The Spirit in the Church (London, 1979).

¹⁷ Jfr. § 3 i Einheit vor uns – her sitert etter Thunberg, op. cit. note 13.

for en viss konvergens, synes det fortsatt å være behov for en nærmere presisering av synlighets- og mangfold-kategoriens ekklesiologiske og økumeniske implikasjoner. Og det forutsetter klarhet når det gjelder de såkalte enhetsmodeller såvel som mht. de grunnleggende kriterier for kirkelig fellesskap.

II. Enhetens struktur – modeller og kriterier for kirkefellesskap

Generelt sett sikter en enhetsmodell på å gi en beskrivelse av den kirkelige enhets konkrete struktur og skikkelse. Dersom vi begrenser oss til de konsepsjoner som fokuserer på et omfattende, kirkelig fellesskap, synes følgende modeller å være mest aktuelle i dagens situasjon: Organisk union, korporativ enhet, konsiliært fellesskap, kirkefellesskap på grunnlag av en læremessig konkordie og enhet i forsonet mangfold. Søsterkirkekonsepsjonen og tanken om »ekklesiale typer» spiller også en viss rolle i denne forbindelse.²¹ Innenfor dette bidragets rammer vil det ikke være mulig å gå inn på de siste femten års omfattende debatt om modellproblematikken.²² Men vi bør likevel merke oss følgende faktorer – som er av spesiell betydning mht. spørsmålet om forholdet mellom enhetens synlighet og mangfoldaspektet.

gelium kann in seinem kircheschöpferischen Wirken eine absolute . . . Einbindung in geschichtlich gewordene Wahrungs- und Leitungsinstanzen schlechterdings nicht ertragen». Pdas. fastholder han at »das Eigentliche der Kirche liegt hiernach nicht . . . neben oder hinter ihrer äusseren Gestalt, sondern . . . in ihr, doch so, dass es darin dem natürlichen Wahrungsvermögen verborgen und nur dem Glauben offenbar ist». (Jfr. Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*; Berlin 1958 – her pp. 71 og 93.)

²¹ En redegjørelse for de nevnte modellene eller konsepsjonene finnes bla. i »Einheit vor uns» – op. cit. note 17.

²² Mht. en nærmere redegjørelse for modelldebatten, jfr. bla. G. Gassmann/H. Meyer: *The Unity of the Church. Requirements and Structures* (LWF-Report No. 15, 1983) og O. Tjørhom: »Enhet i forsonet mangfold». Om modeller for kirkeenhets og resepsjonsproblemet (*i Tidsskrift for Teologi og Kirke* 53 (1982), pp. 241 ff.).

Det er for det første mye som tyder på at alle de nevnte modeller preges av enkelte mangler når det gjelder balansen mellom synligheten og mangfoldet. For mens organisk union, korporativ enhet og til en viss grad også konsiliært fellesskap ikke makter å ivareta hensynet til det legitime, kirkelige mangfold fullt ut,²³ innser stadig flere at enhet i forsonet mangfold og kirkefellesskapkonsepsjonen preges av en viss defekt mht. synlighetsdimensjonen og dens strukturelle konkretisering.²⁴ Ikke minst i vår sammenheng er det viktig å registrere at forsonet mangfold-tanken fra tid til annen har blitt misbrukt til å legitimere en slags statisk »reconciled denominationalism». Dermed bør ingen av de eksisterende enhetsmodeller absolutteres eller isoleres når den økumeniske målsetning skal beskrives. Her vil det tvert imot være nødvendig å kombinere flere konsepsjoner – noe som understrekes ytterligere i og med modellenes analogiske karakter og heuristiske funksjon.²⁵

Behovet for en kombinasjon av enhetsmodeller synes videre å bli bekreftet i og med den tilnærming som faktisk har funnet sted mellom de forskjellige konsepsjonene. Spesielt forsonet mangfold, konsiliært fellesskap og korporativ enhet betegnes i dagens situasjon stadig oftere som komplementære og supplerende størrelser – og ikke som motsetninger.²⁶ Når Heinrich Döring taler om at flere av de eksisterende enhetskonsepsjoner lar seg integrere i en omfattende »Stufenplan auf dem Weg zur sichtbaren Einheit», anty-

²³ Jfr. H. Meyer: »Einheit in versöhnter Verschiedenheit» – »konziliare Gemeinschaft» – »organische Union». *Gemeinsamkeit und Differenzen gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen* (*i Ökumenische Rundschau* 27 (1978), pp. 377 ff.).

²⁴ Jfr. H. Meyer: »Unity in diversity», a Concept in Crisis . . . (*i One in Christ* 24 (1988), pp. 128 ff.).

²⁵ Jfr. A. Dulles: *Models of the Church* (New York, 1978).

²⁶ Jfr. til dette bla. rapporten fra *The First Forum on Bilateral Conversations*; Bossey, April 1978 (FOP No. 107, WCC/Geneva 1981). Og selv om »Einheit vor uns» etter min oppfatning går vel langt i retning av å peke på likhetstrekk mellom den – overveiende episkopale – korporative konsepsjon og enhet i forsonet mangfold, har det også funnet sted en viss tilnærming mellom disse to modellene.

der han samtidig hvordan denne kombinasjonen kan gjennomføres rent konkret.²⁷ Her vil det generelt sett være viktig å fastholde at det mellomkirkelige arbeid arter seg som en prosess hvor vi beveger oss framover ved hjelp av såkalte »ökumenische Zwischenziele« – dvs. former for fellesskap som lar seg realisere mens vi befinner oss underveis mot enhet. Sammenliknet med denne dynamiske forståelsen, framstår den sterkt utbredte, men ikke desto mindre temmelig paralyserende »alt eller intet«-tankegangen som et klart blindspor i økumenisk sammenheng.

En kombinasjon av enhetsmodeller bør også gjøres gjeldende innenfor rammen av den anglikansk-lutherske dialog. Mens en på anglikansk hold har hatt en viss forkjærlighet for en organisk eller korporativ enhetsforståelse, blir enhet i forsonet mangfold ofte betraktet som en overveiende luthersk modell. Dette kan nok være en korrekt beskrivelse av situasjonen. Men ettersom begge disse konsepsjonene preges av en viss slagside når det gjelder balansen mellom synlighets- og mangfoldaspektet, vil det også her være et klart behov for at våre kirker supplerer hverandre gjensidig. For mens den korporative enhet vil kunne føre til en overdimensjonering av en delvis partikulærkirkelig, episkopal embetsstruktur, er forsonet mangfold-tanken – som vi allerede har sett – utilstrekkelig når det gjelder den kirkelige enhets strukturelle synlighet. En etter min oppfatning konstruktiv måte å foreta denne kombinasjonen på, ville være å benytte konsiliaritetsmodellen – en modell som både knytter til mangfoldaspektet og til den strukturelle plan, uten å ende opp med en ensidig fokusering på en episkopal embetsstruktur – som en slags samlende ramme om den korporative enhet og det forsonede mangfold.

Men selv om vi skulle finne fram til en konsepsjon som ivaretar både synligheten og mangfoldet, vil modellproblematikken – med dens overveiende formale fokusering på kirkefellesskapets skikkelse – ikke kunne ut-

gjøre et tilstrekkelig grunnlag for en total, økumenisk visjon. For kristen enhet arter seg alltid som en enhet i sannheten – noe som bla. innebærer at en teologisk og be-kjennelsesmessig konsens utgjør en nødvendig forutsetning for fullt fellesskap, samtidig som den kvalifiserte vranglære framstår som en definitiv hindring for økumenisk samarbeid. Dermed blir det klart at modelldebatten må relateres til spørsmålet om kriterier for kirkelig enhet – dvs. til denne enhetens fundamentale, teologiske forutsetninger. Og disse kriteriene – som også fungerer som en indikasjon på det legitime mangfoldets grenser – lar seg ikke definere på en minimalistisk eller reduksjonistisk måte. Generelt sett vil enhetskriteriene være mer eller mindre identiske med kirkens konstitutive »notae«.²⁸

Samtidig forutsetter mangfoldets legitimitet en klar skjelning mellom splittende faktorer og faktorer som ikke er splittende, men tvert imot hører med til et rikt og byggende, pneumatologisk basert mangfold i kirken.²⁹ Dermed vil en maksimal tolkning av den nødvendige trosenhet kunne komme til å fungere like villedende som en minimalistisk

²⁸ Mht. den økumeniske kriteriologi i prinsipielt perspektiv, jfr. P. Lengsfeld: *Ökumenische Spiritualität als Voraussetzung von Rezeption* (i Lengsfeld/Stobbe (Hrsg.): *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung* . . . ; Stuttgart 1981, pp. 126 ff.) og Schlink: *Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession* (i Lehmann/Schlink (Hrsg.): *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche* . . . ; Freiburg/Göttingen 1982, pp. 109 ff.). Tidligere eksempler på en kriteriologisk plattform finner vi bla. i CA VII, the Lambeth Quadrilateral, Lumen Gentium Nr. 14 (jfr. de tre »vinculi«) og den såkalte enhetsformelen fra KV's generalforsamling i New Delhi i 1961.

²⁹ Mht. dette, jfr. prinsippet »id quod requiritur et sufficit«, samt skjelningen i CA VII mellom det som er »satis« og det som er »nec necesse« mht. kirkelig enhet. Talen i Unitatis Redintegratio om et »hierarchy veritatum« vil også være aktuell på dette området. Når det gjelder CA VII, bør vi imidlertid merke oss at de enhetskriterier som her listes opp ikke nødvendigvis må forstås på en eksklusiv måte. Det framgår bla. av at Luther i »Von den Konziliis und Kirchen« og i »Wider Hans Worst« taler om hhv. sju og elleve »notae«, bla. med stor vekt på det kirkelige embete. Det vises i denne forbindelse dessuten til sammenhengen mellom CA IV, CA VII og CA V.

²⁷ Jfr. H. Döring: *Grundriss der Ekklesiologie* . . . ; Darmstadt 1986 – her pp. 217 f.

konsepsjon. Anvendt på kriterieproblematikken innebærer dette at mangfoldaspektet forutsetter en differensiert kriteriologi og en tilsvarende forståelse av den økumeniske konsens. Ifølge Harding Meyer dreier det seg her om en konsens som »nach erreichten Grundübereinstimmung einerseits und bleibenden Verschiedenheiten andererseits (in sich differenziert ist)» og som »nicht am Maximum, sondern am Optimum orientiert (ist)». ³⁰ Det vil i denne forbindelse ikke være mulig å ta opp den pågående debatt om grunnkonsensproblematikken. ³¹ Men det synes klart at uten en konsekvent skjelning mellom splittende og ikke-splittende faktorer og en tilsvarende, differensiert konsensforståelse, vil det legitime, kirkelige mangfold knapt kunne bli ivaretatt på en tilstrekkelig måte.

Spørsmålet om det kirkelige embete og de embetsmessige strukturers kriteriologiske »Stellenwert» har stor betydning når det gjelder balansen mellom synlighets- og mangfoldaspektet. I utgangspunktet synes det klart at det kirkelige fellesskapets nødvendige synlighet også forutsetter en tilnærming – eller *communio* – på dette feltet. Fra en side sett vil flere lutheranere kunne akseptere at ikke bare det ordinerte embete i og for seg, men også bispeembetet har kriteriologisk relevans – ettersom begge disse størrelsene i CA knyttes direkte til forvaltningen av de kirkekonstitutive nådemidler og dermed ikke kan betraktes som et adiaforon eller et rent hensiktsmessighetsspørsmål. ³² I

³⁰ Jfr. H. Meyer: *Konsens und Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (i *Kerygma und Dogma* 31 (1985), pp. 174 ff.). Se også K. Rahner: *Ist Kircheneinheit dogmatisch möglich?* (i *Schriften zur Theologie*; Bd. XII, Einsiedeln 1975 – særlig p. 513).

