

# Kvinnorna som vittnen vid korset och graven\*

AV BIRGER GERHARDSSON

Myndigheterna försökte få stopp på den rörelse som Jesus från Nasaret hade satt igång. Man oskadliggjorde ledaren, det brukade räcka (jfr Apg 5:36–37). Men den här gången hjälpte det inte. Tvärt om började Jesu anhängare nu förfäkta mästarens sak med en hänförelse som de inte hade visat tidigare. Och det som de brann av att få rapportera och förklara i första hand, det var inte hans läror, det var hans korsdöd och uppståndelse.

Deras budskap handlade om underliga ting, sådant som åhörarna inte gick med på utan vidare. Därför måste förkunnarna komma med *skäl* för det de påstod. Hur argumenterade de när de ville övertyga åhörarna om att den korsfäste Jesus var uppstånden?<sup>1</sup> Det var framför allt fyra slags skäl de gjorde bruk av:

Det *första* de anförde var att Jesus efter sin död hade visat sig – uppstånden och levande – för ett antal vittnen, talat med dem och gett dem direktiv. Detta argument var naturligt nog det viktigaste, det klaraste och verksamaste. Det som pålitliga karlar kunde intyga att de hade "sett och hört" själva, det togs på allvar i den här miljön (jag säger inte att det godtogs okritiskt). Vittnesbevisning var någonting som gällde bland judarna. Och här kunde nu Jesu lärjungar inte bara redovisa upplevelser de hade haft utan också anföra vad den uppstånde själv hade sagt, med egen mun.

Det *andra* man åberopade var att Jesu grav

hade visat sig vara tom på tredje dagens morgon. Detta var en mycket märklig sak och någonting som vilka ögon som helst kunde kontrollera, också fiendeögon. Men tagen för sig var den tomma graven mer förbryllande än klagörande.

Det *tredje* man förde fram var att det som hade skett stämde med det som Guds profeter hade förutsagt i forna dagar, i de gamla heliga skrifterna. Hos många åhörare vägde den sortens argument tyngre än vi tror.

Det *fjärde* man hävdade var att Jesus själv hade förutsett och förutsagt sin våldsamma död och sin uppståndelse.

De två sistnämnda skälen skall jag inte ta upp alls idag, det först nämnda bara snudda vid. Vad som intresserar mig just nu är att evangelisterna nämner *ett antal kvinnor som vittnen* när de redogör för Jesu korsfästelse, begravning och uppståndelse.<sup>2</sup> Markus är den som gör detta mest markant. Han verkar stå ögonvittnena nära.<sup>3</sup>

Jag koncentrerar mig m a o på ett bestämt

<sup>2</sup> Till temat kvinnor som vittnen i den judiska miljön (tex Josefus, Ant 4.219; jfr R H 1:8, Sheb 30a) se J M Baumgarten, On the Testimony of Women in 1QSa, i Journal of Biblical Literature 76 (1957) s 266–269. Till mitt tema se vidare M Hengel, Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, i Festschrift O Michel (1963) s 243–256, och min artikel (föreg not). L Schottroffs uppsats Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, i Evangelische Theologie 42 (1982) s 3–25, är också mycket givande men hon underskattar vittnesaspekten. Hon tolkar också kvinnornas roll i texterna positivare än vad formuleringarna medger. – Vårdslös med materialet och samtidigt mycket fritt spekulerande är E Pagels, De gnostiska evangelierna (sv övers 1981) s 51–84. Jfr även nedan n 29.

<sup>3</sup> Märk tex hur Markus identifierar Simon från Kyrene (15:21) med påpekandet att han var far till Alexandros och Rufus, två bröder som uppenbarligen var bekanta för Markusevangeliets närmaste läsare. På liknande sätt identifierar han en av mariorna som mor till Jakob den yngre och Joses (15:40, mor till Joses (15:47) eller mor till Jakob (16:1)). Dessa två män var – naturligt nog – välkända för de första läsarna av Markus skrift.

\* Föredrag under Populärvetenskapliga veckan i Lund, 1988–04–15.

<sup>1</sup> För en ganska detaljerad redogörelse för det nytestamentliga budskapet om Jesu uppståndelse se min artikel Kristi uppståndelse – de bibliska vittnesbörderna, i Din uppståndelse bekänner vi, red av E Franck (1988) s 24–61. Där finns också litteraturhänvisningar till de olika detaljproblemen.

motiv och jag tar evangelisternas (grekiska) texter i föreliggande form – synkroniskt – utan att försöka skilja mellan äldre och yngre element i dem.

## Kvinnorna och Jesusrörelsen

Under Jesu aktiva verksamhet uppe i Galileen flockades människor omkring honom. Han var en fängslade person. De som inte kom för att höra honom eller bli botade, kom av nyfikenhet.

I den här mängden av människor var det somliga som följde med mer eller mindre konstant. Tolv av dem hade Jesus tydligen själv avgränsat och utnämnt till ett slags lärjungastab, men skaran av ständiga följeslagare var större än så. Och i denna större skara sympatisörer ingick även ett antal kvinnor. Det ser vi i förbigående hos alla fyra evangelisterna men Lukas har dessutom en särskild notis om saken. När han skildrar hur Jesus verkade uppe i Galileen, säger han på ett ställe (8:1–3):

Med honom följde de tolv och några kvinnor som hade blivit botade från onda andar och från sjukdomar: Maria, hon från Magdala, som sju demoner hade farit ut ur, Johanna, hustru till Herodes förvaltare Kusas, Susanna och många andra, som alla hjälpte dem med sina tillgångar.

Lukas notis är intressant ur flera synpunkter. Den rörelse Jesus stod i spetsen för var inte en ensidigt manlig företeelse. Även kvinnor var med på färderna. Detta väckte naturligtvis uppseende och många tyckte förstas det var ytterst olämpligt. Men någon absolut nyhet var det knappast. Under den hellenistiska tiden förekom så många olika saker i skön blandning i den här delen av världen. För väl folksamlingar nästan alltid blandade.

Å andra sidan ser vi vad de omnämnda kvinnorna främst gjorde inom Jesusrörelsen:  $\delta\eta\kappa\acute{o}\nu\omicron\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\nu\ \upsilon\pi\alpha\rho\chi\acute{o}\nu\tau\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$ , står det, vilket i NT 81 återges med: de ”hjälpte dem med sina tillgångar”; Kb 1917 har: de ”tjänade dem med sina ägodelar”.

Jesus och de som var fasta följeslagare till honom förvärvsarbetade ju inte, och de flesta av dem kan inte ha varit särskilt välbärgade heller (även om det säkert är fel att uppfatta dem som idel fattigglappar). Vad levde de på?

Varifrån fick de maten? Naturligtvis från sympatisörer som hade god råd: mecenater, beskyddare, gynnare. Vissa välvilligt inställda personer tog emot Jesus och hans skara i sina hem – tänk bara på Marta och Maria i Betania. Andra följde tom med dem på vandringarna.

Det är den sistnämnda sortens anhängare av *kvinnligt* kön Lukas nämner i vår notis, kvinnor som s a s fyller trossens funktion.

Det Lukas här säger är med all sannolikhet historiskt riktigt. Vi skall bara inte ta det som om dessa kvinnor *enbart* hade praktiska uppgifter. De var helt visst idel öra, de med, när Jesus talade, och idel öga när han gjorde någonting av sina maktgärningar. Det är också Lukas som – ensam – berättar den lilla episoden om Marta och Maria (10:38–42). Själva poängen i den texten är att även kvinnorna skall tänka på att sätta det andliga före det världsliga. Detta är en av de texter som visar hur självklart Jesus riktade sitt budskap också till kvinnorna.

Men det är givetvis ingen tillfällighet att Lukas uttryckligen skildrar kvinnorna i det här följet som *markpersonal*. De tecknas inte som egentliga lärjungar eller blivande apostlar.

## Kvinnorna i närheten av korset

Evangelisterna Markus och Matteus röjer sitt intresse för kvinnorna inom Jesusrörelsen först i slutet av historien, i samband med att Jesus blir korsfäst och uppstår.

Markus, som ger oss den säkert äldsta bevarade redogörelsen för Jesu lidande, berättar att när Jesus häktades, då övergav *alla* hans anhängare honom och flydde (14:50, jfr Matt 26:56). Men sedan säger Markus att när avrättningen verkställdes, då var några av Jesu anhängare åtminstone i närheten och såg på hur han hängde på korset och hur han dog. Så här skriver Markus (15:40–41):

På avstånd ( $\acute{\alpha}\nu\theta\iota\ \mu\alpha\kappa\rho\delta\epsilon\nu$ ) stod också några kvinnor och såg på ( $\theta\epsilon\omega\rho\upsilon\sigma\alpha\iota$ ), och bland dem var Maria från Magdala, den Maria som var Jakob den yngres och Josefs mor, och Salome. De hade följt med honom och tjänat honom ( $\delta\eta\kappa\acute{o}\nu\omicron\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\psi$ ) när han var i Galileen. Och där var många andra kvinnor, de som hade gått med honom upp till Jerusalem.

Det här skriver Markus för att åberopa *vittnen*; vi märker verbet  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ , "åse", "se". Det är avslöjande att han nämner *namnen* på några av de närvarande. För bevisning bland judarna krävdes två eller tre vittnen; det förslög inte med *ett* (5 Mos 19:15 parr). När två eller tre namn radas upp i evangelierna skall vi alltid misstänka en bestämd mening: dessa personer kan vittna om att det som sägs är sant. Så är det här också.<sup>4</sup>

De vittnen som *räknades*, som dög när det verkligen gällde, t ex inför domstol, det var karlar, *manliga* vittnen. När berättaren nämner kvinnliga vittnen blir bevisningen mycket svagare. Därför är det inte troligt att han då skisserar fritt. Han håller sig till sanningen. Hade han hittat på, hade han nog åberopat *män*.

Markus säger att det var "många" kvinnor som åsåg vad som skedde den här gången, och han uppger namnen på tre av dem. Han påstår emellertid inte att de omnämnda anhängarna var med Jesus och *stöttade* honom. De bevittnade det hela, men på behörigt avstånd ( $\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\ \mu\alpha\kappa\rho\acute{\upsilon}\theta\epsilon\nu$ ).<sup>5</sup> Nära vågade de sig inte.

### Hur stor risk tog kvinnorna?

Man kan fråga sig hur stor fara de här kvinnorna utsatte sig för. Normalt kunde kvinnorna i det gamla manssamhället utan våda hålla sig framme och beskåda avrättningar. Kvinnor och barn betraktades inte som farliga. Men när man avstraffade *upprorsmän* hade man anledning att hålla ögonen på alla som verkade sympatisera med dem: vänner och anhöriga, även kvinnor och barn. De romerska historieskrivarna Tacitus och Suetonius berättar att man gjorde det. Judarna Josefus och Filo skildrar likaså hur man både vid judiska och vid romerska aktioner mot upprorsmän, motståndsrörelser eller rebeliska lydfolk kunde gripa också kvinnor som

var för intresserade; ibland korsfäste man även dem.<sup>6</sup>

Hur stor var risken för kvinnorna vid Jesu kors?

Ingenting tyder på att myndigheterna satte in den första stöten mot Jesusrörelsen som *rörelse*. Här gällde det en riktning som tydligt var upphängd på en enda karismatisk person, en enda ledargestalt. Det var därför naturligt att bara slå till mot honom till att börja med. Det dröjde årtionden innan romarna brydde sig om Jesu anhängare. Vidare påstår den urkristna traditionen – och uppgiften verkar sannolik – att den romerske prefekten Pontius Pilatus endast med tvekan gick med på att döma Jesus till döden. En tredje sak av intresse är, att Pilatus lät en av Jesu sympatisörer få den döda kroppen för att begrava den. Att ett sådant tillstånd skulle ges var ingalunda självklart.

Låt mig göra en utvikning här, om det anti-ka korsfästelsestraffet. Vi som får leva i ett land där dödsstraff inte längre förekommer, kan vara lyckligt omedvetna om vilken skillnad det har varit i det förgångna mellan olika slag av dödsstraff. Somliga har varit föga plågsamma: man har gjort pinan kort. Andra har utförts så att den dödsdömde skulle få plågas så mycket som möjligt. Och vissa dödsstraff har varit ägnade att tillfoga den dömden så stor *vanära* som möjligt. Ett offentligt straff är alltid en skam, men om någon bara blev avrättad, snabbt och effektivt, blev ingen *ytterligare* förnedring fogad till dödsstraffet. Att bli avrättad med svärd har t ex alltid gällt som en död för ståndspersoner: kungar, ädlingar och herremän.<sup>7</sup>

Korsfästelse ansågs i antiken som det mest nesliga och plågsamma av alla dödsstraff. Det var en kombination av största möjliga pina, största möjliga vanära och fullständig utplåning. Detta barbariska straff förekom bland många antika folk. Även judarna hade lärt sig det, men det skall ha börjat bland perserna, och romarna hade blivit specialister på

<sup>4</sup> Det har också denna bakgrund att lärjungarna sändes ut två och två, Mark 6:7, Luk 10:1. – Till vittnes-temat se H van der Vliet, *No Single Testimony* (1958) och A A Trites, *The New Testament Concept of Witness* (1977) liksom hänvisningarna ovan n 2.

<sup>5</sup> Märk även uppgiften att Petrus efter arresteringen av Jesus följde efter "på avstånd" ( $\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\ \mu\alpha\kappa\rho\acute{\upsilon}\theta\epsilon\nu$ ), Mark 14:54 parr.

<sup>6</sup> Tacitus, Ann 6.19, Suetonius, Tib 61, Josefus, Bell Iud 2. 253 och 305–308, Filo, In Flacc 72. Jfr J Blinzler, *Der Prozess Jesu* (4 uppl 1969) s 385–394.

<sup>7</sup> Om traditionen är riktig att Petrus blev korsfäst men Paulus (som romersk medborgare) avrättad med svärd, var det en oerhörd skillnad mellan de två apostlarnas slutliga öden.

det. Romarna använde det mot upproriska slavar, främlingar, rövare och andra hänsynslösa banditer. En romersk medborgare skulle ha gjort sig skyldig till någonting utomordentligt grovt (förverkat sin rätt till medborgerligt skydd) för att bli avrättad på det sättet.

Man kunde gå till väga lite olika när man korsfäste någon, men själva principen var att den dömda inte skulle direkt avlivas utan hängas upp för att själv dö under så långt utdragna och så hemska plågor som möjligt och detta i folkets åsyn. Man skulle på en gång pina livet ur honom och förnedra ihjäl honom. Till plågan och förnedringen hörde att han först blev hårt gisslad så att kroppen var sönderslagen och blodig redan i utgångsläget och att han anbringades på korset i en ställning som var så obekvämlig och plågsam som möjligt utan att påskynda döden. Man brukade tex sätta en pinne under den korsfästes rygglut så att han kunde halvsitta, och det gjorde man inte för att ge honom lättnad utan för att han inte skulle dö för fort (genom kvävning). Korset skulle vara placerat så att alla kunde se den uppspikade och så att pöbeln hade möjlighet att ytterligare skymfa och plåga honom.<sup>8</sup> Vanligen var korsen låga men det förekom att ett kors gjordes extra högt för att synas särskilt vitt omkring.<sup>9</sup>

Korsfästelse var ett av de straff som normalt inte var fullbordat i och med att den dömda dog. Döden gjorde slut på *pinan* men inte på *förnedringen*. Den avrättade skulle inte få en hederlig begravning. Hans döda kropp skulle hänga kvar på korset tills rovfåglar och rovdjur hade ätit upp mjukdelarna. Och de ben som var kvar kunde skändas ytterligare. Vaktmanskåp brukade därför bevaka korset även efter det att den avrättade hade dött för att förhindra att den dödes an-

<sup>8</sup> Ifall avrättningen av någon anledning måste påskyndas, tillgreps man *crurifragium*: man krossade skenbenen på den korsfäste så att han dog av blodstockning och chock. Inte heller detta innebar direkt, ögonblicklig avlivning.

<sup>9</sup> Om det antika korsfästelsestraffet se M Hengels världskommenterade bok *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross* (eng övers 1977, fullständigare än det tyska originalet). Jfr även J A Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, i *To Advance the Gospel* (1981) s 125–146 och Blinzler (ovan n 6) s 357–384.

höriga eller vänner kom och tog kroppen för att begråta och begrava den döda.<sup>10</sup>

Men det hände ibland att de anhöriga fick ynnesten att ta hand om en avrättad mans döda kropp och begrava den.<sup>11</sup> Det är detta den förnämde rådsherrn Josef från Arimataia fick den här gången. Han vågade sig på (märk ordet *τολμήσας* i Mark 15:43) att be Pilatus om denna förmån och den beviljades.<sup>12</sup> Även detta tyder på att romarnas åtgärder i fallet Jesus från Nasaret var lite halvhjärtade – en eftergift, inte ett eget, målmedvetet ingripande. De betraktade svårligen den vapenlöse mannen från Nasaret som farlig för det stolta romerska världsväldet.

Därför är det inte troligt att kvinnorna vid korset i verkligheten utsatte sig för någon större risk. Särskilt som de stod på avstånd, i mängden av nyfikna. Men de kunde knappast bedöma själva hur pass stor faran var för dem. Så nog hade de sina skäl för att vara rädda och försiktiga. Uppgifterna om att Jesu manliga anhängare var skräckslagna vittnar om att dessa för sin del minst av allt kände sig säkra.<sup>13</sup> Fast karlarna löpte alltid större risk, förstås, särskilt då de närmaste.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Se de ställen hos Tacitus och Suetonius som nämns ovan i n 6 samt Petronius, *Satyr* 110–112. Den sistnämnda återger en historia om hur föräldrarna till en korsfäst rövare tog ned liket från korset och begravde det en natt medan den vaktande soldaten förlustade sig med en kvinna i en närbelägen gravkammare. Jfr även hur rätt man behandlade de kristna martyrernas kvarlevor i Lyon och Palestina 177 resp 309 e Kr enligt Eusebius, *Hist eccl* 5. 1.57–63 och *De mart* Pal 9.

<sup>11</sup> Blinzler (ovan n 6) s 385–387. Jfr J S Kennard, *The Burial of Jesus*, i *Journal of Biblical Literature* 74 (1955) s 235–238.

<sup>12</sup> Enligt Johannes var också den judiske rådsherrn Nikodemos (som Johannes är ensam om att nämna: jfr 3:1–21 och 7:50–52) behjälplig vid Jesu begravning, 19:38–42. Att Nikodemos var farisä (3:1) borgar för att alla renhetsföreskrifter följdes.

<sup>13</sup> Johannes skildrar deras farhågor som en ”fruktan för judarna”, 20:19, och säkert hade de anledning att frukta judiska fiender mer än romerska. Men i Johannesevangeliet är ”fruktan för judarna” en allmän urkristen kategori, 7:13, 9:22 och 19:38; jfr även 12:10. – Den unge Saulus är ett exempel på att det tidigt fanns judiska grupper som ville slå till även mot Jesu anhängare, 1 Kor 15:9, Gal 1:13; Apg 7:54–8:3, 9:1–2, 24:4–5, 26:9–11. Märk uppgiften att Paulus förföljde både män och kvinnor.

<sup>14</sup> Man måste skilja mellan vad myndigheterna (de judiska resp de romerska) planerade mot Jesusrörelsen och vad Jesu anhängare befارode. Lärjungarna tycks ha räknat med ett ingripande mot dem; jag tänker främst på

Hur som helst: enligt Markus står kvinnorna där som vittnen, när de manliga anhängarna inte vågar sig fram alls.

## Olika uppgifter

Detta säger alltså vår säkerligen äldsta källa, Markusevangeliet. Matteus (27:55–56) följer i sak Markus nära, bortsett från att han kallar den tredje kvinnan ”modern till Sebedaios söner”. Däremot ger inte Lukas kvinnorna någon särställning här. Han skriver (23:49):

Men alla hans vänner, och bland dem kvinnorna som hade följt med honom från Galileen, stod på avstånd och såg alltsammans.

Enligt Lukas var alltså ”alla hans vänner” – dvs främst de manliga – i närheten.<sup>15</sup> Det är typiskt för Lukas att bredda vittnesuppgifterna med karlar. (Att åtminstone *en och annan* manlig vän till Jesus såg vad som hände är också sannolikt, men Lukas talar – vårdslöst – om allihop.)

Evangelisten Johannes tecknar för sin del en helt annan bild. Han nämner fyra av Jesu anhängare och säger att de står *invid* korset (παρά τῷ σταυρῷ), alltså inte på avstånd: tre marioer (Jesu mor, Maria Klopas hustru och Maria från Magdala) och så älsklingslärjungen (19:25–27).<sup>16</sup>

Det är dock inte troligt att det är Johannes som ger oss den historiska sanningen i det här fallet. Han har nog stiliserat bilden, av teologiska skäl. Han brukar ta sig sådana friheter.

## Kvinnorna och Jesu begravning

Markus berättar sedan – som sagt – att Josef från Arimataia svarade för begravningen av

flykten i Getsemane, distanseringen, förnekelsen, de låsta dörrarna och framför allt att en främling måste svara för begravningen av Jesu döda kropp.

<sup>15</sup> Själva formuleringen verkar vara lånad från de heliga skrifterna (Ps 37/38:12) men detta – som är vanligt i passionshistorien – behöver inte betyda att sakuppgiften är ohistorisk.

<sup>16</sup> Se hänvisningen till Blinzler i nästa not. Beträffande kvinnornas roller i Johannesevangeliet, jfr R E Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (1979) s 183–198 och T Karlsen Seim, *Roles of Women in Johannine Imagery*, i L Hartman & B Olsson (utg), *Aspects on Johannine Literature* (1987) s 56–73, särskilt 67.

Jesus. Även det avsnittet slutar med en vittnesuppgift (15:47):

Maria från Magdala och Maria Joses mor såg (ἐθεώρουν) var han blev lagd.

Nu är de som åser det hela – märk åter igen verbet θεωρεῖν – bara två, men det räcker. Maria från Magdala är även här den ena – och den viktigaste. Den andra är Joses mor. Rimligen är detta samma Maria som hon som nyss kallades ”den Maria som var Jakob den yngres och Joses mor” och i 16:1 kallas ”Maria Jakobs mor”. – Jag behöver inte ta upp identifieringsfrågorna nu.<sup>17</sup>

Matteus säger på motsvarande ställe (27:61) ungefär samma sak som Markus, medan Lukas inte heller här nämner något namn alls utan bara berättar att ”kvinnorna som hade kommit från Galileen tillsammans med Jesus följde med och såg graven och hur hans kropp lades där” (23:55; jfr alltså 8:1–3).

Varför anger evangelisterna vittnen här? De vill visa att vittnen kunde peka ut Jesu grav; förväxling var utesluten. Men de vill nog också tillbakavisa misstanken – eller insinuationen – att *Jesu kropp aldrig blev begravd utan äten av rovfåglar och rovdjur* och sedan kanske skändad ytterligare. I detta ljus skall vi säkert också se det faktum att urkristendomen i sammandraget av sitt grundbudskap (”kerymat”) inte bara omnämnde Jesu död och uppståndelse utan även att hans kropp kom i jorden: ”han blev begravd” (1 Kor 15:3–8).

Evangelisterna skyggar på intet sätt för att skildra att Jesus blev grovt skymfad och miss-handlad, men de hävdar påfallande konsekvent att förnedringen var slut när han dog. Han blev hederligt begravd, och detta i en grav som inte kunde förväxlas med någon annans. Man uppgav namnen både på den som gjorde det och på några som hade sett på.

<sup>17</sup> Den närmare identifieringen av vissa av kvinnorna i våra texter – liksom av Jakob och Joses (Josef?) – är ganska besvärlig; jfr J Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (1967). – När det gäller textkritiken har jag inte funnit anledning att någonstans avvika från Nestle-Alands 26 upplaga.

## Kvinnorna och den tomma graven

Åter till Markus. Efter skildringen av Jesu begravning kommer genast rapporten om kvinnorna vid graven på påskdagens morgon, tidigt. Markus skriver så här (16:1–8):

”När sabbaten var över (dvs på lördagskvällen efter kl 6) köpte Maria från Magdala och Maria Jakobs mor och Salome väluktande kryddor för att gå och smörja honom. Tidigt på morgonen efter sabbaten kom de till graven när solen gick upp.” Där fick de se (θεωροῦσιν) att stenen var bortrullad och graven tom.

Kvinnorna är nu *tre* igen, Salome är åter med; evangelisten förutsätter också här att läsarna vet vem hon är. Och Maria från Magdala står först, hon är den viktigaste av dem.<sup>18</sup> De går tidigt för att inte bli sedda i onödan.<sup>19</sup>

Hos Matteus är de bara två, nämligen samma marior som de som enligt honom såg på när Jesus begravdes (28:1; jfr 27:61).

Lukas antyder för sin del att det var flera kvinnor och den här gången namnger även han tre av dem. Det är de två mariorna och en som hette Johanna (24:10, jfr 22–24).

Vänder vi oss till den fjärde evangelisten, Johannes, får vi en ganska olikartad version (20:1). Han uppger att Maria från Magdala

<sup>18</sup> Salomes namn nämns över huvud taget bara av Markus (15:40, 16:1). Om hon var identisk med Sebedaios söners moder (Matt 27:56) är en öppen fråga. – Maria från Magdala har i kristen tradition ofta identifierats med synderskan som smorde Jesu fötter och torkade dem med sitt hår i Luk 7:36–50, men detta är en sekundär och löslig kombination. I senare romanfantasier har man tänkt sig något slags kärleksförhållande mellan henne och Jesus, vilket är rena spekulationer. Däremot förtjänar Lukas notis (8:2) tilltro, att Jesus hade botat henne från någon svår sjukdom och att hon sedan blev en mycket hängiven lärjunge till sin hjälpare och mästare. Hon måste ha haft högt anseende i urkristendomen. Och gnostikerna kom att älska henne.

<sup>19</sup> Matteus uppgift (27:62–66, 28:11–15) att graven var bevakad är sannolikt oriktig. Det var visserligen naturligt att en korsfäst mans grav bevakades, men i detta fall hade kroppen utlämnats till vanlig begravning. Därmed var nog romarnas intresse för fallet slut. Detta tycks Markus, Lukas och Johannes förutsätta (inga vakter). – I det senare, sekundära och legendära Petrus-evangeliet (28–49) är uppgifterna om vakterna vid graven utspunna på ett ganska fantastiskt sätt: de judiska ledarna (”de skriftlärdade och de äldste”) slår upp ett tält och vakar tillsammans med den romerska vaktstyrkan natten mot påskdagen; de to m bevittnar hur två änglar avhämtar den uppståndne från graven!

kom ensam till graven tidigt på påskmorgonen. Bara en kvinna alltså, men den viktigaste.

