

Mångfald, trefald och faran för kyrklig enfald

1C
5/123

Några tankar om judendomen, kristendomen och islam

Av TRYGGVE KRONHOLM

I sina inciterande, trevligt skrivna reflektioner om "Islam och svensk teologi" (STK 64, 1988, 17–21) visar Jan Hjärpe – professor i islamologi vid Lunds universitet – på den förbluffande öppenhet gentemot islam som vi finner hos vissa ledande, kyrkligt orienterade teologer i Sverige på 1920-talet. Det rör sig främst om Nathan Söderblom, Tor Andrae, Emanuel Linderholm och kretsen kring dem. En avgörande kontinental inspirationskälla har givetvis varit Adolf von Harnack, inte minst hans monumentala *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.

Tankeväckande, kanske också provocerande, hävdar emellertid Hjärpe att denna 20-talets öppenhet visavi islam i allt väsentligt gick förlorad redan på 30-talet:

"Liberalteologins insikt var att de stora skillnaderna fanns inom en och samma religion, inte mellan religionerna, eller snarare: Det som går under namnet av en religion, igenkännbar genom tiderna, är en fiktion . . . Men nu, på 30-talet, blir frågeställningen inte längre religions-teologisk. Den blir i stället "vad är det specifikt kristna?" Dvs. målet blev att dra upp gränser, snäva in, påpeka olikheter. "Låt detta vara detta." Och så drogs rullgardinen ned. I senare handböcker i dogmhistoria söker man förgäves efter något islamavsnitt, motsvarande Harnacks. Och i systematiken inget spår av Söderbloms Den levande Guden. I den mån man behandlar icke-kristna religioner, så är det inte i form av religionsteologi, utan man talar om "religionsdialog", vilket är något annat. Då utgår man från att de väsentliga skillnaderna är mellan religionerna och inte inom dem och från föreställningen om att respektive religion är en någotsånär entydig företeelse, distinkt, urskiljbar, objektivierbar, medan för Söderblom den religiösa erfarenheten var utgångspunkten för den teologiska reflektionen." (s. 21)

Dessa iakttagelser inspirerar mig till att lägga fram några tankar om de historiska och bekännelsemässiga svårigheter som i realiteten är förknippade med den skisserade, kyrkligt liberalteologiska inställningen under 20-talet. Ser jag rätt, är dessa svårigheter inte principiellt annorlunda i dag, inte heller mindre potentiella.

Det torde vara överflödigt att påpeka att dessa mina tankar – nedskrivna på inbjudan av redaktionen för STK – av utrymmesskäl är dömda att framstå som fragment.

Mångfald

Självfallet hade liberalteologerna på 20-talet rätt i att det inom ramen för vad man traditionellt kallar en religion – och jag syftar här särskilt på skriftreligioner som judendom, kristendom och islam – finns en överväldigande mångfald av riktningar, som sinsemellan faktiskt verkar mer väsensfrämmande än de historiska fundament som respektive religion bygger på: uppenbarelsen och bekännelsen som knyter sig till denna.

Ja, inom var och en av dessa tre skriftreligioner finner vi de mest skiftande grupperingar av ultraortodoxa, liberaler, reformister, pragmatiker, mystiker, apokalyptiker, fromsinta, militanta, kulturfientliga, samhällsintegrerade, auktoritära, demokratiska osv.¹ Och visst är dessa grupperingar, åtmins-

¹ För en översikt över skiftande riktningar inom judendomen, se tex S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*. 1–18. New York – London – Philadelphia 1952– ; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*. Berlin – New York 1972. Beträffande motsvarande variationsrikedom på kristet område, se bla D. Barrett, *World Christian Encyclopedia*. Oxford 1982. Vad slutligen gäl-

tone vid första påseende, vida mer heterogena än det judiska, kristna och islamiska som definitionsmässiga storheter. Och visst är det både frestande och långt på väg berättigat att i detta läge ställa fram den religiösa erfarenheten som utgångspunkt för den teologiska reflektionen.

Själv kan jag emellertid inte komma förbi den historiska och bekännelsemässiga aspekten som den mest avgörande: de enskilda riktningarna inom en och samma skriftreligion – helt oberoende av hur intensivt olika dessa riktningar är – är på ett organiskt sätt förenade av ett livsflöde. Oavsett nya kombinationer, sammanflätningar, utväxter och missbildningar hämtar, menar jag, respektive religions företrädare sin djupast liggande inspiration ur tron på en totalt avgörande gudsuppenbarelse och en därmed oupplösligt sammanbunden, ouppgivlig bekännelse.

Oräkeliga samtal med företrädare för judisk och islamisk tro och livsväg har ständigt på nytt övertygat mig om att det är detta djupast liggande livsflöde som *de facto* fungerar som "utgångspunkten för den teologiska reflektionen". Det är alls inte så att dessa företrädare blundar för de väldiga spänningar, motsättningar och konfessionella differenser som rymms inom respektive religion. Men sällan eller aldrig är de benägna att sätta den personliga religiösa erfarenheten i centrum på sådant sätt att religionsgränsen utsuddas eller det fundamentala livsflödet skärs av eller leds bort. Tvärtom: de är normalt snara att precisera exakt vad i deras egen tro som är ouppgivligt och vad i den kristna tron och bekännelsen de är ur stånd att acceptera.²

ler islam, se t ex Ph. K. Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. London – Basingstoke 1970 (9th repr. 1984); *Der Islam in der Gegenwart*. Hrsg. von W. Ende und U. Steinbach unter red. Mitarbeit von M. Ursinus. München 1984; *Geschichte der arabischen Welt*. Hrsg. von U. Haarmann. München 1987.

² Utmärkta översikter över arbeten och dokument med judiska ståndpunkter visavi företrädare för kristen tro finner man bl a i K.-J. Illmans uppsats "Judisk-kristen dialog på det akademiska området" och i O. Skarsaunes bidrag "Jødisk-kristen dialog på ekumenisk område – en orientering" i projektredovisningen *Judendom och kristendom under de första århundradena. Nordiskt patristikerprojekt 1982–1985*, Red. av S. Hidal, K.-J. Illman, T. Kronholm, M. Müller och O. Skarsaune, 1, Stavanger – Oslo – Bergen – Tromsø 1986, 13–36 resp. 37–51. Islamiska ståndpunkter visavi kristendomen redovisas bl a i

De allt mer omfattande och öppna kontakterna mellan den judiska, kristna och islamiska världen gör det, enligt min mening, avgörande nödvändigt att om och om igen söka sig in till det essentiellt livgivande i respektive skriftreligion: Gudsuppenbarelsens och bekännelsens nyskapande flöde som kontinuerligt genomströmmar i princip alla erfarenhetsmässiga och strukturella variationer. Först när vi blottlagt dessa livsflöden kan vi våga ställa frågan i vad mån de på djupet har en och samma källa, i vad mån uppenbarelsernas och bekännelsernas Gud verkligen är en. Men dessförinnan måste vi vända oss till själva trefalden, till de avgörande skillnaderna.

Trefald

1. Judendomen

Det är givetvis invändningsfritt att Hjärpe i sin behandling av islam och svensk, kyrklig teologi helt bortser från judendomen.

Varje analys av själva livsflödet – gudsuppenbarelsen och dess bekännelse – inom respektive judendom, kristendom och islam måste emellertid basera sig på ett historiskt faktum: i begynnelsen var judendomen.

Vi bortser i denna förbindelse från att dagens judendom i oräkeliga avseenden skiljer sig från antikens. Vi reducerar också bort analysen av de olika impulserna på judisk tro och livsväg, antingen det rör sig om arameiska folkspillrors gudsupplevelser, sumeriska religionselement, egyptiska, kenitiska, midjanitiska, kanaaneiska, assyrisk-babyloniska, med tiden även grekiska, romerska, iranska, arabiska osv.³ Vi försöker tränga förbi allt detta och enbart stanna upp vid frågan om det helt avgörande, konstitutiva, kreativa livsflödet inom judendomen i dess olika epoker. Det på en gång sammanhållande och distinktiva. Vi leds då tillbaka till det gamla Israel under 600–400-talet f Kr.

B. D. Kateregga – D. W. Shenk, *Islam och kristen tro*. Älvsjö 1983; L. Gardet, *L'islam. Religion et Communauté*, Paris 1982, spec. 391–404 (med vidare ref.).

³ Se bl a W. von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*. Darmstadt 1985; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. 1–2. Göttingen 1984–86. För den vidare utvecklingen, se arbeten anförda i not 1.

Det var, av allt att döma, under denna period som det vi i dagligt tal kallar judendomen väsentligen tog form: den josianska reformationen i sen förexilisk tid, samlingen och vaktslåendet kring Israels nationella historia och religiös-kulturella tradition under den babyloniska fångenskapens tid, samt den efterexiliska restaurationens epok.⁴

Det förefaller som om det är under denna ödesdigra period som det konstitutiva och för all efterföljande judendom intill i dag ouppgivliga kom i dagen med full evidens: den grundläggande tron på JHWHs uppenbarelse för Mose i förbindelse med exodus och ökenvandringen och den lika grundläggande bekännelsen som knöts till denna uppenbarelse, enkelt sammanfattad t ex så:

1. JHWH, Israels och skapelsens Gud, är en.
2. Israel, bland jordens alla folk, är JHWHs egendomsfolk.
3. Kanaans land är Israels evärdliga gåva från JHWH.
4. Jerusalem är centrum för Israels gudstjänst.
5. Torah, den gudomliga undervisningen, är Israels lag.
6. Gudstjänst enligt Torah leder till liv, olydnad till dom.
7. Israels historia uppenbarar Gud för Israel och folken.