³¹ Mht. denne debatten, se bla. H. Meyer: *Grundverschiedenheit – Grundkonsens. Problemskizze zu einem Studienprojekt . . .* (i *Ökumenische Rundschau* 34 (1985), pp. 347 ff.). Meyers artikkel refererer seg til et omfattende studieprosjekt om denne problematikken i regi av Det økumeniske forskningsinstitutt i Strasbourg.

³² Mht. en tolkning av CA V og XXVIII langs disse linjene, se bla. W. Maurer: *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1 und 2; Gütersloh 1976/78 og H. Meyer: *Behindern Amtsbegriff und Kirchenver-*

denne forbindelse må det dessuten fastholdes at den lutherske tanke om embetets grunnleggende enhet primært gjelder mht. dets teologiske fundament og følgelig ikke bør brukes som et slags embetsteologisk struktureringsprinsipp. Samtidig må det kirkelige embete alltid tilordnes de primære »notae ecclesiae» – nemlig Ordet og sakramentene. Sett på denne bakgrunn bør en ontologisk eller autonom forståelse av de embetsmessige strukturer avvises. ³³

Dette innebærer at mangfoldtanken og en korresponderende, kriteriologisk differensiering også må anvendes på strukturproblematikken. For strukturell uniformisme er minst like uproduktiv som enhver annen form for uniformisme. Og selv om en strukturell integrasjon nok vil kunne fungere som en manifestasjon av enhetens synlighet, bør en slik integrasjon slett ikke betraktes som en nødvendig forutsetning for kirkelig fellesskap. ³⁴ Sett på denne bakgrunn synes en gjensidig embetsanerkjennelse – knyttet til en grunnleggende trosenhet mht. evangeliet og sakramentene, en teologisk konvergens mht. embetsforståelsen, en samordnet utøvelse av de embetsmessige funksjoner og en representativ, liturgisk markering av den forsoning som har funnet sted – å framstå som en løsning på denne problematikken som ikke bare er praktisk gjennomførbart, men også teologisk sett tilstrekkelig. ³⁵

Denne form for »reconciled recognition» inkluderer et element av synlighet, samtidig som man unngår uniformitetens blindvei. Dernest indikerer tanken om en gjensidig

ständniss in der CA ihre Anerkennung durch die katholische Kirche? (i *Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979, pp. 145 ff.). Mht. det utilstrekkelige ved en minimalistisk, »embedsløs» tolkning av CA VII, jfr. bla. det som påpekes ovenfor i fotnote 29.

³³ Iflg. W. Kasper forholder det seg slik at »die institutionellen Kriterien sind wirkmächtige und erfüllte Zeichen, aber keine Garantien» (jfr. *Zur Frage der Anerkennung der Ämter*; i *Theol. Quartalschrift* 15 (1971), pp. 97 ff.).

³⁴ »Einheit vor uns» synes langt på vei å legge opp til en slik embetsmessig integrasjonsprosess.

³⁵ Jfr. til dette bla. H. Fries: *Was heisst Anerkennung der kirchlichen Ämter* (i *Stimmen der Zeit* 191 (1973), pp. 507 ff.).

embetsanerkjennelse at det kirkelige fellesskapets synlige sider ikke bør knyttes utelukkende til strukturplanet, ettersom de kirkekonstitutive »notae» også fungerer som de viktigste tegn på kirkens synlighet. Heinz-Günther Stobbe taler her om »eine Asymmetrie zwischen den beiden material-konstitutiven Prinzipien der Einheit im Glauben und in den Sakramenten auf der einen und dem formalkonstitutiven Prinzip der Einheit im Amt . . . auf der anderen Seite», hvor de førstnevnte prinsipper er primære.³⁶ Generelt sett får enhetens synlighet sin realisering innenfor rammen av et fellesskap i forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene, samt i tilknytning til de kjærlighetsbånd som etableres innenfor Gudsfolkets rammer og vår felles tjeneste overfor verden. Som en integrert del av denne omfattende *communio* kan embetet sies å ha kirkekonstitutiv betydning – i det minste på det indirekte plan. Men samtidig må ethvert embete defineres overveiende funksjonalt, som en instans som skal tjene og styrke kirkens sakramentale *communio* i håp og kjærlighet.

III. Enhetens konsekvenser – kirken som foregripende Gudsriketegnet

I henhold til dens vesen, framstår den kristne enhet som en enhet i kjærlighet og forpliktende solidaritet. Dermed kan de kjærlighetsbånd som binder Gudsfolket sammen ikke betraktes som et slags sekundært appendix i forhold til enhetens trosmessige og sakramentale grunnlag. Her dreier det seg snarere som en integrert del og en nødvendig følge av dette grunnlaget. For kirken, Kristi legeme, »sammenføyes og holdes sammen av hvert støttende bånd, alt etter den oppgave som er tilmålt hver enkelt del, og slik vokser legemet og blir bygd opp i kjærlighet» (Efes. 4:16). I »Wege zur Gemeinschaft» bekreftes dette ved at det slås fast at »i den

mån som tro och hopp blir verksamma i kärlek, växer gemenskapen i Kristus». Her påpekes det videre at »det gemensamma firandet av evkaristin (utgör) en särskild viktig form av trosgemenskapen som kärleksgemenskap». Derfor trues »trovärdigheten i vårt vittnesbörd inför världen och själva evkaristin . . . av vår splittring vid detta firande».³⁷

Ifølge Paulus er pneumatologien tydeligvis også å forstå som grunnlaget for den kjærlighetens enhet som binder Gudsfolket sammen, ettersom han i denne forbindelse gjentatte ganger taler om et liv i Den Hellige Ånd. Mens holdninger som fiendskap, rivalisering, selvheldelse og partivesen avvises som noe »som kommer fra vår onde natur», karakteriseres kjærlighet, overbærenhet, vennlighet og trofasthet som »Åndens frukt» (Gal. 5:16 ff.). Derfor oppfordres vi til å »kappes i å hedre hverandre» (Rom. 12:10, gml. overs.). På kirkelig hold blir vennlighet og generøsitet fra tid til annen omtalt på en noe nedlatende måte – bla. i og med det merkverdige uttrykket »falsk irenisme». Men etter min oppfatning dreier det seg her om dyder med substansiell økumenisk betydning – mht. forholdet mellom enkeltmenesker såvel som når det gjelder forholdet mellom kirkene.

Gjennom de kjærlighetsbånd som etableres innenfor Guds folk, framstår dette folket som et tegn på enhet og solidaritet i en verden som preges av konflikter og militant splittelse. For i kirken overskrides enhver menneskelig barriere ved at Kristus – han som er vår fred – »rev ned det gjerde som skilte, fiendskapen» (Efes. 2:14). Derfor slås det uttrykkelig fast at »her er . . . ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann og kvinne», for vi »er alle én, i Kristus Jesus» (Gal. 3:28). Vår enhet i Kristus sprenger ikke bare rommets, men også tidens grenser ved at vi allerede nå – i og med vår liturgi – deltar i den himmelske lovsang til ham som sitter på tronen og Lammet: »Halleluja ! Seieren, æren og makten tilhører vår Gud . . .» (Åpenb. 19:1 ff.). Og ettersom kirken er et

³⁶ Jfr. H-G. Stobbe: *Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft ? Eine Thesenreihe . . .* (i *Int. kirchliche Zeitschrift Communio* 77 (1987), pp. 223 ff. – her p. 230).

³⁷ *Wege zur Gemeinschaft*, op. cit. note 13 – her §§ 30 og 81.

foregripende, eskatologisk tegn på det fullendte Gudsrike, blir vår enhet også en enhet i håpet.

I dette perspektivet blir det klart at den kirkelige *communio* er av helt avgjørende betydning – ikke bare mht. kirkens identitet i snever, »ekkesiosentrisk» forstand, men også når det gjelder vår sendelse til og vårt vitnesbyrd i verden. For i kraft av denne enheten vil Gudsfolket kunne stå fram som et kjærlighetens og solidaritetens fellesskap – i overensstemmelse med vårt kall. Men når kjærlighetsbåndene brytes, vil kirken bli oppfattet som et tegn på smålighet, stridbarhet og selvopptatthet – og ikke på fellesskap og solidaritet. Dermed utgjør den kirkelige splittelse også en alvorlig hindring når det gjelder vår tjeneste – den blir en skandale, en synd som krever anger, bot og omvendelse. Og slik sett hører økumenikk og misjon nøye sammen.

Alt i alt indikerer dette at kirkelig fellesskap ikke bør betraktes som et mål i seg selv. Til syvende og sist inkluderer vår økumeniske visjon hele menneskeheten – ja, hele skaperverket. For selv om Gud forvirret menneskenes tungemål og spredte dem ut over jorden etter Babelstårnets fall (Gen. 11: 9), aner vi i og med den første pinse – da disiplene »begynte å tale i andre tungemål ettersom Ånden gav dem å forkynne» (Acta 2: 4) – konturene av et nytt, felles språk som peker fram mot menneskehetens gjenforening. Vi vet dessuten at hele skaperverket sukker etter forløsningen og etter å bli »frigjort fra trelldommen under forgjengeligheten og få del i den frihet som Guds barn skal eie i herligheten» (Rom. 8: 18 ff.). Og når »alt er underlagt ham, skal også Sønnen selv underordne seg under Gud som har lagt alt under ham, og Gud skal være alt i alle» (1. Kor. 15: 28). I Kristus har Gud begynt sitt gjenforeningsarbeid. Og ifølge hans frelsesplan er kirken kalt til å stå fram som førstegrøden av en forenet menneskehet og som prest for hele skaperverket.

Dermed åpner vår økumeniske visjon opp for et enormt panorama – og en nærmest paralyserende, menneskelig sett umulig oppgave. Men som påpekt innledningsvis, er

kirkens enhet gitt i Kristus. For det er »ett legeme, én Ånd, likesom (vi) fikk ett håp da (vi) ble kalt, én Herre, én tro, én dåp, én Gud og alles Far, han som er over alle og gjennom alle og i alle» (Efes. 4: 4 ff.). Og vi »kjenner vår Herre Jesu Kristi nåde: For (vår) skyld ble han fattig da han var rik, for at (vi) skulle bli rike ved hans fattigdom» (2. Kor. 8: 9). Dette utgjør den urokkelige basis og fundamentale overbevisning som vår enhetsvisjon bygger på. Uten denne basis blir vår visjon ren framtidsmusikk. Men på dette grunnlaget blir denne enhetsvisjonen en usvikelig realitet.

* *
*

Gud er arkitekt og byggmester for den »*communio ecclesiarum*» som utgjør innholdet i vår økumeniske visjon. Kristus er dens fundament, dens hjørnestein. Og Ånden er det bånd som binder oss sammen i et forpliktende fellesskap – i Ord og sakrament, bønn og lovsang, vitnesbyrd og tjeneste. Denne *communio* lar seg ikke framstille på kunstig måte – hverken ved hjelp av kirkebyråkratiske og diplomatiske tiltak eller politiske aksjoner. Kirkelig fellesskap er en gave som mottas i takk og tilbedelse. Men dette fellesskapet synliggjøres når alle Guds barn tar Herrens enhetskall på alvor og innses at vår økumeniske forpliktelse er noe som så å si vokser ut av troens sentrum. Og det manifesteres når vi lever et liv i Ånden. For som vi har sett, utrustrer Helligånden oss til den økumeniske gjerning ved sine gaver – samtidig som han ivaretar balansen mellom enhetens synlighet og det legitime, kirkelige mangfold. Og når vi i og med Åndens nærvær kan identifisere Kristus i en annen kirke, burde en reell ekklesiologisk, sakramental og embetsmessig anerkjennelse også være mulig.