Sammantaget ser vi att Maria från Magdala nämns på det här stället av alla fyra evangelisterna, den andra Maria namnges dessutom av alla de tre synoptikerna, medan den tredje är Salome hos Markus, Johanna hos Lukas. Olikheter är bara vad man kan vänta; de visar att kyrkan inte har harmoniserat de fyra böckerna.

## Vad var det kvinnorna bevittnade?

Vad var det nu kvinnorna fick bevittna på påskmorgonen? – Hos Markus möter vi även här verbet θεωρεῖν, nu om det första momentet i kvinnornas upplevelse: de *ser* att stenen är undanrullad.

Enligt Markus lika väl som Matteus och Lukas fann de att graven var öppnad och – när de gick in – att den var tom. De fick också se en eller två änglar och höra de himmelska orden att Jesus inte längre fanns i graven: ”Han är uppstånden, han är inte här!” Matteus säger dessutom att de två kvinnorna på väg bort från graven fick möta den uppståndne själv (och röra vid honom), de först av alla (28:9–10).

Hur gick det för kvinnorna? Enligt Markus blev de tre vettskrämda och höll tyst; inte en själ fick veta vad de hade sett (16:8).<sup>20</sup> Från det hållet har alltså inget budskap kommit.<sup>21</sup> Enligt Lukas berättade de nyheten för de manliga lärjungarna men blev inte trodda (24:9–11), så några av männen gick ut till graven och kontrollerade att det var som kvinnorna hade sagt (24:24), en mycket trolig åtgärd. Enligt de bästa handskrifterna var Petrus den förste att göra det (24:12). Matteus skriver att kvinnorna gick och rapporterade men uppger inte hur man tog deras berätt-

<sup>20</sup> Enligt Markus *sviker* kvinnorna här (16:8) – ”darrande och utom sig” – på liknande sätt som alla lärjungarna svek i 14:50 (märk ἔφυγον på båda ställena) – och nu måste sveket bedömas som allvarligare. – Tagen för sig var den tomma graven nog mer underlig än bevisande, det ser vi även i Luk 24:22–24 och Joh 20:2,13,15. Jfr G Kittel, Die Auferstehung Jesu, i Deutsche Theologie 4 (1937) s 152–154 och Hengel (ovan n 2) s 253–255.

<sup>21</sup> Vill Markus här bryskt avvisa det förlöjligande påståendet att kyrkans uppståndelsebudskap bara bygger på kvinnors ord?

telse (28:8, 11; jfr 16). (Matteus nämner aldrig *Petrus namn* i uppståndelseberättelserna.)

Evangelisten Johannes är som sagt olik de övriga. Han hävdar (20:1–18) att Maria från Magdala kom ensam till graven på morgonen och när hon såg att stenen var borta rusade hon iväg till Petrus och älsklingslärjungen. Det var därför, enligt Johannes, de här två *manliga* lärjungarna som först såg att graven verkligen var tom; de gick in och såg efter. Först därefter tittar Maria in i graven och får se två änglar sitta där. Och sedan får *hon* först av alla – möta den uppståndne Jesus. Han tillåter henne inte att röra vid honom men ger henne uppgiften att gå och berätta för de manliga lärjungarna att han nu stiger upp till sin himmelske Fader. Sedan får dessa lärjungar, de elva förstas, besök av den uppståndne samma kväll, på påskdagens kväll, och då har han stigit upp till sin himmelske Fader. Han överlämnar nämligen den helige Ande, vilket han skulle göra först efter sin upphöjelse till Fadern (jfr 16:5–7). Lärjungaskaran får dessutom ett nytt besök av Jesus nästa söndags kväll; det är då Tomas är med (20:19–23, 24–29).

Urkristendomen fäste en enorm vikt vid Kristi uppståndelse. Men uppgifterna om den blev aldrig riktigt samstämda. Enligt den äldsta påsktraditionen fick Petrus först av alla möta den uppståndne (1 Kor 15:5; jfr Luk 24:34) och några kvinnor fick först se att graven var tom. Det hävdade man sannolikt från början inom urkristendomen. Men Johannes påstår att Maria från Magdala fick möta den uppståndne före alla andra, och Matteus säger samma sak om Maria från Magdala och den andra Maria. Dessutom uppger Johannes att det var Petrus och älsklingslärjungen som först konstaterade att graven verkligen var tom. Dessa uppgifter i *särstoffet hos Matteus och Johannes* kan inte gärna vara äldst och pålitligast.

### Kvinnornas uppdrag

Ännu en sak är värd att peka på. Enligt Lukas får kvinnorna inget *uppdrag* vid graven men de beger sig ändå, på eget bevåg, till de manliga lärjungarna och berättar. Enligt

Markus och Matteus åter får de ett ärende att utträta: de skall gå till lärjungarna – hos Markus nämns Petrus här särskilt – och tala om för dem att Jesus står fast vid överenskommelsen att de skall återses uppe i Galileen. Hos Matteus får de denna uppgift först av ängeln och sedan av den uppståndne själv dessutom.<sup>22</sup>

Om vi bortser från Lukas får kvinnorna vid graven således ett uppdrag men det är ett påfallande *litet* ett, inte att predika, allra minst att gå ut i världen. Bara ett internt ärende. Denna begränsning gäller t o m Maria från Magdala i Johannesevangeliet.<sup>23</sup> Om man jämför dessa skildringar med traditionerna om hur några utvalda män fick möta den uppståndne, faller olikheterna i ögonen. Där är det alltid den uppståndne själv de får möta, inte någon ängel bara. Och de uppgifter de får är oerhörda, det är fråga om *apostlauppdrag*: Ni skall vara mina vittnen, Så som Fadern har sänt mig så sänder också jag er, Gå ut och gör alla folk till lärjungar, osv.<sup>24</sup>

De här iakttagelserna säger mycket om den historiska situation urkristendomen befann sig i.

### Kvinnorna som vittnen

En sak förefaller vara historiskt ofrånkomlig: att några kvinnliga anhängare till Jesus, främst av dem Maria från Magdala, har funnit Jesu grav tom på påskmorgonen.<sup>25</sup> Men en annan sak är också uppenbar: att urkristendomen har haft mycket svårt att utnyttja deras vittnesmål i den judiska miljön. Jag har antytt varför.

<sup>22</sup> Denna dubblering av ordern hos Matteus gör att hänvisningen till *Galileen* blir starkt betonad. (Jfr häremot Luk 24:49, Apg 1:4!) – Hade Jesus och hans lärjungar bestämt i förväg att återsamlas i Galileen om de blev skingrade (jfr Mark 14:28 par.)?

<sup>23</sup> Kanske har särskilda miljöförhållanden (obs nedan n 30) gjort det meningsfullt för Johannes att ge Maria ensam rollen som första vittne. Men märk inskränkningarna: hon får inte röra vid Jesus och hon får bara ett tidsbegränsat – snart överspelat – uppdrag. Matteus 28:9–10 (och inget om Petrus!) förbryllar mig.

<sup>24</sup> Jämför vilka uppgifter kvinnorna vid graven får i Mark 16:7, Matt 28:7, 10 och Joh 20:17 med uppdragen till apostlarna i Matt 28:18–20, Luk 24:46–49, Apg 1:2, 8 och Joh 20:21–23, 21:15–18. Se också Apg 9:15–16, 22:14–16 och 26:15–18.

<sup>25</sup> Se min artikel Kristi uppståndelse, ovan n 1 (med litt).

Vi vet från andra källor hur lite man bland judarna i antiken litade på vittnesmål från kvinnor. Det var inte lätt för den unga kyrkan att höja sig över det förhållandet. De kristna skulle vittna för människor som var snabba att avfärda kvinnors ord som munväder. Den gamla inställningen satt också djupt i dem själva. Det röjer Lukas ganska osminkat. Han berättar hur de manliga lärjungarna reagerade när kvinnorna kom och rapporterade om graven: "De tyckte att det bara var prat och trodde inte på dem" (24:11).

Samme Lukas betonar ett tiotal gånger<sup>26</sup> att Jesu apostlars uppgift efter påsk var att vara Jesu vittnen (μαρτυρες), vittna om honom, framför allt vittna om hans uppståndelse (märk Apg 1:22, 4:33, 10:40–42, 13:30–31). Så hos Lukas ser vi mycket klart urkristendomens dilemma. Man hade ett budskap om ytterst otroliga ting, särskilt då detta att Jesus var uppstånden från de döda. Redan manliga vittnen mötte ofta bara hånflin när de sade att den korsfäste Jesus var uppstånden. När kvinnor påstod samma sak blev det dubbelt otroligt, dubbelt lätt att slå i vädret.

Hos Paulus har många gjort en iakttagelse. I sina brev nämner han varken den tomma graven eller kvinnornas påskupplevelser. Okunniga människor brukar antyda att Paulus säkert var kvinnohatare. Det är en dålig förklaring, det finns inga hållbara skäl för den. Paulus visste nog bara vad han gjorde. Han var alltför väl medveten om villkoren och spelreglerna i de här miljöerna. Han hade märkt hur anstötligt budskapet om Kristi korsdöd och uppståndelse lät i judarnas öron och hur befängt i grekernas.<sup>27</sup> Och han visste, både från sin lagskola och från sin erfarenhet, att kvinnors vittnesmål inte tillmättes stort bevisvärde. Därför drog han – och säkert många andra kristna med honom<sup>28</sup> – bara slutsatsen att uppgiften om kvinnornas upptäckt av den tomma graven inte var mycket att komma med. Det var inte särskilt me-

ningsfullt att anföra så svaga vittnesmål när man skulle förkunna någonting som redan i sig självt var så otroligt. Lukas ger oss här en klarare inblick i urkristendomens belägenhet än de andra evangelisterna.

## Debatten idag

Det finns idag feministiska teologer som menar att kvinnorna kring Jesus och i kyrkans *allra första skede* hade mycket att säga till om: de var jämställda med männen i förstaste, den unga kyrkan bestod av andefyllda bröder och systrar. Men vad man kunde vänta sig hände snart: karlarna återställde den gamla vanliga ordningen och lade beslag på ledningen. Kvinnorna fick underordna sig och tåga i församlingen, och utvecklingen därhän gick ganska fort. Alla böckerna i Nya testamentet bär spår av dessa förändringar; mansdominansen har kommit ganska långt när de skrivs. Våra texter ger oss m a o färgade besked. Så resonerar dessa feministiska teologer.<sup>29</sup>

Det ligger någonting i det här: när kyrkan institutionaliserades blev den mer lik sin miljö än den var i början. Men den teori jag här har refererat, vilar på djärva källkritiska bedömningar (som jag inte kan diskutera här) och åtskilligt önsketänkande. Verkligheten kring den nya rörelsen var bister *även i början*. Trots att Jesus inte bara vände sig till män utan också till kvinnor, och trots att vissa kvinnor fick spela en så viktig roll i samband med Jesu död och uppståndelse, och trots att dessa fakta också fick vissa praktiska konsekvenser i de urkristna församlingarna efter påsk, var urkristendomens handlingsfrihet begränsad. En minoritetsgrupp kan inte ändra mycket på inrotade sociala förhållanden. Kvinnans ställning i den judiska miljön reste höga hinder för urkristendomens möjligheter att reformera ordningarna. *Det gick inte att bara skicka ut kvinnor i offentligheten. Inte*

<sup>26</sup> Luk 24:48, Apg 1:8, 22, 2:32, 3:15, 5:32, 10:39, 41, 13:31, 22:15, 26:16. Jfr även Apg 10:44.

<sup>27</sup> Se t ex 1 Kor 1:18–25 och Apg 17:18–21, 32.

<sup>28</sup> Obs att det urkristna sammandraget i 1 Kor 15:3–8 bara uppger manliga vittnen och bara till mötena med den uppståndne; "döden för våra synder" och "uppståndelsen på tredje dagen" stöds med hänvisningar till Skrifterna, och begravningen omnämns bara.

<sup>29</sup> Jag återger här närmast E Schüssler Fiorenzas ståndpunkt, In Memory of Her (2 tryckn 1986) (rikliga litteraturanvisningar!). Se särskilt s 160–204, 205–241. Författarinnan är skarpsinnig och välorienterad men hon missbrukar för sina syften – tycker jag – de moderna traditionsforskningsmetoderna (särläggande av äldre och yngre element i en text). Det är delvis i opposition mot detta jag har arbetat som jag har gjort denna gång.



*heller Jesus själv hade gjort det, vad vi vet.*<sup>30</sup>

Jag tycker nog att många av dem som idag säger sig vara bibliska i kvinnoprästfrågan resonerar rätt ohistoriskt, när de bortser från att urkristendomen inte kan ha haft en hederlig chans att ge kvinnor ställning som offentliga missionärer eller som offentliga lärare i församlingarna, även om den hade velat. Här stod historiskt betingade hinder i vägen, som inte vi har i vår tid och vårt land.

Vad oss själva anbelangar, bör vi väl inte låta det som huvudsakligen i *praktiken*<sup>31</sup> hindrade urkristendomen, hindra oss *läromässigt*. De möjligheter vi har, i vår egen tid, att undanröja urgamla orättvisor är vi rimligen skyldiga att ta till vara. Idag skall inte kyrkan behandla kvinnornas vittnesbörd om Kristi död och uppståndelse som ett prat som inte kan få en fullvärdig offentlig plattform.<sup>32</sup> Det som står på spel är för viktigt.

<sup>30</sup> Märk 1 Kor 14:33–40; 1 Tim 2:11–15; jfr 1 Kor 11:2–16, Ef 5:21–33. I Mindre Asien hade kvinnorna starkare samhällsställning än annorstädes (O Braunstein, *Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau*, 1911). Där borde kyrkan ha kunnat ge kvinnorna något bättre villkor men vi ser att Paulus (fostrad i Jerusalem) eftersträvade en enhetlig ordning i ”alla de heligas församlingar” på denna punkt, och att de äldre, m a o judekristna, församlingarna – särskilt moderförsamlingen i Jerusalem – var mönsterbildande (1 Kor 14:33–36; jfr 1 Thess 1:6–7, 2:14). Jfr min artikel Eleutheria, i STK 60 (1984) s 119–120, 127–129.

<sup>31</sup> Djupsinniga idéer om att mannen ensam – inte kvinnan – skulle vara Guds direkta avbild kan inte gärna ha hört till urkristendomens *vanliga och bärande grundtankar*. Märk vilka motiveringar som ges för talförbudet i 1 Kor 14:33–40 och 1 Tim 2:11–15.

<sup>32</sup> Den moderna debatten i kvinnoprästfrågan har biblisk bas om man diskuterar huruvida kvinnor har rätt att predika och undervisa offentligt i församlingen (jfr 1 Kor 14:33–40, 1 Tim 2:11–15). Frågor som vem som får leda nattvardsgudstjänst eller ”tjäna *in sacris*” har däremot inget som helst bibliskt underlag. Inte heller är *vigningen* föreskriven eller reglerad i bibeln.

# Individualistisk och holistisk religionsuppfattning

AV RUDOLF JOHANNESSON

Det finns i religionsvetenskapen en tydlig men föga uppmärksammas skillnad mellan två olika religionsuppfattningar. Den ena kan betecknas som individualistisk och den andra som – i brist på bättre uttryck – holistisk. Motsättningen mellan dessa båda uppfattningar har nyligen i denna tidskrift kommit till klart uttryck i professorerna Jan Hjärpes och Tryggve Kronholms artiklar med deras olika tendens (1/88 resp 3/88) liksom i den efterföljande replikväxlingen mellan de båda författarna (4/88).

## Den individualistiska uppfattningen

I sin artikel framställer Hjärpe vad vi här kallar för den individualistiska religionsuppfattningen som utmärkande för den liberala teologin. Han påpekar bl a att denna tar den religiösa erfarenheten som utgångspunkt för sin teologiska reflektion i överensstämmelse med uppfattningen att det är individernas erfarenheter och upplevelser som är de avgörande realiteterna i det religiösa livet. De olika religionerna däremot har ingen egentlig realitet. De är endast konstruktioner, abstraktioner eller rent av fiktioner: "Det som går under namnet av *en* religion, igenkännbar genom tiderna, är en fiktion".<sup>1</sup> Vad som faktiskt existerar på religionens område är således enligt detta synsätt endast skilda individuella erfarenheter, uppfattningar och attityder.

Det går inte att ta miste på att Hjärpe gör den liberalteologiska uppfattningen, sådan han uppfattar den, till sin egen. Samma synpunkter som han framlägger i sin artikel, återkommer sålunda i andra sammanhang. Så tex inleder han sin bok "Politisk islam" med följande påstående: "Man kan hävda, att det finns fler religioner, livsåskådningar och livsattityder i världen än det finns männi-

skor".<sup>2</sup> Nu skulle det visserligen kunna tyckas som om den närmaste konsekvensen av den individualistiska uppfattningen skulle bli att antalet religioner eller livsåskådningar är lika stort som antalet individer. Men Hjärpe går ett steg längre: antalet religioner är större. Han motiverar detta med att vi "som individer gör nya erfarenheter" och att "vår personlighet utvecklas och ändras, dag för dag".<sup>3</sup> Här gör han alltså gemensam sak med den extrema form av partikularism som betraktar också individen (liksom varje annat enskilt ting) som en mångfald, bestående av ett otal skiftande tillstånd. Med denna uppfattning har man löpt linan ut. Lika litet som det finns något sammanhållande band som förenar de olika individernas religiösa erfarenheter till en enhetlig religion, lika litet finns det något som binder samman individens olika religiösa tillstånd till en enhet.

Den problematik som här kommer i dagen, har tydlig anknytning till den gamla – och i nya former ständigt aktuella – tvistefrågan om realism och nominalism. Hjärpe anknyter själv till denna fråga, när han gör "den personliga deklarationen, att något som skulle likna en platonisk idélära är mig fullkomligt fjärran, liksom en 'motivforskning' innebärande att man objektiverar en subjektivt vald idé".<sup>4</sup>

En individualistisk religionsuppfattning företräds mer eller mindre konsekvent av många andra religionsforskare. Som typiskt exempel kan nämnas Wilfred Cantwell Smith. Denne pläderar för religionsstudiet "personalisering" och hävdar att detta studium "i grunden inte har att göra med religiösa system utan med religiösa personer".<sup>5</sup> Institutioner, riter, symboler och bekännelser är i och för sig inte religion utan endast dess "ex-

<sup>2</sup> J. Hjärpe, *Politisk islam*, 1983, s 7.

<sup>3</sup> Ib.

<sup>4</sup> A. a., s 8.

<sup>5</sup> *The History of Religions* (ed M. Eliade), 1959, s 35.

<sup>1</sup> STK 1/88, s 21.

ternalia". Det är enbart i människornas medvetanden, i deras hjärtan, som man möter religionen. Därför kan han fullt konsekvent hävda att "alla religioner är nya religioner, varje morgon"<sup>6</sup> (dvs när de mänskliga medvetandena vaknar). Betecknande för hans uppfattning om de individuella människorna som religionsvetenskapens egentliga studieobjekt är att han för sin samling kortfattade essäer över världsreligionerna väljer titeln "Andra människors tro" och som rubrik för de olika kapitlen sätter inte Buddhism, Islam etc utan Buddhister, Muslimer osv.

### Sanningsmomentet

Den individualistiska religionsuppfattningen innehåller ett obestridligt sanningsmoment, nämligen att en religion lever endast om den upplevs och att den religiösa upplevelsen kan finnas endast hos enskilda människor. Denna sanning gäller också religioner som lägger huvudvikten vid yttre observans. För att kunna fungera måste också dessa bygga på en mer eller mindre medveten upplevelse eller känsla hos individerna, nämligen av att observansen är betydelsefull och välsignelsebringande och dess uteblivande ödesdigert.

Den individualistiska uppfattningens sanningsmoment kan programmatiskt formuleras så: Individens är psykologiskt subjekt i all religion. Detta innebär att religionen är nödvändigt knuten till individen i den meningen att det endast är i de individuella medvetandena som religionen upplevs. Visserligen finns det utpräglade kollektivistiska religioner som kan anses karakteriserade av att ett kollektiv, en stam eller ett folk, utgör religionens subjekt. Men i sådant sammanhang används termen "subjekt" inte i psykologisk utan i logisk bemärkelse. Subjektet utpekar då inte den som upplever och är medveten om de religiösa föreställningarna, utan har samband med dessa föreställningars mening och innebörd. (Distinktionen mellan logiskt och psykologiskt subjekt, vars betydelse jag i annat sammanhang försökt klargöra särskilt för sociologisk teoribildning,<sup>7</sup> kan här av utrymmesskäl inte närmare behandlas.)

<sup>6</sup> A. a., s 34.

<sup>7</sup> R. Johannesson, De sociala subjekten, i: Sociologisk Forskning 4/81, s 16ff.

Man måste alltså ge den individualistiska religionsuppfattningen rätt i att den religiösa upplevelsen som psykisk akt eller process är knuten till individerna. De enskilda människorna är de enda tänkbara subjekten för denna akt, såvida man inte vill postulera existensen av särskilda kollektiv-, grupp- eller folksjälur som psykiska upplevelsecentra vid sidan av eller ovanför de enskilda individerna (ett alternativ som vi här inte räknar med såsom rimligt).

Den religiösa upplevelsens *akt* försiggår alltså hos individen. Därför kan det med rätta påstås att upplevelseakterna är lika mångfaldiga som individerna. Men gäller detsamma för upplevelsens innehåll? Är innehållet lika mångfaldigt som de aktuella upplevelserna?

### En sociologisk parallell

Vi har nu nått en punkt i vår framställning, där parallellen med ett motsvarande problem i samhällsvetenskaperna tränger sig på. Ett samhälle hålls ihop och präglas av de institutioner, lagar, seder, traditioner osv som råder där. Dessa faktorer utövar sitt inflytande naturligtvis inte rent mekaniskt utan via det mänskliga psyket eller medvetandet. Samma resonemang som tidigare angående individerna som psykologiska subjekt kan därför tillämpas också här. Men därmed är det inte givet att själva innehållet i texten lagbestämelse skulle finnas till endast när det ingår i medvetandet hos en individuell domare och dikterar hans utslag. Snarare tycks det förhålla sig så att lagen till sitt innehåll har något slags objektiv existens som föregår och bestämmer dess subjektiva, psykiska existens i de enskilda medvetandena. Dömer inte domaren – i såväl logisk som temporal bemärkelse – *efter* lagen?

En av den moderna sociologins klassiker, Emile Durkheim, är särskilt känd för att ha utvecklat tankegångar i nu antydd riktning. Han menar sig kunna påvisa att det är en felsyn, när man försöker förklara människors sociala beteende rent psykologiskt, dvs med hänvisning enbart till vad som finns och utspelas i de enskilda individernas medvetanden. Förklaringen ligger inte i subjektiva utan i objektiva faktorer, vilka han betecknar som "faits sociaux", sociala fakta. Därmed avser

han ordningar, mönster eller strukturer som förmedlas genom samhällets institutioner, lagar, sedvänjor, moralssystem mm och som därmed har en objektiv, av de individuella subjekten oberoende existens. Dessa sociala fakta utövar enligt honom ett bestämmande inflytande över innehållet i de enskilda människornas tanke-, känslö- och viljeliv.

Det skulle föra för långt att fullfölja den antydda sociologiska parallellen med utgångspunkt i Durkheims tankegång och dess vidareutveckling i olika strukturalistiska betraktelsesätt på kultur och samhälle. I stället väljer vi att anknyta till en delvis besläktad tankegång som möter hos den österrikiske filosofen Karl Popper och som kan anses särskilt ägnad att kasta ljus över den holistiska religionsuppfattningen. (Det bör påpekas att Poppers tankar endast tjänar som utgångspunkt och inte som fundament för den följande framställningen.)

### Karl Poppers "värld 3"

I anslutning till bl a Bolzano och Frege gör Popper en skarp åtskillnad mellan vad som ovan redan antytts, nämligen mellan den subjektiva tankeprocessen eller tankeakten å den ena sidan och det objektiva tankeinnehållet å den andra. Vad denna skillnad närmare går ut på kan enklast klargöras med ett konkret exempel. Antag att ett antal personer tänker på samma "sak", t ex att två gånger två är fyra. Eftersom varje person utför (=är subjekt för) var sin tankeakt, finns det lika många tankeakter eller tankeprocesser som det finns personer. Men samtidigt kan man påstå att alla personerna har en och samma tanke, nämligen om man använder ordet "tanke" i betydelse av tankeinnehåll. Detta kan också uttryckas så att de olika subjektiva tankarna har samma objektiva struktur.

Popper anser att de mönster eller strukturer som sätter sin prägel på olika tankeinnehåll, tillhör ett plan av verkligheten som kan ställas vid sidan av de plan, där de fysiska ting och de psykiska upplevelserna hör hemma. Världen av fysiska ting betecknar han som "värld 1" och världen av psykiska företeelser som "värld 2". Världen av tankeinnehåll och tankestrukturer, som kommer till

uttryck i begrepp, påståenden, teorier osv, kan inte återföras till någon av dessa världar utan bildar en värld för sig, "värld 3". Popper tvekar inte om denna världs ontologiska status utan tillskriver den karaktär av självständig verklighet. Bl a påpekar han att vi brukar kalla allting verkligt som kan verka på fysiska föremål, såsom bord och stolar. Nu har vår värld av materiella ting i hög grad förändrats av "innehållet i teorier som framlagts t ex av Maxwell och Hertz; dvs genom värld-3-objekt. Sålunda bör dessa objekt kallas verkliga".<sup>8</sup>

Poppers "värld 3" kan påminna om Platons idévärld men är till skillnad från denna inte evig och oföränderlig. Dess objekt eller komponenter är enligt Popper från början skapade av människorna. Men i fortsättningen lösgör de sig från sina skapare och existerar oberoende av dessa som självständiga storheter. Så är t ex serien av naturliga tal, menar han, något som man konstruerat eller funnit på. "Men existensen av primtal (och giltigheten av Euklides teorem att det inte finns något största primtal) är någonting vi upptäcker",<sup>9</sup> inte någonting vi konstruerar. Det är något som inte varit påtänkt eller avsett i den psykiska akt vari talserien uppställdes. "Sådant som primtal eller kvadrattal och mycket annat är således 'producerat' av värld 3 själv, utan någon hjälp från oss. Så till vida kan den betecknas som autonom".<sup>10</sup> Värld 3 är sålunda enligt Popper lika mycket som den yttre fysiska verkligheten en autonom objektiv verklighet, där människan kan gå på upptäcktsfärd och ställas inför "brute facts".

När Popper betecknar den tredje världen som objektiv, menar han givetvis inte att dess komponenter skulle ha objektiv *giltighet* och vara ofelbart riktiga. Detta skulle stå helt i strid med hans teori om den vetenskapliga kunskapen som enligt hans mening endast är hypotetisk och därför i princip alltid möjlig att falsifiera. Objektiviteten innebär endast att själva meningsinnehållet i kunskapen är en självständig realitet, frigjord från det subjektiva individuella medvetandet. Objektiv kunskap är enligt Popper kunskap utan subjekt.

