

# Gamla testamentet i kristendomens bibel

AV ERIK AURELIUS

Gamla testamentet har upplevt en viss renässans i de kristna kyrkorna det senaste halvsekle. Vad det beror på skall inte utredas här. Men man kan förmoda att en akut anledning är de tyska nazistledarnas försök på 1930-talet att utmönstra GT ur kyrkans bibel för att få den mera »arisk». Då blev det närmast en hederssak för många teologer och kyrkoledare att försvara GT:s ställning i kristendomen. I Sverige har GT:s renässans bl.a. resulterat i att den svenska evangelieboken sedan 1983 innehåller icke mindre än tre fullständiga textserier ur GT, en serie för varje årgång av läse- och predikotexter. Detta har å andra sidan medfört att man nu bland kyrkfolket har börjat sätta en del frågetecken för GT:s funktion i kyrkans gudstjänst.<sup>1</sup>

I Danmark är debatten som vanligt livligare. Där har det pågående arbetet med en ny bibelöversättning redan stimulerat åtskilliga diskussioner om GT:s plats i kyrkans bibel och gudstjänst. Den senaste omgången utlöstes av en festskriftsartikel av GT-professorn Eduard Nielsen: »*Hvorfor kan man ikke prædike over Gammel Testamente?*»<sup>2</sup> Tesen är lika provocerande som titeln lovar (nästan: Nielsen tillfogar genast att »man» givetvis kan predika över det i synagogan – men då ser man det inte som ett »gammalt» testamente) och argumenten är tänkvärda; jag återkommer till detta.

Det är uppenbart att GT, med eller utan renässans, är en problematisk storhet i kristendomen, och problematiken förtjänar i hög grad universitetsteologins uppmärksamhet. Det finns skäl att anlägga både religionshistoriska och exegetiska, kyrkohistoriska, systematiska och praktisk-teologiska

synpunkter, och denna artikel är avsedd som ett sådant tvärvetenskapligt bidrag.

Ett aktuellt exempel på behovet av en genomtänkt helhetssyn, på att problemen inte löses genom att man bara »läser som det står», kan man se i Sydafrika. Där finns det bland boerna många allvarliga kristna. De identifierar sig traditionellt med GT:s Israel: ökenvandringarna som har erövrat det förlovade landet – och de närmaste grannarna, zuluerna, blir då automatiskt kanaanéer: vedhuggare och vattenbärare (Jos. 9:23). Det är deras bestämmelse och uppdrag, Gud har sin plan för varje folk i världshistorien. Men om jag i stället är en kristen sydafrikan med svart hudfärg, läser jag samma GT och fångas av berättelserna om det förtryckta folket i Egypten, tråldomshuset, och om befrielsen – och då blir boerna (inte kanaanéer men väl) egyptier, och regeringen blir Farao, den alltmör förstockade Farao, som blint driver fram sitt eget fördräv.

Exemplen kunde lätt mångfaldigas. Under Napoleonkrigen fick GT ett uppsving i Tyskland, delvis av liknande skäl som i det svarta Sydafrika idag; liksom bland 1800-talets negrer i USA; och på 1600-talet i Sverige: Gustav II Adolf var Gideon och Sveriges krig var »Herrens krig». I kölvattnet efter revolutionsåret 1968 har särskilt Exodus och Amos blivit flitigt lästa och utlagda i befrielse-teologin;<sup>3</sup> i den något senare uppmärksammade miljökrisen har Genesis blivit högaktuell.

Om nu kristendomen vore en bokreligion rätt och slätt, så finge man kanske slå sig till ro med att alla kan anförä stöd någonstans i texten, alla kan argumentera för sitt, och teologin har inget att tillägga beträffande ar-

<sup>1</sup> Se t.ex. Kyrkomötet, motion 1988: 9 av Britta Olinder och 1988: 33 av Kerstin Bergman.

<sup>2</sup> Teologi og tradition. Festskrift til Leif Grane, Ringkøbing 1988, sid. 49–61.

<sup>3</sup> Jfr Bo Johnsons artikel i denna tidskrift: »Något om bibelanvändningen i latinamerikansk befrielse-teologi». STK 60, 1984, sid. 64–70.

gumentens bärkraft. Men kristendomen är ju egentligen ingen bokreligion, så som judendomen och framför allt islam är det. »Guds ord» är enligt bibeln i första hand *skaparordet*: »Himlen är gjord genom Herrens ord och hela dess här av hans muns ande» (Psalt. 33: 6). I begynnelsen var – inte bibeln utan *skaparordet*, genom vilket allt blivit till. Och ordet blev kött (Joh. 1: 14). Guds ord är inte en bok utan en människa, ett människoliv. Därför är det varken gamla eller nya testamentet, varken bibeln eller katekesen, som skall förkunnas i kyrkan, utan Kristus; närmare bestämt det som apostlarna skickas ut med, »*evangelium*»: att Jesus från Nasaret, den korsfäste, är Kristus, och att genom honom »frälsning» har kommit för hela mänskligheten och för varje enskild människa. När detta förkunnas, kommer Kristus på ljudvågorna, går in genom örat, ner i hjärtat, driver ut oro och leda, utplånar skuld och dåligt samvete och tänder tro. Det som enligt Apg. 2 händer när Guds ande utgjuts på pingsdagen är inte att apostlarna börjar skriva böcker, så att det uppstår en helig, verbalinspirerad skrift. Det som händer är att apostlarna börjar *predika*, så att det uppstår *tro*. »Tron kommer av predikan och predikan i kraft av Kristi ord» (Rom. 10: 17), Kristi *rhéma*, i singularis: här avses sålunda knappast »den samlade Jesustraditionen» el.dyl. utan den Uppståndnes ord (sing!) *nu*, genom aposteln. Alltså: Predikans kraft beror på Kristi närvaro i ordet, Kristus *är* ordet, Guds ord in i Guds historia (dvs. världsförloppet), Guds ord som blev kött och som verkligen ändrar förloppet. Bibeln är ett hjälpmedel för förkunnelsen – men ett nödvändigt hjälpmedel, nödvändigt för att förhindra att förkunnelsen spårar ur till vad som helst, som kan verka religiöst, eller bara till moralkakor.

Därmed är redan något sagt om frågan, vilken helhetssyn på GT som är motiverad i kristendomen, utifrån NT. Men det finns mer att säga. Historiskt är det ju så att en rad olika fromhetstyper vuxit fram ur GT; vid vår tideräknings början bl.a. esséer, sadducéer, fariséer, nasaréer – varav endast de två sistnämnda riktningarna överlevde Jerusalems förstörelse år 70 e.Kr. Nu existerar de i

form av vad vi brukar uppfatta som två olika religioner, judendom och kristendom. En följd av detta är att samma gamla testamente läses på flera olika sätt.

Gemensamt för vad judendom och kristendom läser ut ur GT är det som kan sammanfattas i termerna »skapelse» och »utkorelse»:

a) Världen är *skapad*, allt och alla finns därför att Gud vill det;

b) Gud har *utkorat Israel* för ett speciellt syfte; syftet är »frälsning» för alla människor; och syftet är inte uppnått när GT slutar.

I övrigt kan man med en grov sortering säga att det numera finns tre genomtänkta sätt att läsa GT, tre olika synvinklar: den judiska, den kristna och den vetenskapliga.

1. *Kristendomen*. Här är GT både *kanoniskt* och *antikverat*, en i religionshistorien ytterligt säregen konstruktion.

Å ena sidan är GT *en del av kristendomens heliga skrift*. Det är inte något förstadium till kristendomen, så som t.ex. babyloniska och kanaanéiska texter i viss mån är förstadier till GT. Utan det är lika mycket bibel som NT. GT innehåller löftet om Kristus – NT tillfogar: Nu har han kommit, det är Jesus från Nasaret. GT har alltså något eget att säga, utöver det som står i NT. Kristendomens bibel börjar inte med Matteusevangeliet utan med Genesis.

Å andra sidan är GT i kyrkan ett »*gammalt*» testamente, i någon mening föråldrat, antikverat. Det betyder först och främst att det läses i ljuset av Kristus – vilket inte innebär att *vissa delar* kan strykas eller har fått mindre betydelse men väl att *alla delar* får ny belysning genom det nya som hänt: Jesu död och uppståndelse. Vad detta i sin tur betyder i detalj, för varje enskild text, råder det ingen större enighet om i kyrkan. Det har tvärtom sagts att de stora lärostriderna i kristendomens historia kan återföras just på skillnader i synen på GT.<sup>4</sup>

2. *Judendomen*. Liksom i kyrkan är GT helig skrift i synagogan. Men till skillnad från kyrkan är det ingalunda något »gammalt» testamente, utan det kallas TaNaK (T=*torá*

<sup>4</sup> Gustaf Wingren. Två testamenten, tre artiklar, Stockholm 1976, sid. 11.

=lagen, N=*nebiim*=profeterna, K=*ketubim*=skrifterna); eller bibeln; eller ibland »den hebreiska bibeln», en judisk beteckning, som dock inte problemfritt kan övertas av kyrkan, ty vad skall i så fall NT kallas? (den grekiska bibeln» går inte så bra, eftersom också GT finns på grekiska, alltsedan 200-talet f.Kr.).

Här läses GT inte i ljuset av Kristus, i ljuset av senare händelser. Däremot läses det i ljuset av en lång och rik utläggningstradition, vars begynnelse nämns redan i NT som »de äldstes stadgar», och vars samlade resultat föreligger i Talmud. I många judiska biblar upptar själva bibeltexten inte mer än ungefär en tredjedel av sidan. Resten är rabbiners kommentarer, tryckta med mindre stil runt omkring bibeltexten. Genom dessa förstår man texten.

Visserligen kan man inte förneka att kyrkan i praktiken precis som synagogan läser GT i ljuset av sin egen tolkningstradition och tillmåter traditionen viss vikt. Särskilt den romersk-katolska grenen av kyrkan gör ju gärna det. Men det kvarstår ändå en principiell skillnad. Judendomen har ingen motsvarighet till NT, dvs. till en serie nya *händelser*, genom vilka Gud skulle ha förändrat de gamla texternas innebörd (jfr 2 Kor. 3: 14–16).

3. *Vetenskapen*. Det vetenskapliga sättet att läsa GT kallas »historiskt-kritiskt». »Kritisk» kommer av det grekiska verbet *krino*, som betyder »skilja», »urskilja», »döma», både i meningen »fördöma» (»religionskritik») och »bedöma» (»konstkritik»). I detta sammanhang, »bibelkritik», »historisk-kritisk bibelforskning» o.dyl., har ordet den *senare* innebörden. Här varken bejakar eller förnekar man den judiska och kristna övertygelsen att GT är en helig skrift som skiljer sig från alla andra böcker. Det är ju inte prövbart, det går varken att bevisa eller vederlägga – inte heller enligt judendom och kristendom! Tron att Gud talar genom bibelns ord är just tro, en övertygelse om ting som man icke ser, en tro på ett löfte. Detta löfte kan exegeten liksom alla andra tacksamta ta emot och lita på. men med sin vetenskap kan han varken stödja eller kullkasta det.

Vetenskapens sätt att läsa GT har uppstått dels ur upplysningstidens kristendomskritik, dels, och framför allt, ur kyrkans och synagogans eget arbete med bibeltexterna. Man läser inte GT genom Kristus och inte genom Talmud, utan man försöker komma bakom allt detta, förbi hela tids- och kulturavståndet, och få grepp om texternas äldsta, ursprungliga innebörd. GT betraktas alltså historiskt, som Israels nationallitteratur, och uppgiften är densamma som inom litteraturvetenskap, klassisk filologi och andra besläktade forskningsämnen: »att med alla tillgängliga språkliga och historiska hjälpmedel utforska texters tillkomst, ursprungliga innebörd och vidare öden». <sup>5</sup> När, var, hur och varför har texterna tillkommit, vad betydde de i sitt ursprungliga sammanhang? och i senare sammanhang inom GT? Bibeltexterna analyseras och tolkas här på samma sätt som annan antik litteratur.

Men det är värt att observera att detta sätt att läsa GT inte bara har historiskt intresse utan också rimligen bör ha religiöst intresse för nutida judendom och kristendom. Ty till skillnad från vad muslimer anser om koranen (som är den ofelbara uppenbarelsen, medan Muhammed blott är det mänskligt bristfulla medlet), så har judar och kristna alltid vetat att bibeln har en lång, komplicerad och mänsklig tillkomsthistoria, som det är av stort intresse för tolkningen att känna till. »Skall man förstå profetierna är det nödvändigt att man vet hur det stod till i landet med det ena och det andra, vad folket hade i sinnet, vad de hade för planer med eller mot sina grannar, vänner och fiender, och särskilt hur folket i landet förhöll sig gentemot Gud och gentemot profeten», heter det t.ex. i Luthers förord till Jesaja. <sup>6</sup> Ju mer man vet om vad texten betydde från början, desto bättre är det för den som skall tala om vad texten betyder nu. Därför är det inte så underligt att judar och kristna av alla möjliga sorter möts i det vetenskapliga arbetets problemgemenskap.

<sup>5</sup> Bertil Albrektson i: Albrektson–Ringgren, En bok om Gamla testamentet, Lund 1970, sid. 123.

<sup>6</sup> Citerat efter: Martin Luthers företal till Bibeln, översättning C. A. Aurelius, Älvsjö 1983, sid. 42.

Därtill kommer att det just från *kristen* synpunkt ligger en stor poäng i att någon gång systematiskt läsa *GT som om NT inte funnes*, dvs. så som vetenskapen gör – annars lär sig den kristne inget *nytt* i *GT*: om man bara prickar av i text efter text att den stämmer – eller inte stämmer – med *facit*. Då behöver man strängt taget inget gammalt testamente i sin bibel. Men de första kristna, apostlarna och evangelisterna, var liksom Jesus uppvuxna med *GT*, »Skriften», som det hette. Det betyder att de var uppvuxna med en *livssyn*, som sedan verkar mer eller mindre självklart förutsatt i *NT*, och med en *förväntan* om »frälsning». Den är uppfylld nu, säger de – vad är uppfyllt? – det som Gud har lovat, ni vet! (dvs: om ni kan *GT*). Den historisk-kritiska bibelforskningen ger kyrkan möjlighet att närma sig Jesus på samma sätt som de första lärjungarna gjorde, utifrån denna *livssyn* och denna *förväntan*, dvs. från *GT*. Nu skall det följande handla om detta: *livssynen* (I) och *förväntan* (II); under den andra rubriken skall jag också till sist försöka åskådliggöra *helhets-synen* i anslutning till några gammaltestamentliga texter av olika slag.

### I. *GT:s livssyn*

Det visade sig ganska snart i kristendomens historia att tron på Gud som jordens och kroppens skapare inte var okontroversiell utan avvek från kyrkans hellenistiska omvärld. *Detta var troligen huvudskälet till att GT bevarades i fornkyrkan*, som ett »gammalt» men omistligt testamente i kyrkans bibel. Nu skall jag sammanfatta några viktiga drag i *GT:s livssyn*, främst sådana drag som sedan tycks vara självklart förutsatta i *NT*.

I. *Skaparen är en*. »Hör Israel, Herren vår Gud, Herren är en» (Deut. 6: 4). »Min hjälp kommer från Herren som gjort himmel och jord» (Psalt. 121: 2). Det innebär framför allt två saker.

a) Tillvaron behärskas inte av planlöst stridande makter, utan allt vilar i händerna på *en* makt. Allt som sker är inte som Gud vill, det *finns* andra makter, »kaosmakter», t.ex. Jam och Nahar, »havet» och »strömmen» (jfr Psalt. 24: 2), och längre fram i tiden Satan

och hans anhang av onda andar. Men Gud håller dem i schack. »Hit men inte längre!» säger han till havet (Job. 38: 11). Han »stillar havens brus och folkens larm», han »gör bergen fasta genom sin kraft» (Psalt. 65: 7 f). Dvs.: Han förhindrar ständigt att världen går under i översvämningar, krig eller jordbävningar.

Effekten av denna Guds oupphörliga verksamhet är alltså att ingenting särskilt händer, att livet går sin gilla gång – *det* är enligt *GT* ett dagligt underverk. Och varje andetag hos djur och människor är ett återkommande under, som beror på att Gud blåser in sin ande (Psalt. 104: 30).

b) Tillvaron är inte ett halvfabrikat, ett kaos där *ingen* makt skapar och styr. Den är ingenting som människor måste skapa. »Livet är som en påse, det är tomt och innehållslöst om man inte fyller det med något», säger pastor Jansson (enligt Hans Alfredsson). Men det är inte bibliskt sagt. Enligt *GT* är livet bräddfullt av innehåll som *Gud* skapar. Kort sagt: Livet är skapat. Det är det däremot inte i grekisk religion: Gudarna styr världen, men de har inte skapat den. På denna punkt kan man nog (med viss försiktighet) tala om en skillnad mellan grekisk och hebreisk *livssyn*. I *GT* finns inte samma ideal som i klassisk grekisk och hellenistisk litteratur, att man skall »forma materien» och »bilda» sin person, »bilda sig» till en personlighet. Det är *Gud* som skapar och formar och bildar.

2. *Människan ses* i *GT* huvudsakligen från två motsatta synpunkter, som står sida vid sida utan att harmoniseras eller balanseras mot varandra.

a) Å ena sidan är hon »*Guds avbild*» (Gen. 1: 26–28), »nästan Gud» (Psalt. 8: 5). Därmed avses dels ett *faktum*: Det är faktiskt människan som bestämmer på jorden, aldrig flodhästar eller katter; dels en *tolkning* av detta faktum: Människan bestämmer på Guds vägnar. Det är Gud som är den verkliga men osynlige härskaren över alltsammans, och människan är hans »staty» (hebr. *sélem*=»avbild», »staty») på jorden. Varje människa går omkring och föreställer Gud, hon *betyder* att här bestämmer Gud.

Detta är något annat än grekisk-hellenistisk människosyn. Kroppen är inte ett fängelse för »själen» eller »jaget» utan en välsignelse, den är Guds avbild; och det faller sig inte naturligt utifrån GT att säga att människan har en kropp; hon *är* en kropp. Mycket riktigt uppfattas inte heller inkarnationen i NT som någon fysikalisk orimlighet, en förening av oförenliga storheter eller »substanser», Gud och människa. Intet kan passa Gud bättre än en människokropp, den är ju hans avbild! Undret och anstötan består för NT i att Gud blir en *frestad* och *lidande* människa. Undret är inte fysikaliskt-biologiskt utan religiöst.

b) Å andra sidan uppträder människan som *Guds konkurrent*. Spindlar är spindlar, älgar är älgar, de ägnar sig åt det med liv och lust och tänker inte på att bli något annat. Men människan vill inte vara människa. Hon vill »bli som Gud» (Gen. 3: 5), vill »titta Gud i korten».<sup>7</sup>

Syndafallsberättelsen i Gen. 3 och dess fortsättning i Gen. 4–11, från mordet på Abel till tornet i Babel, innehåller liksom skapelseberättelsen dels ett faktum, dels en tolkning av detta. *Faktum* är att livet på jorden ofta är »stört», att man inte alltid lever i paradiset. Arbetet för brödfödan *kan* vara roligt som en lek (som i paradiset, Gen. 2: 15). Men ofta är det mödosamt (3: 17, 19) och ofta slår det fel (3: 18). Avunden kan förpesta mänskliga relationer ända till mord (Gen. 4) och kan driva fram fullständigt meningslösa företag, t.ex. ett torn till himlen »för att göra oss ett namn» (11: 4). Den *tolkning* av detta som ges i Gen. 3–11 är att störningarna beror på en grundläggande störning i människans förhållande till Gud.

Också detta skiljer sig från grekisk-hellenistisk människosyn. Människans skada och

livets tragik består i GT (och NT) inte i att människan är otillräcklig, okunnig, maktlös, dödlig utan i att hon är *syndig*. Skadan är religiös. Inställningen att kroppen är ett fängelse och, inte minst, att språket är ett fängelse, som det vore en nåd att bli befriad från, stöter man inte så sällan på i västerländsk litteratur av senaste datum. Det är intressant som symptom på hur grekisk vär kultur faktiskt är, hur levande den orfiska myten ännu är. Men enligt den bibliska ursprungsmyten är denna inställning ett symptom på människans djupaste skada: motviljan mot att vara människa, hänvisad till Skaparen och skapelsen genom kropp och språk, lusten att i stället själv »bli som Gud».

För denna skadas, denna störnings skull utkoras Abraham: »I dig skall alla släkter på jorden välsignas» (Gen. 12: 1–3). Det är vad som i bibeltexten följer på mänsklighetens splittring efter tornbygget i Babel. Utkorelsen av Abraham, dvs. av Israel, framställs genom den litterära kompositionen som Guds motdrag mot folkens splittring. Sedan handlar GT om Israel, liksom NT – tills det spricker igen i slutet av evangelierna, i Apostlagärningarna, i breven och Uppenbarelseboken. Där handlar bibeln åter om »alla folk» (Matt. 28: 19), »allt skapat» (Mark. 16: 15). På pingstdagen i Jerusalem (Apg. 2) är språkförbistringen från Babel läkt.

## II. GT:s förväntan

Man kan enligt NT lära sig mycket om Kristus, om evangeliet, i GT. Det var vad de första kristna gjorde: rannsakade skrifterna för att förstå mer och mer av hemligheten med Jesus från Nasaret (det som nyss sammanfattats under beteckningen »livssyn» var för dem snarare mer eller mindre omedvetna självklarheter). *Detta var troligen huvudskälet till att GT först bevarades i kyrkan*, som dess (enda) heliga skrift. Och det är huvudskälet till att det nu finns predikotexter ur GT i kyrkan: därför att det står mycket om Kristus i GT, mycket som inte står i NT – eftersom det redan stod i GT.

Därför är det ingen mening för kyrkan att inskränka sig till att utlägga de texter som är

<sup>7</sup> Jfr Julius Wellhausens kommentar till Gen. 2–3: »Die Erkenntnis, die hier verboten ist, ist die eigentliche, die allgemeine Erkenntnis, das Klugwerden, wie es hinterdrein genannt wird. Das ist es, was nach des Verfassers Meinung über die Schranken unserer Natur hinausgeht, das Geheimnis der Dinge, das Geheimnis der Welt zu ergründen, Gott gleichsam in die Karten zu gucken, wie er es bei seinem lebendigen Wirken anfängt, um es etwa ihm abzusehen und nachzumachen. Denn Wissen ist der alten Welt immer zugleich auch Können» (Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1905, sid. 300).

citerade i NT och bara konstatera att de stämmer med facit, att det eller det löftet är uppfyllt genom Jesus. Det är möjligen uppbyggligt för predikanten, men det är meningslöst för lyssnaren, som inte därmed lärt sig något nytt av GT (mer än att profeten fick rätt). Det har f.ö. inte predikanten heller gjort. Och vad skall man ha resten av GT till? Är det bara en omständlig förpackning för de enstaka guldkornen?

Det ser visserligen ut som om NT:s författare gör just på det viset: plockar ett ställe här, ett där, som passar bra i sammanhanget. Särskilt Matteus och Paulus tycks arbeta så. »Detta skedde, för att det skulle fullbordas, som var sagt genom profeten, som sade: . . .», lyder den ständigt återkommande formeln hos Matteus. Men under detta ligger en helhetssyn (kanske inte exakt densamma hos Matteus som hos Paulus). Vi ser i deras skrifter bara vad som sticker upp över ytan, som kobbarna i en skärgård.

Några exempel kan klargöra detta. Profetordet »Ut ur Egypten kallade jag min son» (Hos. 11:1) blir enligt Matt. 2:15 fullbordat när Josef och Maria återvänder med Jesus från Egypten. Hos Hosea syftar ordet på Israels folk, det ser varje läsare och det vet givetvis också evangelisten. Att han nu tillämpar det på Jesus, säger något om hans bakomliggande helhetssyn: Det är Jesus från Nasaret som är Israel, det *egentliga* Israel. Ty Israel är, redan enligt GT, både något som *finns* och något som *skall bli till*: ett folk som älskar Herren, sin Gud, av hela sitt hjärta, hela sin själ och hela sin kraft (Deut. 6:5); som vet att människan inte bara lever av bröd utan av allt som går ut från Herrens mun (Deut. 8:3); att man inte skall fresta Herren (Deut. 6:16); och att det är Herren, sin Gud, och ingen annan man skall tjäna (Deut. 6:13).

Därmed kommer vi till nästa exempel, frestelseberättelsen i Matt. 4. Att Jesus besegrar frestaren betyder enligt evangelisten att det är Jesus som är det sanna Israel: en som inte faller för frestelserna utan verkligen motsvarar den idealbild av Guds folk som tecknas i Deuteronomium bl.a. på de nyss citerade ställena.

