

# Emanuel Swedenborg som visionär

AV INGMAR BROHED

Skälet till att uppmärksamma Emanuel Swedenborg 1988 är att det i nu är 300 år sedan han föddes, den 29 januari 1688. Fadern Jesper Svedberg var då präst i Stockholm med nära anknytning till hovet. Fyra år senare blev han teologie professor i Uppsala och rektor för universitetet och 1702 biskop i Skara. Jämta den heliga Birgitta är väl Swedenborg vårt lands främste religiöse nydanare. Bägge var visionärer och mystiker. Den heliga Birgitta grundade inget religiöst samfund eller en ny kyrka, men väl en internationell klosterrörelse. Emanuel Swedenborg grundade heller ingen kyrka men han förutsåg innan han dog 1772 att en sådan skulle komma att bildas. Genom etablerandet av Nya kyrkan eller Nya Jerusalem i London skedde detta 1787.

För publicering av Swedenborgs skrifter bildades i England 1810 Swedenborg Society. Idag finns bortåt 20.000 medlemmar främst i England, USA och i det svarta Sydafrika. Att församlingsbildning där kom till stånd kan möjligen hänga samman med att Swedenborg uttryckte den uppfattningen att svarta hade större sensibilitet för religion överhuvud. I Sverige bildades de första församlingarna i slutet av 1800-talet, men redan under livstiden hade Swedenborg många anhängare i Sverige. Redan 1786 bildades i Stockholm Exegetiska och filantropiska sällskapet och sedan detta upplöstes sällskapet Pro fide et caritate 1796. Idag finns i Sverige ca 200 medlemmar med den främsta församlingen i Stockholm. Från 1978 finns också Skandinaviska Swedenborgsällskapet med syfte att ge ut Swedenborgs verk.

Jubileumsåret 1988 har uppmärksammats mest internationellt genom en rad manifestationer på olika håll i världen. Mer vetenskapligt inriktade har varit konferenser i New York, i Pennsylvania, Stuttgart och Wolfenbüttel. I Sverige har firandet varit mer blygsamt. Dock har en hel del litteratur

utkommit av och om Swedenborg, varom mer senare. Tidigt i vintras gjorde TV ett större program om Swedenborg, där några nu ledande svenska swedenborgforskare medverkade liksom några författare med en viss anknytning till Swedenborgs tankar. Det kan alltså vara befogat att i detta samfund belysa en av våra få ledande nydanare inom religionens värld med hänvisning till just 300-årsminnet.\*

## 1. Swedenborgsbilden

Liksom för så många andra gäller även för Swedenborg att det var svårt att bli profet i sitt eget land. Redan rationalisten Johan Henrik Kellgren skrev i sin diktcykel »Man äger ej snille för det man är galen» 1787 om Swedenborg följande strof, sedan han först behandlat Newton och Descartes:

Men fast man någon gång i Solen fläckar såg  
blir Månen likafullt, med sina fläckar, Måne.  
Fast Newton sjelf en dag i Andefeber låg,  
blir Swedenborg ändå blot rätt och slätt – en fåne.

Swedenborg var medlem av Vetenskapsakademien sedan 1743. På sedvanligt sätt skulle där hållas ett »äreminne» 1772 med anledning av hans död. Det hölls av bergsrådet Samuel Sandel, *Tal öfver Emanuel Swedenborg*. Självfallet är det Swedenborgs insats inom mekanik och naturvetenskap som ställs i centrum. Men Sandel kommer också in på Swedenborgs religiösa budskap. I tidens smak prisas hans gudsfruktan och sedelära. Men samtidigt formulerar Sandel en tydlig kritik av Swedenborgs koppling mellan naturlära och salighetslära.

Med romantiken på 1800-talet förelåg gynnsammare förutsättningar för en ny värdering av Swedenborgs religionsuppfattning.

\* Föredrag i Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 15 nov. 1988.

Först skall emellertid noteras att det var Immanuel Kant som åsatte beteckningen »andeskådare» på Swedenborg. Det sker i det 1766 utkomna *Träume eines Geistessehers*, där Kant riktar en allvarlig kritik mot Swedenborgs läror. Men annars började man inom romantiken på 1800-talet uppfatta Swedenborg positivt. Så sker tex hos Atterbom i dennes *Svenska siare och skalder*, del 1 1845. Den stora uppsatsen inleds på följande sätt: »Tre svenska män hafva företrädesvis tänkt djupt, stort och skönt öfver det Sköna: Swedenborg, för hvilken Kärleken var allt; Ehrensvärd, för hvilken Konsten var allt; Thorild, för hvilken Naturen var allt». Atterbom polemiserar sedan mot Kellgrens håfulla omdöme om Swedenborg och slutar sin stora framställning med strofen: »Gack, Siare! och för din jord förtälj, Hvad himmelsk kärlek i sin skönhet är». Liknande positiva omdömen finns också hos tex Stagnelius och Fredrika Bremer och kretsen kring henne. Framför allt var det sambandet mellan naturfilosofin och religionsuppfattningen som intresserade. Det som ökade intresset för Swedenborg just då var också att hans berömda *Drömbok* nu publicerades. Den hade varit i privat ägo fram till 1858, då den förvärvades av Kungliga biblioteket. Följande år gavs den ut av bibliotekarien G E Klemming i 99 nummerade exemplar med titeln *Swedenborgs drömmar 1744*. Den samtida tryckfrihetslagstiftningen satte gränserna för upplagan. Men redan följande år kom *Drömboken* ut i en ny upplaga om 1000 exemplar. Debatten startade nu på allvar: Swedenborg var sinnessjuk, hallucinerade, var schizofren, paranoiker, epileptiker, erotoman, homosexuell etc. Nästa upplaga av *Drömboken* på svenska kom 1924, fortfarande något beskuren med tanke på den allmänna läsekretsen. 4:e och 5:e upplagorna utkom 1952 och 1964, redigerade av Per Erik Wahlund. Först nu är det fråga om en fullständig upplaga utan strykningar. Och 1988 har på nytt utkommit en ny fullständig utgåva av *Drömboken*, utgiven av dåvarande ambassadören i Peking Lars Bergquist, som försett den med mycket kvalificerade och sakkunnigt gjorda kommentarer. Den har ti-

teln *Swedenborgs Drömbok. Glädjen och det stora kvalet*. Med *Drömboken*s text som grund företar Bergquist en parafraas över hans drömvärld och tolkar denna i ljuset av den senaste forskningen. Under årens lopp har *Drömboken* utkommit på engelska, tyska och franska. I flera fall har de mer känsliga partierna återgetts på latin eller helt strukits.

Av ganska stor betydelse för swedenborgsbilden i Sverige är Svenska Akademiens ständige sekreterare Bernhard von Beskows *Minne öfver assessoren i Bergskollegium Emanuel Swedenborg*, publicerat i Svenska akademien handlings 1859. Till swedenborgminnet slog Akademien då också en medalj med följande text: »Jordens krets var ej nog för hans sökande och utan slöja såg han det fördolda.» Från det Swedenborg fick sin stora vision övergår han, säger von Beskow i sitt minnestal, från att vara vetenskapsmannen till att bli Guds man. Hans senare upptäckter i trons värld sker genom divination eller ingivelse. Länken mellan vetenskapsmannen och den andlige författaren är enligt von Beskow arbetet *De cultu et amore Dei*, som utkom 1745. Swedenborg övergår från att vara naturvetenskaplig och filosofisk forskare till att bli bibelforskare.

Det är väl det mystiska draget hos Swedenborg och hans andelära som gör att August Strindberg i sina *Legender* 1898 kan skriva följande: »Swedenborg är min Virgilius, som ledsagar mig igenom helvetet och jag följer honom blint.» Men senare börjar han inta en kritisk hållning: »När slutligen Swedenborg lät de himmelska anställa teologiska disputationer, och han satte Calvin på en bordell m m reste sig mitt jag vill kalla gudomliga jag, och ett utrotningskrig började . . . Jag stängde in Swedenborg och erhöll en relativ frid.» (Jonsson 1988: 62). Bland litterära författare som inspirerats av Swedenborg kan nämnas tex Balzac och Dostojevski. I Sverige idag har framför allt Vilhelm Ekelund och Lars Gyllensten visat en viss affinitet till Swedenborgs etik.

Inom forskningen i Sverige över Swedenborg utgör litteraturhistorikern Martin Lamms bok *Swedenborg. En studie över*

*hans utveckling till mystiker och andeskådare*, 1915, en milstolpe. Lamms bok har över-satts till andra språk. Den har nu till jubile-umsåret utkommit i en ny upplaga. Lamms swedenborgbok är på sätt och vis en förstudie till hans monumentala arbete *Upplysningstidens romantik*, som kom ut 1918–20. Som dåtidens litteraturhistoriker gärna gjorde koncentrerar sig Lamm i sin swedenborgbok på idéanalysen, kombinerad med en biografisk metod. I så måtto fullföljer han linjen från Gustaf Ljunggren och Henrik Schück. Vad som var originellt hos Lamm var själva forskningsobjektet: Swedenborg. Huvudlinjen hos Martin Lamm är att se Swedenborgs utveckling som ett kontinuum. I hans vetenskapliga produktion fram till 1740-talets mitt föreligger enligt Lamm alla de väsentliga förutsättningarna för andevärldens typologi och topografi. Denna uppfattning har sedan egentligen aldrig ifrågasatts, om än nyanserats och fördjupats. En andra huvudlinje hos Martin Lamm är termen mystiker, som möter redan i underrubriken. Den står för upplevelsen att direkta vägar till de högsta insikterna öppnades genom den religiösa krisen 1743–45.

Till Martin Lamms bok 1915 har all senare forskning om Swedenborg haft att ta ställning. Den främste kännaren idag i Sverige är litteraturprofessorn vid Stockholms universitet och dess nuvarande rektor Inge Jonsson. Hans främsta arbeten är *Swedenborgs skapelsedrama. De cultu et amore Dei*, 1961 samt *Swedenborgs korrespondenslära*, 1969. I band 2, *Den svenska litteraturen* utgiven på Bonniers förlag 1988 har Inge Jonsson också tecknat sin swedenborgsbild. Till skillnad från Martin Lamm och andra betonar Inge Jonsson starkare Swedenborgs anknytning till sin samtids vetenskapliga debatt, främst den kring Leibnitz och Descartes. Liksom Lamm betonar den uppsaliensiske lärdomshistorikern Sten Lindroth starkt det visionära draget hos Swedenborg. Det sker tydligast i *Svensk lärdomshistoria*, band 3 och 4 1978–81. Detta drag betonas också starkt av Lars Bergquist i kommentarerna till Swedenborgs drömbok 1988, *Glädjen och det stora kvalet*. Bergquist betonar starkare än någon annan

också ett förmodat herrnhutiskt inslag hos Swedenborg. Slutligen vill jag nämna den forskare som idag skrivit mest om konsekvenserna i Sverige av Swedenborgs religionsuppfattning, nämligen kyrkohistorikern Harry Lenhammar i *Tolernas och be-kännelsetvång. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–95, 1966* samt *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840*, 1974. I Kyrkohistorisk årsskrift 1988 har han gett en forskningsöversikt över Swedenborgsbilden.

Den internationella litteraturen om Swedenborg är närmast oöverskådlig. Jag får därför hänvisa till de moderna översikter som finns härom (Lenhammar 1988).

## 2. Biografien

Jag tror att Martin Lamms gamla metod att väva samman biografi och idévärld hos Swedenborg fortfarande är fruktbar. Att skildra idéhistoria utifrån en teckning av livsförlopp har åter fått förnyad aktualitet inom historia och idéhistoria också i Sverige. Därför nu några korta skisser om Swedenborgs livsförlopp. Fadern Jesper Swedberg blev som jag nämnde biskop i Skara 1702. Ofta framhålls i litteraturen att det visionära draget hos Emanuel Swedenborg är ett arv från fadern. Biskopen menade sig på ett mycket konkret sätt omgiven av änglamakter och andar. Han var en föga ortodox herre. Ett psalmboksförslag han utarbetat 1694 förkastades som ej renlärigt nog. Omkr 10.000 exemplar hade likväl hunnit försäljas men ca 20.000 exemplar konfiskerades och lagrades på Skeppsholmen. En del av dessa exporterades till Amerika där de inte ansågs göra lika stor skada. Biskopen var därtill känd för sin kritik av en viss tolkning av luthersk teologi. Han klagade bittert över att vad han kallar »stortron» skulle göra allt. Enligt honom hörde också gärningarna till det kristna livet. Betydelsefull för sonen har nog faderns gammaldags, trohjärtade religiositet varit. Denna bottnade i en av tro på under och uppenbarelser starkt färgad livsåskådning. Han hade en ganska naiv böjelse för det konkreta och dramatiska. Stoffet härtill hämtade han ur Bibeln. Hela tillvaron var en underverkens

värld, där Gud och Satan konkret utkämpade sin kamp med alla de medel som stod till buds. Martin Lamm dramatiserar detta drag hos Svedberg: »Så småningom tyckes biskopsgården i Brunsbo ha blivit centrum för all övertro, som ännu frodades i Sverige» (Lamm 1988: 6).

Samtidigt står det klart för Lamm att det förelåg en skillnad mellan fader och son. »Från första stund har man ett intryck av att stå inför en mer inåtvänd, mer komplicerad natur, där det kärnsunt trygga hos fadern försvunnit. Det är därför han ej som fadern sorglös kan vandra kring i undrens stora sagoland, glädjande sig åt varje ny uppenbarelse såsom ett tecken på Guds makt och godhet.» (Lamm 1988: 13).

Ett annat drag som Svedberg och Swedenborg haft gemensamt är följande. Biskopen led av en outrotlig lust att skriva och trycka. I sin Lefwernesbeskrivning (utg. 1941 av G Wetterberg) kommer han själv in på detta. Hans dopnamn betydde på hebreiska »han skall skriva». Han uppger utan större blygsamhet själv att tio kärror knappt kunde rymma det han skrivit och tryckt och dock fanns det mycket, ja nästan lika mycket otryckt. Swedenborg kom också med tiden att utvecklas till en »storskrivare» med en nästan ofattbart omfattande produktion över vida fält.

Sonen blev kvar i Uppsala sedan biskopsfamiljen flyttat till Skara. Han bodde hos sin svåger Erik Benzelius d y. Denne var då universitetsbibliotekarie, tillhörde de ledande kretsarna vid universitetet och hade personliga kontakter åt många håll i Europa. Emanuel Swedenborg kom att tillhöra den inflytelserika Benzeliuska kretsen i kyrka och samhälle. Studierna leddes in på naturvetenskap och matematik med Christoffer Polhem som den stora förebilden.

England, Holland och Frankrike var de stora förebilderna inom naturvetenskapen. Tjugotvå år gammal fick Emanuel Swedenborg börja sin första stora bildningsresa ut i Europa 1710. Han återkom först 1715. I brev hem till Benzelius skildrar han sina upplevelser och upptäckter. Brevens var säkert avsedda att läsas i det lilla uppsaliensiska veten-

skapssamfundet Collegium curiosorum, som han tillhörde under studietiden. Bland de upptäckter som sysselsatte honom var konst-ruerandet av en undervattensbåt och av en flygmaskin. Det mesta av hans material från denna tid har gått förlorat. Ett av hans tidigare arbeten från denna tid var ett hyllningsverk till Karl XII, sedan denne återkommit från Turkiet. *Festivus Applausus* (festhyllning), en latinsk hyllningsdikt.

Väl hemkommen till Sverige 1715 började Swedenborg utge den första svenska vetenskapliga tidskriften *Dædalus hyperboreus* (Den nordiska Dædalus). Primärt syftade denna till att publicera Polhems uppfinningar. Swedenborg uppmärksammades nu av Karl XII som utnämnde honom till extra assessor i Bergskollegium med uppgift att vara assistent åt Polhem. Kungen hade läst tidskriften i sitt kvarter i Lund och omedelbart insett den praktiska nyttan i ekonomiskt och militärt hänseende. Swedenborg hade träffat samman med kungen i Lund. Tillsammans med sina syskon adlades han 1719 som biskopsson och fick som äldste sonen säte i ridarhuset.

1721–22 gjorde han sin andra längre utlandsresa till Tyskland och Holland. Tillbaka i Sverige fortsatte han som assessor i Bergskollegium och bosatte sig i Stockholm. Nu följer en lång period av litterär tystnad. Att han inte varit överksam visar sig under hans tredje stora utlandsresa 1733. Då publicerade han i Leipzig tre magnifika foliovolymmer med samlingsnamnet *Opera philosophica et mineralia*, tryckta i Dresden och Leipzig 1734. Med en gång satte detta arbete Swedenborgs namn på Europas vetenskapliga karta. Framför allt var det de mineralogiska volymerna som beundrades. De är resultatet av en för sin tid typisk rationell vetenskaps-syn och empirisk forskning.

För hans fortsatta utveckling betydde dock den filosofiska delen mycket mera. Här presenterar han utförligt det teoretiska fundamentet till sin empiriska forskning. Strukturen är bestämd av Descartes' naturfilosofi och arbetet tillsammans med Polhem hade lagt det empiriska underlaget. »De naturliga tingens principer» 1734 var resultatet av ett

över decennielångt arbete. Från början är universum en enhetlig materia, som bryts sönder när rörelse introduceras. Det uppstår då virvlar, och i dessa nöts materiefragmenten av till runda partiklar. Det bortslipade stoffet koncentreras till virvelns mitt för att bilda solar och stjärnor. Swedenborgs ambition blir nu att söka en allomfattande förståelse av naturen i dess helhet.

Samtidigt publicerar han en liten skrift med titeln *De infinito* (Om det oändliga), som är en första programskrift om hur man skall förhålla sig till det metafysiska problemet om universums oändlighet. Ett av syftmålen var att bevisa själens odödlighet för själva sinnena. Själens själ måste sökas i hjärnan och har ett samband med blodet. Swedenborg startade nu sina hjärnforskningar för att lösa problemet hur det andliga kan träda fram i ett organiskt underlag. En preliminär redovisning av sin psykologi lämnade han i *Oeconomia regni animalis*, 1740–41 (Människokroppens uppbyggnad). Han delar upp det psykiska livet i olika skikt. Högst står *anima* som innesluter själslivets alla styrande principer men som inte kan kommunicera direkt med de lägre nivåerna. Det är denna *anima*, själ i egentlig mening, som Swedenborg nu vill bryta sig fram till. Det andra steget är *mens rationalis*, intellektet, säte för medvetandet. Detta tar emot rapporterna från sinnena via *animus*, som är den tredje nivån. Människans språk är knutet till detta medvetande. Denna språk teori visar hans beroende av 1600-talets stora debatt om universalspråket.

Under början av 1740-talet vistades Swedenborg i Stockholm. Han väljs nu in i Vetenskapsakademien 1743 och publicerar där förstudier till det 1744–45 i Haag och London utkomna arbetet *Regnum animale* (Själens rike). Det är nu han utvecklar sin korrespondenslära. Naturen är en symbol för en andlig verklighet.

Omsvängningen och nyckeln till hans fortsatta verksamhet kommer under den utländska resan till Holland och England 1743–45. Livet grep honom vid strupen. Martin Lamm har på ett lysande sätt skildrat denna religiösa kris, som återspeglas i Swe-

denborgs Drömbok. Lars Bergquist har 1988 gett en fördjupad tolkning härav. Att det fanns ett budskap i dessa drömmar och visioner var Swedenborg övertygad om. Men han hade ännu inte funnit nyckeln till att förstå detta budskap. De utgör ännu ett virrvarr. Men i slutet av drömboken i oktober 1745 har han funnit sin uppgift; att skriva ett stort arbete Om Gudsdyrkan och kärleken till Gud. Bakom ligger också den stora Kristusvision och kallelseupplevelse han fick i England denna höst. *De cultu et amore Dei* utkom i London 1745. Till genren ansluter den sig till Miltons Paradise lost 1667 eller varför inte till Haquin Spegels Guds Werk och Hwila 1686. Det är ett skapelsesdrama i sex scener, det sista av Swedenborgs »världsliga» verk (Jonsson 1988: 59).

Från och med nu blir Swedenborg bibelforskare. Han återvänder till Stockholm, tar avsked från Bergskollegium, arbetar med stor energi, alltid ensam. Samtidigt deltar han i riksdagsarbetet tidvis och företar framför allt långa utländska resor. De sista åren av sitt liv tillbringade han mest på resor i Holland och England, främst för att publicera sitt sista stora verk *Vera Christiana Religio*, som utkom 1771. Följande år dog han stilla i London 29 mars hos sin värdfamilj. Den svenske prästen i London Arvid Ferelius förrättade jordfästningen i Ulrika Eleonorakyrkan i London. Ferelius noterar särskilt att hela Swedenborgs bibliotek nu bestod blott av Bibeln. I nationalromantisk anda och som en imponerande nationell manifestation överförde örlogsfartyget Fylgia 1908 Swedenborgs stoft till Sverige och 1908 nedlades det i Uppsala domkyrka i en stor marmorsarkofag strax till höger om huvudingången i ett särskilt gravkapell. År 1978 fullbordades translationen med vad som nu uppfattades vara hans rätta kranium.

### 3. Swedenborg som visionär

Jag skall nu avsluta med några kommentarer om Swedenborg som visionär och religionsgrundare. Men först en kort kommentar om Swedenborgs språkbruk. Nästan allt i hans enorma produktion är skrivet på latin. Han

var uppvuxen i en kulturmiljö där latinet var det lärda språket. Den senkarolinska tiden var den svenska latinlitteraturens guldålder. I sitt latin var Swedenborg främst inspirerad av Ovidius' *Metamorfoser*. Det är därför ett ovidianskt latin Swedberg producerar (Hans Helander *Om Swedenborgs latin*, Kyrkohistorisk årsskrift 1988). Men nu åter till visionären Swedenborg.

I *Vera Christiana Religio* 1771 skriver den då 82-åriga Swedenborg inledningsvis: »Herren har gett mig tillåtelse att samtidigt som jag är på jorden också vistas i den andliga världen och där tala med både änglar och människor för att därigenom få veta hur de döda har det, när de passerat över till denna ännu okända värld. Jag har talat med alla mina avlidna släktingar och vänner, likaså med avlidna kungar, hertigar och lärda personer och detta nu oavbrutet under tjugosju år. Därför är jag istånd att av egen erfarenhet beskriva hur människor har det efter döden, oavsett om de har levat goda liv eller dåliga. Jag kan förstå om många som nu läser dessa mina minnesanteckningar kommer att anse dem för att vara fantasier. Men jag försäkrar sannerligen att de inte är några påhitt utan endast vad jag verkligen sett och hört – och det inte i sömn utan i fullt vaket tillstånd.» (Ur Emanuel Swedenborg, *Memorabilier*. Minnesanteckningar från himmel och helvete. Urval, översättning från latinet samt ederad av C-G Ekerwald, 1988).

Det är väl detta drag – att tala med de döda – som i Sverige mest uppmärksammats, klistrat etiketten teosof och andeskådare på Swedenborg och gjort svenskar generade när Swedenborgs internationella berömmelse utomlands kommit på tal här hemma. Bakom Swedenborgs stora andliga system, hans religionstolkning, ligger hela tiden erfarenheterna från den stora religiösa krisen på 1740-talet, hans visioner då av Kristus och hans sedan oavbrutna kontakt med andevärlden. Det är som bibelforskare han sedan med sin naturvetenskapliga bakgrund nu bygger upp sitt system. Att överskrida gränserna mellan det andliga och det materiella blir målet. Allting lever själens liv. Kroppen är bara den nedersta av det gudomliga utflödets ma-

nifestationer. Skapelsen har ingen tillvaro i sig utan verkar bara av och genom Gud. Swedenborg tolkar världen och människan i dynamiska, andliga kategorier. Detta sker med hjälp av korrespondensläran.

Det finns, säger Swedenborg, en överallt närvarande förbindelse mellan kroppsligt och andligt-gudomligt. Liksom den fysiska världen bara är en symbol för den andliga och denna för den gudomliga, gäller det-samma för orden och de språkliga uttrycken som kan läsas på tre sätt: naturligt, andligt eller gudomligt. Fullständig motsvarighet eller »korrespondens» råder mellan de tre symbolnivåerna. Denna korrespondens har Swedenborg nu genombrutit genom sin kallelse. Gud har själv kallat honom att utlägga Skriftens andliga innehåll. Andarnas värld har öppnats för honom.

Swedenborgs arbete de senare åren är ingen kaotisk anhopning av godtyckligt undfångna intryck utan visioner som hela tiden fyller uppgiften att ordna ett system eller en lära. Korrespondensläran är hela tiden grunden för hans bibelutläggning i *Arcana Coelestia*, 1753–56. Swedenborg urskiljer flera »inre» eller »andliga» betydelsenivåer i bibeltexten. Allting betyder egentligen något annat. Och den rätta tolkningen erhåller han nu genom sina visioner och sina samtal med andevärlden – *ex auditis et visis*. Han legitimerar sin nya lära med den dagliga undervisning han får av andar och änglar. Memorabilier kallar han detta visionsmaterial. Det finns samlat ocensurerat i hans stora *Diarium spirituale*. Rena extaser synes ha varit ovanliga. Det tycks istället ha fungerat så att han nästan när som helst kunde så att säga skjuta undan skiljeväggen och träda in i andevärlden. Han »såg» eller skådade och med tiden övergick han till ren konversation med andarna. Han rörde sig alltmer hemtam i andarnas rike. I Drömboken skriver han den 1–2 juli 1744:

»Detta var vti en vision, då jag hvarcken war wakande eller sofwande, ty jag hade alla mina tanckar tilsammans; war den inwertes menniskian separerad ifrån den vtwertes, som kiände det: när jag war hel waken, kommo slika rysningar flere gånger öfwer mig.

detta moste varit en helig ängel, emedan jag intet kastades på mitt ansichte, hwad det wil betyda, wet vår Herre best: tyctes förvt säjas mig, at jag skulle hafwa något för min lydno eller annat. Gudz nåd bewisas then inwertes och vtwertes menniskian hos mig, Gudi ware allenast lof och ähra.» (Bergquist 1988: 214).