<sup>8</sup> K. Popper, *Unended Quest*, 1976, s 184.

<sup>9</sup> A.a., s 185.

<sup>10</sup> Ib. Jfr *Dens., Objective Knowledge*, 1975, s 115ff.

## Religiösa kraftfält eller livsflöden

Man kan ställa sig kritisk mot Poppers tre-världsteori, tex såväl mot själva tredelningen som mot hans uppfattning om den tredje världens ontologiska status.<sup>11</sup> Men den grundtanke som han utgår från i anslutning till Bolzano, Frege, Meinong och andra och som bygger på den principiella skillnaden mellan den psykiska tankeakten och det logiska tankeinnehållet, behöver inte beröras av en sådan kritik.

Poppers lära om värld 3 ingår som ett led i hans kunskapsteori. De tankeinnehåll eller tankestrukturer som han fäster uppmärksamheten på är därför företrädesvis av teoretisk-intellektuell natur. Men ingenting hindrar att den principiella tankegången utsträcks från kunskapens område till andra områden av andelivet, såsom det estetiska, moraliska och religiösa. Också upplevelserna och erfarenheterna på dessa områden har sitt särpräglade innehåll, sin mening eller logik som bör skiljas från den psykiska medvetenhetsakten. (Popper synes inte heller själv vara främmande för en sådan utvidgning av gränserna för värld 3.)

Karakteristiskt för religionens idéer, krafter och symboler är att de samlas och förtätas till enhetliga strukturer eller mönster, till särpräglade kraftfält med en tendens att engagera människorna totalt. De personer som kommer under inflytande av ett sådant kraftfält och i sitt tanke-, känslö- och viljeliv inspireras av detta, blir därmed bärare av en särpräglad religion. Varje religion kan sålunda uppfattas som en mer eller mindre väl avgränsad helhet, vars gränser sammanfaller med räckvidden av det för denna utmärkande religiösa kraftfältet – eller med en annan bild som Trygve Kronholm använder i sin ovan nämnda artikel: livsflödet. För denna syn på religionen – den holistiska – är alltså det religiösa kraftfältet eller livsflödet en primär och grundläggande determinant som föregår och präglar de individuella livsyttringarna och inte – såsom enligt den individualistiska uppfattningen – en abstraktion eller fiktion som konstrueras i efterhand.

## Generellt och speciellt – Abstraktion och konkretion

Trygve Kronholm ger i sin artikel klart uttryck åt den holistiska grundsynen. Han påvisar att hur åtskilda de olika riktningarna inom en religion än ibland kan förefalla, så kan de dock vara organiskt förenade av ett och samma djupare liggande livsflöde. Det konstitutiva, på en gång sammanhållande och distinktiva livsflödet ”genomströmmar i princip alla erfarenhetsmässiga och strukturella variationer”.<sup>12</sup>

För en närmare analys av den holistiska religionsuppfattningen är det nödvändigt att något beröra den logisk-principiella frågan om förhållandet mellan det generella och det speciella. Skollogiken behandlar denna fråga i sin lära om sk generell abstraktion. En sådan innebär att man fixerar den för flera föremål gemensamma bestämningen under bortseende från de bestämningar som skiljer dem åt. På så sätt kan man från det speciella (species, arterna) komma till det generella (genus, släktet). Detta förfarande återspeglas i den traditionella regeln att en definition ska företas genom att ange genus proximum (närmast högre släkte) och differentia specifica (artskillnaden).

Skollogikens framställning kan lätt ge upphov till en allvarlig missuppfattning, som också torde vara ganska spridd, om än vanligen outtalad. Man föreställer sig sålunda att ett speciellt begrepp (species) till sitt innehåll är en summering av dels de egenskaper som tillkommer det närmast högre generella begreppet (genus proximum), dels de egenskaper som är specifika för arten (differentia specifica). Så skulle tex ponnyen kännetecknas av att den utöver de egenskaper som är gemensamma för alla hästar också uppvisar de speciella ponnyegenskaperna (litenhet osv). Liksom abstraktionen innebär att man plockar bort de artskiljande egenskaperna, innebär konkretionen att man plockar dit dem igen.

Denna statisk-additativa modell, där de olika egenskaperna tänks uppradade som pärlorna på ett snöre, är självklart helt missvisande. Bland bestämningarna tex hos en

<sup>12</sup> STK 3/88, s 94 (Avser närmast skriftreligionerna judendom, kristendom och islam).

<sup>11</sup> A. O'Hear, Karl Popper, 1980, s 181 ff.

särskild triangel går det inte att skilja ut den generella triangelegenskapen (tresidighet eller trevinklighet) som en egenskap för sig vid sidan av de specifika egenskaperna (olika vinkel- och sidstorlekar). I stället förhåller det sig så att den förra egenskapen kommer till uttryck i och genom de senare och är förhanden i dessa på samma sätt som ett tema är förhanden i sina variationer. Olika trianglar är olika variationer på ett och samma tema, tresidighet, och kan betraktas som genererade av detta. Genom sin strukturella likhet framstår de som en klart avgränsad enhet, skild från alla andra geometriska former. Denna dynamisk-pervasiva tema-variationmodell för förhållandet mellan det generella och det speciella bör alltså avlösa den statisk-additativa pärlbandsmodellen.

### Teman och variationer i religionen

Den dynamiska modellen lämpar sig väl för att klargöra förhållandet mellan en religions grundstruktur och dess olika konkreta utformningar. Olika grupper och individer inom en religion kan inspireras av idéer och krafter som på olika sätt varierar samma religiösa grundstruktur eller livsflöde, samma grundmönster eller grundtema. På grund av den strukturella enheten kan en religion bevara sin identitet i förändrade och varierande former. I tiden avlöses de gamla varianterna av de nya ofta ganska friktionsfritt i takt med de förändringar som uppstår i t ex samhällets kulturella, sociala eller politiska mönster. Så kunde t ex för kristendomens del de gammalkyrkliga formerna utan starkare brytningar övergå i de medeltida.

Men att de konkreta utformningarna av en religiös tro förändras, beror inte alltid enbart på att denna måste ta hänsyn till nya förhållanden, tillämpas i nya situationer eller använda nya formuleringar. Förändringar och därav uppkommande skiljaktigheter kan gå djupare och beröra själva den grundläggande religiösa strukturen. Därvid kan man särskilja två olika fall. I det ena fallet inträder en förändring och ibland en bestående splittring på grund av olika uppfattningar om hur den religiösa grundstrukturen skall ta sig uttryck på någon enstaka, mer eller mindre betydelse-

full punkt. På detta sätt har det t ex i buddhismen uppkommit en motsättning mellan två riktningar, theravada och mahayana, där oenigheten framför allt gäller det personliga livsidealet, som i den förra riktningen utformats till ett arhat-, i senare fallet till ett bodhisattvaideal. I det andra fallet är motsättningen inte punktuell utan berör hela den religiösa grundstrukturens vara eller icke-vara. En sådan situation förelåg t ex i Västerlandet på 100-talet, när gnostikerna drog in kristendomen i det hellenistiska frålningsmönstret. Detta var en förändring där den kristna grundstrukturen hotade att totalt förintås och ersättas med en religiös struktur av helt annan karaktär. Kyrkans motstånd mot gnosticisms omstrukturering av kristendomen blev under sådana förhållanden en kamp för den kristna trons fortsatta existens.

Det är viktigt att konstatera att varje konkret utformning av en religion är en specifik variation av dess grundtema eller grundstruktur. Inte heller en religions ursprungsstadium representerar den renodlade grundstrukturen. Lika litet som det finns någon triangel där enbart den grundläggande triangelegenskapen kommer till uttryck, lika litet finns det någon form av t ex kristendom som uppvisar enbart själva det kristna grundmönstret. I båda fallen är det fråga om teman och strukturer som såsom sådana inte i verkligheten kan förekomma renodlade utan endast konkretiserade i den eller andra variationen.

Men eftersom det trots allt är möjligt att t ex på geometrins område klart fixera och formulera olika storheters abstrakta "teman" (såsom tresidigheten hos triangeln), skulle man kunna fråga sig om inte detsamma låter sig göra också på religionens område. Är det möjligt att teoretiskt-teologiskt utveckla en religions allmänna grundtema och inte bara olika variationer på detta? I så fall skulle man för kristendomens del kunna framställa vad som med rätta skulle kunna betecknas som "den allmänliga kristna tron" – för att anspela på den en gång mycket omstridda titeln på Gustaf Auléns dogmatiska huvudarbete.

## Sammanfattning

I det föregående angavs som ett viktigt sanningmoment i den individualistiska religionsuppfattningen att den enskilda människan är psykologiskt subjekt i religionen. Det påpekades därvid att man från holistiska utgångspunkter kan göra all rättvisa åt detta faktum.

Vidare har det framgått att det holistiska betraktelsesättet också förmår göra full rättvisa åt ett annat faktum, som den individualistisk-partikularistiska uppfattningen med rätta starkt betonar. Det gäller mångfalden i varje enskild religion, dvs att en religion inte framstår som en uniform företeelse utan – såsom man ser det från individualistisk ståndpunkt – som ett aggregat av varierande former och riktningar, i sista hand av olika individuella uppfattningar och attityder. Den

faktiskt existerande mångfalden i hela dess vidd erkänns också av holismen men ges en annan tolkning. Medan en religion sålunda enligt den individualistiska uppfattningen genom mångfalden förlorar sin enhetlighet och atomiseras, så bevarar den enligt holismen sin identitet i mångfalden på grund av den bakomliggande strukturella enheten.

Därför kommer till sist som avgörande det förhållandet att den holistiska uppfattningen framför allt gör full rättvisa åt vad den individualistiska helt förbiser, nämligen religionens identitetsskapande och i viss mening objektiva faktorer: de religiösa kraftfälten, livsflödena, strukturerna.

I dessa förhållanden tillsammanantagna ligger den holistiska religionsuppfattningens företräde framför den individualistiska.

# Jobsbokens juridiska grundmönster

AV GÖSTA ERIKSON OCH KRISTINA JONASSON

## Inledning

Alla som arbetar med Jobs bok vet att den flera gånger anspelar på en rättstvist mellan Job och Gud. Ty allt emellanåt säger Job i sina tal till Elifas, Bildad och Sofar att han önskar möta Gud i en process och få sin oskuld betygad. Genomgående hävdar dock exegeter att Job vill bevisa sin skuldlöshet för Gud, men detta förefaller vara ett utslag av slarvig exegetik och grötig tanke. Varför skulle Job i tal till vännerna önska bevisa sin oskuld för Gud? Och var finner man textstöd för ett sådant påstående? Vi tror att hela frågan skulle behöva ny prövning då den gängse föreställningen inte är så väl underbyggd som man skulle kunna tro och en del iakttagelser talar emot den.

## Rättstvist

Efter att ha förlorat sina tio barn, sin egen dom och sin hälsa sitter Job i sin askhög sjuk, sörjande och socialt utstött. Tre vänner kommer för att trösta honom, men samtalet urartar nästan omedelbart till anklagelser och försvar. De tre ser i Jobs lidande gudomligt straff, ty Gud har enligt dem skapat ett system av orsak och verkan som innebär att allt människan sår får hon skörda. Allt lidande har sin rot i synd, det finns ingen rök utan eld, och är synden inte uppenbar är den dold. Genom vedergällningens system bevisar Gud sin rättfärdighet. Lidande utan skuld är omöjligt och då Job påstår sig lida skuldlost – och ifrågasätter vedergällningens giltighet – uppfattar vännerna detta som en grov anklagelse mot Gud. Trots Jobs försök låter sig vännerna inte övertygas, istället attackerar de honom med allt större frenesi.

Job menar vid flera tillfällen att hans konflikt med vännerna bäst kan lösas genom en juridisk process mellan honom och Gud. Inte så att Job behöver bevisa sin oskuld inför Gud: den är naturligtvis välbekant för Ho-

nom. Men rättssaken skulle en gång för alla undanröja vännernas hätska angrepp! Om och när Jobs oskuld kungörs kan Elifas, Bildad och Sofar inte hävda att han lider efter förtjänst.

Det är betydelsefullt att man rätt förstår processens syfte. Job och Gud är visserligen de två parterna, men det gäller inte Guds rättfärdighet utan den lidandes. Job ser inte Gud som en förbrytare eller brottsling och lidandet är i sig inget som kräver en förklaring från höjden. Ty innan vännerna började tala fanns ingen tvist. Job accepterade att Gud både ger och tar, anklagade inte Gud för något och rubbades inte i sin gudsfruktan.

Utän själavårdande vänner fanns således ingen tvist. Och visst är det besynnerligt att forskare missat att konflikten står mellan Job och vännerna – inte mellan Job och Gud – när större delen av Jobs bok handlar just om denna! Enligt vännerna lider Job efter förtjänst, medan Job är absolut säker på att inte vara en dålig människa. Han är inte fullkomlig i betydelsen syndfri, men lidandet kan omöjligt vara orsakat av ogärning eller illdåd. Läsaren delar naturligtvis Jobs uppfattning. Vännerna håller dock fast vid sin vedergällningslära, som en drunknande vid frälsarkransen; Job förmår inte med argument övertyga dem. Han blir inte heller frisk och ser därför bara en utväg. Kunde han möta Gud i rätten skulle frikännandet tysta dem.

Ur Jobs perspektiv skulle rättegången ha flera fördelar. För det första blir utlåtandet slutgiltigt. Om Job plötsligt bara blev frisk – vilket han dock aldrig ber om – kunde vännerna alltid hävda att han gjort bot i smyg. Att han skulle kunna övertyga dem med argument är uteslutet – vännerna vränger hellre fakta än ändrar ståndpunkt. Men domen i en process mellan Job och Gud kunde de knappast bortförklara. Det vore ju att ta strid med den kosmiska rättsskipningen och inte ens vännerna är mogna för sådant.



För det andra är Job förtrogen med juridik (se 29:7–16). Han har själv suttit i stadsporten där man avgjorde rättsfall och känner alla finesser. Det ger honom trygghet inför en process, men med en motpart som Gud är den ändå skrämmande! Inte undra på att Job ibland tvekar inför sin egen önskan (9:3, 16, jfr 9:34; 13:21). Hur ska en dödlig kunna göra sig rättvisa när han ställs öga mot öga med Gud (9:19–24, 28; 23:7)? Trots detta säger han:

Men med Den Väldige ville jag tala!  
Jag önskar en rättstvist med Gud. (13:3)

Märk, jag stämmer till doms!  
Jag vet att jag ska förklaras skuldlös.  
Vem är han som vill driva process med mig  
ty då vill jag tiga och dö. (13:18–19)

Men skiljedomaren – var finner man en sådan? Vid ett tillfälle påstår Job uppgivet: ”Mellan oss finns ingen skiljeman med domvärjo över oss båda” (9:33). Ingen av vännerna går att använda: dels är det ju de som ska övertygas med domsutslaget, dels är de opålitliga – de har ju hela tiden fört Guds talan med falska påståenden – dels är de obestridligt jäviga (13:7–12). Men om inte Jobs edliga försäkran om oskuld ska stå oemotsagd måste någon tala när Job sagt sitt. Spolingen Elihu, som vi inte mött tidigare, träder upp och svarar:

Ja, noga aktade jag på er.  
Men se, Job saknar en skiljeman.  
Hans anklagelser har ingen svarande bland er. (32:12)

Tydligen kan Elihu tänka sig att fungera som skiljeman. Och Elihu kunde inte ha uppträtt lägligare. Job har sagt sitt (31:40c), sedan han avslutat med att be Gud träda fram (31:35); dispyten med vännerna har brutit samman (32:1). Just då träder Elihu fram som processens skiljeman. Han rättfärdigar sin roll genom att åberopa sin egen vishet (32:8; 36:4), sin minutiösa analys av alla argument (32:11) och framför allt sin opartiskhet (32:21–22). Han kallar Job att stiga fram, läser upp anklagelsepunkterna, vädjar till

den dömande instansen (han som sa sig vara skiljeman blir anklagare!), avkunnar dom och försvarar Gud. ”Elihus tal är därför både logiska och betydelsefulla” (Habel). Elihu förser ju Job med den process han önskat. Enligt honom kan däremot inte Gud träda fram; Han är en *deus absconditus*, en Fördold Gud, som bara talar genom syner, drömmar, lidande och ombud. Men en bedrövligare sorti än Elihus kan man knappast göra! Ty när han som slutkläm slagit fast ”Inte svarar Han!” (37:23c) hör vi ”Den Evige svarade Job” (38:1a). Då Gud själv talar blir Elihu snöpligt tillrättvisad; nu talar en *verklig* skiljeman!

## Guds tal

I två tal vänder sig Gud till Job, men innehållet har förbryllat forskarna. Job hade velat se Guds motskrift (13:22; 31:35) men får till svar en jätteföreläsning över skapelsens sällsamhet. Vad menar Gud? Driver Han gäck med den lidande? Visar Han sin suveräna likgiltighet? Knappast, eftersom Job genom gudstalen får ett svar med vilket han låter sig nöja!

Gud nämner aldrig lidandets problem i sina tal. Han vidrör i stort sett allt tänkbart utom just det – den fråga alla moderna kommentatorer vill ha besvarad. Vad betyder detta? Om Gud avsåg att förklara lidandets problem, måste vi medge att svaret är så förbryllande dunkelt, att ingen förstår det efter en genomläsning. Eller ställer den moderne läsaren fel fråga?

Vad är det egentligen Job önskar? Han har drabbats av svåra lidanden utan att ifrågasätta Guds rättfärdighet. Vännerna stämplade honom (jfr 16:8) som niding i behov av bot. När de vägrar lyssna på hans bedyranden om oskuld vänder han sig till Gud och ber Honom offentligt frikänna. Själv vet Job att han lider utan skuld och att Gud så vet; men vännerna behöver överbevisas om att de har fel. Det kan bara Gud göra. Men Han verkar besynnerligt avlägsen och ovillig att rentvå Job. I sin förtvivlan försöker Job tvinga Honom att tala genom att begära rättegång. Då skulle det bli uppenbart att Gud inte har några anklagelser mot Job och att därför lidandet

har drabbat utan sak. Då måste vännerna böja sig.

Och Gud talar verkligen: det kan förutsättas att även vännerna hör vad Han säger. Han talar med den lidande som med en på vissa områden okunnig och obetänksam vän. Jobs oskuld bekräftas inte uttryckligen, men frikännandet framgår indirekt: Gud avkräver aldrig Job bot och bättring och Han bestrider inte Jobs edliga försäkran om oskuld (kap 31). Däremot tillgriper Gud inte rättegång och Han tar avstånd från domstolsspråket. Han låter Job förstå att en rättstvist dem emellan inte vore på sin plats.

### Första talet

Vad Gud först säger har tolkats på olika sätt. Efter grundtexten lyder första talets första vers ungefär:

Vem är denne som fördunklar råd  
genom ord utan insikt? (38:2)

Redan första versledet rymmer problem: På vilket sätt har Job fördunklat Guds råd? Har han ansett Gud vara en grym tyrann som styr världen nyckfullt och obarmhärtigt? Har han stämplat Den Väldige som en hårdhärtad förtryckare? Har han menat Gud vara en kriminaldåre? De flesta utläggare tolkar versraden så: Gud hävdar att Job genom anklagelser och förlöpnings fördunklat Hans världsstyre (9:5–13; 10:8–14; 12:13–25). Job har förmörkat förståelsen av Guds råd genom ”ord utan insikt”. Därmed skulle Gud och Elihu åtminstone till en del värdera Job likadant: den unge arge har ju sagt att Job ”fattar intet och talar stort” (35:16), att ”Job talar ovet, i hans tal finns intet förnuft” (34:35) och att han likt nidingar har att se fram mot en död i insiktslöshet (36:12).

Men, som bl a Andersen påpekat, denna texttydning är inte utan problem: vi hör ju i epilogen Gud näpsa vännerna för att de talat orätt om Den Väldige – rätt har däremot Job talat (42:7–9). Hur kan Job i dialogen ha sagt det rätta om Gud och samtidigt bli förebrådd för vad han yttrat orätt om Guds råd? Kan man driva gäck med Guds allförnuft och samtidigt uttrycka sig riktigt om Gud? Alla som

menar att ramberättelsen och dialogen härstammar från samma hand känner trycket av denna invändning. Vanligtvis räddar man sig med en hänvisning till 42:6. Job antas där ta tillbaka vad ont han sagt om Gud och göra bättring i säck och aska; först därefter sägs han tala rätt. Men den förklaringen är skruvad. Även om Job skulle göra bot blir väl inte vad fel han yttrat om Gud plötsligt rätt! Inte menar vi väl att vännernas utsagor genomgår en metamorfos efter deras bot. Har man talat fel så har man: ånger ändrar inte utsagans karaktär – den visar bara att man erkänner felsteget. Vi har därför stora betänkligheter inför ovanstående tolkning. Vi föreslår istället följande:

För det första: Vad betyder ”ord” (*millin*)? Habel, som är särskilt känslig för Jobsbokens juridiska grundmönster, poängterar förtjänstfullt att det hebreiska uttrycket i rättsligt sammanhang normalt betyder ”rättsfall” eller kanske mera specifikt ”ord i en process” (s 303). Samma uttryck förekommer på flera ställen:

Må Han döda mig! Hopp har jag intet.

Men minandel vill jag få dömd i hans åsyn.

Där blir Han då själv mig till frälsning,  
ty inför Honom kommer ingen skrymtare  
Hör *mina ord!*

Mitt tal skall till era öron.

Märk, jag stämmer till doms!

Jag vet att rätten är min. (13:15–18)

Då skulle jag föra min sak inför Honom  
med munnen fylld av bevis,  
finge veta vad *ord* Han gav mig till svar  
och se vad Han sade mig. (23:4–5)

Det är uppenbart att ”ord” har juridisk innebörd och man kan då tänka sig att Jobs krav på rättegång är det som Gud anser vara otillbörligt eller ”utan insikt”. En process kan Gud inte godta. Dock bör märkas att det inte är innehållet i Jobs försvarstal som Gud protesterar mot: i epilogen säger Han att Job, till skillnad från vännerna, sagt det rätta, och Job hör aldrig Gud avkräva honom bot och bättring. Det är *formen* Gud vänder sig mot. En process där Gud är ena parten är – trots

att Job inte söker fölla Gud utan bara fria sig själv – otänkbar. Ett sådant krav är ”ord utan insikt”!

Men naturligtvis går det även att använda översättningen ”rättsfall”. Då kommer ovanstående betydelsen yans fram i sin fulla kraft. Inför människor har Job fördunklat Guds världsstyre genom att, föga välbetänkt, kräva process med Honom. Och även om syftet är vällovt och begripligt – Job vill ju inget annat än få sin oskuld bestyrkt – är det otillbörligt att dra Gud inför rätta. Har inte vännerna (liksom utläggare idag) tolkat det som att Job anklagar Gud för orättfärdighet och lagvrängning? Gud skall alltid intyga Jobs fromhet och redlighet, men kravet på rättsvist är ovist.

Att *millin* har med juridik att göra ser man även av Elihutalen. Denne Elihu, som anser sig fylla Jobs önskan om en vis och opartisk skiljeman, använder ordet 14 ggr (i övriga Jobsboken förekommer det 20 ggr). Och alla Elihus tal liknar inlägg i en rättslig process (se t ex 32:11, 14). Elihu är dock en parodi på vishet och opartiskhet, och en riktig skiljeman, Gud själv, träder slutligen fram och fäller domen till Jobs fördel.

För det andra: Vad betyder ”utan insikt” (*beli-da'ath*)? Ordagrant betyder de två hebreiska orden ”icke vetande” och förenade med en preposition (*be*) kan de översättas ”utan vett och vilja” (5 Mos 4:42). Uppenbart är att den som handlar eller talar utan insikt inte har ont uppsåt. Att vara insiktslös är ingen synd, inget att be om förlåtelse och göra bot för. Men den som saknar insikt behöver undervisning. Han har missat något, han har varit obetänksam. I Jobs fall är det kravet på rättslig prövning av egen oskuld som vittnar om insiktsslöshet. Hur och på vilket sätt säger Gud inte än. Det kommer sedan att framgå klart i 40:8.

## Andra talet

Med minimala förändringar är inledningen till Guds andra tal likadan som till det första (jfr 39:1, 3). Även här uppmanas Job göra sig redo för ett nappatag med Gud (40:7). Vad Gud här syftar till råder det delade meningar om (40:8). Somliga (så t ex Gordis) påstår att

Job i dialogen ifrågasatt Guds rättvisa och Hans sätt att styra världen; här blir han utmanad att göra det bättre själv. Har Job den kraft som krävs? Kan han med omedelbar verkan slå ner ondska och högmod? Förmår han genomdriva en bättre ordning?

Tolkningen beror på hur man förstått vad Job sagt i dialogen. Har Job verkligen kritiserat Guds sätt att styra världen och krävt omedelbart skipad rättvisa? Har han som vännerna hävdat ett obestridligt samband mellan gärningar och öde i livet? Har han anklagat Gud för orättvisa när automatisk vedergällning uteblivit? Vi tror inte det.

Att Gud inte förebrår Job framgår klart av epilogen (42:7–9). Job sägs där ha talat rätt om Gud. Vidare är frågan i 40:8 retorisk: Gud väntar ett nekande svar (jfr 34:17). Job vill inte ”omintetgöra” (*parar*) Guds rätt. Det vet Gud. Och naturligtvis vill Job inte bli frikänd till priset av att Gud blir fälld; även det vet Den Våldige! Job har ju aldrig varit ute efter att få Gud förklarad skyldig, bara att få sin oskuld intygad. Aldrig har han sagt: ”Jag vet att Gud ska dömas skyldig!” Men däremot: ”Jag vet att jag ska bli frikänd!” (13:18; 27:6). I sin förtvivlan tog Job till det han var bekant med. Önskade man bli frikänd från anklagelser tillgrepp man process. Utan att avse det kommer Job då att stämpla Gud som den förlorande parten, den som får skuld. För vem har hört talas om en rättegång där båda parter frias? Frias Job kommer Gud att fällas, även om Job inte menat så.

Gud vet naturligtvis att Job lider oskyldig. Men hans oskuld går inte att fastslå i laga dom utan att motpartens, Guds, rättfärdighet sätts i fråga eller förnekas. På sätt och vis har alltså vännerna träffat rätt när de förebrått Job för hans önskan om process med Gud. Men deras skäl var felaktiga: eftersom lidandet ansågs bevisa ogärning var domen ju redan fälld. Och kanske menade de att Job avsåg få Gud fälld, och dit hade Job aldrig syftat.