Ett tredje exempel är Paulus' motsvarighet

till frestelseberättelsen, Kristushymnen i Fil. 2:5–11: »Han ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allt . . . och var lydig ända till döden, döden på ett kors». Jesus segrar genom att vara »lydig» – här är den bakomliggande helhetssynen snarast att Jesus är *Adam*, den sanna *människan*, som är Guds avbild: en som gör tvärtom mot alla andra, mot »adam», den gamla vanliga människan, sådan hon tecknas i Gen. 3–11: »Ni skall bli som Gud» (Gen. 3:5), »kom, låt oss . . . göra oss ett namn» (Gen. 11:4). Jesus frestas inte till något omoraliskt, än mindre kriminellt, mänskligt att döma, utan han frestas till att klättra uppåt, han också, till att göra succé, att bli en vinnare. Men han besegrar frestelsen, han går »neråt» i stället, han »lyfter den fattige ur dyn» (i stället för att trampa ner honom ett stycke till på sin egen väg mot höjderna) och just därigenom är han en avbild av Gud (jfr Psalt. 113:7, Hebr. 1:3).

Jesus från Nasaret knyter ihop *alla* lösa trådändar som blivit liggande när GT slutar. Det är helhetssynen i NT. Det innebär strängt taget mer än att han är »Kristus». Bilden av den ideale *kungen*, »Herrens smorde», och väntan på honom (se t.ex. Psalt. 2, Psalt. 72, Jes. 11, Jer. 33) är bara *en* av alla »pilarna» framåt i GT, bara en av förväntans dräkter. Men som en förenklande sammanfattning av NT:s huvudärende kan det ändå vara praktiskt att använda formeln »Jesus är Kristus».

Hela bibeln handlar alltså om Jesus Kristus – och om *mig*, från början av Genesis (Gud har skapat mig och alla varelser) till slutet av Uppenbarelseboken (Gud skall göra allting nytt, också mig). Det är förutsättningen bakom bruket av bibelstycken som predikotexter i kyrkan. Den förutsättningen, att texten handlar om Jesus Kristus och om mig, har *varje* kristen predikan, även över nytestamentliga texter, och även när det inte står i texten. Att den handlar om mig står ju överhuvud taget aldrig. Och att den handlar om den uppståndne, levande Kristus står i regel inte heller, förrän i slutet av evangelierna och sedan i Apg., breven och Upp. Men det är för att säga detta, att

Jesus från Nasaret, den korsfäste, är Kristus, Guds ord till oss nu och vår räddning, som en kristen predikant skickas upp i predikstolen. Det skall man säga också när texten är ur GT.

Men här finns numera ett problem, som beror på den historisk-kritiska bibelforskningen. Den betonar att NT:s evangelier är skrivna »bakifrån», utifrån vissheten att Jesus har uppstått, att Jesus är Kristus – man läser inte *in* i texten något som var främmande för dess författare, när man läser den som en förkunnelse om Jesus Kristus. Men samma forskning har lärt oss att alla GT:s texter däremot är skrivna utan kännedom om den galiléiske predikanten och demonutdrivaren Jesus från Nasaret. Där läser man faktiskt in något som ursprungligen var främmande för texterna, om man säger att de handlar om Jesus. Han grät mycket, särskilt om natten, det står inte i evangelierna men det vet vi från Psalm 6, säger Luther. Men det säger inte vi på 1900-talet. Det är vi förhindrade att vare sig tänka eller säga, på grund av den historiska bibelsynen och överhuvud taget det historiska medvetande som vi ärvt från upplysning och romantik – och som man har i hjärnan vare sig man vill eller inte.

Detta betraktar Eduard Nielsen som ett tillräckligt skäl mot att predika evangelium om Jesus Kristus utifrån texter ur GT; det är i korthet hans svar på frågan »*Hvorfor kan man ikke prædike over Gammel Testamente?*» (i hans not 2 anförda artikel). Efter en genomgång av GT:s (skiftande men aldrig obefintliga) funktion i urkristendomen, i fornkyrkan och i reformationen konstaterar han att vad som därefter förändrat läget är den historisk-kritiska exegetikens genombrott: »*sagt i al korthed: den historiske kritik er kommet mellem teksten og os*» (sid. 58). Därav drar han sin radikala men rätt näraliggande slutsats: »Hvis en kristen prædiken skal være et Kristusvidnesbyrd, kan vi ikke med god samvittighed prædike over en tekst fra Det gamle Testamente. Det egentlige, det vi skal prædike om, findes ikke i teksten, før vi selv lægger det ind i teksten» (sid. 60). Däremot menar Nielsen *inte* att kristendomen nu kunde göra sig av med GT, negligera det,

och ändå fortsätta att vara kristendom. »Kvitter vi Det gamle Testamente, gør vi Det nye Testamente hjemløst i historien, og så skal *det* nok blive et let bytte for alle mulige vilkorlige tolkningsforsøg . . . Det gamle Testaments tilstedeværelse er en alvorlig hindring for, at kirkens prædiken bliver en tidløs ideologi» (ibm). Till sist ger han båda synpunkterna sitt: »I grunden er tilstedeværelsen af Det gamle Testamente betingelsen for, at evangeliet kan udfoldes helt og frit. Men det er evangeliet, der skal prædikes, hvor meget så dets billedsprog, dets begrebsverden, dets teologi har sine rødder i Det gamle Testamente» (ibm).

Det sista är lätt att instämma i. Skall kyrkan bevara någon väsentlig kontinuitet med urkristendomen, så är det evangeliet som skall predikas. Även i övrigt menar jag att det finns allt skäl att instämma med Nielsen – utom just i själva slutsatsen: att kyrkan borde sluta predika över GT. Den historisk-kritiska exegetiken har verkligen förändrat situationen för kyrkans förkunnelse; det är en sanning som förtjänar att upprepas och begrundas. Om predikanten, när texten är ur GT, helt bortser från textens ursprungliga, historiska mening kommer predikan troligen av lyssnarna, kanske också av predikanten själv att uppfattas som litet ohederlig (eller okunnig – eller komplett godtycklig). Det är det ena. Dessutom, för det andra, kommer det vid en sådan »utläggning» inte *ut* något alls ur GT. Man läser bara in vad man själv har med sig från NT (eller från annat håll) – och då blir hela företaget en skäligen onödig och konstlad operation. Då har GT i själva verket blivit onödigt.

Men en stor poäng från kristen synpunkt med vetenskaplig exegetik är just att kyrkan därigenom får större möjlighet än kanske någonsin förr att närma sig Jesus från samma håll som apostlar och evangelister: från GT – och att kyrkan får större möjlighet än kanske någonsin förr att höra ett särskilt ord ur GT, ett eget ord som inte bara säger samma sak som NT på ett krångligare sätt. Den som skall förkunna evangelium om Kristus kan därför enligt min mening mycket väl göra det utifrån texter ur GT – *men inte så att textens*

*ursprungliga mening rätt och slätt förnekas*; detta av de två anförda skälen: att utläggningen annars blir ohederlig eller godtycklig och att GT blir onödigt.

Vad man kan göra är i grunden detsamma som Paulus, Matteus och de andra gjorde: utlägga texterna *typologiskt*. Men den historisk-kritiska exegetiken har som sagt förändrat läget och här behövs nu, även av andra skäl, ett memento av Gustaf Wingren: Det har »i modern teologi bedrivits ett ofog med termen typologi . . . så, att det äldre skeendet helt urholkas till sin *egen* betydelse; dess enda mening ligger i dess hänvisande funktion över till något annat, i regel till Kristus. Man får bilden av en i grunden hjärtlös Gud, vars enda riktiga intresse är en sorts kungaideologi. Han vill sätta en regent på tronen, det är Jesus. Innan regenten kommer uppättar han en massa tecken som har funktionen att visa framåt, bara framåt. En sådan Jesus blir själv med nödvändighet hjärtlös när han äntligen sätter sig på kungatronen i kyrkan. . . . Det enda skeende som har kraft att peka framåt är det skeende som *vilar helt i självt*».<sup>8</sup>

De händelseförlopp som GT skildrar är meningsfulla i sig själva, även enligt NT (se t.ex. Apg. 7). De är Guds gärningar för Israels och, direkt eller indirekt, mänsklighetens bästa. Men samtidigt kan de, vart och ett, säga något väsentligt om Guds framtida handlande, om den Guds gärning som NT skildrar. Detta sätt att utlägga GT är inte uppfunnet av Paulus eller någon annan apostel. Det börjar redan inom GT, som framför allt Gerhard von Rad utrett i sin snillrika gammaltestamentliga teologi, i bandet om profeterna.<sup>9</sup>

När profeterna utlovar nya gärningar av Gud, en ny framtid för Israel efter domen och undergången, så beskriver de det nya som något som liknar det gamla men överträffar det. De Guds gärningar som Israel dittills baserat sin existens på – befrielsen ur Egypten, Guds ledning genom öknen, utkorelsen och förbundet på Sinai, utkorelsen av

David och Sion etc. – blir förebilder, typer, för hans nya gärningar, den framtid som det nu gäller att lita på.

Hosea talar om *en ny ökenvandring*, en ny smekmånad mellan Jahve och Israel utan andra gudar i närheten (Hos. 2: 14 ff.). I Jesajas och Mikas böcker talas det om *en ny kung*, från Isais avhuggna stam (Jes. 11: 1) resp. från Betlehem (Mi. 5: 2), dvs. inte en Davidsättning utan snarare en ny David. Deuterocesaja talar om *en ny exodus*, vida härligare än den gamla, anförd av Jahve personligen på en nybyggd processionsväg (t.ex. Jes. 40: 1–11: »Bered väg för Herren i öknen . . . »). I Jeremia 31 talas det om *ett nytt förbund*: »Jag skall lägga min lag i deras bröst och i deras hjärtan skall jag skriva den. . . . Jag skall förlåta deras missgärning och deras synd skall jag icke mer komma ihåg» (Jer. 31: 31–34). Och i Hesekiel 36 talas på liknande sätt om *ett nytt Israel*: »Jag skall ge er ett nytt hjärta och låta en ny ande komma i ert bröst; jag skall ta bort stenhjärtat ur er kropp och ge er ett hjärta av kött . . . och göra så att ni följer mina stadgar» (Hes. 36: 26 f.); dvs. i realiteten, både i Jer. och Hes., *en ny människa*, en som spontant vill Guds vilja: en från biblisk synpunkt alldeles »naturlig» människa.

Guds dom kastar Israel tillbaka till nollpunkten – men där börjar Gud om från början, i öknen, i Isais avhuggna stam osv. Israel måste dö för att kunna uppstå. Och det nya som skall ske *liknar* men *överträffar* det gamla.

Det sista, att det nya överträffar det gamla, uttrycks tillspetsat av Deuterocesaja: »Tänk icke på vad förr har varit, akta icke på vad fordom har skett. Se, jag vill göra något nytt» (Jes. 43: 18 f.). Det bör spetsas till ännu mer när det gäller NT; här är ett memento av Anders Nygren på sin plats: Jesus kommer inte bara för att uppfylla folkets förväntningar – det är minst lika sant att han kommer för att *svika* folkets förväntningar.<sup>10</sup> Jesus är enligt NT annorlunda än den väntade Messias. Och han säger emot och ändrar och

<sup>8</sup> Gustaf Wingren, Credo, Lund 1974, sid. 86.

<sup>9</sup> Se till det närmast följande Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, band II, München 1960.

<sup>10</sup> Anders Nygren, Kristus och hans kyrka, Stockholm 1955, sid. 29–75.



förkastar, inte bara i »de äldstes stadgar» utan också i bibeln, t.ex. genom bergspredikans antiteser (Matt. 5), genom diskussionen om sabbatsbudet (Mark. 2), följd av Paulus förkastande av omskärelsen (Gal.), och genom det stympade citatet från Jes. 61 i Nasarets synagoga (Luk. 4), där orden om »en hämndens dag från vår Gud» är uteslutna, troligen med avsikt. Och när Paulus drar konsekvensen av Jesu korsfästelse och uppståndelse, formulerar han i Psaltarens terminologi en mening som ligger helt utanför Psaltarens horisont. I Psaltaren spelar gränsdragningen mellan »rättfärdiga» och »ogudaktiga» stor roll. Det är en gränsdragning mellan olika sorters människor, fundamentalt olika sorter, mellan vilka ingen glidande övergång finns (orden är ursprungligen rättgångstermer, *saddiq* = »oskyldig», *rashá* = »skyldig»). Men Paulus skriver: »Den som tror på honom som gör den ogudaktige rättfärdig, han får sin tro räknad som rättfärdighet» (Rom. 4: 5). Alltså: Den *rasha* som litat på detta, är därigenom *saddiq*. Med andra ord: Gränsen mellan »rättfärdiga» och »ogudaktiga» går tvärsigenom mig själv. Detta är nytt, och det gäller en hjärtpunkt; därmed blir GT verkligen gammalt.

Kristendomens förhållande till GT är och förblir alltså problematiskt, närmare bestämt dialektiskt. Liksom GT:s profeter förhåller sig Jesus och NT:s apostlar och evangelister dialektiskt till Israels religiösa traditioner (i NT:s fall: inklusive profeterna): Guds nya gärningar liknar de gamla och belyses av dem; men samtidigt överträffar de dem och antikverar dem. Det kan man konstatera beträffande kristendomens förhållande till GT. Men det går knappast att formulera detaljerade regler för vad som är en kristen utläggning av GT, regler som sedan lätt kunde tillämpas i text efter text. Där emot skall den skisserade helhetssynen till sist åskådliggöras i anslutning till några olika typer av texter ur GT.

*1. Löftesord.* Ett resultat av historisk-kritisk bibelforskning är kunskapen att de landområden som räknas upp i Jesaja 9: 1, »trakten utmed havsvägen, landet på andra sidan Jordan, hedningarnas område», är just de delar

av Nordriket, som år 732 f.Kr. erövrades av Assyrien, den tidens mest fruktade militärmakt. Befolkningen hölls i ett järngrepp av ockupation och tvångsarbete. I denna historiska situation passar Jes. 9: 1–7 som hand i handske, som Jesajas evangelium till folket i de härtagna provinserna: »Du skall bryta sönder deras bördors ok och deras skuldrors gissel och deras plågares stav . . . och stöveln som stövlar fram i krigslarm och manteln som sölas i blod, allt sådant skall brännas upp och förtäras av eld. . . . Ty ett barn föds åt oss, en son skänks åt oss, och på hans skuldror vilar makten». Vad Jesaja tänkte på för ett »barn» vet vi inte; troligen på en kungason i Jerusalem. I varje fall kan man räkna med att han inte var hjärtlös nog att pigga upp sina landsmän med att »om 700 år blir det bättre», utan att han verkligen ville säga något om den närmaste framtiden. Det betyder att han fick fel, mänskligt att döma, dvs. på kort sikt. Det gick precis tvärtom: Tio år senare, år 772 f.Kr., erövrade Assyrien också resten av Nordriket, som därmed definitivt försvann ur historien. Men Jesajas ord slängdes inte fördenskull i papperskorgen. Det var ju *Guds* ord, ansåg åtminstone några, och därför skulle det oundvikligen uppfyllas, förr eller senare, på ett eller annat sätt – när och hur var Guds bekymmer. Vad Israel hade att göra, var att bevara ordet, generation efter generation.

Nu påstår NT att Gud har uppfyllt detta löfte genom Jesus, och kyrkan läser texten på juldagen. Därmed säger man något om Jesus, något som *stämmer* med vad man i övrigt säger men som knappast någonstans i NT sägs så *klart* och *plastiskt* som i Jes. 9: att evangeliet om Jesus Kristus skall befria lyssnaren från fångenskap, från ockupation under främmande makt. Evangeliet riktas inte till nollställda individer som är i färd med att välja livsåskådning och nu skall få ännu ett förslag, »kristendom». Utan det riktas till människor som är ockuperade av en främmande makt. – Det är ju knappast heller det som mest bekymrar folk: »Vad i all sin dar skall jag välja för livsåskådning?». Men fången, det kan man känna sig: pressad och stressad, instängd i tidsbrist och otill-

räcklighet och skuld och, i grunden, ohjälpligt inspärrad i dödens väntrum. Till sådana människor kan Jesaja nu, sig själv ovetande, tala evangelium om Jesus.

2. *Domsord.* »Ve de säkra på Sion, de trygga på Samarias berg, gräddan av förstlingsfolket. . . . Ni ligger på elfenbensängar och vilar makligt på era soffor, ni äter lamm från hjorden och gödkalvar som ni fött upp . . . men Josefs undergång bekymrar er inte» (Amos 6: 1–6<sup>11</sup>), »ni säger: . . . Då skall vi köpa de fattiga för pengar och de nödställda för ett par skor» (8: 5 f.). Den kyrka som lever på 1900-talet e.Kr. i den rika delen av världen borde inte behöva mycket fantasi för att känna sig träffad av Amos. Och inte räcker det med gudstjänster för att hålla Gud på gott humör – som om Gud bara bekymrade sig om att folk gick i kyrkan: »Låt mig slippa dina psalmer, jag vill inte höra ditt strängospel. Men låt rätten välla fram som vatten och rättfärdigheten som en ousinlig ström» (5: 23 f.). Det räcker överhuvud taget inte med att vara troende, att tillhöra Guds folk, den gudstjänstfirande församlingen; ty av den som fått mycket skall man kräva dess mer: »Ni är de enda jag har tagit mig an bland alla folk på jorden. Därför skall jag ställa er till svars för alla era synder» (3: 2).

Hos Hosea, Amos yngre samtida, är kravet än skarpare fokuserat. »Man svär och ljuger, man mördar och stjälar och begår äktenskapsbrott; man far fram som våldverkare och blodsdåd följer på blodsdåd» (4: 2) – så långt låter hans predikan kanske bara alltför bekant för en nutida lyssnare. Men sedan fortsätter han: »Dock bör man icke så mycket gå till rätta med någon annan eller förebrå honom eller förebrå ditt folk, som man bör gå till rätta med prästen. . . . Det är förbi med mitt folk därför att det ej får någon kunskap. Men eftersom du har förkastat kunskap, därför skall också jag förkasta dig, så att du upphör att vara min präst» (4: 4–6).

Två drag faller i ögonen i dessa och andra

domsord i GT: *dels att kritiken riktas uppåt* – det som dominerar är inte klagan över de breda lagrens dåliga moral utan domen över folkets ledare; *dels att det är fråga om kyrkokritik* – ingen klagan över att folk är irreligiösa men dom över självrättfärdig fromhet. Har man väl varsnat dessa drag i GT ser man lättare att de faktiskt också utmärker Jesu förkunnelse i NT. När han ser de breda lagren, »människorna», grips han av medlidande och säger att de liknar får utan herde (Matt. 9: 36). Kokande ilsken kan han däremot bli när han ser på deras ledare (t.ex. i Matt. 23; också på apostlarna, de blivande kyrkoleddarna, Mark. 10: 14). Hans frånaste uppgörelser gäller varken ateister eller hedningar, publikaner eller skökor eller »syndare» utan de fromma, de frommaste. Han menar tydligen att ingenting så effektivt skiljer en människa från Gud som självrättfärdig fromhet: när man förtröstar på sin tro, sin omvändelse, sin goda vilja el.dyl. i stället för på Gud.

Dessa två drag i Jesu förkunnelse är uppenbarligen väsentliga. Men de riskerar lätt att förbises. GT:s domsprofeter kan bevara kyrkan från den risken.

3. *Berättelser.* Varför består GT i så stor utsträckning av berättelser? Varför är de berättade? Säkert inte bara för att underhålla, inte heller bara för att ge historiska upplysningar utan för att tillhandahålla mönster, bilder, roller att gå in i, referensramar, med vars hjälp man kan gestalta och ordna sinnesintrycken och möta »livets händelser» som »Guds gärningar», Guds gåvor och Guds krav till mig. Detta är kanske den viktigaste funktion som GT fyllt i kristendomens historia: att möjliggöra religiös erfarenhet.<sup>12</sup> Är man varken spetälsk eller farisé kan det ibland vara litet svårt att känna igen sig själv i evangelietexterna. Men i GT tecknas människan i helfigur. Här möter man människor av alla sorter, i situationer av alla sorter – allt ställt i relation till Gud. Därför behövs inte hela det porträttgalleriet en gång

<sup>11</sup> Efter Bibelkommissionens översättning i Fem bibelböcker, 1979.

<sup>12</sup> Jfr Hjalmar Sundén, Religionen och rollerna, Stockholm 1959, sid. 114.

till i NT. Från apostlarnas och evangelisternas synpunkt står det redan i bibeln, dvs. i GT.

Betyder det att GT är en »bättre» bok än NT? Ja, det är egentligen självklart, skulle nog både Paulus och Matteus svara. NT:s författare försöker inte skriva någon ny bibel, som skulle konkurrera med eller rent av ersätta den man redan har. Man berättar bara om vissa nya händelser, en ny gärning av Gud, som kastar ett nytt och oväntat ljus över GT:s texter – och som samtidigt själv belyses och förklaras utifrån dessa texter.

Men alla *krigsberättelserna*, där Israel med krigsguden Jahves benägna bistånd besegrar sina (och Jahves) fiender? De hör utan tvivel till de texter som kyrkan mest ogenerat och tanklöst utlagt »som om NT inte funnes». Men om man i stället bortser från dem, bortser man från något som är en grundläggande förutsättning för evangelieförkunnelsen i NT: bilden av Gud som krigare, föreställningen att Gud har *fiender*. Skillnaden är att dessa fiender enligt NT inte låter sig identifieras med jordiska furstar eller folk. De är värre än så: synden, döden, djävulen, ondskans andemakter i himlarymderna. Men den teologiska strukturen är densamma i NT som i GT: Det är inte människan som är Guds motpart eller fiende. Det är inte bara människan och Gud som befinner sig på scenen, utan det är Gud och hans fiender – som också är människans fiender. När Gud besegrar fienden, befrias människan.

Därför är Fil. 2: 12 f. ingen paradox, även om det ser så ut i förstone: »Arbeta . . . på er frälsning . . . Ty det är Gud som verkar i er . . .». Det är tvärtom menat som ett logiskt sammanhang, förenat med »ty». *Efter som* Gud (och inte bara fienden) verkar, är det meningsfullt för er att arbeta. Denna tankegång förstår man lättast om man liksom Paulus kommer från GT:s berättelser om Gud och Israels krig. I början av Deuteronomium t.ex. sägs det ofta i samma andetag, att Gud ger Israel landet och att Israel erövrar landet (2: 24,31, 33, 3: 2 f., 8: 17 f., 9: 3). Och där är ju tanken lätt att förstå. Det är samma händelseförlopp som beskrivs från två olika synpunkter: Gud ger/Israel erövrar

– och fienden fördrivs. Att Gud ger utesluter inte att Israel erövrar. Tvärtom. På samma sätt är det i Fil. 2 (och Rom. 7): Att Gud verkar utesluter inte att jag arbetar. Tvärtom. Det är när Gud verkar i mig som jag är mig själv. Det som jag då gör, är det verkligen »jag» som gör – inte »synden som bor i mig» (Rom. 7: 20).

Denna helhetssyn är givetvis viktig för *all* kristen förkunnelse. Däremot finns det ett enkelt skäl av praktisk-teologisk, närmare bestämt pastoralpsykologisk natur mot att läsa och utlägga krigsskildringar ur GT i kyrkans gudstjänst: Hur väl man än vet att »fienderna», som skall »utrotas», enligt NT inte är några människor utan »djävulen, världen och vårt eget kött», så kan orden ändå fastna och forma lyssnarens (och talarens) tankar och känslor i det omedvetnas djup, precis som de står, utan någon kristen tolkning. Det är en risk man bör ta på allvar. Om GT:s krigsberättelser gäller enligt min mening ungefär vad Eduard Nielsen menar om GT som helhet: De ägnar sig dåligt som kristna predikotexter men är väsentliga för tolkningen av NT.

Men det finns andra berättelser. Josefs ord till sina bröder i Genesis 50: 20, »ni tänkte ont mot mig men Gud har tänkt det till godo», utgör nyckeln till hela *Josefsberättelsen*, Gen. 37–50. Där talas inte mycket om Gud. Det är en alltigenom mänsklig och alltför mänsklig berättelse om sladdbarnet som blir bortskämt på de andras bekostnad, om brödernas avund och deras gruvliga hämnd, »han är vår faders käraste son, kommer och låter oss slå'n», om den fina men försmådda damens intriger osv. Men i slutscenen, 50: 15–21, dras plötsligt rullgardinen upp: I, med och under detta jordiska och mänskliga händelseförlopp har Gud varit verksam och genomfört sin goda vilja, sin plan för att »behålla mycket folk vid liv». Därav drar Josef slutsatsen att han inte har någon hämnd att utkräva av sina bröder. Gud har redan tänkt det onda till godo. Samtidigt kan Josefs ord uppfattas som *nyckeln till hela NT*, nyckeln till Golgata: »Ni tänkte ont mot mig men

Gud har tänkt det till godo.» Det strider inte mot vad NT säger. Det uttrycker tvärtom saken *enklare* och *klarare*. Den gammaltestamentliga berättelsen, tolkad efter sin författares intentioner, hjälper en här att tolka den nytestamentliga berättelsen efter evan-

gelisternas intentioner. Och båda berättelserna ger konkretion åt den livstolkning, den tydning av livets händelser utifrån Jesu kors, som kristen förkunnelse har till uppgift att förmedla: »Ni tänkte ont mot mig men Gud har tänkt det till godo».