Selv om denne tanken om en pneumatologisk basert, kirkelig anerkjennelse ofte har blitt neglisjert, er den etter min oppfatning av fundamental, økumenisk betydning.³⁸ I dette perspektivet framstår Den Hellige Ånd

³⁸ Jfr. bla. bruken av denne konsepsjonen i *Unitatis Redintegratio* Nr. 3 f. og *Lumen Gentium* Nr. 15.

som det vitale prinsipp for den »communio ecclesiarum» som vi håper på. For uten Helligåndens nærvær, vil et sant liv i Kristus være utelukket. Men i Ånden er Kristus virkelig tilstede og fruktene av hans død og oppstandelse formidles til oss gjennom nådens midler. Og hvordan kan vi avvise en kirkes sakramentale og embetsmessige gyldighet og samtidig anerkjenne Åndens – og dermed Kristi – nærvær i denne kirken? For det er jo i og med dette nærværet – og ikke på grunn-

lag av en mer eller mindre konfesjonsspesifik, kirkelig struktur – sakramentene konstitueres og embetsbærerene utrustes. Denne tankegangen bekreftes til en viss grad av det faktum at vi anerkjenner hverandres dåp. Samtidig peker den fram mot en felles feiring av den hellige nattverd – i sannhet og kjærlighet. Og dermed fullføres bildet av vår økumeniske visjon: Når vi vokser mot Kristus i Ånden, kommer vi også stadig nærmere hverandre.

LITTERATUR

Rudolf Smend: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten. Mit 18 Abbildungen. 336 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.*

Minnesteckningar över avlidna vetenskapsmän saknas det inte, men de ligger ofta undangömda i årskrifter från universitet och lärda sällskap. Minnesteckningar av detta slag bör emellertid läsas flera åt gången så att en längre tidsperiod täckes; då först blir de även till idéhistoria.

Det är därför glädjande att Rudolf Smend, vetusprofessor i Göttingen, i denna volym har samlat inte mindre än aderton minnesanteckningar över tyska gammaltestamentliga exegeter från tre århundraden. Raden inleds med Johan David Michaelis (1717–1791), professor i Göttingen, och avslutas med Walther Zimmerli (1907–1983), också han professor i Göttingen. De forskare som skildras däremellan har dock levat och verkat på även andra orter.

Här finner vi inte oväntat namn som möter i varje historik över den gammaltestamentliga forskningen: de Wette, Gesenius, Wellhausen, Gunkel, Alt, von Rad och Noth. Men det är en förtjänst hos författaren att han även har tagit med åtskilliga exegeter som hör till kategorin *dii minores* och för exegeter av facket varit bekanta på sin höjd till namnet. Hit hör namn som Friedrich Bleek, Adolf Kamphausen och Johannes Meinhold.

Smend visar sig liksom sin kollega i Göttingen, Lothar Peritt – författare till det viktiga arbetet *Vatke und Wellhausen* (1965) – ha förnämliga insikter i vad som kunde kallas för exegetikens idéhistoria. Måhända är porträttet av Wellhausen något matt jämfört med de övriga, men kanske det inte finns så mycket mer att säga om Wellhausen efter ett flertal grundliga undersökningar. Särskilt lyckat är kapitlet om Albrecht Alt, som blir nästan panegyriskt i tonen. Men även framställningen av den flitige kommentatorn Wilhelm Rudolphs liv är lysande, liksom av Walther Zimmerli. Som den gode biograf han är nöjer sig inte Smend med att beskriva den akademiska karriären och vetenskapliga prestationer, utan låter även personliga drag och egenheter komma med, som ger liv och färg åt framställningen.

Två saker slår mig vid läsningen av denna bok. För det första att den tidens teologer nästan alltid studerat andra ämnen vid universitetet innan de

började med teologin. Ofta var det klassiska språk, i fråga om de här avbildade givetvis även semitiska språk, men det kunde även vara filosofi eller matematik. Det gav dem en bred intellektuell bas, som vi nu till stor del har förlorat genom den tilltagande specialiseringen. Det andra är hur pass sällan de gjorde resor utanför Tyskland. Detta gäller långt fram i tiden. Tyskland var på något sätt en sluten, i sig vilande lärdomsrepublik. Ordningen att professorerna flyttade mellan universitetet motarbetade den risk för provinzialism som låg i den nationella slutenheten.

Rudolf Smends bok har, kort sagt, ett betydande intresse även utanför kretsen av exegeter. Både dess innehåll och dess yttre utförande gör den till en prydnad på bokhyllan.

Sten Hidal

Metzger, Bruce M.: *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance. X+326 sid. Clarendon Press, Oxford 1987.*

Bruce Metzger blir 76 i år; sex solvarv har gått sen han drog sig tillbaka från sin professur vid Princeton Theological Seminary. Han är en lärdom och har varit med i den femmannagrupp som arbetat fram den bekväma textkritiska utgåvan *The Greek New Testament*. Han har även skrivit en oumbärlig kommentar till alla textkritiskt intressanta textvarianter i de nytestamentliga handskrifterna. Bland de värdefulla arbeten han har hunnit med finns vidare en inledning till den nytestamentliga paleografin och en volym om de tidiga versionerna. Nu har han skänkt oss en bok om kanonbildningen för Nya testamentets vidkommande.

Boken är disponerad i tre delar. Den första (s. 9–36) ger en lärdomshistorisk skiss över det som hittills har gjorts för att klargöra kanons uppkomst och historia. Den andra (s. 37–247) redovisar fakta och bedömningar om hur kanon har bildats och avgränsats i öst- och i västkyrkan, med inventering av vad allt viktigt källmaterial ger oss som belägg och indicier. Den tredje delen (s. 249–300) tar upp ett antal historiska och teologiska frågor som gäller kanon: i ett kapitel problem som man arbetade med i den unga kyrkan, i ett annat några av dagens kanonproblem. Fyra appendixes och ett index avslutar boken (s. 301–326).

I andra delen konstaterar författaren bl.a. att den romersk-katolska kyrkan – även om kanon i princip var antagen före utgången av 300-talet – inte förrän vid tridentinska mötet (närmare bestämt 8 april 1546) slutgiltigt fastställde kanons gränser. Mötet gjorde saken till en absolut trosfråga och uttalade: »Om någon inte tar emot dessa böcker i deras helhet, med alla deras delar, så som de brukar läsas i den katolska kyrkan och står i den gamla latinska vulgatautgåvan, som heliga och kanoniska, och medvetet och överlagt förkastar de ovannämnda traditionerna, må han vara förbannad» (s. 246 f.). Inte särskilt många år tidigare hade t.ex. kardinalen Cajetanus kunnat förneka att Hebr var av paulinskt ursprung och uttalat tvivel om att Jak, Jud och 2 och 3 Joh hade apostoliska författare. Erasmus hade fört fram en likartad kritik, och Luther hade delat in de nytestamentliga skrifterna i tre viktighetsklasser: (1) Joh och 1 Joh, Paulus brev till Rom, Gal och Ef samt 1 Petr; (2) de övriga paulinska breven, Apg, 2 Petr och 2 och 3 Joh; (3) Hebr, Jak, Jud och Upp. De fyra sistnämnda böckerna placerade Luther sist i sin översättning med kritiken mot dem angiven i företalen (s. 239–247). (Metzger vet också att dessa fyra böcker i Gustaf II Adolfs svenska bibel betecknas som apokryfer, s. 245). Luthers inställning var i första hand centralt teologiskt motiverad men i sin låga värdering av vissa av NT:s gränsskrifter hade han fint sällskap, många fäder från kyrkans första århundraden. – Kanongränserna fastslogs på 15- och 1600-talet även i flera stora reformerta kyrkor. I de lutherska bekännelseskrifterna sker detta däremot ingenstans; häri följer man alltså den äldsta kyrkan.

I tredje delen diskuterar Metzger (kap IX) bl.a. de kriterier (*notae canonicitatis*) man i åtskilliga fall mycket medvetet hade när man tog ställning till frågan vilka böcker som skulle få läsas i kyrkan i fortsättningen (det var oftast det det gällde): rätt lära, apostoliskt ursprung och allmänt godkännande i församlingarna. Han konstaterar vidare att inspirationssynpunkten inte betydde mycket i diskussionen; man höll många fler böcker för inspirerade än dem som godtogs för kanons räkning. Han tar upp frågan vilken del av NT som först blev erkänd som auktoritativ (av antalet citat hos kyrkofäderna drar han slutsatsen att evangelierna antogs före breven; argumentet är särbart). Vidare behandlar han – i anslutning till O. Cullmann – problemet att evangelierna var flera och olika och – i anslutning till N. A. Dahl – detta att paulusbreven var riktade till vissa bestämda adressater, inte adresserade till hela kyrkan.

Av de nutida kanonproblemen diskuterar han i

slutkapitlet (X) frågorna om vilken *textform* det är som är kanonisk, om kanon är öppen eller sluten, om man i praktiken måste räkna med en »kanon» inne i kanon samt om kanon skall ses som en samling auktoritativa *böcker* eller som en auktoritativ *samling* böcker.

I exkurserna i slutet behandlas (1) själva termen *κάνων*, (2) det faktum att de nytestamentliga böckerna inte alltid står i samma ordning i handskrifterna, (3) titlarna på de olika böckerna, och (4) tidiga listor med dessa böcker.

Metzgers bok är klart och intressant skriven. Författaren är inställd på att duka fram allt det material som är av vikt för sakfrågorna, och han har den gamle kännarens nyanserade omdöme. Han driver inte omstörtande tesar men spjärnar heller inte emot obekväma fakta. Hans spontana lojalitet mot kanon i dess helhet och hans sätt att kritisera Luther röjer en reformert grundinställning. Avslutningsvis ger han uttryck åt sin kristna förtröstan (s. 287 f.).

Bruce Metzger är bibliografiskt lagd och alltid utpräglad säker på vad som har skrivits i de ämnen han tar upp. Han antecknar inte bara de stora kanonerna utan även sådant som har tryckts på små språk, svenska t.ex. I noterna passar han ibland på att nämna vissa roande kuriosas. Det var t.ex. Harnack som om en nytestamentlig kollegas sofistikerade analyser sa: Han kan höra gräset växa (formuleringen kommer förstas från Snorres Edda; där gäller den Heimdal). Och det var Overbeck som gav Harnack aforismen: Marcion var den ende hednakristne som förstod Paulus och även han missförstod honom. Metzger naglar också fast Morton Smith vid hans argument mot sina kritiker Achtemeier och Fitzmyer, att deras namn rimmar på »liar»; genom att citera detta märkliga skäl räddar Metzger det åt eftervärlden.

Birger Gerhardsson

Colin J. Hemer: *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* Ed. by Conrad H. Gempf. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49). 482 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1989. Pris DM 128:–

Ingen annan bok i NT är så nära relaterad till dåtidens kulturella och historiska miljö som Apg. I det senaste halvseklets Apg-forskning – och då i synnerhet på kontinenten – har emellertid en inflytelserik riktning med namn som M. Dibelius, H. Conzelmann, E. Haenchen framför allt riktat intresset mot stilkritiska, redaktionshistoriska och teologiska aspekter, medan frågan om de tidshi-

storiska förhållandena av olika skäl tenderat att komma i bakgrunden. Det är talande att i en recension av den omfattningsrikaste kommentaren till Apg under senare år recensenten finner anledning efterlysa närmare information om en rad konkreta bakgrundsfaktorer: Vad var en 'romersk koloni' (jfr Apg. 16: 12)? Vad innebar en 'folkförsamling' (*ekklesia*) i det dåtida stadslivet (jfr 19: 39)? Hur såg det ut på ett antikt fartyg? etc. (Chr. Burchard i *Theologische Literaturzeitung* 110, 1985, 667 ff.).