## Sammanfattning

Hur inleds de två gudstalen? Under dispyten med vännerna sökte Job få sin oskuld betygad genom att kräva process med Gud. Gud

kan därför förväntas säga något om Jobs begäran, speciellt då Job i avslutningen till sitt sista tal utmanat Gud att möta honom i rätten (se 31:35). Och visst talar Gud om rättstvist, men inte på det sätt Job önskat eller väntat.

Gud inleder sina två tal på liknande sätt. Det första har en ingress med allmänt hållen protest mot Jobs önskan om rättstvist (38:2) och en uppmaning att Job skall göra sig redo (38:3). Det andra har samma innehåll, bara att tankeföljden är omkastad – maningen till Job att göra sig redo (40:7) föregår Guds protest mot rättstvist (40:8) – och att det allmänt hållna i 38:2 blir specifikt i 40:8. De två inledningspartierna hålls alltså samman i en kiasm: A–B blir B–A, så att förklaringarna av det juridiska mönstrets otillbörlighet både inleder och avslutar ingresserna.

38:2–3

Vem är denne som fördunklar råd  
genom ett rättsfall utan insikt **A**

Gjorda dina länder som en hjälte;  
jag vill fråga och du kan upplysa. **B**

40:7–8

Gjorda dina länder som en hjälte;  
jag vill fråga och du kan upplysa. **B**

Vill du smula sönder min rätt  
och fälla mig för att fria dig? **A**

Efter de båda talens två ingressverser säger Gud inget direkt om Jobs krav på rättstvist även om de belyser hur insiktslös och förfelad Jobs önskan om rättegång är. Och det är just ingressverserna Job citerar när han svarar Gud, vilket ger vid handen att inledningen är det väsentliga och själva talen illustrationer.

Hur citerar Job vad Gud sagt (42:3a) när han svarar Gud den andra gången? 38:2 tar han i sin mun, men inte ordagrant. Verbet ”fördunkla” byter han till synonymen ”dölja” och ”ord, rättsfall” (*millin*) utesluter han helt. Citerar Job så därför att rättsfall, eller ord som kräver juridisk prövning, är det som Gud menat och visat vara insiktslöst? Vi tror så. Job utelämnar det uttryck som betecknar vad han krävt men som Gud funnit otillbör-

ligt, av takt och känslighet, ty själv vill han inte än en gång ta *millin* i sin mun. Ordet påminner om hans gamla insiktslöshet (det förekommer inte heller efter 38:2). Och hur som helst behövs ingen process nu när Gud talat.

Tolkningen kan vid ett hastigt betraktande synas hårdragen. Men man bör kanske observera att Job utelämnar ett ord även i 42:6. Han säger sig förkasta eller återkalla något, men vad får vi inte veta (verbet saknar objekt). Med bl a Habel förmodar vi att Job sedan Gud talat återkallar sin önskan om rättegång. Då blir frågan: Varför säger Job det inte rent och klart, varför smusslar han med det viktigaste ordet? Sannolikt av samma skäl som han stryker *millin* när han citerar Gud: det känns besvärande och plågsamt att en gång till säga det där tanklösa!

Ytterligare bör man observera att Job i sitt slutord (42:1–6) citerar de två gudstalens ingressverser (38:2–3; 40:7–8), men konsekvent utelämnar allt som har med juridik att göra. Han hoppar över ”rättsfall” (38:2b), ”gjorda dina länder som en hjälte” (38:3a; 40:7a) – ett uttryck som skulle kunna förknippas med en rättstvist – och hela den vers där Gud påpekar varför processen är otillbörlig (40:8). Att Job konsekvent värjer sig mot att ta det juridiska språket i sin mun måste rimligen betyda att Gud riktar sin invändning mot just detta och att Job begripit och därför finner det motbudande att upprepa vad som alltså är insiktslöst och otjänligt. Job har förstått skriften på väggen. Han drar tillbaka sitt krav på rättegång (42:6).

## Epilogen

När Gud väl lyckats övertyga Job att den rättsliga prövningen av hans oskuld är olämplig, gör Han själv bruk av det juridiska mönstret. Men parterna är inte Job och Gud utan Job och vännerna, med Gud som domare och skiljeman. Vad som värderas är dialogens inlägg! Job sägs enligt Gud ha talat det rätta och vännerna grovt orätt (42:7–8); de måste göra bot och be Job tjänstgöra som medlande förebedjare. Så gör de också, och i nåd mot Job tar Gud emot dem.

## Slutsats

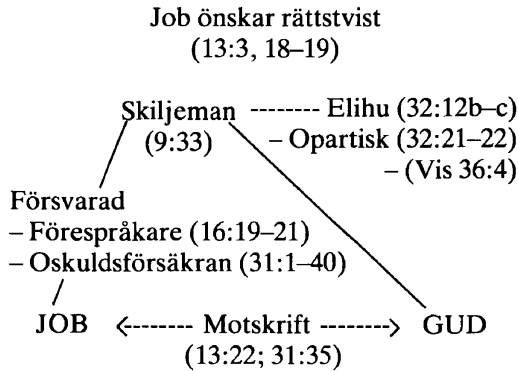
Vad betyder detta? Det betyder att Gud i sina första ord (38:2) antyder vad Han sen (40:8) säger rakt ut: en process mellan Honom och Job är inte rätta sättet att bekräfta Jobs oskuld. Men Job sägs inte ha talat fel eller hädiskt, bara att kravet på rättegång är obetänksamt. Gud förkastar Jobs önskemål, men intygar tjänarens redlighet på annat sätt. Mot Jobs oskuldsförsäkringar eller hans sätt att beskriva historiens gång har Gud inget att invända. Men en process kan han inte beviljas. Som Gud säger (40:8): en part anses skyldig och en oskyldig i var rättstvist, och om Job så vill ha sin skuldlöshet betygad kommer

Gud i en misstänkt dager – eller under fällande dom. Det har Job inte avsett, det vet även Gud.

Guds svar var alltså inte till sin form vad Job hade tänkt sig, men till sitt innehåll gav de honom ändå den friförklaring han hade efterlyst. Och därmed låter Job sig nöja. Den eftersträlvade rättegången blir aldrig av, men genom Guds båda tal blir den dels onödig, dels förstår Job att den är olämplig som tillvägagångssätt. Tvisten mellan Job och vännerna är avklarad och skuldfrågan utredd och det var det enda Job eftersträvat. Se skissen nedan.

En skiss över det juridiska grundmönstret

Vad som ska prövas är Jobs (inte Guds) rättfärdighet.  
Tvisten står mellan Job och vännerna



### Anklagad

- Vedersakaren (1:9–11; 2:4–5)
- Vännerna (22:4–11)
- Lidandet (16:8)

Gud ifrågasätter (40:8)  
Job återkallar (42:6)

## Bibliografi

Andersen, F. J., *Job*. TOTC, Leicester: IVP, 1976.  
Gordis, R. *The Book of Job*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978.

Habel, N. C. *The Book of Job*. OTL. London: SCM, 1985.  
Mettinger, T. N. D. *Namnet och Närvaron*. Örebro: Libris 1987.

# Bacon, Dilthey och svensk teologi

En studie i J. A. Eklunds teologiska metod

AV KARL JOSEF SUNDBERG

Tidigt orienterade sig J. A. Eklund mot vetenskapsteoretiska frågor. Han arbetade sig snabbt fram till en vetenskapssyn, som blev en grund för hans tänkande. Det är utifrån den hans åskådning formas. Det gäller i första hand teologien, där han är en pionjär för en nyorientering. Men vad här har sagts gäller även hans allmänt humanistiska åskådning, som också orienteras utifrån en genomtänkt vetenskapssyn.

Tidigt möter hos Eklund influenser från Francis Bacon. Det är alltså mot England han orienterar sig, vilket kan te sig överraskande med tanke på det starka tyska inflytandet på svensk filosofi och inte mindre på teologien i vårt land under 1800-talet. Redan när Eklund första gången lägger fram sitt vetenskapsprogram är inflytandet från Bacon tydligt.<sup>1</sup> Han hänvisar direkt till dennes *Novum organon* i programskriften för teologisk vetenskap av år 1900. Ännu klarare sker det i hans *Teologisk encyklopedi* av år 1902. Där möter ett utförligt avsnitt om teologisk metod; där lägger han fram sin metodlära.

Här skall nu belysas de impulser som Eklund får från Bacon och som är av betydelse för hans teologi och då särskilt för hans sätt att arbeta med den bibliska texten och utläggningens densamma. Där är först den empiriska inriktningen, vilken är bestämmande för hans vetenskapssyn. Inspirationen kommer från Bacon, vilken säges ha framställt huvuddragen i det empiriska tillvägagångendet. England kallas det empiriska tillvägagångendets "egentliga hemland".<sup>2</sup>

Hur nära Eklund ligger Bacons verklighetssyn och vetenskapsteori får vi ett starkt intryck av, när han lyfter fram det berömda stället i *Novum organon* om biet i jämförelse med myran och spindeln.<sup>3</sup> Med den bilden

vill Bacon och i dennes efterföljd Eklund markera det rätta förhållandet mellan en rent spekulativ teori, en rent empirisk och det rätta förhållandet mellan de båda. Utgångspunkten är erfarenheten men vad genom den fås skall bearbetas och bringas till sammanhang. Den rationella själsförmågan samverkar med den empiriska. Det är vad Eklund kallar spekulativ forskning.

Bacon arbetade på det naturvetenskapliga fältet. Men under intryck från dennes vetenskapsteori öppnar sig för Eklund nya vägar för andevetenskaperna. Här användes alltså den term Eklund själv gärna brukar om de humanistiska. Genom ett vidgat erfarenhetsbegrepp använder han Bacons metodik vid studiet av människan och vad hon genom historien har skapat. I det mänskliga medvetandet finns erfarenhet av osinlig art. Eklund hänvisar till teologien och säger att den har att göra med en oändlig mängd av förnimmelser, analoga med sinnesförnimmelserna, vilka den har att bringa i sammanhang och så söka vetenskapligt förklara dem och den verklighet som ligger till grund för dessa förnimmelser.<sup>4</sup>

Sina förnimmelser ger människan uttryck åt på skilda sätt, men särskilt får här betydelse det i skrift nedlagda. Det är framför allt så andelivet kommer till uttryck, det är där andevetenskaperna finner sitt material. I arbetet med det tillämpas den metodik som här ovan beskrivits. Så blir Bacon en vägrödjare för ny metod även inom humanistiska vetenskaper.<sup>5</sup>

Här öppnar sig det historiska perspektivet. Eklunds åskådning har en starkt historisk inriktning, och den visar sig på skilda fält av hans omfattande författarskap. Hans största verk vid sidan av postillorna är ju det stora arbetet i tio delar om andelivet i den svenska

<sup>1</sup> J. A. Eklund, *Teologien såsom empirisk, kritisk och spekulativ forskning*. (Kyrklig tidskrift, 1900, s. 389–409.)

<sup>2</sup> Ib. s. 394.

<sup>3</sup> Ib. s. 392.

<sup>4</sup> K. J. Sundberg, *Fädernas kyrka*, 1982, s. 31.

<sup>5</sup> J. A. Eklund, *Teologisk encyklopedi*, 1902, s. 138f.

kyrkan.<sup>6</sup> Historiesynen hos Eklund har uppfattats på olika sätt och då inte minst där verkande faktorer. Här vill vi se den utifrån vetenskapshistorisk bakgrund och poängtera den betydelse som Bacon haft. Eklund säger: "I vår tids historiska forskning äro principerna i hög grad analoga med de naturvetenskapliga".<sup>7</sup>

Vad här sagts gäller inte minst teologien; den får hos Eklund en tydlig historisk inriktning. I det teologiska arbetet förskjutes tyngdpunkten från systematik till historia. Teologien är enligt Eklund en historisk vetenskap.<sup>8</sup> Detta har central betydelse för att förstå Eklunds syn på den bibliska texten och för hans utläggning av densamma.

Ytterligare ett drag i Eklunds vetenskapsyn är här av vikt. I sin livligt uppmärksammade bok *Vetenskapen och förnuftet* har G. H. von Wright framhållit draget av öppenhet i Bacons vetenskapssyn.<sup>9</sup> Men detta möter även hos Eklund. Denne kallar det för det kritiska draget i vetenskapssynen. "Teologien såsom empirisk, kritisk och spekulativ forskning" så är ju titeln på den förutnämnda första programskriften av honom i dessa frågor. Med "kritisk" avser Eklund just den öppna inställningen. Det finns en belysande passus, där han tar fram de okritiska dragen i gångna tiders teologi och då särskilt i synen på den bibliska texten.<sup>10</sup>

Det är karakteristiskt för Eklund att han gärna går in i debatt med företrädare för skilda åskådningar i den egna tiden.<sup>11</sup> Med den öppna inställningen går han sina motståndare till mötes ett gott stycke för att sedan finna en öppning för ny analys. Vad gäller den bibliska texten kan tas fram vad han säger om Wellhausen.<sup>12</sup> Eklund säger att hos denne kan finnas något berättigat. Vad gäller det enkla grundsträvandet efter historisk sanning, så måste det gillas. Men Eklund stannar inte där. Vi skall nu se hur han finner en lös-

ning genom ett djupare inträngande i texten. Även det har med vetenskapssynen att göra, och vi övergår nu till att studera Eklunds relation till Wilhelm Dilthey.

Det finns tydliga beröringspunkter mellan Dilthey och Bacon. Den förre var till en början orienterad mot naturvetenskapen och där förhärskande metodik.<sup>13</sup> Därtill kom en positivistisk verklighetssyn av Comtes modell. I sitt forskningsprogram var han – i Bacons efterföljd – en klar empiriker. Men hans intresse blir alltmer att söka göra rättvisa åt människan och att förstå det hon har skapat. Han blir i den givna situationen en pionjär för en ny metodik för de humanistiska vetenskaperna. Han för fram den berömda distinktionen mellan naturvetenskaper och andevetenskaper.

Samma distinktion finns tidigt hos Eklund.<sup>14</sup> Den återkommer flera gånger under åren just kring sekelskiftet och alltid med de tyska benämningarna. För andevetenskaperna utformar Dilthey en metodik som gör rättvisa åt det material som där möter. Det är hermeneutiken i dess klassiska utformning han där för fram. Där ville han öppna nya vägar för att förstå det för människan unika liksom det människan genom tiderna har lämnat efter sig, särskilt det i skrift givna. Utgångspunkten är även i detta fall empirisk. Så finns där en likhet med naturvetenskapens metodiska utgångspunkt men samtidigt en djup olikhet. Metoden blir en annan liksom arten av studieobjekt.

Objekten tolkar det mänskliga livet i gångna tider. Studiet av dessa objekt, dessa dokument har till uppgift att komma åt detta liv och att klarlägga det. Därvid räcker det inte att stanna vid textens yttre dräkt, inte heller att förstå den utifrån i tiden verksamma faktorer. Eklund säger att det skulle inte föra till målet, om man hade lyckats lösa alla filologiska, litteraturhistoriska, kronologiska och kulturhistoriska problem i hela bibeln.<sup>15</sup> Studiet av de skriftliga dokumenten är att komma åt *livet* i dem. Det gäller alltså att tränga bakom det kognitiva i texten och fånga in det som där är inneslutet. För detta fordras en

<sup>6</sup> J. A. Eklund, *Andelivet i Sveriges kyrka*, 1–10, 1911–38.

<sup>7</sup> Eklund 1902, s. 136.

<sup>8</sup> Eklund om teologien som historisk vetenskap se Sundberg 1982, s. 29 o. 66.

<sup>9</sup> G. H. von Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, 1986, s. 53.

<sup>10</sup> Eklund 1900, s. 402.

<sup>11</sup> Sundberg 1982.

<sup>12</sup> Ib. s. 29.

<sup>13</sup> Ib. s. 48.

<sup>14</sup> Ib. s. 48f.

<sup>15</sup> Eklund 1902, s. 83f.

annan metod. I den klassiska hermeneutiken heter den inlevelse. Upplevelser är nedlagda i texten och de kan där åtkommas endast genom inlevelse.<sup>16</sup>

Detta är förutsättning för att texten skall kunna *utläggas*. Detta är här ett viktigt ord. Det anger att det inte är fråga om tolkning, vilken kan vara subjektiv och ske utifrån tolkarens värderingar, präglade av den tid i vilken han lever. I stället skall texten själv få tala. Livet i den skall åtkommas och sedan ges utläggning. Så göres rättvisa åt texten och även åt de människor som genom den har talt.

Vad här har sagts gäller hela det humanistiska forskningsfältet. Det gäller alla slag av dokument, i vilka människor har nedlagt vad de tänkt, trott och upplevt. I Eklunds författarskap möter det mänskliga livet i dess skilda former och hela tiden strävar han att komma åt det med den metod som vi här har antytt. Men i centrum står den bibliska texten och det liv som där är nedlagt. Vad han vill är att komma åt det trons liv som där finns och göra det aktuellt och levande i den egna tiden.

## Teologisk metod

Vi har sett att Eklund tidigt arbetar sig fram till en vetenskaplig metod. Vår uppgift blir nu att se hur han använder den på ett teologiskt material. Det gäller särskilt den bibliska texten.

Eklund framträdde i en tid, då bibelfrågorna kom under debatt.<sup>17</sup> Där fanns en traditionell uppfattning av bibeln som gudomligt inspirerad. Mot den bröt sig en historisk bibelsyn, där texten behandlades på sätt som är jämförbart med andra historiskt givna texter.

I denna debatt intar Eklund en egen självständig position.<sup>18</sup> Det finns hos honom intet som tyder på att kritiken skulle ha skapat problem. Förklaringen kan ges utifrån det här tidigare sagda. Vi skall här se hur han närmar sig texten med en hermeneutisk metod.

Här är först den empiriska utgångspunkten, och där kan vi knyta an till den vetenskapliga metod vi mött hos både Bacon och Dilthey. Eklund utgår från texten som ett historiskt givet dokument. Det är objekt för studium i analogi med andra texter av motsvarande art. Intresset är inriktat mot texten som den föreligger. I den liberala exegetiken läste man och tolkade texten utifrån språkliga överväganden eller man kritiserade den utifrån den egna tidens verklighetssyn och människouppfattning. Men inte så Eklund utan han utlägger den som den föreligger. Detta är den empiriska utgångspunkt som Eklund delar med Dilthey.<sup>19</sup>

Dock måste något väsentligt läggas till för att den empiriska inriktningen skall bli fullt genomförd. Eklund säger att även om man har löst alla filologiska, litteraturhistoriska, kronologiska och kulturhistoriska problem i hela bibeln, så har man inte gjort texten rättvisa. När den yttre kritiskt-historiska uppgiften är löst, står de gamla uppgifterna kvar, nämligen att komma åt innehållet i dess centrum.

Den historiska bibelforskningen accepteras alltså av Eklund. "Låt forskningen pågå, så får man se vad resultatet blir."<sup>20</sup> Exegetiken kan dock aldrig stanna vid den kritiska forskningen, ty den har sin betydelse endast som ett genomgångsstadium. Det gäller att gå in i texten för att komma åt det liv som där är nedlagt.

Här kan anknytas till det mål som Dilthey satt upp för andevetenskaperna, nämligen att de skall *förstå* objektet. Men det svenska ordet 'förstå' har en kognitiv innebörd som inte gör rättvisa åt Diltheys tyska ord. Detta kan sägas även för Eklund. Det gäller att komma åt det som ligger bakom det kognitiva eller som där är inneslutet.<sup>21</sup>

Uppgiften är att komma åt livet i texten. Det som möter i den bibliska texten är erfarenhet. Eklund säger att där möter sedlig och religiös erfarenhet. Texterna är trosdokument, och uppgiften är att komma åt vad texten vill säga i dess genuina gestalt. Bibeln är

<sup>16</sup> Om inlevelse som kunskapsväg se min artikel i Svensk Teologisk Kvartalskrift, 1985, s. 24–32 (om A. Fridrichsen).

<sup>17</sup> Sundberg 1982, s. 27ff.

<sup>18</sup> Ib. s. 32.

<sup>19</sup> Ib. s. 32.

<sup>20</sup> J. A. Eklund, Skolan och bibelkritiken. (Pedagogisk tidskrift, 1895, s. 227.)

<sup>21</sup> Se Sundberg 1985, s. 25.



en historia om och ett uttalande av religiösa erfarenheter.<sup>22</sup> Men vad där står är inramat i mänsklighetens reala historiska liv.

Här kommer så psykologien in, och vi kan åter hänvisa till Dilthey och den plats som psykologien har hos denne.<sup>23</sup> Det är inte någon tillfällighet att Eklund ägnade sin doktorsavhandling åt ett psykologiskt ämne.<sup>24</sup> Att där behandla trons förhållande till människans övriga livsyttringar är att anlägga en teologisk aspekt på en vetenskapssyn analog med Diltheys.

Med denna psykologiska utgångspunkt ses inte bibeln som en enhet. Den samlade bibliska texten är en struktur, en övergripande sådan. Men inom den finns det olika livsgestaltningar.<sup>25</sup> Eklund använder gärna detta ord. Det finns skilda psykologier i bibeln; där möter en johanneisk psykologi liksom en paulinsk. "Bibeln är vida rikare än varje konfessionellt utpräglad typ". Den "innehåller ett helt galleri av lägre och högre livsgestaltningar".<sup>26</sup>

Från psykologien går vägen till andeliv. Så var det för Dilthey vid en tid, då intresset särskilt var inriktat mot psykologien men där den mognade åskådningen har andelivet i centrum. För Eklund har de två aspekterna tidsmässigt knappast varit åtskilda. Den psykologiska aspekten är med även när han talar om andelivet. Tron är alltid en funktion i en levande själ. Den klassiska distinktionen mellan fides qua och fides quae avvisas. Eklund kan säga att fides quae är något i Nya testamentet okänt.<sup>27</sup>

Med det sagda har vi tagit fram objektet för studiet och så angett den empiriska inriktningen. Något bör även sägas om metoden. Det gäller att söka göra sig samtida med texten. Detta är något fundamentalt i den klassiska hermeneutiken, vilket dock har setts som dess problem. Tidsavståndet till texten bör övervinnas. Det gäller ju att gå in i texten

och möta det liv som där är nedlagt. Det gäller att återuppleva det, och Dilthey har där det tyska ordet "nacherleben".

Eklund söker tillämpa detta program, vilket blir särskilt tydligt i hans predikningar. Teologien i biblisk text tas fram och ses som andelivet i funktion. I predikan lyfter han gärna fram kultiska uttryck för trons liv. Han dröjer vid människorna i texten, lyfter fram och gör dem levande såsom bärare av trons liv. Dilthey har setts som representant för en "livets filosofi".<sup>28</sup> Och så kan Eklund ses som företrädare för en "livets teologi".

## Textutläggning

Hur Eklund tillämpar sitt program skall vi nu söka belysa. Avsikten är att studera hur han utlägger biblisk text. Vi skall samla det under tre temata, och vi inleder med *andelivet* som första tema.

När Eklund talar om andelivet knyter han gärna an till livet i naturen. Han tänker på det som lever, växer och tar ny gestalt. En bakgrund till denna hans syn kan finnas hos Aristoteles, som ju såg skeendet i verkligheten och förändringarna där som åstadkomna av nya former i aktivitet.

Men när han i den bibliska texten lyfter fram andelivet, gör han det gärna i debatt med en i hans samtid aktuell tankeströmning och det är darwinismen. På det naturvetenskapliga fältet är hos Eklund ingen oftare nämnd än just Charles Darwin. Dock bör sägas att när denne och darwinismen hos Eklund blir nämnda, kan denna åskådning vara samlingspunkt för tankar om biologisk evolution som var gängse i tiden. Det är möjligt, ja sannolikt, att Eklund fått en del av sina tankar om darwinismen från Herbert Spencer.<sup>29</sup>

Eklund är ingalunda negativ till utvecklingsidén utan tar upp tidens naturvetenskapliga evolutionsidéer och gör dem fruktbara för den egna åskådningen. Evolutionsidén innehåller något värdefullt och med en vändning som är för hans sätt att arbeta karakteristisk kan han säga: "Att tänka med ledning av evolutionsidén är en metod som inte borde

<sup>22</sup> J. A. Eklund, Till frågan om vårt folks bildning. (Sveriges kristl. stud.-rör:s skriftserie, 93, 1919, s. 150.)

<sup>23</sup> Om psykologien hos Wilhelm Dilthey se Sundberg 1982, s. 50 och där anförd litteratur.

<sup>24</sup> J. A. Eklund, Trons förhållande till människans övriga lifyttringar, 1896.

<sup>25</sup> Eklund 1919, s. 151.

<sup>26</sup> Ib. s. 151.

<sup>27</sup> Eklund 1896, s. 11.

<sup>28</sup> H. P. Rickman, Wilhelm Dilthey. (The Encyclopedia of Philosophy, 2, 1967, s. 404.)

<sup>29</sup> Sundberg 1982, s. 35.

lämnas endast åt våra motståndare”.<sup>30</sup> Vetenskapens skilda forskningsfält genomgås utifrån nämnda synpunkt och Eklund finner att genom utvecklingsidén har nya rön nåtts. För tiden typiskt är att först nämnes botaniken och zoologien och därefter kommer filosofien och sociologien.<sup>31</sup>

Denna från naturvetenskapen hämtade evolutionsidé föres av Eklund över till andelivet, men den får där en ny innebörd samtidigt som den studeras med en annan metod. Andelivet finns ju endast hos människan och kan bara hos henne studeras. Det sker på sätt som i det föregående visats, alltså genom inlevelse i dokument där människor nedlagt erfarenheter.

Efter det sagda ger det sig att Eklund gärna dröjer vid bibliska texter med en terminologi hämtad från naturen, när han där lyfter fram andelivet. En central text ur flera synpunkter är den om vinträdet och grenarna. Där kan aktualiseras begrepp som frö, växande, utveckling, mognad. Bibelforskarens uppgift är alltså att gå in i det liv som finns i texten och personligt reproducera det. Han måste ha förmåga av vad Dilthey benämner ”nachempfinden”. Först så kan han komma åt ”bibelns rika erfarenhetsvärld”.<sup>32</sup>

Att texten om vinträdet och grenarna för Eklund är central beror av att den även ställer fram en organisk syn. Den är redan hos Eklund fullt tydlig och blir det även i svensk teologi under det fortsatta 1900-talet. Hos Eklund finns alltså redan vid sekelskiftet en organisk verklighetsuppfattning, och han torde där kunna ses som en tidig inspiratör. Denna organiska syn i anslutning till biblisk text kan få olika uttryck, beroende av vilken författare som citeras. Det är lätt att förstå att Eklunds dialog med darwinismen kom honom att stanna vid den johanneiska texten om vinträdet och grenarna. Men tidigt möter hos honom organismtanken även i annan terminologi, och det är då han i anslutning till paulinsk text talar om andelivets organism som ”Kristi kropp”.<sup>33</sup>

Ett andra tema som lyftes fram genom text-

utläggningen är *människan*. Mot bakgrund av det redan sagda ger det sig att människan spelar en central roll i den bibliska texten. Här skall hänvisas endast till en belysande utsaga.