# Den mångdimensionella religionsteologien

AV CARL F. HALLENCREUTZ

STK:s redaktion har bett mig bidra till den diskussion om religionsteologi och inter-religiös dialog, som följt publiceringen av Jan Hjärpes kåseri om islamsynen i svensk teologi under 1920-talet (SKT 1988, 16–21). Det gör jag gärna. Efter närmare tre mycket givande år som Professor in Religious Studies vid Zimbabwes universitet är det hedrande att åter få beröra religionsteologiska frågor i svensk teologis husorgan.<sup>1</sup> Vidare visar det sig vara så att den aktuella svenska debatten väl illustrerar tre karaktäristiska faser i 1900-talets religionsteologiska diskussion, samtidigt som jag efter Zimbabweåren börjat fråga mig om vi inte faktiskt nått en fjärde. Som Jan Hjärpe väl illustrerar präglades den första fasen bl.a. av en till synes anmärkningsvärt generös syn på fr. a. islam.

## Islam och det inklusiva religionsbegreppet

Jam Hjärpes lärdomshistoriska exposé apropos professor Eidems avskedsgåva till teologiska fakulteten i Lund visar tydligt att inte bara historiker – som Uppsalahistoriografen Rolf Torstendahl nyligen erinrat om – utan även bibelforskare och teologer är »bundna av sin tids intellektuella liv».<sup>2</sup> I det aktuella fallet gällde detta påverkan av en bestämd syn på islam som inte bara en efterkristen religion utan även som en »kristen sekt». Lärdomshistoriskt sett var denna islamsyn hos svenska teologer betingad av fr. a. Adolf von Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.<sup>3</sup>

Just hänvisningen till Harnack visar emellertid att den av Hjärpe illustrerade islam-

uppfattningen hade också andra teoretiska förutsättningar. Viktigast torde vara det inklusiva religionsbegreppet, som förutsatte kristendomens överordning över andra religioner och som ledde Harnack och andra till tanken att den som känner kristendomen egentligen inte behöver studera andra religioner.<sup>4</sup> Därför behövdes egentligen inga professurer i religionshistoria vid de teologiska fakulteterna. Som allsidig teologi- och kyrkohistoriker var Harnack dock väl medveten om att islams roll i och för kristendomens historia var mer genomgripande och långvarig än en isolerad religionskonfrontation under vad som idag kommit att kallas »islams århundrade».

Också Nathan Söderblom laborerade med ett inklusivt religionsbegrepp. Men han var vidare religionshistoriskt och fenomenologiskt orienterad än den vittre von Harnack. Som målmedveten företrädare för den framväxande religionshistorien som en berättigad teologisk disciplin både kvalificerade han synen på sambandet mellan teologi och religionsvetenskap och fördjupade han Harnacks mer historicistiskt anlagda tolkning av förhållandet mellan kristendomen och islam. Söderblom argumenterade i detta stycke religionsfenomenologiskt och visade på viktiga sammanhållande strukturer som avgränsar de tre profetiska religionerna judendom, kristendom och islam från mer inklusiva asiatiska religioner å den ena sidan och religionerna hos de skriftlösa folken å den andra.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Jfr N. Söderbloms kritik av von Harnack i sin installationsföreläsning i Uppsala, den 24 september 1901.

<sup>5</sup> Se t.ex. N. Söderblom, *Den allmänna religionshistorien och den kyrkliga teologien*. Uppsala 1901. – Söderbloms kritik av von Harnack, jfr not 4, utvecklas sid. 12f. – Rörande Söderbloms religionsteologi, se även C. F. Hallencreutz, *Till alla folk. Linjer i SKM:s historia*. Stockholm 1985, 144–156.

<sup>1</sup> Jfr Hallencreutz i *STK* (LII) 1976, 65–71.

<sup>2</sup> R. Torstendahl & T. Nybom: *Historievetsenskap som teori, praktik, ideologi*. Södertälje 1988, 143.

<sup>3</sup> Hjärpe i *STK* (LXIV) 1988, 1.

Denna religionsfenomenologiskt orienterade totalkonception slår för övrigt igenom i Söderbloms svar till sin kontaktman Johannes Kolmodin, när denne rapporterat om sina samtal med den religionshistoriskt intresserade Halil Bey i Konstantinopel.<sup>6</sup>

Om Söderblom sålunda kunde anföra både historiska och religionsfenomenologiska skäl för en väsentlig teologisk dialog med islam och judendomen torde det vara skäl att erinra om att Söderblom, hur vittomfattande hans planer än var för det ekumeniska mötet i Stockholm och Uppsala 1925, inte syftade till vad som idag kommit att kallas för »vidare ekumentik» och som också inefattar företrädare för andra religioner i den gemensamma problemlösningen på olika nivåer. Söderblom var snarare banbrytare i två andra avseende i relation till tidigare ekumeniska strävanden. Det första gällde just kontakten med de orientaliska kyrkorna, där han utnyttjade fr. a. Harald Bildt i Kairo och Johannes Kolmodin i Konstantinopel som sina emissarier. Han lyckades också få viss ortodox representation i det s.k. Stockholmsmötet, om än patriarken av Konstantinopel inte själv var närvarande.<sup>7</sup> Det andra är mindre känt.

Som samtidigt ordförande i Svenska Kyrkans Missionsstyrelse var Nathan Söderblom i förberedelserna för det ekumeniska mötet också djupt engagerad i att försäkra sig om tung representation från kyrkor i mångreligiösa miljöer i Tredje världen. Det gällde fr. a. kyrkomän från Indien och Kina. Söderblom utnyttjade i dessa strävanden K. B. Westman och Karl Ludvig Reichelt som sina talesmän. Den sistnämnde utvecklade vid denna tid en självständig syn på kristen-buddhistisk dialog som Söderblom sympatiserade med och aktivt stödde efter brottet mellan Reichelt och Norska missionssällskapet. Ekonomiska skäl omöjliggjorde dock vidare internationellt deltagande i Stockholm–Uppsala 1925.<sup>8</sup> Söderblom var senare av sjukdom förhindrad att personligen ut-

<sup>6</sup> Jfr citat från Söderblom hos Hjärpe i *STK* (LXIV) 1988, 18.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Se brevväxling mellan Söderblom–Westman–Reichelt

veckla sina visioner om framtida internationell kyrkosamverkan vid Internationella Missionsrådets stora möte i Jerusalem 1928.<sup>9</sup>

Redan före det ekumeniska mötet i Stockholm–Uppsala 1925 hade ekumeniska Ouvertyrer prövats vis à vis Rom särskilt från anglikanskt håll. Strängt taget var Söderblom därför inte direkt banbrytare utan tolkade snarare en växande samkristen förväntan, när han i sin stora predikan i Uppsala domkyrka under Stockholmsmötet konstaterade att »Petrus dröjer». Dock är det naturligtvis tänkvärt att i vår tids något frostiga ekumeniska klimat denna förväntan till dels går i uppfyllelse i och med den ekumeniska gudstjänsten i Söderbloms gamla katedral under påvens Sverigebesök i juni detta år.

Med rätta framhåller Jan Hjärpe Tor Andraes roll som vattendelare i svensk islamforskning.<sup>10</sup> Också Andrae kunde tillämpa ett inklusivt religionsbegrepp. Men hans eget islamstudium bestämdes inte främst av överväganden om islams relationer till religionen som sådan eller om dess förhållande till kristendomen. Viktigare var att försöka förstå islam utifrån dess egna historiska förutsättningar. Därvid kunde Andrae tillämpa ett nytt metodologiskt grepp, nämligen att se religionen som en helhet präglad av ett bestämt huvudmotiv, något som mutatis mutandis även gällde Nygrens motifforskning.<sup>11</sup>

Andrae har också lämnat betydande kyrkohistoriska bidrag dels till förståelsen av den kyrkohistoriska bakgrunden för Muhammads bibelbruk och synen på »bokens folk» dels också till belysningen av den fortsatta interaktion mellan kyrka och islam i kristendomens

1923–24 i Söderblomssamlingen i Uppsala universitetsbibliotek.

<sup>9</sup> Jfr N. Söderblom, *The Historical Christian Fellowship*, i *Jerusalem Meeting Report III*, (ed. J. H. Oldham). Oxford 1928, 133–159.

<sup>10</sup> Hjärpe i *STK* (LXIV) 1988, 21.

<sup>11</sup> Se f.ö. Andraes kritik av evolutionistiska drag i Söderbloms religionshistoriska totalkonception i *idem*, Nathan Söderblom som religionshistoriker, i *Nathan Söderblom in memoriam*, (ed. N. Karlström). Uppsala 1931, 43 ff. – Om Söderblom som religionshistoriker, se vidare *Nathan Söderblom and his Contribution to the Study of Religion*, (eds. E. J. Sharpe & A. Hultgård). Uppsala 1984.

historia från 600-talets mitt och framåt.<sup>12</sup>

Med hänvisning till de nya tendenserna i den religionsteologiska debatten under dess andra och tredje faser som jag återkommer till kan det vara skäl att här också erinra om Andraes bidrag till reflektionen om kristendomens förhållande till andra religioner. Här kvalificerades nämligen synen på religionerna som motiviskt sammanhållna helheter, när Andrae tillämpade sina religionspsykologiska insikter. Han såg problemet främst som ett förhållande mellan personer bestämda av olika religiösa traditioner och de huvudmotiv som dessa traditioner reflekterade.<sup>13</sup>

Med Tor Andrae har vi i själva verket hamnat i den andra fasen av den religionsteologiska debatten under 1900-talet. Teologiskt kom denna debatt att kvalificeras av den dialektisk-teologiska skolan, särskilt där denna ingick förening med den nya synen på religionerna som motiviskt sammanhållna enheter som skedde fr. a. hos Hendrik Kraemer.<sup>14</sup> I den pågående svenska debatten är det främst Tryggve Kronholms inlägg som reflekterar detta nya grepp på religionsförståelsen, om än det vore mig fjärran att vilja göra gällande att Kronholm själv rent teologiskt skulle vara barthian (SKT 1988, 93–101)!

## Islam och andra religioner som motiviskt sammanhållna helheter

Huvudsynpunkten i Kronholms viktiga bidrag är – synes det mig – markeringen av att, om än olika religioner präglas av inbördes rätt olika riktningar, dessa ändå är på ett organiskt sätt sammanhållna av ett karaktäristiskt »livsflöde».<sup>15</sup> Detta flöde av liv be-

stäms ytterst av den bekännandes tro som betingas av något som uppfattas som en totalt avgörande gudsuppenbarelse. I varje fall gäller detta de tre profetiska religionerna judendomen, kristendomen och islam, något som får bestämda konsekvenser för den kristna hållningen till muslimer och mosaiska trosbekännare. Härmed bekänner sig Kronholm till den grundläggande föreställning om olika religioner som motiviskt sammanhållna helheter som delas av många andra religionsteologiskt profilerade islamkännare, förutom den tidigare nämnde Hendrik Kraemer bl. a. Kenneth Cragg.

I ett viktigt avseende finner jag dock, att Kronholm kvalificerar den religionsvetenskapliga huvudsynpunkt som dominerat den andra fasen i den religionsteologiska debatten under detta århundrade. När andra talade om olika religioners »kärna» eller »huvudmotiv», talar Kronholm om ett djupt liggande »livsflöde», bestämt av tro som svar – i bekännelsens form – på en totalt avgörande gudsuppenbarelse. Där »motiv» lätt ger ett alltför teoretiskt intryck och »kärna» eller »hjärtpunkt» lätt kan uppfattas som något statiskt, fångar Kronholms dynamiska term bättre balansen mellan kontinuitet och förnyelse, mellan innehållslig konstans och lokal eller personlig variation i olika religioners tro och liv. Kronholm förleds ej heller att som t. ex. Kraemer kontrastera tron som ett blott mänskligt svar å den ena sidan och den exklusivt gudomliga uppenbarelsen å den andra, även om han är mån om att markera att den kristne gör klokt i att först göra sig förtrogen med vad uppenbarelsen refererar till för juden och muslimen, innan han/hon söker teologisera över innebörden i denna uppenbarelse.

Härvidlag finner jag att Kronholm har mycket att ge också i den tredje fas i den religionsteologiska debatten, som ännu mer direkt låter frågorna om den religiösa kommunikationens villkor i vår mångreligiösa värld bestämma dagordningen. Jag återkommer till det. Det finns emellertid skäl att notera en karaktäristisk sida i den dialektisk-teologiska religionsteologien, som i ett viktigt av-

<sup>12</sup> Se fr. a. T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala 1926.

<sup>13</sup> Jfr T. Andrae, *Det religiösa anlagat och andra religionshistoriska essayer*, (ed. Å. V. Ström). Uppsala 1951.

<sup>14</sup> Se därom C. F. Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram. A Study in Hendrik Kraemers Missionary Approach*. Uppsala 1966, och *idem*, Kraemer-jubileum och återbesök i Tambaram, i *Svensk Missionstidskrift*, (LXXXVI) 1988: 4, 58–66.

<sup>15</sup> Kronholm i *STK* (LXIV) 1988, 94.

seende kvalificerar Kronholms uppfordrande plädering.

Av Karl Barth påverkade religionsteologer kontrasterar inte bara »das Wort Gottes» och mänsklig religiositet. De upprätthåller också en avgörande skillnad mellan det kristologiska språk, som artikulerar kristendomens huvudmotiv – Kraemer kallade det »biblisk realism» – å den ena sidan, och den övergripande kristologiska verklighet som detta språk refererar till å den andra. Därmed ses inte den kristologiska bekännelsen enbart som det innehållsrika kontinuum som håller livsflödet inom kristendomen friskt och klart och som avgränsar kristendomen som religion från andra religioner – också från judendom och islam med vilka den har närmast släktskap historiskt och strukturellt sett. Denna bekännelse ses också som en hänvisning till en kristologisk verklighet, som transcenderar kristendomen som religion och som både motiverar dess mission och erbjuder bas för dialogisk reflektion om hur andra religioners grundläggande erfarenheter och huvudmotiv förhåller sig till den verklighet, som den kristne mött i evangelium om Jesus Kristus.<sup>16</sup> För Keralateologen M. M. Thomas har detta lett till vittfamnande reflektion om »the Acknowledged Christ» i 1900-talets indiska moderniseringssträvanden.<sup>17</sup> För andra har det motiverat förnyad reflektion om räckvidden i referenserna hos t.ex. Johannes och i Corpus Paulinum till den kosmiska innebörden i talet om Kristi Herravälde och vad detta betyder för religionsförståelsen.

Den religionsteologiska poängen i framhållandet av det ofrånkomliga sambandet mellan den enskildes religiösa erfarenhet och det grundläggande livsflöde som präglar den religiösa gemenskap som hon/han är del av har som bekant särskilt tagits tillvara i modern romersk-katolsk religionsteologi. När

<sup>16</sup> Se vidare C. F. Hallencreutz, *New Approaches to Men of Other Faiths*. Geneva 1970.

<sup>17</sup> M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*. London 1969. Se även *idem*, *Risking Christ for Christ's Sake*. Geneva 1987, som är Thomas' senaste större bidrag och vari han även ger en engagerad tolkning av R. Panikkars religionsteologi.

t.ex. H. Schlette eller Karl Rahner reflekterade över andra religioner som möjliga frälsningsvägar, betonade de just den religiösa kontextens betydelse för det sätt på vilken den enskilde gör sina avgörande existentiella val.<sup>18</sup> Som Kajsa Ahlstrand kommer att visa i sin avhandling om Raimundo Panikkars religionsteologi, lägger också denne anmärkningsvärt stor vikt vid enskilda religioners roll som motiviskt sammanhållna enheter och avgörande existentiell kontext för den enskildes livsorientering. Samtidigt är Panikkar mycket okonventionell när han söker tillämpa det kristna talet om Treenighet som en modell för att typologisera Indiens religioner inklusive den indiska kristna minoriteten.

Att se Kronholms tunga inlägg representera den andra fasen i detta århundrades religionsteologiska debatt skall alltså inte förleda någon att tro att detta skulle uttrycka något antikverat. I själva verket har Tryggve Kronholm betydande meningsfränder, när han i vår mångreligiösa kontext *vidhåller* synen på olika religioner som motiviskt sammanhållna helheter. Denna syn har emellertid ifrågasatts fr.a. av den kände kanadensiske islamologen Wilfred Cantwell Smith, något som också reflekteras i den pågående svenska debatten.

## Islam och den religiösa pluralismen

Det problem som rest kritiska frågor till den religionsfenomenologiska helhetssyn, som dominerade den andra fasen i detta århundrades religionsteologiska debatt, är det förhållandet att vår mångreligiösa värld inte bara bestäms av inomreligiös pluralism, något som Kronholm träffande illustrerar när han talar om »de mest skiftande grupperingar av ultraortodoxa, liberaler, reformister, pragmatiker, mystiker, apokalyptiker, fromsinta, militanta, kulturfientliga, samhällsintegrerade, auktoritära, demokratiska osv.».<sup>19</sup> I högre grad än kanske någonsin till-

<sup>18</sup> Se därom C. F. Hallencreutz, *Dialogue and Community. Ecumenical Issues in Interreligious Relationships*. Uppsala 1977.

<sup>19</sup> Kronholm i *STK* (LXIV) 1988, 93.



förne bestäms vår internationella kontext också av interaktionen mellan företrädare för olika religioner på olika plan från bynivån och uppåt, samtidigt som kristendomen allt tydligare åter framstår som en religion i första hand i och för Tredje världen. Illustrerande exempel på dessa förhållanden just från indisk bynivå erbjuder Carl Gustaf Diehls tänkvärda specimen *Church and Shrine*.<sup>20</sup> Och vi kan notera allt tydligare signaler om att också vårt hittills förhållandevis homogena Sverige blir allt mer mångreligiöst, något som också kommer till uttryck i Jan Hjärpes uppfordrande frågor om den teologiska validiteten i religiös erfarenhet hos företrädare för andra religioner.<sup>21</sup>

I pluralistiska miljöer är det viktigt att registrera den individuella mångfalden också i inter-religiöst avseende. Därför har vad Rudolf Johannesson kallat den individualistiska religionsuppfattningen kommit att tilldra sig allt större intresse och även resa nya metodologiska grundfrågor till själva religionsstudiet.<sup>22</sup>

Den som tidigt registrerade den religiösa pluralismens nya metodfrågor – först inom islams värld och därefter mer mångreligiöst – var den av både Johannesson och Eilert apostroferade Wilfred Cantwell Smith. I svensk debatt har inte minst Jan Hjärpe fört fram med dennes besläktade synpunkter.<sup>23</sup>

Det är emellertid för enkelt att som Johannesson urgera att Smith – och Hjärpe! – exklusivt skulle företräda en rent individualistisk religionsuppfattning.<sup>24</sup> Samtidigt som Smith återupprättat ett inklusivt religionsbegrepp och reviderat talet om enskilda religioner – islam, kristendom, hinduismen etc. – som från varandra klart avgränsade storheter identifierar han samspelet mellan personlig religiös erfarenhet och fortgående sig

ackumulerande religiös tradition som den inre dynamiken i olika religioners fortgående utveckling.<sup>25</sup> Därmed skulle han inte ställa sig alltför främmande till Kronholms tal om de djupast liggande livsflödena som präglar innersidan av olika religioner, om än han är mer erfarenhetsteologiskt orienterad än Kronholm. Smith kan också rent religions-teologiskt överväga olika religioners och religiösa gruppers funktion eller funktioner inom Guds mission (*missio dei*). I detta stycke följer han närmast Rahnersk tankegång.<sup>26</sup>

Mot denna bakgrund förefaller det mig som om Håkan Eilert går längre i riktning mot en rent individualistisk religionsuppfattning jämfört med sin lärofader, när han i polemisk nit försöker vederlägga Tryggve Kronholm. Eilert laborerar i sitt kritiska diskussionsinlägg med en närmast mystisk omedelbarhet mellan Gud och den enskilde oberoende av inramande religiösa kollektiv eller förmedlande traditioner eller roller i Sündens mening.<sup>27</sup> Värdet i mystisk erfarenhet skall naturligtvis inte ifrågasättas i och för sig. Den torde dock inte utan vidare kunna läggas till grund som modell för den religions-teologiska analysen i mångreligiös kontext!

Förutom påverkan från Wilfred Cantwell Smith reflekterar Eilerts bidrag även vissa influenser från John Hicks religionsfilosofiska nyorientering, som provocerats av reflektion över erfarenheter av mångreligiös gemenskap i Birmingham. Hick har som bekant reviderat talet om olika religioner som motiviskt sammanhållna helheter och förespråkar en »kopernikansk revolution», som sätter Gud i religionsteologiens centrum och prövar i vad mån olika religioners huvudmotiv refererar till detta centrum. Från denna renodlat teocentriska utgångspunkt har Hick gått vidare och relativiserat de kristologiska motiv som av hävd uppfattas som grund för kristna exklusivtetsanspråk. Detta har bl.a.

<sup>20</sup> C. G. Diehl *Church and Shrine. Intermingling Patterns of Culture in the Life of some Christian Groups in South India*. Uppsala 1965.

<sup>21</sup> Se särskilt Hjärpe i *STK* (LXIV) 1988, 188.

<sup>22</sup> Johannesson i *STK* (LXV) 1989, 58–63.

<sup>23</sup> Se t.ex. W. C. Smith, *Islam in Modern History*. Princeton 1957, (i svensk översättning 1961), och *idem*, *The Meaning and End of Religions*. New York 1963. – Jfr J. Hjärpe, *Politisk islam*. Lund 1980.

<sup>24</sup> Jfr Johannesson i *STK* (LXV) 1989, 58.

<sup>25</sup> Se särskilt Smith 1963. – Jfr även Hjärpes intressanta tal om islam som ett språkspel med betydande variationer och motsättningar i *idem* 1980, 7.

<sup>26</sup> W. C. Smith, *Towards a World Theology*. London 1986.

<sup>27</sup> Eilert i *STK* (LXV) 1989, 91–93.

lett till nytolkning av inkarnationens innebörd.<sup>28</sup> I amerikansk debatt har Hicks innovationer förts vidare av bl.a. Paul F. Knitter.<sup>29</sup>

Eilerts inlägg korresponderar med de Hickska intentionerna. Det är särskilt tydligt när Eilert talar om den stora kristologiska variationsrikedomen och hävdar att denna mångfald »finner vila först som uttryck för den levande gudens närhet och utesäglichhet».<sup>30</sup> I sin egen tolkning av förhållandet mellan kristendomen och den konfucianska traditionen i Öst- och Sydostasien är Eilert dock distinktare. Där talar han å ena sidan om Konfucius' lära, konfucianismen eller den konfucianska modellen och ser livsflödet inom konfucianismen inte uteslutande i etiska eller moraliska termer. Vidare framhåller han att Evangelium eller »Guds nådestillsägelse» har ett avgörande ärende också till konfucianen.<sup>31</sup>

Även Björn Fjärstedts recensionsartikel (STK 1989, 30–32) reflekterar karaktäristiska tendenser i den tredje fasen i detta århundrades religionsteologiska debatt. Också Fjärstedt reviderar synen på olika religioner som motiviskt sammanhållna helheter. För att anspela på ett klassiskt ställe i Efesierbrevet söker han bryta ner skiljemuren mellan folket och folken! Vidare menar han att Kristusbudskapet inte i första hand syftar till byte av religionstillhörighet. I stället erbjuder det »den evigt bestämda vägen till försonad gemenskap med Gud», som gör andra former för »gudssökande» obsoleta. Denna gudssyn informerar en missionsteologi som ser kristendomen inte främst som ersättning av andra religioner utan fastmer som medel för »fullbordning» av för-kristen religiös erfarenhet, »när fälten mognar till skörd».<sup>32</sup>

I denna plädering skulle Fjärstedt intressant nog kunna sägas argumentera i enlighet

<sup>28</sup> En god introduktion i J. Hicks religionsteologi ges i C. R. Bräkenhielm, *How Philosophy shapes Theories of Religion*, Lund 1975. – Se vidare J. Hick & P. F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987.

<sup>29</sup> Jfr P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes to World Religions*, New York 1988.

<sup>30</sup> Eilert i STK (LXV) 1989, 93.

<sup>31</sup> Eilert i STK (LXV) 1989, 21–28.

<sup>32</sup> Fjärstedt i STK (LXV) 1989, 32.

med den positiva eller bekräftande sidan av Karl Barths medvetet dialektiska tal om »die Aufhebung der Religion». Detta synsätt måste dock preciseras närmare med hänsyn till den mångdimensionella religionsteologiens krav i vår mångreligiösa värld.

## Religionsteologi och religionskritik

I inledningen till denna artikel antydde jag frågan om inte den religionsteologiska debatten under detta sekel nu nått en fjärde fas, som emellertid ännu inte slagit igenom helt i den pågående svenska debatten. Vad jag avser är den kvalificering av synen på den religiösa pluralismen, som betingats av registrering av inom- och mellanreligiösa motsättningar och motsägelser i såväl teoretisk som social och politisk mening och som kvalificerar reflektionen om kriterierna för hur religiös erfarenhet och religiösa huvudmotiv – såväl kristna som inom andra religioner! – skall preciseras och prövas. Jan Hjärpes *Politisk islam* är kanske den mest medvetna ansatsen.