Av Apg-litteratur från senare tid där de historiska frågorna lyfts fram kan nämnas M. Hengels arbeten (bl.a. *Acts and the History of Earliest Christianity*, 1979) och G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, 1987. Nyligen har på J. C. B. Mohrs förlag i Tübingen utkommit två böcker, som var på sitt sätt fokuserar Apg:s förhållande till den dåtida historiska och kulturella ramen, nämligen Harry W. Tajra's doktorsavhandling (i Genève) med titeln *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. R. 35, 1989) och Colin J. Hemers ovannämnda opus.

Hemer hade under en följd av år ägnat sitt intresse åt två forskningsfält: hellenistisk grekiska – han var bl.a. engagerad i utarbetande av ett lexikon till belysning av den nytestamentliga vokabulären utifrån papyrologiskt och epigrafiskt material – och den historiska bakgrunden till Apg. Han hade publicerat åtskilliga artiklar på dessa områden och hade i stort sett färdigställt sitt planerade samlade verk, när han dog år 1987. Hans bok är därför utgiven av Conrad H. Gempf. Före publiceringen har den bl.a. genomgått av prof. I. H. Marshall och prof. F. F. Bruce, bägge välkända författare till Apg-kommentarer.

Efter att i ett första kap. på ett övergripande sätt ha behandlat temat Acts and Historicity (med bl.a. en forskningshistorisk översikt), tar förf. i kap. 2 upp ett antal 'preliminary questions', såsom Lukasevangeliets och Apg:s karaktär av dubbelverk, framställningens genre, textproblemet etc. Här går han också in på det viktiga spørsmålet hur termen *historicitet* bör uppfattas i detta fall. Det är intet enkelt problem, och det är beaktande för förf:s kringsynta och samvetsgranna tillvägagångssätt att han inte heller kommer med någon lättköpt lösning. Han undviker i själva verket att söka ge någon enkel definition av begreppet och diskuterar i stället i elva punkter riktlinjer för vad som kan anses som rimliga förväntningar på historicitet, när det gäller en sådan skrift som Apg (s. 46–49).

En viktig punkt i detta sammanhang gäller antik historieskrivning. Den frågan behandlar förf. i kap. 3 (s. 63–100). Han ger en nyanserad framställning av olika dåtida skriftställdes varierande inställningar och praxis. Bl.a. demonstrerar han att det inte stämmer, att – såsom ofta gjorts gällande – alla antika historiker känt sig fria att lägga fiktiva tal i de agerande personernas mun, låt vara att detta varit relativt vanligt (s. 75–79). I konklusionen finner vi också i detta avsnitt samma balanserade återhållsamhet som nyss. Hemer kommer inte med några enkla schabloner utan lyfter i stället fram ett antal drag i antik historiografi (8 st.) – förefintligheten av en distinkt historiografisk teori, viktliggandet vid en skildrings ögonvittneskaraktär etc. – som framställningen i Apg bör ställas i relation till.

I de närmast följande kap. dokumenterar förf. ett stort antal konkreta beröringspunkter mellan Apg:s skildring och olika företeelser och förhållanden i det första århundradets hellenistiska omvärld. Han nöjer sig dock inte med att blott anföra paralleller. Han framhåller med rätta att materialet måste närmare analyseras så att man erhåller signifikanta kriterier. I detta syfte diskuterar han ett antal *typer* av jämförelsematerial (16 st.) och deras implikationer i sammanhanget. I en exkurs behandlar han relativt utförligt namn och titlar i Apg i relation till deras förekomst i dåtiden (221–243).

En fråga som aktualiseras i en sådan undersökning som denna gäller Apg:s uppgifter i jämförelse med de paulinska brevens (kap. 6 och 7, s. 244–307). Här fokuserar förf. inte minst skildringarna av Paulus besök i Jerusalem i Apg 9, 11 och 15 i relation till Paulus egna uppgifter i Gal 1–2. I anknytning till vissa brittiska forskare vill han identifiera Jerusalem-resan i Apg 9 med den som omtalas i Gal 1 och besöket i Jerusalem i Apg 11 med den resa dit som relateras i Gal 2, medan apostlakonciliet (Apg 15) inte skall vara omnämnt av Paulus av den enkla anledningen, att han antas ha skrivit Gal, innan detta ännu ägt rum – denna tolkning förutsätter då den s.k. syd-galatiska hypotesen. På denna punkt känner jag mig dock inte övertygad. Som jag i annat sammanhang framfört är överensstämmelserna mellan Apg 15 och Gal 2:1–10 så långtgående, att det rimligtvis måste vara samma Jerusalem-möte som avses på dessa bägge ställen (*Apostlagärningarna* 259 f.) Apg:s framställning av apostlakonciliet behöver inte fördenskull vara 'ohistorisk', men lösningen på problemet får då sökas efter andra vägar.

I samband med sin utveckling av sistnämnda tema kommer Hemer in på de kronologiska frågor-

na. Vi konstaterar bl.a. att han därvid daterar Gallios prokonsulat i Korinth till år 51–52 och Paulus vistelse i staden på den andra missionsresan till mellan 50 och 52. Han kommer vidare fram till att Festus efterträtt Felix som ståthållare i Caesarea år 59 och att Paulus resa till Rom då ägt rum sensommaren 59–våren 60, varefter den två-åriga romerska fångenskapen infallit 60–62 (s. 251 ff.). Detta är inga uppseendeväckande data, men det kan ha sitt intresse att notera, att Hemer med sina utgångspunkter inte ansluter sig till den s.k. 'nya Paulus-kronologin' utan följer den mera traditionella.

När det gäller författarfrågan lägger Hemer naturligt nog stor vikt vid de s.k. 'vi'-styckena, d.v.s. de avsnitt där framställningen oförmedlat övergår i 'vi'-form (Apg 16:10–17; 20:5–21:18; 27:1–28:16). Han finner det med rätta vara den rimligaste förklaringen att förf. med sitt 'vi' velat markera, att han själv varit med vid dessa tillfällen (bl.a. på resan till Rom). Om han varit traditionens Lukas eller inte spelar mindre roll än att han i vissa fall varit ögonvittne – Hemer finner dock ej skäl att bestrida traditionens uppgift, att Apg:s auctor är läkaren Lukas, Paulus följeslagare (jfr Kol 4:14).

Vad tillkomsttiden beträffar ger han en förteckning över inte mindre än 69 forskare med varierande uppfattningar, alltifrån F. Blass, som räknar med år 57–59, till H. Köster, som tänker sig 135. För egen del kommer Hemer fram till att boken bör vara skriven kort efter Paulus frigivning ur den romerska fångenskapen år 62 (s. 404, 408). Han kommer sålunda till samma resultat som bl.a. Bo Reicke och Harald Riesenfeld. Svårigheten är här kopplingen till synoptikerna. Om Apg skrivits omkr. 62 måste Luk vara tillkommet ännu tidigare, och det är ett problem. Hemer påpekar, att Apg är närmare integrerad med samtida utombibliska tilldragelser än någon annan nystamentlig skrift, och att det då kan finnas bättre utsikter att datera synoptikerna utifrån Apg än tvärtom (s. 376; jfr Reicke i *The Roots of the Synoptic Gospels*, 1986). Det ligger åtskilligt i det, men problemen är trots allt så stora att det enligt min mening är motiverat med viss öppenhet när det gäller dateringen.

I ett första appendix behandlas frågan om tal och under i Apg (s. 415–443), och i ett andra (av utgivaren) frågan om 'de gudfruktiga' utifrån Aphrodisias-fyndet (från 200-talet e.Kr.; s. 444–447). Det har stundom ifrågasatts om 'de gudfruktiga' verkligen utgjorde en speciell grupp och inte blott var fromma människor ö.h., judar eller hedningar. Fyndet ifråga bekräftar emellertid att termen 'gudfruktig' kunnat brukas speciellt om hed-

ningar, att dessa 'gudfruktiga' förekommit i signifikant antal och att de inte var fullvärdiga medlemmar av den judiska församlingen (proselyter) utan därför kunnat vara speciellt öppna för det kristna omvändelsebudskapet.

Det skall också nämnas att boken är fylligt indexerad. Förutom ett sakregister finns indices över bibelställen, antika icke-litterära källor (inskriftioner, papyrer, mynt), antika litterära källor, geografiska namn och nutida författare.

Hemers undersökning är givetvis ett mycket betydelsefullt bidrag till Apg-forskningen. Detta inte blott med hänsyn till det myckna bakgrunds- och jämförelsematerial, som där presenteras, utan likaledes med tanke på förf:s balanserade överväganden av metodisk och annan art bl.a. när det gäller materialets relevans för tolkningen av Apostlagärningarna.

Evald Lövestam

Churches respond to BEM. Official responses to the »Baptism, Eucharist and Ministry» text. Ed. by Max Thurian, Vol. I–VI, World Council of Churches, Geneva 1986–1988.

M. Seils: *Lutheran Convergence? An analysis of the Lutheran responses to the convergence document »Baptism, Eucharist and Ministry» of the World Council Faith and Order Commission. L W F Report 25, The Lutheran World Federation, Geneva 1988 (även på tyska: Lutherische Konvergenz?, samma förlag och år). 174 sid.*

C. Haugaard Nielsen: *Eukaristi – 55 års samtaler om nadverforståelsen i Faith and Order (1927–1982), Forlaget Anis, Århus 1987, 95 sid.*

Confessing One Faith. Towards an ecumenical explication of the Apostolic Faith as expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), Faith and Order Paper No. 140, World Council of Churches, Geneva 1987, 113 sid.

Enhetens framtidsväg. Dokument från de internationella romersk-katolsk/evangelisk-lutherska studiekommisionerna, red. av Lars Thunberg, KISA-rapport Nr 2–3, Uppsala 1988, 222 sid.

Toward Church Fellowship. Report of the Joint Commission of the Lutheran World Federation and the World Alliance of Reformed Churches, Lutheran World Federation, Geneva 1989, 72 sid.

B. Cedersjö – L. Thörn (red.): *Enade och åtskilda, Libris förlag, Örebro 1989, 287 sid.*

Aldrig tidigare har en ekumenisk rapport blivit en sådan succé som »BEM», Faith and Order-kommissionens i Lima 1982 färdigställda konvergenstext »Baptism, Eucharist and Ministry». Bortåt en halv miljon exemplar har nu spritts över jorden på snart fyrtio språk.

Den primära orsaken till denna oerhörda spridning är att texten sändes ut till kristenhetens kyrkor, även till sådana som inte är med i Kyrkornas Världsråd, med begäran om ställningstagande och reaktioner. Därmed utlöses ett i ekumeniska sammanhang tidigare aldrig skådat studiarbete, för en gångs skull även på »gräsrots»-nivå.

Under perioden 1986–1988 har inte mindre än sex volymer (av varierande omfattning) publicerats med kyrkornas svar. För den som är intresserad av hur man inom skilda kyrkofamiljer tar upp den utmaning som BEM utgör eller vill se hur man reagerar på såväl ekumeniskt som ur allmänt läromässig synpunkt centrala problem utgör dessa band en guldgruva av information. I volym II återfinnes svaren från Svenska kyrkan, den norska kyrkan och Svenska Missionsförbundet, i band III från de lutherska folkkyrkorna i Danmark och Finland och i band IV från Svenska Baptistsamfundet. Svaret från den danska kyrkan skiljer sig markant från de övriga genom att det inte utarbetats av något organ inom kyrkan – enligt officiell »doktrin» inom »den danske folkekirke» kan ingen tala på dess vägnar! I stället har det gjorts av fyra fackteologer (av vilka en i en fotnot anger att för hans del positiva omdömen i yttrandet skall tolkas så minimalt som möjligt!). Svaret från Islands kyrka kan väntas i den sjunde volym, som nu förbereds.