Redan i en tidig uppsats, från 1895, talar Eklund om bibelns personligheter.<sup>34</sup> Han säger där att han vill möta dem, lyssna på tonfallen, känna dem på rösten. Då möter vi där världens största andar i vilka Anden bor. Vi lär känna bibelns stora människor i deras rika individualitet. Så kan vi gå in i bibeln och känna det personliga tros- och tankelivet där pulsera. Detta åtkommes i en textutläggning så som vi tidigare beskrivit den. Det sker alltså genom inlevelse i det andeliv som i texten finns.

Som vi ovan sett använder Eklund där ordet ’personlighet’. Detta skulle kunna tolkas så att han är påverkad av svensk personlighetsfilosofi och att hans människosyn är inspirerad därifrån. Så har det uppfattats i tidigare forskning. Här må hänvisas till Elis Malmeströms biografi, där denna influens möter. Tanken finns även i H. B. Hammars avhandling, där personlighetstanken är övergripande aspekt. De båda nämnda har velat se en bakgrund i personlighetstanken hos Geijer.<sup>35</sup> Väl är det sant att Eklund tidigt visade starkt intresse för denne och behöll det genom livet.

I denna undersökning går vi dock en annan väg. Vi går direkt på Eklunds utläggning av biblisk text och därvid bygger vi på ett tidigt material. Då finner vi att han ur texten lyfter fram människan och gör henne levande på sätt som sedan möter i hans rika produktion. Bibelns människor framträder i empirisk gestalt. Med den mångsidighet som utmärker Eklund kan han ta intryck från olika håll. Men i utgångspunkten är det människan så som hon möter i den bibliska texten som profilerar människosynen. Då blir ordet personlighet inte det mest adekvata uttrycket, när han talar om människan. I stället lyfter han fram henne ur den bibliska texten.

Ett tredje tema är *historien*. Eklund studerar den bibliska texten som ett historiskt givet dokument; redan där kommer den historiska sy-

<sup>30</sup> Kyrklig tidskrift, 1897, s. 377.

<sup>31</sup> Ib. s. 383.

<sup>32</sup> Eklund 1919, s. 153.

<sup>33</sup> J. A. Eklund, Herdabref, 1907, s. 3.

<sup>34</sup> Eklund 1895, s. 225–256.

<sup>35</sup> E. Malmeström, J. A. Eklund, 1950, H. B. Hammar, Personlighet och samfund, 1971.

nen in. En här viktigare aspekt är att bibeln berättar historia. Vad vi där läser om är ett historiskt skeende. Det är en totalvy över människans historia.

Detta kan belysas med strukturtanken, vilken spelar en stor roll hos Eklund. Vi har redan förut tangerat frågan, då vi såg att Eklund finner strukturer inom den bibliska texten.

Vad i det föregående sagts om människosynen blir tydligare om hänsyn tas just till strukturtanken. Människan i den bibliska texten framträder då inte efter en sentida personlighetsmodell. I stället står hon insatt i ett andelivets organiska sammanhang, som bestämmer årets rytm och dagens tider. Det är från den bibliska texten Eklund hämtar mönster, efter vilka han bedömer ett folks liv. Det gäller särskilt hans syn på det svenska folket och dess historia, så som den möter i hans största historiska verk.

Samtidigt står människorna i den bibliska

texten insatta i ett sammanhang med vidare syftning. För Eklund har historien ett centrum och i detta "står en människa som är Sanningen". I en för Eklund signifikativ formulering avslöjas så hur den sanna människan är eller skall vara.<sup>36</sup> Människoidealet ställes fram i konkret gestalt. I den så centererade historiesynen spränges de bibliska gränserna, och den historia som där rymmes får sin fortsättning och går fram genom seklerna.

Historien har ett mål. Däri är Dilthey och Eklund ense. Båda företräder en teleologisk syn på skeendet. Ändå är det en djup olikhet mellan de båda. För den tyske vetenskapsteoretikern finns målet inom historien; det finns i skeendet intet överhistoriskt mål. Dilthey är en ledande representant för historismen.

För Eklund hämtas målet fram ur den bibliska texten. Gudsriket är yttersta mål för skeendet.

# LITTERATUR

---

Terrien, Samuel: *Till the Heart Sings, A Biblical Theology of Manhood & Womanhood* 260 sid. Fortress Press. Philadelphia 1985.

Samuel Terrien, som tidigare mest är känd för sin gammaltestamentliga teologi, *The Elusive Presence*, har i detta arbete givit sig i kast med problematiken manligt och kvinnligt i Bibeln.

Av bokens tolv kapitel ägnas sex åt Gamla testamentet och sex åt Nya. I kap. 1 beskrivs kvinnan som skapelsens krona. Till skillnad från mannen som formades av lera använder Bibeln verbet *bana* "bygga" när det talas om kvinnans skapelse. I denna uppfattning av kvinnan som ett byggnadsverk ligger ett drag av skönhet, stabilitet och varaktighet, vilket inte kan sägas om den av lera formade mannen.

Kap. 2 ägnas åt syndafallet. Ormen i Gen 2-3 är ingen kosmisk fiende till Herren. Här finns en polemik mot Kanaans fruktbarhetsmyter, där ondskan är en kosmisk makt. Ingen som dyrkar Israels Gud får för ett ögonblick tro att de mörka krafterna i tillvaron härrör från en kosmisk fiende till Herren. När vi kommer till själva ätandet från det förbjudna trädet, betonar förf. att detta inte symboliserar sexualiteten som sådan, men däremot sexualitetens religiösa användning som ett medel att nå odödlighet. Ritualismen och moralismen i dagens synagogor och kyrkor är i grunden uttryck för samma sak. Hur exegetiskt berättigt sistnämnda resonemang är, kan man väl alltid undra över, men vad man inte behöver ta miste på är att förf. ser som sitt speciella uppdrag att kämpa mot en sexualfientlighet som nog mera hör hemma i USA än i vårt land.

Samma tendens kommer fram i Kap. 3 som handlar om *eros* och *agape*. Det råder ingen motsats mellan dessa två begrepp utan istället är det så att verklig *eros* är *agape*! Kapitlet innehåller en kort kommentar till Höga Visan. Enl. förf. ger denna text uttryck för en sexuell jämställdhet mellan man och kvinna. Det påfallande är att initiativet i Höga Visan till så stor del ligger hos kvinnan. Sången beskriver kvinnans längtan efter mannen, hennes drömmar och känslor "that she draws from her distinctly feminine experience". Självt har jag dock svårt att uppfatta Höga Visan som någon jämställdhetspredikan. När man läser Terriens utläggning av denna bibelbok kommer man osökt att tänka på den i alla arabländer så välkända

egyptiska sångerskan *Umm Kulthum*. I hennes sånger ges det uttryck för precis samma längtan och trängtan efter mannen som Terrien ser i Höga Visan. Men vad jämställt ligger där i detta? Det är ju en karl som skrivit sångerna och i sin poesi skapat just den trängtande kvinna som mannen drömer om. Och skulle det inte i så fall kunna vara samma sak med Höga Visan?

I Kap. 4 diskuterar förf. manligt och kvinnligt i gudsbilden. Liksom Tribble ("God. nature of", *Interpreters Dictionary of the Bible*, Suppl.) menar Terrien att det hebreiska ordet *rachamim* "barmhärtighet" ger uttryck för Guds kvinnlighet eftersom ett ord av samma rot, *rachäm*, betyder kvinnosköte. Ännu märkligare är tolkningen av en annan rot för barmhärtighet, *chanan*. Förf. beskriver hur han vid ett tillfälle hört en beduin använda motsvarande arabiska ord *hanna*, "tycka synd om", för att ge uttryck för vad ett kamelsto känner när man tagit fölet från henne. Därav tycks förf. dra slutsatsen att när samma ordstam på hebreiska används om Gud ger den uttryck för ett feminint drag hos gudomen. Hur farligt det är att bygga teologi utifrån vokablers etymologi kan man bl.a. läsa om i James Barrs mästerverk *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961.

Terrien menar att det under gammalraelitisk tid rådde jämställdhet mellan manligt och kvinnligt både på det mänskliga och det gudomliga planet men att denna jämställdhet gick förlorad i och med att judendomen föddes i den babyloniska fångenskapen. I kap. 5 beskrives hur det, när omskärelsen betonades, plötsligt blev skillnad mellan man och kvinna. Mannen blev "Förbundets son" under det att kvinnan endast indirekt kom att höra till förbundet. I de prästerliga renhetslagarna beskrevs kvinnan som oren genom menstruation och barnafödande. Men utanför den prästerliga kontexten fortsatte man att läsa texter om betydelsefulla kvinnor som Mirjam och Debora, Hanna och Hulda.

Kap. 6 om visheten bildar övergången till bokens nytestamentliga del. Visheten skildras som Herrens dotter. Här är en kvinna med uppgift att återföra Gud och människa. I kap. 7 slås bryggan över från Visheten i GT till Logos i NT. Johannesevangeliet identifierar det maskulina Logos med den feminina Sofia. *He proposed in other words, a theological androgyny of Jesus.*

Med Nya testamentet återvinnes den jämställd-

het som gick förlorad i den efterexiliska judendomen. Kap. 8 handlar om kvinnorna kring Jesus och Kap. 9 om kvinnans ställning bland de första kristna. Terrien betonar att den första europeiska församlingen samlades i en kvinnas hus, hos Lydia av Tyatira. Paulus var enligt Terrien en gift man. I kap. 10 beskrivs Paulus som en som sökt befrielse både från judiskhet och maskulin sexism men bara lyckats till hälften. Vad Paulus skriver om kvinnan i 1. Kor vittnar om teologisk omognad. Han var ännu en halvjudisk kultisk teolog. Han hade ännu inte sett vad han skulle se senare, när han skrev Gal. 3. I ett avsnitt inom samma kapitel behandlar Terrien Paulus' syn på homosexualitet. I likhet med den idag rätt vanliga tolkningen menar han att Paulus, när han talar om *malakoi* och *arsenokoitai*, inte syftar på vad vi idag kallar homosexualitet. Men nog lyfter man ändå på ögonbrynen när han menar att det förelåg ett homosexuellt förhållande mellan David och Jonatan (1. Sam 18–20). I 1. Sam 18,4 står det nämligen att Jonatan tog av sig manteln och gav den åt David *så ock sina övriga kläder* ända till sitt svärd, sin båge och sitt bälte. Här måste man väl ända fråga sig om inte Terriens sexuella fantasi gått litet väl långt.

Om det nu var så att Jesus med sin jämställdhetsteologi bröt mot den efterexiliska judendomen, så hade å andra sidan Nya testamentet knappt hunnit skrivas förrän förfallet på nytt var ett faktum. Redan i pastoralbrevet och katolska breven hårdnar attityden. Men det finns ett lysande undantag. I kap. 11 argumenterar Terrien för att Hebreerbrevet är skrivet av en kvinna, nämligen Priscilla. Skälen till detta är tre. (1) Bokens anonymitet kan förklaras om författaren var en kvinna och man inte ville att detta skulle bli känt. (2) Hebreerbrevets kombination av avancerat grekiskt språk, sofistikerad hellenistisk retorik och kännedom om de gammaltestamentliga skrifterna passar väl in om brevet är skrivet av romarinnan Priscilla som (3) var gift med den judekristne Aquila.

Bokens sista och 12:te kap. är en sammanfattning betitlad "Man and Woman in Christianity". Man märker här av det problem som ligger i att den engelsktalande världen inte har något särskilt ord för "människa" utan måste använda ordet *man*. Men också rent allmänt förefaller Terriens bok mest vara riktad mot det nordamerikanska samhällets sexualfientlighet. (Jag tänker här på alla de amerikanska filmer där det är en många gånger värre synd att visa hur ett människoliv blir till än hur det utsläcks.) Det är i en sådan kontext man måste se Terriens bok. Redan i inledningskapitlet säger han sig kämpa mot "påvar och sekterska fundamentalister", men frågan är ändå om

det inte är sin egen sexualskräck som Terrien innerst inne kämpar mot i denna bok.

Det råder i och för sig ingen tvekan om att prof. Terrien både är en mycket kunnig person och har god förmåga att uttrycka sig. Här ägnar sig emellertid denne pensionerade professor, i ett slags strävan efter att inte stå feministteologerna efter, åt en förtvivlad skuggboxning mot vad som åtminstone i vårt land är sedan många år öppna dörrar. På sid 194 kommer en mening som rätt väl sammanfattar bokens budskap: *No well-informed ecclesiastic or church body has today the right to proclaim that 'Scripture irrevocably condemns' birth control, abortion, homosexuality, or women's equality to men.* Här får vi, så att säga, allt på ett bräde. Men vad annat är det egentligen än vår sedan länge välkända liberalteologi? Det enda som förvånar något är att Terrien på s. 124 så kategoriskt avvisar att Jesus skulle kunna ha varit gift. Det är annars en tanke som skulle passa väl in i bokens övriga teologi och skulle kunna drivas med ungefär samma argument som att Paulus (s. 160) var det, men så långt är Terrien tydligen inte beredd att gå.

Det skall påpekas att boken är intressant som fenomen, men för den som är intresserad av kvinnan i Bibeln skulle jag, åtminstone för GT, hellre rekommendera böcker av författare som Phyllis Trible, Athalja Brenner eller Carol Meyers. Här måste man erkänna: Women do it better!

Stig Norin

Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World xii+308 sidor. Philadelphia: Fortress Press, 1985.*

Förr eller senare måste det komma – mötet och kombinationen mellan de senaste decenniernas två nyansatser inom exegetiken: den litteraturvetenskapliga och den sociologiska analysen. För den nytestamentliga exegetikens del skedde det i Petersens betydelsefulla bok, vilket motiverar en recension också några år efter utgivningen.

Den som talar och skriver vill påverka sina läsare, och vill göra det så effektivt som möjligt. En stor del av utbildningen i den antika skolan handlade om denna konst och kallades retorik. Många exegeter (särskilt i USA) menar att man förstår de bibliska texterna bättre genom "rhetorical criticism", dvs när (om) man ser att de är byggda med hjälp av den antika formella retorikens kompositionsregler. Petersen har samma, i vid mening retoriska, syn på Paulus brev som genomtänkta påverkanshandlingar, men väljer en ny väg för att re-

konstruera apostelns avsikter: narratologisk analys av brev.

Den analysen (Inledning och kap. 1) utgår från att alla brev relaterar till händelser – förflutna, omnämnda, underförstådda, förväntade. Om man jämför händelsernas absoluta tidsföljd ("referentiell sekvens") och deras ordningsföljd i brevet ("poetisk sekvens"), får man syn på hur författaren förstår händelserna, vad han framhåller och hur han vill att den för honom och mottagaren gemensamma verkligheten skall uppfattas – kort sagt hans retoriska strategi.

Brevläsaren försätts in i den "värld" brevet berättar om, och den världen är, precis som varje mänsklig värld, befolkad av roller, vilka står i relation till varandra. Det andra kapitlets analys av samtliga roller och sociala strukturer, som finns i Philemon-brevet (och andra brev av Paulus) visar att dessa hör till två domäner: världens och kyrkans. I den förra är Philemon slavägare och "herre", i den senare apostelns "medarbetare" och sin slavs "broder". Enligt förf. rör sig Paulus först i det nät av rollförväntningar som hör till världens system: han skickar tillbaka en förrymd slav till hans ägare och lovar att betala den skuld slaven kan ha ådragit sig. Men just när han skriver det, inser aposteln de retoriska möjligheterna i temat "stå i skuld/betala sin skuld" och gör slavägaren till sin gäldenär. Denne är nämligen omvänd till kristen tro av Paulus och därför skyldig honom vad hans delaktighet i Kristus är värd – och nu är det dags att betala! Paulus begär att Philemon skall behandla Onesimus som broder i stället för slav, och antyder (v. 21b "ännu mer än jag ber om") frigivning som lämplig.

När Paulus kallar sig "apostel" och Philemon "medarbetare" placeras därigenom dessa personer i ett bestämt relationsnät, vilket är begripligt först utifrån en kunskap om evangeliet, Jesus Kristus, frälsningen och till slut en hel världsbild – det kunskapssociologerna (Berger och Luckmann) kallar "symbolic universe". Detta är nu inte bara en tankevärld: att Philemon räknas som medarbetare till aposteln ger honom status och inflytande i den lilla husförsamling som träffas i hans hus. Och skulle han inte svara mot apostelns förväntningar, utan sätta sin världsliga slavägarroll högre än medarbetar- och brodersrollen, då har han förverkat Paulus förtroende och mer eller mindre uteslutit sig själv ur den kristna gruppen av "bröder". Brevet är ju adresserat till flera i församlingen och dess innehåll är känt av många av Paulus medarbetare, vilka alla inväntar Philemons val. I konflikten mellan dessa två rollsystem och symboliska universa använder Paulus en rad manipulativa tekniker och all den auktoritets-

tyngd han har för att få Philemon att välja det kristna alternativet; just detta mycket energiska agerande förråder att aposteln inte är säker på hur Philemon kommer att svara. Men nog har Petersen tydligare än någonsin lyckats visa vad det är aposteln vill med Philemon.

Det tredje kapitlet ägnas analysen av det man förr skulle kallat Paulus teologi. Men Petersen skiljer, som flera andra exegeter (Sanders, Becker, Patte) börjat göra de senaste tio åren, mellan apostelns teologi och hans mer grundläggande tro eller religionsmönster. Det senare, som Petersen kallar symboliskt universum, är den grundläggande och självklara kunskap om och bild av världen och tillvaron som finns i den kristna rörelse han tillhör och socialiserats in i, medan det förra är en sekundär reflexion över denna "kunskap", och en fortsatt teoretisk bearbetning och systematisering av den. Förf. visar hur Paulus symboliska universum innehåller en rad släktskapsrelationer mellan de troende och Adam, Abraham och Gud, liksom herre-slavrelationer. Om denna kunskap varit internaliserad hos läsarna i Paulus församlingar – vilket stöddes av att den var institutionaliserad i riter som dop och nattvard och i kristet ethos –, då bör den ha medverkat till att få läsaren/na att göra som aposteln vill.

Petersens undersökning är utan tvekan banbrytande, framför allt genom sin oväntade och kreativa kombination av retorisk och kunskapssociologisk analys. Men redan greppet att rekonstruera brev som berättelser och därmed göra dem tillgängliga för den strukturalistiska metodens arsenal av narrativa analyser är snillrikt; dessutom är det inte krångligare än att vilken teol. stud. som helst kan använda det och få syn på hur brevskrivaren går till väga för att påverka sina läsare. Det man kan vara kritisk emot är att Petersen ser på brevtextern som i stort sett autonom, som om man kunde förstå dess narrativa värld enbart med den interna information själva texten innehåller. De första läsarna hade dock ännu bättre möjligheter att förstå aposteln och hans narrativa värld, eftersom de till skillnad från oss också hade kontextuell kunskap, dvs kände till både den samtida världen och hela den gemensamma historia som de delade med avsändaren.

Likaså kan man rikta kritiska frågor till Petersens analys av de sociala rollerna i kap. 2. Särskilt när han kommer in på de kyrkliga rollerna blir det tydligt att dessa beskrivs inifrån Paulus tänkande och formuleringar om dem, inte som en konkret social verklighet. "Apostel" blir i Petersens analys namnet på ett veritabelt kraftpaket, en person vars vilja är lag för varje kristen och vars befallningar drabbar som åsknedslag. Denna sin oemot-

ständliga auktoritet döljer dock Paulus under en mask av broderlighet och jämlikhet ("Paul's rhetorical style serves to mediate the paradox that the egalitarian social structure of Paul's churches is complemented by a hierarchical axis" (s. 133). Jag tror förf. har rätt i att det verkligen fanns en auktoritetsstruktur i de paulinska kyrkorna, vilken manifesterades i en jämlik, broderlig stil. Men denna struktur är en social realitet som inte så enkelt kan göras identisk med apostelns utsagor, utan måste friläggas genom en mer omfattande analys av hela relationen apostel-församling, inbegripet vilken grad av faktisk lydnad han kunde påräkna. Just en sociologisk analys måste, mer än Petersen gjort, åtskilja den narrativa världens och den konkreta historiens sociala strukturer.

När det gäller ett annat åtskiljande – det mellan Paulus teologi och hans symboliska universum – tycker jag nog att förf. är för optimistisk i bedömningen av hur lätt det är att hålla isär dem. Hur vet vi att det vi läser inte är apostelns eget sofistikerade tänkande, långt ovanför läsarnas instämmande eller ens begripande? Där behövde man haft klara kriterier för hur man åtskiljer primär kunskap och sekundär apostolisk reflexion.

Dessa kritiska randanmärkningar skall inte dölja att Petersens innehållsrika och välskrivna undersökning är ett stort steg framåt, framför allt för att den räcker fram och demonstrerar en övertygande användbar metodkombination, när det gäller att få grepp om hur en biblisk författare tänker och hur han påverkar sina läsare.

*Bengt Holmberg*

Kristina Nilsson: *Den himmelska Föräldern, Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1988.*

Kristina Nilssons avhandling handlar om prosten Lars Levi Laestadius' (1800–1861) teologiska tänkande sett ur kvinnoperspektiv. Hon ser det som en angelägen uppgift att undersöka inflytelserika teologers och förkunnarens arbeten för att kunna påvisa vilken kvinno- och människosyn dessa har.

Den feministiska teologins målsättning som är att göra rent hus med gamla bilder och att bereda rum för nya erfarenheter, hämtar jag ur en annan källa. Denna teologi vill befria evangeliet från att missbrukas i förtryckarsyfte.

På protestantiskt håll saknas nästan helt den kvinnliga världen i förkunnelsen och liturgin. Därför är Laestadius en på många sätt spännande väckelsepredikant och teolog. Laestadius är näm-

ligen känd för att i sina predikningar flitigt ha utnyttjat kvinnliga symboler och metaforer. Hans gestaltning av Jesus som en i det närmaste kvinnlig varelse har väckt såväl teologers som psykologers intresse. Samtidigt är ju Laestadius grundaren av en mycket patriarkal väckelseörelse. I dagens samhälle har laestadianerna häftigt motsatt sig kvinnliga präster. Lekmannapredikantens uppdrag vill de likaså reservera åt män.

Trogen sitt kvinnoperspektiv har forskaren valt att behandla de kvinnor som stått Laestadius nära, att söka roten till hans kvinno- och människosyn ur Laestadius' erfarenheter och speciellt att betrakta kvinnsymboliken i hans teologi och förkunnelse.

De viktigaste källorna utgörs av Laestadius' främsta teologiska verk 'Dårhushjonet', publicerade predikosamlingar och Laestadius' självbiografiska anteckningar i Tidsskriften 'Ens ropandes röst i öknen'.

I 'Dårhushjonet' är stilen polemisk. Laestadius kontrasterar sin egen pietistiskt och herrnhutiskt influerade väckelsekristendom mot rationalisternas teologiska synsätt. Laestadius utnyttjar ett rikt bildspråk i sin argumentation. De centrala bilderna är lånade från familjelivet. Gud liknas vid föräldrarna. Den himmelska Föräldern har både ett faders- och ett modershjärta. Det som speciellt tycks tilltala forskaren är Laestadius' tanke om modershjärtat som det ömmaste hjärtat. Modern har på grund av sina födslovärkar och sin smärta utvecklat ett ömt hjärta gentemot sitt barn. Människans relation till Gud liknas således vid ett barns relation till sina föräldrar, speciellt modern.

Laestadius' bildspråk är också starkt sexuellt färgat. Han odlar flitigt begreppet 'horan', som han benämner som 'den fräcka horan', 'den naturliga horan' eller den 'andeliga horan'. Han talar om horan som låter sina bröst kramas i föräldrarnas åsyn. I predikningarna kunde en ingående analys av horan framföras. Forskaren vill trots den omedelbara rysning läsaren erfar, tolka också denna del av Laestadius' språkbruk till det bästa. Enligt henne använder Laestadius en helt och konsekvent genomförd kvinnsymbolik i sitt sökande efter tillvarons innersta och djupaste mysterier.

Den kristna modern ger sålunda den mest adekvata bilden av Gud och Frälsaren. Djävulen är horan som inte vill föda barn.

Varifrån fick Laestadius incitament till denna kvinnsymbolik? Impulserna söker forskaren i Laestadius' familjebakgrund och levnadserfarenheter. Laestadius föddes i faderns andra äktenskap med en ca 40-årig kvinna av samisk härkomst. Han hade en äldre halvbroder, som kom

att fungera som en slags fadersfigur. Den äldste brodern utbildades till präst och han fick även sina halvbröder att sikta på prästkallet. Modern var en stillsam natur enligt Laestadius' egen beskrivning och hon fick lida av familjefaderns utbrott, som förorsakades av rikligt alkoholbruk. I motsats till tidigare forskning hävdar Kristina Nilsson att Laestadius hade erfarenheter av den självständiga kvinnan och att han också ville se starka kvinnor omkring sig eller i sin närhet. Jag tycker emellertid att Laestadius' egen karaktäristik av modern och lappflickan Maria inte ger stöd för en nytolkning. Däremot är det möjligt att hustrun Brita Caijsa Alstadius, som födde Laestadius femton barn var av grövre kaliber såsom också släktingen Greta Månsdotter, Sorseleläsarnas förgrundsgestalt.

Laestadius erfor en religiös omvändelse år 1844, då han i tjugo års tid hade verkat som präst i Karesuando församling. Ett samtal med lappflickan Maria, som senare forskning identifierat som Milla Clemensdotter, kom att ha stor betydelse för Laestadius. I sin självbiografi skrev han: "Jag fick denna afton som jag tillbringade i sällskap med Maria känna en försmak av himmelens glädje."

Enligt Hjalmar Sundéns psykoanalytiskt färgade tolkning, kunde Laestadius medels Maria överföra sin omedvetna modersbild på Frälsarens person och på detta sätt bli förmögen att innerligt älska honom. Kristina Nilsson vill emellertid inte underteckna en sådan tolkning utan hon betonar rent allmänt de positiva erfarenheter Laestadius gjorde av de kvinnor, som stod honom nära. Hon beaktar också Laestadius' folkliga intressen, men som sociolog ville jag kanske ännu starkare betona denna sida. Som folklig väckelseledare ville Laestadius framhäva att "den enfaldigaste bondflicka kan vara bättre kristen än den höglärdaste theologie doctor". Om en medvetenhet i denna riktning pekar t.ex. hans uttalanden i Dårhushjonet att Gud inte kan vara filosof, kejsare, statsman, general eller bödel eller som han också sa: "Gud bevare oss för en sådan Gud, som är en stor filosof".