Huvuddragen i hans religiösa tolkning är denna. Allt skapat liv är ett utflöde av Guds eget väsen, idel kärlek och vishet. Gud är en och odelbar. Därför avvisar han trinitetsläran. Människans uppgift är att öppna sig för det gudomliga inflödet och göra detta fruktbart här i världen genom nyttigt arbete. Den svåraste synden är att leva själviskt, att stänga sig för Gud och leva som om inga plikter fanns. Människan har en totalt fri vilja. Genom fritt beslut avgör var och en om hon vill ställa sig till Guds förfogande eller inte. Detta leder till en absolut och konsekvent moralism. Någon arvsynd finns inte. Kristi försoningsverk saknar all betydelse. Först i andelivet når jordelivet sin fulländning och slutpunkt.

Swedenborg har här en totalvision av hela människolivet över tid och rum. Alla andar, änglar och djävlar har en gång varit människor här på jorden eller på andra planeter. Strömmen fylls ständigt på med nya avdöda. Egentligen finns det ingen skillnad mellan jordeliv och andeliv. Redan på jorden är varje människa också andlig. När människans kropp dör märker hon inte ens att hon går över till ett annat tillstånd. Under en förberedelsestid i andelivet lever människan ungefär som tidigare i sin utvärtes gestalt.

Men så småningom sker en förändring och demaskering. Varje andes fortsatta öde avgörs efter den inre böjelsen – de goda andarna uppstiger till himmelen, blir änglar, de onda störtas ned i helvetet. Gud dömer ingen utan andarna dömer sig själva enligt en evigt fastställd moralisk ordning.

Det är denna andliga värld med alla sina förvandlingar och rörelser Swedenborg bevitnar i sina visioner och skildrar i sina verk. Den är mycket lik den jordiska. Detta är en konsekvens av korrespondensläran. Här finns bibliotek och skolor, museer etc. Swe-

denborg besöker även det andliga riket och skådade Nygatan i Stockholm där han bodde, i det andliga Stockholm. De flitiga andarna i London finner han drickande punsch. I stort sett, det verkade ganska bekant. Också på det sexuella området – som intresserade honom mycket – tycktes det fungera som här på jorden. I helvetet som han också besökte, såg det annorlunda ut. Med den borne empiriske naturforskarens detaljrikedom och noggrannhet skildrar han den destruktiva inriktning som fanns i detta djävulska rike.

Hela denna andliga värld – som alltså korresponderar med den materiella – är att fatta som en enda stor organism. Den liknar en ofantlig människa – *Maximus homo* – skapelsen avbildar Guds eget människoväsen. Tid och rum flyter samman som en subjektiv verklighet. Egentligen är det till sist andevärlden som är den verkligaste och jordelivet blott en förskola till denna värld. Andevärlden är vårt slutmål och här börjar vi, successivt, skörda frukterna av vårt handlande på jorden. Swedenborg förblev rationalist i upplysningstidens anda när han genom sina stora visioner och sina samtal utforskar andarnas värld. Gärningsmoralen och de medborgerliga plikterna har sällan haft en bättre förespråkare. Swedenborgs himmel var ett merkantilistiskt drömsamhälle, där änglarna i munter arbetsglädje tjänade statsnyttan, termen *usus*, nyttig handling, är ett nyckelord i hans skrifter. Helvetesscenerna visar vart egoism bar hän (Lindroth 1978: 569).

Slutomdömet kanske låter lite provocativt. Men till denna religionstolkning nådde han fram genom sina visioner, rationellt bearbetade och systematiserade utifrån den naturvetenskapliga och filosofiska ståndpunkt han tidigare intagit i en rationalistisk tradition. Det är en truism att säga att Swedenborg var ett barn av sin tid, det förbryllande och motsägelsefulla 1700-talet. Vetenskapsmannen Swedenborg var tidsbunden och glömdes med tiden bort. Men visionären och religionsgrundaren var också tidsbunden av 1700-talets mysticism, som ibland ledde till ockultism. Det är intressant att det är just visionären Swedenborg som ännu lever.

## BIBLIOGRAFI. Verk av Swedenborg

Upprättad av Hans Nelander. Tryckt i Kyrkohistorisk årsskrift 1988.

*L. Annaei Senecae et Pub. Syri Mimi . . . selectae sententiae.* (Diss.) Uppsala 1709.

*Festivus applausus in Caroli XII . . . in Pomeraniam suam adventum.* Greifswald (1714).

*Ludus Heliconius.* Greifswald (1714).

*Camena Borea cum heroum et heroidum factis ludens.* Greifswald 1715.

*Daedalus Hyperboreus.* Partes 1–5 Uppsala 1716–1717; pars 6 Skara 1718.

*Miscellanea observata circa res naturales.* Partes I–III Leipzig 1722; pars IV Schiffbeck 1722.

*Opera Philosophica et Mineralia:* Tom. I Principia rerum naturalium . . . Tom. II Regnum subterraneum sive minerale de Ferro . . . Tom. III Regnum subterraneum sive minerale de Cupro . . . Dresden & Leipzig 1734.

*Oeconomia Regni Animalis:* Transactio prima: De sanguine, ejus arteriis, venis et corde. Transactio secunda: De cerebri motu et cortice et de anima humana. Amsterdam 1740–41. (Transactio tertia: De fibra, de tunica arachnoidea . . .)

*Regnum animale:* Pars prima: De visceribus abdominis . . . Haag 1744. Pars secunda: De visceribus thoracis . . . Haag 1744. Pars tertia: De cute, sensu tactus et gustus . . . London 1745.

*De cultu et amore Dei.* London 1745.

*Arcana coelestia quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt detecta.* Genesis, partes I–V. London 1749–1753. Exodus, partes I–III. London 1753–1756.

*Deliciae sapientiae de amore conjugiali post quas sequuntur voluptates insaniae de amore scortatorio.* Amsterdam 1768.

*Vera Christiana religio.* Amsterdam 1771.



# Olika nivåer i johanneiskt bildspråk

AV RENÉ KIEFFER

Jag använder här ordet »bildspråk» i en vag betydelse, för att inte bli fången i ett tidigare tillvägagångssätt, där man snävt studerade metaforer i en text.<sup>1</sup> En stor del av våra ord betecknar ting som finns i sinnevärlden. Av den verklighet som vi fångar upp genom våra sinnen gör vi oss föreställningar och bilder. Vi kan sålunda tala om kvinnobilder, moders- eller fadersbilder, och, angående den yttersta verkligheten, om gudsbilder.

Med »bildspråk» vill jag här emellertid också beteckna utvecklade beskrivningar i en text, som man också skulle kunna kalla för »scenbilder». Vi vet att det schematiskt sett finns två motsatta temperament: de som tänker och talar i abstrakta termer, och de som tänker och talar med hjälp av bilder eller scener som de så att säga ser framför sig. Johannesevangeliets författare är enligt min mening en typisk tänkare i bilder och scenbilder. När han t.ex. talar om ljus, så handlar det inte för honom om en abstraktion, utan om en konkret scen, där Jesus framträder som världens ljus. Vatten är inte en utsliten metafor för andliga ting, utan evangelisten ser framför sig Jakobs brunn, eller vid korsfästelsen vatten och blod som rinner ur den döde Jesu kropp.

När vi betraktar fenomenet språk, brukar vi skilja mellan det betecknande och det betecknade, mellan *significans* och *significatum*. När vi i vårt språk begagnar bilder, symboler eller metaforer kan vi ytterligare introducera en distinktion mellan det som direkt betecknas och det som betecknas indirekt, *significatum* och *significandum* eller *symbolisandum*.<sup>2</sup> Bilden av vattnet, som är något påtag-

ligt, kan således stå för något annat, ibland något vagt som livet, ungdomen, eller något konkret i en viss miljö, t.ex. dopet för de kristna. I Johannesevangeliet uppfattas Jesu person både konkret och hemlighetsfullt. Konkreta bilder och scenbilder hjälper läsarna att få grepp om vem han är och vad han kan betyda för dem. Författaren själv säger att han har skrivit ned en del av de »tecken» Jesus gjorde i sina lärjungars åsyn, för att läsarna skall tro att Jesus är Messias, Guds son, och för att de genom att tro skall ha liv i hans namn, se 20: 30 f.

När man studerar kommentarlitteraturen, slår det en hur utförligt den kulturella bakgrunden för det johanneiska bildspråket beskrivs, men hur litet kommentatorerna funderar över sammanhanget mellan bilder, scenbilder och den johanneiska ideologin. Det är detta som jag här vill fästa uppmärksamheten på.

För att inte bli alltför vag börjar jag med att kort belysa några typiska exempel, som jag presenterar under sammanfattande rubriker. Sedan försöker jag att mer systematiskt ge några synpunkter på form och tanke i johanneiskt bildspråk.

## 1. Belysning av några typiska scener

### a. Seendets funktion (1: 35–51)

I 1: 35–51 förekommer upprepade gånger uttryck som beskriver ett »seende»: Döparen ser på Jesus, v. 35, lärjungarna får uppmaningen: »se (grek. *ide*) Guds lamm», v. 36. Jesus vänder sig om och ser att lärjungarna följer honom, v. 38; han säger till dem: »Följ med och se», och de ser var han bor, v. 39; sedan ser han på Simon, v. 42. Filippos säger till Natanael: »Följ med och se!», v. 46. Jesus i sin tur säger till Natanael: »Jag såg dig under fikonsträdet», v. 48. Som en höjdpunkt kan man uppfatta de två sista verserna: »Du

<sup>1</sup> Banbrytande för ett nytt sätt att se på metaforen är P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975; se också hans två artiklar i *Evangelische Theologie*, Sondernummer »Die Metapher», München 1974, 24–45; 45–70.

<sup>2</sup> Se L. Haikola, »Om symboler», i J. Allwood – T. Frängsmyr – U. Svedin (red.), *Naturen som symbol*, Lund 1983, 11–22.

tror därför att jag sade att jag såg dig under fikonsträdet. Större ting skall du få se . . . ni skall få se himlen öppen», vv. 50 f.

Läsaren uppmanas därigenom att med de första lärjungarna se Jesus framför sig och himlen som öppnar sig. Lärjungarna hör budskapet om Jesus och följer honom; de ser Jesu blick riktad mot sig. På liknande sätt kan läsaren få uppleva, att Jesu budskap riktar sig till honom. Den kristne läsaren vet, han också, att han är sedd av Jesus, han har hört Jesu budskap och sett en del av hans härlighet. Natanael får höra att han är en »sann israelit». Även om Johannes inte anger ordets etymologi, kan man tänka på Filons tolkning av »Israel» som »den som ser Gud». <sup>3</sup> Natanael skall också som Jakob-Israel se himmelska syner (jfr 1 Mos 28: 12). Också här kan den troende läsaren, om han är av judiskt ursprung, känna sin kallelse att vara en sann israelit i Jakobs efterföljd.

I början av avsnittet är det Döparen som står och ger sitt vittnesbörd om Guds lamm. I slutet öppnar Jesus svindlande perspektiv om det som Natanael skall få se: änglar som stiger upp och ner över Människosonen. Innan dess kan vi lägga märke till en tydlig rörlighet i framställningen: Jesus går omkring, lärjungarna följer efter honom och informerar sina vänner. Den horisontella axeln av kommande och gående byts alltså i slutet ut mot ett vertikalt skeende: änglarna stiger upp och stiger ner. På detta subtila sätt fördjupas beskrivningen av vem Jesus är. I prologen och i Döparens vittnesbörd tyds Jesu preexistens. Nu möter vi Människosonen över vilken Guds änglar stiger upp och ner. Han förs därigenom in i den gudomliga sfären.

#### b. *Jord-himmel: Från mörker till ljus (3: 1–21)*

Nikodemos kommer en natt till Jesus: hans besök vid denna tidpunkt uttrycker tveksamhet. Han bekänner att Jesus kommer från Gud och antyder därmed en vertikal dimension hos honom. Den utmålas genom talet om nyfödelse ovanifrån. Mot Nikodemos' alltför jordiska tolkning av nyfödelsen öpp-

nar Jesus perspektivet mot Gud och hans Ande. Frågan om varifrån eller vart vinden blåser förbereder Nikodemos och läsaren på den himmelska dimension som Jesus uppenbarar. Kontrasten mellan himlen ovan och jorden här nere drar med sig bilden av ett vertikalt upp- och nedstigande. Inför läsarens blick utmålas korset på vilket Människosonen upphöjs och som jämförs med ormen som Mose hängde upp i öknen. Korset i sin tur associeras med bilden av ett »givande» från Guds sida, en sändning till världen. Eftersom världen kan uppfattas som mörker, ställs ljuset som kontrast till mörkret. Samtidigt finns en medvetenhet om att Gud älskar den värld han har skapat. Därför står domen och räddningen mot varandra.

De olika bilderna förstärker varandra: kommandet från Gud, födelsen av vatten och ande, det himmelska, upphöjelsen, räddningen, ljuset. Mot detta står: komma in i moderlivet, födas av kött, det jordiska, ormarna i öknen, domen, mörkret. Det gäller att ta emot den himmelska uppenbarelse som äger rum mitt i världen. I början av vår text är det natt och i slutet talar Jesus om övergången från mörker till ljus. Den som tror kommer till ljuset och har evigt liv.

#### c. *Jesus, den suveräne livgivaren (5: 1–47)*

Den speciella teknik som kommer till uttryck i kap. 5 gör att själva undret blir en illustration av övergången från döden till livet. Mannen blir frisk, vv. 9 och 15, men Jesus själv hotas till döden, v. 18. Detta hot är emellertid utan verkan, eftersom Fadern uppväcker de döda och Sonen ger liv åt vem han vill, v. 21. Den som tror har evigt liv, v. 24. Detta tema inleder konkret talet om de döda som står upp ur graven, v. 28.

Den polemiska situationen frammanar scenen av en dom för dem som inte tror, v. 29 och vv. 45–47. I motsatt riktning finns temat om Faderns kärlek till Sonen, v. 20, och om det livsverk som både Fadern och Sonen utför, vv. 17, 21, 26.

Den konkreta scenen vid Betesda dammen, där en mängd sjuka ligger, och där den lame inte kan hjälpas ner i bassängen, ställs i kon-

<sup>3</sup> Se t.ex. *De mutatione Nominum* 81.

trast till det mäktiga livsverk som Sonen på Faderns uppdrag kan utföra. På samma sätt ställs den mänskliga ära som judarna söker emot den ära som tillkommer Sonen och Fadern (jfr vv. 23, 41, 44). Bilden av Jesus som den suveräne livgivaren frammanas, en som inte behöver bry sig om sabbatens alla förpliktelser, eftersom han är herre över allt levande.

d. *Att bli botad från blindhet (9: 1–41)*

Bildspråket i kap. 9 är mycket uttrycksfullt. Blindhet från födelsen orkestreras av temat mörker och natt. I motsats till det står Jesus som världens ljus, den som uppenbarar Guds gärningar. Jesu verksamhet bland människorna åskådliggörs genom degen han gör av jord och av sitt eget spott. Kanske finns även här en symbolisk innebörd, att den som kommer ovanifrån har en skapande makt.<sup>4</sup> Den blinde måste emellertid också gå och tvätta sig i Siloadammen. Därmed antyds hur just vattnet spelar en viktig roll i detta under. Vi kan här ana en markering av det kristna dopets betydelse, som vi också möter i 3: 5. I dopet befrias människan från sin syndfullhet från födelsen genom att födas på nytt (jfr evangelistens anspelningar på synden i 9: 2 f., 34).

Vattnet från Siloa användes vid lövhyddfesten, där man inbjöd människorna att ösa ur frälsningens källor.<sup>5</sup> Den törstige skulle komma till Jesus och dricka enligt 7: 37. När evangelisten understryker att Siloa betyder »utsänd» (9: 7), tänker han nog på Jesus, Guds utsände (se 9: 4). Även i Siloadammen är alltså Jesus med som den i vilken människan kan botas från sin andliga blindhet och komma till tro. Dopet och tron hänger ju ihop i den kristna traditionen: man omvänder sig till Kristus och blir döpt i hans namn.

<sup>4</sup> Se Irenaeus, *Adversus Haereses* V, 15: 2 och jfr Job 10: 9: »Tänk på hur du formade mig såsom lera».

<sup>5</sup> I Mishna, Sukka 4: 9, talas det om vattenösnung under sju dagar. Man fyller därvid en guldbägare med vatten från Siloa (= Gihonkällan) och bär den i procession upp till templet genom vattendörren. När man går genom denna dörr, blåser man tre gånger i en trumpet. Enligt den babyloniska Talmud, Sukka 48b, gör man det för att skriften säger: »Ni skall ösa vatten med fröjd ur frälsningens källor», Jes 12: 3.

Det sätt på vilket den botade mannen så småningom förstår vem Jesus är tecknas mot den mörka bakgrund av andlig blindhet som råder hos en del fariséer och judar. Medan ljuset fullständigt tränger in hos den blindfödde, försjuncker fariséerna i synd och mörker. Detta blir för läsaren både en varning att inte göra som dessa fariséer, och samtidigt en uppmantran att identifiera sig med den blinde som botats.

e. *Från död till liv (11: 1–53)*

Berättelsen om Lasaros innehåller ett rikhaltigt och ibland motsägelsefullt bildspråk. Lasaros' sjukdom leder till döden och samtidigt gör den det inte. Jesus beskriver honom både som sovande och som död. Grunden är att Jesus har en egen uppfattning om vad det egentliga livet är. Övergången från döden till livet motsvaras hos dem som omger Jesus av en övergång från icke-tro till tro. Detta blir tydligt särskilt hos Marta, som inför sin brors död bekänner sin tro på Jesus. Lasaros i sin grav förkroppsligar dödens makt. När han efter Jesu rop kommer ut och blir befriad från sina bindlar, står han för den frihet och de möjligheter som tron på Jesus kan ge.

Det är inte en tillfällighet att Jesus anspeglar på dagens tolv timmar och natten då man snavar. Mitt bland människorna utför han dagens verk som har anförtrotts åt honom av Fadern. De som vandrar med honom snavar inte, eftersom de ser världens ljus. Lasaros' uppväckelse förtydligar på det sättet det ljus som den troende får av Jesus: han ser och kan gå rakt utan att snubbla.

Men Lasaros' uppväckelse står också som en sinnebild för allt som väntar Jesus. Efter några dagar måste den sjuke Lasaros dö. På liknande sätt kommer Jesus snart att gå döden till mötes, när han beger sig till Jerusalem. Lasaros' död begråts av Maria, man tror att hon skall gå till hans grav. När Jesus har dött, kommer Maria från Magdala ut till hans grav och gråter. Att Jesus själv gråter av sorg skapar ett samband mellan Lasaros' död och hans egen förstående bortgång, se 12: 27.

Men det finns också kontraster mellan

Lasaros' och Jesu vila i graven: Lasaros har legat fyra dagar och han luktar redan. Jesu kropp däremot uppstår på tredje dagen, se 2: 19 f. Lasaros' uppväckelse förebådar alltså Jesu egen uppståndelse. Men även i Maria som står upp och lämnar sorgens hus, inte för att gå till sin brors grav utan för att möta Jesus, anteciperas mötena med den uppståndne. Det är betecknande att hon säger till sin mästare, att om han varit där, så hade döden inte inträffat. Som för hennes syster Marta är Jesus själva livet och uppståndelsen. I en slags fotnot i v. 2 preciseras f.ö. att Maria är den som också hade smort Herren (och därmed också föregripit hans begravning, se 12: 7).

Läsaren uppmuntras genom denna bildrika berättelse att själv tro på att Jesus som går döden till mötes gör det för att återuppstå och därigenom ge de troende ett evigt liv. Den uppväckte Lasaros förkroppsligar endast ofullkomligt detta. Den härlighet som Guds son enligt v. 4 skall få, motsvaras av det som i v. 52 händer Guds skingrade barn: De skall samlas och bli ett genom Jesu död och uppståndelse.

## 2. Några synpunkter på form och tanke i johanneiskt bildspråk

De fem kort presenterade scenerna kan vara en lämplig utgångspunkt för en fördjupad reflexion över johanneiskt bildspråk, där även annat material anförs. Jag tar här orden »form» och »tanke» i en bred mening. »Form» får stå för den yttre ramen och de tekniska grepp som evangelisten använder (a–c). »Tanken» däremot utgörs av det budskap eller den ideologi som han vill förmedla (d).

### a. Den involverade läsaren

I de fem anförda exemplen slår det en, hur subtilt läsaren involveras i det som beskrivs. Den första scenen inbjuder honom att själv bli »seende» och med lärjungarna upptäcka Jesus. Scenerna med Nikodemos och den blindfödde vill hjälpa läsaren att öppna sig för ljuset. Med den lame och Lasaros frammanas möjligheten att genom Jesu suveräna

ingripande få bot och liv från synd, sjukdom eller död.

Andra johanneiska scener kan illustrera detta symbolvärde för läsaren. Tempelrensningens innebörd samt Jesu ord vid detta tillfälle blir fullt begripliga för lärjungarna först efter uppståndelsen, se 2: 13–22. En jude vid Jesu tid kunde förstå att ett tempel av sten måste ge vika för ett andligt hus. Men först en troende, som fått den uppståndne Jesu Ande, kan i det nedrivna och återuppbyggda templet se en bild av Jesu kropp.<sup>6</sup> Läsaren upplever med lärjungarna glädjen över att komma ihåg Jesu handling och ord, samt att kunna ge dem en begriplig innebörd.

I kanascenen i 2: 1–11 upptäcker läsaren en första glimt av Jesu härlighet, som han vet kommer till sin fullbordning vid förhärligandet på korset, då stunden verkligen är inne.

Vid Jesu död berättar enbart Johannes om soldaten som med sin lans sticker upp sidan på den döde, ur vilken strömmar blod och vatten, 19: 31–37. I kommentarlitteraturen diskuteras ivrigt om huruvida 19: 35 och även 19: 36 f. tillhör den ursprungliga texten eller inte.<sup>7</sup> Men för evangelisten eller slutredaktören är det just vittnesbördet och skriftfullbordningen som skall engagera läsaren i den scen som beskrivits.

Vi ser alltså, hur läsaren antingen direkt genom en appell till hans tro, eller indirekt genom en subtil identifikation med lärjungarrollen involveras i de scenbilder som utmålas. Genom anmärkningar om en senare förståelse av vad som skedde eller genom en intensiv beskrivning av de tecken som Jesus gjorde blir det naturligt för läsaren att bejaka evangelistens symbolsystem.

### b. Scenbildernas »tecken-funktion»

Evangelisten har reducerat Jesu under till ett minimum av sju eller åtta, som delvis presenteras under övergripande synvinklar. Två numrerade tecken äger rum i Galileen, 2: 1–

<sup>6</sup> Se X. Léon-Dufour, »Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel» i *New Testament Studies* 27 (1981), 439–456 (särskilt sid. 446 ff.).

<sup>7</sup> Se t.ex. diskussionen i R. E. Brown, *The Gospel According to John (13–21)*, New York 1970 (1981<sup>16</sup>), 945 ff.

11; 4: 46–54. Två med varandra förbundna under äger rum vid Galileiska sjön, kap. 6. Till det kan man foga den uppståndnes närvaro vid den underbara fiskfångsten i kap. 21. Två helande under äger rum i Jerusalem, i kap. 5 och 9. Höjdpunkten utgörs av Lasaros' uppväckelse i Betania, kap. 11, ett under som betecknar Jesu egen uppståndelse.

De två undren i Galileen leder lärjungarna respektive ämbetsmannen och alla i hans hus till tro. Jesu vandring på vattnet utlöser en yttlig förundran och brödundret blir en vändpunkt för lärjungarna. Detta anteciperar det större avfall som äger rum vid en senare förberedelse till påsk då Jesus korsfästs. Undren i Jerusalem orsakar häftiga diskussioner med judarna och upprepade dödshot mot Jesus. Lasaros' uppväckelse mynnar ut i ett definitivt beslut av rådet, att döda Jesus, 11: 45–53. Fiskfångsten efter uppståndelsen står i en kategori för sig: den pekar fram mot lärjungarnas fortsatta arbete. Texten är ett senare tillägg, som delvis kan gå tillbaka till huvudförfattaren.<sup>8</sup>

Andra scenbilder förekommer, som har en liknande »tecken-funktion» att avslöja tro eller otro: tempelrensningen i 2: 13–25; Marias smörjelse i Betania och hyllningen vid Jerusalem, 12: 1–19. Av speciell art är Jesu egen handling i 13: 2 ff. att tvätta lärjungarnas fötter, en symbol för den kärlek till lärjungarna som leder honom till döden.

Parallellt med dessa olika tecken berättas hur många människor möter Jesus och vittnar för eller mot honom: Döparen i 1: 19–34; 3: 22–30; de första lärjungarna i 1: 35–51; Nikodemos i 3: 1–21; den samariska kvinnan och hennes landsmän i kap. 4; judarna vid lövhydefesten och tempelinvigningsfesten i kap. 7–8 och 10: 22–39; lärjungarna före och efter Jesu död, kap. 13–17; 20–21. Även dessa möten har en »tecken-funktion».

Jesus talar ofta i anslutning till undren, men han kan också övergå till samtal som i kap. 7–8, eller till nästan uteslutande uppenbarelsetal som i kap. 10; 13: 31–17: 26. Två gånger handlar det om en speciell sort av liknelsetal, i 10: 1 ff. och i 15: 1 ff. Bildspråket i

dessa liknelser blir som vid Jesu under en konkret utgångspunkt för beskrivning av hans uppenbarelse.