Både det inklusiva religionsbegreppet och synen på religionerna som motiviskt sammanhållna helheter har lätt givit företräde åt överväganden om halten i religiös erfarenhet och referenserna för religiösa huvudmotiv på ett mer principiellt eller rent teologiskt plan. Registreringen av intresse motsättningar både inom och mellan olika religioner kvalificerar emellertid denna teoretiska orientering. Den för in vidare frågor om religion och samhälle i religionsteologiens omedelbara intressefält. Problemet kan illustreras med hänvisning till den politiskt motiverade brahminismens medvetna förtryck av *dalits* i Indien, konflikten mellan statsteologi och profetisk teologi i Sydafrika, eller intresse motsättningar mellan den expansionistiska Gush Enumin och judiska fredsaktivister.

Som inte minst M. M. Thomas och S. J. Samartha visat kan inte religionsteologien bortse från dessa inom- och mellanreligiösa intressekonflikter.<sup>33</sup> I själva verket ger dessa

<sup>33</sup> Se fr.a. S. J. Samartha i *International Bulletin of Missionary Research*, (VIII) 1984.

motsättningar religionsteologien en vidare agenda och större relevans, något som övertygande utvecklats av asiatiska befrielse-teologer alltifrån EATWOT-pionjären J. Russel Chandran från Bangalore till den uppfordrande lankesen Aloysius Pieris.<sup>34</sup>

Under denna fjärde fas av den religions-teologiska debatten kvalificeras med andra ord ramarna och kriterierna för såväl religionsteologien som för den inter-religiösa dialogen. Vi har att räkna med åtminstone fyra avgörande dimensioner och precisera våra kriterier i enlighet därmed.

Den första är uppenbar. Den gäller förhållandet mellan kristendomen och andra religioner konkretiserat i förhållandet mellan enskilda kristna och företrädare för dessa andra religioner och olika traditioner inom dem. I detta avseende tar jag den mångreligiösa situationen på allvar och förordar en position mellan Kronholm och Wilfred Cantwell Smith i synen på förhållandet mellan den enskildes religiösa erfarenhet och det inom-religiösa livsflöde eller den fortgående sig ackumulerande tradition som informerar denna erfarenhet. Därmed konkretiserar jag synen på själva ramen för den inter-religiösa dialogen i jämförelse med t.ex. Håkan Eilert eller Björn Fjärstedt.

Den andra dimensionen är mer teologiskt laddad. Den gäller sambandet mellan gudskunskap och tros erfarenhet inom kristendomen å ena sidan och inom andra religioner å den andra. Också i detta avseende kan jag knyta an till både Kronholm och Smith och lägga *teologisk* vikt vid de religiösa miljöer inom vilka olika religiösa erfarenheter formas och fördjupas. Rent religionsteologiskt kan detta erkännande utvecklas i Rahners riktning och ge underlag för vad Fjärstedt kallar en vidgning av det frälsningshistoriska paradigm.

Den tredje dimensionen är mer kontroversiell. Den gäller förhållandet mellan den verklighet som kristologien refererar till och sådana erfarenheter som uppfattas som totalt avgörande i de livsflöden som präglar

andra religioner. Här följer jag Kronholm både i hans markering av vikten i den kristnes respekt för de anspråk på gudsuppenbarelse som informerar livsflödet i andra religioner (jfr klassiskt tal om *sensus divinitatis!*) och i hans kritiska uppfordran till varje kristen religionsteolog att upprätthålla klassiska kristologiska anspråk.

Samtidigt vidhåller jag emellertid den dialektisk-teologiskt urgerade skillnaden mellan dels den kristologiska bekännelsen som informerar livsflödet inom kristendomen dels den kristologiska verklighet som denna bekännelse refererar till. Detta gör att jag hyser stor sympati för indiska religionsteologer av M. M. Thomas' och R. Panikkars snitt, som inte utesluter någon form av samband mellan denna kristologiska verklighet och huvudmotiv som informerar andra religiösa traditioner. På denna bas uppfattas den kristna vittnesbördsuppgiften i mångreligiös kontext vara att göra den redan närvarande Kristus tydlig och uppenbar. Jag vidhåller denna medvetet kristocentriska orientering också sedan unga asiatiska teologer som t.ex. W. Ariarajah och universitetslektorn Ishvaradevan i Bangalore anslutit sig till mer teocentriskt orienterade huvudsynpunkter på tros erfarenhet och livsflöde i andra religioner.<sup>35</sup>

Den fjärde dimensionen slutligen kvalificerar det rent teologiska perspektivet. Den avgörande frågan på denna nivå blir hur kristendomen och andra religioner relaterar till de fattiga eller marginaliserade, eller för att uttrycka sig ännu mer precist: vilken roll olika religiösa traditioner spelar vis à vis de fattiga eller marginaliserade. Denna roll kan naturligtvis växla högst väsentligt. Den kan vara rent marginell och därmed göra religionen förhållandevis irrelevant. Den kan vara rent förtryckande och kräva motsägelse också i dialogisk kontext. Den kan vidare vara direkt upprättande, fungera som en

<sup>35</sup> Se särskilt W. Ariarajah, *The Bible and People of other Faiths*. Geneva 1985, (i svensk översättning 1988). – En mycket god introduktion till bibelbruket i asiatisk kristen teologi erbjuder S. J. Samartha, *The Search for New Hermeneutics in Asian Christian Theology*. Bangalore 1987.

<sup>34</sup> Se A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York 1988.

källa till hopp, erbjuda motivering för kamp för befrielse och rättvisa. Detta gäller inom kristendomen lika väl som inom andra religioner.

I vad jag kallat den fjärde fasen i den religionsteologiska debatten under detta århundrade måste religionsteologien också ge uttryck för denna sociala dimension. Rent teologiska kriterier för den inter-religiösa dialogen kan därmed kvalificeras med hänvisning till vad som främjar mänsklig upprätelse och rättvisa.

Detta perspektiv på religionsteologien stämmer i själva verket överens med den kristologiska huvudsynpunkt som jag redan utvecklat. Ty Jesus tog sig inte an folk bara på den kulturella eller etnologiska nivån. Han engagerade sig programmatiskt för *ochlos*, folkskarorna, hopen eller massan (jfr Matt. 9:36). Han identifierade sig med de minsta som är hans bröder (jfr Matt. 25, 40 och 45). Detta rymmer socialt kvalificerade kriterier åt både religionsteologien och religionsdialogen.

# Konfessionerna, ekumeniken och den systematiska teologin\*

AV PER ERIK PERSSON

I ett sammanhang som detta ligger det nära till hands att se tillbaka på den del av resan genom livet som varit förlagd till Lunds universitets teologiska fakultet (eller »institution», som vi oftast säger i dag). Under litet mer än ett kvarts sekel, sedan 1963, har jag så att säga »till låns» innehaft den kvarvarande professuren i systematisk teologi. Det är dags att tacka för lånet. Någon annan skall nu ta vid.

I den här situationen vill man gärna försöka sammanfatta något av det som man under resans gång erfarit som viktigt och väsentligt. Ett sådant försök till sammanfattning styrs med nödvändighet av det perspektiv som blivit ens eget. Var och en har sitt perspektiv. Att reskamraterna har olika sådana och att dessa skilda infallsvinklar kompletterar varandra hör till de positiva erfarenheterna av arbetet inom en fakultet som denna.

Först några ord om rubrikens tre led. Låt mig börja med det sista, »den systematiska teologin», alltfört ämnesbenämningen på professuren. Om ett par år blir denna tjänst den enda vid de svenska universiteten, som i sin ämnesbeteckning har termen »teologi». Detta är knappast rätt tillfälle att framlägga någon sofistikerad argumentering kring den ingalunda oomstridda frågan om vad systematisk teologi skall syssla med, om dess metodproblem och arbetsuppgifter. Jag vill i detta sammanhang endast markera att jag känt mig hemmastadd i den lundensiska tradition, där man med en viss självfallenhet sett som en av ämnets mest grundläggande uppgifter att arbeta med frågan »vad står kristen tro för?» – för att nu alludera på titeln på en ganska nyligen utkommen bok.<sup>1</sup>

Så snart man sagt detta ställs man inför det ofrånkomliga förhållandet att själva denna fråga i hög grad problematiseras av att »kristen tro» i historien och nuet möter i högst skilda varianter. Ofta har de därtill stått och står inte sällan alltjämt i konflikt med varandra. Det är detta jag kortfattat velat uttrycka med termen »konfessionerna». Kristendomen möter i gestalt av kyrkor och kyrkofamiljer, som identifieras genom beteckningar av typen »romersk-katolsk», »ortodoxa», »anglikaner», »lutheraner», »reformerterta», »metodister», »baptister», »kongregationalister», »pingstväckelse» osv. osv. Allt enligt gängse indelningar i handböcker av typen »konfessionskunskap» – en tidigare vanlig, men nu mera sällsynt genre. Är det inför denna mångfald av varandra uteslutande storheter över huvud taget meningsfullt att ställa frågan om vad »kristen» tro egentligen »står för?»

Det tredje ledet i rubriken – det som står i centrum – är »ekumeniken». Det vi brukar kalla »den ekumeniska rörelsen» är ju en tämligen mångfacetterad storhet, i stort sett jämgammal med min egen livsresa. Den har tagit sig uttryck i enskilda kyrkoföreträdares initiativ att mot alla odds arbeta för utopin om en synlig enhet mellan alla kristna. Den har lett till bildandet av världsomspännande organisationer av typen »Kyrkornas världsråd». Under de senaste årtiondena har den tagit form i den snart oöverskådliga mängden av dokument från bilaterala och multilaterala dialoger mellan tidigare från varandra isolerade kyrkor och kyrkofamiljer. Ekumeniken har ställt frågor om det trots allt som skiljer gemensamma – och den har gjort det på ett sätt som gör att den inte kan tänkas bort när man i dag reflekterar över innebörden av den kristna tron. I lika hög grad som »konfessionerna» utgör »ekumeniken»

\* Avslutande föreläsning vid teologiska fakulteten i Lund 1989-05-31.

<sup>1</sup> L. Eckerdal-B. Gerhardsson-P. E. Persson, Vad står Svenska kyrkan för?, 1989.

ett ofrånkomligt faktum när man ställer frågan om vad kristen tro egentligen »står» för.

Visserligen har jag själv valt detta ämne för denna avslutande föreläsning – men ibland undrar jag om det inte i stället är så att det är detta ämne som har valt mig. Det handlar om det perspektiv som växt fram och tagit mig i anspråk under min hittillsvarande resa som teologie studerande. Den resan är ännu inte slutförd, detta är ju bara en station på vägen.

När jag en gång vid 1950-talets början gav mig in på det vågspel som en forskarutbildning utgör var det perspektivet »konfessionerna» som behärskade bilden. Lund var då ett berömt centrum för den skandinaviska Lutherforskningen. Det hörde nästan till de oskrivna spelreglerna att doktorander i systematisk teologi skulle inrikta sig på att skriva ytterligare en avhandling om Martin Luthers teologi. Outtalat låg det i luften att man i och med det också skulle på något vis ge ett bidrag till frågan om vad kristen tro egentligen handlar om och står för.

Vad det nu kunde bero på blev det i alla fall så att jag valde något helt annat. Jag tog itu med en uppgift som avsåg en teolog från 1200-talet, Thomas av Aquino. Vid den tiden fungerade han som den officiellt påbjudna utgångs- och orienteringspunkten för det teologiska arbetet inom en helt annan konfession än den lutherska, nämligen den romersk-katolska kyrkan, kristenhetens största kyrkosamfund.

En termin i Paris 1954 var avsedd att användas till fördjupning i Thomas' tankevärld genom kontakter med romersk-katolska forskare på området. Emellertid blev det så att vistelsen där också gav mig inblickar i något ganska oväntat. Under motstånd från kyrkoledningen höll något nytt på att växa fram. Det var den tid som man senare satt sådana etiketter på som »la nouvelle théologie» eller »le resourcement», återvändandet till »källorna». Och »källorna», det var bibeln och kyrkofäderna, under det att man hövligt så att säga lyfte på hatten för sådana auktoriteter som Thomas av Aquino eller den nythomism, som nu hade sin sista blomstringsperiod. Det betydde en liturgisk för-

nyelse i strid med gällande riktlinjer från Rom. Och våren 1954 betydde det också det bryska avbrytandet av experimentet med »arbetarpräster», »les prêtres ouvriers», liksom avsättningen och förvisningen av dess ledande inspiratörer inom dominikanorden, Thomas' egen.

Men allt detta gav också en teologistuderande från det avlägsna Sverige impulser att börja ifrågasätta den föreställning om konfessionernas oföränderlighet som förmedlades av handböckerna i konfessionskunskap. Sådana impulser förstärktes även genom en sådan erfarenhet som den nästan dagslånga fotvandringen med den just från sin professur vid Le Saulchoir avsatte Yves Congar OP innebar. Hela vägen föreläste han för mig med stor entusiasm om Martin Luthers kristologi och nattvardslära – utifrån en detaljrik textkännedom som långt översteg min egen.

Det fortsatte dock med »konfessionerna». Hade inte den romersk-katolska kyrkan just genom ingripandet i Frankrike 1954 visat hur orubbligt enhetlig den ändå i grunden var? Det blev en studie i den förkconciliära romersk-katolska ämbets-teologin, »Kyrkans ämbete som Kristus-representation». Dock var det en poäng att i det arbetet kunna påvisa att en till strukturen likartad ämbetssyn även förträdades av grupper inom Svenska kyrkan, låt vara med föregivet »lutherska» motiveringar. Än en gång kunde det konstateras att det inte var så helt med konfessionernas enhetlighet och föränderlighet.

Ett års febrilt studium av teologer från den då tämligen okända och exotiska värld, som utgjordes av den östliga, ortodoxa kyrkotraditionen, ledde till iakttagelsen att en »konfession» kan fungera som utgångspunkt för en kritisk bedömning av andra – i detta fall hela den västerländska teologitraditionen. Detta är väl egentligen en självklarhet, men det intressanta var att en sådan kritik kan te sig som legitim även utifrån kriterier som erkänns just inom den tradition som ställs i kritisk belysning.<sup>2</sup>

Så kom engagemanget i och studiet av

<sup>2</sup> Se härtill t.ex. P. E. Persson, Synergismens problem, belyst utifrån de ortodoxa kyrkornas teologi (i Svensk teologisk kvartalskrift 1961, sid. 236–47).

»ekumeniken«. Den kyrka jag tillhör fann för gott att använda mig i sådana sammanhang som t.ex. de 20 åren i Kyrkornas världsråds Faith and Order-kommission. De avslutades med den oförglömliga upplevelsen av färdigställandet av dokumentet »Dop, nattvard, ämbete« i Lima 1982. Då kunde dock ingen förutse att denna text skulle bli den över hela världen mest studerade av alla ekumeniska texter i historien hittills.

När det en gång begav sig minns jag att jag var på väg att vid ett samtal med den dåvarande ärkebiskopen i Svenska kyrkan ställa frågan om detta att jag utsetts till att vara denna kyrkas representant också innebar att jag på ett eller annat sätt var bunden att företa en speciell position. Om det varit fallet var jag beredd att på fläcken avsäga mig uppdraget. Han förekom mig emellertid genom att säga att jag självfallet bara hade till uppgift att vara den jag var och att jag endast hade att agera utifrån den kunskap och de insikter jag kunde ha förvärvat om de problem som kom upp till behandling.

Utifrån detta att såväl »konfessionerna» som »ekumeniken» utgör något som inte kan tänkas bort i systematikerns arbete har det blivit min fasta övertygelse att en grundlig kunskap om båda dessa faktorer är nödvändiga. Utan en insikt i de frågor som var aktuella, när vägarna en gång skildes åt, och utan en lika nödvändig orientering om hur man söker lösa dessa konflikter kan man inte inom universitetsdisciplinen systematisk teologi bearbeta de problem som ställs med grundfrågan om den kristna trons innebörd. En konfessionalistisk förträngning till en kyrkofamiljs invanda perspektiv är här lika förödande som föreställningen att man skulle kunna bortse från de faktiskt föreliggande konflikterna. Vad detta lärt mig är att man i forskningen kring den kristna tron har att göra med en *problemgemenskap* tvärs över alla de gränslinjer, som dragits upp och som fått sina institutionella uttryck i kyrkobilddningarna.

Låt mig åskådliggöra detta med en enkel bild: Vid ett besök vid en av våra systerfakulteter i ett annat nordiskt land fann jag i dess bibliotek att den för mig intressanta

litteraturen var uppdelad så att man hade en avdelning för »romersk-katolsk» dogmatik, en annan för »luthersk» och ytterligare en annan för »reformert» dogmatik och så vidare. Det var en befriande känsla att komma hem till Lund och där upptäcka den principiellt viktiga betydelsen av att det i vårt seminariebibliotek finns endast en avdelning, som heter »systematisk teologi» och där Karl Barth och Karl Rahner återfinns tillsammans med Gustaf Aulén och andra betydelsefulla teologer från skilda traditioner. Detta åskådliggör att det i sista hand rör sig om ett fortgående samtal, där många röster är värda att lyssna till och där de mest centrala problemen trots allt i sista hand är gemensamma.

Inom den nämnda avdelningen i vårt bibliotek finns det alls inte endast troskrönikor eller principiellt hållna utredningar kring systematisk-teologiska problem. Åtskilliga hyllmeter upptas av historiska undersökningar av olika slag. Det har länge hört till vår tradition i Lund att det vi numera kallar »kristendomens idéhistoria» (och som när jag var yngre kallades »dogmhistoria») ingår som en nödvändig och grundläggande del av ämnet. Det är ju i historien som rötterna till vår aktuella problematik återfinns. Utan det historiska perspektivets hjälp skulle det vara betydligt svårare att upptäcka att det trots allt rör sig om en »problemgemenskap». Samarbetet med de historiskt inriktade teologiska disciplinerna är helt enkelt en nödvändighet. Lika självklart är det nödvändigt att systematikern ställer sina frågor om sammanhang och helhetsbilder till samma historiska material som andra bearbetar från sina annorlunda infallsvinklar.

I stället för att fortsätta de abstrakta resonemangen kring dessa ting skall jag i det följande ta fram ett konkret exempel. Då det rör sig om ett problemområde som jag endast i ringa grad själv varit engagerad i har det också den fördelen att jag kan lämna det självbiografiska därhän.

Det handlar om den konflikt som alltsedan reformationstiden rätt mellan å den ena sidan de protestantiska kyrkorna och å andra sidan den romersk-katolska, de ortodoxa och de orientaliska kyrkobilddningarna. Slag-

kyrkorna var någorlunda representerade i Faith and Order-sammanhang, men de hade svårt att finna sig till rätta i den ovana omgivningen). Något hade hänt som gjort att termen »tradition» inte längre var bara ett fult ord i teologiska sammanhang utan tvärtom ett ord som signalerade ett ofrånkomligt problem. I kyrkornas möte med varandra inom den ekumeniska rörelsen hade man i växande utsträckning kommit underfund med den utomordentligt avgörande roll, som i realiteten tillkom de olika konfessionella traditionerna – detta trots det gemensamma slagordet »Skriften allena». I konferensrapporten markeras detta t.ex. med konstaterandet att »vi läser alla Skriften i ljuset av våra respektive traditioner» eller när man slår fast att detta inte minst gäller inom kyrkor där »det varit tradition att inte fästa något avseende vid traditionen». <sup>5</sup> Situationen erinrar om Jesus-ordet »varför ser du flisan i din broders öga, när du inte märker bjälken i ditt eget?» (Matt. 7: 3).

Vad är det som hänt? På nytt rör det sig om att vanlig, redbar historisk forskning bidragit till att bryta ner sekelgamla och ingrodda föreställningar. Viktig i detta sammanhang var inte minst exegetiken som visat på det principiellt viktiga att i begynnelsen fanns inte »bibeln» utan i stället en rad traditioner från och om Jesus och att man utifrån dem tolkade det som då var de kristnas heliga Skrift, den skriftsamling som senare kom att kallas Gamla testamentet. Det för kyrkan karakteristiska var just »Skrift och tradition»! En annan sak som lyfts fram av den exegetiska forskningen var att man i traditionsströmmen kan iaktta en situationsbestämd mångfald. Ett exempel utgöres av de fyra evangelieskrifterna – bevarade som fyra trots olika försök till harmonisering. Det vi kallar Nya testamentet ter sig som ett nedslag av dessa urtraditioner, samlade för att bevara det ursprungliga, Traditionen med »stort T». Och denna urtradition bevarades inte endast genom »skrift», utan också ge-

nom förkunnelse och undervisning, dopets och eukaristins handlingar lika väl som genom uttrycken för en kristen livshållning eller de framväxande kyrkliga ordningarna. Kort sagt: det rör sig på nytt om »Skrift och tradition»!

En nyckelsats i slutrapporten från Montreal är följande: »Vi kan säga att vi existerar som kristna genom Traditionen av och om evangeliet, betygad i Skriften och förmedlad i och av kyrkan». <sup>6</sup> Ett annat exempel på hur de gamla frågeställningarna brutits upp kan hämtas från den första dialograpporten från de bilaterala samtalen mellan den romersk-katolska och de lutherska kyrkorna. *Gemensamt* uttalar man att »Skriften kan inte längre helt avgränsas från traditionen, eftersom Nya testamentet självt är ett resultat av urkristen tradition. Dock har Skriften som vittnesbörd om grundtraditionen en normativ funktion för hela den senare traditionen i kyrkan. <sup>7</sup> I och med detta står man inför ett *gemensamt* problem: hur skiljer man mellan legitima och illegitima traditioner?

Det innebär med andra ord att det som en gång gjorde att vägarna på 1500-talet gick isär, frågan om »evangeliets renhet», nu framstår som en för båda konfessionerna gemensam frågeställning. Det var ingen tillfällighet att denna första dialog mellan katoliker och lutheraner på global nivå som sitt övergripande ämne inte hade »Skriften och kyrkan» utan »*Evangeliet* och kyrkan». Med den ämnesformuleringen befann man sig inte endast i konformitet med den lutherska reformationens begynnelsestadium utan också med själva reformkonciliet i Trent.

Att man står inför ett gemensamt problem betyder ju ingalunda att man därmed också skulle vara ense. Snarare är det kanske tvärtom – hela det internationella forskningssamhället med dess intensiva debatt om skälen för och emot olika lösningar av en gemen-

<sup>6</sup> Ibidem sid. 52. Det kan noteras att ett tidigare förslag till lydelse av denna text lydde: »Thus we can say that we exist as Christians *sola traditione*, by tradition alone» (!), ibidem sid. 24.

<sup>7</sup> Enhetens framtidsväg. Dokument från de internationella romersk-katolsk/evangelisk-lutherska studiekommisionerna (red. av L. Thunberg), 1988, sid. 22.

<sup>5</sup> The Fourth World Conference on Faith and Order. The Report from Montreal 1963, ed. by P. C. Rodgers-L. Vischer (Faith and Order Paper No. 42), 1964, sid. 51 och 54.



sam problemställning bär syn för sägen. Men – det avgörande viktiga är att man har ett gemensamt samtalsämne. I stället för från varandra skilda och mot varandra riktade monologer får vi en verklig dialog. Och det betyder att man befinner sig i en *arbetsgemenskap*, där konfessionsgränserna får allt mindre betydelse eftersom de gemensamma sakfrågorna står i centrum. För att anknyta till texten från Montreal: om det för alla parter centrala är den Tradition som gestaltar det i Skriften betygade evangeliet och som skall förmedlas i kyrkan – då är detta en lika stor utmaning till alla konfessionella särtraditioner.

I det sammanhanget skulle jag gärna vilja erinra om något som min forskarhandledare på vägen till doktorsavhandlingen, professor Kristen Ejner Skydsgaard i Köbenhavn, aldrig tröttnade på att inskräpa. Det latinska ord, av vilket vi fått vårt låneord »tradition», nämligen »trader», har en dubbel betydelse. Det innebär inte endast att »överlämna», »förmedla» eller »ge vidare» utan kan också betyda »förråda». En »traditor» är inte endast någon som förmedlar något utan det är också den tekniska termen för »förrädare» – det lever kvar i engelskans »traitor». Varje tradition, även de konfessionella särtraditionerna, står inför risken att själv utgöra eller brukas så att den utgör ett förräderi mot, en förvanskning av den sak det gällde att bevara oförvanskad.

De anförda exemplen har visat hur resultat som vunnits inom teologisk grundforskning kunnat komma till användning i det ekumeniska samtalet och därvid kunnat lösa upp infekterade konflikter. Där man tar sådana insikter på allvar hamnar man i en situation, där de grundläggande problemen är gemensamma. Åtskilligt flera exempel skulle kunna anföras på detta förhållande, men det tillgängliga utrymmet tillåter inte detta.