Denna tro och bekännelse, givetvis byggd på äldre traditionselement, är essensen i den lagbok (*sefär hat-tōrah*) eller förbundsbok (*sefär hab-b'erit*) som i 2 Kung 22–23 framställs som grundvalen för den josianska reformationen.⁵ Dessa element är livsnerven i Deuteronomium.⁶ Typiskt nog är det just där som den judiska kanonprincipen för första gången nerfällts: icke lägga till, icke dra ifrån (Deut 4, 2; 12, 32 /hebr. 13,1/). Enligt min övertygelse är dessa element den teologiska medelpunkt kring vilken hela den framväxande

hebreisk-aramaiska bibelkanon utkristalliserades.⁷

Dessa tros- och bekännelseelement byggs ut i stark variationsrikedom i antikens palestinsisk-judiska apokalypter, historieverk, bibelutläggningar, religiösa diktning, testamenten m m, inklusive Qumran-litteraturen⁸ – men själva framstår de som ouppgivliga. Samma sak gäller motsvarande verk från den judiska diasporan, i synnerhet den hellenistiska.⁹

Var och en som känner den efterföljande talmudiska periodens judendom (c 70–638 e Kr) vet att dessa element förblir grundvalen. De dominerar den rabbiniska traditions-litteraturen: Mishnah, Tosefta, talmudim, targumim, midrashim etc.¹⁰ De präglar den synagogala liturgin och poesin.¹¹ De flyter också som en underström genom periodens esoteriska och apokalyptiska verk.¹² Judar som förnekade ett eller flera av dessa element betraktades inte som rätta judar utan som avfallingar, heretiker.¹³

Medeltiden, som man för judendomens vidkommande gärna anslår till perioden mellan mitten av 600-talet och upplysningstiden (*haškālāh*), ändrade ingenting verkligt essentiellt härvidlag. Detta gäller inte bara bibel- och talmudutläggning, utan faktiskt även religionsfilosofin, etiken och mystiken, hur mycket grekisk och arabisk ideologi som än trängde in på judisk mark.¹⁴ Ta som ett lysande exempel tidens ojämförligt störste teolog

⁴ Se bl a den instruktiva uppsatsen "Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie" av S. Herrmann, *Festschrift G. von Rad*. München 1971. 155–170.

⁵ Se bl a G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*. München 1977. 26–47; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*. London 1981; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*. Rev. ed. Philadelphia 1981; samt P. Block, J. Blomqvist, G.-Br. Sundström, Chr. Åsberg, "God och nyttig läsning". *Om Gamla Testamentets Apokryfer*. Stockholm 1988.

⁶ Stemberger, *anf. arb.*, 47–64.

⁷ Se främst H. L. Strack – G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München 1982; vidare ref. i Stemberger, *anf. arb.*, 66–100; även i Maier, *anf. arb.* (se not 1), 122–130.

⁸ Se ref. i Maier, *anf. arb.*, 130–158.

⁹ Se *anf. arb.*, 193–205.

¹⁰ *Anf. arb.*, 205–211.

¹¹ Se t ex *anf. arb.*, 263–305.

⁴ Se min populärvetenskapliga framställning i *Texter och tolkningar. En studiebok om gammaltestamentliga texter och nytestamentliga tolkningar*. Stockholm 1985, spec. 24–36. 80–88, samt de arbeten som där anförs.

⁵ Se inledningsvis H. D. Preuss, *Deuteronomium*. Darmstadt 1982 1–19.

⁶ *Ibid.*, 174–201.

och filosof, Moses Maimonides (1135–1204) – väl förtrogen med tidens alla andliga strömningar – som samlade sin syn på judisk tro i sina berömda 13 principer: 1. Guds existens; 2. Guds enhet; 3. Guds okroppslighet; 4. Guds evighet; 5. Gud – den ende värd tillbedjan; 6. Profetians realitet; 7. Moses – den störste bland profeter; 8. Torahs gudomliga ursprung; 9. Torahs oföränderlighet; 10. Guds kännedom om människors tankar och handlingar; 11. Guds dom över rättfärdiga och orättfärdiga; 12. Messias' ankomst; 13. De dödas uppståndelse.¹⁵ I allt väsentligt ansluter sig dessa principer till den syn på judendom som förutsätts redan i Deuteronomium. Andra judiska tänkare gör detta ännu tydligare, i sin reaktion på Maimonides' definitioner: Joseph Albo (1500-talet) reducerar i sin "Principernas bok" (*Sefar ha-CIqqārīm*) Maimonides' element till endast tre: 1. tron på Gud; 2. tron att Torah är gudomlig; 3. tron på belöning och straff; medan Isak ben Mose Arama (c 1420–1494) tidigare hade samlat upp dem i dessa tre: 1. Tron på *creatio ex nihilo*; 2. tron att Torah är gudomlig; 3. tron på ett liv efter detta.¹⁶ När den ungefärligen samtidige Isak ben Juda Abrabanel (1437–1508) helt avstod från att utmejsla sådana satsar är det viktigt att observera hans motivering: de tenderade att ge intrycket av att vissa delar av den gudomliga Torah är viktigare än andra!¹⁷

Det är givetvis inte möjligt att i detalj följa den intensiva utvecklingen av judendomen under nyare tiden. Låt det vara nog att nämna att Moses Mendelssohn (1729–86), som brukar betraktas som föregångaren i det judiska folkets möte med den nya världen, visserligen avvisar tanken på en uppenbarad religion, men gör detta under hänvisning till att tron på Gud, hans godhet och människosjälens odödlighet är eviga sanningar och att Torah i detta läge är uppenbarad laggivning.¹⁸ 1800- och 1900-talets ortodoxa judar fasthöll givetvis vid den fundamentala doktrinen: Torah är från Himmelen (*tōrah min haš-šāmajim*), medan reformjudarna i möte med sin

samtid i realiteten sökte bevara en liknande tro genom att tala om en evigt giltig morallag, ägnad att leda juden fram till skönheten och värdigheten i ett gudsinriktat liv.¹⁹ Holocaust blev det hittills svåraste provet: mycken judendom förvandlades till ateism, men den judendom som överlevde höll fast, envist fast, vid judendomens grundvalar.²⁰

I en viktig uppsummering av "Recognition of Constant Ideas" inom ramen för artikeln "Judaism" i *Encyclopædia Judaica* (vol. 10, col. 387) skriver rabbi Louis Jacobs bl a följande:

"Historically considered it is true that Judaism is an amalgam of three ideas – belief in God, God's revelation of the Torah to Israel, and Israel as the people which lives by the Torah in obedience to God. The interpretation of these ideas has varied from age to age, but the ideas themselves have remained constant."

2. Kristendomen

Jag tror inte att det är nödvändigt att med samma utförlighet beskriva de oundärliga elementen i den andra skriftreligionen: kristendomen, i varje fall inte för att nå fram till poängen i de tankar jag önskar framlägga. Låt det vara nog att framhålla dessa ting:

Kristendomen har organiskt vuxit fram ur judendomen. Jesus från Nasaret var alltigenom jude, hans apostlar likaså. Från första början uppfattades den kristna läran som en judisk lära. Hela den tro och bekännelse som antikens judendom var byggd på, bygger också urkristendomen på: uppenbarelsen genom Mose, Guds enhet, utväljandet av Israel, det heliga landet, Jerusalem, Torah, gudstjänsten, uppenbarelsehistorien. NT bekänner sig klart till allt detta.²¹

Vad är det då som är så specifikt kristet att kristendomen historiskt kunnat avskilja sig som en separat och med judendomen principiellt oförenlig religion? Jfr till denna fråga vad Louis Jacobs i den redan citerade artikeln säger:

¹⁵ Bl a Maier, *anf. arb.*, 523–584 (med ref.).

¹⁶ Se bl a Illmans uppsats (ovan n. 2), 14–16 (med ref.).

²¹ I sin helt färska kommentar *Mattäusevangeliet fortolkat*, København 1988 säger M. Müller principiellt: "Man kan faktisk sige, at de nytestamentlige skrifter ikke vil andet end være nøglen til den sande forståelse af den gamle pagts bøger", s. 26.

¹⁵ Se bl a *Encyclopædia Judaica*, vol. 11, col. 754–781 (med ref.)

¹⁶ Se t ex *anf. arb.*, vol. 2, col. 535–537 (med ref.), samt vol. 3, col. 256–259 (med ref.).

¹⁷ *Anf. arb.*, vol. 2, col. 103–109. (med ref.).

¹⁸ Se t ex Maier, *anf. arb.*, 542–548 (med ref.).

”It has always been recognized, for instance, after the rise of Christianity and Islam, that these two religions are incompatible with Judaism and that no Jew can consistently embrace them while remaining an adherent of Judaism.”

Ja, de flesta är väl omedelbart böjda att svara: bekännelsen att Jesus från Nasaret är Israels Messias – det är det specifikt kristna. Detta svar är dock endast delvis korrekt, historiskt sett. Det fanns i den antika judendomen, liksom i senare judisk historia, många messiaspretendenter, och messiasföreställningarna själva var så mångfasetterade att flera olikartade gestalter kunde hyllas som Messias, som en gudasänd, anderik räddare åt gudsfolket Israel.²²

Det var först i den stund som denne Messias – med vilken Jesus själv uppenbarligen identifierade sig²³ och efterhand blev identifierad av sina efterföljare – uppfattades som något mer än endast gudasänd, nämligen som gudomlig, som en ny situation inträdde. Denna nya situation avspeglar sig i Nya testamentets trovittnesbörd, inte minst i de yngre, johanneiska skrifterna:²⁴ Jesus från Nasaret framstod inte bara som den utlovade, gudasände Profeten, lik Mose (jfr Deut 18, 15), utan också som en ny och slutlig gudsuppenbarelse, en köttlig utläggning av den ende, osynlige Gud (jfr Joh 1, 18). Vilket radikalt brott med traditionell judisk övertygelse detta egentligen var, framgår av sporadiska notiser, särskilt i Johannesevangeliet: man ville, med all judisk rätt, stena Jesus för blasfemi.²⁵

Denna identifiering av Jesus med den ende Gud, hans enhet med Fadern, drog magnetiskt till sig en rad trosläror som med tiden kom att framstå som en bekännelse *sine qua non* för kristendom och kyrka, skilda från judendom och synagoga, bl a dessa

1. Jesus av Nasaret är ett med JHWH i Israels historia.

²² Se bl a M. Müllers artikel ”Messias og ”menneskesønnen” i den intertestamentale periode”, *Judendom och kristendom* . . . (se not 2), 1, 98–111 (med ref.).