Det kvinnliga representerar det folkliga, men med psykologerna ville jag också hävda det förträngda, som i denna mansdominerade kultur i norr tränger fram i drömmar och visioner. Laestadius hade anammat många drag i denna kultur och sociala omgivning. Man kan inte heller säga att Laestadius skulle vara originell i sin dubbelbottnade syn på kvinnan. Jag vill hävda detta, trots att forskaren påpekar att Laestadius' tolkning av syndafallet är mindre kvinnofördömande än vad som är brukligt. Det öppet sexuella språkbruket är visserligen ovanligt i de protestantiska kretsarna.

Kristina Nilssons fokusering på kvinnors betydelse för Laestadius och på kvinnsymboliken i hans teologi skapar vissa perspektivproblem. Laestadius' arvtagare och efterföljare var manliga bondeledare. Länken till dessa förblir svag och försvarar en överblick av hans insats. Forskaren diskuterar inte heller om hon skulle önska att resultatet fick praktiska följder. Vill hon att hennes arbete skall ses som ett inlägg i debatten om de kvinnliga prästernas ställning i de nordliga församlingarna? Avhandlingen lämnar frågan om hurdan kvinnsymbolik, som kunde ge uttryck för kvinnors erfarenheter, öppen. Hur borde kvinnsymboliken ingå i organisationen av den religiösa aktiviteten? Det är knappast svårt för laestadianerna att underskriva att Gud har ett faders- och ett modershjärta. Åtminstone om detta inte kräver annat än att betona kvinnans ställning som moder.

*Kirsti Suolinna*

Eva Dahlbeck: *Serveto och den eviga elden. 316 sid. Korpen 1988.*

Eva Dahlbeck har i historien kring Miguel Serveto lyckats skapa ett fångslande och tankeväckande drama. Hennes berättarteknik låter sig emellertid inte alldeles lätt fångas. Hon arbetar på flera nivåer. Å ena sidan försöker hon framställa personen och människan Serveto, vem han kunde vara som kom att gå ett sådant olyckligt öde till mötes. Å andra sidan försöker hon gå till rätta med de avarter som enligt hennes mening alltför ofta låter sig återfinnas i den kristna tronshistoria.

Det tycks som om Eva Dahlbeck menar sig i en koncentrerad form ha funnit vad hon sökt då hon gestaltar reformatorn Jean Calvin och hans nitiska förföljelseteater och mani gentemot Serveto. I Calvin finner hon i ett samlat uttryck allt det hon under sin framställnings gång visar sig vara kritisk mot; makt, korrumpation, förblindelse, förhävelse och grymhet. På ett vis kan hon enligt en enkel, förenklad, framställning sägas måla Calvin i svart, medan Serveto målas i vitt.

Miguel Serveto (1511–1553), vilket är det spanska namn Dahlbeck använder sig av, är måhända främst känd, i den mån han alls är känd för en bredare publik, som spansk läkare och humanist. Han upptäckte bl a blodets lilla kretslopp, det s k lungkretsloppet. I denna bok behandlas han dock inte som läkare, utan som teolog och hans, enligt Calvin, kätterska syn på treenighetsläran.

Detta kätteri förorsakade Serveto döden. Serveto brändes på bål på Champelhöjden i Genève.



Den som genomdrev dödsdomen var den av Genèveborna uppburne, av andra avskydde, reformatorn Jean Calvin. Domen löd: "hädelse, kätteri och ofredande av kristendomen".

Serveto skriver följande angående treenigheten: "Er Treenighet är ett verk av spetsfundigheter och vanvett. Ni berättar för oss om en gud i tre hypotaser, eller om ni så vill, i tre personer. Vad är det över huvud taget för prat? Evangeliet känner inte till det . . . Otivvelaktigt står de orden tillsammans i Skriften, Fader, Son, Helig Ande, men för att beskriva en och samma Gud i hans olika universella verksamheter . . . en person kan inte dela på sig: den finns eller den finns inte. Kärnpunkten är: antingen har Gud bara en substans, ett väsen, en person, eller också finns det tre gudar. Kan någonting vara mer förnuftsvidrigt än detta treguderier, en avgrund av motsägelser . . . Vilken besynnerlig gud, sammansatt av gudar, gud genom addition, eller en söndersprängd gud, en gud i bitar . . ."

Det är svårt att alls yttra sig angående huruvida Serveto har rätt eller fel på denna punkt. Svårigheten ligger i, att det i evangelierna knappast står att återfinna en utbyggd treenighetslära sådan som senare tiders teologer har velat att denna ska uppfattas.

Oberoende av om Serveto har rätt eller fel, om nu denna indelningsgrund i rätt och fel alls är tillämplig, framstår det dock som orätt att man ådömde Serveto dödsstraff.

En uppfattning sådan som Servetos var emellertid inte möjlig för samtiden att acceptera. Enligt Calvin själv är det för denna syn på treenigheten, och för den fortsatta obotfärdigheten och oviljan till ånger, som Serveto måste undergå dödsstraff. Därmed tänkte sig Calvin att han för kristenheten åstadkom en god sak.

Eva Dahlbeck har hela tiden den teologiskt laddade konflikten mellan de två, Serveto och Calvin, för ögonen. Men hon vill dyka djupare än så. Fastän denna till utseendet teologiska konflikt, måhända var mer begriplig på femtonhundratalet, än vad den måhända skulle vara idag, tycks det Dahlbeck likväl så, att andra och starkare krafter ligger bakom denna avrättning.

För övrigt: vilka motiven än är och hur domarna än lyder, är inte alltid en dödsdom och dess verkställande något djupt ovärdigt för varje mänskligt samfund? Hur kan ett samhälle å ena sidan agera mot våld och brutalitet, då det å den andra sidan själv utövar våld och brutalitet?

Utan tvekan har Eva Dahlberg sin inställning klar. Calvin brände en oskyldig, en oskyldig som till och med var en bättre teolog, en större människa än Calvin själv, tycks Dahlbeck mena. Det är

också här vi, enligt Dalhbeck, återfinner de starka och mäktiga drivkrafterna, de verkliga impulserna, till att vilja bringa Serveto av daga. Calvin kunde helt enkelt inte fördrå Serveto, och kom efter hand att med allt större eftertryck betrakta honom som sin svurne motståndare. Serveto såg sig själv aldrig som en sådan. Förrän det var för sent. Calvin tålde inte opposition eller avvikelse från den av honom själv utstakade linjen. Serveto kunde bli en livsfarlig motståndare om han fick leva. Serveto hade kunnat få leva, om han gjort avbön. Det gjorde han inte. Till slut var det denna styvackade inställning, sett från Calvins synvinkel, som förde honom till kättarbålet.

Mer än något annat tycker jag att Eva Dahlbeck med sin bok väcker frågan: vad är egentligen en kättare? Finns det över huvud taget några sådana? Eller finns det i själva verket endast kättare, eller så många av dem, att det är ointressant att tala om kättare?

Sanningen är *en*, får en teolog av det kristna snittet lära sig. Om detta kan vi kanske vara överens. Sanningen, låter inte den sig däremot, *sökas* på alla de vis som står en människa till buds? Inte kan väl sanningen sökas endast på ett vis . . .

Kristus då han dömdes till döden på korset, var inte det en dom över en kättare? Domen löd: hädelse.

*Catharina Stenqvist*

Fred Nilsson, *Parakyrkligt – om business och bön i Sverige*. Stockholm: Verbum 1988. 401 s.

*Parakyrkligt* har gett upphov till en intensiv debatt – särskilt inom Svenska missionsförbundet, eftersom arbetet tillkommit som ett studieprojekt inom detta samfund. Boken innehåller en kartläggning av en del av den ymniga organisationsfloran i och kring samfunden. Som sådan utgör den en nyttig inventering och kan fungera som ett hjälpmedel att bedöma organisationer i församlingarnas grannskap. Syftet är uppenbarligen att både upplysa och varna. Informationssammansättningen är värdefull, inte minst att det visas vilket finmaskigt nät av samverkan det finns mellan många av dessa organisationer. Det är därför olyckligt att det finns en del metodiska brister och blandade motiv i boken och bakom hela undersökningsprojektet.

Vad jag uppfattar som framställningens huvudsvaghet är att man inte nöjer sig med att kritisera det man finner dåligt utan har ambitionen att finna yttre påtagliga drag, som man kan känna igen dåligt teologi och dåligt politik på. Samtidigt

beledsagas framställningen av trumpetstötter om egen saklighet och vetenskaplighet, och detta ger en dålig smak i munnen vid tillägnelsen av boken. ("Ett grundläggande perspektiv har hela tiden varit att självkritiskt se samfundets egen roll i utvecklingen." Parakyrkligt, s 10. "Vi har strävat efter att reducera privata åsikter till ett minimum." s 12. "Samtidigt har vetenskapliga krav kunnat upprätthållas." s 13, m fl ställen.)

Det saknas alltså inte anspråk i presentationen, men mera principiella frågeställningar av relevans för framställning och begreppsapparat lyser med sin frånvaro. Därvidlag tänker jag särskilt på sådana frågor som sambandet mellan definition av begreppet 'församling' eller 'kyrka' och det försök till avgränsning av 'parakyrkligt', som författaren gör. I en skrift med den klatschiga undertiteln "om business och bön i Sverige" hade man vidare önskat, att det gjorts några allmänna överväganden om ekonomi och andlighet, penninginsamling och avlöning av förkunnare eller om synlig och osynlig kyrka. Det är lätt och ofta berättigt att kritisera andra för deras sätt att sköta finansieringen av sin verksamhet. De framförda kraven på hur redovisning och kontroll vid insamlingsverksamhet bör skötas (s 36f) är kloka. Det är svårare men samtidigt mera övertygande om man kan säga något om hur business och bön *bör* förhålla sig till varandra.

Det jag skall uppehålla mig vid här är inte den kartläggning och presentation av organisationer, verksamheter, mediainstitutioner, kassetter och kontakter, som boken är full av. I stället skall jag något kommentera den position utifrån vilken kritiken levereras i boken och resonera något kring hur begreppet 'parakyrkligt' där fungerar och försöka peka på några aspekter, som är relevanta i bedömningen av frågorna kring ekonomi och andlighet.

Apropos parakyrkliga organisationer säges i förordet: "Det blir i många fall angeläget för samhället att klargöra sin hållning." (s 9) Uttryckssättet avslöjar en attityd, som den har som är van att företräda makten och majoriteten. Många gånger berömmar sig författaren av att tala utifrån en folkrörelse men läsaren möter en röst som talar uppifrån till folket, som efterlyser att samhället kontrollerar religionen i landet bättre. Så talar de, som representerar ett statsbärande parti.

För den vars grundläggande övertygelse och lojalitet är kristen vore det naturligare att från kristen utgångspunkt bedöma samhällslivet än att kräva samhällets bedömning av olika kristna rörelser. Här gäller det en bedömning av de rörelser, som författaren ogillar, men skall samhället åberopas som den naturlige domaren över kristna grupper,

är risken stor att samhällets dom en dag blir negativ över all kristendom. I många frågor – både politiska, moraliska och andra – har kristna anledning att lyssna även på sekulariserade opinioner, men de bör ej utnännas till bedömare av samfund i fråga om kristlighet. Men här kan man läsa: "Den kristna församlingen får inte bli en plats där esoteriska tendenser får en fristad i ett samhälle med öppna och demokratiska ambitioner." (s 259). Tänk om ett samhälle med öppna och demokratiska ambitioner, t ex vid läsningen av 1 Tim 3:16, i den kristna församlingens centrum upptäcker något som bedöms ha esoteriska tendenser!

Den debatt om parakyrklighet som följt i bokens spår har också lockat fram översåtliga och odemokratiska attityder inom delar av samfundet. Så kunde man t ex läsa i en ledarkommentar i *Svenska kyrkans tidning* å propos parakyrklighet: "Kyrkostrukturen är ett värn mot de privata infallen och värderingarna. Den är tänkt att skydda lära och tro mot godtycklig individualism" (88-08-04). Att kristna människor har privata infall och värderingar, även kristna sådana, utan att anse att dessa är identiska med kyrkans lära, ville tydligen inte ledarskribenten acceptera.

Offentliga beslut, som påverkar oss alla, bör fattas på sådant sätt att alla kan vara med och påverka, men det är inget ideal att våra *tankar* skall kontrolleras av demokratiska församlingar.

I förordet hävdas: "De enskilda värderingar som görs utgår från vanliga bibliska, kristna, frikyrkliga, humanistiska eller demokratiska grundvärderingar." (s 12) Detta låter ju bra, och den anklagelse som framförallt riktas mot de parakyrkliga organisationerna är att de är auktoritära och odemokratiska.

Det stannar dock inte vid detta utan såsom misskrediterande faktorer nämns också annat, t ex: "Skarpt pro-israeliska åsikter framförs." (s 90) och "Teammedlemmarna arbetar i princip utan lön. De ekonomiska relationerna i övrigt gentemot samhället sköts tillfredsställande." (s 88). Om vad som är moder Teresas kallelse att göra och låta tror man sig tydligen veta bäst, eftersom man säger: "Samtidigt får man tyvärr konstatera att hon trots sin starka position helt avstår från att profetiskt angripa orsaker till misär och nöd." (s 186).

En annan av de anklagelser som riktas mot parakyrkligheten är att den är Amerikainspirerad och Amerika-finansierad. Man kan här ha anledning att påminna sig att väckelserörelsernas framväxt i Sverige under 1800-talet var inte bara en reaktion på missförhållanden inom statskyrkan utan också en frukt av en omfattande förkunnelse,

stimulerad genom finansiering bl a från Amerika. (Se t ex G Westin: *Georg Scott och hans verksamhet i Sverige, I*, Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag 1929, s 618ff.)

Kritik av fredsrörelser tas genomgående som exempel på något ont. Det hade varit välgörande om det någon gång framskyttat att fredsarbeta mår väl inte bara av engagemang, krav på nedrustning hos vilken part det vara månne osv utan också av eftertanke, politisk analys och kalkylerande med att människor och maktcentra styrs av både goda och onda avsikter. De anklagelser mot pacifister och fredsrörelser för att vara satans redskap, som förekommer i en del av de rörelser som här kartlagts, är avslöjande enbart genom att uppvisa den anklagandes föreställningsvärld. Utredningen uppträder här till fredsrörelsernas försvar på sätt som hyllade man principen, att fredsrörelser vare från all kritik undantagna.

Vad jag vill antyda är inte att framställningen till sin värderingsbas är oförenlig med "vanliga bibliska, kristna, frikyrkliga, humanistiska eller demokratiska grundvärderingar", men jag har svårt att finna att en del av det som här stämplas som negativt skulle vara fel just utifrån dessa nämnda grundvärderingar. Är det så obibliskt eller odemokratiskt att arbeta utan lön eller så komprometterande ur frikyrklig eller humanistisk synpunkt att erhålla finansiellt stöd från Amerika eller att framföra pro-isrealiska åsikter, osv?

En redogörelse med uttalade vetenskapliga ambitioner måste naturligtvis ha en definition av sitt centrala begrepp och en sådan består också läsaren av Fred Nilssons utredning med: "*Med parakyrklig rörelse menar vi en icke församlingsbaserad rörelse för kristen tro, utan avsikt att bilda församling.*" (s 25). För att en rörelse skall betraktas som parakyrklig i denna mening skall den alltså uppfylla tre villkor. Den skall vara:

- a) en rörelse för kristen tro,
- b) icke församlingsbaserad,
- c) utan avsikt att bilda församling.

Om det första villkoret (a) behöver inte mycket sägas. Det verkar skäligen trivialt men behövs i definitionen för att inte varjehanda rörelser såsom frimärksklubbar och bostadsrättsföreningar skall bli parakyrkliga.

Definitionens andra villkor (b) stipulerar att parakyrkliga rörelser inte är församlingsbaserade. Termen "församlingsbaserad" förklaras med "att en organisation eller verksamhet är 'församlingsbaserad' då den har sitt uppdrag från den kristna församlingen. Tolkat utifrån Svenska Missionsförbundets kongregationalistiska församlingssyn innebär detta att verksamheten skall vila på beslut

och förtroende i den lokala församlingen." (s 25). Definitionen fäster alltså vikt vid de formella beslut som en lokal församling fattat rörande respektive organisation. Utredningen kan också tänka sig (s 26), att denna formella församlingsbaserad sker genom beslut av ett organ som i sin tur är församlingsbaserat, t ex en samlingsorganisation mellan församlingar. Här skall alltså föreligga en obruten kedja av formella beslut som för egenskapen "församlingsbaserad" vidare. Här skymtar en strukturlikhet med romersk-katolska och anglikanska tankar om den apostoliska successionens roll.

Det synes en smula trångt att bedöma "bas" endast på formella grunder. Det finns så många andra typer av samband och influenser, som inte kommer till uttryck i formella beslut av valda organ och skall man laborera med ett begrepp 'församlingsbaserad' borde detta beaktats. En ideologisk analys eller samhällsforskning som på detta sätt enbart håller sig till skrivna protokoll o dy måste bedömas som ytlig.

Det tredje villkoret (c) är nödvändigt för att inte varje andlig förnyelse som leder till församlingsbildning skall bli parakyrklig. Funnes inte detta villkor med i definitionen skulle Jesus, Luther och Waldenström alla falla under samma dom: att vara parakyrkliga. (Nilssons polemik mot Jean Malm på sidan 25 präglas inte av någon vilja att förstå. Uppenbarligen använder sig Malm av termen "parakyrklig" i en betydelse som inte tar med villkoret c i definitionen.)

Författarens hållning till detta villkor i definitionen är vacklande. Å ena sidan är det parakyrklighet enligt definitionen som är temat för kartläggningen. Å andra sidan företer Livets-ord-rörelsen, i boken kallad Livo, alla de drag, som författaren vill dra fram i ljuset och kritisera, men samtidigt saknar Livets-ord-rörelsen i hög grad just denna egenskap: att *inte* syfta till församlingsbildning. Med sitt definitionsförslag ringar man alltså in många av de företeelser man vill kritisera samtidigt som det i Sverige mest typiska, mest omfattande och mest inflytelserika exemplet faller utanför definitionen. Definitionen tycks inte passa för sitt syfte.

En definition av 'parakyrklig' kan svårigen ske utan att det finns en underförstådd bestämning av 'kyrklig'. I den aktuella definitionen är det termerna "församling" och "församlingsbaserad" som används utan att deras innebörd klargörs. Grundbetydelsen av "para" är "bredvid". Paramilitära styrkor är sådana som liknar de militära utan att egentligen vara det, och vad som menas med det förstår vi genom att vi vet vad som är militärt. Poängen brukar vara *att inkludera*, att peka på

militärlikheten, tex i beväpning eller organisation, hos en organisation som egentligen inte är militär. Med bruket av termen "parakyrklig" förhåller det sig tvärt om. Här gäller det att *exkludera*, att definiera ut något såsom främmande och egentligen okyrkligt som vanligen förknippas med församlingarna. Desto angelägnare synes det därför vara att innebörden av 'kyrka' eller 'församling' klargöres, men här lämnas läsaren i sticket.

I utredningen undantas uttryckligen ett stort antal organisationer från att vara parakyrkliga. "Med den antagna definitionen faller vissa rörelser utanför studiets horisont." (s 41) Som exempel kan nämnas sådana med ekumenisk anknytning som Svenska Bibelsällskapet, Svenska Soldatshemsförbundet och Kristna Liv och Fred Institutet eller med anknytning till Svenska kyrkan såsom Kyrkliga förbundet för evangelisk-luthersk tro, Den öppna dörren och Svenska kvinnors missionsförening. Det klargörs inte varför de inte är parakyrkliga då de dock uppenbarligen uppfyller definitionens villkor.

Broderskapsrörelsen, Folkpartiets kristna råd och KDS betraktas inte heller som parakyrkliga med den underliga motiveringen att de är "samhällsfenomen utifrån politikens villkor." (s 41) Denna synpunkt är desto mer förvånande som en stor del av kritiken mot de parakyrkliga rörelserna är att dessa är skadliga just som samhällsfenomen och från demokratisk synpunkt. Såsom det är med Broderskapsrörelsen och KDS så är det ock enligt Nilsson med Teologiska fakulteterna och Sveriges Radios religionsredaktion. ("Med liknande motiv faller Teologisk fakulteterna och Sveriges Radios religionsredaktion utanför definitionens ram liksom de kristna friskolorna." s 41) Betyder det att fakulteterna och religionsredaktionen skall bedömas på samma grunder som partiorganisationer? Naturligare vore att ifrågasätta om villkor (a), "för kristen tro", stämmer på dessa organisationer.

Moderata samlingspartiet och frimurarorden lär båda ha uttrycket "på kristen grund" i sina stadgar. Här vet dock utredningen bättre och förklarar frankt: dessa "och liknande är enligt vår bedömning inte 'organisationer för kristen tro', utan sammanslutningar med ett i grunden annat syfte." (s 41)

Mot bakgrund av hur godtyckligt utredningen placerar olika företeelser innanför eller utanför den gräns för begreppet 'parakyrklig', som den själv ställer upp är det kanske inte så förvånande att man inte kommenterar det egna samfundets historia. Enligt min mening är det uppenbart, att läseriet och mycket annat i frikyrklighetens framväxt måste betraktas som parakyrkligt just i den föreslagna definitionens mening.

Gång på gång framhålls att det definierade begreppet 'parakyrklig' är värdeneutralt: "Begreppet är *utan värdeladdning*" (s 26), "Kritisk gränsdragning mot fenomen som . . . bör motiveras med sakliga skäl och ej enbart med hänvisning till att de är parakyrkliga." (s 374). Man framhåller: "Är fristående tidningar dåliga, så är det för dåligheten de skall kritiseras." (s 33) och antyder därmed att detsamma borde gälla parakyrkliga organisationer, men framställningen tyder på motsatsen både som helhet och i enskildheter, tex när man skriver: "DHM:s uppkomst [De Handikappades Missionsförening] är också ett exempel på hur ett meningsfullt initiativ till kristen verksamhet inte fick naturlig plats inom församling/samfund, utan p g a kyrklig fantasilöshet nödsakades bli parakyrklig." (s 102).

Man får intrycket att huvudsyftet med att föra diskussionen och kritiken utifrån ett begrepp 'parakyrkligt' har varit att man önskat kunna finna yttre drag som är tecken på de inre egenskaper som man är ute efter att kritisera. Det är enkelt att konstatera vilken organisationsform en verksamhet bedrivs i, men det kan aldrig bli annat än symptom på något.

Denna strävan att fixera ondskans yttre egenskaper med hjälp av en definition gör att ett antal undantag omedelbart måste göras och dessa undantag framstår i hög grad som ad hoc. Vidare framhålls vid åtskilliga tillfällen att begreppet 'parakyrkligt' är värdeneutralt samtidigt som detta jävas av hela framställningen. Detta är en stridsskrift mot parakyrklighet.

Nilsson är inte ensam om att på detta sätt söka definiera och etikettera företeelser, som upplevs som hotande. En del av den diskussion som förts bl a om österländskt inspirerade religiösa rörelser i Sverige har liknande drag, tex när man benämner andliga rörelser som i många fall är allt annat än nya för "nyandliga". I Västtyskland har liknande kampanjer bedrivits och i stället för att tala om nyandlighet har man kallat dessa religiösa riktningar ungdomsreligioner, "Jugendreligionen".

Utredningen innehåller en hel del mindre brister, som det vore småaktigt att ta upp om det inte vore så, att man i utredningen faller mycket hårda domar över andra på grunder som i framställningen framstår som lösa. Så skriver man tex: "CKS [Centrum för Kristna Studier] är öppna för apologetisk debatt och teologisk polemik, men kan också uttrycka intoleranta och oklara tankar: 'Ingen som bekänner sig till Kristus kan vara tillfreds med dagens situation. Kristendomen ses som ett alternativ bland andra livsåskådningar, fastän vår tro äger anspråk på att vara svaret.'" (Johan Holmdahl/Per Landgren)" (s 64). Tar sig inte intoleran-

sen värre uttryck än i detta citat, tycker jag att icke kristna bör tåla den, liksom de kristna böra tåla att bli beskrivna i kategorier man inte själv valt eller gillar.

”Deras statistiska beräkningar av antalet kristna i Europa och på olika orter vittnar om att de inte hyser respekt för andra kristna kyrkosamfund.” skriver man om Kristen utmaning/Teen Challenge (s 50). Kanske är detta riktigt men man bör inte vara för snarstucken. När SMF-utredningen skriver: ”Detta betyder att CP:s [Covenant Players] ledning besitter en närmast heltäckande kartläggning av Sveriges kristna församlingar och deras attityder.” (s 76) är detta måhända sant för vissa frikyrkoförsamlingar i Sverige men förvisso inte för Svenska kyrkans församlingar. Det helt dominerande antalet av Svenska kyrkans församlingar kan inte vara inkluderade bland dem som besökts av CP och därmed inte heller vara kartlagda av dem.

Skulle man döma utredaren med samma mall som man dömer andra, kunde slutsatsen bli, att han inte hyser respekt för andra kristna församlingar, när det väl snarast är fråga om ett slappt uttryckssätt.

Utredningen kritiserar ett ordval, där ”andlighet” och ”radikalitet” används på ett speciellt sätt. Mot detta säger man att ”radikalitet” måste förstås kristet. ”Radikalitet måste i ord och handling definieras utifrån den kristna trons mest centrala punkter” (s 358). Liknande anspråk görs för andlighet (s 355). Om man nu tycker att meningsmotståndare använder en vilseledande terminologi, borde man lägga sig vinn om att inte själv göra detsamma.

En del av ordförklaringarna (s 388) är fördummande t ex: ”etiska frågor – frågor om rätt och fel handling”, ”exegetik – tolkning och utläggning av bibeltexter”, ”fadderbarn – barn som mottar ekonomiskt stöd från en enskild givare”.

En huvudanklagelse mot de parakyrkliga organisationerna är att de är stiftelser; de är rättsligt organiserade som stiftelser. Vad författaren kräver är demokratisk organisation med möjlighet till kontroll. För den som inte kommer från en kongregationalistisk tradition är det dock inte lika självklart hur man skall bedöma dessa drag i samfundsorganisationen. Man kan se på kyrkan som en association som har vissa drag av stiftelse med Herren Jesus som stiftare och att detta bör medföra vissa särdrag i den demokratiska uppbyggnaden av samfundet. Varje kristet samfund måste se sig som i en mening stiftat av Herren och de demokratiska organen har därför inte den frihet att ändra organisationens mål och inriktning, som andra

demokratiskt uppbyggda organisationer har. Där har den demokratiskt valda ledningen för både ekonomiska föreningar, politiska partier eller stat och kommun en frihet, som inte tillkommer den demokratiskt valda samfundsledningen.