Anmärkningsvärt är att man finner ett omfattande yttrande från den internationella Frälsningsarmén (som ju inte praktiserar några sakrament och knappast heller har ett med andra kyrkor jämförbart »ämbete») – detta i band IV. Som nämnts sändes BEM även till kyrkor som inte är med i de stora ekumeniska organisationerna. Till de viktiga svaren från denna kategori hör de som inkommit från den lutherska Missouri-synoden i USA (band III) och det grundliga, låt vara tämligen kritiska yttrandet från den romersk-katolska kyrkan (band VI). Det sistnämnda har särskilt intresse också därför att det är den första gången denna kristenhetens största kyrka deltar i en ekumenisk receptionsprocess av det här slaget.

En av de många frågor man kan ställa till detta väldiga material är hur kyrkor som tillhör en viss konfessionell familj, t.ex. lutherdomen, har svarat på Lima-dokumentet. På uppdrag av Lutherska världsförbundet och dess forskningsinstitut i Strasbourg har för dessa kyrkors del frågan fått

sitt svar i Michael Seils' arbete »Lutheran Convergence»? från 1988. Han har analyserat de då ingångna svaren från 27 lutherska kyrkor. De hör så gott som undantagslöst hemma i Europa eller Nordamerika. Afrika saknas helt. Seils konstaterar med rätta att den nästa totala avsaknaden av röster från »tredje världen» utgör ett allvarligt memento för såväl utvärderingen av BEM som för det framtida arbetet med de frågor texten aktualiserar.

När det gäller ställningstagandena till BEM:s »dop-del» visar det sig att man över hela linjen har uppenbara svårigheter med en syn på dopet som med nödvändighet inkluderar även »tro» och »lärjungaskap». Man kan indirekt se att dialogen mellan lutherdomen och baptistiska kyrkor ännu befinner sig i sin linda. Egendomligt är i detta sammanhang att man inom de lutherska kyrkorna inte tar fasta på sådana i detta sammanhang viktiga element i den egna traditionen som t.ex. katekesernas tal om dopets »daglighet». I fråga om nattvarden visar Seils att de lutherska kyrkorna efter allt att döma här mött ett övergripande mönster, som upplevts som främmande för den egna positionen och som därför vållar åtskilliga problem och även uppenbara missförstånd. Den i BEM markanta trinitariska och inte minst pneumatologiska dimensionen ger upphov till de mest olika reaktioner. »Ämbets»-delen får slutligen genomgående ett betydligt mera reserverat mottagande än de två andra. Inte sällan kritiseras Lima-texten för att den genom själva sin struktur ställer »ämbetet» på samma nivå som de egentliga nådemedlen, dop och nattvard. Rekommendationen för det treledade ämbetet avvisas av många som uttryck för ett hierarkiskt ämbetstänkande.

Det kanske mest slående vid läsningen av Seils' redovisning är att frågetecknet efter bokens titel visar sig vara i hög grad berättigat. Ett karakteristiskt – och tänkvärt – exempel är att CA 7, den i sammanhanget mest citerade texten från den lutherska bekännelsestraditionen, tolkas på högst divergerande sätt inom en och samma kyrkofamilj.

Vill man mera i detalj följa utvecklingen av Faith and Order's diskussioner om nattvarden innebär fram till Lima-texten, ges det en bra vägledning i en skrift av en ung dansk teolog, Carsten Haugeard Nielsens »Eukaristi» 1987, utgiven av det ur ekumenisk synpunkt synnerligen intressanta förlaget Anis i Århus. Bland annat visar han att BEM i långt högre grad än den tidigare texten om dop, nattvard och ämbete från Accra 1974 ger utrymme för synpunkter som brukar betonas inom den lutherska kyrkofamiljen. Boken utgör en delvis något skissartad, men välgjord introduktion till 55 år av samtal kring natt-

varden inom Faith and Order. Dess värde förhöjs av att alla i sammanhanget relevanta texter från 1927 till 1982 görs tillgängliga i bokens avslutande del.

Faith and Order's nu pågående stora projekt är det arbete med frågan om hur man finner fram till ett gemensamt uttryck för den apostoliska tron i dag, som tog sin början i och med det kommissionsmöte i Lima 1982, där BEM slutfördes. Som bekant har man valt att som utgångspunkt ta den nicenska trosbekännelsen, något som främst motiverats med att detta är en uttrycksform för kristen tro som på ett eller annat sätt erkännes som en genuin sådan inom de flesta kyrkor i kristenheten. Sedan detta arbete under några år bedrivits internt inom kommissionen utgav man 1987 en preliminär text i form av en kommentar till den gamla bekännelse-texten under titeln »Confessing One Faith».

Syftet anges på följande sätt (s. 4): »The explication seeks to discover and formulate *basic* insights which can be understood and accepted by Christians from different traditions, but does not pretend to solve all theological differences». Framställningen är uppbyggd så att varje led i Nicenum först får en historisk kommentar, varpå följer ett avsnitt om den bibliska grundvalen (ofta ges här utmärkta bibelteologiska sammanfattningar). Därpå går man över till en »explication for today». Som exempel kan tas kommentaren till »Vi tror på en enda Gud»: Efter en kort utredning om enhet och trehet i den kristna gudstron och om relationen mellan transcendens och immanens redovisas de utmaningar kristen gudstro möter i dag från ateism, allmänreligiositet, sekularisering och från andra religioner. Sammantaget blir det hela till en högst givande studiebok för den som önskar få en första introduktion till såväl de ytterst gemensamma elementen i kristen tro som till de aktuella utmaningar som den ställs inför. Avsikten är att det hela efter ytterligare revision skall bli till en mera slutgiltig text, som i analogi med hanterandet av BEM mera officiellt sänds ut till kyrkorna för studium och reaktioner. I det just nu i en rad kyrkor och trossamfund pågående arbetet med identitets- och bekännelsefrågor bör denna Faith and Order-produkt kunna vara till stor nytta.

Den aktuella ekumeniska dialogen tar sig ju inte endast uttryck i det multilaterala samtal som bedrivs i första hand inom Faith and Order's ram. Årtiondena efter Andra Vatikankonciliet har gett oss en snart oöverskådlig rad av »bilaterala» dialogtexter. Alla rapporter från den internationella dialogen mellan Lutherska världsförbundets medlemskyrkor och den romersk-katolska kyrkan har

nyligen gjorts tillgängliga på svenska i den av Lars Thunberg redigerade volymen »Enhetens framtidsväg» (KISA-rapport Nr 2-3 1988), påpassligt utgiven strax före påven Johannes Paulus II:s besök i Norden. Ett alltmera kännbart problem i samband med denna katolsk/lutherska dialog (som nu befinner sig i sin tredje fas med inriktning på problem kring rättfärdiggörelselära, ekklesiologi och sakramentalitet) är att dessa texter som uttrycker en oväntat långtgående konvergens i gamla konfliktfrågor och därtill djärva förslag för praktiska steg på vägen ännu inte blivit föremål för något slags officiellt ställningstagande från någondera av de parter som ytterst ansvarar för dialogen. I längden kan detta inte fortgå, då det skapar intrycket att själva de pågående samtalen används som en förevändning för att slippa ta ställning.

Den i skrivande stund senaste rapporten från ett bilateralt samtal är »Toward Church Fellowship», resultatet av de 1985-1988 förda samtalen mellan Lutherska världsförbundet och dess motsvarighet för de reformerta och kongregationalistiska kyrkornas del, »World Alliance of Reformed Churches». Här är det närmast fråga om en uppföljning av tidigare dialogresultat, främst Leuenberg-konkordin (1973), som nu undertecknats av 67 kyrkor i Europa och 4 i Latinamerika. Ledmotivet i de föga djupborrande principresonemangen utgöres föga oväntat av enhetsmodellen »försonad mångfald/olikhet». Rekommendationerna till de båda världsförbundens medlemskyrkor är tre (s. 28): att de skall konstatera att tidigare ömsesidiga fördömanden inte längre är tillämpliga, att etablera full predikstols- och nattvardsgemenskap (som inkluderar ömsesidigt ämbetserkännande) och slutligen att de skall förplikta sig att ta ytterligare steg på vägen mot en växande enhet i kyrkoliv och mission. Vad det i sak gäller är alltså det som Leuenberg-konkordin kallar »kyrkogemenskap» (»church fellowship»). Egenomligt nog sägs det – utan att någon närmare förklaring ges – att detta samtidigt skulle innebära »full communion» mellan kyrkorna. Den termen brukar annars reserveras för mera långtgående förändringar. I vårt land är Svenska kyrkan och Svenska missionsförbundet såsom medlemskyrkor i respektive världsförbund berörda av denna rapport.

Sist i denna anmälan vill jag ta upp en bok, som är ingenting mindre än en händelse inom »hemmaekumeniken» i Sverige. Den en gång ur Svenska Baptistsamfundet utbrutna Örebromissionen (i dagligt tal: ÖM) har hittills mer eller mindre programmatiskt ställt sig utanför den ekumeniska rörelsen. Boken »Enade och åtskilda» (1989) ut-

gör ett tecken på att en klar förändring är på gång. De två rapporter som tillsammans ingår i denna bok har båda utarbetats på uppdrag av ÖM:s styrelse.

Den första av dem, »Vattnet som förenar och skiljer» (s. 15–72), behandlar den för en baptistisk rörelse centrala dopfrågan. Efter en grundlig bibelteologisk analys av NT:s doptexter och ett utkast till en »biblisk dopteologi» sätts baptismens tolkning och praxis in i ett ekumeniskt perspektiv, där bl.a. BEM:s text om dopet presenteras. Av särskilt intresse är att man konstaterar att i dagens läge en konsekvent baptistisk linje de facto innebär en kompromiss med en biblisk dop-syn genom att »dopet blir ett dop in i baptistförsamlingen och inte in i Kristus» (s. 69). I fråga om den växande praxis med »öppet medlemskap» konstateras att »inga lösningar är helt konsekventa eller helt tillfredsställande», men att kompromisser är »bättre än inga lösningar alls». Rapporten slutar med frågan: »Det är visserligen möjligt att inta en konsekvent baptistisk hållning, men är det rimligt, när man på så många andra sätt bejaktar andra kristna som fullvärdiga kristna?» (s. 72).

Den andra rapporten, »Kristen enhet – Guds gåva och vår kallelse», är långt mera omfattande (s. 75–271). Även här tar man sin utgångspunkt i en bibelteologisk analys, inriktad på »församling» och »enhet». Efter en alltför skissartad översikt över »Enhetssträvandenas historia» följer ett intressant kapitel om »Örebromissionen och de kristna enhetsfrågorna i historisk belysning». Här skildras de faktorer, baptismen, pingstväckelsen och den evangelikala rörelsen, som tillsammans ger ÖM dess något säregna identitet. Man undviker en term som »samfund» och vill framstå som en »församlings- och missionsrörelse» med den oklarhet detta innebär. Internationella kontakter har byggts ut, inte minst som en följd av den aktiva anknytningen till Lausanne-konferensen och dess deklaration (1974) och i Sverige har kontakter knutits med kristna och församlingar med annan dop- och församlingssyn. Efter en presentation av en rad lokala, regionala och internationella samarbetsorgan (även sådana, där ÖM ej är representerat) och av några »modeller för enhet och samverkan» följer så ett viktigt kapitel med »principiella överväganden». Om den fortgående ekumeniska processen på olika nivåer heter det att »det är viktigt, att även Örebromissionen konstruktivt är med och formar den. Att ställa sig utanför de nuvarande ekumeniska organen är att avhända sig möjligheten att göra sin röst hörd» (s. 249). Avslutningsvis formuleras ingenting mindre än ett slags ekumeniskt handlingsprogram för

ÖM jämte en rad konkreta förslag till de närmaste stegen på vägen.