²³ Se tex R. Leivestads *Hvem ville Jesus være?* Oslo 1982.

²⁴ Se bl a S. Pedersens artikel ”Antijudaisme og antisemitisme i evangelierne?”. *Judendom och kristendom* . . . (se not 2), 1, 193–214 (med utförliga ref.).

²⁵ Se bl a H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes, übersetzt und erklärt* (NTD 4), Göttingen 1951, 154.

2. Jesus är sålunda preexistent.
3. Jesus är det inkarnerade, eviga gudomsordet (Torah).
4. Jesus är i sin person uppfyllelsen av GT.
5. Guds Son är född av en jungfru.
6. Jesus är den förstfödde från de döda.
7. Jesus har återvänt till Fadern men kommer tillbaka som domare över levande och döda.
8. Jesus verkar i sin kyrka genom Anden (treenigheten).

Detta är huvudpunkter i den nt-liga Kristusbekännelsen,²⁶ och de bildar stommen i de tre gamla, allmänkyrkliga symbola, som är avsedda att slå vakt om genuin kristendom. Denna bekännelse är till alla punkter oacceptabel för judendomen.

Genom hela kyrkans historia har denna bekännelse förblivit fundamental. Det är helt onödigt att här visa detta i detalj. Man kan inte föreställa sig någon form av de kyrkohistoriskt dominerande riktningarna: den tidigt orientaliska respektive västliga, den senare romersk-katolska, grekisk-ortodoxa eller evangeliskt-lutherska – utan denna bekännelse. Och så länge man talar om kristendom, också inom nyare tidens grupperingar av konservativa och progressiva, bekännelsestroga och liberala, kvietistiska och pentekostala, meditativa och karismatiska, befrielseologiska och gudsundergivna, så är bekännelsen till Jesu gudomlighet nödvändig, annars är det per definitionem inte frågan om kristendom utan om en eller annan form för jesuanism. Av den senare finns det givetvis mycket, som normalt inrangeras i kyrkohistorien: Jesus som den etiska förebilden, den rabbinske läraren, undergöraren, den Josualike befriaren, superstjärnan. Men då har man avlägsnat sig totalt från såväl Jesu självvittnesbörd som urkyrkans tro och skapat sig en Jesus efter behov. Det kan man gott göra, men då är det lika meningslöst att tala om kristendom som det är att tala om en judendom utan JHWH uppenbarad för Mose eller islam utan Allahs ord givna till Muhammad.

²⁶ Se spec. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*. Philadelphia 1959.

3. Islam

Än en gång sagt: judendomen har sin grund i övertygelsen om en gudomlig uppenbarelse för Mose med alla dess konsekvenser. Kristendomen har på motsvarande sätt sin grund i tron att Jesus från Nasaret är en levande gudsutläggning, Gud iklädd mänskligt kött med alla dess konsekvenser. I detta läge blir det både spännande och spänningsfullt att konstatera att islam på ett parallellt sätt har sin grund i förvisningen om himmelska uppenbarelsen för Muhammad ibn ^cAbd Allah.

För dagens islamforskning står det klart att Koranen i allt väsentligt går tillbaka på Muhammad personligen. Ja, jag tror att R. Bell korrekt sammanfattar saken:

”Modern study of the Qur’ān has not in fact raised any serious questions of its authenticity. The style varies, but is almost unmistakable. So clearly does the whole bear the stamp of the Prophet that doubts of its genuineness hardly arise.”²⁷

Än mer: forskningen förkastar numera alla de olika niddbilder som tecknats av Muhammad: bedragaren (Th. Carlyle), den lurige opportunisten (K. Ahrens), epileptikern (G. Weil), hysterikern (A. Sprenger), den medvetne folkförföraren (D. S. Margoliouth) eller rentav satanstjänaren (W. Muir).²⁸ Tvärtom: allt talar för att den man som vittnar i Koranen har varit en moraliskt högtstående, djupt hederlig människa, vars vittnesbörd essentiellt går tillbaka på överväldigande upplevelser av det slag som skildras i den berömda beskrivningen av de inledande två visionerna:

”Vid stjärnan, när den faller! Er landsman/Muhammad/ är inte vilseledd och är inte stadd i villfarelse. Han talar inte heller utifrån /sin egen/ böjelse. Det rör sig inte om något annat än inspirerad uppenbarelse (*wahyun yūhā*). Lärt honom har en, som förfogar över stora krafter och äger fasthet. Han stod upprest, uppe vid horisonten. Så närmade han sig och

²⁷ R. Bell, *Introduction to the Qur’ān*, Edinburgh 1953 (repr. 1963), 44.

²⁸ Se ref. i T. Kronholm, ”Dependence and Prophetic Originality in the Koran”, *Orientalia Suecana* 31–32, 1982–1983, 47–70, spec. n. 140.

²⁹Ref. i *anf. arb.*, *passim*.

kom nedåt, till dess att han var endast två båg-längder bort, eller ännu närmre. Och han uppenbarade för sin tjänare vad han uppenbarade (*fa-awhā ilā ‘abdihi mā awhā*). Det som denne har sett, har han inte själv förvanskat . . . Han såg honom också komma ned en andra gång . . .” (Sur. 55, 1–11.13).

Som varje Koran-forskare vet, är det inte alltför mödosamt att inom Koranens ram urskilja mängder av element/fragment från judendomens kanoniska skrifter, från post-bibliska *hālākōt* och *haggādōt* som vi känner från den rabbiniska litteraturen, från vissa apokryfer och pseudoepigrafer, från nt-liga texter, från senare kristen legend, apokalyptik och munkfromhet.²⁹ Men, och detta är av yttersta vikt, det är ingalunda dessa element som är livsflödet i Koranen: det är i stället just den personliga upplevelsen av Allahs nådefulla ledning i Muhammads eget liv och, inte minst, i hans folks liv, i arabernas värld; här ligger kärnan till Muhammads förståelse av uppenbarelsens cykliska natur: *nu* uppenbarar sig Allah för araberna. Detta är, som redan J. Fück har insett,

”der beste Beweis dafür, dass Muhammad den entscheidenden Anstoss zu seiner Predigt weder von Juden noch von Christen erhalten haben kann”.³⁰

Detta påpekar jag endast därför att jag skriver i ett svenskt teologiskt sammanhang, där det finns skäl att tro att många nedärvda vanföreställningar om Muhammad och Koranen fortfarande är vid liv. Låt alltså detta stå fast: Koranen är ett autentiskt vittnesbörd om uppenbarelsen mottagna av Muhammad, hederligt förmedlade. Denna övertygelse är, *mutatis mutandis*, parallell med övertygelsen att Mose av kött och blod verkligen varit på gudsberget och mottagit överväldigande ord – helt oberoende av Mose-traditionens senare utbyggnader – och att Jesus från Nasaret verkligen trätt fram med helt unika anspråk och i kyrkan blivit trodd som Guds Son.

Liksom i frågan om judendomen och kristendomen får denna uppfattning av Muham-

³⁰ I uppsatsen ”Die Originalität des arabischen Propheten”, *ZDMG* 90, 1936, 509–525; omtryckt i R. Paret, Hrsg., *Der Koran* (Wege der Forschung 326), Darmstadt 1975, 167–182, cit. 176.

mad och Koranen konsekvenser i form av be-kännelsemässiga element, som principiellt har följt islams hela utveckling in i våra egna dagar och utan vilka islam, så långt jag kan förstå, skulle upphöra att vara islam. Låt mig, liksom tidigare, försöka skissera, givetvis ofullständigt, några fundamentala punkter:

1. Det finns ingen Gud utom Allah, den ene, den skapande, den mäktige, barmhärtige, allvetande, evige.
2. Människan är Allahs ställföreträdare (*kalīfa*) på jorden.
3. Allah har sänt många profeter, inte minst Musa (Mose) och Isa (Jesus), men Muhammad är alla profeters insegel och yttersta sigill.
4. Koranen är Allahs ord, förmedlat genom ärkeängeln Jibril (Gabriel) till det mänskliga redskapet Muhammad; den avspeglar en förebild bevarad i den sjunde himmelen.
5. *Umma*, muslimernas samfund, är Allahs samfund, en fridens gemenskap av alla som underkastar sig Allahs vilja.
6. Inom detta samfund konstitueras gudstjänst (*ʿibāda*) av underkastelse (*islām*) under Allah med pliktens fem stöttepelare: trosbekännelsens vittnesbörd (*shahāda*), förrättandet av tidebön (*ṣalāh*), utdelandet av allmosor (*zakāh*), iakttagandet av fastan (*ṣawm*) och vallfarten (*hajj*); vidare av den rätta tron (*īmān*) och dess centrala lärosatser: att Allah är en, att änglarna är reella, att de heliga böckerna är sanna, att Allahs sändebud är tillförlitliga, att den yttersta dagen är på väg och att endast Allah är allsmäktig; samt av det rätta handlandet (*iḥsān*), dvs. att ständigt dyrka Allah som om han är synligen och konkret närvarande.

Mycket annat av fundamental natur skulle kunna tilläggas,³¹ men det konfessionella livsflödet har redan tillräckligt sprungit i dagen för mitt argument.