Till de generella reflektioner som kan göras över förhållandet business och bön, dvs frågor om finansieringen av organisatoriska rammar kring andligt liv, hör följande. Det finns en struktur, som är besvärande i många av de inhemskt parakyrkliga sammanhangen, nämligen att man med sin mission vänder sig till samma personer som man tigger pengar av. Det är ett olyckligt mönster, som gör det svårt att hålla isär olika motiv för omtanke, och när en person söker distansera sig från gruppen kan kontaktsökande missförstås. Är det omsorg om hans själ eller omsorg om hans ekonomiska bidrag, som gör att man är en smula efterhängsen? Predikanter bör personligen vara så lite beroende som möjligt av de personer som de vänder sig till med sin förkunnelse. Därav bör dock inte dras den slutsatsen att skattefinansiering är idealiskt. Det avgörande är att det bör finnas en ”lagom” distans mellan den hand som mottar bidrag och den hand som delar ut evangeliet.

När det gäller finansiering av sin kristna verksamhet, är Svenska kyrkan, vars kostnader så gott som uteslutande betalas med utdebiterade skattemedel den ena extremen, medan de parakyrkliga rörelserna utgör den andra ytterligheten. Inom show-business är en jämförelse med Operan och Dramaten resp de fria, icke statsunderstödda teatergrupperna naturlig. De senare samlar entusiaster men tvingas också i hög grad välja mellan att gå under eller ge publiken vad den vill ha. Kungl Musikaliska Teatern kan hålla en hög standard men är föga beroende av att verkligen nå ut till sin publik. Jämförelsen haltar förvisso eftersom kyrka och församling inte i första hand bör ses som ”kommunikation till en publik” men bredvid-linjer kan dock dras även om de inte blir helt parallella.

Genomgående identifierar utredningen sig med majoriteten, samhället och kyrkan. ”Om Livo är en kristen rörelse, så är det *en kristen sekt*.” (s 247) Man hade kanske inte väntat sig att en utredning inom SMF skulle använda ordet ”sekt” som skällsord.

En smått klassisk indelning, när man funderar på begrepp för organisation av det kristna livet, är den som Troeltsch gör i tre typer: kyrkan, sekten och den individuella mystikern. När han skiljer mellan kyrka, sekt och mystiker, finner han hos var och en av dessa organisationsformer en karakteristisk syn på Jesus och en karakteristisk hållning i sociala frågor. Det intressanta med Troeltsch är alltså att han menar sig finna en koppling mellan dog-

ma (kristologi), samfundsorganisation (ekkesiologi) och socialetik.

Kyrkan är hos Troeltsch en sakramental nådesanstalt med ett allomfattande medlemskap, betonar Kristus som försonaren för alla och förespråkar en kulturöppen och kompromissande etik. Sekten är en frivillig sammanslutning av enskilda troende. Den ser Kristus framför allt som Herre och i etiska frågor intar man en rigorös, ofta naturrättslig uppfattning. Mystik är till sin sociologiska struktur individualistisk enligt Troeltsch. Idag skulle kanske några vilja använda den negativt färgade termen "privatreligion". Mystikern förknippas här med en teologi som betonar Andens närvaro och individens andliga växt och mognad.

Vad som förklarar de samband Troeltsch tycker sig kunna konstatera, ger han dock inga uttömmande svar på, men det finns både hos Troeltsch och andra mycket att ta fasta på för en diskussion av samband mellan dogma, etik och sociologiska struktur. Demokratisk eller auktoritär ledarstruktur är därvid en viktig faktor som säkert bidrar till att korrelera teologi och organisation. Skall man peka på andra sådana förhållanden är troligen både pedagogisk metodik och sätt att legitimeras sin teologi viktiga.

Den som liksom Fred Nilsson vill kunna varna för dålig teologi och dålig politik måste dock göra sig mödan att söka förklara varför de organisatoriska formerna är så säkra tecken på vad som bör undvikas och förkastas.

Här har jag uppehållit mig vid begreppsapparat och en del andra allmänna förutsättningar i Fred Nilssons arbete. Huvuddelen av det utförda arbetet och större delen av presentationen gäller kartläggning och beskrivning av kristna organisationer. För mig har det varit en lärorik läsning och såvitt jag kunnat bedöma är presentationen vederhäftig. Understundom kan man finna utredningen okänslig för det patos för enskilda människors omvändelse, som dessa organisationers medlemmar lägger i dagen.

Kritiken mot organisationer, som skildrar Gud framförallt som straffande och dömande och som präglas av en reaktionär kvinnosyn mm, är inte svår att dela. Mina motiv att ändå skriva såpass utförligt och kritiskt om denna bok är två.

Utredningen söker i hög grad ange vad som är dålig kristen tro genom att finna yttre organisatoriska kännetecknen. Kanske är detta en lika fördomsfull inställning som när man tror sig kunna identifiera dåliga människor med hjälp av yttre drag. Yttre former kan vara symptom på inre egenskaper, men det är riskabelt att söka sätta ondskan på en formel.

Vi blockeras från att lära av parakyrkliga rörelser. "Vi kan också dra mycket lärdom av kyrkohistorien och vad som i kyrkans agerande fått henne att förnyas respektive förvärldsligas" skriver man själv i denna utredning (s 325), men just den hållning som boken ger uttryck åt och den begreppsapparat man använder riskerar att blockera att kyrkor och samfund tar vara på det som är gott inom de rörelser, som här klassificeras som parakyrkliga. En lärdom jag drar av kyrkohistorien är att organisationer, som varit parakyrkliga just i Nilssons mening, ofta varit mer klarsynta än de officiella kyrkoledningarna när det gällt att tyda tidens tecken och kyrkans behov. Om exempel tarvas kan nämnas att Tyska evangeliska kyrkan, om den 1934 utgått från Nilssons definition, med rätta kunnat karakterisera Bekännelsesynoden och dess teologiska deklaration i Barmen som parakyrkliga.

*Bo Hanson*

George H Hampsch: *Preventing Nuclear Genocide. Essays on Peace and War, Bern & New York: Peter Lang 1988. xiii + 170 s. US \$ 28.00.*

Inför många slag av personliga och politiska konflikter kan man uppleva, att det fordras både insikt i de sociala och psykologiska mekanismer som påverkar människors handlande och dessutom en medkännande moralisk insikt. Inför det politiska livets komplicerade konflikter har kristna ofta framträtt som enkla moralister medan de mera proffsiga konfliktforskarna har sökt utröna de empiriska förutsättningarna. Kanske har tiden på freds- och konfliktforskningens område nu kommit i kapp moralisterna.

George H Hampsch, som är filosofiprofessor vid College of the Holy Cross, Worcester, Massachusetts, har i denna volym samlat fyra lite längre uppsatser i fredsfrågor och försett dem med inledning och ett avslutande avsnitt. De olika kapitlen är försedda med fylliga litteraturreferenser.

Hampsch är moralist men en kompromissande sådan som söker resonera sig fram till tänkbara delmål och sikta mot ideal, som inte är utopiska. "We are not certain what are the limits of moral development in individuals and societies."

Är vi överhuvud säkra på att det förekommer en sådan utveckling? Jämför vi moraliskt högststående individer förr och nu kan man tveka om det skett någon förändring till det bättre men vad vi inte behöver tveka om är att det finns mycket i vår samtid, både personligt och samhälleligt, som kan och behöver utvecklas till det bättre.

Hampsch har en välgörande strävan att se konflikter ur båda parter synvinkel. I en av uppsatserna jämför han innebörden av vad väst kallar avspänning och vad öst kallar fredlig samlevnad och ideologisk kamp. I en annan uppsats "Variations on the Nature of Democracy and Human Rights" behandlar han skilda uppfattningar av demokrati i väst och öst och hans framställning vill visa att det på ömse håll finns en likartad konflikt mellan "the principle of participation and the principle of competence and expertise".

I en historisk skiss av romersk-katolsk socialetik i Nordamerika, pekas på en motsättning i de amerikanska romersk-katolska biskoparnas ställningstagande till kärnvapen, nämligen att de fördömer användning av kärnvapen – särskilt att vara först som användare av kärnvapen – samtidigt som de accepterar hot att använda kärnvapen. Att kärnvapenhot haft en krigsavhållande effekt är uppenbart, men råder det inte en motsättning i att moraliskt acceptera att hota att använda det som är omoraliskt att använda, frågar sig Hampsch. På denna paradox kan han endast se två typer av lösning, som ingendera accepteras av biskoparna. Alternativen är inte kontradiktoriska, så man kan ej utesluta att det gives något tredje.

Hampsch skisserar tre sätt att se på människans natur och anser att den pessimistiska varianten, som ser människan som framför allt som aggressiv och självisk i sina motiv, jävas av människans behov av ett moraliskt syfte för att kunna förmås att föra krig. När krig fördes med yrkesarméer var det annorlunda men sedan krig blivit massrörelser med hela befolkningar involverade, har det blivit nödvändigt för statsledningar att kunna moraliskt legitimeras sin krigföring. Frankrike erfor detta i Indokina och Algeriet under 50-talet och USA i Vietnam under 60- och 70-talen. Att en regering inte kan föra krig utan att befolkningen uppfattar saken som moraliskt legitim ser Hampsch som ett starkt empiriskt argument mot antagandet om en naturlig aggressivitet.

I sin ambition att på ett icke-utopiskt sätt främja freden formulerar han sex delmål, som fredsarbetet bör arbeta mot: erkännande av varje stats nationella intressen, upplösning av stormaktsdominerade allianser, tillkomst av ett överstatligt organ med förmåga och vilja att kontrollera efterlevnaden av internationell lag osv. Mycket av detta kan stödjas med sunt förnuft men Hampsch åberopar sig här också på Kant och dennes skrift *Zum ewigen Frieden* och strävar efter att ge en modern version av Kants tankar. Denna skrift är dock enligt min mening en beklämmande läsning, där Kant är fången i sin tids fördomar och vill se ett folk som en person och därmed något som representerar

egenvärden. Kants tankar om freden och folken som personer är snarast ägnade att kasta tvivel över hans personbegrepp.

På kort sikt kanske det kan framstå som fredsbevarande att se nationer som okränkbara men i det långa loppet är det angelägnare att se nationer som medel till skydd för det som borde vara okränkbart: människorna.

Bo Hanson

*University and Reformation. Lectures from The University of Copenhagen Symposium. Edited by Leif Grane. 113 sid. E. J. Brill, Leiden 1981*

Lewis W. Spitz: *The Renaissance and Reformation Movements. Revised Edition. Volume I The Renaissance, Volume II The Reformation. 614 sid. Concordia Publishing House, St Louis 1987*

I samband med Köpenhamns universitets 500-årsjubileum 1979 anordnades ett symposium inom den teologiska fakulteten kring temat universitet och reformation, under medverkan av föreläsare från flera utländska universitet, liksom också av några danska reformationsforskare. Det är föreläsningarna vid detta symposium som utgivits i ovanstående skrift *University and Reformation*. Den förtjänar att omnämnas även så här många år efteråt och utan samband med jubileet, eftersom den utgör en viktig och användbar introduktion till hela frågan om universiteten och reformationen, inte bara för Danmarks del utan för hela Väst-Europa.

Den kände reformationsforskaren Lewis Spitz, professor vid Stanforduniversitetet, USA, skriver om *The Impact of the Reformation on the Universities*. Han ger en differentierad bild av reformationens betydelse för de europeiska universiteten men kommer på det hela taget till resultatet, att reformationen hade en mycket gynnsam inverkan på universitetens utveckling. Trots motsättningen reformation-humanism främjades också den humanistiska bildningen; trots att de flesta universiteten var konfessionellt bestämda ökade deras internationella förbindelser.

Samme författare, Lewis Spitz, gav redan i början av 1970-talet ut ett översiktsarbete över renässansen och reformationen, vilket nu har utkommit i en ny och reviderad upplaga. Hela första volymen ägnas åt renässansen, där han i ett brett panorama skildrar det kulturella livet i renässansens Italien, dess konst, litteratur och vetenskap; vidare ger han också – ehuru betydligt mer kortfattat – en översikt över humanismen utanför Italien med

Erasmus som främsta namn. Utmärkande för Spitz' framställning är att den breda översikten kombineras med konkreta, livfullt beskrivna detaljer, och att de ideologiska frågorna får ett stort utrymme, samtidigt som de olika personligheterna tecknas med klara konturer.

Den andra volymen, som behandlar reformationen, skildrar utvecklingen i hela Väst-Europa, dock med undantag för de skandinaviska länderna. Det talas sålunda också om den romersk-katolska reformationen, varmed avses den förnyelse som skedde inom den romerska kyrkan vid mitten av 1500-talet och i samband med Trient-konciliet. Förutom de grenar av reformationen, vars främsta namn är Luther, Zwingli och Calvin skildras också reformationen i England och Skottland, samt den samtida historiska utvecklingen i Frankrike och Spanien. Slutligen ges en samlad framställning av reformationens betydelse för kultur och samhälle.

I skriften *University and Reformation* möter ett utförligt bidrag om *Science and Reformation*, författat av professor Olaf Pedersen, Århus. Det gängse antagandet, även statistiskt underbyggt, om reformationens betydelse för den moderna naturvetenskapens framväxt analyseras i anslutning till en rad bidrag till detta tema. Det stora antal naturvetenskapsmän under 1500- och 1600-talet, som tillhörde något protestantiskt samfund, jämfört med det antal, som kom från romersk-katolsk bakgrund, synes tala för att reformationen utgjorde en pådrivande faktor i naturvetenskapens framväxt under nyare tid. Men Olaf Pedersen visar på en hel rad faktorer, som talar emot att reformationen hade någon avgörande betydelse i detta sammanhang. Den nya naturvetenskapen byggde på vissa förutsättningar, som fanns förhanden redan under medeltiden och främjades under 1500- och 1600-talet också av ekonomiska och politiska faktorer. Slutsatsen blir därför, när analysen är genomförd, "that the Reformation did nothing to further the progress of science; but the Counter-Reformation happened to do something to prevent it" (s. 58).

Det är av särskilt intresse att i frågan om reformation och naturvetenskap jämföra Olaf Pedersens resultat med Lewis Spitz' framställning i andra bandet av hans här nämnda arbete, där han ägnar ett kapitel också åt frågan om reformationens eventuella betydelse för naturvetenskapens framväxt (s.580–590). Trots att åtskilliga av föregångsmännen för den nya vetenskapen var protestanter eller verksamma på protestantiskt område, kommer han likväl till slutsatsen, att det inte finns något direkt samband mellan reformationen och naturvetenskapernas expansion. Sätillvida stämmer hans resultat med Olaf Pedersens. Men han tillfo-

gar, att det fanns ideologiska förutsättningar, som befrämjade intresset för att syssla med naturvetenskap och matematik med deras till synes oundersägliga och mera lättillgängliga sanningar i en tid då så många av teologins grundsatser sattes under debatt.

I uppsatssamlingen *University and Reformation* förekommer vidare ett bidrag om rättsstudiet och rättsvetenskapen i samband med reformationen av professor Ditlev Tamm, Köpenhamn. Richard Stauffer, professor vid den protestantiska fakulteten i Paris, skriver om kalvinismen och universitetet. Slutligen framlägger Martin Schwarz Lausten, universitetslektor i Köpenhamn, en undersökning om Köpenhamns universitet under reformationen. Han visar hur detta universitet med sina nära förbindelser med kontinenten under kort tid genomgick hela utvecklingen från thomistisk skolastik över humanismen till en utpräglad lutherdom. Den genom reformationen initierade nyordningen, delvis ledd av Johannes Bugenhagen, innebar att det humanistiska arvet bevarades och fördes vidare, ehuru traditionen från Wittenberg blev den tongivande.

Mot bakgrund av det som i denna uppsatssamling säges om universitet och reformation och särskilt om förhållandena i Danmark i Schwarz Laustens undersökning ter det sig påfallande, att reformationen i Sverige skedde helt utan vare sig motstånd eller stöd från något universitet inom landet. Under de första decennierna av reformationstiden var verksamheten vid Uppsala universitet nedlagd. Att detta i samtiden tillmättes en viss betydelse framgår bl.a. av att Melanchthon i brev till Gustav Vasa sökte förmå honom att återupprätta universitetsundervisningen i Uppsala, något som dock inte ledde till några åtgärder.

*Bengt Hägglund*

*Theologische Realenzyklopädie. Band 17. Jesus Christus V-Katechismuspredigt. 814 sid. Walther de Gruyter, Berlin 1988*

TRE:s 17. volym börjar mitt inne i den omfattande artikelserien om kristologin (Jesus Christus I–XI). Walter Sparr, Bayreuth, skriver sakkunnigt om den tidiga reformerta och lutherska kristologin (under 1600-talet) och skisserar förändringarna under pietism och upplysning. Det viktiga bidraget om nyare tiden tar också sin början i upplysningen (från 1789 till våra dagar). Denna artikel har anförtrots åt Oxford-professorn John Macquarrie, som sedan också har skrivit den dog-



matiska artikeln om kristologin. Den historiska framställningen av nutiden är mäterlig, initierad och informativ. Den dogmatiska framställningen utgår från den existentiella interpretationen och andra radikala lösningar på exegetikens område; sedan bygger författaren ut en egen teori, som modifierar dessa tolkningar. Samtidigt konstaterar han, att man i våra dagar ser mera positivt på de evangeliska berättelsernas historicitet; han håller dock fast vid sina premisser med den egenartade motiveringen, att det när som helst kan komma att blåsa nya, radikala vindar på exegetikens fält. Detta är kanske mer forskningspolitik än teologi, men den gedigna historiska bakgrunden gör denna framställning substantiell och läsvärd. – En artikel om Kristusbilden i konsten är av stort intresse; den är också utmärkt illustrerad; författare är Otto von Simson, Berlin.

Till denna volym hör också utförliga artiklar om Johannesbrevet och Johannesevangeliet, båda skrivna av Hartwig Thyen, Heidelberg. Här som i många andra fall blir artiklarna snarast översikter över den nyare forskningen, vilket i och för sig är helt naturligt. Men det medför risken, att genomgången av olika teorier och avfärdandet av obsoleta sådana tar så stort utrymme, att sakfrågorna, som enligt realencyklopedins ursprungliga program skulle stå i centrum, ibland hotar bli bortskymda.

Frågan om Johannesevangeliets författare lämnas öppen; "die johanneische Frage" omformuleras och vidgas till att avse inte bara författarskapet utan egenarten och grundstrukturen i evangeliet, bedömda utifrån texten själv. När det gäller den johanneiska kristologin lyfter författaren fram Hugo Odebergs kommentar från 1929 som mönsterbildande för en hel rad forskningar från senaste tid. "1929 var dess stund ännu inte kommen, något som uteblivande av gensvar hos Bultmann låter förstå", tillfogar författaren. Utsagan stämmer inte helt, eftersom också Bultmann på sin tid uttalade sig mycket positivt om Odebergs kommentar.

Judekristendomen, behandlad av Georg Strecker, Göttingen, är – särskilt efter de ingående nutida forskningarna – ett viktigt tema i denna volym. Under rubriken Judentum skriver vidare Karl Grözinger, Frankfurt, numera Lund, om den östeuropeiska chasidismen. "Kabbala" får också en utförlig behandling (av Roland Götschel, Strasbourg, och Otto Betz, Tübingen).

Walther Künneth, Erlangen, har författat artikeln Kanon. Han betonar starkt det centrala innehållet i Skriften som tolkningsnyckel och som det avgörande i kanonfrågan; han visar hur detta blir markerat i lutherdomen till skillnad från det sätt varpå temat utvecklas i den reformerta traditio-

nen. Artikeln behandlar utförligare det sentida dogmatiska problemet än de historiska förutsättningarna i fornkyrkan.

"Katechismus" behandlas av flera olika författare. Framställningen börjar med de protestantiska kyrkorna, varför katekesens motsvarigheter under fornkyrkan eller under medeltiden endast beröres helt kort.

Bland viktiga biografier i denna volym kan nämnas följande: Justinus martyren (Oskar Skar-saune, Oslo); Jung-Stilling (Gustav Adolf Ben-rath, Mainz); Martin Kähler (Hans-Joachim Kraus, Wuppertal); Immanuel Kant (Rudolf Mal-ter, Mainz); Andreas Karlstadt (Ulrich Bub-enheimer, Heidelberg).

Bengt Hägglund

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Christer Hedin: *Alla är födda muslimer. Islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetik*. 277 sid. Verbum, Stockholm 1988.

Vid 1970-talets början förändrades den islamiska världens attityd till Västerlandet. Osäkerhet och underlägsenhetskänslor förbyttes i självmedvetande och expansionsanda. Islamiska kulturcentra upprättades i USA och Västeuropa. Informationslitteratur med apologetisk tendens utgavs i stor omfattning. Äldre skrifter översattes och nya skrevs. Framför allt utgavs en rad antologier. Fundamentalismen dominerade verksamheten: Saudi-Arabien organiserade och finansierade, Pakistan bidrog med teologin, fra genom Mawdudi och hans lärjungar.

Denna fundamentalistiska apologetik präglades av frågan om förnuft och uppenbarelse. Det främsta argumentet för islams överlägsenhet är dess överensstämmelse med den naturliga religionen. Västerlandet fick impulserna till sin vetenskapliga utveckling från muslimer under medeltiden. Det förnuftiga tänkandet har i Väst skapat tekniska framsteg – och sekularisering. Kristendomen överges eftersom den strider mot förnuftet. Men behovet av religion kvarstår. Islam är bäst lämpad att fylla detta tomrum.

Argumentet kan förbrylla. Är inte fundamentalismen så hårt knuten till islams uppenbarelse att den knappast kan lansera sig själv som förnuftets religion? Förhållandet är det motsatta. Inom islam står inte uppenbarelsen mot förnuftet. Den ljusa synen på människans förnuft utesluter en motsättning mellan detta och uppenbarelsen. Gud kan inte tala mot sig själv. Det är en garanti för uppenbarelsens sanning att den överensstäm-

mer med naturen. Skapelsen garanterar att islam härstammar från Skaparen själv.

Detta innebär för det första att islams troslära ligger i linje med människans förnuft. Vad människan spontant anser om den gudomliga verkligheten bekräftas av islams uppenbarelse. Återstoden kan härledas genom logiskt tänkande. På samma sätt är det med islams etik: Den överensstämmer med människans naturliga drifter och anlag. På vissa punkter tycks den inte göra det. Där kan man genom förnuftsargument bevisa dess överensstämmelse.

Uppenbarelsen uppfattas i princip som en bekräftelse av den religion som människan med förnufts hjälp kan härleda ur den skapade världen. I praktiken är ordningen omvänd. Förnuft och natur får inte bestämma den naturliga religionen om de inte befinner sig i ett tillstånd av »islam», dvs är underordnade Skaparens vilja. Innebörden i detta tillstånd bestäms ytterst av uppenbarelsen. Målet för människans utveckling är därigenom bestämt. Hur långt hon når i utveckling kan däremot bestämmas av hennes förutsättningar. Islam kräver endast det möjliga. Det innebär en anpassning till naturen.

Olof Franck: *The Criteriologic Problem. A Critical Study with Special Regard to Theories Presented by Antony Flew, D. Z. Phillips, John Hick, Basil Mitchell, Anders Jeffner and Hans Hof.* 287 s. Almqvist & Wiksell International. 1988.

Denna studie är uppbyggd kring en undersökning av (vad som inom ramen för den kallas) "det kriteriologiska problemet", dvs problemet att det syns vara disputabelt huruvida någon kriteriologiskt tillfredsställande metod för att avgöra gudsutsagors sanningsvärde kan presenteras. Efter en inledande skissering av en historisk-kriteriologisk bakgrund till denna problemformulering, penetreras i studiens första avdelning Antony Flews och D. Z. Phillips' tolkningar av och ställningstaganden till det kriteriologiska problemet. Medan Flew i enlighet med en verifikationskriteriologisk tolkning av problemet gör gällande att gudsutsagor inte på ett kriteriologiskt tillfredsställande sätt kan avgöras ha sanningsvärde, så hävdar Phillips med förment stöd i Ludwig Wittgensteins senare tänkande att det anförda problemet i själva verket är ett *skenproblem*, och att utsagorna ger uttryck för en "sann och absolut, religiös tro". I den första avdelningens fjärde och sista kapitel kontrasteras dessa båda ståndpunkter, och en reformulering av det kriteriologiska problemet presenteras. Denna reformulering bildar sedan utgångspunkt för de analyser av problemet som i avdelning 2 står i centrum.

De teorier som, betraktade som försök att lösa det kriteriologiska problemet, i avdelning 2 penetreras är följande: John Hicks teori om eskatologisk verifikation; Basil Mitchells teori om en kumulativ prövning av teistiska förklaringsanspråk; Anders Jeffners teori om grundmönster; Hans Hofs teori om gudsutsagors referens. Var och en av dessa teorier ges en grundlig presentation, och görs till föremål för en noggrann analys. Var och en av dem görs också till föremål för en ingående kritisk prövning.

Förutom vissa rekapitulationer av föregående resonemang och analysresultat, presenteras i studiens tredje och avslutande avdelning ett antal konklusioner. Vid sidan om sju för ett sökande efter en lösning av det kriteriologiska problemet direkt relevanta konklusioner, formuleras två huvudsakliga slutsatser: en negativ och en positiv. I den negativa fastslås att inte något av de analyserade lösningsförsöken kan konstateras vara framgångsrikt. I den positiva anges en utgångspunkt för ett fortsatt sökande efter svar på frågan om och i så fall hur det kriteriologiska problemet kan lösas.

Thorbjörn Lengborn; Sven Lidmans *omvändelse. Fråsningsupplevelse och omvändelseprocess 1915–1921. En religionspsykologisk studie.* (330 s.) 1988. Religionspsykologiska skrifter, nr 3. (Teol. Inst. Uppsala Universitet).

Denna avhandling behandlar Sven Lidman (1882–1960) och hans religiösa utveckling under en begränsad period (1915–1921) – utifrån ett psykologiskt perspektiv. Efter ett inledande profant författarskap med starkt erotiska inslag (fyra diktsamlingar 1904–07) ingick Lidman (L) 1908 äktenskap med Karin Thiel. Äktenskapet upplöstes 1916. Skilsmässan ledde till en personlig kris, som utmynnade i en religiös omvändelse, vilken L daterar till den 17 mars 1917. I avhandlingen visas att det dock inte rör sig om en plötslig omvändelse utan om en gradvis skeende förändring, som sträckte sig över flera år.

Det är två huvudperspektiv, som är avgörande för denna avhandling: dels ett sociologiskt, dels ett djuppsykologiskt. I det första fallet bygger författaren huvudsakligen på Berger-Luckmann's kunskaps sociologi. Under första världskriget fanns hos L en spänning mellan ett nationellt-politiskt och ett religiöst "symboliskt universum". Successivt får detta religiösa universum överhanden, vilket till sist manifesteras i anslutningen till pingströrelsen (1921).