Ett annat fenomen, som det i sammanhanget finns goda skäl att uppmärksamma, är att när nya problem ställs utifrån kontexter som var okända för de konfessionella särtraditionerna, då försvinner dessa i bakgrunden. I stället möter man en över alla gängse grän-

ser förenande problemgemenskap. Det gäller sådana företeelser som befrielse-teologier, feministteologier eller när frågor om fred, rättvisa och ekologi ställs i förgrunden. Det senaste exemplet är den konferens som i maj 1989 hölls i Basel i Schweiz och där representanter för den romersk-katolska kyrkan, de ortodoxa och de protestantiska kyrkorna i Europa med klar profil gemensamt tog ställning till de aktuella hoten mot rättvisan, freden och miljön.<sup>8</sup>

Ett annat tidens tecken är att just den term, »confessio» (»bekännelse»), som fått ge namn åt »konfessionerna» och som därmed utgjort en signal om kristenhetens splittring nu lanseras som uttryck för det bortom allt särskiljande gemensamma i kristen tro. Så sker i den 1987 av Faith and Order utgivna kommentaren till den nicenska trosbekännelsen, »Confessing One Faith».<sup>9</sup> Där utläggs den gamla texten gemensamt av ortodoxa, katoliker och protestanter in i den för alla kristna kyrkor gemensamma kontext, som utgöres av de kritiska frågorna till den kristna tron i vår situation i dag.

Till dessa fenomen på »makronivå» vill jag gärna foga en iakttagelse jag gjort på så att säga »mikronivå»: jag har haft förmånen att vara med i ett forskarseminarium i mitt ämne, där deltagarna haft utomordentligt olika bakgrund – från pingströrelsen över Örebromissionen, Svenska missionsförbundet, Svenska kyrkan och den romersk-katolska kyrkan. Vid våra eftersitsar efter övningarna har vi gång på gång gjort erfarenheten att de problem som ventilerats utifrån deltagarnas konkreta erfarenheter varit just – gemensamma. Som universitetsdisciplin intar den systematiska teologin en meta-position i förhållande till såväl »konfessionerna» som »ekumeniken». Den skall både i princip och i praxis stå fri i förhållande till de kyrkor och kyrkofamiljer, som jag sammanfattande kallat »konfessionerna». Lika fri skall den

<sup>8</sup> Final Document of the European Ecumenical Assembly Peace with Justice 15–21 May 1989; svensk översättning i Tiden är inne. KISA-rapport nr 5, 1989.

<sup>9</sup> Confessing One Faith. Towards an Ecumenical Explanation of the Apostolic Faith as Expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381), Faith and Order Paper No. 140, 1987.

stå i förhållande till »ekumeniken». Men – både konfessionerna och ekumeniken utgör enligt min erfarenhet viktiga och nödvändiga delar av det material som den systematiska teologin har att bearbeta utifrån sin grundfråga om vad kristen tro egentligen är och står för – i historien och nuet.

I det fortgående samtalet om den saken står »konfessionerna» som uttryck för det ömsesidiga kritiska ifrågasättande som förhindrar alltför snabba slutsatser och som också förhindrar att den systematiska teologin bortser från hur kristendomen nu en gång faktiskt ser ut. »Ekumeniken» bidrar med sin inriktning på konfliktlösningar till att visa att det djupast sett gemensamma utgöres av en för kristen tro specifik och sär egen problemgemenskap.

Inom universitetet gör vi ibland en distinktion mellan »grundforskning» och »tillämpad forskning». Den kan också appliceras på det sammanhang jag berört i det föregående. I rubriken till denna föreläsning står »ekumeniken» närmare den systematiska teologin än »konfessionerna». Frågeriktningen är beslätad och när man ser på vad som skett och som håller på att ske kan man genomgående iakta att det är resultat från grundforskningen inom de olika teologiska disciplinerna, som där får sin tillämpning. Den abstrakta problemgemenskapen blir därmed också en arbetsgemenskap. Att jag fått vara med om detta som professor i systematisk teologi vid Lunds universitets teologiska fakultet är något som jag är djupt tacksam för.

# Hade Martin Luther en teologisk metod?

AV OSSI KETTUNEN

Man hör ibland påståendet att Martin Luther inte hade någon teologisk metod och att han just därför skrev och talade osystematiskt i sina böcker och skrifter. Om man bara ytligt känner Luthers teologi, så kan man också lätt säga och påstå detta. I lutherforskningen har man också relativt litet behandlat denna fråga. Därför kan man förstå att t.o.m. några teologer kan påstå att Martin Luther utförde sitt oerhört stora reformatoriska arbete utan någon teologisk metod. Man har betecknat honom som »en notorisk tillfällighetsförfattare».<sup>1</sup> Men vad är sanningen i denna sak? Kan man utföra ett så stort och omfattande teologiskt och reformatoriskt arbete och uppdrag utan en teologisk metod?

Jag känner inte till att Luther själv expressis verbis skulle ha sagt att han hade en viss metod i sin teologi. Därför måste man försöka finna i hans teologi ett sådant systematiskt grundtillvägagångssätt vilket man kan med en tillräcklig sannolikhet och säkerhet anse som hans »teologiska metod». Man måste m.a.o. undersöka vad som kan sägas vara grundstrukturen i hans teologi.

I min doktorsavhandling »Den kristna frihetens och bundenhetens dialektik i Martin Luthers reformatoriska teologi 1518/19–1546»<sup>2</sup> har jag försökt bevisa att den kristna frihetens och bundenhetens dialektik<sup>3</sup> bildar

ett sådant grundläggande mönster i Luthers reformatoriska teologi.<sup>4</sup> Det framgår delvis redan av att reformationens dogmatiska grundtankar, människans rättfärdiggörelse enbart genom tron (sola fide) och Guds ords ledande ställning (sola scriptura-principen) i den kristna läran och det kristna livet, är grunden till den kristnes frihet (till den kristna, evangeliska friheten, till libertas christiana, euangelica).<sup>5</sup>

Systematiskt framlägger Luther för första gången sin uppfattning om den kristna friheten i sin lilla bok *Tractatus de libertate christiana* (Von der Freiheit eines Christenmenschen) år 1520.<sup>6</sup> I sitt brev, *Epistola* Luktär i Luthers reformatoriska teologi se även Herbert Olsson, *Grundproblemet i Luthers socioetik*. I. Akad. avh., Lund 1934, s. 133–134; Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, s. 172; Wilhelm Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21*, Göttingen 1949, s. 26–27; Kettunen, A. a., s. 13, 244.

<sup>4</sup> Kettunen, A. a., s. 244. Gerhard Ebeling säger »Frihet – det är reformationens testamente», Ebeling, *Frei aus Glauben. Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 250, Tübingen 1968, s. 3. Lennart Pinomaa och Arvid Runestam anser att den kristna eller evangeliska friheten är ett av reformationens »stora ord» och en av dess »bärande idéer» och »tankar». Pinomaa, *Onko uskonpuhdistus vielä ajankohtainen. Teologinen Aikauskirja/Teologisk Tidskrift 5/1969*, Helsingfors, s. 317 och Runestam, *Den kristliga friheten hos Luther och Melancthon*. Akad. avh. Stockholm 1917, s. 1 och 6. Se även Heinrich Hoffmann, *Reformation und Gewissensfreiheit*. *Archiv für Reformationgeschichte*. 1940/37 (1964), s. 170; Georg Wünsch, *Die theologische Begründung der evangelischen Freiheit*. »Freies Christentum». Heft 11/12: Hanau a.M. 1954, s. 2.

<sup>5</sup> *Atque haec est Christiana illa libertas, fides nostra*, WA (= Weimarer Ausgabe) 7, 53, 31–32, se även 7, 53, 3–31 (*Tractatus de libertate christiana 1520*). *Una re eaque sola opus est ad vitam, iustitiam et libertatem Christianam. Ea est sacrosanctum verbum dei, Euangelium Christi*, WA 7, 50, 33–35 (*Tractatus de libertate christiana 1520*). Kettunen, A. a., s. 71–74, 27–28, 244;

<sup>1</sup> Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*. Mainz 1982, s. 177.

<sup>2</sup> Boken skriven på finska med tysk sammanfattning. Dess titel: Ossi Kettunen, *Kristityn vapauden ja sidonnaisuuden dialektiikka Martti Lutherin reformatorisessa teologiassa 1518/19–1546*. Helsinki (Helsingfors) 1978. Zusammenfassung: *Die Dialektik der christlichen Freiheit und Gebundenheit in der reformatorischen Theologie Martin Luthers 1518/19–1546*.

<sup>3</sup> Dialektikens definition och begrepp, se Lennart Pinomaa, *Voittava usko*, Porvoo-Helsinki 1972, s. 104. Ang. den kristna frihetens och bundenhetens dialektiska ka-

theriana ad Leonem Decimum summum pontificem, som han sände i ett försonligt syfte till påven, säger Luther att boken *Tractatus de libertate christiana* innehåller »det kristna livets i korthet sammanfattade summa».<sup>7</sup>

Luther framförde sålunda till påven Leo X sin teologis grund- och huvudaspekter. Den kristna (evangeliska eller med evangelium överensstämmande) friheten anger alltså en viss grundstruktur i Luthers reformatoriska teologi.<sup>8</sup> Denna teologiska grundstruktur framställer reformatorn som motsättningen (diversitas) mellan friheten (libertas, die Freiheit) och bundenheten (servitus, die Dienstbarkeit). Denna motsättning formar han i sin traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* till två teser: »En kristen människa är den friaste herre över allting och ingen underdånig» och »En kristen människa är en tjänstvillig tjänare åt allting och en var man underdånig».<sup>9</sup>

Förhållandet mellan friheten och bundenheten samt hela frågeställningen angående den kristna människans frihet och bundenhet betraktar Luther ur den antropologiska aspekten, ur den invärtes (andliga) och utvärtes (köttsliga, lekamliga) människans aspekt. Problematiken med den kristna människans frihet och bundenhet är »dialektiken» mellan den invärtes och den utvärtes

Maurer, A. a., s. 53; Runestam, A. a., s. 11–13; Ebeling, A. a., s. 18, 20, 23–26; Reinhold Weier, *Das Theologieverständnis Martin Luthers. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*. Band XXXVI. Paderborn 1976, s. 208–209; Pesch, A. a., s. 178.

<sup>6</sup> WA 7, 49–73 och 7, 20–38.

<sup>7</sup> *Parva res est, si corpus spectes, sed summa (nisi fallor) vitae christianae compendio congesta, si sententiam captes*, WA 7, 48, 35–49, 1. Otto H. Pesch säger att Luthers böcker *De libertate christiana* (1520) och *De servo arbitrio* (1525) tillhör Luthers systematiskt bäst bearbetade och mest koncentrerat skrivna verk. De kan gälla som en kort framställning av Luthers »systematiska teologi», A. a., s. 176–177.

<sup>8</sup> Kettunen, A. a., s. 11–12, 244. Gerhard Ebeling har rätt, när han formulerar reformationens arv så här: »Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation». Ebeling, A. a., s. 3. Lennart Pinomaa kallar Luthers frihetstraktat för reformatorns programbok. Onko uskonpuhdistus vielä ajankohtainen, s. 317. Se även Runestam, A. a., s. 1 och 6 samt Wunsch, A. a., s. 2.

<sup>9</sup> WA 7, 21, 1–4; 7, 21, 11–12; 7, 49, 22–27.

människans frihet och bundenhet. För den invärtes människan öppnar sig den kristna friheten genom tro och evangelium. Det är fråga om trons avgörande betydelse *in loco iustificationis* (i rättfärdiggörelsen). Den kristnes frihet är trons frihet (*libertas fidei*), som man upplever i den Helige Ande (*libertas spiritus*, Andens frihet), evangelium och Kristus. Samtidigt är den kristna människan bunden i kärleken till nästan (*der Knecht, servus, omnium servus*). Men Luther framlägger samma sak även omvänt i sin frihets-traktat: Den kristna människan är i tron på evangelium och Kristus bunden, men fri till att utföra kärleksgärningar. Detta är frihetens och bundenhetens dialektik i Luthers teologi.<sup>10</sup>

Men fastän man så kortfattat kan uttrycka denna dialektik, har den samband med alla centrala principiella aspekter av reformatorns teologi: som Guds ords ställning och betydelse i den kristnes och kyrkans lära och liv, lagens och evangeliets problematik, rättfärdiggörelsen genom tron, den fria och ofria viljans problematik, den kristnes relation till den världsliga och andliga överheten, befrielsen från den romersk-katolska kyrkans maktvälde och från hierarkins läro- och förvaltningsauktoritet, den andliga präst- och kungavärdigheten, kärlekens bundenhet, goda gärningar (den kristna etiken och so-cialetiken) osv.<sup>11</sup>

Luther uppfattade den kristna tron – allmänt uttryckt – som befrielsens budskap.

<sup>10</sup> WA 7, 21, 1–20; 22, 3–5; 22, 31–25, 4; 25, 26–26, 4; 34, 24–36, 4; 7, 50, 33–35; 53, 3–33. Kettunen, A. a., s. 12–13, 72, 244–248; Runestam, A. a., s. 11–13, 22.

<sup>11</sup> Se t.ex. WA 7, 49–73 (*Tractatus de libertate christiana* 1520). WA 12, 191, 16–18 (*De instituendis ministris Ecclesiae* 1523). WA 40 I, 132, 6 (Hs, Gal. Comm. 1531/35). WA 18, 674, 9–12; 684, 24–26; 675, 25–31 (*De servo arbitrio* 1525). Ebeling, A. a., s. 6–7, 14–26; Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, München 1978, s. 54–115; Kettunen, A. a., s. 13, 244. Den kristna frihetens och bundenhetens dialektiska karaktär i Luthers reformatoriska teologi se ovan not 3. Wilhelm Maurer skriver om Luthers frihetsdialektik: »Die Freiheitsdialektik schliesst also nicht nur die Spannung von Freiheit und Dienstbarkeit in sich, sondern ebenso die von Haben und Nichtbesitzen, die für alle Dinge des Glaubens kennzeichnend ist». A. a., s. 27. Se även Jüngel, A. a., s. 11–16.

Gerhard Ebeling skriver om detta: »Frihet – det är reformationens testamente . . . I begreppet frihet är båda intimt insnärjda i varandra: reformationens sak och problemet, hur den (friheten) kan bli testamentets tema».<sup>12</sup>

Reformatorn upplevde den kristna tron som sådan, insatt i sin egen tids teologisk-kyrkliga situation. I detta läge måste han i sitt reformatoriska och teologiska arbete ur sin sola scriptura- och sola fide-princip ta ställning till vem eller vad den kristna människan måste lyda och vem eller vad hon inte ska lyda, vid vem eller vad hon är bunden samt från vilket eller till vilket hon är fri. Därför är den centrala problematiken i reformatorns teologi problematiken och dialektiken kring den kristna friheten och bundenheten.<sup>13</sup>

Emedan denna dialektik och problematik ansluter sig på så många sätt till hela hans teologi, kan man påstå, att dialektiken mellan den kristna friheten och bundenheten är hans grundläggande tillvägagångssätt i teologin, alltså på sätt och vis hans »teologiska metod».

Luthers »teologiska metod» var inte någon filosofisk eller filosofisk-teologisk metod. Han var exeget. Luthers teologi är sola scriptura-teologi. Därför växer hans teologi och dess struktur ur hans exegetiska arbete och bibeltolkning.<sup>14</sup> Och hans teologiska metod kan man finna i hans sätt att skapa och utforma sin teologis struktur och centrala innehåll. Sålunda kan vi påstå att Luther har »en dialektisk metod» i sin teologi – något som skulle förtjäna att bli föremål för en närmare utredning.

<sup>12</sup> Ebeling, A.a., s. 3, 5, 9, 23–26. Ebeling skriver också: »Die Frage nach dem Vermächtnis der Reformation reisst uns deshalb unvermeidlich in den Streit um die Freiheit», A.a., s. 6. Eberhard Jüngel skriver om Luthers betydelse för den moderna teologin i ljuset av Luthers traktat Von der Freiheit eines Christenmenschen och säger i dett sammanhang: »Wenn die gegenwärtige Theologie überhaupt eine thematische Mitte hat, dann ist das die christliche Freiheit. Für die libertas christiana zu streiten, beanspruchen alle derzeitigen theologischen Richtungen von Gewicht. Damit ist aber auch schon gesagt, dass diese thematische Mitte gegenwärtiger Theologie nur als umstrittene da ist. Ja, die Unterschiede und Gegensätze zwischen den verschiedenen ponderablen Strömungen derzeitiger Theologie erklären sich nicht zuletzt durch das differente Verständnis eben der christlichen Freiheit. Dabei steht mit dem Verständnis der christlichen Freiheit zugleich deren Wirklichkeit auf dem Spiel», A.a., s. 14–17; Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964, s. 241–242.

<sup>13</sup> Kettunen, A.a., s. 244.

<sup>14</sup> WA 30 III, 386, 14– (Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt 1531). Se t.ex. Pesch, A.a., s. 49–51, 65–70, 75–76, 159; Leif Grane, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518). Acta Theologica Danica. Vol. XII, Leiden 1975, s. 18–19, 193–194; Weier, A.a., s. 49–58, 208–209; Bengt Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1, Bd 51, Nr 4. Lund 1955, s. 8–22, 41–54, 82–102; Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, s. 79–99.

# LITTERATUR

---

*Religionsunterricht und Dialog zwischen Judentum und Christentum. Herausgegeben von Reijo E. Heinonen, Karl-Johan Illman und Aarne Toivanen. 207 sid. Åbo Akademis Förlag, Åbo 1988.*

Boken går tillbaka på föredrag som hölls vid konferens med Lutherska europeiska kommissionen för kyrka och judendom (LEKKJ) på Grankulla, Finland, 9–13 aug. 1987. Stoffet grupperas under tre huvudrubriker: »Historische Ansätze» (T. Harviainen, R. Saarinen, J. P. Boendermaker, J. Forsberg, L. Eitinger), »Unterweisungstraditionen» (K.-D. Schunck, T. Veijola, R. Kasting, K.-J. Illman) och »Partizipatorisches Lernen» (R. Heinonen, P. Luumi, K. Bélinki, S. Reimann, A. Baumann, H. Skurnik). Med undantag för Skurniks artikel »An example of new Jewish educational material» är det hela på tyska.

Det inledande historiska perspektivet inriktas på judarnas historia i Finland, som är speciell såtillvida som judarna kom in som tvångsvis rekryterade till tsarens armé och sedan efter den långa tjänstgöringen blev bofasta, samt på problemet med Luthers inställning till judarna. Den gemensamma nämnaren för Luther och nutiden blir Gamla testamentet, vilket också belyses från juridiskt perspektiv av Eitinger.

Ett återkommande tema är behandlingen av judendomen i skolans undervisning. I Finland har en hel del arbete utförts när det gäller att undersöka attityder till judar och judendom i skolans läroböcker. Men det hela har inte stannat vid en kritisk granskning. Man har gått vidare, knutit kontakter och etablerat ett samarbete, där fackkunskapen kommer in vid granskningen av läroböcker. Det är tydligt att olika inblandade parter är positiva till dessa åtgärder och att de har givit goda resultat.

I samband härmed betonas också, inte mins av Heinonen, den pedagogiska eller »didaktiska» sidan av saken. I anslutning till Klaus Gossmann framhåller Heinonen att kyrkan nu icke längre är »eine lehrende Autoritätskirche» utan »eine lernende Kirche». Detta visar sig i religionssamtalen, där man upplever det gemensamma, det där man kan mötas. Men därvid är det viktigt, som Heinonen skyndar sig att understryka, att man kommer tillräckligt djupt, så att det inte stannar med enkel synkretism.

Det nu nämnda kan givetvis inte bli någonting

annat än ett översiktligt smakprov. Mycket positivt kan sägas om nyttan med en bok som denna. Den är bra som presentation av den internationella debatten för nordiska läsare och den bidrar till samma debatt med värdefulla inlägg och då speciellt från Finlands horisont. Dialogen mellan judendom och kristendom har en märkvärdig förmåga att snabbt tvinga fram teologiska väsentligheter, där båda parter blir tvungna att göra klart, inte minst för sig själva, var de egentligen står och vilka konsekvenser de intagna ståndpunkterna bör få, om man menar allvar med det man säger.

Bo Johnson

Matthias Köckert: *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seine Erben. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; H. 142. 387 sid. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1988.*

Den som läste Gamla testamentets exegetik i Lund på 1960-talet stötte i kurslistorna snart på ett arbete av Albrecht Alt med titeln »Der Gott der Väter». Till omfånget var det inte stort, snarast en större uppsats, och inte så svårt att inhämta. Men studenten manades att vördsamt umgås med den gamle tyskens tankar; de hade haft, hette det, »stor sprängkraft». Det var ett riktigt omdöme. Under de sjuttio år som har gått sedan »Der Gott der Väter» publicerades 1929 har dess tes blivit något av ett axiom inom den gammaltestamentliga exegetiken. Kritiska röster har inte saknats, men i det stora hela kan det sägas att Alts uppfattning blivit en fast beståndsdel i den exegetiska handbokslitteraturen. T.o.m. en gentemot tysk exegetik så svårflörtad man som W. F. Albright anslöt sig till Alt i detta stycke.

Alt tog sin utgångspunkt i de gudsbenämningar som är typiska för patriarkberättelserna i Genesis, såsom »Abrahams gud», »Jakobs starke», etc. I dessa såg han en reminiscens av den religionstyp som var rådande hos de nomadiserande stammar, vilka i sinom tid skulle sluta sig samman och bli Israel. Utmärkande för denna religionstyp var att gudomen var knuten till personen, inte platsen. Alt fann ett stort komparativt material i palmyrenska och nabateiska inskrifter (från visserligen

rätt mycket senare tid), där samma slags gudsbenämningar («NN:s gud») förekommer.

Härigenom vanns en inte obetydlig fördel. Patriarkberättelserna hade tidigare varit svåra att integrera i en kritisk skildring av Israels historia och hade av bl.a. Wellhausen frånkänts historicitet. Nu kom patriarkernas religion att framstå som en naturlig utvecklingsfas på det nomadiska stadiet. Fädernas gudar var visserligen inte Jahve, men de kunde uppfattas som *paidagogoi* fram mot honom (jfr Ex 6: 3).

Alts tes kom att tidigt accepteras av Gerhard von Rad och Martin Noth, vilket starkt bidrog till att sprida den. Alts eget intresse var i rätt hög grad begränsat till gudsbenämningarna, men Viktor Maag utvecklade i en rad skrifter en sociologisk grundval för teorin. Hos Maag framstår tydligt konturerna till en nomadisk religionstyp. Liknande ansatser, men under svagare anknytning till Alt, möter hos Claus Westermann och Rainer Albertz. Särskilt har Albertz i *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (1978) på ett fruktbart sätt tagit fasta på *familjen* som den grundläggande sociala storheten i patriarktexterna.

Köckerts bok är i sin helhet ett energiskt beträdande av riktigheten i Alts tolkning av patriarkberättelserna. Även Alts efterföljare drabbas av denna kritik, särskilt Maag. Köckerts framställning kan sättas in i ett större sammanhang, nämligen den sedan ett par decennier pågående debatten om nomadismen och det gamla Israel. Allt mer synes en konsensus utvecklas, enligt vilken nomadismen inte skall ses som en utvecklingsfas bland andra. Köckert utvecklar detta motiv i avsnittet »Das vorausgesetzte sozio-kulturelle Modell», särskilt »Das Randnomadentum und das Evolutionsmodell». Som redan Gamla testamentet skildrar det levde patriarkerna i ständig kontakt med kulturlandet, vilket inte betyder att de var på väg att bli bofasta efter att tidigare ha varit nomader (som Alt förstod det), utan att deras speciella form av småboskapsskötsel var möjlig endast i de delar av stäppen som gränsade till kulturlandet. »Randnomadentum» av denna typ var alltså ett *parallellfenomen* till bofasthet, inte en övergångsfas därtill.

Israels nomadiska förhistoria har alltså kommit att ifrågasättas och i vissa fall nästan helt förnekas, varvid historiciteten i exodus av naturliga skäl måste bli tvivelaktig. Köckert går in i denna trend och visar sig vara väl förtrogen med den senare forskningen kring nomadismen. Men hans intresse är inte främst att göra en rättvis avvägning mellan öken och kulturland i Israels historia, utan att se om Alts tolkning av patriarkernas religion är hållbar. Svaret är ett entydigt nej. Med

stor metodisk skärpa går han genom Alts argument, varvid deras svagheter på punkt efter punkt uppvisas. Tydligt även för lekmannen är att de nabateiska och palmyrenska inskrifterna omöjligt kan ha den verifierande (och ej blott illustrerande) funktion för tesen, som Alt tillskrev dem. Den äldsta daterbara inskriften är från 90-talet f.Kr., den yngsta från 326 e.Kr. Köckert uppvisar helt klart att detta material inte kan vara relevant som exempel på en nomadisk religionstyp; i stället har det en genuin grekiskhellenistisk traditionsbakgrund (*theoi patrooi*).

Köckert uppvisar vidare en lång rad metodiskt diskutabla grepp i Alts behandling av de gammaltestamentliga texterna. Som särskilt betänkligt måste det anses vara, att de fyra helt olika typerna av gudsbenämningar i patriarktexterna ställs på ett och samma plan. Men det mesta talar för att gudsnamn av typen »NN:s gud» och »min/din faders gud» har helt olika traditionshistorisk bakgrund. Alt utgår från den första typen («NN:s gud»), som han stillatigande utgår från beror på primärtradition och gentemot vilken den andra typen («min/din faders gud») är sekundär, något som på goda grunder ifrågasätts av Köckert.