Poängen i detta sammanhang är nämligen att den basala tro och be-kännelse som här fragmentariskt har skisserats har förblivit det

oumbärliga livsflödet för islams hela senare utveckling. Det är livsflödet under såväl sunnitisk som shiitisk islam. Det är livsflödet under framväxten av sharia ("den rätta vägen till/ vattenstället"), Islams "uppenbarade", kanoniska lag, i dess geografiska och skolmässiga variationsrikedom. Det flyter som en underström under den tidiga islamiska expansionen, under abbasidkalifatets välde, fatimidernas värld, ayyubidernas rike, senmedeltidens (1250–1517) utveckling i öster, i Magreb och på pyreneiska halvön, och det flyter inte mindre starkt i islams fortsatta historia; lika litet kan det tänkas bort från att spela sin livgivande roll i nutidens politiska islam i dess nästan ofattbart skiftande utgestaltning: i Turkiet, Iran, Afganistan, Sovjet och Kina, Pakistan och Bangladesh, Indien, Indonesien, Malaysia och Filippinerna, Libyen och Saudi-Arabien, Egypten, Syrien, Jordanien och Irak, Nordjemen, Magreb och Västafrika, det subsahariska Afrika och Afrikas horn (Etiopien, Djibouti, Eritrea och Somalia), för att inte tala om islamiskt liv i amerikansk och europeisk diaspora. Det gäller självklart också det islam som avspeglas i dessa områdets skönlitteratur, konst, arkitektur osv., ja, de islamiska kulturyttringarna generellt.³²

Självfallet är det inte möjligt att i en tidskriftsartikel demonstrera detta konkret, men det bör inte vålla den intresserade någon större möda att övertyga sig om den roll som det islamiska livsflödet – uppenbarelsetron och den därmed sammanhängande fundamentala be-kännelsen – spelar ännu bland dagens mer än 700 miljoner muslimer.

Faran för kyrklig enfald

I denna situation – där de tre behandlade stora skriftreligionerna essentiellt framstår som uppbyggda på var sin gudsuppenbarelse och en med denna oupplösligt förbunden be-kännelse – kan man givetvis välja att bygga vidare på en uppfattning lik den som företräddes av liberalteologin under 1920-talet: att med hänvisning till de avgörande skillna-

³¹ Se bl a Gardets arbete (ovan n. 2).

³² Detaljer i *Der Islam in der Gegenwart* respektive *Geschichte der arabischen Welt* (ovan n. 1).

der som förefinns inom respektive religion söka sig fram till något gemensamt, livsåskådningsmässigt värdefullt t ex på mystikens väg: söka gudsríkets hemligheter i judisk Zohar-tradition och senare chassidism, hos de kristna mystikerna under medeltid och nyare tid och inom ramen för islams mystiska dimensioner – allt i ett.

Men gör man det, har man också – medvetet eller omedvetet – reducerat bort omistliga delar av respektive gudstros uppenbarelse och bekännelse. Så långt jag rätt kunnat lyssna i samtal med judar och muslimer torde en sådan inställning vara mest gångbar på kyrkans område och inte sällan vittna om en kristen tro och bekännelse i sonderfall till väsentliga delar. De judiska och islamiska företrädarna är ytterst sällan benägna att offra någon del av sitt eget konfessionella livsflöde.

Det är på denna punkt jag menar att det föreligger en risk för kyrklig enfald: att konturlösa representanter för kristen tro och bekännelse vandrar religionsdialogens väg framåt med *sancta simplicitas* under den ena armen och *sancta ignorantia* under den andra. Dessa damer är visserligen förtjusande till det yttre, men de har vare sig stöd eller vägledning att erbjuda.

Låt mig tesartat försöka säga detta mer konkret:

1. I förhållande till judendomen kan kyrkans företrädare gärna gå långt i erkännande av de kristnas historiska skuld mot det judiska folket, i erkännande av staten Israels rätt att existera, i högaktning för traditionell judisk uppenbarelsetro, bekännelse och livsväg – bara man inte inbillar sig att judendomens företrädare därigenom skulle ledas ett enda steg närmare att acceptera det som är omistligt för kyrkan: tron på Jesus av Nasaret som Guds Son, hans identitet med Torah och uppfyllelse av Skrifterna, jungfrufödelsen, Kristi preexistens, uppståndelse, himmelsfärd, andeutgjutelse (treenighetsläran).

2. En annan fara för kyrklig enfald i relation till judendomen bygger på illusionen att dess företrädare upplever någotsomhelst djupgående behov av en religionsdialog med de kristna – så som givetvis kyrkan har i förhållande till sitt historiska ursprung inom sy-

nagogans ram. Låt oss lyssna till en enda, men verkligt representativ judisk stämma: sekreteraren i World Jewish Congress, R. Zwi Werblowsky inför en WCC-konferens i Jerusalem 1977:

”There is a built – in asymmetry in the relationship between Christianity and Judaism. Judaism has an integrity of its own, without any reference to Christianity. Of course, one might say: ‘You should have an openness to everything, there cannot be a total integrity if you close yourself off against a certain phenomenon.’ Certainly; Christianity has been so closely involved, for better and for worse, with Jewish history, that there should be people who have an open eye to what that phenomenon means. But essentially a Jew can maintain his Jewish integrity in its fullness without taking Christianity into account, much as the Hindu can achieve a 100 percent Hindu integrity in his spirituality without taking Buddhism into account.”³³

3. Den kanske djupaste naiviteten från kristen sida i relation till judendomen är tron att den faktiska differensen mellan judendom och kristendom låter sig överbryggas i den mån som kyrkan omprövar sin kristologi. Låt oss lyssna exempelvis till Rosemarie Radford Ruether vid ett internationellt symposium om holocaust i New York 1974:

”Ultimately such a shift in spirituality demands a reexamination of Christology, for this is the original root of theological anti-Judaism. A repentant Christianity is a Christianity which has turned from the theology of Messianic triumphalism to the theology of hope. This is possible only if we recognize that Messianic hope is not primarily behind us, as a fait accompli, but is ahead of us, as a horizon of redemption that still eludes us both, Christian and Jew.”³⁴

Två fundamentala misstag häftar vid denna, i sig själv givetvis fredsfrämjande attityd: det ena är övertygelsen att en kyrka utan traditionell kristologi skulle vara mer intressant för judendomen än kyrkan med kristologi;

³³ *Christian-Jewish Relations in Ecumenical Perspective*, ed. F. von Hammerstein, WCC, 1978, 9.

³⁴ I bidraget ”Anti-Semitism and Christian Theology”, *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, ed. by E. Fleischner, New York 1976, 79–92, cit. 92.

det andra är tron att en kyrka utan traditionell kristologi skulle vara en kyrka.

4. *Mutatis mutandis* är risken för kyrklig enfald visavi företrädarna för islam principiellt likartad: Visst kan kristendomens talesmän erkänna Allah som identisk med Jesu Fader, erkänna Muhammad som en stor gudsman, erkänna den islamiska fromheten som genuin och lärorik, betrakta sufismen som en bro där kristna och islamiska gudshängivna kan mötas osv. – bara man inte föreställer sig att islams företrädare därigenom kunde tänka sig att acceptera det som är

omistligt för kyrkan: inkarnationen, treenigheten, Jesu uppståndelse. Och visst kan de kristna uppfatta islam som ett korrektiv till en urspårad kristendom, sålänge man inte inbillar sig att islam är i behov av ett sådant erkännande. Och givetvis kan kyrkan i sin missionsiver söka närma sig det framgångsrika islam genom att dölja, förvanska eller reducera delar av sin kristologi, förutsatt att man inte tror att kristendomen därigenom blir mer attraktiv för islam eller att kyrkan förblir kyrka.

Soli Deo gloria – den levande lovsången i J. S. Bachs h-mollmässa

Av FOLKE ALM

”Bachs Höga Mässa är som en väldig klippa av urberg, som solbestrålad reser sig mot höjden ovan molnen upp i den blå oändligheten. I sin upphöjda ensamhet står hon där och ingen annan klang förmår tränga sig dit.”

Så högravande men med en påtaglig förundran och entusiasm yttrar sig en tysk musikkonservator, när han för 60–70 år sedan skriver förord till en utgåva av Bachs h-mollmässa. Han fortsätter: ”Bachs musikaliska konst ger uttryck för en längtan till det eviga. Den är präglad av kärleken till Gud och denna konst ger oss möjlighet att närma oss gudomen.”

Vid detta sekels början var Bachs stora vokala verk svåråtkomliga för gemene man. Vid Rikskyrkosångshögtiden i Örebro 1930 framfördes en förkortad version av h-mollmässan och något liknande ägde rum i Lunds Domkyrka 1932. Det finns flera orter där delar ur h-mollmässan framfördes men någon vanlig företeelse var det inte. När jag framförde de tre första delarna av verket i Göteborg 1958, var det premiär för rikets andra stad.

År 1949, året före det stora Bach-jubiléet i anledning av att tvåhundra år förflutit sedan Bachs bortgång, framfördes h-mollmässan i Stockholms Konserthus. Man hade tillkallat den berömda dirigenten Fritz Busch att leda konserten. I en radiointervju före framförandet tillfrågades den store musikern om hur han stilistiskt skulle musicera Bach. Det bör nämnas att man under fyrtioalet var mycket återhållsam vad det gällde ”känsla”; viktigast var stilriktigheten; en reaktion mot den ganska svulstiga och tungrodda 1800-talstraditionen som brett ut sig länge nog. Det var säkert en välbehövlig sanering. Busch, som, förutom att vara en framstående uttolkare av Mozart, var starkt förankrad i den stora romantiska repertoaren med tonsättarnamn

som Beethoven, Wagner och Brahms, yttrade då ungefär så här: ”Förvisso måste vi sätta oss in i barock-musikens villkor, men vi kan inte spela Bachs musik utan dynamik och bara tänka på ’stil’. Glöm inte att han hade 20 barn!”

I dag kan man få höra Bachs h-mollmässa på flera platser i landet. Dessutom har utomordentliga grammofoninspelningar och radioframföranden gjort verket åtkomligt för alla. Även om vi uttrycker oss annorlunda än ovannämnda musikkonservatorer, så framstår alla Bachs stora cykliska verk som väldiga kyrkliga konstverk, ja som hörnpelare i hela den västerländska kulturen.