Utöver dessa scenbilder och tal finns huvudförfattarens eller en redaktörs kommentarer till allt som sker: sammanhängande texter i prologen, 1: 1–18; i 3: 31–36, eller små anmärkningar i 1: 28, 38, 41; 2: 11, 21 f.; 3: 24 osv. B. Olsson har mer ingående studerat dessa anmärkningar av varierande slag.<sup>9</sup> Av speciell betydelse i vårt sammanhang är de som belyser scenbilderna med hjälp av den förståelse som evangelisten fått i ljuset av uppståndelsen, t.ex. 2: 21 f.; 12: 16; 20: 9. Intressant därvid är att konstatera, att den ideologi som kommer till uttryck i sådana anmärkningar också är inbakad i själva scenbilderna och ö.h.t. i hela det johanneiska bildspråket. Under berättelsernas *significatum*-plan finns alltså ett *significandum*-plan, en ideologi.

Mycket av det som Jesus gör eller säger har en betydelse både före och efter hans uppståndelse. För att riktigt kunna tolka det som händer och sägs måste läsaren få insikt och komma ihåg allt med hjälp av den Ande som Jesus utlovar efter sin upphöjelse. Händelser, bilder och ord är ett slags tecken som leder till tro, om man fått förmågan att tolka dem. Evangelisten vet själv, hur de skall tolkas. Genom att beskriva positiva eller negativa sätt att förstå inbjuder han läsaren att stå på den goda sidan: öppna sig för Anden och tron på Jesus.

### c. Scenbildernas sammansättning

De olika scenbilderna byggs upp med hjälp av konkreta detaljer, vars symbolvärde uppenbaras i samtal eller kommentarer. Detta klagörs tydligt i våra fem exempel: Lärjungarna ser Jesus, och läsarens ögon öppnas för trons innebörd. Nikodemos hör talas om nyfödelse och blir genom sitt samtal med Jesus tvungen att omtolka sin alltför enkla förståelse. De konkreta scenerna vid Betesdadammen, i Jerusalem eller i Betania visar

<sup>9</sup> B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Textlinguistic Analysis of John 2: 1–11 and 4: 1–42*, Lund 1974, 259 ff.

<sup>8</sup> Se *ibidem*, 1077 ff.

en sjuk man, en blind och en död – detta leder naturligtvis till samtal om liv, ljus och uppståndelse.

Andra scener kan anföras. I Kana förvandlas vatten till vin. De olika samtalen mellan Jesus, hans mor och tjänarna, samt bröllopsvärdens kommentar till brudgummen fördjupar innehållet i det som sker. Evangelistens kommentar i 2: 6, 11 hjälper också läsaren att uppmärksamma symboliken i det som sker. I tempelrensningen ser vi först Jesu våldsamma framfart och sedan hans samtal med judarna, vilket belyser det som skett. Evangelistens kommentarer i 2: 17, 22 inbjuder läsaren att begrunda händelsen i ljuset av Skriften och Jesu uppståndelse. Tempelrensningen får därigenom en symbolisk innebörd.

I samariatexten utgörs bildspråket konkret av Jakobs brunn och av maten som lärjungarna hämtar (= *significatum*). Samtalen mellan Jesus och den samariska kvinnan, Jesus och lärjungarna, förvandlar dessa konkreta utgångspunkter till sinnebilder för evigt liv och missionsarbete (= *significandum*).

Det är inte en slump att brödundret, med dess anknytning till mannaundret, genom Jesu samtal med judarna och lärjungarna egentligen visar sig handla om brödet från himlen, människosonen kött och blod. Man kan här tala om en progressiv, metaforisk utveckling eller »metaforisation» av språket:<sup>10</sup> brödet står för den som kommit ovanifrån och ger sitt liv som kött att äta och blod att dricka.

En liknande metaforisk utveckling möter vi f.ö. i det ovan anförda exemplet. Lasaros' död och uppväckelse förvandlas progressivt till ett bildspråk som hänvisar till Jesu egen död och uppståndelse. Dagen med sina tolv timmar och natten dras in i denna »metaforisation». Därför kan Jesus plötsligen helt enkelt säga: »Jag är uppståndelsen och livet». Han är också världens ljus som gör att man inte snavar. Bilderna förstärker varandra och skapar utrymme för metaforens giltighet.

<sup>10</sup> Om innebörden av denna metaforiska utveckling av språket, se de under not 1 anförda arbetena.

#### d. Den dominerande ideologin

I en tidigare uppsats har jag visat hur rums- och tidsbestämningarna i johannesevangeliet genomsyras av en teologisk frågeställning om Jesu ursprung och målsättning.<sup>11</sup> Rummet och tiden utgör en viktig faktor för att beskriva scenbilderna. Hela bildspråket i sin tur utvecklas utifrån den teologiska ideologi, som evangelisten vill främja, nämligen Jesu storhet.

Jag har ovan flera gånger understrukit den vertikala dimensionen i evangeliets bildvärld: änglarna som stiger upp och stiger ner över Människosonen, födelsen ovanifrån, Människosonen som stigit upp till himlen, eller som upphöjs liksom Mose hängde upp ormen i öknen, Jesus som den utsände osv.

Det är lätt att i Johannesevangeliet se denna vertikala dominans, som visar Jesu särställning bland människorna. Jesu storhet målas också fram med hjälp av jämförelser: han är större än Abraham, 8: 53–57, eller Mose, 1: 17 f.; 9: 29. Han är brudgummen, Döparen enbart hans vän, 3: 29. Han är det sanna ljuset, 1: 9, det sanna brödet, 6: 32, den gode herden, 10: 11, den sanna vinstocken, 15: 1. Alla jämförelser med kända judiska förväntningar präglas av kontrasten till och överträffandet av förebilderna.

Detta kan också sägas om de olika titlar som Jesus får i Johannesevangeliet: han är Messias och särskilt Guds son på ett överväldigande sätt. Han är Profeten, den suveräne läraren, Israels och judarnas konung i en djupare mening, Guds lamm, världens fräl-sare, Människosonen inte enbart vid världens slut utan redan som preexisterande, Ordet som i begynnelsen var hos Gud. Han kan i 8: 24, 28; 13: 19 säga om sig själv »jag är» och tre gånger kallas han för »Gud», 1: 1, 18; 20: 28. Hans relation till Fadern förekommer i alla sammanhang och ger djup åt hela bildspråket.

\*

\* \*

<sup>11</sup> Se min artikel »Rum och tid i johannesevangeliets teologiska struktur» i *Svensk Exegetisk Årsbok* 49 (1984), 109–125. En fylligare framställning finns i »L'espace et le temps dans l'évangile de Jean» i *New Testament Studies* 31 (1985), 393–409.

Det är svårt att analysera det johanneiska bildspråkets sammansatta natur, särskilt i en så begränsad ram. Jag hoppas att jag har kunnat ge några glimtar ur evangelistens verkstad.

Psykologer framhäver gärna att bilderna tillhör människans primärprocesser. De dyker upp i våra drömmar och visar ursprungliga mönster i våra strävanden och intressen.

I Johannesevangeliet är det konkreta bildspråket troligen ett uttryck för en djup

upplevelse hos författaren. Han nöjer sig inte med att förkunna Jesu storhet, något som skulle bli tröttsamt i längden. Han åter-skapar i scener och bilder sin omvälvande tro på den som har dött och uppstått som världens frälsare. Detta är för honom inte en främmande tradition som han enbart vidare-befordrar, utan han är själv född på nytt och besjälad av Jesu Ande, som gör att Jesu ord och gärningar i honom är levande och fram-kallar liv hos läsaren.

# Johannes Lindbloms syn på Israels profeter

## Ett exempel på samverkan mellan olika teologiska miljöer

AV STEN HIDAL

Att Johannes Lindblom (1882–1974) var en av detta sekels mest betydande svenska exegeter torde inte kunna betvivlas.<sup>1</sup> Om dagens exegetik kan sägas kännetecknas av en allt mer långt gående specialisering, utmärktes Lindbloms vetenskapliga produktion av en häpnadsväckande bredd i vad avser arten av de synpunkter som lades på materialet. Idé- och litteraturhistoria, systematisk teologi och religionspsykologi – alla lämnade de sitt bidrag till utforskningen av de bibliska texterna. Detta gör det till en meningsfull uppgift att undersöka, i vad mån Lindbloms exegetiska ställningstagande har påverkats av andra grenar inom teologin, främst systematiken. Frågeställningen förefaller vara relevant inte minst med tanke på att Lindbloms formativa period till viss del sammanföll med sekelskiftets teologiska blomstring i Uppsala, representerad av bl a Einar Billing och Nathan Söderblom, men även den teologiska nyorienteringen i Lund under 1920- och 1930-talen.

Som utgångspunkt för en undersökning av detta slag kan lämpligen tas Johannes Lindbloms 700-sidiga opus *Profetismen i Israel* (1934). När det gäller synen på profetismen som ett religionshistoriskt fenomen representerar Lindblom en nära nog enastående kontinuitet: mellan hans första arbete (en studie över Bernhard av Clairvaux, 1906)

och hans sista (*Gesichte und Offenbarungen*, 1968) ligger en tidsrymd på mer än 60 år. Just vad beträffar synen på Israels profeter är det inte heller någon större skillnad mellan det svenska arbetet och *Prophecy in ancient Israel* (1962). Den religionspsykologiska förståelsen av profetismen som fenomen är densamma, men synen på den profetiska litteraturens uppkomst och utveckling har något förändrats. Då därtill kommer, att den svenska versionen är vida mer personligt skriven (den har sitt upphov i en serie föreläsningar) och tydligare förräder sin författares allmän-teologiska *Sitz im Leben*, är det naturligt att ta den till utgångspunkt.

Vilken är den historiska bakgrunden till Lindbloms profetbok? Både internationellt och i Sverige hade för länge sedan den syntes av historisk-kritisk bibelvetenskap, som närmast företräddes av Julius Wellhausen, slagit genom och accepterats. Särskilt på två områden märktes nya tendenser jämfört med den äldre litterärkritiska skolan. Religionshistoriska aspekter, inte sällan förmedlade via nya textfynd, anfördes i större utsträckning.<sup>2</sup> För profetforskningens del fick detta betydande konsekvenser. Profeterna kunde inte längre som i den äldre teologin ses som isolerade mottagare av gudomliga orakel med främst messiansk inriktning. Profetismen som fenomen var välkänd utanför Israels gränser, något som också Gamla testamentet erkänner (tex Baals profeter i 1 Kung 18). Extas och andra extraordinära psykiska feno-

<sup>1</sup> Om Lindbloms liv, se minnesteckning av Gillis Gerleman i Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse 1975–1976 och av Valdemar Sundberg i Vetenskapssocietetens i Lund årsbok 1975 samt art. Johannes Lindblom av Bertil Albrektson i *Svenskt Biografiskt Lexikon* 23: 304–307. Bibliografi över Lindbloms skrifter till 1947 finns i *Svensk Exegetisk Årsbok* 1947 av Krister Gierow, se vidare Lunds universitets matrikel 1967–1968, utg. Eva Gerle och artikeln i SBL.

<sup>2</sup> Som Gunnlaugur Jónsson har visat i sitt arbete *The mage of God in a century of Old Testament research* (1988) saknas i hög grad religionshistoriska paralleller i den barthianskt influerade exegetiken under mellankrigsperioden. Barth fick emellertid, som samme förf. framhåller, aldrig så stort inflytande i Sverige.



men kunde inte längre ses som enbart marginala företeelser. Härmed sammanhänger den andra tendensen. Religionspsykologin var nu en vetenskap på frammarsch, och dess metoder och resultat kunde med fördel integreras i profetforskningen. Inte minst omkring 1900 ser vi ett starkt intresse för mystikens psykologi, förberett bl a av W R Inges studier över medeltida mystiker och den romersk-katolska modernismen (baron von Hügel m fl).<sup>3</sup>

Lindblom stod i hög grad i brännpunkten för dessa olika tendenser. Genom sin huvudlärare Erik Stave och den vid denna tid sedvanliga studieresan till Tyskland – där bl a Martin Kähler i Halle besöktes – var han väl förtrogen med den historiskt arbetande bibelforskningen i Wellhausens tappning. Till skillnad från Wellhausen men i likhet med Gunkel var han öppen för den religionshistoriskt orienterade skolan. Det förtjänar också framhållas, att det är vid denna tid som ett flertal svenska exegeter reste till Främre orienten och publicerade reseskildringar däriifrån.<sup>4</sup> Värdet av dessa resor var bl a, att de förmedlade kontakt med arabiska beduiner, vilka erbjöd komparativa synpunkter inte minst på profetismen. Den i svensk teologi vid denna tid positiva synen på islam torde även ha stått i ett samband med resorna.<sup>5</sup>

Den religionspsykologiska forskningen i Sverige var ännu i sin linda. Men indirekt kom uppmärksamheten att länkas in på dess problemställningar genom att den heliga Birgitta blev föremål för en ny uppmärksamhet. 1911 ventilerade K B Westman sin avhandling *Birgittastudier*, varvid Lindblom var fakultetsopponent.<sup>6</sup> Johannes Lindbloms broder, Andreas Lindblom, hade redan påbörjat sitt livslånga arbete för att bevara minnena efter Birgitta. Att exegeten Lind-

blom i så hög grad ser Birgitta som profeten par préférence har sin bakgrund i detta. Från sina studier av mystiker och profetgestalter från medeltiden och framåt var Lindblom förtrogen med en vokabulär, som han ansåg vara relevant också för den israelitiska profetismen. En profet definieras då som »en inspirativ-extatisk förkunnare av gudomliga uppenbarelser, allt på grund av en känsla av speciell kallelse och gudomligt tvång» (s 29) och det revelatoriska tillståndet – ett centralt begrepp hos Lindblom – säges »oscillera mellan extas och höggradig inspiration utan extas» (s 83). Den intensiva användningen i bokens första huvuddel av termer som inspiration och extas leder tankarna till Tor Andraes *Mystikens psykologi* (1926), som inte varit utan betydelse för Lindblom.

Den direkta bakgrunden till den psykologiska förståelsen av profetismen finner vi dock främst i Gustav Hölschers *Die Profeten* (1914), som det också hänvisas till upprepade gånger.<sup>7</sup> Hölscher kan ses som banbrytare för en ny syn på profeterna, vilka av honom framställs närmast som dervischer eller schamaner, utmärkta av höggradig extas och andra extraordinära psykiska fenomen. Det är tydligt att Hölscher funnit en uppmärksam läsare i den unge svenske exegeten, som emellertid på flera punkter skulle distansera sig från honom. Det bör observeras, att med Hölschers synsätt minimaliseras profeternas engagemang i *historien*. Det psykologiskt orienterade intresset för profetismen knyter snarast an till den från J T Beck utgående bibliska teologin, som i Sverige fick en framstående företrädare i Valdemar Rudin.<sup>8</sup>

Ett högst betydande intresse för de gammaltestamentliga profeternas relation till Israels historia utmärkte i stället Einar Billing.<sup>9</sup> Billing såg profeterna som tolkare av det historiska skeendet, vilka kunde ur-

<sup>3</sup> Se Nathan Söderblom, *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* (1910), s 221–283.

<sup>4</sup> Så tex Erik Stave, Erik Aurelius och Jonas Waller.; Lindbloms reseskildring, *Genom öknen till Sinai*, kom först 1930.

<sup>5</sup> Se Jan Hjärpe, *Islam och Svensk teologi. Några reflexioner*, i *STK* 64/1988, s 16–21.

<sup>6</sup> Se Lindbloms recension i *Kyrkohistorisk Årsbok* 12/1911, s 193–197.

<sup>7</sup> Om Hölscher, se H.-J. Kraus, *Die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*<sup>2</sup> (1969), s 472 f.

<sup>8</sup> En av Rudins skrifter heter *Inledning till profetian i det Gamla Testamentet* (1884). Han har även behandlat inspirationen i *Theologisk Tidskrift* 13/1873, s 241–258.

<sup>9</sup> Om Billings relation till den samtida exegetiken, se Sten Hidal, *Bibeltro och bibelkritik* (1979), s 241–258.

skilja »det överhistoriska» (Kähler) i historien. Profeternas ord griper in i Israels historia, som de också utlägger, de är på en gång budbärare om och verkställare av Guds gärningar. Detta medför en historiesyn präglad av dynamisk aktivitet, medan den psykologiskt och religionshistoriskt orienterade förståelsen av profeterna åtminstone i vissa fall kunde resultera i en mera »kvietistisk» historiesyn.

På samma linje som Billing befinner sig Nathan Söderblom, bara med den skillnaden att profeternas roll inte betonas så starkt och så ensidigt. För Billing finns nästan inget annat värdefullt i Gamla testamentet än profeterna; hela denna väldiga och disparata textsamling går restlöst upp i den profetiska historietolkningen. Söderblom ser profeterna mera under den psykologiska aspekten; deras religion är »överväldigandets religion». <sup>10</sup> Genom sin distinktion mellan personlighets- och oändlighetsmystik hade Söderblom utbildat en tolkningsmodell, som sedan Lindblom kunde använda för kritik av Hölscher, enligt vilken den profetiska extasen medförde en identifikation med det gudomliga.

Det kan påpekas, att Söderblom på ett annat sätt än Billing betonar kontinuiteten i Israels religion, då han ser profeterna som trogna förvaltare av arvet från Mose tid. Också Lindblom framhåller att profeterna ville ge »de mosaiska idéerna» ny aktualitet.

Sådan var alltså en väsentlig del av den teologiska miljö som Lindblom konfronterades med i unga år. Av den kontinentala exegetiken (någon annan kom knappast i fråga) lärde han sig wellhausensyntesen i avslipad form, och av den religionshistoriska skolan viljan att föra in komparativt material. Den religionspsykologiska inriktningen stimulerades av intresset för Birgitta, men framför allt av Hölscher. Hölscher i sin tur var i mycket beroende av Wilhelm Wundts epokgörande arbete *Völkerpsychologie* (1900–1909), vars andra del har en utförlig behandling av Israels profeter. Genom sin

<sup>10</sup> Se Nathan Söderblom, *Gudstrons uppkomst* (1914), s 351 f. Om Söderbloms profetsyn, se även *Den levande guden* (1932).

ingående behandling av fenomen som dröm, vision, hallucination och extas kom Wundt att länka in profetforskningen på nya banor. <sup>11</sup> Märkligt är att Wundt, så vitt jag kunnat finna, inte citeras av Lindblom, däremot Max Weber. Av Erik Stave och Martin Kähler hade Lindblom lärt sig att den nya exegetikens resultat inte nödvändigtvis behövde stå i motsats till kristen tro. Den uppfattningen bekräftades av kontakten med Billing och Söderblom.

Efter att i en följd av artiklar och mindre monografier ha behandlat olika aspekter av profetismen, främst litterärkritiska, publicerade så Lindblom den stora monografien om profeterna 1934. I vad mån återspeglar boken den ovan skisserade bakgrunden?

Till en början ganska litet, kan det tyckas. Det torde bero på att c:a 300 sidor eller nästan hälften ägnas åt en inledande genomgång av profetismen som ett psykologiskt och icke teologiskt fenomen. Här finner vi alla de distinktioner som Lindblom har blivit känd för: sublimerade varseblivningar, revelatoriska fantasier och allegorier, extatiska auditioner och visioner, m fl. Vi finner även en fängslande inventering av det komparativa materialet såsom schamaner, dervischer, fornarabiska siare, finländska dvalpredikanter och – givetvis – den heliga Birgitta. Hela denna genomgång är grundlig och visar en fin inlevelse i profetismen, men är inte särskilt original.

Flera värderingar visar att Lindblom – nog mer än han ville erkänna – stod i traditionen från Heinrich Ewald och Wellhausen i det att han såg profeterna som skapande konstnärer och individer med heroisk framtoning. Den psykologiska synen på profeterna som *homines religiosi* lät sig väl förena med detta. Profeterna var »religiösa snillen» (s 190), deras förkunnelse kan ge uttryck åt en »religiöst-konstnärlig skapardrift» (s 613), de var »levande personligheter, burna av ett friskt och allt dominerande etiskt patos» (s 638). De förexiliska profeternas revelatoriska

<sup>11</sup> »Der Lichtkegel der forschenden Nachfrage konzentriert sich voll auf die Psyche und auf die Wechselwirkungen zwischen Vision und Wirklichkeit, wie sie sich im seelischen Erleben spiegeln», Kraus, a. a., s 322 f.

upplevelser har varit »starkt personligt, etiskt och andligt orienterade» (s 242), ja, deras religion var »radikalt personalistisk» (s 249).

Formuleringar som dessa låter ana, att Lindblom stod ganska främmande för en sociologiskt inriktad förståelse av profetismen. Inte oväntat får detta nedslag i den tämligen snäva synen på kultprofetismen.<sup>12</sup> Det är tankeväckande, att samma år som Profetismen i Israel kom ut (1934), publicerade Alfred Jepsen sitt arbete *Nabi med undertiteln Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*.

När det gällde den psykologiska förståelsen av profeterna låg Lindbloms synpunkter i tiden. Även här föreligger ett märkligt sammanträffande. 1934 publicerade norrmannen Ivar Seierstad en artikel om Amos, som var ett prolegomenon till hans större arbete *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (1946). Liksom hos Lindblom finner vi här utifrån psykologiska synpunkter en kritik av Hölschers »avpersonalisering» av profeterna.

Att även Lindblom i mycket är bestämd av den nya utgångspunkt som Hölschers (av Wundt inspirerade) forskning är alldeles tydligt. Hölschers arbete är banbrytande, heter det (s 252), och den tidigare profetforskningen kan sägas vara förpsykologisk (s 272). Men Lindblom är även mycket kritisk mot Hölscher. Och det är inte svårt att se på vilken punkt Lindblom blir särskilt utförlig i sin kritik av Hölscher: det är när en port tycks öppnas mot mystiken.

Med tanke på Lindbloms stora intresse för medeltida profetgestalter kan det synas förvånande med hans klara avgränsning mot mystiken. Den utförliga behandlingen i kapitlet Profetreligion och mystik lämnar emellertid ingen tveksamhet på denna punkt. Därigenom att mystiken för Lindblom definitionsmässigt är en passiv, inåtvänd reli-

<sup>12</sup> Lindblom modifierade dock här med åren sin ståndpunkt, se *Prophecy in ancient Israel*, s 206 ff, och hans – när det gäller den sociologiska aspekten – positiva värdering av Alfred Haldar, *Associations of cult prophets among the ancient Semites* (1945), se Sakkunnigutlåtandet ang. lediga professorsämbetet i exegetisk teologi vid Lunds universitet (1948), s 11–16.

gionsform blir den oförenlig med den äkta profetismen, i varje fall den israelitiska. »Profetreligionen är en extramanensens, icke immanensens religion, en circumspektiv, icke introspektiv religion» (s 380).<sup>13</sup> All mystik tenderar åt panteism, så icke profeterna. Mystik är strävans religion, erosreligion – här anförs Nygren – medan profeternas religion är underkastelsereligion, icke övningsreligion. »I alla dessa drag, typiska för den religion som de gamla profeterna representera, gör sig tydligt den fornsemitiska anden gällande» (s 379).

Med dessa klara markeringar vill Lindblom hävda, att profeterna står för en dynamisk och extrovert religionsform, de stod mitt i historien och deras förkunnelse var förankrad i historien. Med tanke på att detta är skrivet innan den helt historiecentrerade profetuppfattningen slagit genom (främst genom von Rads arbeten), får vi söka efter en annan inspirationskälla. Enligt min mening föreligger en sådan i den teologiska miljön i Uppsala strax efter 1900, på denna punkt främst representerad av Einar Billing.

Hos Lindblom läser vi följande i kapitlet om profetismen och mystiken: »Profeterna stå som spanare och spejare mitt i det yttre skeendets värld. De skåda där Guds gärningar och vittna för sitt folk om vad de sett. De tolka det för allas öron, som vilja lyssna till vad de förkunna» (s 376). Så skulle inte Hölscher ha uttryckt sig, knappast heller Wellhausen. Men redan orden »spanare och spejare» för tanken till Billing – jämför titeln på H C Deppes avhandling om Billing, *Wächter und Späher* (1975)! Det kan inte råda något tvivel om, att Lindblom när det gäller betonandet av profeternas roll som aktörer i historien och hans därmed sammanhängande nedvärdering av mystiken, är beroende av Billing. »Det måste tillräknas Einar Billing som en stor förtjänst, att han redan mycket tidigt klart insåg denna historiens centrala betydelse i Israels religion» (s

<sup>13</sup> Jfr härmed Tor Andraes definition: »Mystisk är alltså fromheten i den mån huvudvikten lägges vid den inre religiösa upplevelsen, vid religionen som själens erfarenhet. Mystik är obetingad religiös introversion», i *Mystikens psykologi*<sup>2</sup> (1968), s 77.

353). Till det i profeternas religion som pekar fram mot Nya testamentet är särskilt »historien såsom skådeplatsen för Guds handlande och sfären för hans uppenbarelse» (s 587). Också detta är billingskt tänkt.

Att Lindblom på denna punkt rönt påverkan av Billing framgår även med all önskvärd tydlighet av hans disputationssavhandling *Senjudiskt fromhetsliv enligt Salomos Psaltare* (1909).<sup>14</sup> Särskilt kapitlet *Gud och historien, vari historiesynen i Salomos psaltare avgränsas gentemot det kanoniska Gamla testamentet, ger långa stycken närmast intryck av att vara ett med självständiga synpunkter utvidgat referat av Billings De etiska tankarne i urkristendomen, som kom ut två år före Lindbloms avhandling. Saken kan också uttryckas så, att Lindbloms avhandling är en fortsättning på De etiska tankarne, som i tiden inte går över den kanoniska perioden, Två citat må räcka. »Först med profeternas tolkning af den historia, i hvilken de lefde, kunde denna historia blifva en transparang för Jahves gudomliga väsen» (s 66) – denna utsaga erinrar också starkt om Kähler. »Men i den mån profeterna försvinna, försvinner med dem den i egentlig mening originella och fria syn på historien, som vi funnit vara utmärkande för dem» (s 78 f).<sup>15</sup>*

Men också Nathan Söderblom har – som ovan sagts – kunnat bidra med argument i Lindbloms strävan att avgränsa sig mot vissa drag i den nyare tyska profetforskningen. Även Söderblom betonade historiens roll som bärare av en uppenbarelseansanning, och genom sitt framhävande av personlighetens roll i mystikens psykologi var han på sin vakt mot profetismens uppgående i extas och trance.