En del av Köckerts invändningar mot Alt är måhända något småaktiga, som det lätt blir när ett frontalangrepp sker på detta sätt. Under alla förhållanden kan Alt inte gärna hållas ansvarig för att han anslöt sig till den då förhärskande evolutionistiska synen på nomadismen.

Till de modifikationer av Alts hypoteser som har framkommit under senare år hör, att patriarkernas religion har setts som en form av El-dyrkan. Den allmänsemitiske högguden El skulle vara den som döljer sig bakom de olika gudsnamnen i Genesis. Denna tes har särskilt utvecklats av F. M. Cross i *Canaanite myth and Hebrew epic* (1973). Köckert granskar namnen i Genesis med El i olika sammansättningar och kommer till ett negativt resultat. Kanske har han här gått väl hastigt fram; särskilt borde namnet *El Shaddai* («Gud den Allsmäktige», 1917) ha ägnats mer uppmärksamhet. Det är sant att namnet nästan uteslutande förekommer i sena P-texter, men också där kan mycket gammalt material ha bevarats.

Om den ena huvuddelen (de båda första kapitlen) av boken är ägnad en uppgörelse med Alt och hans arvtagare, så arbetar förf. i den andra huvuddelen mera självständigt. Här passerar en rad centrala och intensivt analyserade texter revy, främst Gen 15 och Gen 12: 1–4a. Inte heller i löftena till patriarkerna och därmed förbundna theologoumena finner han några utslag av en nomadisk religionsform. Att texterna ifråga dateras till (efter)exilisk tid torde vara överflödigt att nämna.

Köckerts framställning på denna punkt får en intressant bekräftelse i Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*. Blums arbete kom 1984 och Köckerts 1988, men trots detta tycks inte Köckert (som verkar i DDR) känna till Blums bok (den är i varje fall inte citerad). I anslutning till Rolf Rendtorffs nyorientering inom pentateukkritiken genomför Blum en analys av patriarktexternas komposition utan att använda sig av den nya urkundshypotesen (Jahvisten etc). Resultatet blir att patriarkberättelserna i sin helhet förutsätter Israels existens som stat. Förf. diskuterar även Alts tes och menar att den i ljuset av nyare forskning måste uppges »ohne Einschränkung» (s. 495). Såväl gudsbenämningarna (inkl. Alts »kardinalställe» i Gen 31: 53) som löftet till fäderna tillhör entydigt senare kompositions- och bearbetningsskikt och kan på intet sätt sägas vara en nomadisk eller ens förstatlig religionstyp. Köckerts och Blums framställningar är på denna punkt påfallande samstämmiga utan att något beroendeförhållande kan fastställas. Blums kritik av Alt på s. 495–501 kan nästan läsas som ett kompendium på Köckerts bok.

Det ser alltså ut som om Alts tes om patriarkernas religion i och med detta får läggas till handlingarna. Redan tidigare har Noths hypotes om det förmonarkiska Israels organisation som ett sakralt stamförbund eller amfiktyoni fått skatta åt förgängelsen. von Rads till synes så geniala *credo*-konception i första delen av hans *Theologie des Alten Testaments* har inte heller några anhängare längre. Må det förunnas recensenten en stilla suck av vemod över att dessa ur *pedagogisk* synpunkt smått geniala teser inte längre kan upprätthållas. För den som har till uppgift att undervisa om Gamla testamentet var de till stor nytta. Vem eller vilka kan ge oss en ny syntes i deras ställe? Ty på något sätt måste de nya, tills vidare rent negativa resultaten kunna bilda utgångspunkten för en ny framställning av Israels historia och religion. *Exoriare aliquis!* Till dess får vi vara tack-samma för böcker som den här anmälda, som med stringens och skärpa ställer nödvändiga frågor också till en massiv forskningstradition.

Sten Hidal

Per Block m.fl.: »*God och nyttig läsning*». *Om Gamla Testamentets Apokryfer*. 234 sid. Proprius, Sthlm 1988.

I Gamla Testamentet intas sedan gammalt en särskild plats av en grupp böcker med skiftande innehåll, de som man brukat kalla »apokryferna».

Numera är de föga kända, till stor del beroende på att de inte togs med i 1917 års Bibelöversättning och därigenom kom att saknas i de flesta moderna Bibelutgåvor. Men så har det inte alltid varit. Visserligen skilde Luther ut dessa böcker från de övriga i Gamla Testamentet och placerade dem i en särskild avdelning. Men han menade dock att de kunde tjäna till uppbyggelse, att de var »god och nyttig läsning». Och de blev också lästa. Några av dem var kanske mer populära än många av de kanoniska böckerna. De kunde användas på ett annat sätt än dessa; man hanterade dem med mindre vördnad. Medan det var med stor tvekan man hämtade stoff till dramer och mer profan poesi från Nya Testamentet och även från Gamla, kunde man utan skrupler utnyttja apokryfernas stoff. Med sitt epos *Judit* (ca 1572) inledde hugenotten Du Bartas en lång rad återdiktningar av berättelsen om den djärva och okonventionella israelitiska kvinnan som räddade sitt folk i en svår stund. *Tobits bok* var omtyckt; en tidig parafras utgör det svenska bibeldrama som har tillskrivits Olaus Petri. Bellmans visa om Joakim uti Babylon och hans hustru Susanna hade nog verkat mer stötande om ämnet tagits från någon kanonisk bok i Bibeln. Men apokryferna lästes också till uppbyggelse. Få böcker vid sidan av *Psaltaren* var så levande i 1600-talsmänniskornas medvetande som *Jesu Syrachs bok*. Där kunde man hämta all slags visdom om umgänget med människor, om mäns och särskilt kvinnors list och snaror och om livets besvär. De som ställde större krav spekulerade över de hemlighetsfulla utsagorna om Visheten i *Jesu Syrachs bok* och i den bok som kallades *Salomos Wijsheet*. Stiernhielms förkunnelse i dikten *Hercules* (1658) är hämtad i lika mån från den apokryfiska vishetslitteraturen och från antik filosofi; det är svårt att upptäcka några skarvar. Men också de bloddrypande berättelserna i *Mackabéerböckerna* tilltalade en krigisk tid. Efter Gustav II Adolfs död jämfördes han inte bara med Gideon utan också med den Judas Mackabeus som dog för sitt folk.

Det översättningsarbete av Gamla Testamentet som nu håller på omfattar också de apokryfiska skrifterna; översättningen av dessa är redan utgiven. För att göra allmänheten mer förtrogen med de bortglömda texterna har de ansvariga för översättningen passat på att ge ut en populär presentation av dem. Titeln har de hämtat från Luthers karakteristik: »God och nyttig läsning». Boken består av en rad fristående uppsatser. Jerker Blomqvist ger i »Helleniseringshot och judisk motståndskamp» tidsbakgrunden för i första hand *Mackabéerböckerna*. Dessa handlar ju om hur det växer fram ett försvar för det judiska arvet mot



den hellenisering som länge hade hotat men som omkring år 170 f.Kr. fick hjälp av makten. Per Block behandlar i »Den föränderliga religionen» de problem en modern människa ställs inför vid mötet med apokryfernas lära om brott och straff – här verkar särskilt råden om barnaga stötande – och med teodicén sådan den framställs i *Jesu Syraks bok*. En stötesten är kvinnosynen, som i just *Jesu Syraks bok* är rent misogynisk. Den diskuteras både Block och i synnerhet Gun-Britt Sundström, som ägnar frågan en hel uppsats, »Om kvinnor». Många ställen i *Jesu Syraks bok* utgör – liksom deras motsvarigheter i *Ordspråksboken* – förgälselklippor för vår tid. De har också gärna citerats av misogyniskt lagda män i olika tider; ett utmärkt exempel på en syn som är helt igenom färgad av dessa böcker ger den kända 1600-talsdikten »Bröllops besvärns ihugkommelse». Man kan inte komma ifrån att perspektivet i apokryferna till största delen är manligt. Men det bör i rättvisans namn sägas att männens synd mot sjätte budet fördöms lika strängt som kvinnornas: läs *Jesu Syrak* 23! Om kvinnorna handlar också en annan uppsats av Gun-Britt Sundström, »Helgon och Hora – om Juditmotivet i litteraturen». Där följer hon den inspiration som författare, bildkonstnärer och operakompositörer har kunnat hämta från *Judiths bok*. Ännu i vår tid har Juditmotivet kunnat användas i litterärt försvar för tyrannmord; ett sent exempel ger Rolf Hochhuths drama *Judith* från 1984. Den breda framställningen av apokryfernas litterära fortlevande ger dock Christer Åsberg i »Det apokryfa arvet». Han nämner där mycket. En del kan tilläggas; något har gjorts här. Jerker Blomqvist, som inleder boken, avslutar den också, med en bestämning av vad som menas med apokryferna och av deras förhållande till Gamla och Nya Testamentet och till Qumranlitteraturen.

»God och nyttig läsning» är en utmärkt introduktion till studiet av apokryferna. Den är själv god och nyttig läsning.

Bernt Olsson

Francis Watson: *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach. (SNTS Monograph Series 56). 246 sid. Cambridge University Press, Cambridge 1986.*

Allt ifrån den lutherska reformationen har bibelforskare förstått Paulus' kontrovers med judendomen som en diskussion om huruvida frälsningen är en gåva av nåd eller måste förtjänas genom att uppfylla Guds lag. Med Stendahl, Sanders och

andra menar Watson att detta än i dag dominerande perspektiv beror på ett missförstånd av den sociala och historiska kontext i vilken Paulus skrev sina brev.

Urkristendomen började enligt förf. som en inomjudisk reformrörelse, inställd på att förnya judendomen. Efter hand tvingades man inse att motståndet mot att acceptera Jesus som Messias och gudsfolkets förnyare var så djupt grundat och man själva så illa tålda, att en separation och utstötning var ofrånkomlig. Så blev reformrörelsen en mot modersamfundet starkt kritisk och avståndstagande sekt – ett mönster som upprepats otaliga gånger i religionernas historia. (Denna modell synes Watson ha fått från Philip Eslers *Community and Gospel in Luke-Acts*, vilken utom 1987, men liksom Watsons arbete lades fram som doktorsavhandling i Oxford 1984).

Paulus är den som tidigast inser detta och redan i förväg drar de praktiska konsekvenserna av det, genom att ca 50 e.Kr. för hedningarna avskaffa kravet på att hålla lagen. Eftersom större delen av urkyrkan följde efter först efter 70, ledde Paulus' separation från judendomen till en rad konflikter inom urkyrkan. Apostelns teologi är till sin funktion mycket lik de försök som gjorts av andra sektersiska grupper i historien att legitimera sin separation från moder»kyrkan» (distinktionen sekt/kyrka används av sociologerna idealtypiskt om alla möjliga religioner). Sådana försök karaktäriseras ofta av (a) nedsvärtande av motståndarna, modersamfundet, (b) ett starkt antitetiskt, polariserat synsätt, där världen, »kyrkan» och majoritetens av människor är onda och endast sekten själv har frälsningen och ljuset, och (c) en nytolkning av trosarvet som gör sekten till dess enda sanna bevarare.

I kap. 3 tolkar förf. Gal 2, det tidigaste vittnesbördet om den konflikt som uppstod inom den kristna reformrörelsen, när den paulinska »sekten» bröt loss från judendomen. Trots apostelns bedyranden att han talar sanning, är detta kapitel helt igenom tendentiöst och opålitligt som historisk information. På mötet i Jerusalem har man inte godkänt praxis att hedningarna skulle slippa omskärelse, och inte heller erkänt Paulus apostlaskap. Paulus höll ändå på sin egen lagfria praxis i Antiokia, och tillät måltidsgemenskap mellan judar och hednakristna, men fick ge sig för den tillrättavisning från Jakob via Petrus vi-läser om i 2: 11–14. Han flyttade då sin missionsverksamhet västerut, skapade en ny zon för sig och »sitt evangelium», men blir, som han hade väntat, upphunnen av judaiserna från Jakob. Dessa framför nu i Galatien exakt samma krav som för inte så länge sedan i Antiokia: håll hela lagen.

Paulus metod för att gå emot detta och legitimera sitt eget evangelium är de i »sekten» vanliga: fördömande av motståndarna, antitetisk uppfattning av sig själv och sitt gentemot alla andra, och omtolkning av det judisk-kristna trosarvet. I Filippi har judaisterna inte infunnit sig ännu, men Paulus ger i Fil. en från varning för dem i alla fall. När han säger »de har buken till sin gud», menar han enligt förf. egentligen en annan kroppsdelen, och tar alltså upp den allra grövsta antijudiska polemiken i syftet att skydda sitt eget arbete.

Huvuddelen av boken (kap. 5–9) är ett nästan nittio sidor långt försök att förankra Rom. 1–11 i en bestämd social situation. Förf. menar att bakgrunden till brevet är att det i början av Claudius' regering uppstått en judekristen församling i Rom. Dessa höll lagen och är »de svaga» i Rom. 14–15, vilka liksom vissa andra judar i en helt hednisk omgivning för säkerhets skull avstod från allt kött och vin. Samtidigt fanns det en annan grupp kristna, troligen övervägande hednakristna, vilka inte ansåg det nödvändigt att hålla lagen för sitt samvetes skull, och som Paulus kallar »de starka». »De svaga» ombeds av Paulus i brevet att ge upp sin misstänksamma och dömande attityd mot »de starka», så att de kan tillbedja Gud tillsammans i en församling i stället för två. För att detta skall ske, måste de judekristna förstås ge upp sin judiska syn på lagen och ersätta den med Paulus egen. Detta är orsaken till den utförliga, omsorgsfulla argumentation om lagen, rättfärdigheten utan lag, och hedningarnas inkorporerande i gudsfolket utan lag, som vi möter i detta brev.

Den bästa delen av boken är kapitlet om Romarbrevet. Det ligger mycket i grundantagandet att Rom. inte är ett stycke ren, abstrakt teologi, utan att både församlingens och Paulus' egen situation medverkar till slutresultatet. Men det är klart att påståenden som att föreställningen om rättfärdiggörelse genom nåd allena innebär en djup missförståelse av Paulus (s. 120) får läsaren att undra om Watson verkligen lodat djupen i apostelns teologi.

Är denna undersökning egentligen »a sociological approach»? Den religionssociologiska tolkningsmodellen att urkristendomen visar oss en judisk reformrörelse, som bryter sig ut och blir separat sekt kan användas på fler och försiktigare sätt (jfr Esler). De legitimationstekniker Watson igenkänner i en rad paulinska texter (nedsvärtande, antiteser, omtolkning) är ju ingalunda unika för sekter som bryter sig loss från en större gemenskap. De är tvärtom ytterligt generella och kan lika väl användas av t.ex. »kyrkan» mot »sekten». Följaktligen kan förekomsten av sådana argument inte belägga någon sektkaraktär hos pau-

linsk kristendom, och således knappast heller styrka påståendet om att hednakristendomen och Paulus separerade från såväl den judiska synagogans gemenskap som från judenkristendomen.

Det som styr undersökningen är snarare det valda historiska perspektivet, som i mycket påminner om Tübingen-skolans syn på urkristendomen som bestående av två skarpt antitetiska delar, en paulinsk och lagfri, och en judekristen och lagobservant. Men hur stämmer denna hypotes med det faktum att Paulus, som hans egna brev visar, fortsatte att ha och befästa en relation av *koinonia* med utförsamlingen i Jerusalem? Att denna bild av urkyrkan får det svårt med källorna bekräftar Watsons hantering av dem. Stora delar av materialet förkastas i sin helhet (Appg.), andra delar friseras så att de säger något annat än författaren själv (t.ex. Gal. 2). Man får tyvärr ett starkt intryck av att i denna undersökning får data anpassa sig efter förklaringsmodellen i stället för tvärtom. Som historisk rekonstruktion övertygar Watsons arbete inte.

Bengt Holmberg

Margaret Y. MacDonald: *The Pauline Churches. A Sociohistorical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings (SNTS Monogr. Series 60): XIII+286 sid. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Pris £ 27.50.*

Macdonald vill undersöka den första kyrkans institutionalisering och har valt den tradition i NT, som enligt hennes uppfattning sträcker sig över tre generationer: de äkta paulusbreven är skrivna på 50-talet, Kolosser- och Efesierbrevet skrevs av nära medarbetare i senare hälften av 60-talet, kort efter apostelns död, medan Pastoralbrevet dateras till tiden 100–140 e.Kr. I var och en av dessa tre textgrupper analyseras institutionaliseringen av fyra aspekter av de paulinska kyrkornas liv: attityd och etisk hållning till omvärlden, ämbetsstrukturer, rituella former, och trosföreställningar. Valet av dessa fyra aspekter har vissa likheter med Wayne Meeks analys av de paulinska kyrkornas sociala värld i *The First Urban Christians* (1983).

I bokens inledning beskriver förf. den sociologiska modellen som ligger till grund för hennes undersökning. Modellen är en berikad version av den jag arbetade ut i min avhandling *Paul and Power* (1978): en kombination av Berger och Luckmanns kunskapssociologi med Max Webers auktoritetssociologi och tankar om karisman och dess rutinisering. MacDonald bygger dock ut min

idé om den kumulativa institutionaliseringen med dess primära och sekundära stadium till en tredelad kumulation: hos Paulus själv finner vi en institutionalisering som bygger upp gemenskapen, i Kol-Ef en »community-stabilizing», och i Pastoralbrevet en »community-protecting» institutionalisering. Till detta fogas en kort genomgång av det sociologiska arbetets begränsningar och möjligheter, där förf. i likhet med Theissen uttalar en grundläggande optimism om sociologisk analys som hjälpmedel i historisk forskning.

I del I (»Paul: community-building institutionalization») introducerar MacDonald den religions-sociologiska typologin sekt-kyrka, som kommit till rik användning i nytestamentlig sociologi det senaste decenniet. Hon följer John Elliotts användning av Bryan Wilsons sektklassifikationer, och drar slutsatsen att de tidiga paulinska församlingarnas attityder mot omvärlden berättigar till en klassifikation av dem som »sekt», dvs. grupper av tämligen exklusiv karaktär, klart medvetna om distansen mellan sig och andra människor. Samtidigt finns en karakteristisk öppenhet och genombrutna gränser mot omvärlden. Analysen av attityden till världen i Kol-Ef visar att denna visserligen fått nya uttryck (hustavlorna), men i grunden är en fortsättning av vad man finner i paulusbrevet. Sekten har växt och konsoliderats, men är fortfarande en sekt. Uppgiften efter grundarapostelns död är att stabilisera det han åstadkommit, bl.a. genom en anpassning och utveckling av det symboliska universum (teologi, världsåskådning) som utgör den nya gemenskapens tankemässiga legitimation.

Först i Pastoralbrevet noterar man en brist på avståndstagande från världen och dess värderingar, som låter ana en kristen gemenskap med mindre distans till sin omvärld än tidigare. Likväl formulerar MacDonald sin slutsats (200 f) som att denna gemenskap i relation till det grekisk-romerska samhället är en sekt, men att den i jämförelse med de femtio år tidigare paulusbrevet (med Kol-Ef) har rört sig från sekt-typen mot kyrko-typen. Denna utveckling är typisk för sekter som vill omvända världen och därför inte kan eller vill isolera sig från den. Den interna sammanhållningen betonas kraftigt, och husfadersrollen och den med samtiden konforma patriarkaliska auktoritetsstrukturen har fått en stor betydelse i de paulinska kyrkornas liv, då det gäller att kontrollera starka splittringstendenser inom församlingarna. Förf. menar att sociala faktorer i församlingens interna liv är viktigare förklaringar till den institutionalisering vi ser än läromässiga behov av klara linjer mot gnosticiserande tänkande.

MacDonald anser att ämbetsutformningen i

Pastoralbrevet liknar den man finner i de apostoliska fäderna och daterar därför dessa brev till de första decennierna av 100-talet (204, 219 f). Detta är en otillräckligt diskuterad punkt i arbetet. De apostoliska fädernas skrifter är ej enhetliga, varken beträffande innehåll eller tillkomsttid: Didache visar på en rudimentär ämbetsutveckling men har daterats från 70- till 300-talet (vanligast kanske 100-talets första hälft), 1 Clem (ca 95) omvittnar en teologi om succession i ämbete men ej något monarkiskt episkopat, vilket däremot är fallet i Ignatius-brevet från 110-talet. Pastoralbrevet avspeglar snarast en mer utvecklade situation betr. ämbetet än 1 Clem och Ign, varför det inte finns något underlag för dateringen av 1 och 2 Tim och Tit till tiden 100–140, utom MacDonalds känsla av att vi har att göra med en tredje nivå av institutionalisering och den outtalade men verksamma förutsättningen att detta behöver lång tid på sig att utvecklas. Det är svårt att se några verkliga hinder för att placera Pastoralbrevet på 80- eller 90-talet, vilket också skulle ge en bättre bakgrund till den påfallande kontinuitet i paulustraditionen som förf. påvisat.

Denna anmärkning skall dock inte undanskymmas att MacDonalds arbete är ett gott bidrag till forskningen om urkyrkan. Hon har företagit en klar och insiktsökande systematisering av andra forskares resultat, och gett en tydligare bild av institutionaliseringens förlopp över två-tre generationer inom en viktig urkyrklig traditionslinje.

Bengt Holmberg

A. J. M. Wedderburn: *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background X+487 sid.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987. Pris DM 138.–.

Den skotske forskaren A. J. M. Wedderburn föresätter sig i denna omfattande undersökning att gå emot en vedertagen mening inom den nytestamentliga exegetiken, med rötter i den religionshistoriska skolan. Många exegeter menar numera att urkristendomen redan före Paulus lånade idéer om död och uppståndelse från de grekisk-romerska mysteriereligionernas initiationsriter, när man skulle formulera innebörden av den kristna intitionsriten (dopet). Det är t.o.m. så att Paulus i 1 Kor och Rom korrigerar en alltför entusiastisk, allmän urkristen tolkning av kristenlivet som ett liv i full besittning av en redan inträffad uppståndelse med Kristus. Märkligt nog är denna föregivet tidiga urkristna tanke bara antydd i sena NTliga skrifter, som Kol-Ef och 2

Tim, och uttryckligen formulerad först av senare kristna gnostiker.

Förf. ger i det andra kapitlet en utredning av de antika mysteriereligionernas utveckling, varav det framgår att dessa var väl spridda redan i det första århundradet. Däremot var de inte enhetliga sinsemellan, och det är ö.h.t. svårt att finna annat än den mest allmänna påverkan från deras terminologi och tänkande i kristna sammanhang.

Wedderburn går vidare med att påvisa hur ovanlig och osannolik en spiritualiserande tolkning av »uppståndelse» var i Pauli samtid. Både för judar och greker hade begreppet en kroppsligt fysisk mening, som endast i gnostiska kretsar tänjdes för att ge plats för en figurativ, andlig mening. Att tala om en presentisk uppståndelse, erfaren före döden, skulle varit närmast obegripligt. Det urkristna medvetandet om att ha fått den helige Ande och hans nya, kraftfulla liv uttrycktes inte som att man redan levde i uppståndelsen.

Tvärt emot den gängse föreställningen företräder mysteriereligionerna inte tanken att mysten/initianden deltar i gudens död och uppståndelse, däremot att initiationen är ett löfte och en garanti om att en gång få göra det – detsamma som vi finner hos Paulus, fastän han når detta på en helt annan väg. Själva talet om död och uppståndelse är mycket spritt både i antiken och i religionens historia över huvud. Särskilt hör det hemma i initiationsriter och passage-riter, och när vi möter terminologin i NT är det inte frågan om direkta lån, vare sig från mysteriereligioner eller andra antika religioner, utan om allmängods, som redan fanns i bl. a. judendomen. Dessutom är Pauli terminologi och tänkande i väsentliga delar helt oberoende av förebilder, och centerat kring idén om att en kristen lever och dör »med Kristus», i en personlig relation utan jämförelse.

Wedderburns studie är synnerligen grundlig och omsorgsfullt gjord, och lyckas på ett förtjänstfullt sätt visa både på kontinuitet och olikhet mellan paulinsk teologi och samtida religiöst tänkande. Endast om man undviker breda, homogeniserande generaliseringar kan man verkligen förstå de antika och bibliska texterna.

Bengt Holmberg

Gabriel Biel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Auspiciis H. Rückert, collaborantibus V. Sievers et R. Steiger ediderunt W. Werbeck et U. Hofmann. III: Liber tertius. XX+704 sid. II: Liber secundus. XVI+716 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1979/1984.*

I och med utgivandet av band II av Biels *Collectorium* har det omfattande editionsarbetet av detta verk avslutats. Första volymen utkom 1973 (rec. i STK 1975, s. 39–40) och därefter den fjärde volymen, som omfattar sakramentsläran, 1975 (rec. i STK 1976, s. 174–175). Det är liksom i tidigare volymer Udo Hofmann och Wilfrid Werbeck, som står bakom redigeringen av själva texten, medan Volker Sievers ansvarar för de båda notapparaterna, med textvarianter och redovisning av de källor Biel använt. Utgåvan bygger på *editio princeps*, Tübingen 1501, jämte två något senare tryck, Basel 1508 och Lyon 1514. Men för vol. II och III har man också haft betydande handskrifter att jämföra med, en i Giessen, som möjligen kan vara skriven av författaren själv, samt en i Trier (till *liber secundus*). De tidiga trycken visar vilken betydelse man i samtiden tillmätte Biels *Collectorium*, som kanske för lång tid framåt skulle ha behållit sin ställning som teologiskt standardverk, ifall inte reformationen kommit emellan.