Men Bachverken har dessutom ett särskilt teologiskt intresse. Mästaren är inte bara tonsättare av konstfull kyrkomusik, han söker tränga in i texterna och ge uttryck för deras innehåll. Anstränger vi oss så finner vi att inget är komponerat av en slump; allt är genomtänkt.

Till Bach-jubiléet 1950, tvåhundra år efter Bachs död, skrev musikkonservatorn Carl-Allan Moberg ”Bachs passioner och Höga Mässan”. Boken är en genomgång av i första hand Johannes- och Matteuspensionen, men i någon mån också av h-mollmässan. Boken visar hur varje verk är uppbyggt i en storform, från vilken ingen detalj kan undandragas utan att man stör denna helhet.

När vi talar om ”mässa” i detta sammanhang, menar vi en ordinarie mässa dvs Kyrie, Gloria med Laudamus, Credo, Sanctus och slutligen Agnus Dei, dessa fem fasta delar som ingår i vår traditionella högmässa. Alltsedan medeltiden har det skapats konstmusik till dessa texter. Palestrina som levde på 1500-talet komponerade mer än 90 vokala mässor utan instrumentala inslag. Mindre än 150 år senare komponerar Bach till samma texter ett väldigt verk som tar över 2 timmar

att utföra under medverkan av en stor orkester samt fem vokalsolist, oräknat de instrumentala solistinslag som också förekommer. Det är en förunderligt snabb utveckling. Parallellt tillkommer också under de 150 åren annan kyrkomusik i form av kantater, oratorier, orgelmusik, andliga konserter m m. Utvecklingsmässigt hände det mycket mera då än under de 250 år som förflutit efter h-mollmässans tillkomst.

Det är knappast troligt att Bach från början haft för avsikt att komponera en komplett mässa i fem delar. Vi vet att de två första delarna, Kyrie och Gloria tillägnades kurfursken av Sachsen: August III. De överlämnades i en ännu bevarad skönskrift. Även Sanctusdelens första körsats föreligger i en sådan utskrift. Kyrie- och Gloriadelen bildar tillsammans en "kortmässa", en Missa brevis. Sådana "kortmässor" var ganska vanliga. Det är troligt att Bach under början av 1730-talet komponerade nämnda "Sanctus" till den del av texten som lyder "Helig, helig, helig är Herren Sebaoth. Fulla äro himlarna och jorden av din härlighet." Det finns belägg för att denna komposition framförts under Bachs tid i Leipzig utan anslutning till övrig musik i h-mollmässan. Förmodligen hade Bach också sin komposition över den nicenska trosbekännelsen färdig vid mitten av 1730-talet, Symbolum Nicenum. För att komplettera till en fullständig mässa behövdes nu musik till Sanctus-delens fortsättning "Hosianna i höjden" och vidare till hela Agnus Dei.

Bach gör det nu något enklare för sig genom att omarbeta tidigare kompositioner. Det blir överföringar, parodier benämnda, ur kantater eller som i ett fall, då han tar en sats ur h-mollmässans Gloriadel och förser den med Agnus Dei-textens avslutning, Dona nobis pacem. Början av Agnus Dei blir till en alt-aria. Agnus dei-delen består endast av dessa två satser.

I Sanctus-delen får texten "Hosianna i höjden" bli en 8-stämmig körsats medan "välsignad vare han som kommer i Herrens namn" presenteras som en tenoraria.

Sedan lägger Bach samman alla mässdelarna i ett konvolut på vilket redan står skrivet Missa á 5 voci. Men eftersom Sanctus-kören

sjunges 6-stämmigt och Osanna t o m 8-stämmigt stärker detta misstanken att Bach från början inte haft avsikten att göra en fullständig mässa, utan endast en Missa brevis. Då hade det blivit korrekt att skriva "Missa á 5 voci".

Konvolutet ingick sedermera i sonen Carl Philipp Emanuels arvslott – som väl var – eftersom han noga vårdade arvet efter fadern till skillnad från brodern Wilhelm Friedemann, som stundom använde arvet av kompositioner till att elda med under kalla vinterätter.

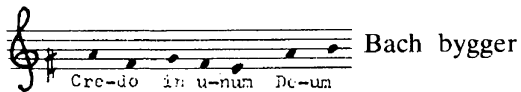
Bachs h-mollmässa kan sägas vara den första stora konsertmässan som framdeles skulle få många efterföljare. Likväl var det säkerligen tonsättarens avsikt att den skulle utföras inom gudstjänsten. Man var på den tiden van vid långa gudstjänster med rika musikinslag. För Thomas- och Nikolaikyrkorna i Leipzig komponerade Bach sina kantater och passioner. Passionerna kan betecknas som kantater för Långfredagen. Eftersom Matteus-passionen ensam tar 2 tim. och 45 min. kan man anta att högmässan då hade en längd av 4 till 5 tim.

Det nämndes att man vid tidigare framföranden i Sverige av h-mollmässan strök vissa satser. I och för sig går det naturligtvis bra att framföra en eller annan enskild sats. Men att t ex framföra Credo-delen, och i den utsluta den första körsatsen och låt oss säga duetten mellan sopran och alt är förkastligt. Man läser ju inte trosbekännelsen eller Fader vår med utslutande av vissa meningar. Bach utelämnar ingen del av texten, utan låter varje ord bli till en byggsten i en helhet.

Låt oss börja med att närmare granska just tredje delen av Symbolum Nicenum, SN, där den formella utläggningen är som mest tydlig.

Den är fördelad på nio satser: 1 Kör, 2 Kör, 3 Duett för sopran och alt, 4, 5, 6 Körer, 7 Aria för bas och 8 och 9 Körer. Man kan också se sammanställningen som 3×3.

Den första av de nio satserna bygger på den medeltida Credo-intonationen: Ex. 1.



ut denna lilla fras till en 8-stämmig sats i den

stil som 1500-talets store tonsättare Palestrina står för och som Bach kunde benämna "stile antico". Det var flerstämmig musik som i det tematiska materialet byggde på den gregorianska sången med rötter i synagog-gudstjänsten och som under beteckningen vokalpolyfoni utvecklats till en konstfärdig musik med stränga regler. Denna lagbundenhet var en kontinuerlig utveckling från omkring år 1.000 och nådde sin höjdpunkt just i Palestrinas kyrkomusik. Bach bevisar här att han också behärskar denna konst. Kören sjunger i fem stämmor och ovan den svävar två violinstämmor som ett slags höga sopra-

ner. Ett avsteg från stile antico finns: basstämman som spelas av kontrabas och violoncello under körens basstämman rör sig hela tiden i fjärdedels notvärden, en "gående" bas som ger rytmisk stadga och vitalitet. Kulmen nås i takterna 34-45 då körens basstämman sjunger det gregorianska temat i fördubblade notvärden alltmedan temat förekommer i "normala" notvärden i överstämmorna i fem olika gestaltningar. Exemplet nedan visar inte hela notbilden utan endast huvudtemat. I verkligheten är satsen genomgående 8-stämmig: Den "gående" basen finns dock med här.

Ex. 2

The musical score for Ex. 2 is a polyphonic setting of a Gregorian chant theme. It consists of five vocal staves and two violin staves. The vocal parts are labeled 'sopr. I', 'sopr. II', 'alt', 'bas', and 'basso'. The violin parts are labeled 'violin I' and 'violin II'. The tempo is marked 'Lakt 33'. The music is in G major and 4/4 time. The vocal parts enter in a staggered fashion, creating a rich polyphonic texture. The violin parts provide harmonic support and rhythmic stability.

Ett annat antikt stildrag är valet av tonart, den Mixolydiska, som liksom de övriga kyrkotonarerna sedan länge varit ur bruk på Bachs tid. Detta gör att första satsen kommer att sluta med ett A-dursackord, föregånget av ett D-dursackord. A-dursackordet återkommer sedan som första ackord i andra satsen som har tonarten D-dur. Nu har stile antico förbytt i stile moderno, som innebar kyrkotonarernas övergång till dur- och molltonalitet samt tillägget av orkestern. Texten till

första satsen var "Credo in unum Deum", och den texten tar Bach också som inledning i denna andra sats. De två satserna täcker texten för hela första trosartikeln. Andra satsen har fått en strålgans som orkestern förmedlar framförallt genom pukor och trumpeter, där första trumpetstämman svävar virtuosost omkring som symbol för en gloria över lovsången. Kören upprepar texten Credo in unum Deum från den första satsen men för den sedan vidare genom hela första trosarti-

keln, något som ytterligare visar samhörigheten mellan dessa två första satser.

Förflyttar vi oss sedan till de två sista satserna i SN dvs nr 8 och 9 finner vi där en liknande gruppering. Här hänger körsatserna samman utan något som helst avbrott. Texten i sats 8 lyder "Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum", – "jag bekänner ett enda dop till syndernas förlåtelse". Förutom karaktären av stile antico, låt vara i en annan gestaltning än den som vi finner i sats 1, finns med ett gregorianskt tema och den "gående" baslinjen. Övergången från denna sats till slutkören är mycket märklig. Till karaktären kan den betecknas som en övergång från mörker till ljus, från tvivel till tro. Tekniskt sett utgör denna modulation ett beundransvärt exempel på harmonilärans möjligheter till omtydning av ackorden, jämförbart med Wagners berömda förspel till operan "Tristan och Isolde". Slutkören i stile moderno får också här sin glans genom pukor och trumpeter som ger trovissitet åt texten "et expecto resurrectionem mortuorum", – "och förväntar de dödas uppståndelse". Så bildar då sats 8–9 en pendang till 1–2. Formellt sett är SN att betrakta som en kantat, kanske avsedd för Heliga Trefaldighets dag. Dess längd är densamma som gäller för Bachs ordinarie gudstjänstkantater, dvs att den tar mellan 25 och 35 min. (Undantages passionerna på Långfredagen!). Det finns inget annat belägg för att Bach låter trumpe-

ter och pukor, om de skulle ingå i kantatens instrumentarium, pausera i första satsen av en kantat. Finns de där så låter de också höra sig i första och sista satsen och möjligen i någon sats däremellan. Man skulle ju annars förmoda att de ståtliga orden "Credo in unum Deum" skulle inbjuda till en magnifik körsats, ackompanjerad av tutti-orkestern. Detta gör att man vill söka en anledning till att Bach i både inledningen och i avslutningen formar mönstret antico-moderno. För mig ligger det då närmast till hands att här finna en symbol för bibeln.