Har Lindbloms tid i Lunds teologiska fakultet hunnit sätta några spår i framställningen (han kom till Lund från Åbo 1931)? Det var vid denna tid »lundateologin» kom att växa fram och etableras. När Lindblom säger att profeternas religion var radikalt teocentrisk (s 326) och att Jahves kärlek för profeterna var spontan, irrationell, paradoxal, exklusiv och suverän (s 396 ff) kan det röra sig om en influens från Nygrens agapeforskning, liksom det återkommande uttrycket »den suveräna kärlekens makt» erinrar om Aulén. Mer än en möjlighet är dock inte detta. Ännu under 1930-talet tycks Lindbloms teologi i allt väsentligt vara präglad av uppsalamiljön omkring 1900.

Johannes Lindbloms originella bidrag till utforskandet av Israels profeter får sägas vara lancerandet av revelationen och det revelatoriska tillståndet som analytiska grundkategorier. Båda har i senare tid utsatts för kritik, och det är ju inte utan vidare givet att analogier från den kristna medeltiden är relevanta. Det fängslande med boken *Profetismen i Israel* vid en omläsning efter femtio år är att se, hur författaren har arbetat medvetet eklektiskt i förhållande till sin teologiska bakgrund. Saken kan måhända uttryckas på följande sätt. *Lindblom utgår från Hölschers nyorientering av problemställningen, men modifierar den genom att i Billings och Söderbloms efterföljd betona profeternas engagemang i historien och avgränsa deras fromhetstyp från mystiken.* Hans profetforskning är resultatet av en under många års arbete framvuxen teologisk syntes, imponerande genom sin idéhistoriska bredd, psykologiska inlevelse och teologiska rikedom.

<sup>14</sup> Billing tackas i förordet. I min ägo finns Billings av Lindblom dedicerade exemplar med tyvärr mycket svårlästa annotationer av Billing.

<sup>15</sup> Anmärkningsvärt är att Lindblom i detta ungdomsarbete tycks ställa sig skeptisk inför möjligheten att över huvud analysera det profetiska psyket med empirisk metod: »För öfrigt är ju all genialitet mer eller mindre oåtkomlig för psykologisk iakttagelse, den religiösa lika visst som varje annan», s 81.

# Konfucius som »klockkläpp»

AV HÅKAN EILERT

I januari 1988 samlades sjuttiofem nobelpristagare i Paris för att tillsammans begrunda de problem och möjligheter som särskilt anbelangar mänskligheten inför det 21sta århundradet. Det väckte ett visst uppseende när professor Hannes Alfvén vid en avslutande presskonferens gjorde gällande att endast den gamle Konfucius' vishet kan rädda världen.<sup>1</sup>

Konfucius? Vem ägnar idag en tanke åt denne man? Många västerlänningar känner knappast det namnet. I Ostasiens kulturella och religiösa historia är emellertid Konfucius den mest lysande gestalten. Hela den kinesiska kultursfären – Kina, Korea, Japan, Hong Kong, Taiwan och Singapore – dominerar uppenbart eller under ytan av de idéer som formulerades av denne sällsamme man från länsriket Lu (nuvarande Kü-fou i provinzen Shantung).

Konfucius föddes omkring år 550 före Kristi födelse; han lär vid födelsen ha utmärkt sig för sin fula uppsyn. Så motbjudande tedde sig hans ansikte att modern var på väg att sätta ut barnet i bergstrakterna. Hon bevektes dock då hon såg en tigerhona erbjuda sin modersmjölk och en örn sakta fläkta barnets kind med sina väldiga vingar.<sup>2</sup>

Och barnet växte upp utan att göra större lycka i världen. Ett misslyckat äktenskap, föga framgång i karriären tydde på att Konfucius fick sina törnen och törnar att handskas med. Besviken gav han sig ut på vand-

ring bland de krigshärjade småstaterna, buren av vissheten att endast en reform från insidan kunde bringa fred och rättvisa till folket. Han var liksom buren av en helig mission. I en urartad tidsålder skulle han förkunna Himmelens visa och heliga vilja. Det gällde att återställa folkets och framför allt de styrandes religiösa trohet mot det av Himlen instiftade samhället. Övergreppen mot de fattiga måste upphöra och balans upprättas.

Konfucius utlade sina idéer inför furstar och vasaller, men han lyckades aldrig få varaktig ställning som rådgivare vid något hov. Kanske visade han sig obekvämt i längden och furstarna ursäktade sig högdraget förbindligt att plikterna kallade. Så fick han söka sig vidare följd av en skara förhoppningsfulla lärjungar som satte sin lit till att Konfucius' tankar en dag skulle vinna insteg och efterföljelse. Föga anade de hur deras förväntan skulle bli verklighet.

Det är svårt att överdriva det inflytande Konfucius kom att utöva på kinesiskt tänkande. Hans etik och morallära kom att känneteckna och prägla den kinesiska livsformen i alla dess faser. Den gamle Konfucius milda ansikte kan spåras i umgängesformer, i relationen mellan människor, i handrörelser, gester och dekorum. Musik, matematik, dans och jakt – inom varje område fanns regler att inöva och tillämpa. Inom politik och fostran, undervisning och lek omhuldades ett formspråk som går tillbaka till Konfucius. Förvisso kan det konstateras att Konfucius är en av mänsklighetens mest betydelsefulla gestalter.

Konfucius' lära följde de kinesiska emigranterna till Taiwan, till Singapore och Malacka. Dess inflytande modifierades först i

<sup>1</sup> *Canberra Times*, 24/1 1988.

<sup>2</sup> Angående Konfucius' liv och lära, se: Bernhard Karlgren, *Från Kinas tankevärld*, Stockholm, 1968. Herbert Fingarette, *Confucius: the Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbook, 1972. Raymond Dawson, *Confucius*, Oxford University Press, 1981. Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, London: Allen & Unwin, 1939.

den kinesiska kulturfärens periferi – i Siam, Burma, Java, Sumatra, Tibet, Hawaii och Filippinerna. I de stora kinesenklaverna i San Francisco, New York, London, Yokohama och Buenos Aires lever hans ande även om hans namn skulle vara okänt.

Konfucianismen har betecknats med många nedsättande etiketter – formalism, katederdisciplin, översitteri, kvinnoförakt, stelbenthet. I Kina utgjorde konfucianismen samhällets bärande skelett ända tills ämbets-examinationsväsendet avskaffades år 1905. Det är riktigt att en viss dryghet och skråanda kom att bli en hämsko för Kinas modernisering.<sup>3</sup> Detta gällde särskilt under 1800-talet. Vissa försök gjordes dock att inkorporera västerländsk teknik och framstegsoptimism med Konfucius' lära. Men trots smärre framgångar under Chiang Kai-sheks ledning, New Life Movement (1934–37), tycktes konfucianismens grundstruktur dömda att falla i glömska. Det nya samhällsbygget som inleddes år 1949 och nådde sin ideologiska excess under kulturrevolutionen år 1966 saknade plats för den saktfärdige Konfucius' tänkande. De gamla skrifterna kom att förknippas med en förgången tid och bokbålen flammade över hela Kina. En ny tid var i vardande.

Historiens ironi ville emellertid att domen över Konfucius var för tidigt fälld. De första signalerna kom från ekonomer och samhällsvetare. När luften gick ur den amerikanska ekonomien under 1970-talet vändes ögonen mot Japan. Hur kunde det komma sig att de japanska framgångarna tycktes utan ände? Harvardprofessorn Ezra Vogel skrev en bok med den utmanande titeln *Japan as Number One*, (1979). Amerikanska och europeiska industriledare reste till Tokyo för att försöka utröna hur Japan lyckats iscensätta sin dundrande succé. De mera insiktsfulla förstod att den grundläggande orsaken var det japanska folkets samarbetsvilja, plikttrohet, lojalitet och gemenskapskänsla. Alla dessa egenskaper har sina rötter i den gamle Konfucius'

<sup>3</sup> Tu Wei-Ming, »The Religious Situation in the People's Republic of China Today. A Personal Reflection.» In *Religion in Today's World*. Edited by Frank Whaling, Edinburgh: T & T Clark, 1987, ss. 285–291.

tänkande. Den amerikanske religionssociologen Robert N Bellah framhävde att Tokugawa-eran (1600–1867) var helt genomsyrad av neo-konfucianska synsätt och att dessa värderingar fördes vidare in i modern tid genom det kejserliga reskriptet om undervisning (1890). Här slogs fast att de fem relationerna var att betrakta som samhällets grundval: kejsare – undersåte, föräldrar – barn, man – kvinna, vän – vän, äldre – yngre. Konfucius' idéer kom därigenom att vidareföras och befrämja den jordmån ur vilken »det japanska undret» tog gestalt.<sup>4</sup>

Under 1980-talet har Japan fått sällskap i den asiatiske industriligans topp genom att »de fyra tigrarna» blandat sig i leken. Det gäller Syd-korea, Singapore, Taiwan och Hong Kong, de sk NIC, Newly Industrializing Countries. Utöver sina nyskrivna ekonomiska succéhistorier har dessa länder en sak gemensamt – fast förankring i ett konfucianskt synsätt. Av den anledningen har flera bedömare börjat resa frågan på vilket sätt den gamle Konfucius' idéer är relevanta som riktlinjer för utformningen av ett gott samhälle i ett universellt perspektiv.<sup>5</sup>

Den konfucianska modellen omhuldas på ett särskilt sätt i Singapore. Här möter vi ett samhällsbygge som genom sin ledare Lee Kuan Yew medvetet försökt värna om den kinesiska traditionens dygder – flit, lojalitet, gemenskap, familjekänsla. Otvivelaktigt försöker Lee att framstå som en nationens fadersgestalt och att föregå med ett oklanderligt exempel i fråga om oegennyttia, disciplin, arbetsinsats, m.m. Han förmanar med eller utan pekfinger. Svåra lagöverträdelser medför spöstraff. Narkotikasmugglare avrättas. Ingen går osedd förbi den styrda demokratiens åsiktskontroll där småskurna ämbetsmäns xenofobia kan leda till omedelbara polisåtgärder.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Robert N. Bellah, *Tokugawa Japan*, Boston: Beacon Press, 1970, (First Edition 1957), samt Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper & Row, 1970, ss. 114–144.

<sup>5</sup> »Old Sage, New Age,» in *Asiaweek*, February 17, 1984, ss. 32–42.

<sup>6</sup> Som exempel på Lee-regimens småskurenhet kan

Lee är de stora visionernas älskare. Han har som ambition att göra Singapore till en mönsterstat där flera folk och religioner lever samman. Befolkningen består av 2.612.800 personer (1987) av vilka 76 % är kineser, 15 % malajer och 6.5 % indier. Målsättningen är att få de olika kulturella och religiösa blocken att stå fram som olikfärgade komponenter i ett mosaikfönster. Inte smältdegel, utan harmonisk pluralism – Lee pläderar för en multietnisk och polyglott gemenskap på basis av ett erkännande av den moraliska och etiska undervisning som möter i de stora världsreligionerna. Av den anledningen har obligatorisk moralundervisning införts i skolorna. Eleverna har att fritt välja mellan att förkovra sig i buddhism, hinduism, konfucianism, islam, kristendom eller jämförande religionskunskap.

President Lee träder in på den politiska ideologins område. Där lämnar han sällskapet omkring Konfucius, ty denne var främmande för allt regelrätt tvång. Människan skulle utföra den rätta handlingen inte som en pålagd börda utan i insikten att egen dygd är samhällets bästa kitt. I gemenskapen med andra ligger samhällets dynamo och för att befrämja dess drift är undervisning och studier av den allra högsta vikt. Därför gläder sig den gamle Konfucius när han ser studielamporna brinna i Singapore, ja, i hela Ostasien. Ty ett är säkert: gudarna hjälper den som hjälper sig själv. Eller för att tala med ett afrikanskt ordspråk: Gud viftar inte bort flugor från en svanslös ko. Den övertygelsen är evinnerligt inskriven i den konfucianska kanon och understödjer den merithungriga ungdomen som vet att dess enda chans att lyckas ligger i hårt arbete, diplom och examensbevis.

Gränsen mellan konfucianismen som politisk ideologi och som etisk grundval är hårfin. Till synes odemokratiska tendenser kan dyka upp och träda tillbaka. Att fälla kategoriska domar mot bakgrund av den väster-

nämnas att huvudkontoret för Christian Conference of Asia (CCA) abrupt stängdes i januari 1988. Orsaken uppgavs vara att CCA-organet *CCA News* publicerat artiklar om befrielseologi inspirerade av Gustav Gutierrez.

ländska Westminster-Washington modellen låter sig inte göra.<sup>7</sup> De fem drakarna som ruvar längs Asiens östra kust är förankrade i konfucianska mönsterbilder som har sin egen motivering utifrån Kinas uråldriga visdom. Japan, Syd-korea, Taiwan, Singapore och Hong Kong har testat dess duglighet som ett sätt att leva i samhälle och familj, arbete och vila. Det befanns riktigt att leva i fungerande relationer i nära social nexus, att låta den småskaliga enheten i familjen knyta sig till granne, arbetsmiljö, boendebild och därigenom bli till ett levande nätverk i en enda samhällskropp. Ingen onödigt inblandning eller förnumstig fördelningspolitik skulle beskära den enskildes möjligheter att påverka och forma sitt eget öde. Briljans var dock inte till för egen snöd vinnings skull utan skapade genast förpliktelser att befrämja andras väl och växt.

Som ett genomgående drag i alla Konfucius' länder möter en nästan överväldigande satsning på utbildning. De moderna universitetskomplexen skjuter i höjden i storstädernas randområden. I centrum tronar institutionerna för Industrial Management och Computer Science. En ändlös hord av kunskapstörstande studenter blickar ut över Stilla havet eller Kinesiska sjön, vissa om att nya marknadsvälstånd skall beskäras dem att uppodla. Deras egna marker är torra, ofruktbara. Här finns ingen olja, ingen malm, nästan inga råvaror att förädla. Folket är den stora tillgången, det kinesiska och japanska folk som fått sina basmodeller och tankestrukturer riktade av en avdankad ämbetsman från provinsen Lu.

Enligt Konfucius är ambitionen att förverkliga äkta människoskap, *chün-tzu*. Hela livet betraktas som en mognadsprocess, ett sökande efter att finna och befästa äkthet i tanke, ord och gärning. Det hjälper därvidlag föga att ställa krav på andra, ty endast det egna förverkligandet ger stillsam, tyst pondus. Var och en måste själv gå den vägen. När denna etiska och moraliska fordran saknas blir all kultur meningslös, endast ett

<sup>7</sup> Dick Wilson, »'Confucian' democracy in Asia may differ from Western strain but it works,» in *Japan Times*, 20/2 1988.

yttre prål utan innehåll. Ty, säger mästaren: »Skickliga ord och fin uppsyn tyda sällan på godhet.» Den kinesiska civilisationen står och faller med Konfucius. Han är den som ger märg och tåga åt den livsstil som summariskt kan sägas betona lojalitet mot nationens styrelse, respekt för föräldrar och lärare, kärlek gentemot andra människor.

Nej, det är inte fråga om att vrida några klockor tillbaka. Det är heller inte fråga om att lansera kinesiska eller japanska modeller. Vad vi nu bevittnar är ett konfucianskt nytänkande där provinsiella egenarter brytes igenom och framställer Konfucius' idéer som sant vägledande för en mänsklighet som har kommit i konflikt med sig själv. Konfucius packar sin koffert och beger sig ut på resa. Han besöker USA, England, Tyskland, Israel och Sovjet. Överallt träffar han vänner ty hans idéer är sant universella och ger uttryck för en allmänmänsklig insikt som överskrider språk- och kulturgränser. Även religionernas fällor bryts ned, ty Konfucius finner sig lika väl hemma i Canterbury som i Rom eller Benares. Det är hans uppriktigt mänskliga inriktning som vinner poäng, ty Konfucius vet sedan sina tidigare vandringsår att det är där vi har att börja – i det vi har och är, här och nu. Därigenom blir han transcendentens talesman, ty för honom är Gud inkarnerad i det som är nära och omedelbart – i stenen, blomman, fågeln, den andra människan, kort sagt i vårt här och nu.

Det är missvisande att kalla konfucianismen en religion. Ordet religion är en västerländsk kategori och passar inte som beteckning för de olika religiösa kraftfält som växte fram omkring centralgestalter som tex Buddha, Jesus och Konfucius. Inte heller är konfucianismen en filosofi. Nej, vi har att göra med ett sätt att leva, själva huvudströmningen i kinesisk kultur. Det handlar om människan och om människans strävan att förverkliga sant människoskap, att bli vad hon är avsedd att vara, en *chün-tzu*. Detta ord är svårt att översätta och lånar sig lätt till misstolkningar. Professor Karlgren använder uttrycket »den ädle», Erik Folke likaså. Den kinesiske forskaren Ku Hung-Ming stannar inför formuleringen »den fullkom-

lige gentlemanen». Det kinesiska skrivtecknets ursprungliga betydelse är furste eller styresman, en ledare, föredöme, exempel. Tanken går till de svenska orden adel, ädling, nobilitas, nobless, nobel, ord som åsyftar en inre morallag. Människans åliggande är att befrämja rättrådighet och rättvisa i det samhälle i vilket hon lever och av vilket hon är en del. Föredöme, harmoni, omtanke och tolerans blir nyckelord att omsättas i alla de skiftande situationer som faller under kärleksbudets imperativ: »Vad du själv icke vill tillfogas, skall du ej tillfoga andra!» I denna målsättning har hon sin utgångspunkt i familjen. Sämja under eget tak sprider sig som ringar på vattnet och påverkar samhället i dess helhet. Familjen är samhällets urcell och de rätta relationerna utstansas till skyldigheter som är ömsesidiga. Den rätta handlingen driver fram gensvar och förklarar i viss mån den kinesiska böjelsen att vara ständigt verksam.

Det säger sig självt att ett sådant idealsamhälle aldrig har förverkligats. Den kinesiska historien visar hur Konfucius' tankar har underbyggt politiska ideologier. Demoniska sidor har trätt fram och lett till korruption och maktmissbruk. Man måste därför noga skilja mellan två sidor av konfucianismen. Å ena sidan den politiska manipulationen då en viss ideologi anser sig kunna underbygga sin legitimitet genom att stödja sig på eviga ordningar. Å andra sidan en personligt engagerad hållning som fordrar ömsesidighet och som är främmande för all egocentrering. Endast i den senare formen kan Konfucius' lära stå som inspirationsmodell. Konfucianismen är en etisk riktlinje som i varje stund ställer den enskilde till svars inför mästarens ord: »Att se vad som är rätt och icke göra det är feghet.»<sup>8</sup>

Den renässans för Konfucius' tankar som kan spåras är inget entydigt fenomen. Vi har redan berört de politiska vinklingar som föreligger i Singapore. Taiwan skulle kunna nämnas i samma svep. Det förblivande intresset kretsar omkring den etiska och mora-

<sup>8</sup> Tu Wei-Ming, *Confucian Ethics Today: The Singapore Experience*, Singapore, 1984, ss. 27–29.



liska märt som utgör den konfucianska kulturens innersta angelägenhet. Frågan gäller ingenting mindre än i vilken mån dessa grundvalar kan inspirera och hjälpa mänskligheten att finna sin egen väg. En av dem som nitiskt har pläderat för en sådan möjlighet är Tu Wei-Ming, professor i kinesisk historia och filosofi vid Harvarduniversitetet. För honom råder ingen tvekan. Konfucius bryter sig ut ur sin kinesiska kulturbakgrund och talar till alla människor. Hans stämma är inträngande ty hos honom möter en klang som är äkta mänsklig och som är prövad av mer än tvåtusen års erfarenhet.<sup>9</sup>

Vi kommer så till frågan angående kristendomens relation till konfucianismen. Ända sedan 600-talet har ett dialogiskt förhållande rått dem emellan. Den nestorianska kristendomstolkningen var det första försöket att nå Kinas folk med evangelium. Från c:a 635 e Kr verkade nestorianska kristna i Mittens rike. De hade färdats längs den legendomspunna silkevägen och upprättat stödjepunkter längs karavanvägarna. De kom till ett land djupt präglad av religiösa strömningar – konfucianism, taoism, buddhism. Inslag av judendom, persisk religion och islam gjorde miljön till en smältdegel, där den avgörande faktorn var missionärernas förmåga att anpassa sig och budskapet efter de regler som dikterade kinesiskt sinnelag. Härvidlag visade sig den nestorianska kyrkan ha goda förutsättningar och betydande framgångar följde. Som ett vittnesbörd om detta reser sig ännu den berömda steninskriftningen i Hsi-an-fu, där kristna och kinesiska element är invävda i varandra. Politiska diktat lade hämsko för ytterligare dialog och efter cirka fyrahundra år upphörde den nestorianska kyrkan att existera i Kina. Ett fascinerande kapitel var slut.<sup>10</sup>

En ny akt inleddes år 1683 när den italienske jesuitmissionären Matteo Ricci (1552–1610)

<sup>9</sup> Tu Wei-Ming, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1979. Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1968.

<sup>10</sup> Ralph R. Covell, *Confucius, The Buddha and Christ: A History of the Gospel in Chinese*. New York: Orbis Books, 1986, ss. 20–35.

anlände till Ch'ao-ching, Kuangtung provin- sen i Kina. Till skillnad från övriga missionärer fann Ricci att det dominerande värdesys- temet i Kina bars upp inte av buddhismen utan av Konfucius' lära. Efter årslånga studier av de kinesiska klassikerna stod det klart för honom att den ursprungliga konfu- cianismen kunde och borde tjäna som ut- gångspunkt för kristen förkunnelse. Ricci anlade kinesisk dräkt och associerade sig med den lärda eliten bland kineserna. Den sk ackomodationsmetoden väckte emeller- tid mycken förargelse bland franciskaner och dominikaner som föredrog att arbeta mera evangeliskt bland gräsrotterna. Slutligen ut- bröt den sk ritstriden, vilken slutade med att påven förbjöd experiment med vad man an- såg vara alltför generösa tolkningsmöjlig- heter. Bullan *Ex quo singulari* (1742) gjorde gällande att kineserna var och förblev avgu- dadyrkare och att de konfucianska klassi- kerna likaväl som Matteo Riccis skrifter ingenting hade med kristen tro att göra. Alla broar revs. En epok var slut.

Nästa iscensättning av mötet mellan kon- fucianism och kristendom ägde rum under slutet av 1800-talet när ett stort antal missio- närer anlände i kölvattnet av affärsmän och diplomater. Den västerländska triumfalismens ton klingade oblygt på alla områden – ras, politik, religion och kultur. Kanonbåts- politik, unilaterala avtal, exploatering, okänslighet för kinesiskt sinnelag hörde till ordningen för dagen. Även missionärerna var tyvärr som regel oförmögna att frigöra sig från förutfattade meningar. Med hjälp av svepande formuleringar och simplicistiska resonemang avfärdades konfucianismen som en förlegad och otidsenlig lära, otjänlig för den nya tidens behov. Sinologen L. Wieger, S.J., ger oss ett exempel på hur även högt bildade missionärer tog avstånd från kinesisk religion i allmänhet och från konfucianismen i synnerhet. Han refererar till konfucianismen med orden »en knarrig konservativ sekt», som kännetecknas av »sinnesneutralitet och kallt hjärta».<sup>11</sup>

<sup>11</sup> L. Wieger, *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China*. Hsien-hsien, 1923, s. 195.

Angående missionärernas oförmåga att sympatiskt närma sig kinesiskt sinnelag skriver Bernhard Karlgren i oförtäckta ordalag: »Själva ur stånd att alls förstå det folk, de ville vinna – man finner ingenstades ett så ensidigt, hårt och hätskt bedömande av kinesen och hans kultur som i ett otal missionärens böcker – genomskådades deras låga bildningsgrad ögonblickligen av de fint bildade litteraterna. Av det lägre folket voro de lika avskydda.»<sup>12</sup> Ett sådant bitskt omdöme är dock alltför generaliserande. Förvisso fanns det undantag. Ett av dem var den svenska SKM-missionären Ingeborg Wikander. Rättskaffens och uppriktigt skriver hon år 1922: »Att det finns kineser, som än i dag troget söka vandra efter denna inre oskrivna lag, som Kongfutse förkunnade, det vet jag av egen erfarenhet. De ha ibland kommit längre i kristna dygder än vi kristna.»<sup>13</sup>

År 1949 vreds många händer när ridån gick ner för den kristna missionens närvaro i Kina. Många var omedvetna om att en sådan final låg inbäddad redan i de förutsättningar som bestämde den västerländska framstegstron. Etthundra års rationalism med antikristna förtecken radikaliserades i en ny och militant ideologi – den marxistiska dialektiska materialismen.