Per Erik Persson

Jens Glebe-Møller: *Den teologiske ellipse*. 168 sid. Akademisk forlag, Köpenhamn 1989.

Köpenhamnsprofessorn Jens Glebe-Møller (JGM) har med sin bok *Den teologiske ellipse* från 1989, gett oss en värdefull vägledning i aktuella strömningar inom systematisk teologi såväl i Norden som fr.a. i USA. Boken behandlar fr.a. förutsättningar för en nutids-förståelse av kristen tro. JGM kommer därför in på frågor som: kriterier för riktiga och felaktiga nutidstolkningar av kristendomen, förhållandet mellan kyrklig teologi och universitetsteologi, betydelsen av en personlig tro hos teologen, betydelsen av religiös erfarenhet och av religiöst språk osv.

JGM lyckas kort och överskådligt presentera en lång rad teologers lösningsmodeller. Man fäster sig vid författarens vilja och förmåga att förstå de behandlade teologerna utifrån deras egna utgångspunkter. Han presenterar först ingående den behandlade teologens tankegångar, för att sedan kritiskt diskutera innehållet. – Alltför ofta möter vi i den teologiska litteraturen ett magistralt avfärdande av andras tankar innan de blivit helt klargjorda.

En annan stor förtjänst med JGM:s bok är, att han försöker fånga in det brytningsskede mellan *modernism* och *postmodernism*, som den västerländska kulturen idag sägs leva i.

JGM börjar sin genomgång med att presentera tre olika nordiska teologer. Först synar han erfarenhetens plats inom det teologiska arbetet. I sammanhanget tar han upp Anders Jeffners samt amerikanen James Gustafsons program. JGM kommer fram till att känslor och erfarenheter nog spelar en roll för det religiösa språkets utveckling, men att en erfarenhet, för att bli religiöst relevant, måste vara insatt i ett religiöst sammanhang. Erfarenheten kan då inte fungera som ett oberoende kriterium inom teologin – han kritiserar därmed en sida i Jeffners program.

Vidare behandlar JGM H. C. Winds hermeneutiska program. Wind utvecklar sin teologiska hermeneutik i nära anslutning till filosofen Jürgen Habermas sätt att uppfatta villkoren för det mänskliga kommunikationssamfundet samt till dennes syn på religionen idag, som ett språkliggörande av det sakrala. JGM står själv mycket nära Habermas och han ifrågasätter Wind, när denne kritiserar Habermas för att det sakrala blir för ra-

tionellt. Utifrån närmast Luther, Kierkegaard och Otto vill Wind, enligt JGM, fasthålla vid det sakralas grundläggande ambivalens. All erfarenhet av det sakrala sker under dubbla förtecken (tremendum et fascinosum). JGM:s kritik är, att Wind gör anspråk på allmängiltighet då han i själva verket står i ett bestämt teologiskt idé-sammanhang.

JGM tar ytterligare upp undertecknads försök att formulera förutsättningar för en kontextuell teologi. JGM instämmer i stort sett i det Wittgenstein-inspirerade resonemang jag för. Han ifrågasätter dock om de slutsatser jag drar för teologins del verkligen följer av en wittgensteinsk religionsfilosofi. Samtidigt instämmer han i mycket av den metodologi för teologin jag lagt fram. – Jag skall inte gå in på någon längre diskussion här. Jag vill dock påpeka att JGM:s framställning på vissa centrala punkter tycks missa den poäng jag eftersträvat i min framställning. Detta skall jag nedan återkomma till.

Efter dessa nordiska inlägg tar JGM fram fem olika positioner inom nutida amerikansk teologi. Han redogör för narrativ teologi, utgående från Stanley Hauerwas. Han uppskattar den narrativa teologins betonande av, att det religiösa livet är beroende av ett givet språk, av berättelser som bildar ramarna för människans livsförståelse. Ett liknande drag finner han också tillfredsställande i George Lindbecks bestämning av teologin utifrån Wittgenstein. Hans kritik ligger i att ingendera kommer utanför ett inomreligiöst sammanhang. Deras teologi kan därför svårligen försvaras vid ett universitet.

Den tredje teologimodell han behandlar är Sally McFague s.k. metaforiska teologi. JGM menar att McFague inte har sinne för att det religiösa språket förutsätter ett givet religiöst sammanhang – hon tycks på ett oreflekterat sätt arbeta som om det religiösa språket vore universellt.

Av de teologer JGM behandlar är Mark C. Taylor den mest övertygat postmoderna. Denne företräder enligt JGM en radikal form av Gud-är-död-teologi. Problemet är att Taylor, som med sin teologi vill skriftliggöra det sakrala, inte har någon möjlighet att motivera sin framställning – han kan bara framföra en tolkning som är lika god, eller lika dålig som vilken annan som helst. Vad JGM saknar är ett rationalitetskriterium, som gav en fast utgångspunkt för vidare resonemang.

Sist tar JGM upp David Tracys omfattande teologiska program. Han finner att denne är den mest traditionella av de behandlade amerikanerna. Men han, liksom de övriga amerikanerna, förblir i ett inomreligiöst sammanhang och saknar

därför reell möjlighet att träda i kommunikation med det sekulära.

I det nästsista kapitlet skisserar JGM en egen lösning som han exemplifierar i det sista. Han menar att (den systematiska) teologin är en verksamhet med två brännpunkter (därav talet om en ellips). Teologin har en inomreligiös och inomkyrklig uppgift att kritiskt-normativt utveckla trosförståelsen i aktuella samfund. Detta förutsätter enligt JGM ett slags Theologia regenitorum, som visserligen är legitim, men som kan uppträda med endast ett begränsat anspråk. Dess plats vid universitetet vill JGM därför uppenbarligen ifrågasätta (han är inte alldeles entydig på denna punkt).

Men förutom denna kyrkliga har teologin också en universell uppgift. Teologin skall nämligen sätta kristendomen i relation till dagens vetenskap. Här fungerar kravet på sanning, objektivitet och rationalitet som en förpliktande utgångspunkt för resonemanget. Här står vi inför teologins vetenskapliga uppgift, också den normativ och kritisk. Den vetenskapliga verksamheten skall uppfylla fyra krav: den skall vara universell och intersubjektiv (eftersträva något alla kan dela), vidare måste vetenskapsmannen eftersträva opartiskhet och företräda en «organiserad skepticism», dvs. en öppen hållning som alltid kan tänka sig att ompröva de egna utgångspunkterna.

Min främsta kritiska invändning mot JGM:s teologiska program har att göra med en punkt där jag menar att han inte återger min ståndpunkt helt korrekt.

JGM kritiserar de amerikanska teologerna för att de stannar i den »kyrkliga brännpunkten». På samma sätt tror jag man kan kritisera honom för att stanna i den »vetenskapliga brännpunkten».

Problemet med JGM:s elliptiska modell ser jag fr.a. i hans bestämning av den vetenskapliga brännpunkten. Han tänker sig en normativitet som knyts till det vetenskapliga kravet på objektivitet, sanning och rationalitet. Och hans slutsats blir här, liksom tidigare i boken *Politisk dogmatik* (1982), att teologin skall översätta den praktiska dimensionen i kristen tro till ett politiskt språk – och i praktiken till ett språk utan Gud.

Resultatet blir en normativitet som tycks sakna social förankring. Den levande kristna religiositeten kan inte känna igen sig, och finner därför inte utläggningen relevant. Den sekulära människan åter är inte intresserad av en framställning som kallar sig teologisk – och kommer därför inte heller att finna framställningen speciellt motiverande.

I min bok *Grunder för en kontextuell teologi* (Åbo 1987) knyter jag teologins uppgift att för-

stå det kristna språket till det faktum att kyrkan och kristna människor idag lever och skall fungera i olika sammanhang. Växelverkan mellan den religiösa traditionen och utvecklingen inom samhälle och kultur ser jag som en grund till att universitetsteologin här har ett speciellt ansvar. Ett ansvar att försöka förstå och redogöra för inbörden i den kristna tron i dagens situation på ett sätt, som den kristne i princip kunde acceptera, men som vidare också en person som står utanför kristendomen kan förstå. – Den *vetenskapliga* teologin måste alltså ta hänsyn till JGM:s båda brännpunkter enligt detta program. Hur detta kunde ske har JGM enligt min uppfattning inte lyckats fånga in. Inte i min framställning, men inte heller i det program han själv skisserat.

Tage Kurtén

Björn Skogar: *Språk-myt-tradition*, 96 sid. *Studentlitteratur 1989*

Den röda tråden i en framställning är ingalunda alltid den räta linjens kortaste väg. Redan omslaget till Björn Skogars bok *Språk-myt-tradition* markerar detta genom sina lysande röda trådkurvor. Läsaren inbjuds att med innehållsförteckningen (s. 3) jämföra skissen över »den röda trådens vindlingar» (s. 10). Skissen betecknar en upptäcktsresa, som slutar med en vision av den svenska skolans traditionsförmedlande uppgift idag.

Resan går genom ett landskap, som kräver »olika färdvägar och hjälpmedel för att kartlägga terrängen». Baksidestexten konstaterar, att bokens titel »Språk-myt-tradition» också hade kunnat lyda »Läraren som traditionsförmedlare» eller »Skolan och det andliga arvet». Och även om författaren i inledningen vänder sig till »en blivande lärare», så kan alla som inser betydelsen av skolans förhållande till det andliga arvet få ut mycket av läsningen. En romersk filosof sade om sin samtids, det första kristna århundradets, skolväsen: »Vi lär inte för livet utan för skolan». Hela den fortsatta skolhistorien är rik på försök att genom olika pedagogiska åtgärder kasta om satsen och låta lärdomarna *för livet* prägla skolans arbete. Björn Skogars lilla skrift är ett spännande bidrag till denna traditionskedja.

Utgångspunkten heter: »Etik handlar om seder». Bara genom att finnas till företräder lärare av olika slag vuxenvärldens seder och har att räkna med vad författaren kallar »det oavslutade upproret», upproret mot patriarkalisen. Det är frestande att se den gamla patriarkalisen som

rätt och slätt förtryckande. »Det vore antagligen orättvist, eftersom det i den tidens seder låg en förutsättning att den starke skulle skydda den svage». Tanken utföres längre fram i ett avsnitt om »Den svages rätt».

I fortsättningen behandlas traditionsförmedlingen som »Den blinda fläcken» i det moderna samhället. Vidare behandlas »Informativa och livstydande språk». De förra är sakliga, dvs. objektorienterade, de senare utmanar eller öppnar ett mänskligt subjekt. »Det öppna verket» illustreras med *dikten*, som är ett utkast: »Den är ett nät som kastas ut. Det är läsaren eller lyssnaren som gör kastet fruktbart. Ibland sprattlar det av glänsande fiskar. Det är då nätet fångat in läsarens värld och gjort den gripbar. Dikten har gjort världen synlig. Den har givit språk åt världen». I »Några traditionella genrer» behandlas legend, saga, sägen och myt. Den sistnämnda ger uttryck för livet som helhet och formar ett kosmos av kaos.

När författaren hunnit fram till »Sekulariseringen», första delens sista avsnitt, finner han det avgörande kännetecknet på denna vara, att »språket inte respekteras i sin mänskliga egenskap att både vara något gemensamt och nedärvt och å andra sidan något föränderligt och personligt». Rubriken »Kulturarvet på gott och ont» erinrar om att det i grunden handlar om »att få tillgång till språket».

Den centrala position som begreppet myt har i bokens titel »Språk-myt-tradition» motsvaras av frihetens i kapitlet om »Makten, friheten och lagen». Denna trilogi för över till ett par viktiga sidor om »Den lutherska traditionen» som innebär ett återupprättande av »grundmytens radikala uttolkning»: »Människans tillvaro är både bundenhet och frihet, bundenhet vid egoism och onda sammanhang, frihet att handla med ansvar och förnuft».