Det andra perspektivet bygger på Freud och psykoanalysen. Före skilsmässan var L uppenbart en i sexuellt avseende mycket aktiv person. Av tidigare opublicerat dagboks- och brevmaterial kan visas att L efter skilsmässan började en i sexuellt hänseende strängt asketisk livsföring, som varade till ett nytt giftermål 1920. Utifrån en psykoanalytisk tolkning påvisas, att den sexuella problematiken och den sexuella abstinensen på olika sätt påverkade L:s religiösa liv. Med det nya äktenskapet kunde L:s liv ånyo gestaltas på ett harmoniskt sätt, såväl i sexuellt som socialt hänseende.

Denna avhandling betecknar i förhållande till

tidigare publikationer ett genombrott för Lidman-forskningen: här presenteras en ny bild av L. som bygger på tidigare outnyttjat källmaterial. I avhandlingen läggs stor vikt vid den historiska källkritiken: det hävdas att en psykologisk tolkning, som inte är historiskt och källkritiskt väl förankrad, hänger i luften.

Viktig är den upptäckt – som gjordes i slutet av avhandlingsarbetet – av en tidigare okänd intervju i ”Idun” 1920. Här berättar L f f g om ljusupplevelsen 1917 (tidigare har antagits att L först 1936 gav offentlighet åt denna upplevelse).

## DISKUSSIONSINLÄGG

### Religionsdialogen – »kyrklig enfald»?

I STK 64, 1988, ss. 93–101, framlägger Trygve Kronholm vissa tankar angående religionsdialogen. Jan Hjärpes artikel om »Islam och svensk teologi», (STK 64, 1988, ss. 17–22) har gjort honom betänksam. Såväl »historiska som bekännelsemässiga svårigheter» tarvar att redas ut. Sådana svårigheter möter nämligen ännu, menar förf., och då enkannerligen hos »de konturlösa representanter för kristen tro och bekännelse (som) vandrar religionsdialogens väg framåt med *sancta simplicitas* under ena armen och *sancta ignorantia* under den andra», (s. 100). Här föreligger en risk för »kyrklig enfald» och Kronholm ser som sin uppgift att lägga fram de fasta normer som enligt hans mening är oförytterliga för att kyrkan skall förbli kyrka.

Ett slående drag i Kronholms sätt att argumentera är den höga uppskattningen av teologien som vetenskap. Huvudparten av hans artikel består av ett upprådande av forskningsresultat plus fotnoter avsedda att underbygga tesen att religionernas olika utgestaltningar alltid »är på ett organiskt sätt förenade av ett livsflöde», (s. 94). Tydligt vill Kronholm därmed antyda att uppenbarelsen delgives mottagaren fix och färdig redan i mottagningsögonblicket som en bestämd lära vars huvudpunkter prydligt kan radas upp.

Kronholms resonemang leder i själva verket

rakt in i det »tröstlösa dilemma» (Aulén) som uppkommer då man försöker spela ut uppenbarelse och personlig religiös erfarenhet mot varandra. Luther har betonat att ett sas »naket» evangelium aldrig föreligger. Tron verifieras inte i ett slutet rum ovanför människan utan genom Andens inre vittnesbörd i varje enskild människa: »Gud måste säga dig i hjärtat: Det är Guds ord», (Luther). Eller för att tala med aposteln: »Anden själv vittnar med vår ande», (Rom. 8: 16).

En sådan balans innebär inte »att sätta den personliga religiösa erfarenheten i centrum», (s. 94). Det innebär i stället att lämna plats för den gudomliga självmeddelensens direkta vittnesbörd, som alltså inte består av vissa nedsänkta lärosatser utan som är Gud själv. Det råder här – för att tala med gammal evangelisk teologi – en *mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua*.

Att föra fram »bekännelsen», »skriftreligionen», »läran», etc såsom sacrosankta storheter leder till att en självständig mellaninstans upprättas mellan Gud och människa. Det kristna gudsförhållandets omedelbarhet fördunklas och vi får »ett exegetiskt påvedöme» (Grundtvig). Den rena läran betraktas som något en gång för alla givet, någonting som ligger bakom oss. I ett sådant synsätt försvinner religionens dynamik, den framträngande angelägenheten tonas ner. När Kronholm upprepade gånger använder ordet »livsflöde» tyder detta på att han är medveten om

att varje religion har och måste ha en sådan själv-förståelse.

Helt följdriktigt hämtar många olika religiösa utgestaltningar näring ur ett livsflöde som *a posteriori* har nedtecknats och blivit helig skrift. Dessa formala uttryck kännetecknas av olika kulturella och religiösa formspråk. Den verkligt avgörande frågan gäller emellertid om vi har att räkna med ett och samma livsflöde som utgångspunkt för all teologisk reflexion – Guds människotillvändhet och människans universella rop efter frälsning. Söderblom, Otto, och många moderna religions-teologer (Wilfred Cantwell Smith, Raimundo Panikkar, Karl Rahner, Seiichi Yagi, m fl) före-träder ett sådant synsätt. Kronholm däremot tycks räkna med ett flertal olika livsflöden som är organiskt beroende av sina respektive skrifsam-lingar och bekännelser. Männkligheten splittras upp i olika system och religioner delgivna folken alltefter ort och tid. Detta leder till att förf. ställer frågan om Gud är en och densamme.

I modern religionsteologi besvaras den frågan med ett rungande ja. Det finns ingen som helst längtan efter att begränsa eller kringskära Guds gärningar. Gud har skapat himmel och jord. Vår trosbekännelse inleds med en sådan försäkran. Här finns inget intresse av att inskränka uppenbarel-sens omfång i intellektualiserande riktning, ej heller att lokalisera uppenbarelsen endast till det historiskt förgångna. En sådan rörelseriktning har länge varit bjudande i den »enfaldiga» religions-dialogen och har lämnat ett rikt utbyte i form av en vidgad övertygelse om att mänsklighetens reli-giositet är en enda, om än formad på olika sätt.

Men låt oss återvända till Kronholms värld. Han talar högt om kyrka och kristologi. Så gör även jag, om än på ett annorlunda sätt. Ty att betrakta kyrkan som ett osvikligt sanningsvittne har som bekant lett till svåra felgrepp och djupt tragiska motsättningar. Och att vilja slå vakt om »genuin kristendom», »traditionell kristologi», etc kan leda till den form av absolutism och trium-falism, vars förödande effekter vi har bevittnat på missionens marker. Vad Kronholm pläderar för synes vara en statisk religionssyn där form och innehåll betraktas som identiska så att religionens sinne- och mönsterbilder asfalteras och därmed berövas sin egen inre dynamik. De olika religio-nerna läses därigenom inom mänskliga ramar och förlorar sin egen inneboende intention som relati-viserar varje form.

Här är det dock inte fråga om en relativism à la Fredrik den store som frankt deklarerade att »var och en blir salig på sin façon». Kronholm begär ett allvarligt misstag när han menar att religions-dialogen avser att vaska fram vissa gemensamma

drag i skilda religioner och att nöja sig därmed som med ett forskningsresultat. Inte heller är det fråga om att »reducera bort» uppenbarelse och bekännelse utan tvärt om att tilldela dessa trons käril deras rätta plats som providentiella och nödvändiga hjälpmedel under pilgrimsfärdens gång. Även de kardinalpunkter som Kronholm radar upp relativiseras i den radikala monoteism som inte kan finna ett fullödigt uttryck i ord och termer. Gudsrikets transcendens uttrycks, tar gestalt bland oss i Jesus Kristus, men utgestaltas till fullo i den vision där envar står med tomma händer. »Men när allt har lagts under honom, skall Sonen själv underordna sig den som har lagt allt under honom, så att Gud blir allt, överallt» (1 Kor. 15: 28).

Det är något penibelt att ta del av Kronholms avslutande admonitioner. För det första frågar man sig: Vilka är dessa enfaldiga representanter för kristen tro? Är det manne Wilfred Cantwell Smith, – med tjugo års erfarenhet som missionär i Indien och Pakistan? Eller kan det vara Karl Rahner, Raimundo Panikkar, Stanley Samartha, C S Song eller Kosuke Koyama? Det vore värdefullt om Kronholm ville precisera vilka dessa är som han summariskt betecknar som konturlösa och enfaldiga kristna. Detta skulle väl låta sig göra ty förf. antyder att han håller inne med mycket av sitt vetande och i sin artikel endast meddelar oss fragment.

Kronholm anser att religionsdialogen tjänar ett förtäckt syfte, nämligen att missionera. Det skulle vara fråga om ett taktiskt spel där man genom eftergifter i sin egen trosuppfattning lockade människor av icke kristen tro att »acceptera det som är omistligt för kyrkan» (s. 100). Låt mig försäkra Kronholm om att varje form av medlems-värvning för länge sedan har strukits från religions-dialogens agenda. Det är inte fråga om att rycka ut enskilda själar, att omvända efter våra modeller, utan snarare om att igenkänna tecken på Guds frälsningsvilja bland alla folk i enlighet med profetens ord: »Från solens uppgång ända till dess nedgång är mitt namn stort bland folken, och överallt frambäres rökoffer och rena offer-gåvor åt mitt namn; ja, mitt namn är stort bland folken, säger Herren Sebaot» (Mal. 1: 11).

Att judendomen inte skulle vara aktivt involverad i religionsdialogen strider mot fakta. Profes-sor Werblowsky, som Kronholm refererar till, är själv ett utmärkt exempel på ett sådant engage-mang, ty sällan har man sett en flitigare konfe-rensdeltagare än denne man. Däremot har Kronholm rätt i att judendomen liksom hinduismen på grund av sin långa historia vilar i sin egen tradi-tion på ett mera rofyllt sätt än kristendomen och

buddhismen. För kristendomen blev det som bekant en särskild utmaning och kallelse att gå ut i hela världen och att konfronteras med andra sätt att reflektera. Däri ligger förvisso någonting av den kristna trons särart – en framträngande angelägenhet att kommunicera, vittna bland alla folk. Den angelägenheten kallas idag »dialog» och det syns mig högst anmärkningsvärt att Kronholm tycks sakna förståelse för en sådan rörelseriktningens bibliska förankring.

Traditionell kristologi och traditionell kyrka skall det vara, menar artikelförfattaren. Svårigheten med resonemanget är att vi inom ramen för NT möter en mångfald av kristologier. Hela kyrkans historia har befolkats av kristusgestalter utformade efter tidens krav. Det är därför föga lyckat att tala om »traditionell kristologi», detta så mycket mer som varje kristen torde ha erfarit att Kristi centrala ställning ger uttryck för en paradoxal mångsidighet som finner vila först som uttryck för den levande gudens närhet och utsäglighet. Den framforskade Jesus som i Kronholms artikel sättes på formel i åtta punkter är endast en blek avbild av troserfarenhetens direkta umgängelse med Immanuel. Kristologien ger alltså uttryck för en stor variationsrikedom, där också Kronholms värnande om Jesu gudomlighet har sin plats. Men låt oss inte försväva detta spektrum, utan lämna marginal för den utsäglighet som skänker dynamik och förnyelse, vision och nyskapelse. Det är en sådan ambition som föresvävar Rosemarie R. Reuther i det citat som Kronholm använder mot henne. Vore det inte bättre att tolka Reuthers ord positivt som ett försök att sträcka sig mot de ännu oupptäckta möjligheter som gör den kristna tron ständigt utmanande, relevant och efterföljarsvärd?

Kronholms artikel har för mig tjänat flera syften. Framförallt har den pekat på nödvändigheten att komma förbi den historiska och bekännelsemässiga fixering som tenderar att göra medvetandet om kontinuitet till ett kriterium. Religionsstudiet har en universell inriktning och berör mänsklighetens religiositet i dess helhet. Nathan Söderbloms tes står fast att all religion är »uppenbarad religion», även »uppenbarelsereigionen». De positiva religionernas mångfald pekar utöver sig själv och ställer frågan om religionen såsom sådan. Ett sådant gränsöverskridande och universellt perspektiv saknas tyvärr i Kronholms inlägg. Idag är emellertid en sådan utåtriktning nödvändig inom all kristen teologi. »Dialogtänkandet» är ett försök att reflektera och att handla på det sättet. Det är en rörelse som inte går att stoppa, allra minst av varnande pekfinger, tillbakablickande exkurser och mer eller mindre raljanta randanmärkingar.

En av svårigheterna för »dialogtänkandet» är givetvis att den »substansiella och essentiella» förkunnelsen alltid kommer att vinna poäng hos de människor som söker »fasta normer och rätt lära». Dialogen däremot är bestämd till att föra en vinglande stråt och kommer att förknippas med »flummigt» tänkande och dylikt. En sådan »enfaldig» vandring synes dock ligga i linje med den kristna trons innebörd på ett bättre sätt än då punden gräves ned i jorden, tältpinnarna slås fast på förblivande lägerplatser och marschordern ändras till ett på stället stå.

*Håkan Eilert*

## Religionsdialogen – dimmornas bro?

Docenten Håkan Eilert har gjort sig mödan att referera och kommentera vissa detaljer i min artikel "Mångfald, trefald och faran för kyrklig enfald" (STK 64/1988, 93–101).

Eilerts intresse för min framställning hälsar jag med glädje, men denna glädje grumlas avsevärt, när jag ser vilken dynamisk och kreativ hermeneutik som mina faktiska utsagor fallit offer för.

Det är inte lätt att utforma ett genmäle så kort som red. för STK med all rätt kräver, i synnerhet som Eilerts inlägg genom sin avsaknad av struktur – om vi bortser från den konsekvens som själva den raljerande tonen skänker – värjer sig mot klarhet och enkelhet i uttryckssätt.

Låt mig emellertid fiktivt förutsätta en struktur och vaska fram följande diskussionsområden.

1. *Avsikten med min artikel.* Eilert säger sig sakna ett "gränsöverskridande och universellt perspektiv" i min framställning. Även om det är osäkert vad denna brist konkret innebär, ger det mig anledning att erinra om den definierade avsikten bakom min artikel, nämligen att "lägga fram några tankar om de historiska och bekännelsemässiga svårigheter som i realiteten är förknippade med den skisserade, kyrkligt liberalteologiska inställningen under 20-talet" (s. 93b), svårigheter som uppenbarligen inte är principiellt annorlunda i dag. När jag sålunda sätter det "historiska och bekännelsemässiga" i fokus, medför detta med nödvändighet att den nutida religionsdialogen på sin höjd kan skönjas i periferin. Det är med andra ord orimligt att förvänta sig att jag i den artikeln skulle ha behandlat eller ens berört många av de frågor som Eilert aktualiserar.

2. *Uppenbarelsens natur.* När Eilert tillvitar mig uppfattningen att "uppenbarelsen delgives mottagaren fix och färdig redan i mottagningsögonblicket som en bestämd lära vars huvudpunk-

ter prydligt kan radas upp”, är detta inte enbart ett småmysigt raljerande. Det är framförallt inkorrekt. Vad beträffar exempelvis judendomen hävdar jag att dess konstitutiva drag ”väsentligen tog form i sen förexilisk tid” (s. 95a), sannolikt under 600-talet. Eilerts referat är därför begripligt endast under förutsättningen av att Mose levde på 600-talet, vilket torde vara en djärv ståndpunkt. Vad vidare gäller kristendomen skriver jag bl a att den urkyrkliga identifieringen av Jesus med Israels Gud och hans enhet med Fadern magnetiskt drog till sig ”en rad trosläror som med tiden kom att framstå som en bekännelse *sine qua non* för kristendom och kyrka, skilda från judendom och synagoga” (s. 97a). Även i detta fall är poängen således inte alls att uppenbarelsens lära är fix och färdig i mottagningsögonblicket utan att uppenbarelsen till sin natur rymmer vissa element som är omistliga för hela den följande konfessionella utvecklingen.

3. *Bekännelsen som mellaninstans.* ”Att föra fram ’bekännelsen’, ’skriftreligionen’, ’läran’, etc såsom sacrosankta storheter leder till att en självständig mellaninstans upprättas mellan Gud och människa”, skriver Eilert, och han fortsätter: ”Det kristna gudsförhållandets omedelbarhet fördunklas och vi får ’ett exegetiskt påvedöme’ (Grundtvig). Den rena läran betraktas som något en gång för alla givet, någonting som ligger bakom oss.” Hela resonemanget är för mig oklart: Vems ståndpunkt återger Eilert? På vilket sätt fördunklas gudsförhållandet av att bekännelsen betraktas som sakrosankt? Vad betyder ”sakrosankt” här rent konkret? Vad innebär att en sakrosankt bekännelse är en ”självtändig mellaninstans”? Vilken är kontexten för Grundtvigs utsaga? Saknar bekännelsen förmåga att vara verksam i nuet bara för att den historiskt ligger i det förgångna? I brist på svar får jag bara stillsamt påpeka att judendomen genom tiderna har hävdats att trosbekännelsen (*shema*<sup>c</sup>) är absolut omistlig i en judes gudsförhållande, att kyrkan genom tiderna med NT bekänt att ”Den som inte förblir i Kristi lära utan går andra vägar, han har inte Gud” (2 Joh 9), och att islam utan bekännelsen att Allah är en och Muhammad hans profet är en illusion.

4. *Kyrkans kristologi.* När Eilert kommer in på kyrkans kristologi, säger han generöst att den ger ”uttryck för stor variationsrikedom, där också Kronholms värnande om Jesu gudomlighet har sin plats”. Poängen för mig är dock inte att jag värnar om Jesu gudomlighet utan att NT och kyrkans gamla bekännelse gör det. Nåväl, sedan fortsätter Eilert i en stil som leder mina tankar till modern flum-diktning: ”Men låt oss inte försnäva detta spektrum, utan lämna marginal för den outsäglig-

het som skänker dynamik och förnyelse, vision och nyskapelse.” Nej, Håkan Eilert, en kyrklig kristologi som saknar bekännelsen att Jesus av Nasaret är Israels Messias och Guds Son är inte endast självmotsägande; den är totalt meningslös. Om den Saul som just mött Jesus av Nasaret på vägen till Damaskus och fått en kristen tro heter det: ”genast började han förkunna i synagogorna att Jesus är Guds Son” (Apg 9,20). För den som känner den antika judendomen är denna anmärkning full av konsekvens: en förkunnelse av enbart Jesu enkla etik eller av hans yttre kraftgärningar skulle ingalunda ha stått fram som något nytt eller unikt i synagogans tradition. Paulus känner sina tidigare trosfränder. Nej, det helt nya, det avgörande är just detta: Jesus är Guds son – med allt vad denna bekännelse innebär. Men förkunnelsen av denna ouppgivliga bekännelse har givetvis inte hindrat Paulus från att föra religionsdialog med vem som helst (det ser vi bl a av Apg 17). Hur annorlunda måste inte Sauls Damaskusvision ha varit i jämförelse med Eilerts gudsrikesvision: ”Gudsríkets transcendens uttrycks, tar gestalt bland oss i Jesus Kristus, men utgestaltas till fullo i den vision där envar står med tomma händer.” Personligen har jag aldrig uppfattat bilden av människan med tomma händer som en vision utan bara som en enkel verklighet. Men det som den kristna bekännelsen säger är att de tomma händerna blir fyllda av gudomlig nåd som strömmar ner från Guds son i härlighetens värld. Inte heller det skildras i NT som en vision utan som en realitet.

5. *Kyrkans kallelse.* Även Eilerts syn på kristendomens mission i världen tycks mig på väsentliga punkter avvika från NTs: ”För kristendomen blev det som bekant en särskild utmaning och kallelse att gå ut i hela världen och att konfronteras med andra sätt att reflektera (som om inte alla antikens filosofer och pratmakare gjorde det, TK.). Däri ligger förvisso någonting av den kristna tröns särart – en framträdande angelägenhet att kommunicera, vittna bland alla folk.” Ja, det är gott och väl, synd bara att Eilert undviker att säga vad kyrkan skall vittna om. För NT står inte reflektionen i centrum, överhuvudtaget inte människans tanke och strävan, utan vittnesbördets innehåll, förkunnelsens budskap: ”Bröder, jag vill påminna er om evangeliet som jag förkunnade, som ni också tog emot, på vars grund ni står och genom vilket ni blir räddade . . . att Kristus dog för våra synder i enlighet med skrifterna, att han blev begravd, att han uppstod på tredje dagen i enlighet med skrifterna” (1 Kor 15,1–4). Här är det inte främst en fråga om kommunikation rätt och slätt utan om förmedling av ett konkret budskap, inte främst om kyrkans reflektion utan om den uppen-

barelse som kyrkan har att förvalta och utan vilken kyrkan förvisso kan vara visionsrik men aldrig i ordets egentliga mening kristen.

6. *Religionsdialogen – dimornas bro?* Det är naturligtvis inte möjligt för mig att ta upp olika nutida kyrkliga missionsstrategers eller kyrkoledares dialogtänkande till diskussion. De dimmor som så rikligt lägrat sig över religionsdialogens bro är tillräckligt framträdande i Eilerts eget inlägg. Låt mig bara berätta att jag skriver dessa rader omedelbart efter hemkomsten från Åbo Akademi, där jag lyssnat till överrabbin Morton Narrows föredrag om Judendomen bortom ortodoxi och liberalism. Överrabbinen hävdade bla att det för alla former av judendom konstitutiva är vissa "value concepts", inte minst tron på Tora som gudomlig gåva, tron på utväljandet av Israel och tron på landlöftet, alltså i princip det bekännelsemässiga centrum som jag skisserade i min artikel. Självfallet var det inte ett ögonblick tal om att man från judisk sida plötsligt skulle kunna acceptera att Gud har en son som uppenbarats i Jesus av Nasaret, ännu mindre att denne gudason skulle ha blivit född av en jungfru, korsfäst för världens skuld och uppstånden till evigt liv. Narrows och jag är sedan många år hjärtevännar. Det som för oss samman är uppriktighet och klar bekännelse, inte visioner, dimridåer och flumfraser. Det är vad jag just här har möjlighet att säga om modern religionsdialog.

7. *Högaktning för teologin som vetenskap.* Det skulle vara oriktigt av mig att inte erkänna att Eilert på en punkt har träffat min mening: "Ett slående drag i Kronholms sätt att argumentera är den höga uppskattningen av teologin som vetenskap". Denna min uppskattning vill jag – om Eilert ursäktar – illustrera med några ord ur direktor Björn

Fjärstedts anmälan av docent Tord Fornbergs färska bok *Jewish-Christian dialogue and biblical exegesis* i förra numret av *STK*. Där hävdar Fjärstedt att Fornbergs ståndpunkt och min står varandra nära i frågan om att urskilja en fundamental skillnad mellan judendom och kristendom: de har helt enkelt olika uppenbarelsemässiga och konfessionella centra: "Så vitt jag förstår", säger Fjärstedt, "framförde Jesus aldrig något sådant utan att det gällde att öppna sitt hjärta, vända sitt sinne rätt och ta emot Guds evangelium. Han kom inte för att upphäva eller byta ut något utan för att fullkomna. Han talar inte om en ny grundstruktur eller ett nytt centrum utan förblir strikt teocentrisk." Säkert ligger det mycket i vad Fjärstedt anför, men en svårighet med hans sätt att argumentera är bristen på teologisk analys. När Fjärstedt säger att Jesus inte kom för att upphäva eller byta ut något utan för att fullkomna, är det givetvis riktigt, nämligen om man supplerar "lagen och profeterna" (jfr Matt 5,17); men om man supplerar "hela sammanhangsmönstret" o dyl blir det otydligt och missvisande. Likaså blir det oklart, när det heter att Jesus "förblir strikt teocentrisk", så länge man inte teologiskt definierar vad som är motsatsen: antropocentrisk, kristocentrisk, egocentrisk eller något annat. Dessa punkter belyser hur angeläget det är i dagens religionsdebatt med just systematisk teologisk vetenskap – i saktighetens och klarhetens intresse. Ja, Håkan Eilert, min aktning för teologin som vetenskap är hög: när den är som bäst, går den upp som en sol och skingrar dimmorna över religionsdialogens bro.

Trygve Kronholm

## Bekännelse pågår...

"Få ting... är så viktiga som att det påbörjade bekännelsearbetet i vår kyrka blir ett konkret arbete bland oss alla som i henne har funnit att evangeliet om Jesus Kristus ger livsmod och mening och förmår att trots allt skapa en kärlekens, försoningens och hoppets gemenskap", skriver professorerna **Lars Eckerdal, Birger Gerhardsson och Per Erik Persson** i

### VAD STÅR SVENSKA KYRKAN FÖR?

Boken — som skrivits på Svenska kyrkans centralstyrelses uppdrag — är ett förslag till grundläggande beskrivning av Svenska kyrkans identitet som evangeliskt-lutherskt trossamfund.

255 sidor, häftad, 1989  
Best nr 6-1622

I Skriftserien från Kyrkomötets Bekännelsekommitté har hittills utkommit nio böcker, varav åtta på Verbum.

#### KVINNOR BERÄTTAR OM GUD MITT I LIVET

**Hilda Lind/SKS**

Om kvinnors upplevelser, tankar och erfarenheter av Gud.

114 sidor, häftad, 1989  
Best nr 6-1629

#### RÖSTER OM MENINGEN

**Lars-Olle Armgard, Margarethe Isberg,  
Bo Larsson, Lars Åke Lundberg och  
Anders Roos**

Sex inlägg om livets mening.

56 sidor, häftad, 1989  
Best nr 6-1635

#### KRISTEN BEKÄNNELSE IDAG

**Carl-Henric Grenholm (red)**

Bidrag till ett rådslag om kyrkans identitet.

109 sidor, häftad, 1986  
Best nr 6-1421

#### VAD SKALL KYRKAN BEKÄNNA?

**Carl-Henric Grenholm**

Frågor till ett rådslag om kyrkans identitet.

175 sidor, häftad, 1986  
Best nr 6-1420

#### ERFARA OCH BEKÄNNA

**Hilda Lind/SKS**

Ett arbetsmaterial för att skapa dialog mellan "vanliga" människor och fackteologer.

46 sidor, häftad, 1986  
Best nr 6-1412

#### NÄRVARANDE FRÅNVARO

**Bo Larsson**

Om religiösa betraktelsesätt i dagens svenska skönlitteratur.

392 sidor, häftad, 1987  
Best nr 6-1624

#### DIN UPPSTÄNDELSE BEKÄNNER VI

**Eskil Franck (red)**

Föredrag och samtalsinledningar från en konferens i Båstad 1987.

149 sidor, häftad 1988  
Best nr 6-1544

Under produktion:

#### HEMMA I KOSMOS

**Bo Brander, Gunnar Edman, Stefan Edman, Bengt Gustafsson, Anders Piltz, Anders Ruuth och Lena Trojer**

En bok från arbetsgrupp 3 som har sitt huvudsakliga tema "världsbilder, vetenskap, etik och kristen tro".

Prel 96 sidor, häftad, utk september 1989  
Best nr 6-1679

# Verbum

Box 15269, 104 65 STOCKHOLM 08-749 65 00

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

89 -08 1 0

LUND