Den kristna dialogen med Konfucius' lära har fått ny vind i seglen efter kulturrevolutionens slut år 1974. År 1977 publicerade professor Julia Ching en mycket lovordad bok med titeln *Confucianism and Christianity: A Comparison*. Inte minst intresseväckande i Chings bok är greppet, metoden. Hon försöker sig på att dialektiskt integrera sitt eget dubbla arv som kines och amerikan, konfucian och kristen. Hennes bedömningar präglas av ovilja att lansera fastlåsta, hierarkiska värdesystem. Uppenbarligen har hon tagit djupa intryck av Wilfred Cantwell Smith, ty liksom denne ser hon fram emot en tid då mänsklighetens religiösa pluralism betraktas som en tillgång och en hjälp för envar

att bättre förstå sin egen väg genom ett dialogiskt sätt att reflektera. Hon förmodar att hennes bok är »the first study of Confucianism done in the light of a clearly contemporary understanding of Christianity, with a manifest intention of promoting more intellectual dialogue between the two traditions».<sup>14</sup>

Idag är det med andra ord inte den kristna missionen som knacker på Kinas dörr. Vi står inför ett scenario som är vidare än så. Dialogen är ett ömsesidigt åtagande, ett »viförhållande» som blivit oundgängligt genom att *alla* religiösa traditioner idag hotas av strömlinjeformade ekonomisk-tekniska diktat. Resultatet blir en försnävad människosyn med allt vad detta innebär i form av tredubbelt främlingskap från sig själv, Gud och medmänniska.

Från konfuciansk sida har den tidigare omnämnde professor Tu Wei-Ming inträngande förespråkade en vidgning av religionsbegreppet så att vi inte låter oss läsas av för tidiga lojaliteter till kulturella och provinsiella formspråk. Människan är obotligt *homo religiosus* och det ankommer på oss alla att tyda skrifterna och riterna så att människans givna gudshängivenhet får glädja sig över nya stödjepunkter utanför det egna lägret. Mänsklighetens religiositet är en enda. Även den konfucianska visionen behövs i samspel med andra vägar. Ja, kanske har ingen av världsreligionerna talat mer inträngande om detta livets helighet och om människan och samhället som givna kontaktytor mellan himmel och jord.<sup>15</sup>

För kristendomens framtid i Fjärran östern är dialogen med konfucianismen av yttersta vikt. Det är tankeväckande att erinra sig att många av Japans kristna ledare under Meijieran (1868–1912) aldrig avskar banden med Konfucius' lära. Många av dem hävdade att konfucianismen hade förberett det japanska folket för Kristus precis som den grekiska filosofien hade banat vägen för

<sup>12</sup> Bernhard Karlgren, *Östasien under nittonde århundradet*. Stockholm, 1919, s. 69.

<sup>13</sup> Ingeborg Wikander, *Studier och bilder från det nya Kina*. Stockholm, 1922, s. 57.

<sup>14</sup> Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparison*. Tokyo: Kodansha, 1978, (First Edition 1977), ss. XVIII–XIX.

<sup>15</sup> Ang tillämpningen av Konfucius' lära i vår tid, se Fingarete, (not 2). Passim.

evangelium i västerlandet. Tongivande gestalter som Masanao Nakamura (1832–1891), Joseph Neesima (1843–1890), Danjo Ebina (1856–1937) och Kanzo Uchimura (1861–1930) gjorde ingen hemlighet av att det fanns plats för såväl Konfucius som för Kristus i den troendes liv. Uchimura skriver: »The best Christian converts have never given up the essence of Buddhism or Confucianism.» Och, fortsätter han: »We welcome Christianity, because it helps us to become more like our own ideals.»<sup>16</sup>

Singapore i oktober 1988. Professor Wu Teh Yao tar emot i sitt ombonade ämbetsrum vid det hypermoderna National University of Singapore. Han är direktor vid *The Institute of East Asian Philosophies*, en oberoende institution som inrättades vid universitetet för några år sedan. Uppgiften är att bedriva forskning i framför allt konfucianismen. Professor Wu är själv presbyteriansk kristen men ser inga motsättningar mellan de två vägarna. Konfucius har en optimistisk människosyn, säger han. Människan är skapad god och har förmågan att bli en *chüntzu*. Även den kristna traditionen vilar på övertygelsen att Gud skapade världen och människan efter sin goda vilja. »Gud såg på allt som han hade gjort, och se, det var mycket gott» (Genesis 1:31). Även om syndafallet medför att människan drives ut ur paradiset enfald och oskuldskraft, så innebär inte detta att människan måste skapas om för att kunna emottaga Guds nådestillsägelse. Men hon behöver hjälp, och den hjälpen finner hon i Kristi gärning.

Som kristna kan vi emellertid aldrig summariskt hävda att Konfucius' väg saknar frigörande kraft. Även inom konfucianismen möter vi nådesbringande element. Ja, själva det faktum att Konfucius framträder och pekar på den himmelska Normen kan ses som

en aspekt av det gudomliga Logos som har givit sig tillkänna överallt.

Vår uppgift nu, avslutar professor Wu, är att hålla fram den konfucianska traditionen som ett genuint uttryck för kinesiskt andeliv. Vi är asiater och vi önskar leva ut vår religiösa längtan utan att göra avkall på de etiska och moraliska grundvalar som har väglett oss i över tvåtusen år. Som kineser är vi alltid bärare av Konfucius' arv.

Vi möter samma form av reflexion i Taiwan, i Syd-korea, i Hong Kong, i Kina och i den kinesiska diasporan i USA och i Europa. Dialogen mellan konfucianismen och kristendomen har blivit ett angeläget ärende. Detta framkom med all önskvärd tydlighet i samband med att den första konferensen mellan konfucianer och kristna hölls i Hong Kong den 9/6–15/6 1988. Samtalen präglades av innerlig glädje över att möjlighet beretts att komma samman. Polemiska utspel lyste med sin frånvaro. Och likväl sopades ingenting under fagra mattor i den välvilliga anständighetsdialogens tecken. Trots att många av deltagarna talade om skillnaderna mellan kristen tro och Konfucius' lära blev det allt tydligare att bakom dessa överväganden lämnades utrymme för en ödmjukhetsdimension som vi alla delar – eller borde dela – med varandra, en del som kristna, andra som konfucianer, andra som tvivlare.<sup>17</sup>

Professor Tu Wei-Ming sammanfattade vad många kände när han hävdade att alla de stora världsreligionerna idag står inför samma utmaning: att bryta igenom sin egen provinsialism. Vetenskap och samhälle ställer frågor som inte kan besvaras med hänvisning till frusna utsagor. Religionens levande puls vibrerar och är hjärtpunkten. Ett visst osäkerhetsmoment gör sig gällande som ett tecken på att levande tro alltid är någonting annat än faktisk visshet. Det är således inte fråga om att rädda eller skydda den konfucianska traditionen, den kristna kulturen, etc. Sådana ambitioner är sekundära inför en huvudangelägenhet: mänsklighetens

<sup>16</sup> Kanzo Uchimura, *How I became a Christian*. Tokyo, 1971, s. 190. Även: T. Ariga, »From Confucius to Christ,» in *Japanese Religions*, Vol. 2, Nr. 2–3, May 1961, s. 11 ff. Samt: C. H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan*. Tokyo: IISR Press, 1965, och Aasulf Lande, *Meiji Protestantism in History and Historiography*. Studia Missionalia Upsaliensia XLVI, Uppsala, 1988.

<sup>17</sup> Några av föredragen vid Hong Kong konferensen föreligger i *Ching Feng: Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion and Culture*. Vol. XXXI, Nos. 2 and 3, August 1988.

framtid. Intentionen är att värna om ett liv på jorden som är sant mänskligt och därigenom sant gudomligt. Att göra Guds vilja. Idag, – nu.

Konfucius sade: »Det är länge som världen varit utan Normen, Himmelen kommer

att använda Mästaren som en klockkläpp!» I de orden ligger en profetia. Frågan är i vilken mån konfucianismens renässans ger uttryck för ett nytt sätt att ta religionens tidlösa budskap på allvar?

# LITTERATUR

---

*Judendom och kristendom under de första århundradena. Nordiskt patristikerprojekt 1982–85. Volym 1 och 2. 308+304 sid. Universitetsforlaget AS, Stavanger–Oslo–Bergen–Tromsø 1986.*

I två innehållsrika volymer presenteras resultatet av ett samnordiskt projekt, som har velat undersöka och klarlägga de tidiga judisk-kristna relationerna och de drivande krafter, som efter hand ledde till en allt skarpare kristen resp. judisk avgränsning.

I den första volymens 16 artiklar behandlas judisk-kristen dialog i nutiden på det akademiska och det ekumeniska området (Karl-Johan Illman, Oskar Skarsaune); gammaltestamentlig och intertestamental bakgrund till den kommande spänningen mellan kyrka och synagoga (Anders Hultgård, Knud Jeppesen, Mogens Müller, Eduard Nielsen); Jesu självvitnesbörd (Ragnar Leivestad) och hans förhållande till judendomens tora (Birger Gerhardsson); Paulus och tora (Jukka Thurén); spänningen mellan hellenisterna och urförsamlingen (Edvin Larsson), mellan evangelisterna och det judisk/semitiska (Sigfred Pedersen) och mellan den petrinska traditionen och judarna (Birger Olsson); förhållandet mellan Nya testamentet och det nya förbundet (Bent Noack); urkyrkans skriftförståelse (Evald Lövestam); vishetens måltid (Karl-Gustav Sandelin) och slutligen uppgifter i den rabbiniska litteraturen om Jesus från Nasaret och den framväxande kyrkan (Trygve Kronholm).

De nu nämnda uppsatserna behandlar i huvudsak perioden före år 70 e.Kr. Den andra volymens 19 artiklar följer utvecklingen fram till ungefär 500-talet. Först presenteras det nutida forskningsläget (Ole Kvarme); därefter följer konsekvenserna av Jerusalems fall för judendomen i diasporan (Jakob Jervell); torans roll i relation till partikularism och öppenhet (Nils Martola); synoden i Jamnia parallellt med kyrkans etablering av en nytestamentlig kanon (Niels Hyl-dahl); gnostiska texter (Søren Giversen); Filon (Holger Villadsen); Celso och Origenes (Gunnar af Hällström); kampen mellan judendom och kristendom i öst och väst (Per Beskow, Hugo Montgomery); Judarna och kristendomsföljel-

serna (Torrey Seland); 300-talets antijudiska lagstiftning (Ditlev Tamm); de antiokenska kyrkofädernas hållning till judisk skriftutläggning (Sten Hidal); fornkyrkans kristologi och judiska frälsningsförväntningar (Oskar Skarsaune); Eusebius av Emesa (Henning Lehmann); bildförbudet och judisk resp. fornkyrklig konst (Karin Weinholt); Hieronymus (Per Beskow); Augustinus (Carl Wisløff) och slutligen den judisk-kristna dialogen idag, historiskt och teologiskt betraktad (Helmer Ringgren, Magne Sæbø).

Artiklarna är försedda med ofta ganska utförliga noter. Vol. 1 avslutas med en förteckning över texter till diskussionen om Jesus och de kristna i rabbinisk tradition (sid. 304–308) och vol. 2 med ett samlat författarindex. Möjligen hade man också önskat sig någon form av sakregister.

Det är givetvis omöjligt att i detta rika material välja ut och recensera enskilda bidrag. Låt mig i stället nämna några sammanfattande iakttagelser. De båda volymernas innehåll omramas av uppsatser om den judisk-kristna dialogen. Presentationen och behandlingen av problemen utgör med det historiska och teologiska perspektivet ett värdefullt underlag för den som vill framlägga och underbygga sin ståndpunkt med ett djupare perspektiv i själva sakfrågan. I detta sammanhang är man också tacksam för det omfattande bibliografiska urvalet (vol. 1, sid. 23–43).

Med så många medverkande forskare är det kanske förvånande att uppsatserna har blivit såpass samstämmiga som de är. Många frågor och aspekter återkommer ständigt i nya sammanhang, men såväl i själva sovringen av problemen som i sättet att handskas med dem möter man en tydlig konsensus.

Genom denna framställning med dess bredd och djup förs man in i den konkreta verklighet där judendom och kristendom levde sida vid sida under de första århundradena av vår tideräkning. De som inom Norden arbetar med eller överhuvud är intresserade av hithörande frågor har fått en grundläggande introduktion. Arbetsgruppen som redigerat verket har också all anledning att känna glädje över resultatet.

*Bo Johnson*

Nicholas de Lange: *Judendomen. Översättning av Kaj Schueler. 200 sid. Nordstedts, Södertälje 1988.*

Författaren, som är rabbin och undervisar vid universitetet i Cambridge, sätter som sin uppgift att besvara frågan vad judendomen är.

Boken är intressant på många sätt. Den har en tendens att i uppläggning och presentation av det gängse stoffet peka på en rad självklara saker, vilka sammantagna ger en annorlunda helhetsbild än den man är van vid. Vi utgår gärna från en i våra kategorier uppbyggd schematisk modell, där våra tros- och tankesystem fogas in. När judendomen pressas in i ett sådant system är det något som inte passar in, något som »blir över». När vi sedan nöjer oss med att endast notera sådant som svarar mot våra kategorier får vi en helhetsbild, där i varje fall judendomens företrädare inte riktigt känner igen sig.

Ett grundläggande problem är sambandet mellan det judiska folket och dess tro. Folket är en grupp människor, som delar en gemensam historia. Att vara jude är att ansluta sig till denna historiska erfarenhet. Spänningen mellan universalism och partikularism inom judendomen är ett resultat av konflikten mellan de löften som givits och verkligheten. Målet för Israels utkorelse uttrycks försiktigt: »Idén om Israel är därför inte endast historisk utan även teologisk och nära förbunden med tron på Israel som är en tro på Guds kärlek och makt och en tro som rör hela mänsklighetens slutliga öde där Israels folk spelar en särskild roll.»

Därpå behandlas förhållandet mellan toran, »läran», och traditionen. Judendomens obenägenhet att formulera exakta trossatser ger traditionen en framskjuten plats men öppnar samtidigt för en stor flexibilitet. Författaren skildrar hur detta har visat sig i den judiska historien och hur traditionen kan tolkas och tillämpas på olika sätt inom ortodox, konservativ och sekulariserad judendom. Detta utföres närmare på en rad olika områden: i de fastlagda ritualerna (i gudstjänsten och i hemmet), i umgänget med bibeltexten, i rättsfrågor, i etiken, i mystiken, i teologin (observera parallellställningen) och slutligen i synen på eskatologin, där hela spänningen mellan messias-tro och upprättandet av den moderna staten Israel diskuteras.

I en epilög, »Den samtida judendomens kris» (borde kanske hellre översatts »nutida») knyter författaren ihop trådarna i en mycket öppenjärtig analys av läget inom dagens judendom. Han bedömer styrkan i de olika tendenserna och vart-hän utvecklingen kan tänkas gå. Sist nämns den dramatiska återföreningen av Jerusalem 1967 och betydelsen av staten Israel: »Israel har för alla ju-

dar blivit en symbol för det judiska folkets liv, för enighet trots meningsskiljaktigheter och framför allt för förhoppningar.»

På vissa punkter hade man önskat ett förtydligande, t.ex. på sid. 12, där det heter att begreppet »förjudisk» inte finns (till skillnad från »förkristen» eller »förislamsk»). Här ställer man frågan hur författaren ser på relationen mellan de förbund som slöts med Noa respektive Abraham.

Översättningen är i stort sett lättflytande men på alltför många ställen bunden av engelskan och osäker på motsvarande svenska terminologi. Mest flagrant är »de höga prästerna» på sid. 57.

Boken avslutas med litteraturanvisningar och ett namn- och sakregister.

*Bo Johnson*

Tord Fornberg: *Jewish-Christian Dialogue and Biblical Exegesis. Studia Missionalia Upsaliensia 47. 74 sid. Teol. institutionen, Uppsala 1988.*

»Vad handlar egentligen det här om då?» Frågan trängde sig på vid läsningen av ett dedicerat ex av Tord Fornbergs lilla bok med tre uppsatser. Den tredje har rubriken »Malaki 1: 11 i judisk och kristen tradition». Den verkade intressantast. Det befanns snabbt att teologer som reflekterat över religionsmötesfrågorna, bl.a. jag själv, kommit under luppen. Det gäller helt enkelt en läsning av texten som den står, dvs att Malaki i en uppgörelse med det korrumpade prästerskapet och den förfallna tempeltjänsten i Jerusalem påminner om att Herren är stor utöver Israels gränser (v 5). Från solens uppgång till dess nedgång, dvs över hela den kända världen, frambärs rökoffer och rena offergåvor åt hans namn (v 11).

Det är väl inget problem med det, kan man tycka. Det gäller efterexilisk tid. Erfarenheten av vem Jahve är har vidgats väsentligt sedan äldsta stamgudstid under mötet med de omgivande storkulturerna. De stora profeternas universalism har slagit igenom. Teologer som i modern tid sysslar med religionsdialogiska frågeställningar brukar referera till stråk av bibeltexter i Gamla och Nya testamentet som röjer Guds närvaro och handlande överallt i skapelsen och genom hela mänskligheten.

Det hänvisas till det noakitiska förbundet med hela mänskligheten och allt skapat i regnbågens tecken (1 Mos 9). Till Guds handlande också med Etiopiens barn, Egypten, filisteerna från Kaftor och arameerna från Kir (Amos 9:7). Till Kores som Herrens smorde och en herde för Israel (Jes 45:1, 44:28 par). I det sammanhanget brukar

också Mal 1:11 nämnas. Oftast en passant, för det handlar om teologer som mera anlägger perspektiv än bygger på enskilda bibelställen.

Om man läser Mal 1:11 så okomplicerat, menar Fornberg, resulterar det i att hedningarna tänks frambära rena offer till Jahve. Och det är problemet. En sådan tolkning, som alltså framförs av en rad moderna teologer »leder till en allvarlig svårighet: Det är mycket svårt att tro att en efterexilisk profet skulle tala så positivt om hednisk (*pagan!*) gudstillbedjan i en tid när judarna inom det stora persiska imperiet måste bekämpa hedniskt inflytande och koncentrera sig på arvet från förexilisk tid» (s 50).

Varför skulle det vara så svårt, undrar man. Så särskilt positivt är väl omdömet inte, snarast ett konstaterande och en varning. Och poängen med troheten till Jahve för Israels del är, som framgår av fortsättningen, det ingångna förbundet som liknas vid ett äktenskap. Israel har en särskild kallelse och den måste hållas ren. Det är ett maktpåliggande uppdrag att uttrycka Guds *abodah*, närvaro i tidens och tingens mitt. Mellan Jahve och Israel finns ett särskilt förbund och det kräver absolut trohet. Men Herren förblir *mäläk ha olam*, världsaltets konung.

Något står på spel. Frågan är vad. Fornberg börjar försiktigt: »En möjlig lösning vore att tolka verbformerna i v 11 futuralt». »Detta gör visserligen den omedelbara kontexten mer problematisk i och med att judar på profetens tid jämförs med hedningar i framtiden, men förefaller inte desto mindre att vara en verklig möjlighet». Vad kan vara skälet till att ge sig in på en så pass osäker exeges?

Det visar sig – förstas får man väl säga – att den rabbiniska traditionen efter templets fall tolkar Mal 1:11 på bön och studium av torahn. De kristna exegeterna är inte så helt entydiga till att börja med, men med Hieronymos, Augustinus och sedan Cyrillos m.fl. klarnar bilden. De offer Malaki syftar på är evkaristin som kyrkan fört ut bland folken. Utgångspunkten är den ödesdigra ersättningsteologin. Kyrkan ersätter Israel som Guds folk. Det som står i Skriften gäller helt enkelt kyrkan och Israel är avskrivet. Från 300-talet när kristen tro blev statsbärande religion och under de följande århundradena fram till chocken med Islam utvecklades grova former av ersättningsteologi, främst visavi judisk tro men även de andra religionerna. Segraren i medelhavsområdet drog upp de bibelteologiska linjerna.

Fornberg ansluter sig till denna tolkningstradition. »Det är fullt möjligt att läsa Malaki-versen så att den syftar på det evkaristiska offret utan att vränga profetens ord: skriftens ord kan ha en yt-

terligare mening som var okänd för författaren, en fullödigare mening som framträder när ljuset från framtida händelser faller över den, den s.k. *sensus plenior*» (s 68).

En som avviker från denna tolkning är Teodoros av Mopsvestia (d 428). Men han tillhörde den antiokenska skolan och, påpekas det, hade en litet speciell syn på frälsningshistorien, förespråkade en s.k. historisk-grammatisk exeges mot den allegoriska och var inte så bra på hebreiska. Så finns det förstas de moderna protestantiska, ekumeniska teologerna som tar Malakis ord för vad de omedelbart står för: det finns äkta gudstillbedjan utanför Israel och templet i Jerusalem. För en sådan tolkning använder Fornberg faktiskt ordet synkretistisk. Och om man förhåller sig avvisande till den (företrädesvis) västkristna »frälsningshistoriska» tolkningen, dvs att de rena offergåvorna syftar framåt på den kristna evkaristin, är man inne i fundamentalismen. Någon »*sola scriptura*» i strikt mening finns nämligen inte (s 69).

Varför denna *tour de force* med materialet? Med nyfikenhet går man till de andra uppsatserna. Den första handlar om det antitetiska mönstret hos Matteus, särskilt avsnittet i Matt 5. Problemet här är att det ofta utnyttjats för judeförföljelser och progromer. Är det berättigat? Nej. Det antitetiska mönstret tolkas dock grundläggande teologiskt, men tesen som förs fram är att den matteiske Jesus – eller egentligen redaktorn, för vi är i tiden rätt långt efter Jesus – ligger i fejd med Schammai-skolan och dess torah-tolkning. På Hillel-skolan, som kom att dominera fortsättningen, passar polemiken nämligen inte.

Om denna Schammai-skola vet vi litet eller egentligen ingenting, medger Fornberg, och inte heller går det att reda ut det redaktionella förloppet i Matt 5, men slutsatsen blir i alla fall att det är schammaitiska fariseer som är motståndarna. Bevisföringen är svag, inrymmer författaren, men inte ödesdigert svag (s 26). Ja, det är väl frågan det.

Kan man inte pröva ett annat och enklare grepp? Att det hela faktiskt härrör från Jesu egen situation, dvs att han kritiserar alla slags försök att inte ta Guds lag på allvar – omtolkningar, hyckleri och skrymtaktighet i allmänhet – som fortsättningen också anger (6: 1–7)? En jude undervisar andra judar i ett folkligt praktiskt sammanhang. Var och en får ge akt på sig själv för att komma in i himmelriket. »Om inte er rättfärdighet överträffar de skriftlärdes och fariseernas . . .» (5: 20).

Skälet till att man blir tveksam är nämligen att denna antitetiska tankegång kommer igen i full

styrka i mellanuppsatsen om »Antifarisaisk polemik och judisk-kristen dialog». Där sägs nämligen att Matt 28:16–20 med föreställningen att Jesus skall vara med de sina i en proleptisk parousi är »helt ojudisk». Trots att det var en medvetet traditionstrogen jude som sa det och en grupp lojala judar som tog det till sig. Om Paulus sägs att han »representerar en totalt annan typ av religion jämfört med palestinsk judendom» (s 39).

Om Johannes evangelium sägs: »vi möter Gud i en människa, Jesus, och inte i den mosaiska lagen». »Det är en grundläggande skillnad mellan judendom och kristendom. Vad/vem står i centrum? Den mosaiska lagen eller Jesus?» (s 40).

På samma sätt som i Tryggve Kronholms resomang i STK 1 1988 sägs det att skillnaden mellan judendom och kristendom beror på grundläggande strukturer. De har helt enkelt olika centra, den mosaiska lagen respektive Jesus som Messias (s 43).

Så vitt jag förstår 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. Och Paulus ville visa en övermåttan härlig väg, som han själv upplevt, en enkel väg till Fadern genom att bli Jesu Kristi efterföljare och leva av korsets nåd. Människor skapar förstas system och läror och såväl Jesus som Paulus blev ordentligt upprörda när sådant ställdes upp, eller fortsatt hölls fast vid, bland dem som borde veta bättre. Det som händer, eller bör hända, när någon tar emot Kristus är snarast som ett skifte av hela sammanhangsmönstret. Den Uppståndne visar sig vara den evigt bestämda vägen till försonad gemenskap med Gud. Andra former för gudssökande blir ofullkomliga, missvisande eller direkt fel beroende på hur mycket mänsklig självhävdelse som blandas in.

Sakta och under starkt motstånd har återigen intresset för en kristen religionsteologi börjat spira. Det är framför allt teologer i tredje världen som på nytt prövar gamla nästan igenvuxna stigar från tiden före eller utanför fenomenet »*the Christendom*». Det är tre teologiska apriori som ifrågasätts och helt enkelt utpekas som irrläror uppkomna under den s.k. konstantinska eran, främst inom den västliga kyrkotraditionen.

1. En grundläggande dualism som ser allt i motsatser, särskilt stark i augustinsk teologitradition: skapelse-frälsning, synd-nåd, lag-evangelium, naturlig kunskap-uppenbarad tro, kristethedniskt, kyrka-judendom. Teologin utformas efter ett antitetiskt mönster.

2. Ersättningsteologin. Kristendomen ersätter alla andra religioner och kulturer. Slår ut dem helt enkelt, som faktiskt skedde i Europa. Med hjälp av världslig makt och »civilisationens» övertag om så behövs, som vid Karl den stores kristnande av norra Europa, spanjorernas erövring av Latinamerika och den västerländska expansionen under kolonialepoken. Några bryggor från gudstivvändhet i andra kulturer till evangeliet finns inte. Inga tankar på naturlig teologi, att Kristus kommit för att fullkomna eller att fälten mognar till skörd. Den envisa judendomen, som enligt det teologiska mönstret inte borde finnas mer, blev till sist just i den kristna civilisationens centrum utsatt för *die entgültige Lösung*.

3. *Heilsgeschichte, Salvation history*. Genom historien går en särskild strömfåra fram, frälsningshistorien, och endast genom att historiskt och konkret knyts till den kan det bli tal om frälsning. Allt utanför går förlorat. På denna punkt är Gud omtullig, de miljarder människor det gäller till trots.