Pedagogikens röda tråd har genom fantasiegående vindlingar nått fram till den senare delen och frågan om »Skolan och det andliga arvet». Författaren går in på »tre mäktiga samhällsorgan» med traditionsförmedlande uppgifter: kyrkan, skolan och barnomsorgen. I den resursinventering som nu följer får vi återvända till »Den fantastiska litteraturen» och se hur »Sagan förankrar livet». Ronja Rövardotter får här möta den Homo Faber, som är en genomgående figur i boken.

De båda sista, uppslagsrika kapitlen i boken handlar om »De synliga sederna – högtiderna» – här begrundas bland annat begreppen tradition och konvention – och »'Det egna' och 'det främmande'». Vad saken gäller är att »ge förankring i

'det egna' och förståelse för 'det främmande'».

Bokens slutsidor har överskriften »I korsdraget» och för tankarna till några ord av Reidar Myhre i hans bok *Innföring i pedagogikk*: Vad lärarnas situation idag beträffar, så tycks vissa motstridande tendenser göra sig gällande: »Läraren står i korsdraget men denna plats är en nyckelposition i många människors liv. Därför gäller det att stödja och trösta». Slutorden återvänder till ett kierkegaardscitat i mitten av boken: »Livet skall levas framlänges men förstås baklänges» (s. 45). Den här väntade referensen till *Kierkegaards Samlede Værker* i noten 7 har emellertid ersatts med en hänvisning till C.-M. Edsmans bok *Myt, saga och legend*, som avser legenden om Sankt Göran (s. 36). I noten 6, som hör hit, introduceras en bok av en tredje författare nämligen Walter Ong. Denna iakttagelse av en, som man kan tycka, möjlig intervention av en mindre kaosmakt har, som läsaren förstår, noterats för att inskräpa de fina kierkegaardska slutraderna: »Det handlar om att stödja och att trösta. /- - / Leva framlänges och söka förståelse och förankring bakåt, en livsuppgift där man utforskar världen och tyder livet tillsammans med framtidens människor».

Benkt-Erik Benktson

Resumé av doktorsavhandling

Jönsson, Arne: *Alfonso of Jaén. His Life and Works with Critical Editions of the Epistola Solitaria, the Informaciones and the Epistola Serui Christi (Studia Graeca et Latina Lundensia 1)* Lund: Lund University Press 1989.

Någon gång åren 1368–1370 uppsöktes Heliga Birgitta i Rom av den spanske f.d. biskopen Alfonso av Jaén, som fått kännedom om det heliga liv hon levde där tillsammans med sin dotter Katerina. Tydligt blev Birgitta imponerad av Alfonso, ty i tre uppenbarelser från åren 1370–1373 anmodas Birgitta av Kristus och Jungfru Maria att anförtro sina uppenbarelser åt denne Alfonso, som ges tämligen fria händer att överse och revidera dem.

Avhandlingen ger dels en redogörelse för Alfonsos liv och verk med betonande av hans roll

som förvaltare av det andliga arvet efter Birgitta, dels en vetenskaplig utgåva av tre skrifter av hans hand, nämligen de i titeln nämnda.

Epistola Solitarii ad Reges (Eremitens brev till konungarna) skrevs som en introduktion till *Liber Celestis Imperatoris ad Reges* (Den himmelske kejsarens bok till konungarna), d.v.s. åttonde boken av Birgittas uppenbarelser. Här uppställer Alfonso kriterier för bedömningen av visioner och visionärer och applicerar dessa på Birgitta och hennes uppenbarelser. Icke oväntat finner han att uppenbarelserna inte kan komma från djävulen utan måste ha gudomligt ursprung. Detta ämne, bedömning av uppenbarelser, är känt som *discretio spirituum* i den teologiska litteraturen. Alfonsos traktat tycks emellertid vara okänd för forskare inom detta ämnesområde.

Epistola Serui Christi (Kristi tjänares brev) skrevs som en introduktion till *Celeste Viridarium*, en kompilation av uppenbarelser kring Jungfru Marias och Kristi liv avsedd för systrarna i Mariaklostret i Vadstena. Här uttrycker Alfonso en kunskapsteoretiskt intressant synpunkt. Han lovordar nämligen Birgittas uppenbarelser, därför att vi genom dem får kunskap om »många himmelska hemligheter, som inte är nedtecknade i evangeliet och inte upptäckta av någon lärd».

Den tredje skriften, *Informaciones*, är en mycket engagerad och livfull stridsskrift till försvar för den romerske påven Urban VI och tillkom kort tid efter det att den stora schismen utbrutit sedan kardinalerna ogiltigförklarat sitt tidigare val av Urban och i stället valt Clemens VII till påve. Alfonso var genom sin vänskap med kardinal Pedro de Luna (sedermera påven Benedikt XII) väl informerad om det livliga intrigerande som föregick Urbans val. I sin skrift följer Alfonso tre argumentationslinjer: 1) Gud har genom profetior och uppenbarelser under lång tid visat att det är Hans vilja att påven skall residera i Rom (eller åtminstone i Italien), absolut inte i Avignon (dit Clemens drog sig tillbaka). 2) Händelserna före, under och efter valet av Urban vederlägger kardinalernas påstående att de valt Urban under tvång och att valet därför vore ogiltigt. 3) Till sist analyserar Alfonso de legala aspekterna och visar att kardinalerna hur som helst inte hade rätt att helt sonika ogiltigförklara sitt tidigare val.

Nordisk religionspedagogisk forskarkonferens 11–14 aug. 1989 på Granavollen, Norge

Sedan mitten av 1970-talet träffas religionspedagoger inom Norden regelbundet vart 4–5 år för utbyte av information om aktuell forskning. Att intresset för forskningen kring undervisning och fostran i skola och kyrka är i tilltagande visar sig av det stora antalet deltagare med skiftande bakgrund och inriktning. Den senaste konferensen, som ägde rum på Granavollens konferensgård några mil norr om Oslo, samlade fler deltagare än kanske någon tidigare. Också spännvidden i den pågående forskningen visade sig vara stor bland de ca 45 deltagande forskarna, som inte bara representerade en rad teologiska discipliner utan också exempelvis pedagoger och litteraturvetare.

Forskningsöversikter från de deltagande fem länderna redovisade huvuddragen av den forskning som bedrivits sedan föregående konferens i Helsingfors 1984. I övrigt presenterade enskilda forskare pågående eller nyligen avslutade större eller mindre projekt. Den pedagogiska forskningen arbetar under vitt skilda förutsättningar i de nordiska länderna. Ändå föreligger inom samtliga – med undantag för Island – forskning av grundläggande principiell art, historiska studier och praktiskt-pedagogiska undersökningar med inriktning på skilda skolformer, kyrkans undervisning och familjens kristna fostran. I det följande skall ges några smakprov.

K. E. Bugge, professor vid lärarhögskolan i Danmark, presenterade ett av konferensens historiska forskningsprojekt och redogjorde för lärobokstraditioner från slutet på 1700-talet (Baltasar Petersen) och de spänningar som uppstår när nya tankeströmningar bryts mot folkligt förankrade föreställningar. Historikern Ingrid Markussen presenterade några stickprov från sin skolhistoriska forskning, publicerad i avhandlingen »Visdommens länker», varvid hon som ett exempel visade hur hon med hjälp av ett mycket detaljerat material från bl.a. fängelserna kunnat kartlägga förändringar i läskunnighet bland fängelsekunderna samt den undervisning i kristendom dessa grupper erhöll. Tillsammans med Søren Lodberg Hvas har hon också arbetat med dansk konfirmationshistoria.

S. Johannessen höll en av konferensens få längre föreläsningar, som han ägnade sin forskning kring New age-rörelsen: »I vandbærerens tegn». Johannessen försöker klargöra den mångfacetterade rörelsens karakteristiska drag och hur den i sina många varierande former gör sig gällande inom en mängd olika sammanhang i olika typer av internationella förgreningar.

Historiska studier förelåg också från Norge, vars samlingsverk Kirke – skole – stat med Brynjar Haraldsø som redaktör inspirerade konferensen till att försöka få till stånd något motsvarande för hela Norden. Norrmannen O. G. Winsnes nya avhandling: »E´ du rel'giøs, eller . . .?» (1988) är en principiell studie, som i första hand analyserar användningen och innebörden av religionsbegreppet i empirisk religionsforskning. En av hans slutsatser är att den teologiska och kyrkligt orienterade forskningen arbetar med ett religionsbegrepp och en religionsförståelse 'uppifrån', som inte lyckas fånga in den form av religion som lever bland människor. Hans fråga blir: Hur mycket vet vi egentligen om människors religion på folks egna premisser? Winsnes försöker utveckla exempel på hur alternativa forskningsperspektiv skulle kunna se ut, där forskaren närmar sig religionsfrågan 'nerifrån', att hellre låta människor berätta om sina erfarenheter av religion än att svara på frågor om livsåskådning i form av mer eller mindre abstrakta begrepp.

Bland övriga norska bidrag vill jag gärna nämna Astri Ramsfjells analyser av bibelutgåvor för barn. Hon har som en teologiskt väl orienterad litteraturvetare genom sina analysmetoder på ett mycket spännande sätt lyckats tydliggöra vad som kan hända med bibeltexter, när de utsätts för bearbetningar av det slag som våra biblar för barn representerar. Ramsfjell visar, att det finns all anledning att vara uppmärksam, så att inte kraven på förenkling och dramatisering leder till att berättelsernas poänger förflyttas och det växer fram djupt obibliska gudsbilder – även om berättelserna som sådana kan bli nog så fängslande.

Den religionspedagogiska forskningen i Finland spänner över ett brett fält kring aktuella undervisningsfrågor för både skolan och kyrkan men också historiska undersökningar, t.ex. om katekesernas roll i det finska Lappland under 200 år (Kähkönen). Ett mångårigt forskningsprojekt

om teologiutbildningen, där man följt enskilda grupper av bl.a. präster sedan slutet av 1960-talet, håller f.n. på att avslutas.

Den finska religionspedagogiken kännetecknas av att den sedan åtskilliga år har en fast forskningsinstitution under ledning av pedagogen och professorn i praktisk teologi Kalevi Tamminen. Detta har möjliggjort ett omfattande forskningsarbete med bred metodisk ansats och inriktning på både skola och kyrka och i nära samarbete med flera andra discipliner. De alltid lika fylliga forskningsöversikterna från Finland visar också på en ovanligt mångsidig och kreativ forskningsmiljö, vars resultat vi dock tyvärr på grund av språket ibland har svårt att tillgodogöra oss.

Närmast den finska situationen befinner sig religionspedagogiken i *Norge*, där det alltsedan Ivar Asheims tid som ledande religionspedagog finns utrymme för både teoriutveckling med principiellt grundläggande arbeten av det slag som den redan nämnde Winsnes representerar och mera praktiskt-pedagogiskt inriktade insatser i nära samverkan med den norska kyrkan eller frivilliga kristna organisationer. Inom den religionspedagogiska teoriutvecklingens område förtjänar särskilt att nämnas insatser från Sverre D. Mogstad samt forskarduon Oddbjørn Evenshaug och Dag Hallen, vilka sedan många år leder ett imponerande familjepedagogiskt arbete.