Medan Biel i första boken framför allt är beroende av Occam, delvis betingat av att kommentaren till Petrus Lombardus' Prolog intog en nyckelställning hos Occam, så blir registret i de följande volymerna bredare. Det är ingalunda endast den nominalistiska traditionen som redovisas hos Biel. Han går ofta tillbaka till Augustinus, till Thomas ab Aquino och Bonaventura, till Duns Scotus och andra för att ge en bakgrund till det egna ställningstagandet. Men framför allt utmärkande för honom är det logiska och språkanalytiska intresset i nominalismens anda.

Ett exempel på det sistnämnda utgör framställningen av skapelse läran i vol. II, där det förhållandet att begreppet skapelse användes både i en aktiv och en passiv betydelse ger anledning till en synnerligen ingående analys; bl. a. behandlas den i olika teologiska sammanhang viktiga frågan, huruvida en relation utgör något reellt och inte endast i tanken existerande, och under vilka betingelser det ena eller det andra är fallet. Vad som framlägges är sålunda snarare språkanalytiska reflektioner kring skapelsebegreppet än en biblisk skapelse lära. Det är förutsättningarna för en sådan som utredes mer än skapelse läran själv. I övrigt upptages den del, som handlar om skapelsen, huvudsakligen av änglaläran. Inte mindre än 200 sidor av vol. II ägnas åt hithörande frågor. Men givetvis hör också läran om människan till denna del av verket, frågorna om urtillståndet och arvsynden, om justitia originalis och om *liberum arbitrium*. Här förekommer också, i dist. 28, den kända frågan, huruvida människan utan nådens hjälp kan utvälja och utföra det moraliskt

goda. Biel ansåg själv denna fråga så viktig, att han på denna punkt gör en omfattande teologihistorisk exposé och visar på de olika svar, som de stora medeltida auktorerna gett. Själv går han tydligast emot Gregor av Rimini och ansluter sig till Occam och en rad andra teologer, bl.a. Duns Scotus och Pierre d'Ailly.

Den tredje volymen, sammanfallande med Liber III i Biels verk, gavs ut redan före vol. II. Den innehåller dels kristologin, dels ett parti om dygderna och avslutas med en framställning om lagen och problemen kring den, särskilt frågan om förhållandet mellan gammaltestamentlig och nytestamentlig lag.

Den traditionella kristologin framställs här som en serie språkregler, avsedda att beskriva Bibelns och traditionens utsagor om Kristus och inkarnationen. Bokens båda avsnitt, om kristologin och om dygderna, hålles samman: den tredje boken handlar först om Kristus som församlingens huvud, därefter om det som är gemensamt för dess huvud och lemmarna. Avsnittet om kristologin är uppdelat i två huvuddelar, om inkarnationen, Kristi människoblivande, och om försöningen, hans lidandes mysterium. Som en följdfråga till inkarnationen utvecklar Biel temat om »egenskapernas meddelelse» (*communicatio idiomatum*). Också här är det för honom fråga om en analys av bestämda utsagor. Ett exempel: inkarnationen betyder inte att en människa i efterhand blivit gjord till Gud. Därför är det vanliga uttrycket »*homo factus est Deus*» oegentligt, även om det godkänts av fäderna och därför kan accepteras. Men det exakta uttrycket vore »*factum est quod homo est Deus*». – Som bekant kom läran om *communicatio idiomatum* att bli av centralt intresse i reformationstidens teologi. Det vore en viktig uppgift att undersöka i vad mån det finns en kontinuitet mellan Biels framställning och den som möter hos Luther eller Chemnitz. Beröringspunkterna är till synes relativt få, men den språkanalytiska genomarbetning av temat, som Biel ger prov på, kan indirekt ha spelat en viktig roll. Definitionen av sätten för Kristi närvaro, som Luther direkt övertagit från Biel, förekommer dock inte i avsnittet om kristologin utan först i nattvardsläran (i fjärde boken).

Avsnittet om dygderna behandlar främst de tre teologiska dygderna, tro, hopp och kärlek. Inom de ingående analyserna, som omfattar nära hundra sidor i vol. III, finns de synpunkter utvecklade, som mer än andra blev föremål för Luthers polemik i *Disputatio contra scolasticam theologiam* 1517 och eljest.

I fråga om trosbegreppet bygger Biels framställning på distinktionen mellan *fides acquisita*,

som kommer till stånd genom predikan och undervisning, och *fides infusa*, som är den genom Anden meddelade gåvan, en framställning som framför allt går ut på ett skickligt avvägande mellan det intellektuella och det viljemässiga momentet i tron, ett komplicerat mönster av naturgivet och övernaturligt i dialektiken mellan natur och nåd. Biels utredningar om trosbegreppet kan utgöra en nyckel till att förstå hela det komplicerade samspelet mellan teologi och filosofi, som sedan blev en så avgörande punkt i den reformatoriska polemiken.

På ett motsvarande sätt förhåller det sig med Biels behandling av den tredje »teologiska dygden», *caritas*. En av frågorna, som behandlas i den utförliga *distinctio* 27, gäller den fullkomliga gudskärleken, om den är något naturgivet eller enbart ett nådens verk. Svaret, som utvecklas i en serie komplicerade psykologiska analyser, är att akten att älska Gud över allting väl icke i tiden, men däremot till naturen föregår nåden, eftersom det hos den naturliga människan finns en disposition till en sådan gudskärlek. Hela denna idé är i Luthers bedömning vad han kallar en *chimär*, en överklig, uppiktad tanke (*terminus fictus sive chimaera*, *Disp. contra schol. theol.*, tes 19). Överhuvud är *distinctio* 27 i tredje boken den text som står i centrum vid Luthers uppgörelse med Biel. I den nya utgåvan av *Disp. contra schol. theol.* i Martin Luther, Studienausgabe, Berlin 1979 avser 33 av de 52 referenserna till Biel just denna *distinctio*. Angående de innehållsliga frågorna i Luthers uppgörelse med Biel kan främst hänvisas till den ingående undersökningen av Leif Grane i arbetet *Contra Gabrielem*, Köpenhamn 1962.

Genom det förnämliga utgivningsarbete, som nu på ett helt annat sätt än tidigare gjort Biels *Collectorium* tillgängligt, har också ett incitament givits till fortsatta forskningar. Det skulle inte förvåna, om de leder till en viss omvärdering av Biel som en självständig teolog. Titeln *Collectorium* är på sätt och vis vilseledande. Hans verk är inte bara en sammanställning av tidigare tradition utan ett ingående arbete med problemen. Intresset för honom kommer alltid att knytas till den betydelse han kom att få för Martin Luther. Som Leif Grane i den nyssnämnda studien visat är detta inflytande nästan enbart negativt. Men icke desto mindre utgör det en bakgrund, som lär oss bättre förstå vad det innebar, att Martin Luther på det sätt som skedde lyckades genomskåda den skarpsinniga logiska analysen och den till synes perfekta psykologiska reflektionen hos sina föregångare.

Studiet av Gabriel Biels teologi kommer att

förbli en angelägenhet för den lärda forskningen. Men vill man ge en något förenklad och generaliserande synpunkt på hans betydelse, kan man säga, att han med ett formellt mästarskap, som hör en svunnen tid till, utvecklar den självförverkligandets religion, som i så många former möter också i våra dagar. Det var denna grundtendens, som Luther avslöjade i sin kritik, men därmed är givetvis inte allt sagt som kan sägas om Gabriel Biel som teolog.

Utgåvan är som sagt numera komplett. Men det finns planer på att tillfoga ett registerband, som ställs i utsikt av förlaget »nach angemessener Bearbeitungsfrist».

*Bengt Hägglund*

Gustaf Wingren: *Konfrontationer*, 101 sid., *Förlaget Mimer, Hadsten/Danmark, 1989.*

Gustaf Wingren har sammanställt en liten skrift med titeln *Konfrontationer*. Den bygger på under senare år tidigare publicerade texter, som fogats samman till en helhet i dansk översättning. Till skriftens färg och must bidrar bilder av Bror Hjort.

Redan på omslaget möter vi ett gult lejon bakom svart galler tillsammans med en ung kvinna i blått. Är det manne det instängda lejonet Martin Luther eller kanske kyrkofadern Irenaeus och den utanförstående moderna människan som litet förvånat uppförande betraktar varandra? Gustaf Wingren ger nämligen även i denna skrift uttryck för sin iver att konfrontera Martin Luther och Irenaeus med oss moderna människor i Norden och att visa oss vad dessa båda kunde och borde betyda för nutida kristna.

En hos Wingren genomgående mening är ju att mycket av det centrala och ursprungligt drivande hos Martin Luther inte bara har blivit bortglömt utan direkt förvanskats i den kyrkliga lutherdomen och det redan genom både den lutherska ortodoxin och den senare pietismen. Själva den grundläggande åtskillnaden mellan lag och evangelium och mellan världslig överhet och kyrka gick i det nordiska enhetsområdet snart förlorad. Att Gud Skaparen är närvarande och ständigt nyskapande i och genom allt mänskligt liv och alla människor oberoende av tro eller otro förblev en trosövertygelse men utan befriande udd mot kyrklig instängdhet och samhällelig nihilism. Själva bekännelsen i bekännelseskriteriernas gestalt kom att förstås mera som en lag och som ett stängsel att hålla sig innanför än som just en bekännelse till det frigörande och ständigt nyska-

pande förkunnade Ordet – inom den samlade kristna traditionens ström.

Att göra Martin Luthers ärende gällande idag kommer därför med nödvändighet att leda till en kraftfull kritik både mot dagens kristenhet inte minst inom den lutherska strömfåran och mot dagens samhälle. Martin Luthers tolkning av det vanliga arbetet som främst insatt i nästans och mänskliga behovens tjänst har en kritiskt konstruktiv kraft genom själva sin enkelhet. Tjänst och kärlek blir till styrande ord i stället för självhävdelse och lönsamhet, status och karriär. Wingrens formulering är uppförande: »Og endnu har ingen kirke fundet sin rette livsstil i dette samfund.» Själva produktionsättet och inte bara de dåliga frukterna av det borde enligt Wingren bli föremål för kritiska överväganden i en förnyad kristen socialetik.

Men också en förnyelse av det äktenskapliga samlivets mening kan hämta inspiration ur Martin Luthers bildvärld. Där står man och hustru inte vända mot varandra, som på våra vigselbilder, utan rygg mot rygg och stöttande varandra, med blicken ut mot medmänniskan och hela världen. Och det är just där i det vardagliga arbetet som de lever i sitt dop, i daglig död och daglig uppståndelse. Dopet blir på detta sätt en tydning av det faktiska liv vi alla lever som människor, en tydning som med Wingrens formulering ger oss det nödvändiga livsmodet.

Det mänskliga livet är i den gestalt vi människor faktiskt lever det tvetydigt. Det är fyllt av både uppbyggande goda krafter och nedbrytande onda krafter, det är fyllt av både nyskapelse och ödeläggelse. Frälsningen består i att de uppbyggande krafterna och nyskapelsen får sista ordet och i att hela tillvaron med himmel och jord befrias från synd, ondska och död. Frälsningen är sålunda inte min privata vinning utan något allomfattande som jag av nåd också kan bli delaktig av. Den är inte ett upphävande av det skapelsegivna utan en rening och en fulländning härav.

Denna i kristen tradition bärande övertygelse har enligt Wingren speciellt tydligt och för oss klagörande utformats av det andra lejonet i Wingrens skrift nämligen den fornkyrkliga Irenaeus. Under 1800-talet har i Norden Grundtvig talat i samma anda och på senare tid inte minst K. E. Lögstrop. En särskild anledning att lyfta fram Irenaeus är enligt Wingren att vår samhällssituation alltmer kommit att likna mera den Irenaeus levde i än den Martin Luhter levde i. Det är en situation i vilken kristen tro är i minoritetsposition och inte är förbunden med maktmedel. Huvudorden för Irenaeus är liv och död snarare än skuld och förlåtelse som för lutherdomen. Irenaeus' ord

passar enligt Wingren också bättre in i den moderna människans kategorier.

Den europeiska kristenhetens särprägel har bland annat varit systemet med geografiskt bestämda församlingar. Den mest tillspetsade teologiska tolkningen härav har enligt Wingren givits av svensken Einar Billing, som gjort själva denna inrättning till ett direkt uttryck för evangeliet som erbjudet åt alla folk och alla människor. Denna slags folkkyrklighet har enligt Wingren ingen framtid, allra minst i världen utanför Europa. Kristi väg genom världen burens av Ordet skapar emellertid som alltid nya former. Framtidshoppet finns där.

Gustaf Wingren framträder ofta som ett ensamt kämpande lejon och betraktas inte så sällan som ett sådant även av dem som tycker annorlunda än han. Men så ensam är han nog ändå inte. Hans numera klassiska teologiska författarskap ingår i den stora och breda allmänkristna traditionsfåran. Här pågår en ständig brottning med den kristna trons villkor, innebörd och konsekvenser. Olika röster och olika bidrag tystar och upphäver här inte varandra utan klingar tillsammans och kompletterar varandra.

Wingren själv visar sålunda i *Konfrontationer* på hur den calvinska traditionens förståelse av lagen som en positivt vägledande kraft i Gamla Testamentets anda lett till mera självständiga och fruktbara socialetiska överväganden än Martin Luthers ur andra perspektiv sett ouppgivliga tolkning av lagen gjort. Själv anser jag att den romersk-katolska traditionens naturrättsligt grundade etik även den har ett avgörande bidrag att ge oss. På motsvarande sätt har säkerligen både den lutherska ortodoxin och pietismen sina platser i kören – bara de inte lika litet som någon annan får bli ensamma herrar på den teologiska täppan och ges sken av att vara en gång för alla givna totallösningar och slutna system.

Gustaf Wingren är sålunda inte ensam men talar med en alldeles egen röst det gör han. Liksom all klassisk teologi manar hans bidrag oss till kompletteringar och gensägelser på både gamla och nya vägar framåt. Och själv är han ständigt på väg – utan galler.

Lars-Olle Armgard

Henry Cöster: *Skriften i verkligheten*, 154 sidor, Verbum, Stockholm 1987, pris c:a 165:–

Henry Cöster, docent i dogmatik och högskolelektor i Göteborg, har utgivit boken *Skriften i verkligheten* med undertiteln *En hermeneutisk*

*studie av förhållandet mellan skrift och historisk verklighet i kristen livsförståelse*. Boken bygger som författaren meddelar på föreläsningar kring bibeltolkning och förkunnelse. Den ingår i Verbums Klubb Teologen och har när detta skrives redan blivit föremål för diskussion ur skilda synpunkter. Jag kommer därför här att inrikta mig på vad jag uppfattar som bokens huvudärende.

Henry Cöster ställer i bokens början frågan: »Hur kommer det sig egentligen att skriften fått en så stark ställning i en livsförståelse som i sin upprinnelse en gång där borta i Jesu förkunnelse egentligen inte alls är en skriftreligion?» Jesus själv skrev ju endast i sanden. Cösters svar är som jag förstått det: Skriften behövs som bärare av det budskap och den berättelse människor måste höra för att bli indragna i den frälsande historiska verkligheten med den korsfäste och nu som uppstånden levande Jesus Kristus i centrum.

Cöster knyter an till Martin Luthers syn på förhållandet mellan skrift och förkunnelse. Enligt denna fungerar Bibeln i enlighet med sin mening endast i den muntliga förkunnelsens och predikans form. Det grundläggande är ett muntligt tilltal till den lyssnande människan och i detta tilltal ges lyssnaren en gåva – förlåtelse, liv, salighet, tro, kärlek.

Denna äktlutherska hållning innebär enligt Cöster att Skriften som skrift, som text och bok, inte är det avgörande. Kristendomen är egentligen inte en bok- och skriftreligion. Men hur har den då i andra kristna sammanhang tenderat att bli det? Cöster söker svar på frågan redan nere i den äldsta kyrkan i en brottning mellan vad han betecknar som grekisk och hebreisk språkförståelse och verklighetssyn. Det är kort sagt inflytanden från den grekiska kultursfären som har bestämt mycket av den följande kristna uppfattningen av Bibeln.

För Cöster representeras denna grekiska kultursfär huvudsakligen av platonsk idealism och dualism och inte minst gnostiska tankegångar. Det är fråga om en verklighetssyn, enligt vilken den egentliga och till sist enda meningsfyllda tillvaron ligger bortom det historiska, det sinnliga och materiella i en annan och annorlunda tillvaro. Om denna tillvaro behöver vi därför specialinformation och till denna tillvaro kan vi nå bara genom att distansera oss från det vanliga, materiella och historiska livet i tid och rum.

Cösters mening är nu att denna grekiska språkförståelse och verklighetssyn kom att användas för att klargöra relationen mellan skrift och historisk verklighet redan av grupper inom den äldsta kristenheten och att detta redan tidigt ledde till en förvrängning av den äkta hebreiska förståelsen.

Denna uppfattar enligt Cöster meningen med allt språk vara att föra människor samman i en levande gemenskap med varandra och att därmed binda människor vid en gemensam verklighet i stället för att skilja dem från denna och varandra. Enligt grekisk språkförståelse ger texten information, som skiljer den insiktsfulle från den okunnige, och leder den insiktsfulle bort till en annan än den för gemene man kända verkligheten. Enligt hebreisk syn ger texten upphov till ett rop, som kallar ja, kastar oss tillbaka in i vår gemensamma värld. Tillbaka till jorden!

I tillspetsad form möter oss denna uppfattning om språkets och därmed berättelsens funktion enligt hebreisk syn i Cösters resonemang kring 2 Tim 3: 16. Enligt hans mening skulle denna text kunna översättas med: »All skrift är given av Gud till . . . » Cöster frågar sig sålunda om inte dessa textord skulle kunna betyda, att all skrift, alla texter, alla berättelser är nyttiga och rentav lika nyttiga, oberoende av innehåll. Det är ju inte informationen i berättandet som är det avgörande utan funktionen. Men Cöster lyfter ändå fram speciella berättelser ur Gamla Testamentet och ur Jesu historia, vilka innehållsligt handlar om de förtrycktas och nederstas frigörelse. Det tycks därmed även för Cöster finnas kriterier på vilka berättelser som är goda och nyttiga: de som är frigörande och som kastar oss in i vår konkreta historiska verklighet – och inte svarar väl alla berättelser och texter mot dessa kriterier?

Cöster knyter an till den narrativa teologin, som han i sitt tidigare författarskap arbetat med. Han hänvisar till Johannes Slök men också fastän litet en passant till K. E. Lögstrup. Att det faktiskt är möjligt att läsa Cösters bok som ett försök att hålla samman grundläggande tankar hos både Lögstrup och Slök synes mig spännande och fruktbart. Som jag förstått dessa båda teologiska kraftcentra hävdar de nämligen till synes oförenliga ståndpunkter vad gäller förhållandet mellan språk och s.k. verklighet. Enligt Lögstrup går en given verklighets skapelsegivna struktur i dagen i vårt naturliga språk. Den skapade verkligheten är således redan i sig själv formad och meningsfull. Enligt Slök och den narrativa teologin i allmänhet är det först språket och berättelsen som ger struktur och mening åt vår verklighet och därmed på visst sätt rentav frambringar och skapar den.

Cösters spänningsfyllda hållning innehåller därmed två poler, mellan vilka det slår gnistor och starka krafter utlöses. Den Slökska polen utsäger att lyssnaren genom själva berättelsen blir delaktig i den verklighet berättelsen levandegör och som faktiskt endast berättelsen kan levandegöra. Den Lögstrupska polen utsäger att den verklighet

som berättelsen insätter oss i är den gemensamma, vanliga historiska verkligheten, som redan i sig är fylld av nyskapande gudomlig närvaro. – Hur och om det hela riktigt går ihop är jag inte säker på men tankeväckande är det!

Cösters idéhistoriska grundperspektiv liksom hans starka hävdande av att Bibeln rymmer ett enhetligt religiöst budskap och inte teoretisk information påminner i mycket om tankegångar i lundateologin. Inte minst i Anders Nygrens bok *Eros och agape* finns beröringspunkter exempelvis i synen på grekiskt tänkande som ett hot mot det ätkristna. Det grekiska identifierar Cöster som sagt huvudsakligen med olika former av platoniskt dualistiskt idealistiskt tänkande. Att detta är en förenkling är ju uppenbart säkert även för Cöster själv. Historien rymmer självfallet betydligt mera. Men ändå: Vad Cöster beskriver och betecknar som förvrängningar av den ätkristna, hebreiskt fotade skriftförståelsen finns ju faktiskt och har säkert många av sina rötter i tankar och förutsättningar som Cöster klagör. För egen del har jag haft mest utbyte av att läsa dessa utredningar som uttryck för författarens egen dogmatiska och hermeneutiska hållning belyst med exempel ur idéhistorien.

På liknande sätt tycks det mig förhålla sig med vad Cöster säger om hur uppståndelsen skall förstås. Som grundläggande exegetiska överväganden är de väl korfattade. Som tankar kring en kristen hållning i nuet till uppståndelsen är de inte så särdeles kontroversiella och helt säkert upplysande för många människor som riskerar att fastna i frågan om uppståndelsens s.k. fakticitet. Cöster bestrider inte att denna var självklar för de första kristna. Det avgörande är emellertid vad denna uppståndelseetro innebär i nuet och det är detta Cöster arbetar med. Enligt Cöster kan det avgörande ju inte heller i fråga om uppståndelseberättelserna vara deras teoretiska information utan deras existensiella budskap. Cöster håller tydligt och bestämt fast vid sin hermeneutiska grundhållning även här.

Uttryckt i Cösters egna kategorier: Det centrala i hans bok tycks mig vara budskapet och det klagörande systematiska greppet. Hans egen dogmatiska och hermeneutiska grundhållning kommer tydligt fram och belyses med exegetiska och idéhistoriska studier. Den teoretiska informationen kunde vara bredare. Sålunda tycker jag att aktuell forskning kring aristoteliskt och gnostiskt färgade tankegångar är av stort intresse ifråga om brytningen mellan hebreiskt och grekiskt och själv är jag mera benägen att försöka lära av båda än Cöster är. Detta säger jag dock mera som ett konstaterande än som en invändning.

Den grundläggande lutherska syn på förhållan-



det mellan skrift och förkunnelse som Cöster lyfter fram i boken synes mig visserligen numera i sig själv onödigt snäv och i behov av att fungera i ett bredare ekumeniskt perspektiv. Men för att kunna göra det behöver den ju bli klart och kompetent beskriven – gärna på ett litet tillspetsat sätt. Och det sker på ett spännande sätt i denna bok. Som läsare känner jag att det är en äkta teolog med en teologisk lidelse som för pennan och som inte låter läsaren förbli likgiltig. Det uppskattar jag mycket.

*Lars-Olle Armgard*

Øjvind Larsen: *Modstandens etik*. 198 sid. *Tidernes skifter*, København 1989. Pris DKK 198.–.

#### *En etik för revolutionärer*

Vilka medel bör användas för omgestaltningen av det kapitalistiska samhället till ett socialistiskt? Detta problem diskuterar Øjvind Larsen i sin bok *Modstandens etik*. Hans utgångspunkt är att det är nödvändigt att göra motstånd mot det kapitalistiska samhället. För detta motstånd är parlamentariska metoder inte tillräckliga. Men var går gränsen mellan legitima icke-parlamentariska motståndshandlingar och rena terroristhandlingar?

Uppgiften för »motståndets etik» är enligt Larsen att ange ett etiskt kriterium för värdering av motståndshandlingar, så att det bl.a. blir möjligt att skilja mellan berättigat motstånd och terror. Frågan är om det finns ett allmänt etiskt kriterium, utifrån vilket det konkreta motståndet kan bedömas.

Larsens tes är att ett sådant kriterium finns i den judiskt-kristna kulturen. »Den etiska tanken» uppstår i den judiska religionen och radikaliseras sedan i kristendomen. Särskilt tydlig är den i Jesu bergspredikan, vars centrala innehåll är kravet på kärlek till varje människa – inte bara den som tillhör den egna gruppen eller det egna folket. Detta krav på universell kärlek tillspetsas i budet om fiendekärlek.

Den kristna kärlekstanken är enligt Larsen en social princip, samtidigt som den har en eskatologisk dimension. Detta gör att kristendomen i romarriket framstår som »icke-samtidig», i den betydelsen att den orienterar sig efter en annan social princip än den som är förhärskande i samhället. I det medeltida samhället blir kristendomen »samtidig», i och med att kyrkan blir den i samhället suveräna makten. I dagens kapitalistiska samhälle har emellertid kristendomen åter blivit en »icke-samtidig» tradition, som är bärare av en princip som strider mot den allmänt rådande.