Exegetiken har väl mer än någon annan teologisk disciplin tagit till sig det moderna vetenskapsbegreppet. Materialet undersöks i detalj, benas upp, bryts ned och betraktas i sina minsta beståndsdelar. Med källkritik, formkritik, redaktionskritik och strukturkritik plockas det till synes enhetliga och sammanhållna isär.

Kan det vara så enkelt att man för att plocka ihop det till något meningsfullt igen behöver vissa teologiska apriori? I så fall föreslår jag att man byter ut de sämsta, de som skapat så mycket ont och lett till så många misstag. Då skulle man säkert också slippa att arbeta med så ytterst tunna trådar i bevisföringen och med så många osäkra antaganden om redaktörernas insats.

Biörn Fjärstedt

Fowler, Jeaneane D.: *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew*, 410 sid. (*Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 49*) JSOT Press, Sheffield 1988. Pris £ 20.50.

Genom att studera GT:s personnamn kan man dra många intressanta slutsatser. I namnens innebörd avspeglas de gammaltestamentliga människornas gudsrelation. Ur sättet att skriva namnen kan vi dra språkhistoriska lärdomar, och genom att studera spridningen av olika typer av namn kan vi också få ett hjälpmedel för att studera redaktionshistoriska processer i GT.

Det klassiska arbetet inom detta område är M Noths *Die israelitischen Personennamen im Rah-*



men der *gemeinsemitischen Namengebung*. Stuttgart, 1928 men redan år 1896 utkom G Buchanan Gray med *Studies in Hebrew Proper Names*. Gray studerade olika namntypers utbredning i olika delar av GT. En av hans viktigaste slutsatser var att de många personnamn som vi finner i 1–2 Krön, avspeglar namnbruket inte under den tid dessa böcker skildrar utan i stället vad som var vanligt vid Krönikeböckernas tillkomst under den efterexiliska tiden.

Det arbete som här skall anmälas är bl.a. ett försök till en uppgörelse med denna Grays slutsats, men innehåller också mycket annat.

Ju mer man läser i Fowlers arbete, desto mer förvånas man emellertid över hur författarinnan inte bara kunnat disputerat på föreliggande skrift utan därefter också arbetat vidare på den och fått den publicerad i JSOTs välnummerade serie, utan att någon enda person påpekat arbetets stora brister för henne.

Och nu till saken. Förf. börjar med att i raljanta ordalag göra upp med den gamle Grays statistiska tabeller över olika namntyper i olika delar av GT, och här spar hon inte på krutet: »*Indeed, the statistics indicated by these tables are more of an embarrassment to Gray's mathematics than to the Chronicler's lack of authentic nomenclature!*». Nåväl, så kan man kanske uttrycka sig om man är helt säker på sin sak, men nu är det tyvärr så, att Fowler inte förstått Gray's tabeller ens när hon direkt skriver av dem.

För att förklara detta måste jag ta ett rätt utförligt exempel: Gray var intresserad av att veta när en viss namntyp först dyker upp i GT och jämförde då GT som helhet med ett material där 1–2 Krön utelämnades. Israels historia indelas i fyra perioder; I (före David), II (Davids tid), III(1) (t.o.m. 700-t.), III(2) (slutet av kungatiden) och IV (efterexilisk tid).

Nu sätter Gray upp följande två tabeller:

*I. Number of names (yh-compounds) first referred by approximately contemporary literature* (Dvs. utom 1–2 Krön):

Period I – 6; Period II – 10; Period III(1) – 26; Period III(2) – 31; Period IV – 43. TOTALS – 116.

*II. Number of names (yh-compounds) first referred by any OT writer:*

Period I – 21; Period II – 53; Period III(1) – 17; Period III(2) – 21; Period IV – 30. TOTALS – 142.

Men detta *first referred* är något som Fowler totalt missat. Hon menar att siffrorna i tabell II (hela GT) genomgående måste vara minst lika höga

som i tabell I (GT utom 1–2 Krön). Därför drar hon slutsatsen »*Gray's statistics for this period are entirely erroneous*». Vad hon inte har förstått är således att Gray inte räknar alla belägg utan bara är intresserad av när ett namn *först dyker upp*, varför det med nödvändighet måste bli så att siffrorna i tabell två förskjuts mot de tidigare perioderna. Om ett namn en gång har förekommit under Period I var det inte intressant för Gray om det också finns under Period III eller IV.

Nåväl, Fowler glädjer sig mycket över vad hon tror sig ha upptäckt och fortsätter att i samma raljanta stil gå igenom Grays övriga tabeller.

Längre fram i boken gör förf. så egna tabeller där relationen mellan olika typer av namn jämföres dels i 1–2 Krön dels i klart efterexiliskt material. Utrymmet tillåter inte att jag i detalj går in på detta här, men metodiken här är lika svag som i det föregående. Slutsatsen av denna del av boken blir emellertid att man utifrån Krönikeböckerna skulle kunna dra slutsatser om namnbruket under den tid dessa böcker skildrar. Självklart är detta rent nonsens. Grays bok kan visserligen kritiseras, men då för att den i alltför liten utsträckning tar hänsyn till att också materialet utanför 1–2 Krön många gånger avspeglar en annan tid än den som skildras. Att dra redaktionshistoriska slutsatser utifrån namnstudier är en komplicerad sak, där man måste bedöma varje enskilt beläggställes ålder för sig. När det gäller 1–2 Krön måste man först och främst skilja på material gemensamt med Sam-Kon och särstoff, men också inom det senare måste man räkna med material från skilda tider.

Så långt om bokens första fjärdedel. Resten av boken utgöres av listor på verbala, nominala och andra element som kan ingå i teofora personnamn inom hebreiskt, ugaritiskt, feniciskt, amoritiskt, arameiskt, ackadiskt och palmyrenskt material. Avsikten är att genom att studera dessa namnelement försöka få en uppfattning om gudsbilden inom respektive språkområde. En slutsats blir då att de icke-hebreiska namnen avspeglar en mera polyteistisk situation än de hebreiska. De icke-hebreiska har också mera feminina element, som drottning, mor, prinsessa, syster, slavinna, flicka eller dotter. Palmyrenska namn är inte så antropomorfa som de hebreiska. I Ugarit såg man inte Gud som räddare så som israeliterna gjorde. Fenicierna hade inte så transcendental gudsbild som hebreerna. De ackadiska namnen är ofta tredelade i st.f. tvådelade. Om de arameiska namnen är det svårt att säga något bestämt eftersom namnbäraren här ofta kan vara en israelit.

Det är dock mycket korta avsnitt av boken som ägnas åt analys av detta slag. Huvuddelen av de

c:a 400 sidorna utgöres av en materialsamling, som försedd med ett bättre register än det existerande, som bara täcker de hebreiska namnen, skulle kunna vara ett utmärkt hjälpmedel för kommande namnforskare.

Liksom de övriga av JSOTs böcker har också denna, med sitt guldtryck på gröna klotpärmar, ett mycket tilltalande yttre. Boken pryder sin plats i bokhyllan.

Stig Norin

Köhn, Rosemarie: *Hebraisk Grammatikk*, 196 sid. Universitetsforlaget AS, Oslo 1988. Pris okänt.

Att det finns ett levande intresse för bibelns grundspråk i vår del av världen avspeglas däri att Rosemarie Köhns hebreiska grammatik på norska är den femte i ordningen som i vårt sekel utgivits på något av de nordiska språken. Efter Pontus Leanders hebreiska grammatik år 1911 kom Johannes Pedersens danska arbete år 1926, kanske mest känd i sin tredje upplaga 1950, vilket tätt följdes av H. S. Nybergs oöverträffade hebreiska grammatik år 1952. År 1960 kom så Ivan Engnells betydligt mera komprimerade arbete, som länge varit standardgrammatiken i våra bibelhebreiska kurser för teologer.

Om samtliga dessa i större eller mindre utsträckning kan ses som referensarbeten för den som fördjupar sig i de bibliska texterna, så gör R Köhns grammatik mera intryck av lärobok avsedd att inpluggas i sin helhet.

Liksom en del andra klassiska språk har biblisk hebreiska den egenheten att vad som är rätt eller fel egentligen bara bestämmes av vad som finns belagt i den totala litteraturen omfattande c:a 1500 sidor, tillkomna under en tidsrymd av flera hundra år. Detta leder till att ingen grammatik egentligen kan göra anspråk på att vara normerande. Grammatikens uppgift blir istället att beskriva språket i den föreliggande litteraturen. Konsekvensen blir att varje grammatik som skall vara användbar som referensarbete innehåller så mycket undantag och specialfall att det blir svårt för nybörjaren att upptäcka språkets stora strukturer.

Rosemarie Köhns bok skiljer sig här från mängden. Tonvikten ligger på det pedagogiska. Hon bryr sig inte om undantag och specialfall, utan inriktar sig på att klart och enkelt förklara huvudreglerna. Och den student som lär sig Köhns bok ordentligt får verkligen en mycket rejäl grund att stå på. Och just därför kommer sam-

me student att rätt snart också behöva ett referensarbete av typ Nyberg eller J. Pedersen. För nog är det så att undantagen bara upptäckes av den som kan grundreglerna ordentligt.

Att det är fråga om att lägga en fast grund visar sig också däri att c:a en fjärdedel av boken ägnas åt ljud- och stavelselära. Häri ligger själva grunden för förståelsen av de ljudförändringar som uppträder i de olika nominal- och verbalklasserna. Men ett frågetecken vill jag ändå ställa för R Köhns beskrivning av de olika konsonanternas uttal. Det finns visserligen många sätt att uttala bibelhebreiska på (hur man gör i Norge har jag ingen aning om), och inget av dem låter troligen som det gjorde på Jesajas eller Jeremias tid, men det är svårt att se någon anledning att idag avvika från modernt sefardiskt uttal. Det är därför något märkligt när hon skriver att *waw* uttalas som *w* i *water*, att *kaf* kan uttalas som *k* oavsett dagesh och *sadé* som emfatiskt *s*. Det hela blir en sorts halvarkaiskt uttal, som egentligen inte liknar någonting.

Accenterna får ett eget mycket koncist avsnitt, och därefter ägnas c:a 30 sidor åt nomina och pronomina, också det föredömligt lättfattligt. Men även om det skall det medges att undertecknad inte är helt hemma i norsk grammatisk nomenklatur, så låter det något övertydligt att tala om mask. och fem. som *hankjønn* och *honkjønn*. Kön och grammatiskt genus är inte alltid samma sak.

En annan terminologisk märklighet träffar vi på under verben, där R Köhn talar om konjugationer istället för stamformer, som är det gängse begreppet. Därtill tycker jag att det är litet synd att inte de feminina participformerna finns med under verben. Var man skall finna former som *qotelet* och *mëdabberet* är inte lätt att veta. Det är märkligt att inte ens en kvinnlig grammatikförfattare kan tänka på en sådan sak.

När författaren slutligen kommer till syntaxen är det intressant att se hur hon ställer sig till tempusfrågan. Vi finner att R Köhn här ansluter sig till R Meyers arbete (Del I–III, Berlin 1966–72) och hellre talar om aspekter än tempus. Perfekt och imperfekt ger uttryck för två olika aspekter, *et konstativt (fastslående)* och *et kursivt (löpende) aspekt*. Härvid torde hon vara i sällskap med de flesta andra nutida forskare i ämnet, även om det sedan finns många sätt att lägga ut detaljerna på.

Boken avslutas med en rad nyttiga paradigmer, inte bara över verbformer, utan också över ett antal nominalklasser. Mycket bra! Och sist men inte minst det man förgäves söker i Engnells grammatik, ett register.

Sammanfattningsvis har vi med Rosemarie Köhns grammatik fått en nyttig lärobok i hebreisk

grammatik. Bortsett från ovannämnda anmärkningar är den klar och koncis för den som första gången stiftar bekantskap med språket och nyttig som repertorium för den försigkomne, men på intet sätt någon konkurrent till de mera detaljerade referensarbeten, som var och en som läser bibeltexter på grundspråket snart nog måste förese sig med.

Stig Norin

Ringgren, Helmer: *Psaltaren 1–41 (Kommentar till Gamla Testamentet)*. 248 sid. EFS-förlaget, Uppsala 1987. Pris ca 197:–.

Den nya svenska kommentarserien från EFS-förlaget känner vi redan från en del volymer till Nya Testamentet. Med första delen av prof. H. Ringgrens psaltarkommentar är nu också den gammaltestamentliga serien inledd.

Uppläggningen är densamma som i den nytestamentliga serien, men eftersom den nya översättningen av GT ännu inte har utkommit mer än till vissa delar, presenterar denna kommentar också bibelkommissionens översättningar till de aktuella psalmerna.

Till varje psalm följer därefter rubrikerna »noter» (=kommentarer till enskilda ord och uttryck), »analys» (frågor som har med psalmtyp »Gattung», och psalmernas datering att göra) och »utläggning» (en mera övergripande kommentar). Någon längre inledning till Psaltaren, som flertalet andra psaltarkommentarer börjar med, finns inte här. Istället är den löpande texten interfolierad med kortare exkurser i form av »faktarutor», där olika frågor av mera övergripande karaktär tas upp. Här kan man finna rubriker som »Psalternas överskrifter», »Kyrkans botpsalmer», »Tempusproblemet i Psaltaren» m.m.

Författarens namn borgar för att vi här har en mycket grundlig och genomtänkt kommentar. Prof. Ringgren, som redan 1957 utkom med »Psaltarens fromhet», förenar i sin utläggning en vid religionshistorisk kringssyn med ett sensorium för psaltarens innerliga fromhet. Exegetiskt kan man tala om en syntes av det bästa hos »Uppsalskolan» och ett mera kontinentalt betraktelsesätt. När det gäller psalmernas datering och historiska situation uppmanar förf. hellre till försiktighet än kommer med kategoriska omdömen. Fördenskull räds han dock inte att vid enskilda tillfällen tala om »tronbestigningsfesten» och »tronbestigningspsalmer». Ringgrens kommentar är dock välgörande fri från s.k. »älsklingsidéer», som många kommentarförfattare låter styra hela sin utläggning.

Ett speciellt problem i Psaltaren utgör frågan hur den enskildes lidande i klagopsalmerna skall tolkas. Som bl.a. framgår av utläggningen av Ps 32, ansluter sig författaren här till en mycket konkret och »somatisk» uppfattning. Frågan är om man helt kan instämma i Ringgrens avvisande av samvetskval som ett lidande? Kanske är tiden snart mogen att anlägga ett mera psykosomatiskt synsätt på hithörande frågor.

Något kanske boken tynges av att översättningen redan från början är given. En läsare, som inte är till fullo insatt i bibelöversättningens problematik, tycker kanske att det gör ett litet märkligt intryck, att det så ofta står att grundtexten har något annat än den givna översättningen. Särskilt som detta ofta följes av parenteser (så 1917). Man får en känsla av att Ringgren bra gärna själv hade velat göra översättningen också, och frågan är om inte boken hade vunnit på det. Inget ont sagt om bibelkommissionens översättningar i och för sig, det är roligt att här få ytterligare ett antal psaltaröversättningar presenterade, men det finns en spänning mellan översättning och kommentar som gör ett litet märkligt intryck, även om förf. i inledningsorden försäkrar att de många hänvisningarna till 1917 inte får tolkas som kritik av bibelkommissionens översättning.

Men under alla förhållanden har vi här fått en mycket användbar kommentar till Psaltarens första 41 psalmer, och vi ser fram mot en god fortsättning.

Stig Norin

Christopher Tuckett: *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*. 200 sidor. SPCK, London 1987. Pris £ 6.95.

Den som nalkas det vetenskapliga studiet av Nya Testamentet för första gången behöver en introduktion till de metoder bibelforskarna använder, och det är vad Tuckett ger här.

Efter en inledande diskussion av vad »skrift» och »kanon» är, och i vilken utsträckning NT är normativt för oss idag, skildras i tio kapitel om vardera 15–20 sidor de olika metoder och undersökningsfrågor, som används i nytestamentlig exegetik. Förf. presenterar de klassiska metoderna: textkritiken (välorienterat), tidshistoria och isagogik, genrebestämning, källkritik, form- och redaktionshistoria. Han går vidare och beskriver de nya sociologiska analyserna (som han inte finner så »nya»), och metoder som lämnar det strikt dåtidundersökande perspektivet: olika strukturalistiska grepp (med en koncis och nyttig beskrivning av vad strukturalism över huvud taget är), Childs

»canonical criticism», och i snävare mening litteraturvetenskapliga metoder. – För att visa vad de olika metoderna avser och åstadkommer tillämpar förf. dem i tur och ordning på perikopen Mark 3: 1–6. En bra (kommenterad) bibliografi och ett sakregister avslutar boken.

Tuckett's bok är ingen »Neutestamentliche Methodenlehre» eller lärobok i hur man gör en exeges steg för steg. Även om åtskilliga exegetiska hypoteser och ställningstaganden redovisas, är det beskrivningen och analysen av de olika metoderna som fokuseras. Förf. skriver klart och initierat och inte utan kritisk distans till sin egen disciplin. Detta är en utmärkt introduktion till det exegetiska hantverket.

Bengt Holmberg

Evald Lövestam: *Axplock. Nytestamentliga studier, Religio nr 26, 124 sid. Teologiska institutionen, Lund, 1987. Pris kr 50:–.*

Avgående professorn i urkristendomens litteratur vid Lunds universitet Evald Lövestam fyller med inte mindre än 10 olika artiklar nr 26 av Religio-serien, utgiven vid teologiska institutionen i Lund, under titeln »Axplock. Nytestamentliga studier».

Den inledande artikeln har rubriken »Begreppet 'Guds ord' i Nya testamentet». Här lyfter författaren på ett förtjänstfullt sätt fram den dynamiska karaktären i Guds-ordet enligt bibelns syn. Den är på ett markant sätt manifesterad i skapelseskildringen och kommer sedan till uttryck i skilda sammanhang i Gamla testamentet. Guds ord bär Guds kraft i sig och faller därför inte till marken (tex 2 Kon 10: 10) utan sker. I nytestamentligt perspektiv är fullbordan kommen genom Jesu sändning och gärning. I de nytestamentliga texterna markeras Guds-ordets dynamiska art bla med hjälp av uttryckskategorierna liv/födelse och kraft/verkan.

Genom artikeln »Urkyrkans skriftförståelse» har förf. frigjort den ängsligt undersökande bokstavstrålen från verbalinspirationens begränsningar och givit rättvisa åt den första kristenhetens bundenhet till det gudomliga innehållet i skrifterna, ett innehåll som kunde återges med stor frihet i ordval och formuleringar, såsom ju också NT:s citat av gammaltestamentliga texter visar.

Vid sin behandling av »Logiet om hädelse mot den helige Ande» tar Lövestam fram ett bakgrundsmaterial, som frigör detta mycket omdiskuterade Jesus-ord från inadekvat tillämpning av partikularistiskt slag och sätter in det där det hör

hemma: förnekandet av Gudsandens verkningar i Jesus och hans gärning.

I de båda artiklarna »Kärlek och äktenskap. Vad säger Nya testamentet?» och »Divorce and Remarriage in the New Testament» skördar vi än en gång frukterna av den vetenskapliga bibelforskningens resultat i för vår tid kontroversiella frågor. Evald Lövestam, som i sin doktorsavhandling »Äktenskapet i Nya testamentet» (1950) ingående penetrerat NT:s äktenskapstexter, har i skilda sammanhang återkommit till temat. I den förra av de nyssnämnda artiklarna ger han en sammanfattning av den äktenskapssyn, som han genom sina forskningar funnit i Nya testamentet. I den senare finns en viss udd mot den på senare tid återkommande uppfattningen, att termen 'otukt' i den sk otuktsklausulen (Matt 5: 32 och 19: 9) skulle avse äktenskap i förbjudna led enligt 3 Mos 18: 6 ff (jfr noten till Matt 5: 32 i NT 81). Klausulen ifråga är ju något av ett crux interpretum inom forskningen. I en av de senaste böckerna på detta område har två forskare tagit sig före att gemensamt analysera och bedöma de sju(!) huvudinterpretationer av den som de funnit (W Heth & G Wenham, *Jesus and Divorce*, London etc 1984). Jag noterar att de med referens till den här aktuella artikeln kommer till slutsatsen: »We believe that Lövestam . . . has clearly articulated the precise meaning of the exception clauses in Matthew's Gospel where Jewish marriage customs lie in the background» (189). – Om, såsom det ibland formuleras, teologin är förkunnelsens hjälpreda, då har Lövestams äktenskapsforskning väl utfört sin uppgift. Utan ängsligt hänsynstagande till modetrender inom den kristna debatten lyfter förf med stringens och kompetens fram det nytestamentliga materialet i all dess rikedom.

Genom artikeln »En gammaltestamentlig nyckel till Paulus-talet i Miletos (Apg 20: 18–35)» får vi ett prov på den forskning, som Lövestam under senaste tid ägnat sig åt, när han skrivit kommentaren till Apg i serien Tolkning av Nya testamentet.

Tre artiklar av eskatologiskt slag avslutar boken. »This 'generation' will not pass away before all these things take place (Mark 13,30)» behandlar ett nog så omstritt ämne. Vilket är 'släktet' som ej skall förgås före världsändan? Förf tolkar utsagan i ljuset av föreställningar i den judiska samtiden. Där användes ofta liknande uttryck om människor i gången tid som erbjöd varnande exempel på otro och avfällighet: 'flodens släkte', 'öknens släkte' osv. Beträffande dessa är det inte utsträckningen i tiden ('en generation') som är den avgränsande faktorn utan de inre kännetecknen, den andliga karaktären. Mot denna bakgrund får termen i Mark 13,30 sin pregnans. Den avser den

messianska uppfyllelsens 'släkte' med dess otro och avvisande hållning gent emot Guds utsände, varvid det inte är dagar och år intresset gäller utan den frälsningshistoriska situationen. Detta 'släkte' skall inte såsom flodens släkte och öknens etc gå under och avlösas av andra släkten utan vara till Kristi återkomst och världsdomen. Till sin funktion understryker Jesus-ordet starkt det eskatologiskt förtätade läget med dess radikala krav på avgörelse.

Artikeln »*Eskatologi och tradition i 2 Petrus-brevet*» visar återigen hur väsentligt det är att beakta strukturer och moment i den gammaljudiska tankevärlden för att få grepp om en nytestamentlig text. Bl a finns material i 1 Henoks-boken som i detta fall verksamt bidrar till förståelsen.

Prästmötesorationen »*Ett levande hopp (1 Petr 1,3)*» knyter an till temat ljus-mörker i NT och lyfter fram de första kristnas orientering framåt mot den kommande eskatologiska dagen. Den bildar slutackordet i en symfoni av exegetisk forskarmöda, som för lång tid kommer att befrukta såväl exegetik som förkunnelse inom och utom vårt lands gränser.

Samuel Svensson

Hermann Samuel Reimarus: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Mit einer Einleitung unter Mitarbeit von Michael Emsbach und Winfried Schröder hg. von Günter Gawlick. Band I-II 993 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985.*

Frieder Lötzsich: *Was ist »Ökologie»? Hermann Samuel Reimarus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. 36+350 sid. Böhlau Verlag, Köln 1987.*

Under senare år har en intensiv forskning bedrivits kring Hermann Samuel Reimarus' författarskap. Han har för eftervärlden främst kommit att bli känd som radikal bibelkritiker genom de av Lessing efter hans död utgivna *Fragmente eines Ungenannten*. Den skrift vari »fragmenten» ingick kallades *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Den har nu för första gången utgivits i fullständigt skick, ett arbete i två band på tillsammans 1650 sidor (utg. av G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972). Men i den nutida forskningen är det också andra sidor av Reimarus' verksamhet som dragits fram. Han var egentligen orientalist, professor vid det akademiska gymnasiet i Hamburg, men framträdde också som religionsfilosof, naturvetare och tales-

man för deismen. Alla hans stora arbeten på dessa områden har nu under kort tid givits ut i kommenterade nyutgåvor: *Vernunftlehre 1-2*, utg. av Frieder Lötzsich, München 1979; *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere*, utg. av J. von Kempksi 1-2, Göttingen 1982, samt det arbete som här anmäles, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. I det sistnämnda arbetet, som spreds i flera upplagor och var mycket omtyckt under samtiden, utvecklar Reimarus på en mäterlig prosa de viktigaste grundsatserna i vad han kallar den naturliga religionen.

I de första delarna av boken – som består av tio avhandlingar – visar han, att människorna och djuren inte kan ha sitt ursprung i den livlösa naturen, att livet i dess mångfaldiga former inte kan ha tillkommit av en slump. En dåtida teori om att livet uppkommit genom solljusets inverkan på gyttnan vid havsstranden kan han avfärda som ett missförstånd. Reimarus visar sig djupt förtrogen med sin tids vetenskap. Den är visserligen nu obsolet, men frågeställningarna visar sig ofta förbluffande lika dem som möter i nutida diskussioner kring frågan om naturvetenskap och religion.

För Reimarus är de komplicerade och fulländade ekologiska sammanhangen ett bevis på att inte slumpen utan ett högsta förnuftigt väsen står bakom skeendet. Hans framställning formar sig till en formellt lysande plädering för det kosmologiska gudsbeviset. Liksom den gamla skolteologin räknar han med att sådant som evighet, nödvändighet, självständighet i strikt mening endast kan tillskrivas Gud själv. Världen är beroende av Gud och bestämd av Guds avsikter. Man beskriver ofta deismen som en lära om att Gud satt i gång världsförloppet som en ingenjör sätter igång en maskin, för att sedan överlåta det att styras efter sina egna lagar. En sådan uppfattning stämmer alls inte med Reimarus' tolkning. För honom är Guds försyn samtidigt en ständig medverkan i skeendet, vilken är förutsättning för tingens bestånd och för deras verkan i stort och smått.