Närmast innanför dessa ramar finns satser med solistisk besättning. Sats nr tre är en duett för sopran och alt och sats nr 7 är en basaria. Sinsemellan har satserna likheter utöver att vara solistiska. Båda har oboe d'amore I och II som ständiga följeslagare i ackompanjemanget och är graciöst, ljust anlagda dur-satser. Duetten har dessutom en stråkorkester som stöd. Texten här är mycket omfattande. "Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Deum unigenitum; et ex Patre natum ante omnia saecula; Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum . . ." osv. I den andra trosartikeln understrykes ju hur Fadern och Sonen är en enhet: "Deum de Deo". Denna enhet symboliserar Bach i en kánon, där de båda solöstämmorna, i duetten understödda av orkestern, sjunger i en "tät" jakt efter varandra; symboliken blir nästan övertydlig.

Ex. 3



Går vi sedan över till sats 7, dvs basarian som föregår slutköerna, så finner vi att Bach skildrar Livgivaren, den Helige Ande, med en livfull dansant 3-taktsrytm: här i 6/8. Arian, som är mycket krävande genom sina långa

fraser, täcker den första hälften av den tredje trosartikeln. De långa fraserna speglar hur denna "catholica et apostolica ecclesia" utbreder sig. Man kan säga, att satserna 3 och 7 förenar Fadern, Sonen och Anden.

Ex. 4

Et in Spi-ritum sanctum Do-minum et vi-vi-fi-can-

o- que proce-

Så återstår de tre centrala satserna 4, 5 och 6, som behandlar Kristi människoblivande, lidande, död och uppståndelse.

Sats 4 börjar med texten "Et incarnatus est" ... "och tagit mandom". Slutorden i föregående duett, "descendit de coelis" ... sti-

git ned från himmelen, utlöser en fallande rörelse i tonsättningen av "Et incarnatus". Redan i orkestrens inledning finns den antydd och kören tar sedan upp den i stämman efter stämman.

Ex. 5

na - tus est, in-car - na - tus

na - tus est, in-car - na - tus

na - tus est, in-car - na - tus

Et in-car - na - tus est, in-car -

Et in-car - na - tus

Så står vi inför den centrala satsen i hela Symbolum Nicenum nämligen Crucifixus-satsen. "Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est." Detta är en av Bachs ömsintaste kompositioner. Återigen griper han tillbaka till ett äldre stilelement, han låter ett ostinat bastema bilda grunden. Detta var en vanlig kompositions-

form under århundradet före Bachs tid och levde kvar i passacaglier och ciaconer, högtidliga danser i långsamt tempo. Över detta tolv gånger upprepade bastema sjunger kören stämman för stämman sitt klagande "Crucifixus" till ackompanjemang av flöjter och stråkinstrument. Dessa instrument har här en nästan suckande karaktär med fraser på

endast två toner som kontrasterar mot körstämmornas täta linjespel. En trettonde gång upprepas bastemat men denna gång utan ackompanjemanget och mot slutet vänder sig bastemat bort från grundtonarten e-moll med den ljusare parallelltonarten G-dur.

Detta skapar en stark förväntan. Bastemat har under hela satsen kännetecknats av en oro genom att varje taktslag uppdelats i två toner, men i slutackordet i G-dur kommer allt till ro.

Ex. 6

Flauto traverso I
Flauto traverso II
Violino I
Violino II
Viola
Soprano II
Alto
Tenore
Basso
Continuo

Cru-ci -
fi - xus,
Cru-ci - fi - xus,
Cru-ci - fi - xus, cru-ci -
Cru-ci - fi - xus,

Så följer den tredje av de centrala körsatserna "Et resurrexit tertia die", "som på tredje dagen uppstått". Analogt med att "nedstigit från himmelen" representerades av en fal-

lande melodilinje tolkas uppståndelsen av en uppåtgående sådan. Härtill kommer nu tutti-orkestern och trumpeterna firar det glada budskapet med virvlande tonslingor.

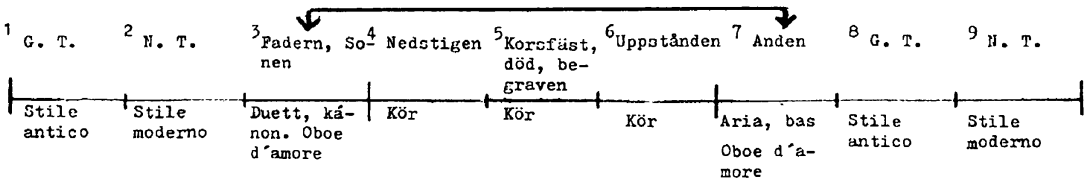
Ex. 7

Et resur-re - xit, resur-re - xit,
Et resur-re - xit, resur-re - xit,
Et resur-re - xit, re-sur-re - xit,
Et resur-re - xit, re-sur-re - xit,
Et resur-re - xit, re-sur-re - xit,

Om vi ser på övriga delar i h-mollmässan så finner vi att del 4, Sanctus, inte har en uppdelning som vi är vana vid, vilket säkert har med dess tillkoms: att göra (se ovan).

Den första delen av texten "Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria ejus" blir till ett väldigt Preludium och fuga för 6-stämmig kör, med

SYMBOLUM NICENUM.



tutti-orkestern ytterligare utökad med en extra oboestämman utan flöjter. Det ligger säkert en symbolik i stämfördelningen. Ofta nog ljuder orkestern i grupperingar: tre trumpeter spelar mot Violino I, II och viola, för att sedan avlösas av de tre oboerna. Inspirationen till denna sats har Bach tydligt hämtat i Jesaja 6:3-4: "Och den ene ro-

pade till den andre och sade: Helig, hans härlighet. Och dörrtrösklarnas fästen darrade när ropet ljud, och huset blev uppfyllt av rök". För mig är det tydligt att ropen symboliseras av basstämmans upprepade oktavsprång till "Sanctus, Sanctus" och rök-slingorna förnimmer vi bakom de övriga stämmornas ständiga triolrörelser.

Ex. 8



Fortsättningen "Osanna in excelsis, Benedictus qui venit in nomine Domini: Osanna in excelsis" har en naturlig A,B,A-form. Bach handlar här på ett sätt som gör att vi uppfattar fortsättningen på h-mollmässan mera som en påkommen önskan att få fullborda ett verk, som i sina första delar visar en helgjutlighet av andligt och konstnärligt mästerskap. "Osanna" blir en körsats lånad från en världslig kantat vid namn "Preise dein Glücke, gesegnetes Sachsen", skapad 1733 då kurfursten, som tillika var kung i Polen, besökte Leipzig. Kantaten är 8-stämmig och alltså resurskrävande. Den har en mycket folklig, dansant och festlig karaktär. Benedictus-texten blir till en tenoraria, spröd och

innerlig och mycket krävande. Förutom den ackompanjerande basstämmen har solisten endast en soloflöjt vid sin sida. Kontrasten mellan arian och de omgivande Osanna-körsatserna är så stor att den verkar överdriven. Arian torde vara ett inlån från en numera försvunnen kantat. Sanctus-delen upplevs inte som en enhetlig komposition. När kören väl sjungit den väldiga "Preludium och fuga"-satsen måste man göra ett uppehåll, eftersom denna sats inte kan överträffas i majestätisk lovsång. Vid de flesta framföranden göres här också ett uppehåll, om inte av kravet på återhämtning så av praktiska skäl: kören måste omplacera sig för den 8-stämmiga uppdelningen i Osanna.

Ex. 10

s. I
et in - ter - ra - pax ho - mi - ni - bus bonae volun - ta - tis, be - néd vo - lun ta -
tis, homi - ni - bus bo

"Gloria"-delens avslutande satspar är lika fast sammanhängande som inledningens. Skillnaden är den att en aria kommit in i stället för en körsats. Men strukturen på den arian är närmast "korisk". Arior hos Bach är i regel trestämmiga satser med en soloröst, ett solo-instrument och en självständig basstämma, basso continuo. Basarian som föregår slutkören i "Gloria" är helt olik alla andra arior. Även instrumentbesättningen förvånar. Den djupa basrösten får i övrigt accompanjemang

av andra djupa instrument: ett valthorn, två fagotter och så ett basso continuo. Detta blir en strängt fem-stämmig sats och femstämmig är sedan också den festliga slutkören till texten "Cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen". Basarian och avslutningskören bildar sålunda en fullvärdig pendang till Gloria-delens sammanhängande inledningskörer. Exemplet här visar ett avsnitt ur basarian där femstämmigheten framgår tydligt:

Ex. 11

Cor. a. cao.
Fag. I
Fag. II
B. - mus Je - su Chri - ste, so - lus Do -
Cont.

Liksom i "Symbolum Nicenum" består "Gloria" av 9 satser. Vi har nämnt satserna 1, 2, 8 och 9. Satserna 3 och 7 visar också överensstämmelser. Båda är arior; nr 3 för sopran, violinsolo och stråkorkester och nr 7 för alt, oboe d'amore och stråkorkester. Sopranarian speglar lovsångstexten "Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te" och altarian har text som talar om Kristus: "Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis!"