Samtidigt är vårt samhälle sekulariserat. »Den etiska principen» har genom historien förmedlats av och inplanterats i vår kultur av kristendomen som »frälsningsreligion», skriver Larsen. Den har varit en varm underström i en religion vars centrala budskap gällt den enskildes frälsning. Genom sekulariseringen upplöses emellertid kristendomen som frälsningsreligion. Därigenom frigöres »den etiska principen» så att den blir en självständig, suverän princip.

Detta innebär att »den etiska principen» nu är allmänmänsklig och kan begrundas rent humant. Den får sin giltighet inte genom en utomstående instans (Gud). I stället är den enligt Larsen »suverän», i den betydelsen att människor bara kan träda in i ett frivilligt förhållande till principen.

Denna självständiga etiska princip bibehåller emellertid de två dimensioner som principen har redan i kristen tradition. Den ena har att göra med universell omsorg och ömsesidig kärlek. Den kommer till uttryck i budet om nästankärlek och den gyllene regeln. Den andra har att göra med en omsorg även om man inte möter genkärlek. Den kommer till uttryck i budet om fiendekärlek.

»Den etiska principen» strider enligt Larsen mot den sociala princip som är förhärskande i det kapitalistiska samhället. Grundläggande för detta samhälle är vad han kallar »den kapitalistiska principen». För att klargöra den hänvisar Larsen till Marx' mervärdesteori och även dennes alienationslära. Dess innebörd är att den mänskliga arbetskraften i det kapitalistiska samhället antar varukaraktär. När en person säljer sin arbetskraft till en annan, övertar denne makten däröver. Därmed uppstår hos människan ett främlingskap i förhållande till såväl hennes arbete som hennes arbetsresultat. På så sätt kan mervärdesteorin förklara uppkomsten av alienation.

»Den kapitalistiska principen» organiserar hela det samhällsliga livet och har som sådan blivit en totalitär samhällsprincip, menar Larsen i anslutning till Herbert Marcuse. Den tränger sig in i allt samhällsligt arbete. Samtidigt förmedlas den också direkt in i socialisationen av den enskilde individen.

Därigenom att »den etiska principen» strider mot »den kapitalistiska principen» blir den enligt Larsen en motståndsprincip i det kapitalistiska samhället. Den framstår i detta samhälle som den allmänna etiska principen för motståndshandlingar. Därmed framstår den gyllene regeln och budet om fiendekärlek också som ett kriterium på vilka motståndshandlingar som bör väljas. Denna princip fäster inte bara uppmärksamheten vid den medmänniska som befinner sig i samma situation som handlingssubjektet. Den pekar också på att

även hennes fiende är en medmänniska som hon bör ta vara på. På så sätt inspirerar den till en allmänmänsklig frigörelse.

Øjvind Larsen säger sig i sin »motståndets etik» vilja nära anknyta till och vidareutveckla K. E. Løgstrups etik. Likheterna däremellan är också påfallande. För det första är Larsens etik »strängt human» i samma avseende som Løgstrups, nämligen att han inte räknar med att kristendomen ger något specifikt bidrag till moralen utöver vad som är allmänmänskligt. För det andra är Larsens etik i likhet med Løgstrups en »handlingsetik», eftersom han menar att den etiska principen först i den sociala situationen får sitt konkreta innehåll.

Samtidigt riktar Larsen också kritik mot Løgstrup. För det första menar han att denne inte tillräckligt klart markerar etikens frigörelse från kristendomen. Løgstrups etik är nämligen grundad i hans skapelsetanke. Till skillnad däremot önskar Larsen åstadkomma en rent human grundläggning av etiken.

För det andra menar Larsen att det finns påfallande brister i Løgstrups samhällsanalys. Denne har inte insett att det sociala livet formas av »den kapitalistiska principen» och att denna princip genomsyrar hela det kapitalistiska samhället. Därför tror han att reformistiska metoder för samhällsförändring är tillräckliga.

För min del har jag svårt att instämma i denna kritik av Løgstrup. Visserligen kan det finnas brister i dennes samhällsanalys och sociala teoribildning. Men däremot är det en styrka hos Løgstrup att hans etik är tydligt relaterad till såväl en utförd antropologi som »skapelsetankens livsförståelse». Svagheten hos Løgstrup är inte att hans etik inte skulle vara tillräckligt strängt human. Snarare består den däri att han inte gör rättvisa åt kristendomens specifika bidrag till moralen.

Denna svaghet är ännu mer påfallande hos Larsen. Den uppdelning han gör mellan kristendomen som »frälsningsreligion» och den kristna kärlekstanken ter sig alltför långtgående. Han förbiser att det kristna kärleksidealet får sitt djupare innehåll genom att vara nära relaterat till och delvis motiverat av andra delar av kristen livs-åskådning. I synnerhet det radikala krav på självuppoffring och omsorg om även fiender, som möter i bergspredikan, torde vara nära relaterat till den uppenbarelse av den gudomliga kärleken som Kristus utgör.

En annan påfallande svaghet hos Larsen är att han inte ger något tydligt svar på det grundläggande problem han säger sig önska behandla. Den gyllene regeln och budet om fiendekärlek är i och för sig etiska principer som torde kunna ge vägledning i valet av metoder för social föränd-

ring. Dessa principer behöver emellertid ytterligare preciseras för att ge sådan vägledning. Innebär de exempelvis att det i vissa situationer kan vara berättigat att bruka våldsmetoder och vilka är i så fall dessa situationer? Mer precisa frågor av detta slag ger Larsen inte svar på. Därmed blir hans etik för revolutionärer föga praktikabel.

Carl-Henric Grenholm

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Bertil Nilsson: *De sepulturis. Gravrätten i Corpus Iuris Canonici och i medeltida nordisk lagstiftning. (Biblio-theca Theologiae Practicae 44). 349 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1989.*

Föreliggande avhandling utgör en jämförande studie av de rättsliga regleringar som gravar blev föremål för å ena sidan i den kanoniska rätten sådan den framträder i Corpus Iuris Canonici med tillhörande kommentarer och å andra sidan i landskapslagarnas kyrkobalkar i Norge, Island och Sverige. Här aktualiseras alltså spänningen mellan internationell och nordiskt, mellan universallätt och partikulärrätt. Den ungefärliga tidsramen innefattar åren 1140–1350, men linjer dras också tillbaka till fornkyrkan och tidig medeltid. Till uppgiften hör att med utgångspunkt från gravrätten studera även de övergripande fenomen som ger en samlad bild av kyrkan i konkret gestalt och som mer eller mindre tydligt framträder på olika delområden. Grundläggande härvidlag är dels vilka teologiska reflexioner som utgjort bakgrunden till lagstiftningen och förändringarna i denna, dels vilka krav på kyrkorättsliga regleringar som de faktiska förhållandena i olika kyrkoprovins och stift frammanade. Därmed tecknas också den kultursituation som den västliga kyrkan var insatt i.

I den ena huvuddelen ägnas studiet åt graven som en del av den större helhet som begravningsplatsen/kyrkogården utgjorde. Problem behandlas som rör rättigheten att över huvud taget anlägga begravningsplats och ta emot döda för gravsättning. Vidare undersöks utvecklingen av lagstiftningen kring de liturgiska akter som biskopen utförde på kyrkogården, dvs. vigning och rening, synen på vigningens konsekvenser och därmed på profanering av kyrkogården samt kyrkogårdens yttre gestalt och indelning.

I den andra huvuddelen behandlas den enskilda relation till sin grav. Således analyseras hans rättigheter och skyldigheter inför den egna grav-

sättningen. Frågorna gäller här vilka anspråk som kunde göras på en bestämd gravplats och därmed hur gravrättsinnehavet reglerades, vilka valmöjligheter som förelåg, vilka krav som ställdes för att någon skulle få gravsättas på kyrkogården och omvänt vilka kategorier av personer som nekades gravplats i vigd jord.

Genom att graven sätts in i ett helhetsomhändertagande kan författaren visa hur teologisk reflexion, ekonomiska, äganderättsliga och församlingsstrukturella förhållanden, biskopens ställning och hans liturgiska funktioner samt kyrkotukt och straffrätt varit avgörande faktorer för gravrättens utveckling och samtidigt utgjort brytpunkter mellan internationellt och nordiskt.

Walter Überlacker: *Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum* (Hebr. 1–2 und 13,22–25). CB. NTSer 21. 256 sid.

I denna lundaavhandling i Nya testamentets exegetik gör författaren först ett svep över de senaste 100 årens forskning kring Hebréerbrevet. Intresset ägnas i första hand åt problem som rör den litterära genren, strukturen och grundtanken i brevet. För att komma åt den gåta som Hebréerbrevet i många avseenden utgör prövar författaren nyare metodiska infallsvinklar. Vid analysen använder han utöver de vanliga exegetiska metoderna också strukturalistiska och pragmatisk-retoriska grepp. Hela Hebréerbrevet är föremål för undersökning, men i detalj analyserar författaren i denna första del av studien bara kap. 1 och 2 och i synnerhet 13,22–25 med självkaraktiseringen av hela Hebréerbrevet som en *λόγος τῆς παρακλήσεως*, ett förmaningens ord eller en *appell*. Resten behandlas bara översiktligt. I detta sammanhang är det intressant att en noggrann analys av Hebr. 1 och 2 visar hur Hebr.-författaren har placerat Hebr. 2,1–4 exakt i mitten av kap. 1 och 2, vilket poängterar de praktiska konsekvenserna av att man aktar och håller fast vid Guds ord, det förkunnade ordet. Stavelseräkning lämnar här ett tänkvärt besked (sid. 91–96):

1: 1–14 = 13 × 42 stavelser	[78 × 7]
2: 1–4 = 4 × 42	[24 × 7]
2: 5–18 = 13 × 42	[78 × 7]
30 × 42	[180 × 7]

Kap. 1–2 har sålunda sammanlagt 1260 stavelser. Som central text inom ramen för Hebr. 1–2 och som första och grundläggande appell borde 2: 1–4 få större betydelse vid utläggningen av Hebréerbrevet än dessa verser vanligen får.

Resultatet i sin helhet är att Hebr.:s författare har skrivit som om han talade till sina åhörare och detta i enlighet med konstgrepp som framför allt är hämtade från den dåtida retorikens *deliberativa* genre, dvs. det rådgivande och appellerande talet. Hela Hebréerbrevets struktur och disposition följer den antika retorikens regler: I Hebréerbrevet utgör 1: 1–4 förordet (*exordium*), 1,5–2,18 den del som tecknar bakgrunden (*narratio*) och som i 2,17 f. mynnar ut i formuleringen av själva det centrala problemet (*quaestio*), vilket sedan belyses från olika infallsvinklar i den följande argumenterande delen (*argumentatio*) 3,1–12,29. Avslutningen och sammanfattningen (*peroratio*) finns sedan i 13,1–21. Efter detta följer ett *postscriptum*, 13: 22–25.

Det huvudsakliga problem som Hebréerbrevet kretsar kring är – utifrån tema- och problemformuleringen i 2,17–18 – frågan om Jesu människoblivande och död verkligen skedde i enlighet med Guds vilja och om hans död sonade folkets alla synder en gång för alla. Denna speciella fråga penetreras sedan inom den gamla och den nya Gudsuppenbarelseens ram. Den nya innebär en större gåva, ett slutgiltigt frälsningserbjudande, men också större straff. Ansaret är därför större (jfr ovan den centrala placeringen av 2: 1–4). Detta förklarar den emfas/empati med vilken Hebréerbrevets författare för fram sin appell att leva i enlighet med det kristna budskapet.

Håkan Ulfgard: *Feast and Future. Rev. 7:9–17 and the Feast of Tabernacles*. 186 + viii s. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1989.

Bibels sista bok, Uppenbarelseboken, har på senare tid rönt ett allt större intresse inom den vetenskapliga exegetiken. Uppmärksamheten har härvid främst varit riktad mot frågor om dess eskatologi och relation till den apokalyptiska litterära genren. I anknytning till den pågående debatten i dessa ämnen ställer denna avhandling även frågan om Upp.:s teologiska huvudbudskap i fokus. Primärt är detta en exegetisk undersökning av Upp. 7: 9–17, som särskilt diskuterar frågan om huruvida det i denna text finns motiv från lövhyddohögtiden – det är första gången som detta problem får en grundläggande behandling, men den söker samtidigt visa hur bärande teologiska föreställningar i Upp. avspeglas i den aktuella perikopen och dessutom ge ett bidrag till diskussionen om tidsperpektivet i boken.

Efter en resumé över hur sofliga exegeter argumenterat för en lövhyddohögtidsanknytning i 7:9–17 ges en kort överblick över viktigare ak-

tuella exegetiska positioner n.d.g. fundamentala aspekter av Upp., såsom dess apokalyptiska/profetiska och visionära/litterära karaktär, samt dess temporala perspektiv. Avhandlingens första huvuddel ägnas så åt en grundlig analys av kontexten för 7:9–17 i hela Upp.:s litterära komposition. Fyra bärande element i Upp.:s komposition, vilka är av central betydelse för förståelsen av perikopen, urskiljs härvid: Den himmelska scenen, sjuttalsserierna av sigill, basuner och skålar, exodusmönstret och skildringen av det kristna gudsfolket. I detta sammanhang ägnas dessutom ett avsnitt åt Upp.:s föreställning om martyriet och det s.k. tusenårsriket. Det exegetiska studiet av Upp.:s helhet ger här stöd för en kritisk hållning till sådana ofta framförda uppfattningar som att boken talar om ett allmänt martyrium för de kristna, en särskild belöning åt Jesu »blodsvittnen», och att 20: 4–6 förutsäger de kristna martyrernas futurala och konkreta regerande »i tusen år» med Kristus.

Avhandlingens andra del består av en detalj-analys av Upp. 7: 9–17 mot bakgrund av det sammanhang som framträtt i den föregående delen. Här disuteras förståelsen av perikopens framträdande tematiska element, som t.ex. förhållandet mellan den oräkneliga skaran och de 144.000, den liturgiska karaktären (t.ex. de vita kläderna och palmkvistarna), utnyttjandet av gammaltestamentligt material och slutligen frågan om vilket tidsperspektiv som finns i Johannes vision.

I bokens tredje del teckas de viktigaste dragen av lövhyddohögtidens firande under Andra tempel-tid. Här ges också en kort sammanfattning av de bibliska och utombibliska omnämnandena av

festen och dess firande i texter fram t.o.m. cirka 100 e.Kr. För diskussionen beträffande den teologiska tolkningen av festen i judisk tradition vidgas så perspektivet till att omfatta även senare texter, som t.ex. rabbinska kommentarer, talmudiska texter och targumer. Dessutom behandlas arkeologiskt material som kan förknippas med festen: judiska mynt från revolterna mot Rom. 66–70 och 132–135 e.Kr. samt grav- och synagogdekorationer från de första århundradena e.Kr.

I det sista kapitlet dras så slutsatsen att det primära syftet i Upp. 7: 9–17 knappast kan vara att anknyta till lövhyddohögtiden eller dess teologiska innehåll, utan att denna text framför allt bör ses i ljuset av exodusmönstret i boken i stort. Problemet med tidsperspektivet i Upp. i stort, och i 7: 9–17 i synnerhet, har sin lösning i hänvisningen till Guds beskydd av Israel under ökenvandringen, som uttrycker Upp.:s karakteristiska uppfattning om gudsfolket i den nya frälsningshistoriska epok vilken inletts av Jesus Kristus. Johannes visioner, som tröstar, varnar och manar läsarna till uthållighet, förmedlar ett budskap om dubbelheten i kristen existens: Den avgörande frälsningshändelsen har redan ägt rum, det kristna gudsfolket är på vandring mot frälsningens fullbordan under Guds beskydd, och det är i denna situation, kännetecknad av yttre lidande men också av risk för avfall från den »första kärleken», som Upp. i visionär form tröstar och manar till uthållighet. 7: 9–17 är därmed inte att betrakta som ett föruttagande av framtidens fulländade tillstånd hos Gud, utan en profetisk vision av det frälsta gudsfolkets ständiga lovsång inför Gud.

## Tredje nordiska patristikermötet

Den 22–25 augusti avhölls det tredje nordiska patristikermötet i Lund. Två gånger tidigare har Lund fått vara värd för dessa möten, som är så inlagda i tiden att de skall ligga mellan de vart fjärde år återkommande internationella patristiska konferenserna i Oxford.

Temat denna gång var Kyrkofäderna och det antika samhället. Programmet var uppgjort med tanke på att få ett brett deltagande även av icke-teologer, främst antikhistoriker och klassiska filologer. Dessa förväntningar infriades och ett fyrtiotal deltagare kunde inräknas.

Flera av föreläsningarna behandlade fornkyrkans relation till den antika filosofin. Redan inledningsföreläsningen slog an detta tema, då Sten Hidal, Lund, talade om den äldsta syrisk kyrkan och den grekiska filosofin. Den semitiska kristendomsform som vi möter hos t.ex. Efraim Syriern och Afrahat har ansetts vittna om ett totalt främlingskap inför grekiskt tänkande. En närmare analys visar emellertid, att särskilt psykologi och kunskapsteori rönt starka influenser från stoicismen.

Ett liknande tema togs upp av Ragnar Holte, Uppsala, som utifrån sina augustinusforskningar talade om Nyplatonism och kristendom i det senantika samhället. Kristendomens relation till stoicismen berördes även av Troels Engberg-Pedersen, Köpenhamn, i en föreläsning med titeln Paulus og graesk filosofi – eller paulinsk teologi som antik socialutopi. Här lancerades en paulustolkning utifrån frågeställningen: Hur lever konkret den person, som redan har sitt medborgarskap i himmelen och strävar efter målet, men ännu lever på jorden? Här uppmärksammades särskilt texter från Filipperbrevet.

Konferensens senare föreläsningar var mera orienterade utifrån sociologiska frågeställningar. Jostein Børtnes, Bergen, talade över ämnet Gresk retorikk og bysantinsk mystikk – den hagiografiske tradisjons framvekst og egenart. Talaren kom här in på Athanasius' Antoniusvita, som i Bergen även uppmärksammats av Tomas Hägg. Tertullianus och Cyprianus kom till tals genom Hugo Montgomery, Oslo, som talade om

Kyrklig autarki på 200-talet. Talaren ställde frågan hur kontakterna mellan kyrkan och den nordiska staten utgestaltades på 200-talet. Här fanns ett komplicerat interaktionsmönster, och inte minst nyare forskning kring Tertullianus har bidragit till att revidera den tidigare bilden av de kristna som i huvudsak slavar och hantverkare.

En konferens med kyrkofäderna och det antika samhället som tema måste givetvis ta upp den antika symbolvärlden till behandling. Det gjorde Veikko Litzén, Helsingfors, i sin föreläsning med titeln Den ideologiska konflikten vid tolkningen av religiösa symboler på Konstantin den Stores tid. I samband med en exkursion till Köpenhamn (med bl.a. besök på Glyptoteket) talade Lilian Portefaix, Uppsala, om Kvinnans ställning i den tidiga kyrkan och i det antika samhället.

Åtskilligt annat stod på programmet, såsom information om den kommande nordiska patristiska bibliografin (under utarbetande av Holger Villadsen, Århus) och ett samtal om det nordiska patristiska samarbetet. Under en »patristisk afton» presenterades pågående forskningsuppgifter. Det blev då tydligt att den nordiska patristiken har en påfallande bredd, som i någon mån kontrasterar mot den tidigare centreringen till Augustinus. Nu är det snarast östkyrkan som står i centrum, vari väl i någon mån också avspeglas den ortodoxa kyrkans betydelse i de ekumeniska samtalen. Inom minst genom dessa samtal har det blivit tydligt, hur fornkyrkan i denna tradition har en förblivande och normativ betydelse.

Patristiken har som akademisk disciplin stora fördelar. Ämnet är avgränsat men har samtidigt rika kontaktytor till inte bara teologin i övrigt utan också antikvetenskaperna i en vid mening. Det är i hög grad internationellt inriktat och kräver omfattande kunskaper i klassisk och – allt mera – semitisk filologi. Det är en förhoppning att det långsiktiga kompetensuppbyggande som sedan flera år pågår vid de flesta teologiska fakulteter i Norden i sinom tid skall kunna resultera i någon form av tjänsteorganisation. Det nu avslutade mötet i Lund visade att det finns förutsättningar för detta.

# TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

## ALMQVIST & WIKSELL

Magnar Kartveit: *Motiven und Schichten der Landtheologie in 1 Chronik 1-9*. Coniectanea Biblica OT Series 28. 176 sid. Pris ca kr. 157:--.

Bertil Nilsson: *De Sepulturis*. Gravrätten i Corpus iuris canonici och i medeltida nordisk lagstiftning. Bibl. theol. practicae 44. 349 sid. Pris ca kr. 200:--.

## BOKFÖRLAGET REFORMATIO, LANDSKRONA

Per Jonsson: *Finntorparna i Mången*. Jord, människor och rättsuppfattning i förproletär bergslagsmiljö. 302 sid. Pris ca kr. 95:--.

## KATOLSKA BOKFÖRLAGET

Johannes Paulus II:s rundskrivelse. *Kyrkans omsorg om utveckling och fred. Sollicitudo rei socialis*. 100 sid.

## LUND UNIVERSITY PRESS

Lars Aldén: *Stiftskyrkans förnyelse*. Framväxten av stiftsmöten och stiftsråd i Svenska kyrkan till omkring 1920. Bibl. Historico-Ecclesiastica Lundensis 21. 379 sid. Pris ca kr. 264:--.

## UPPSALA TEOLOGISKA INSTITUTION

Anders P. Hovemyr: *In Search of the Karen King. A Study in Karen Identity with Special Reference to 19th Century Karen Evangelism in Northern Thailand*. Studia Missionalia Upsaliensia XLIX. 193 sid.

## MUNKSGAARD, KÖPENHAMN

Torben Christensen: *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII-IX of Eusebius*. Historisk-filosofiska Meddelanden 58. 339 sid. Pris DKK 450:--.

## AKADEMISK FORLAG, KÖPENHAMN

*Kirkeordinansen 1537/39*. Tekstudgave med inledning og noter ved Martin Schwarz Lausten. 270 sid. Illustr. Pris DKK 200:--.

## UNIVERSITETSFORLAGET, OSLO

Per Lønning: *Kristen tro*. Tradisjon og oppbrud. 310 sid. Pris NOK 275:--.

## KYRKANS FORSKNINGSCENTRAL, TAMPERE

*The Evangelical-Lutheran Church in Finland 1984-1987*. 66 sid.

## ÅBO AKADEMIS FÖRLAG

Tuomo Lahtinen: *Kremering i Finland*. Idéhistoria och utveckling. Religionsvetenskapliga skrifter nr 17. 176 sid. Samma arbete på finska. Religionsvetenskapliga skrifter nr 18. 168 sid.

Yngvill Martola: *Verba Testamenti i nordisk luthersk liturgitradition*. 402 sid.

## VANDENHOECK & RUPRECHT, GÖTTINGEN

Friedrich Rehkopf: *Sepuaginta-Vokabular*. 318 sid. Pr. inbunden DM 38:--.

Rudolf Smend: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*. Mit 18 Abbildungen. 336 sid. Pris inbunden DM 78:--.

## VERLAG SCHMID-FEHR AG, GOLDACH

Adolf Fugel: *Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli*. 524 sid.

## LUTHERISCHER WELTBUND, GENÈVE

*Ich habe das Schreien meines Volkes gehört*. Studienbuch zum VIII. Vollversammlung Lutherischer Weltbund Curitiba, Brasilien 30. Januar bis 8. Februar 1990. 59 sid.

## UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Anton A. Bucher-K. Helmut Reich (Herausgeber): *Entwicklung von Religiosität*. Grundlagen - Theorieprobleme - Praktische Anwendung. 274 sid. Pris Fr. 33:--.

## AUGSBURG PUBLISHING HOUSE, MINNEAPOLIS

Bruce C. Birch & Larry L. Rasmussen: *Bible & Ethics in the Christian Life*. 239 sid.

Frederick W. Danker: *Augsburg Commentary on the New Testament. II. Corinthians*. 223 sid.

Douglas John Hall: *Thinking the Faith*. Christian Theology in a North American Context. 456 sid.

Halvor Moxnes: *The Economy of the Kingdom*. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel. 183 sid.

Robert H. Smith: *Augsburg Commentary on the New Testament. Matthew*. 351 sid.

## FORTRESS PRESS, PHILADELPHIA

Harold W. Attridge: *The Epistle to the Hebrews*. A commentary. Ed. by Helmut Koester. Hermeneia. 439 sid.

Eldon Jay Epp and George W. Mac Rae: *The New Testament and its Modern Interpreters*. 601 sid.

## ST. VLADIMIR'S SEMINARY PRESS, CRESTWOOD, NY

John Baggley and Richard Temple: *Doors of Perception - Icons and their Spiritual Significance*. 160 sid. Pris \$ 12.95.

Francis House: *Milennium of faith, Christianity in Russia AD 988-1988*. 133 sid. Pris \$ 9.95.

Panayiotis Nellas: *Deification in Christ*. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. 254 sid. Pris \$ 12.95.

Archbishop Paul of Finland: *Feast of Faith*. 112 sid. Pris \$ 5.95.

Alexander Schemann: *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*. 245 sid. Pris \$ 9.95.