Tilliten till Guds försyn gäller även en tillvaro bortom döden. Från rent förnuftsmässiga överväganden kommer han fram till antagandet av själens odödlighet. Det ligger i Skaparens avsikter att människan skapats för ett liv i lycksalighet och evig varaktighet.

Den naturliga religionens grundsatser, så som de utformas av Reimarus, skulle kunna uppfattas som ett förstadium till den kristna tron på samma sätt som den naturliga teologin i den klassiska skolteologin under medeltiden och efter reformationen. Reimarus har inte heller tagit avstånd från en sådan tolkning – den kunde få hans verk att framstå som en apologi för kristendomen. Men i

grunden har han uppenbarligen inte förstått sin framställning på detta sätt, trots att den bild han ger av skapelsen och försynen tycks stämma väl överens med klassisk teologi. Men något väsentligt har förändrats: för Reimarus är den naturliga religionen, byggd på förnuftskunskap och vetenskapliga insikter, det hela. Den behöver inte kompletteras med någon uppenbarelse, och har därför i grunden mycket litet med kristendomen att skaffa, trots att dess huvudtankar lånats från den kristna traditionen. Reimarus följer här deismens program: Det finns en naturlig religion, byggd på förnuftsresonemang, och den är tillräcklig för att tillförsäkra människan lycka och livsmod. Från nutida utgångspunkt överraskande är att man också menar sig genom denna religion kunna tillförsäkra människan ett liv i lycka efter döden. Förnuftiga argument leder enligt Reimarus – som redan nämnts – till en fast övertygelse om odödlighet för människosjälens – en odödlighetstro som uteslutande bygger på tanken, att Skaparen avsett att människan skulle leva »ett oändligt varaktigt och lycksaligt liv» (s. 691).

Gåtan i Reimarus-forskningen har varit, att samma man kunnat skriva både den eminenta apologin för religionen och gudstron i arbetet om den naturliga religionen och stå för den radikala kritik av all uppenbarelse, som möter i Wolfenbüttel-fragmenten, och som t.o.m. utgivaren Lessing delvis vände sig emot i sitt författarskap (Natan den vise). Samma man som i det ena fallet starkt argumenterade för odödlighetstron kunde i det andra fallet helt förneka den kristna tron på uppståndelsen. Eftersom manuskriptet till hans Apologi, vari Wolfenbüttel-fragmenten ingick, lär ha förberetts redan 1735, kan man inte göra gällande att han på äldre dagar ändrat mening. Ett preliminärt svar på frågan kan man finna i det som utgivaren, Günter Gawlick, säger om Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, nämligen att Reimarus med sitt arbete avsåg att beskriva en ren förnuftsreligion, som inte erfordrade uppenbarelsens stöd och som han inte heller avsåg att kombinera med en biblisk tro. 1700-talets genomgående problem »förnuft – uppenbarelse» löste han genom att låta förnuftet utesluta uppenbarelsens möjlighet och verklighet. Reimarus är på detta sätt inte endast en framstående exponent för upplysningstidens tänkande utan kan också i sitt författarskap visa, hur stor klyftan kan vara mellan religion och kristendom. Ur teologihistoriens synpunkt återstår många frågor att ställa till Reimarus' författarskap, t.ex. hur kan det komma sig, att han i skriften om den naturliga religionen argumenterar på höjden av sin tids naturvetenskap och filosofi, medan han i

Apologin hemfaller åt ohållbara och diletantiska idéer? Men störst förblir den psykologiska gåtan: utåt sett och för sin samtid var Reimarus den engagerade, konservativa försvararen av kristen skapelse- och försynstro, men i hemlighet utvecklade han idéer som innebar en radikal förnekelse av den bibliska kristustron.

Det återstår att nämna, att nytugåvan utöver Günter Gawlicks utmärkta inledning och kommentarer också innehåller en bibliografi över de i verket nämnda arbetena och en förteckning över Reimarus' skrifter.

Reimarus framstår i sina båda skrifter om den naturliga religionen och om djurens drifter som den fulländade ekologen. Skapelsens visa anordning i minsta detalj, fulländningen i de ekologiska systemen är det han vill beskriva som argument för den naturliga religionen, och vice versa den naturliga religionen som ett verksamt medel att finna sig till rätta i livsmiljön. Det är därför inte utan skäl, ehuru till att börja med överraskande, att Frieder Löttsch, luthersk präst i Detmold och religionsfilosof, givit sitt arbete om Reimarus titeln »Was ist Ökologie?» Han söker där karaktärisera den ståndpunkt som Reimarus företräder i skriften om den naturliga religionen som en plädering för en förnuftsmässig ekologi, med människan och hennes lycksalighet i centrum och buren av en allomfattande försyntro. Man kunde tillägga, att en skillnad i förhållande till våra dagars resonemang i ekologiska frågor är att Reimarus inte svävar på målet, då det gäller att försvara människans särställning i skapelsen och människosjälens bestämelse till ett evigt liv.

Löttsch, som tidigare givit ut Reimarus' Vernunftlehre 1756–1766, söker också placera in honom i den filosofiska utvecklingen mellan Wolff och Kant, men visar framför allt på att Reimarus' tankar om förnuftet och om logikens natur har sina rötter i 1600-talets skolfilosofi. I boken ingår därför en utförlig framställning av Calovius' ståndpunkt sådan den utvecklas i hans Scripta philosophica från 1651. Det är nya problemområden som Frieder Löttsch därmed har kommit in på, och man kan bakom hans ofta svårforcerade framställning ana, att åtskilligt återstår att undersöka och upptäcka längs dessa linjer, när det gäller att förstå bakgrunden till upplysningstidens tänkande och därmed till motsvarande åskådningar i nutiden. Både analysen av Reimarus' filosofi och nytugåvan av hans skrift om den naturliga religionen är viktiga bidrag till förståelsen av vår egen tids ideologiska rötter.

Else Munck och Svend Bjerg: *Ansvarlighed. Medicinsk etik. 248 sid. Gyldendal, Köbenhavn 1985.*

Else Munck är läkare och Svend Bjerg är teolog. De svarar tillsammans för hela framställningen i den bok de skrivit om moraliska frågor inom hälso- och sjukvården. Referensramen i boken är dansk. Den ingår i en serie för socialpedagoger och socialarbetare. Men det författarna säger är ändå lätt tillgängligt och direkt relevant för en svensk läsare med allmänt intresse för moraliska frågor inom dagens svenska vårdssamhälle. Dessa frågor är uppenbarligen inte nationellt begränsade utan uttryck för en internationell kultursituation, som präglar både Sverige och Danmark.

Författarnas ambition är inte bara att inventera och beskriva ett antal problemområden. De vill nå fram till tydliga ställningstaganden fotade på en bestämd grundhållning. Boken får därmed, som författarna själva uttrycker det, en debatterande karaktär. Läsaren ges en chans att bryta egna uppfattningar mot författarnas.

Den situation som författarna utgår från och söker komma till rätta med är väl känd: Vi lever i en moralisk kristid. Vi frågar oss om det överhuvud går att finna en för alla förpliktande moral i ett relativistiskt och pluralistiskt samhälle. Vetenskap och teknik har frigjort sig från moraliska grunder och lever sitt eget framgångsrika liv. De moraliska frågorna har en tendens att överhuvud vika undan för psykologiska och pragmatiska överväganden. Går det att inom dagens vetenskapssamhälle göra gällande en distinktion mellan vad vi *kan* göra och vad vi *bör* göra? Och: Hur skall vi bära oss åt för att göra en fungerande helhet av alla insikter och färdigheter vi har?

Författarnas grundläggande uppgift i boken sägs mot denna bakgrund vara att söka återge moralen en central plats i vårt medvetande liksom att förankra denna moral i den mänskliga livssituationens grundvillkor. Moralerna är det nämligen som håller ihop allt vad vi är, kan och gör till en fungerande helhet med mening och syfte. Vad som ytterst fordras är en moral förankrad i vad författarna kallar det »förmoraliska» och »förkulturella» – nämligen i den elementära upplevelsen av att livet är dyrbart och värt att levas och skyddas.

»Ansvarlighed» blir för författarna en grundkategori. Ansvarligheten tar sig uttryck i en elementär beredskap att se utöver de egna privata intressena och livsmöjligheterna till att slå vakt även om andra människors liv, livsmod och livsglädje. Tillämpad på hälso- och sjukvården kommer ansvarligheten att betyda en moralisk hållning med syfte att styra och hålla ihop hela verksamhe-

ten utifrån grundnormen: »At helbrede og pleje syge mennesker har som formål at gøre livet værd at leve.» Meningen med all hälso- och sjukvård är inget mindre än att bidra till att människors liv blir meningsfullt för dem. Och meningsfullt är livet, när det rymmer livsmod, livsglädje och livshopp mitt i mötet med lidande, ångest och död.

Ty lidanden och smärtor är liksom den slutliga döden självfallet på ett sätt något för alla människor uppenbart ofrånkomligt. Ändå har vi en tendens att vilja blunda och bortse härifrån. Denna tendens förstärks enligt författarna i dagens kultursituation av en dominerande hedonistisk livssyn. Eftersom denna låter njutningen och behovstillfredsställelsen bli till livets mening, kommer den hälso- och sjukvård som fungerar på hedonismens bas att te sig som meningsfull endast i den mån den förmår befria oss från alla lidanden och svara emot alla våra behov.

En sådan på hedonismens livssyn fotad hälso- och sjukvård är ju uppenbarligen en omöjlighet. Vad som faktiskt behövs är en hållning och en livssyn präglad av insikten att meningsfullt kan livet vara och upplevas även då lidandet och döden ses i ögonen. Vi behöver få hjälp att kunna möta det destruktiva utan att livsångesten tar överhanden över livsmodet och livshoppet. Ett stöd är det då att kunna få uttrycka mina frågor inför det som drabbat mig och att rentav kunna få uttrycka min protest mot lidandet och döden – och det inför Gud själv, den ytterst ansvarige! Vad som då kan hända är att den sjuke dras in i samma process som Jesus på korset – från »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?» till »I dina händer Herre Gud överlämnar jag nu min ande.»

Vad författarna ytterst kommer att plädera för är nog att endast en mot metafysiska och religiösa perspektiv öppen hållning riktigt svarar emot vad som reellt fordras inom hälso- och sjukvården. Vad de explicit utsäger är att all vårdpersonal borde få lära sig ett språk att förmedla till sådana patienter som själva saknar ett språk som är adekvat för de känslor det gäller att uttrycka.

Allt som *kan* göras *bör* inte göras. Detta gäller även inom vårdens vardagsverklighet. Att en människa får leva kvar i ett levande sammanhang i samspel med andra människor och med hela sin omgivning kan mycket väl te sig som ett som helhet mera meningsfullt liv även med en av sjukdom försvagad kropp än en tillvaro på en institution präglad av medicinska insatser för kroppens välbefinnande. De vårdinsatser som kvantitativt förlänger livet men till priset av lidande och isolering har vi enligt författarna inte bara rätt utan ibland även direkt skyldighet att upphöra med.

Varje människa har ett egenvärde med rätt att

vara olik alla andra människor. Normalitet och likriktning är försnävande använt som mått på värdet i mänskligt liv. Mångfald och olikhet är även biologiskt mera gynnsamt för människan som art. Det perfekta och felfria livet är därmed inte bara en illusion utan även ett direkt hot om det upphöjes till ett slags styrande norm. Att det förhåller sig på detta sätt framstår för bokens författare som ett argument mot varje försök att genetiskt likrikta och förbättra människan.

Redan själva hälsan och sjukdomen är enligt författarna bäst att förstå som burna av varje enskild människa med hennes personliga utrustning och livshistoria. För att kunna göra en hälsobefrämjande insats för en människa är det därför angeläget att hon själv får komma till tals. Den traditionella paternalistiska hållningen inom hälso- och sjukvården håller ju också på att övervinnas och mera jämlika horisontella relationer ta över. Därmed ges också mera utrymme för den fruktbara mångfalden av synpunkter och perspektiv utan att den grundläggande insikten om att varje enskild människa till sist förblir en gåta uppges.

Jag har i denna anmälan inriktat mig på bokens grundhållning. Den kan betecknas som teologisk. Det är ingen tillfällighet att den ene av bokens författare är framstående teolog av facket. Men utan en gedigen insikt om den faktiska hälso- och sjukvårdsverkligheten kan ingen meningsfull bok om medicinsk etik skrivas. Läkaren, medförfattaren, är lika nödvändig för slutresultatet. Kvaliteten i detta är beroende av kvaliteten i mötet mellan teologen och läkaren. *Teologi* i betydelse av reflexion över och bearbetning av ett visst livsområde utifrån ett kristet perspektiv är det resultat som kommer ut ur den gemensamma brottningen med frågorna, fenomenen och problemen. Teologi är i denna betydelse ett kollektivt resultat av självständiga människors samarbete.

Bokens innehållsligt dominerande överväganden kring vad författarna kallar materialetikens olika områden har jag avstått ifrån att skriva närmare om. Vi möter här de flesta inom medicinsk etik vanliga ämnesområdena liksom några till. De är upplysande och värda ett studium med en när läsning som det här inte finns utrymme för. Bra är inte minst att författarna verkligen använder sin grundhållning, när de inom de olika material-etiska områdena utreder och tar ställning till de föreliggande moraliska problemen. Detta kan ju tyckas vara en självklarhet, som emellertid långt ifrån alltid respekteras i böcker av denna typ.

Else Munck och Svend Bjerg har sålunda tillsammans gett oss en god teologisk framställning av moraliska frågor inom hälso- och sjukvården som underlag för vidare reflexion och handlande.

Lars-Olle Armgard

Ragnar Persenius: *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952. 320 sid. Verbum, tr. i Lund 1987.*

Att ekumeniska frågor behandlas inom ramen för en doktorsavhandling har inom svensk teologisk forskning hittills hört till ovanligheterna. Detta är egendomligt med tanke på alla de insatser som ändå gjorts från Svenska kyrkans sida inom ekumeniken alltifrån Nathan Söderbloms dagar. Här finns material för många avhandlingar. Det är därför glädjande att Ragnar Persenius (RP) i sin doktorsavhandling valt att behandla det svenska kyrkotänkandet i ett ekumeniskt perspektiv. Detta perspektiv är, som framgår av undersökningens »två huvudsyften», både inhemskt och internationellt. RP vill för det första »analysera kyrkotänkandets profilering i Svenska kyrkan under tiden 1937–1952 med särskilt beaktande av genombrottet för den s.k. nya kyrkosynen och dess ekumeniska konsekvenser i Sverige». För det andra syftar han till att »relatera det svenska kyrkotänkandet under den angivna perioden till det internationella sammanhanget» (s. 14). Från internationell ekumenisk synpunkt är avgränsningen i tiden naturlig. Perioden omfattar tiden mellan de båda stora Faith and Order-konferenserna i Edinburgh 1937 och i Lund 1952.

Eftersom undersökningen genom denna ekumeniska inriktning fått karaktär av pionjärbete, kan det vara särskilt befogat att granska hur RP gått tillväga. Materialet är synnerligen omfattande och till stor del har det dessutom varit svårtillgängligt. Avhandlingen är därför ett gott bevis på författarens spårsinne. Rikedomen på uppgifter gör avhandlingen till en fyndgruva för ekumeniskt intresserade. Den kommer säkerligen att underlätta framtida forskning. Denna rikedom har emellertid också en avigsida. Mängden av uppgifter, stora som små, medför att man som läsare lätt tappar tråden. Det är understundom svårt »att se skogen för alla träd».

Avhandlingen hade kunnat vinna i klarhet, om RP fixerat uppgiften och skärpt frågorna ytterligare. I inledningen bryter visserligen RP ned det andra huvudsyftet i ett antal delmål, men vart och ett av dessa är egentligen stort nog för en egen avhandling. RP vill fixera sambandet med den internationella debatten på följande sätt:

- (a) genom att påvisa och analysera direkta svenska bidrag,
- (b) genom att påvisa och analysera direkt internationell påverkan på den svenska debatten,
- (c) genom att jämföra kyrkotänkandet i Sverige med budskapet i Faith and Order-rörelsens konferens- och kommissionsrapporter,
- (d) genom att jämföra kyrkosynen i svensk och



internationell exegetisk och systematisk teologi.

De två sistnämnda jämförelserna skall enligt RP »komplettera bilden». Det kan där icke bli fråga om någon »fullständig analys» (s 14f). Tyngdpunkten skall således ligga på lösandet av de båda förstnämnda uppgifterna. Nu är det emellertid tveksamt, om uppläggningsen av avhandlingen är sådan, att båda dessa syften uppnås. Avhandlingen är disponerad på följande sätt:

Del I består av en bakgrundsteckning. Här behandlas först olika förutsättningar i Sverige för »återupptäckten» av kyrkan (kap 1). Därefter beskrives kyrkotänkandet inom Faith and Order-rörelsen under samma tid, d.v.s. före Edinburgh (kap 2).

Del II behandlar uteslutande Edinburgh-konferensen (kap 3).

Del III består av tre kapitel. I dessa skildras och analyseras den s.k. nya kyrkosynens genombrott (kap 4), de inhemska ekumeniska konflikter som följde därpå (kap 5) och de nya grupperingar som slutligen uppstod i kyrkodebatten (kap 6).

Del IV innehåller en genomgång av studiet om kyrkan såväl inom Faith and Order som Kyrkornas världsråd (Amsterdam 1948) under motsvarande tid. Även denna genomgång är uppdelad på tre kapitel (7, 8 o 9).

Del V utgöres av ett enda stort kapitel (10) om konferensen i Lund om »Kristus och hans kyrka», varefter följer några avslutande synpunkter.

Den valda uppläggningsen rimmar med syftet att undersöka det svenska inflytandet på den internationella kyrkodebatten. Den svenska dominansen blir klar och tydlig. Man kan emellertid fråga sig, om det med denna uppläggningsen också blir möjligt att »påvisa och analysera direkt nationell påverkan på den svenska kyrkodebatten»? Den nya kyrkosynen är ju redan presenterad (III: 4, 5, 6), innan intresset riktas mot den internationella debatten. Därmed förstärks intrycket att den enda påverkan som förekom var den som utgick från Sverige. I stor utsträckning förhöll det sig säkert så, som RP säger, att svenskarna utövade ett dominerande inflytande. Icke desto mindre hade det varit lyckligt, om avhandlingen lagts upp på ett sådant sätt, att påverkan i den andra riktningen hade varit möjlig att pröva.

I inledningen redogör RP för den betydelse han lägger in i några »viktiga termer», som regelbundet återkommer i avhandlingen och som är betydelsefulla i analysen av de olika teologernas ståndpunkter (s 16ff). En av dessa termer är »eskatologi» och dess innehåll bestäms med hänvis-

ning till »Olof Lintons distinktion i en artikel 1942» (STK 1942: 4, 298ff). Lintons syfte i nämnda artikel är emellertid inte att göra någon distinktion av det slag som RP gör. Artikeln är en i raden av tre angående aktuella problem i förhållandet mellan exegetik och systematisk teologi. Linton behandlar här det för den samtida exegetiska och systematiska tolkningen av eskatologien typiska mot bakgrund av två extrema tolkningar, nämligen Schweitzers och Barths, och i kontrast till ett biblicistiskt alternativ. När RP därför i detta sammanhang säger att det eskatologiska grunddraget hos kyrkan kan bestämmas så, att hon »placeras endera i tidens eller i evighetens dimension» eller eventuellt i bådadera, så har detta, så vitt jag kan se, ingen grund i Lintons artikel. (Ordet »dimension» förekommer f.ö. inte hos Linton.) Den enligt Linton typiska tolkningen av eskatologien i nyare teologi var nog just typisk för de exegeter och systematiker som stod bakom den nya kyrkosynen, låt vara med olika accentuering. Det som Linton verkligen säger i sin artikel om den nya eskatologien och dess olika karaktäristika hade däremot med fördel kunnat användas i analysen av överensstämmelser och skillnader i tolkningen hos företrädarna för den nya kyrkosynen.

Avhandlingens första del utgöres, som ovan sagts, av en bakgrundsteckning. Här hade det möjligen varit värdefullt med mer än antydningar om det utbredda kyrkoförakt som rådde under seklets första decennier inte minst bland kulturradikaler, socialister och separatister. Kyrkan var icke blott ett bortglömt tema inom teologien. »Återupptäckten» av kyrkan gällde inte minst återupprättandet av hennes anseende bland hennes föraktare. Medvetenheten om att denna ecklesiologi utformas i ett krisläge är viktig för bedömningen av de inblandade teologernas och kyrkomännens intentioner och insatser, t.ex. Gustaf Auléns eller Bo Gieritz.

I denna bakgrundsteckning behandlas också den s.k. lutherrenässansen som en av förutsättningarna för »återupptäckten» av kyrkan. Inledningsvis konstateras att Luthers kyrkosyn »ansågs ha stått närmare den romersk-katolska än vad tidigare lutherforskning antagit» (s 26). I själva verket motsade företrädarna för lutherrenässansen såväl i Sverige som på kontinenten denna uppfattning, vilken bl.a. framförts av Troeltsch. När RP några rader längre ner skriver att »Luthers kyrkosyn hade rättfärdiggörelsetanken som centrum enligt Holl», så anges därmed orsaken till att Holl liksom svenskarna måste motsäga Troeltsch. Tolkas Luthers kyrkobegrepp som »en omedelbar frukt av hans rättfärdiggörelselära»

(Holl), måste ju skillnaden gentemot den romerska synen poängteras, vilket som sagt också skedde.

Lutherrenässansens företrädare såg Luthers teologi som en enhet med ett centrum till vilket alla delar måste relateras, för att över huvud taget förstås. Detta grundläggande perspektiv på Luthers åskådning kommer olyckligtvis inte till sin rätt i RP:s framställning. Om så skett, hade det varit möjligt att få en ännu tydligare bild av det som förenar till synes disparata utslag av kyrkotänkandet, t.ex. Auléns bok om den lutherska kyrkoidén, biskopsmötets svar till den anglikanska biskopskonferensen från 1922 och valet av nådestanken som utgångspunkt för samtalet om kyrkan i Edinburgh 1937. Luthertolkningen var m.a.o. av avgörande betydelse för den ekumeniska visionen och strategin. Genom att detta inte blir tillräckligt tydligt framställt, kommer t.ex. presentationen av deklarationen från 1922 att »hänga i luften». Det mesta finns här liksom eljest med i RP:s framställning, men med en djupare analys hade de bakomliggande sammanhangen blivit klarare.

Samma sak gäller även skildringen av den realistiska bibelforskningen (s 31ff). Samstämmigheten mellan exegeter och systematiker var ju icke blott en samstämmighet i utsagorna om kyrkan. Bakom exegeternas utsagor låg också en tolkning av det enhetsskapande i NT, evangelium i evangelierna. Det är överensstämmelsen på detta plan, som gjorde samarbetet mellan exegeter och systematiker möjligt och fruktbart, det samarbete som resulterade i den s.k. nya kyrkosynen. Kanske förelåg också betydande skillnader redan från början, vilka med tiden kom att bli mer uppenbara. Eftersom det är befogat att tala om den nya kyrkosynen blott så länge som detta samarbete och denna samsyn mellan exegeter och systematiker varade, hade det varit naturligt att hålla fast vid denna gruppering av de inblandade.

I stället används en från Göran Bexell hämtad uppdelning i en Aulélinje och en Runestamlinje, vilken hos RP motiveras främst av skillnaden i ekumenisk inriktning (s 50). Kanske hade det varit en fördel om RP arbetat med olika grupperingar beroende på sammanhanget. Genomgående är de ekumeniska avsnitten betydligt klarare än de som handlar om den nya kyrkosynen.

I beskrivningen och analysen av den nya kyrkosynen talar RP om fyra grunddrag hos kyrkan, nämligen det organiska, det eskatologiska, det sakramentala och det dynamiska (s 81ff). RP är medveten om det problematiska i att renodla dessa fyra drag och behandla dem var för sig, så som nu skett. Enligt Linton i den ovan nämnda

artikeln är det dynamiska draget utmärkande för eskatologien. Det jag framförallt saknar är en beskrivning av det dualistiska/antagonistiska motiv, som var strukturerande t.ex. för Auléns hela teologi och därmed också för hans ecklesiologi. I och med att detta motiv saknas i framställningen kommer bilden av kyrkan hos dem som RP räknar till företrädarna för den nya kyrkosynen att bli ofullständig och delvis felaktig. Lindroth och Josefson råkar särskilt illa ut. De påstås företräda en kyrkosyn med en tydlig »docketisk tendens» (s 93, 99, 267f). Därmed avses att »det eviga och gudomliga hos kyrkan fokuseras medan det tidsbestämda och mänskliga lämnas åt sidan» (s 91). Även Aulén och Bring drabbas av denna karaktäristik/kritik. Wingren räknas uppenbarligen inte till företrädarna för den nya kyrkosynen trots hans bidrag till En bok om kyrkan. Wingren säges där ha behandlat kallelsen »utan närmare angivande av den principiella kyrkosynen» (s 76 n 3). Förvisso skiljer sig Wingrens artikel, liksom f.ö. också Brings, från de övriga artiklarna därigenom att ett bredare perspektiv anlägges. Men detta sker, såsom jag tolkar det, just för att den för alla typiska förbindelsen mellan evangelium och kyrka verkligen skall komma till sin rätt.