Ännu ett steg mot centrum och vi möter två körsatser: nr 4 till texten "Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam", och nr 6 "Qui tollis peccata mundi, miserere nobis, suscipe deprecationem nostram". Den förstnämnda körsatsen har en strängt kontrapunktisk struktur. Det är en högtidlig sats där musiken framskrider med stor värdighet. Trumpeterna och pukorna gör inga virtuosa utsvävningar som i inlednings- och avslut-

ningskörerna. Körsatsen nr 6 har även den en kontrapunktisk stil, men här är det framförallt det klangliga som spelar in. Innerligheten och smärtan får här ett starkt uttryck. Flöjter och stråkorkestern i ackompanjemanget förstärker dessa känslor.

Så återstår en enda sats: duetten mellan sopran och tenor placerad i centrum. Återigen finner vi en text som understryker "Deo de Deum". Kánontekniken kommer också här till användning. Medan tenoren besjunger Fadern: "Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens" besjunger i kánon sopranen Sonen: "Domine Fili unigenite Jesu Christe altissime". Men rollerna är utbytbara. I nästa insats besjunger sopranen Fadern medan tenoren lovsjunger Sonen.

Den som i denna långa duett förväntar sig en praktfull musik med tutti-orkestern i bakgrunden blir besviken. Över de två rösterna

spelar endast en outtröttlig flöjt som ett slags himmelsk fågelsång och graciöst tassar stråkorkestern omkring med en av sordin dämpad klang. Kontrabas och violoncello ger denna

dans i de saligas ängder en rytmisk touche genom att genomgående knäppa sina toner från strängarna.

Ex. 12

S. I. Do - mi - ne Fi - li u - ni - ge - ni - te Je - su Chri - ste al -
 T. De - mi - ne Pa - ter; rex coe - le - stis, De - us Pa - ter o -

Även i Gloria-delen finner vi ett nästan symmetriskt mönster. De fyra första satserna lovprisar Fadern, den femte satsen Fadern och Sonen, förenade i en gudom, och de tre följande satserna lovar Kristus. Allt samlas upp i den nionde satsens lovsång till Treenigheten. Denna antydning till analys visar oss en ge-

nomtänkt och systematisk lovsång. Bach ger själv ramen i sin utskrift av H-mollmässan. Före verket står bokstäverna J.J.: Jesus, hjälp. Efter sista satsen finns hans "soli Deo gloria", "åt Gud allena äran". Här ser vi det sammanhang, som ger livskraften åt H-mollmässan och gör den till en levande lovsång.

”Fädernas kyrka” och Guds

Kyrkosyner i Svenska kyrkans psalmböcker¹

Av LARS ECKERDAL

Inledning

Ofta återkommer Gustaf Auléns notis, att svenska teologer vid 1900-talets början tog itu med något nytt och i utländska ögon exklusivt genom att bearbeta kyrkotanken, upptakten till ett svenskt ecklesiologistudium liksom grogrunden för unglyrkorörelsen.² Kyrkliga studentrörelsens småskrifter från åren kring 1910 vittnar om impulser den särskilt uppsaliensiska ’kyrkoväckelsen’ tog emot. Titlarna förmedlar i löpsedelsform de nationalistiska stämningarna efter unionsupplösningen och före krigsutbrottet och framför allt kyrkovisionen mitt under den främst i Mellansverige djupa kyrkokrisen.³ Blivande präster och andra studenter fick se den föraktade Svenska kyrkan i ett nytt ljus: som en historisk och frälsningshistorisk realitet, synliggjord i sockenkyrkan – Svenska kyrkan som Guds särskilda nådegåva, sockenkyrkan som nådemedel.

Bland häftena publicerades 1910 Emil Liedgrens under ett halvsekel i många uppla-

gor utgivna Den svenska psalmboken, skriven som en översikt över psalmen som exponent för det svenska fromhetslivets historia.⁴ Den lilla skriften kan få symbolisera vad psalmhistorikern Allan Arvastson betecknat som unglyrklighetens genuina intresse för psalm och psalmbok, vilket också tog sig uttryck i ”den unglyrkliga psalmdiktningen”. ”Det mest framträdande draget” i den nya diktningen anser han vara ”dess besjungande av kyrkan i dess nationella och historiskt givna form. För hela denna genre anger Eklunds ’Fädernas kyrka i Sveriges land’ själva grundtonen”.⁵ Kyrkovisionen blev sång, ’kyrkopsalm’, och psalmintresset höll i sig. Flera av småskriftförfattarna kom att spela huvudroller i det segdragna arbetet, som ledde till 1937 års psalmbok jämte koralbok två år senare. Ur den synvinkeln skulle verket kanske kunna karakteriseras som en mogen frukt av unglyrkorörelsen. Den naturliga frågan är därför: kom upptäckten av kyrkan att präglade psalmboken?

Ett slags bekräftelse skänker redan psalmbokens disposition. För första gången i psalmbokens historia möter rubriken ”Kyrkan och nådemedlen”. I den avdelningen finns den särskilda sektionen ”Kyrkan”, som upptar tio psalmer, däribland den nyss apostroferade, numera ryktbara Fädernas kyrka i Sveriges land. Då en författare kort efter antagandet skulle ange ”nya psalmbokens förtjänster”, karakteriserades dessa inslag såsom ”utomordentliga”.⁶ Till nyheterna hörde

¹ Bearbetad version av fakultetsföreläsning vid Lunds universitet den 13 april 1988. – Citat återger ej kallas ortografi och interpunktion.

² Så senast i en avhandling för doktorsexamen vid teologiska fakulteten i Lund, R. Persenius, Kyrkans identitet, 1987, s. 11f., under rubriken ”Kyrkotanken aktualiserad”.

³ T.ex. K. B. Westmans, H. Lundströms och Edv. Rodhes exposéer över avsnitt (medeltid, stormaktstid, 1800-tal) i Svenska kyrkans långa historia, liksom Rodhes Kyrkans nutidsläge, Westmans Vår svenska kyrkas särskilda nådegåva, N. Söderbloms Den enskilde och kyrkan, E. Billings De heligas gemenskap, J. A. Eklunds Stenkyrkan m. fl. Kombinationen av nationellt och kyrkligt möte i J. A. Eklunds nu inledda serie Andelivet i Sveriges kyrka, för att inte tala om M. Björkquists båda häften Kyrkan, kriget och nationalismen resp. Kyrkotanken. Kombinationen är också tydlig i de för massspridning i olika editionstyper utgivna sångbladen Sveriges frihet, ”ord av J. A. Eklund, musik av S. Swedberg”, och Fädernas kyrka, ”ord av J. A. Eklund, musik G. Aulén”.

⁴ Första uppl. 1910 (nr 8 i skriftserien), den sjunde och sista 1952 med ett omfång mer än dubbelt det ursprungliga.

⁵ A. Arvastson, Den svenska psalmen, 1963, s. 190.

⁶ G. Ekström, Den nya psalmboken, 1938, s. 33. 1819 års psalmbok skulle sakna särskild rubrik och grupp och ha ”endast två kyrkopsalmer och dessa på olika ställen ... Den nya psalmboken har en särskild hel grupp av

ännu en. Till och med ordet 'kyrkan' var sällsynt i upplagorna före 1819 års psalmbok, och där är det inte vanligt. Det blev annorlunda i 1937 års upplaga och så förblev det i 1986 års psalmbok med dess än större avdelning "Kyrkan och nådemedlen" och sektionen "Kyrkan" – som bekant utan psalmen Fädernas kyrka.⁷

Iakttagelserna är det inget fel på men slutsatserna kan lätt bli felaktiga, särskilt om de bygger mest bara på rubrik- och antalsuppgifter. De intagna psalmerna behöver studeras, och det räcker knappast att dröja enbart vid dem som bokförts såsom kyrkopsalmer, om kyrkoupfattningen skall kunna framträda, med de harmonierande och motstridiga drag som hör till varje levande bild. För att profilen skall kunna avteckna sig någorlunda skarpt, behöver 1937 års upplaga dessutom sättas in i sitt traditionssammanhang. Psalmbokens ofta omvittnade framskjutna roll i kyrko- och fromhetsliv skulle motivera en mer ingående undersökning av bland annat kyrkosyner i Svenska kyrkans psalmboksupplagor. Nu kan det bara bli tal om markeringar utifrån frågan, om och i vad mån 1937 års psalmbok innehöll något nytt på kyrkopsalmens område.

'Församling' – 'kyrka'

Ordbruket i psalmbokstitlar

Vad först ordbruket angår, är det naturligt, att termen 'kyrka' varit lågfrekvent i äldre psalmboksupplagor. Det räcker med påminnelsen, att svenska bibelöversättningar fram till NT 1981 genomgående översatt grekiskans 'ekklesia' med 'församling', normalglosan också i NT 1981, som dock undantagsvis även brukar ordet 'kyrka'. Trosbekännelsens

psalmer om kyrkan och för denna grupp en särskild rubrik, som låter psalmerna om kyrkan klart framträda och gör dem lätta att återfinna. Och antalet psalmer om kyrkan uppgår här till *tio* (10), alltså en ökning av 8". Ibm s. 34.

⁷ Den svenska psalmboken 1986 är uppdelad på två delar, den första gemensam för en rad kyrkor och samfund i den svenska kristenheten, den andra (fr. o. m. nr 326) speciell för Svenska kyrkan (och EFS). De båda delarna har samma dispositionsschema. Rubriken "Kyrkan" står därför för dels nr 55–62, dels nr 369–71, sammanlagt elva psalmer.

latiniserade 'ecclesia' har däremot sedan medeltiden återgetts med ordet 'kyrka', bland annat i psalmbokens rimmade Apostoliska trosbekännelse. När 1819 års psalmbok utarbetades, hade ordet 'kyrka' börjat få en mer vidsträckt användning som synonym till 'församling', vilket också satt spår i psalmtexter. Man kunde då också tala om 'Svenska kyrkan' vid sidan om det traditionella 'Svenska församlingen'.⁸ Så bar t. ex. psalmboksförslaget 1793 titeln Förslag till *Kyrkosånger för Svenska församlingen*. De många officiella förarbetena till 1937 års psalmbok hade däremot alltifrån 1889 till 1936 den gemensamma huvudtiteln Förslag till [reviderad] *Psalmbok för Svenska kyrkan*; i slutbetänkandet dristade man sig faktiskt att utesluta 'förslag till'.⁹ Otvivelaktigt var meningen, att den 1543–44 lanserade titeln Den svenska psalmboken skulle bytas ut. Hänsynen till förändrade samhälls- och samfundsförhållanden hade förmodligen motiverat att Handboken med en redogörande undertitel om gudstjänstordningen i rikets alla församlingar såväl 1894 som 1917 i stället kallades *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*.¹⁰ Ett slags historiskt motiverad avvikelse utgjorde den 1921 lanserade titeln Den svenska evangelieboken; i förarbetet underströks starkt det innehållsliga sambandet med medeltidstraditionen och en reformationsepok, då boken

⁸ Om svensk terminologi för ekklesia/ecclesia och om traditionen för benämningen 'Svenska kyrkan' L. Eckerdal, "Om Svenska kyrkan som trossamfund" (i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1988 [under utgivning]).