Bland de *svenska* historiska bidragen bör nämnas S.-Å. Selanders pedagogiska avhandling om undervisningen i en svensk kyrkoförsamling under 1800-talet – Livslångt lärande. Fleninge 1820–1890. (1986) och C.-E. Olivestams serie om de politiska idéerna bakom svensk skolpolitik sedan 1940-talet. Den av Selander presenterade *svenska* forskningsöversikten gav prov på en rik flora av större och mindre forskningsprojekt, som i första hand visade sig vara knutna till lärarhögskolorna. Här kan nämnas Göte Olingdahls exegetiska studier kring bibelundervisningen och Sven G. Hartmans m.fl. Balil-projekt (Barns livssituation och livstolkning) i Linköping. Från pedagogiska institutionen i Göteborg redovisade Gunilla Svingby tillsammans med Birgit Lendahls delar av den pågående utvärderingen av skolans undervisning inom SO-blocket.

Tyvärr saknas resurser för en konferensdokumentation. Förhoppningsvis kan respektive land finna former som på annat sätt kan fylla ut denna lucka i informationen. Nästa konferens skall förhoppningsvis gå av stapeln på Island om ytterligare fyra år. Erfarenheterna från Norge 1989 lovar gott för framtiden.

Rune Larsson

IN MEMORIAM

Sven Göransson in memoriam

Den 23 november 1989 avled professor Sven Göransson efter en längre tids sjukdom. – För dem som kände Sven Göransson rymmer dessa ord mycket mer än bara saklig upplysning. De ger först och främst anledning till saknad och tacksamhet, men också till en känsla av tomhet, av att en epok är slut.

Sven Göransson föddes i Göteborg 1910, men kom att studera i Uppsala. Han kom in i en fakultet, där hans farbror N. J. Göransson innehade professuren i dogmatik. Själv kom han dock att tillhöra Gunnar Westins seminarium. Det var innanför samma tidsperiod, där också Westin arbetat bl.a. i sin undersökning rörande Duræus och den kyrkliga enheten, som Sven Göransson publicerade sitt första stora arbete. Det var doktorsavhandlingen »Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660». I och med denna avhandling framträdde Sven Göransson som en fullt färdig forskarpersonlighet 1950.

Redan i dess förord kan man finna det »program», som sedan kommer att bli riktninggivande för hela hans forskargärning. Han skriver:

»I en kyrkohistorisk framställning av den synkretistiska striden är det omöjligt att renodla vare sig det teologihistoriska, det unionistiska eller det politiska problemkomplexet. Men på grund av att det är fråga om olika problemkomplex, måste man närma sig materialet utifrån olika utgångspunkter, beroende på vilken av de olika sidorna i den synkretistiska striden man avser att lägga huvudvikten». En historiker måste vara varsam i sina tolkningar och ha förståelse för komplexiteten i det historiska skeendet. Det är först efter att ha vägt samman alla aspekter som man kan våga dra konklusioner, betona han. Efter avhandlingen kom så i snabb följd flera större skrifter som avhandlade problem innanför detta tidsrum.

1956 blev Sven Göransson Gunnar Westins efterträdare som professor i kyrkohistoria vid Uppsala universitet. Med en fast tjänst som trygg plattform men samtidigt med krav om föreläsningar och handledning innanför hela kyrkohistoriens mångfald, kastade 1600-talsforskaren sig snabbt över nya forskningsuppgifter. Kyrkohistoriens dubbla ställning dels som objektiv vetenskap och dels som en teologisk disciplin måste i

hederlighetens namn klagöras och Sven Göransson grep sig frejdigt an med detta väsentliga och svåra problem. Med skriften »Folkrepresentation och kyrka 1809–1947» kom han definitivt in på ett nytt problemområde, nämligen den generella samhällsutvecklingens betydelse för de kyrkliga förändringarna. Denna problemställning kommer att fascinera honom i många artiklar under hela hans verksamhet. Han välkomnade i detta sammanhang också religionssociologiens möjligheter till nya infallsvinklar.

Som en följd av detta intresse deltog han också i debatten om kristendomsundervisningens plats i skolan liksom i den om teologistudiet vid universitetet och om de teologiska fakulteternas vara eller icke vara. I ett föredrag våren 1978 om den moderna svenska statens kyrkopolitik såsom den kom till uttryck i RUMO-reformen (= Religionsvetenskapliga utbildningens mål och organisation) fem år tidigare säger han:

»Bakom dessa omändringar i den teologiska fakulteten ligger en grundläggande syn på teologi. Denna förändrar kyrkans ställning i samhället. Utgångspunkt är en vetenskapssyn, för vilken det religiösa faktum endast existerar som ett socialt fenomen.»

Litet längre fram: »Jag sammanfattar. Den svenska samhällsförändringen innebär, att samhället fäster avseende vid religionen blott som ett samhällsfenomen. Kyrkan är helt åsidosatt. Religionen tolkas i relation till samhället. Tyngdpunkten läggs på former för religiositet och kult, som kan sättas i samband med socialt beteende och socialt mönster. Avgörande för synen på religionen blir de religiösa likheterna med och identiteten med de materiella, sociala och psykologiska förhållandena. . . . Det som däremot ger kristendomen och religionen dess egenart, dess absolut bjudande karaktär, den religiösa grunden för tron, detta relativiseras för den unga generationen. Skriften som grund för tron och Skriften som den som skapar förändringar och kontinuitet i kyrkan och i samhället, allt detta har skjutits åt sidan. – Det religiösa blir ett socialt fenomen.»

Till sist avslutar han med en tillitsförklaring till kyrkohistorien både som vetenskap och som hjälp för kyrkan att teologiskt förstå sin uppgift:

»För kyrkohistorien är historien dock inte som för dagens svenska kulturpolitiker något förgånget. . . . Kristendomen är en historisk religion.

Den kan icke existera fristående från Skriften och från den historia som har sitt ursprung i Skriften. Uppenbarelsen i Jesus Kristus ger kristendomen en distans till samhället. Det är just denna religiösa distans, som är en betingelse för kyrkan och som ger den kyrkohistoriska forskningen dess objekt och dess egenart. – En viktig uppgift för kyrkohistorien är att skapa en opinion, som gör människorna medvetna om att utvecklingen i dag har sin grund i vad som skett tidigare, liksom att de ställningstaganden, som görs i dag, bestämmer framtiden. – Kyrkohistorien måste förmå att ge perspektiv på den aktuella situationen. Dess forskning måste belysa hur växelverkan varit mellan dem, som slagit vakt om det historiskt kyrkliga arvet, och dem som givit ett aktuellt religiöst svar på samhällsförändringen och framvisa, vilka trender som utvecklats ur detta. Kyrkohistorien måste medverka till att skapa en mentalitet i den religiösa kulturen, som är beredd att möta samhället i dess ständigt pågående förändring och vårda sig om människorna genom att tillvarata deras möjligheter.»

Under hela sin tid som professor var Sven Göransson redaktör för Kyrkohistorisk årsskrift, som han ägnade stor omsorg och intresse. Han har under längre perioder medarbetat i *Lychnos* och i *Svensk Kyrkotidning*.

På historikermötet i Stockholm 1960 deltog han i bildandet av CIHEC, den internationella kyrkohistorikerföreningen. 1977 kunde han som dess president, i universitetsjubileets år, hälsa den internationella kyrkohistorieforskningen välkommen till konferens i Uppsala. Konferensens tema hade han varit med om att föreslå. Det var, inte oväntat: »*The Church in a Changing Society. Conflict-Reconciliation or Adjustment?*» Det var ett djärvt grepp av en liten forskningsmiljö att ta på sig att arrangera en internationell konferens. Men det lyckades, och den svenska kyrkohistorieforskningen markerade sin samhörighet med den internationella.

Förutom det internationella engagemanget var han också en av drivkrafterna bakom tillkomsten av 'Institut for nordisk kirkehistorisk forskning'. Han deltog på de flesta av dess konferenser tillsammans med sina studenter och forskarstudenter. Han hörde vidare, genom sitt kompendium i allmän kyrkohistoria, till de professorer, som mycket snabbt följde upp och försökte göra något positivt av omläggningen av teologistudiet i mitten av 50-talet. Detta kompendium kom sedan att under lång tid bli de nya studenternas första möte med kyrkohistorien, och det blev för de flesta ett positivt möte. Den betydelse han tillmätte goda kyrkohistoriska översiktsframställningar inspire-

rade honom att tillsammans med vännen och kollegan Torben Christensen författa den stora »Kyrkohistoria» i tre band, en värdig arvtagare till Holmquist-Nørregaard.

Envist och under hela sin professorstid kämpade Sven Göransson för kyrkohistoriens plats såväl bland de teologiska vetenskaperna som i samhället. I sitt öppningsanförande vid den nordiska kyrkohistorikerkonferensen 1974 gav han följande definition av kyrkohistoriens uppgift:

»Kyrkohistorievetenskapens mål är att undersöka vad varje tid bestämmer som Kristi sanning och hur kristendomen rent historiskt gestaltar sig i den historiska verkligheten. Teologi och historia är förbundna med varandra. Kyrkohistoria blir den disciplin, som här fullgör den tvärvetenskapliga uppgiften i förståelsen av den historiska verkligheten.»

Till sist kommer han så här in på forskarens plats och roll i detta sammanhang:

»Som var och en vet är historikerns roll dubbel: att fastställa fakta och få fram innebörden i fakta. Historikerns uppgift om förfutna händelser är att avge ett omdöme om deras existens och icke ett omdöme om deras värde. . . . Gör man detta tar man parti. Man är då icke längre observatören, forskaren utan man har blivit aktör, . . .»

Med dessa båda relativt utförliga citat från två helt olika sammanhang under Sven Göranssons senare tid som aktiv forskare får vi inblick i något av det som upptog honom allra mest, nämligen ansvaret för kristendomens historiska förankring och vad den betytt, och betyder, för både individer och samhällsutveckling. Hit hör också frågan hur den historiska utvecklingen förvaltat det kristna budskapet under olika tider. Genom att vi förstår det, kan vi också se vår egen tids bundenhet till vissa tidsbetingande idéer. Dessa skulle, om vi inte ansträngde oss, vara så naturliga att vi inte märkte dem och därför inte kunde reagera på dem. Samtidigt framhåller han hela tiden att kyrkohistorien *också* har en teologisk sida, ett ansvar för hur Skriften tolkas och vad vi gör med den.

Sven Göranssons både vetenskap och teologi präglades av ansvar och plikt, men också av en äkta forskarglädje och en osviklig tro på sitt ämnes absoluta nödvändighet. För dem som fick förmånen att arbeta tillsammans med honom i hans högre seminarium var detta oerhört stimulerande. Vi blev inövade i att *förstå*, tider, problem, händelser. Vår forskning skulle bidra till att, genom att förklara vad som skett och sätta det i sammanhang, skapa möjligheter för ett förnuftigare samhälle i framtiden. Det är klart att sådana vyer skapade forskarglädje.

Under Sven Göranssons ledning har det skrivits

ett exceptionellt stort antal kyrkohistoriska avhandlingar. Detta kan ses som en bekräftelse på det genomslag hans historiesyn har haft bland studenter och forskare. Likaså är det ett bevis på hans tålmodiga handledning och personkänedom att alla dessa avhandlingar verkligen fullförts. På Sven Göranssons seminarier fick man lära sig att ta kritik och att kunna sätta ord på sina tankar. Det var en träning i metodiskt tänkande, i att se och förstå, och inte minst i att våga. Men utan Sven Göranssons varma personliga intresse och engagemang skulle en stor del av det här ge-

nomförda avhandlingsarbetet aldrig kunnat fullföljas. Han kunde visa mänsklig värme utan att ge efter för kraven på vetenskaplig kvalitet, vilket är en sällsynt kombination hos en handledare.

Sven Göransson har, genom sin medmänsklighet och rika personlighet liksom också genom kvaliteten och halten i sin forskning, rest ett minnesmärke, *aere perennius*, över sig. I djup tacksamhet lyser vi fred över en stor och vänsäll forskares minne.

Ingun Montgomery