Det som föranleder RP att tala om en »docketisk tendens» i den nya kyrkosynen är de inblandades oförmåga att tala konkret om kyrkans »gestalt» och »gränser», en oförmåga som enligt RP paradoxalt nog blir till en fördel i den internationella ekumeniska debatten. Om det antagonistiska draget verkligen framhävt i avhandlingen, skulle det emellertid blivit tydligt att det verkligen talades om »gränser», om än på ett annat sätt än avhandlingens. Den avgörande gränslinjen kommer i stället att löpa mellan Gud och djävul, liv och död, gott och ont, ny människa och gammal människa etc. Med hjälp av detta antagonistiska perspektiv försöker Aulén et consortes att ta sig ur den enligt deras uppfattning vilseledande kontrapositionen av objektivt och subjektivt, av gudomligt och mänskligt. Denna deras strävan omnämns i avhandlingen, men utan att det alternativa synsättet presenteras, det som gör att de menar sig kunna betona Guds nåderika handlande utan att fördenskull behöva tona ned den mänskliga aktiviteten i motsvarande grad. I stället förhåller det sig så, för att tala med Bring, att ju mer det objektiva betonas, deso mer kommer också det subjektiva – det nya mänskliga – till sin rätt. Gud och den nya människan kan aldrig ställas mot varandra. Gud och den gamla människan står alltid mot varandra.

Om man beskriver t.ex. Josefsons kyrkosyn så, att han tecknar kyrkan som »upphöjd över tiden

och det mänskliga» (s 98), så har man bedömt hans utsagor om kyrkan utifrån en kontraponeering av gudomligt och mänskligt, som var honom främmande, vilket man i för sig är fri att göra. Skälet till att företrädarna för den nya kyrkosynen inte vill tala om kyrkan som osynlig och synlig, att hon utöver att vara gudomlig också är mänsklig, är ju även detta, att tyngdpunkten då ofelbart skulle hamna på det förra ledet, vilket i sanning vore spiritualiserande, för att inte säga »doketiskt». Josefsons kyrkosyn kommer tydligt fram i Kyrka och sakrament från 1945, där bl.a. följande rader återfinnes:

»Till Ordet hör alltid en menighet, till dopet hör de döpta, till nattvarden hör knäböjande kristna människor. Det som gör dessa olika människosamfund till en församling i vilken tron upptäcker de heligas samfund är Ordet och sakramenten . . .».

Församlingen av människor är naturligtvis synbar, men att denna församling är Guds församling, ett heligt kristet folk, är något för tron att omfatta i förtröstan på att Ordet och sakramenten inte är utan verkan. RP har verkligen uppfattat Ordets och nådemedlens betydelse som kännetecken på kyrka i den nya kyrkosynen (se t.ex. s 106), men detta har uppenbarligen inte föranlett RP att avstå från att tala om en »doketisk tendens» i densamma.

Meningsskiljaktigheterna beträffande den nya kyrkosynen och den kritik som riktades inte minst från frikyrkligt håll (jfr s 135ff) hade sin yttersta orsak i en skillnad i grundperspektiv. Det särskilt för lundensarna betydelsefulla dualistiska/antagonistiska motivet spelade mindre roll för de andras utformning av ecklesiologien. Trots denna skillnad i det grundläggande perspektivet hade förmodligen en något större samstämmighet i utsagorna om kyrkan kunnat uppnås, om lutherforskarna bland företrädarna för den nya kyrkosynen utvecklat läran om kyrkans kännetecken närmare. Av avhandlingen framgår hur man genomgående koncentrerade sig på de konstitutiva faktorerna som kännetecken. Ordet och sakramenten är, säger RP med syfte på ett yttrande av Josefson, »de enda kännetecknen på kyrkan» (s 237). Riktigt så uttrycker sig väl inte Josefson. Han talar om Ordet och sakramenten som »de primära kännetecknen» och som »de enda verkliga igenkännings-tecknen» i sitt yttrande (SKT 1942: 265ff). Förmodligen hade det varit lyckligare för debatten om Josefson formulerat sig positivt och talat om Ordet och sakramenten som »de allra säkraste kännetecknen» och om han därtill angivit också andra tecken. Den bild av kyrkan som tonar fram blir annars lätt bilden av en

»prästkyrka», något som de frikyrkliga naturligtvis kände sig manade att motsäga.

Traditionellt sett är faktiskt koncentrationen till enbart de s.k. konstitutiva kännetecknen mer melanchthonsk än luthersk. Den överensstämmer med framställningen i Augsburgska bekännelsen och Apologien, där ju inte heller läran om det allmänna prästadömet beröres mer än indirekt. I Luthers skrifter återfinnes däremot en rad andra tecken utöver Ordet och sakramenten, t.ex. bönen och lovsången i församlingen. Paradoxalt nog var man på denna punkt, omedvetet, beroende av Melanchthon, som ju eljest inte stod särskilt högt i kurs hos de svenska lutherforskarna.

Av RP:s undersökning framgår att läran om kyrkans notae inte heller bearbetades ordentligt i den internationella ekumeniska sammanhanget. I Amsterdam stod kyrkans kännetecken på dagordningen, men egendomligt nog verkar diskussionen mest ha handlat om ämbete och lydnad. Detta var några personliga reflektioner om »notae ecclesiae» i anslutning till avhandlingen. RP:s framställning inbjuder till sådana utvecklingar, vilket onekligen är mycket positivt.

De kritiska synpunkterna har kanske fått dominera i denna recension. Det blir väl lätt så, när opponenter recenserar. Förhoppningsvis har dessa synpunkter inte undanskynt avhandlingens stora förtjänster. Till dessa hör framför allt den klara beskrivningen och analysen av arbetet inom Faith and Order under några decennier, då svensk teologi spelade en avgörande roll. Avhandlingen som helhet tydliggör något för varje ekumeniskt samtal väsentligt, nämligen att medvetenheten och värnandet om det egna arvet, den egna identiteten, ingalunda behöver medföra en slutenhet gentemot andra traditioner och tänkesätt. I stället kan den – nu som då – befördra öppenheten utåt.

Carl Axel Aurelius

R. Kieffer – L. Rydbeck, *Existence païenne au début du christianisme. Présentation de textes grecs et romains*. Les Éditions du Cerf, Paris 1983.

En alldeles förträfflig liten bok, som genom recensentens försummelser har blivit liggande oanmäld på tok för länge, är resultatet av det samarbete en nytestamentlig exeget och en klassisk filolog har ägnat en rad antika texter från perioden 50 f.Kr.–150 e.Kr. Det är René Kieffer och Lars Rydbeck som i översättning utger ett femtiotal jämförelsevis korta texter, skickligt

valda för att de skall belysa olika aspekter av den mänskliga existensens villkor vid tiden kring Jesu levnad och därigenom ge oss en bättre förståelse av den värld som såg kristendomen födas. Texterna är av högst olikartad karaktär, från konstfulla alster som det horatianska ode som inleder urvalet, till skäligen enkla och konstlösa brev, somliga mänskligt mycket gripande brev. Välskrivna inledningar till varje enskild text ger den behövliga bakgrunden.

Textmaterialet har fördelats på fyra huvudgrupper, som i tur och ordning belyser 1) sederna och det dagliga livet 2) religion, magi och spådomskonst 3) utbildning, vetenskap och konst samt 4) kejsarna och det politiska livet. Vart och ett av dessa huvudavsnitt presenteras med en kortfattad men instruktiv introduktion.

Några detaljmärkningar kan meddelas för en eventuell ny upplaga av boken, som förhopp-

ningsvis någon gång också skall kunna presenteras i svensk språkdräkt. Upplysningen om tilltalsordet »syster» (använt om hustru) i texten 12 hade varit påkallad redan i texten 9. För texten 16 finns en modern edition, nämligen Erik Wistrand från 1976. Att brevskrivaren Sempronius i texten 18 i samma sändning skickar brev både till sin mor och sin bror kan enligt utgivaren bero på att han vill »diminuer les frais d'envoi». Samtidigt utgår de från att modern kanske inte kan läsa och att brodern därför måste tyda brevet till henne – den senare förklaringen onödiggör den förra. En rad i förkortning anförda källor borde ha införlivats och förklarats i bibliografien s. 11 f.; det är inte självklart att varje läsare genomskådar vad som döljer sig bakom BGU (text 7), kanske inte ens CIL (text 16).

*Birger Bergh*

## AKTUELLT

---

### Lutherforskarkongressen i Oslo 1988

Den sjunde internationella lutherforskarkongressen hölls i Oslo den 14–19 augusti 1988. Det var på initiativ från Lutherska världsförbundet med Vilmos Vajta som studieavdelningens dåvarande ledare som den första kongressen av detta slag anordnades i Århus 1956. Inalles har fyra av de sju kongresserna hållits i Norden, i Järvenpää 1966 och i Lund 1977, de tre övriga i Münster 1960, St Louis 1971 och i Erfurt 1983.

President för Oslo-kongressen var professor Inge Lönning, tillika rektor för universitetet i Oslo. Han öppnade kongressen med en föreläsning över dess generaltema: Responsibility for the world – Luther's intentions and their effects. Under var och en av de följande konferensdagarna behandlades i plenarsessionerna ett deltema inom den givna ramen. Praxis och teori i Luthers predikan var ett sådant tema, med professor Eilert Herms, Västtyskland, som huvudtalare, ett annat var Luthers antiromerska polemik, med ett uppmärksammat bidrag av en reformert deltagare, professor Walter Mostert, Schweiz. En tredje

konferensdag ägnades åt temat Luther som folkuppfostrare med professor Reinhard Schwarz, Västtyskland, som förste talare. Näst sista dagen föreläste två representanter från tredje världen, professor Simon Maimela, Sydafrika, och professor Vitor Westhelle, Brasilien, om Luthers intentioner och dess verkningar från tredje världens perspektiv. Att detta tema togs upp och att ett relativt stort antal deltagare från utomeuropeiska länder var med och utgjorde ett färgstarkt inslag hörde till det som utmärkte Oslo-kongressen till skillnad från de tidigare.

Också det politiska temat i Luthers teologi berördes i ett par föreläsningar på kongressens sista dag, med professor Oswald Bayer, Västtyskland, och professor Eric Gritsch, USA, som föreläsare.

Inte minst tredje-världen-temat väckte frågan till liv, om lutherforskarkongresserna i framtiden mera än tidigare skall ge bilden av en på nutida problem tillämpad luthertolkning, vartill fogades anmärkningen, att huvudsyftet förblir detsamma som förut, att utgöra en mönstring av den fria och oberoende reformationsforskningen, eller som en japansk deltagare uttryckte det: »Vi kommer till

dessa konferenser för att lära känna den verkliga Luther». Detta huvudsyfte tillgodosågs också genom de på skilda grupper uppdelade seminarier, som vid denna liksom vid de närmast föregående kongresserna kom att utgöra huvuddelen av förhandlingarna. Omkring femton olika seminarier hölls, med ämnen som valts oberoende av kongressens generaltema för att täcka olika sidor av Luthers teologi och motsvara skilda intressen hos de deltagande forskarna. Några exempel på ämnena kan visa på bredden i utbudet (inom parentes anges vem som var seminarieleddare): Rechtfertigung und Ecclesiologie bei Luther (Tarald Rasmussen); Luther und Bischofsamt (Martin Brecht); Ein Luthertext: Galaterbriefkommentar 1519 (Steffen Kjeldgaard-Pedersen); Luther on Poverty and Property (Carter Lindberg); Luther als Ausleger der Heiligen Schrift (Sigfried Raeder); Luther and Calvin (Heiko Oberman); Luthers Bedeutung für die Bekenntnisbildung vor der Konkordienformel (Ernst Koch).

Den svenska representationen var inte stor denna gång; det fanns fler deltagare från Japan än från Sverige, något som hos flera väckte frågan, hur det är med den svenska lutherforskningen just nu.

*Bengt Hägglund*

## Nordisk systematikerkonferens i Finland

Den nionde nordiska systematikerkonferensen hölls den 9–11 januari 1989 på Lärkkulla, Karis, Finland. För arrangemangen svarade institutionerna för systematisk teologi i Åbo och Helsingfors. Temat för konferensen var naturlig teologi, vilket behandlades i föreläsningar och förberedda kommentarer samt i diskussioner. Ett sextiotal deltagare från de nordiska länderna deltog.

Sedan Hans-Olof Kvist, Åbo, öppnat konferensen hölls den första föreläsningen av Simo Kiviranta, Helsingfors, om den naturliga teologins nya uppsving i viss protestantisk, systematisk teologi. Som korrektiv till en ensidig protestantisk erfarenhets- eller bibelteologi är någon form av naturlig teologi intressant; det var även Kivirantas mening. Kommentarer gavs av Carl-Reinhold Bråkenhielm och Astri Hauge, Oslo.

Kvällsföreläsningen hölls av Svend Andersen, Århus, om fenomenologisk och analytisk religionsfilosofi, särskilt i språkfilosofiskt avseende. Den analytiska filosofins språkfilosofi bedömdes inte adekvat kunna förstå undersökningsobjektet religiöst språk till vilket däremot K E Lögstrups, i

anslutning till Hans Lipps, språkfilosofi enligt föreläsaren bättre lämpade sig. Det var för övrigt slående vilken dominant plats just Lögstrup intog i flera föreläsningar. Kommentarruppgifterna var tilldelade Reijo Työrinoja, Helsingfors, och Dick Haglund. – Sålunda mättade av en lång dags resor och föreläsningar fortsatte många konferensdeltagare överläggningarna i bastun.

Den andra dagen inleddes med att Lars-Olle Armgard föreläste om Vårdetik – en brytpunkt mellan teologisk och humanistisk etik. En tes var att den teologiska etiken kunde bidra med att fördjupa förekommande vårdetik. Den förhärskande svenska vårdetiken bedömdes vara snävt individualistisk. Heikki Kirjavainen, Helsingfors, kommenterade och Anne-Marie Thunberg hade, frånvarande, lämnat en skriftlig kommentar.

Konferensdeltagarna gjorde därefter ett uppskattat besök på den svenskspråkiga Nylands brigad, som presenterades av dess kommandant, den i historia kunnige överste Per-Olof Thodén.

Kvällspasset ägnades åt Ivar Asheims, Oslo, föreläsning Förhållandet mellan norm och empiri inom etiken. Enligt Asheim är det ett hopplöst företag att försöka förankra normer i någon form av empiri. En teologisk etik, kristet konfessionellt uppfattad, skall därför ha bibeln som normunderlag, i kombination med ett brett erfarenhetsmaterial. Behovet av bibelhermeneutiskt arbete framhölls. Kommentarer gavs av Urban Forell och Arne Grøn, Köpenhamn. – Som vanligt togs stora principiella frågor upp till alltför flyktig behandling på grund av tidspress.

Sista dagen höll Hans-Olof Kvist en föreläsning om frågan om naturlig teologi i Kants tänkande. Tesen var att Kant från att i sin förkritiska period ha företrätt en naturlig teologi även i sin kritiska period kan sägas ha en viss naturlig teologi, även om Kant själv inte använder detta uttryck; Kvist ville således läsa in en naturlig teologi även i Kants kritiska tänkande. Kant blir i så fall inte bara en antimetafysiker utan också en förnyare av metafysiken. Tore Wigen, Oslo, kommenterade.

Den sista föreläsningen hölls av Peder Nørgaard-Højen, Köpenhamn, om naturlig teologi i dialogen mellan olika religioner. Det gällde särskilt kristna tolkningar av andra religioner, från en exklusiv partikularism till Karl Rahners idé om en anonym kristendom och idén att de kristna känner Gud bara delvis. Föreläsaren anslöt sig själv till en klassisk tolkning, nämligen att Gud enligt kristen tro fragmentariskt givit sig till känna i icke-kristna religioner. Per Frostin och Jan-Olav Henriksen, Oslo, hade kommentarruppgiften.

Sammanlagt blev konferenstemat, fattat i vid mening, föremål för behandling från olika utgångspunkter och av olika forskartyper. Delta-

garna fick en bild av situationen inom den systematiska teologin inom Norden. – I anslutning till NORDPLUS-projektet uttalade sig konferensen för ökat studie- och forskarutbyte mellan de systematiskt-teologiska institutionerna i Norden.

Nästa konferens beslöts – efter inbjudan av P W Bøckman – att förläggas till Trondheim i januari 1992.

*Göran Bexell*

## Studia theologica

Studia theologica, som udgives af de teologiske fakulteter i Norden og redigeres af en internordisk redaktionskomité, er efter en årrække i Oslo nu flyttet til København. Tidsskriftet har til formål at præsentere den nordiske teologi i såvel en nordisk som en international sammenhæng og derved selv bidrage til den teologiske debat. Det bringer på engelsk – eventuelt fransk eller tysk – artikler, der i særlig grad er repræsentative for nordisk teologisk basisforskning. Det informerer også mere bredt om nordisk teologisk forskning ved at offentliggøre resumeer af nordiske teologiske doktorafhandlinger. Endvidere publicerer tidsskriftet den årlige Mowinckel-forelæsning ved Oslo Universitet.

Studia theologica udkommer med to numre årligt, hvert på ca. 80 sider, og koster i abonnement DKK 200. De næste to årgange vil bringe temainumre. I 1989 om henholdsvis »Feminist Recon-

struction of Early Christianity» og om naturlig teologi. I 1990 om stat og kirke i Norden og om teologien i forhold til kirke, kultur og samfund.

Abonnement tegnes ved henvendelse til Akademisk Forlag, Store Kannikestræde 6-8, Postboks 54, DK-1002 København K.

Redaktionens adresse: Institut for systematisk teologi, Købmagergade 44-46, DK-1150 København K.

## Kyrkofäderna och det antika samhället – Nordiskt Patristikermöte i Lund 22–25 augusti 1989

Vid de flesta nordiska universitet finns det idag forskare som arbetar med patristiska ämnen, inte bara bland teologer utan också bland antikhistoriker, klassiska filologer och konsthistoriker. Ett samarbete mellan de nordiska forskarna finns etablerat, och som ett led i detta arrangeras nu *det tredje nordiska patristikermötet i Lund*. Ämnet är tvärvetenskapligt och vill belysa förhållandet mellan den tidiga kyrkan och det antika samhället ifråga om filosof, konst, litteratur, etc. Till mötet inbjudes såväl forskare som studenter och andra intresserade. Program och vidare information från:

*Avd. för kristendomens historia/Samuel Rubenson  
Finngatan 10  
S-223 62 Lund*

# IN MEMORIAM

---

## Hilding Pleijel in memoriam

Lunds äldste professor Hilding Pleijel, kyrkohistoriens grand old man i vårt land, avled den 15 nov. 1988, drygt 95 år gammal. Han var vetenskapligt aktiv in i det sista. Förordet till hans sista vetenskapliga arbete är daterat den 19 aug. 1988.

Född i Väckelsång och uppvuxen i ett småländskt prästhem av gammalkyrklig typ förvärvade han redan från barndomen en ingående förtrogenhet med gammal svensk kyrko- och folkfromhet och med de kyrkliga folkseder, som ännu i början av detta sekel var allmänt gängse i stora delar av Kronobergs län. Efter studentexamen i Växjö ägnade han sig i Lund först åt humanistiska studier och tog fil. mag.-examen 1914 i klassiska språk med klassisk fornkunskap och antikens historia. Därefter gick han över till teologiska fakulteten och disputerade för teologie doktorsgraden 1925 på en avhandling om »Herrnhutismen i Sydsverige». Disputationen medförde omedelbart docentur.

Under docentåren fram till professorsutnämningen efter Hjalmar Holmquist 1938 var Pleijel tidvis biträdande lärare i symbolik och uppehöll en tid också den ena professuren i systematisk teologi. Främst ägnade han sig emellertid under dessa år åt fortsatta forskningar rörande kyrkoliv och folkfromhet i Sverige under 1600- och 1700-talen. Som resultat härav publicerade han bland annat arbetena »Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland» (1935), »Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680–1772» (Svenska kyrkans historia 5, 1935) och »Das Kirchenproblem der Brüdergemeine in Schweden» (1938). För dessa arbeten hade han bedrivit omfattande forskningar i tyska arkiv, såsom i brödräfsamlingens arkiv i Herrnhut och i Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftung i Halle.

Tillsammans med professor Holmquist hade Pleijel under docenttiden påbörjat utgivningen av det stort upplagda samlingsverket Svenska kyrkans historia, som tyvärr aldrig blivit färdigt. Sedan han själv tillträtt professuren, startade han som komplement därtill 1940 en särskild serie »Samlingar och studier till svenska kyrkans historia». Det sista numret i denna serie, nr 45, med vilket han vid 90 års ålder avslutade serien 1983, utgjordes av en av honom själv författad vetenskaplig avhandling.

En huvudlinje i Pleijels forskningar och intresen har alltid gällt det kyrkliga fromhetslivet och

dess utvecklingshistoria. Det var ingen tillfällighet, att hans installationsföreläsning handlade om »Johann Arndt och svenskt fromhetsliv». Men man kan ändå från ungefär denna tid konstatera en viss omorientering och perspektivförskjutning i hans arbete med dessa problem. Kort efter att han tillträtt professuren, skrev han i en festskrift till Martin P:n Nilsson, från vilken han mottagit viktiga och avgörande impulser, en programmatisk uppsats med titeln »Bodenreform und Frömmigkeit. Ein Problem der schwedischen Volkskunde» (1939). De där anförda synpunkterna vidareutvecklade han i senare skrifter. Han understryker det intima sambandet mellan den svenska landsbygdens sociala struktur och kyrkans fromhetsliv i äldre tid. Då detta icke tillräckligt uppmärksammats av den allmänna folklivsforskningen, som spänner över vitt skilda områden, ansåg Pleijel det vara nödvändigt att den kyrkliga folklivsforskningen upptogs som en särskild forskningsgren. Han igångsatte själv arbetet, och på hans initiativ grundades 1942 Institutionen för kyrklig folklivsforskning vid Lunds universitet (Kyrkohistoriska arkivet).

Programmet presenterades och motiverades i flera olika sammanhang, bland annat i uppsatsen »Kyrklig folklivsforskning. Ett problem och ett program» (1944). Han skriver där, att den kyrkliga folklivsforskningen »vill helt enkelt utforska det kyrkliga folklivet i gången tid, d.v.s. klargöra det äldre folklivets förankring i kristen tro och kyrklig sed. Den strävar sålunda efter att lägga en sociologisk synpunkt på det kyrkohistoriska materialet och åsyftar att klarlägga den kyrkligt präglade folkseden i dess historiska sammanhang». Till den nya institutionen insamlades ett stort antal uppteckningar och annat material rörande kyrkliga folkseder och kyrkligt folkliv.

Jämsides härmed fortsatte han med outtröttlig energi under de följande åren, även efter pensioneringen, att i en stor mängd uppsatser behandla olika delproblem inom det stora forskningsprogrammet och samlade med några års mellanrum ett urval sådana uppsatser i samlingsvolym, såsom »Svensk lutherdom» (1944), »Från hustavlans tid» (1951), »Husandakt, husaga, husförhör» (1965) och som en sammanfattning »Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige» (1970). På ett mycket klargörande sätt har han själv i förordet till sistnämnda bok karakteriserat sitt arbete: »Det har anmärkts att jag hittills inte

åstadkommit 'någon övergripande totalframställning' utan endast lämnat 'smärre bidrag' i ämnet. Det är emellertid med full avsikt som jag valt ett sådant tillvägagångssätt. Tidigt under mina forskningar på detta obearbetade område insåg jag att det inte var möjligt att ge någon vederhäftig totalframställning, förrän man gjort grundliga undersökningar om de olika faktorer som tillsammans betingade denna äldre folkkultur. Tålmodigt och icke utan möda har jag därför under mer än trettio års tid sökt utforska och klargöra de komponenter som konstituerade det gamla samhällets livshållning och religiösa livsform. Nu först kan tiden sägas vara kommen för att ge en sammanfattning av alla dessa förstudier och i en totalframställning söka skildra vad jag här kallat 'hustavlans värld'.» Intill sin levnads slut fortsatte Pleijel att lämna nya värdefulla bidrag till detta forskningsprogram.

Intresset för det folkliga fromhetslivet kombinerades hos Pleijel med ett starkt personhistoriskt intresse. Han brukade kalla sig själv för matrikelbitare, och hans personkännedom var enorm. I hans talrika skrifter av mer eller mindre personhistorisk natur ligger tonvikten dock i regel inte på det rent personhistoriska utan mera på det historiska sammanhang, vari de skildrade personerna hör hemma.

För Växjö stift och sin småländska hembygd behöll Pleijel alltid en särskild förkärlek. Han har lämnat talrika värdefulla bidrag till stiftets historia, och på sin höga ålderdom engagerade han sig livligt, som tillskyndare, aktiv medarbetare och

mecenat, i Växjö stiftshistoriska sällskap, som 1988 kunde fira sitt tioårsjubileum.

Samtidigt var Hilding Pleijel en stor bibliofil och samlade under ett långt liv ett mycket stort och värdefullt bibliotek. En stor del därav såldes på auktioner i Stockholm 1980–81, och de inkomna medlen donerades till vetenskaplig, särskilt religionsetnologisk forskning.

Pleijel hade en inte obetydlig litterär begåvning, och hans vetenskapliga arbeten erbjuder ofta en fängslande och spännande läsning. Hans personliga anspråkslöshet och generositet och hans insatser som akademisk lärare och inspirerande forskarhandledare skall länge med tacksamhet ihågkommas. Han var ledamot av flera vetenskapliga samfund, hedersledamot av Selskabet for Danmarks Kirkehistorie och av Finska kyrkohistoriska samfundet samt teologie hedersdoktor i Rock Island och i Helsingfors.

Den festskrift, som överlämnades till Hilding Pleijel år 1965 som en hyllning för hans 40-åriga akademiska lärar- och forskarverksamhet sedan docentutnämningen 1925, bar titeln »Från gammallutherdom till nyprotestantism». Det är en titel, som kan sägas kort sammanfatta hela den historiska utveckling, åt vars utforskande Pleijel ägnat en stor del, kanske större delen av sin livsgärning.

Under ett långt livs outtröttliga forskarmödor har han gjort stora, betydelsefulla och bestående insatser för svensk kyrkohistorisk och religionsetnologisk forskning.

*Carl-Edvard Normann*