⁹ Kursiveringar införda här. Försättningsvis förkortas titlarna 'Förslag'. – I Förslag 1889, 1896 och 1911 stod det därefter utelämnade uttrycket "reviderad". Jämte Förslag 1920 utkom ett betänkande med avvikande titel: Den svenska psalmboken . . . år 1819. Jämte förslag till tillägg, 1920; avvikelsen var motiverad av att kommitténs mandat gällde just ett tillägg till den wallinska psalmboken. År 1936 avgav två kommittéer betänkanden: Förslag till Psalmbok för Svenska kyrkan, 1936 (SOU 1936:11; ordf. ärkebiskop E. Eidem), och, med ledning av remisskritiken, Psalmbok för Svenska kyrkan. Förslag . . . överarbetat . . . , 1936 (SOU 1936:36; ordf. biskop Edv. Rodhe); de betecknas efter tillkomsttiden Februari- resp. Septemberförslaget 1936.

¹⁰ Titelmotellen användes även för volymen med liturgisk musik (egendomligt betecknad 'missale'), *Missale för Svenska kyrkan*, 1897, liksom för den planerade serien kompletterande böcker, förslagen till *Vesperale för Svenska kyrkan*, 1914, *Hymnarium för Svenska kyrkan*, 1914, etc.

inlemmades i samlingsvolymen Den svenska psalmboken.¹¹ Kontinuitetsaspekten fick förmodligen försvara att namnformen 1937, förarbetena till trots, förblev Den svenska psalmboken,¹² likaså Den svenska evangelieboken 1942. Då ärkebiskop Erling Eidem år 1938 avgav sitt förslag till gudstjänstordning använde han samma mall; slutresultatet blev den 1942 för första gången brukade titeln Den svenska kyrkohandboken.¹³ Namnformerna har återkommit på Svenska kyrkans senaste generation liturgiska böcker. Förutom historiska skulle väl även ekumeniska skäl kunna anföras härför vad gäller psalmboken 1986 och evangelieboken 1983, eftersom de under viss ekumenisk samverkan formats med sikte på användning i den svenska kristenheten. Den målsättningen har inte funnits för liturgiarbetet, som enligt förarbeten och de 1976 och 1982 antagna delarna gällt Gudstjänstordning för svenska kyrkan; i slutvändan återkom lika fullt titeln Den svenska kyrkohandboken 1986–87.¹⁴

Titelfrågan är inte oviktig. Den invanda

¹¹ Härom L. Eckerdal, "En liten bönbok" i svensk tradition (i STK 1969), s. 235 f. med not 59–60; cf. kommittéledamoten S. Stadens titel på privatutgåvan Den svenska bönboken, 1930, ibm 239 not 74. Evangelisk tidegård, utg. av A. Adell och Knut Peters 1925–44, fick titeln Den svenska tidegården.

¹² Skiftet skedde i kyrkomötet 1936; ännu i K. Maj:ts skrivelse 4 och serien motioner, inkl. biskop Einar Billings sorgfälligt utarbetade 'motsträviga' (23), talas om 'psalmbok för Svenska kyrkan', så även i mötesbeslutet § 1 och mötesskrivelsen 29. Skrivelsen återger emellertid, med plenarkorrigeringar, betänkanDET SäU 1, som i klämmens första att-sats (s. 5) brukar uttrycket Den svenska psalmboken, fr. a. satt som titel på bilagan, kyrkomötesspsalmboken.

¹³ Förslag till revision av Den svenska kyrkohandboken (SOU 1938:2). Ibm s. [247] återopades psalm- och evangeliebookstitlarna som skäl för namnskiftet. Titeln återkom på översynsförslaget av biskop T. Andræ (SOU 1940:39). Såsom historisk förebild skulle möjligen kunna anföras den separatutgivna mässordningens titel tills den inlemmades med 'handboken' 1614; den separata editionen hade från 1531 titeln Den svenska mässan, från 1541 Mässan på svensko. – Den liturgiska musiken utgavs i volymer, som nu (jfr not 10) erhöL den med hänsyn till innehållet missvisande titeln Den svenska mässboken, band 1, 1942, band 2, 1944.

¹⁴ Beteckningen utan motivering lanserad först i kyrkomötet 1986 genom Svenska kyrkans centralstyrelsens skrivelse 1986:2, främst genom titeln på styrelsens liturgiförslag (bilaga 3, s. 234) och i författningsförslaget (bilaga 4, s. 384).

men originella beteckningen Den svenska psalmboken var otvivelaktigt ursprungligen programmatisk. Enligt reformatorisk grundsyn måste liturgins sånger vara 'av Skriften utdragna' eller 'i skrifter grundade' och därtill på svenska för svenskur.¹⁵ Den 1543–44 utsatta titeln Den svenska psalmboken gjorde rent av gällande, att kyrkovisorna var att betrakta som 'psalmer' i en för svenska förhållanden transformerad Psaltare. Den tilltänkta titeln Psalmbok för Svenska kyrkan hade också en deklarativ karaktär. I det kortfattade, viktiga förordet till förstlingsförslaget 1889 talades visst om både 'psalmbok' och 'psalmer' eller 'sånger', men argumenteringen för översyn, komplettering och disposition gick ut på att saker gällde "kyrkopsalmer" eller "de äkta kyrkosångerna" för just "Svenska kyrkans psalmbok", avsedd för hennes gudstjänstliv, därjämte som "den sångbok som hon sätter i sina medlemmars händer" och som därför måste 'lämna fullt pålitlig vägledning för andakten'. Endast det från olika hymnologiska synpunkter, inkl. läromässiga, bästa var gott nog för "den bok som innehåller uttrycken för såväl församlingens [dvs. kyrkans] som även de enskilda själarnes andakt".¹⁶

Synpunkterna återkom i den följande sviten av psalmboksbetänkanden, formulerade på varierande sätt och mer eller mindre accentuerade. I slutbetänkandet 1936 diskuterades en del mindre, som man ansåg, berättigade avsteg från två angivna grundsatser. Verket måste också fortsättningsvis behålla sin "huvudsakliga karaktär av gudstjänstbok, upptagande psalmer som äro avsedda att

¹⁵ L. Eckerdal, "Församlingen till förbättring" (i Kyrka och universitet. Festskrift till Carl-Gustaf Andrén, 1987), s. 107 med not 82.

¹⁶ Förslag 1889, förordet s. [III] – IX. Kateketisk dispositionsprincip avvisades till förmån för vad som kallades den "liturgiska" s. VIII f. Som krav på "kyrkopsalm" angavs ibm s. [III], att den inte fick "förnärma den biblisk-kyrkliga läran" och inte framsälla "kristliga sanningar på ett alltför matt och färglost sätt". Läromässiga synpunkter dominerar även förordet s. V–IX till det efter remissbehandling översedda Förslag 1896. Psalmboken skulle alltså liksom kyrkohandboken anses som ett slags Svenska kyrkans praktiserade bekännelseskrift. Cf. L. Eckerdal, Lärofrågor och läroavgöranden i Svenska kyrkans tradition (i Läroansvar i kyrkan – Teologisk belysning, Ds C 1987:13), s. 94 f.

sjungas av församlingen i kyrkan”. Vidare måste det sörjas för att ”Svenska kyrkans psalmbok icke förlorar den särprägel den har haft i jämförelse med andra kyrkors psalmböcker”.¹⁷ Rimliga läromässiga och andra kvalitetskrav måste med andra ord ställas på en liturgisk bok, vars hemvist i Svenska kyrkan uppenbarligen skulle deklarerats också genom den planerade titeln. Karaktären av gudstjänstbok underströks för övrigt också i förarbetena till 1986 års edition samtidigt som det framhölls, att det användningsområdet inte utslöt andra. Tydligt var det ändå angeläget att bevara den gamla titeln, som nu introducerades även för psalmboksbetänkanden. Förutsättningarna för den gamla benämningen hade dock så avsevärt förändrats, att kommittén själv inledde slutbetänkandets motivering med ett förtydligande: ”Svenska kyrkans psalmbok, Den svenska psalmboken, har sina rötter . . .”.¹⁸ Att ”Den svenska psalmboken” egentligen betyder ’Svenska kyrkans psalmbok’, anbefalld ”till bruk i Svenska kyrkans församlingar” i gudstjänst och enskild andakt, har faktiskt även angetts i 1986 års edition. Det framhålls nämligen i det av ärkebiskopen undertecknade ’anbefallningsbrev’, varmed psalmboken för första gången blivit försedd.

Ordbruket i psalmtexter

Brytningen mellan gammalt och nytt språkbruk illustrerar en psalmbokskonkordans från 1831. Slår man på det hävdvunna begreppet ’församling’, får man inga realuppgifter utan en hänvisning till andra stickord, däribland ’kyrka’; där lämnas för övrigt ett tiotal psalmuppgifter.¹⁹ I själva verket har 1819 års

psalmbok ett växelbruk mellan orden ’kyrkan’ och ’församlingen’, ett uttryck som där ännu inte fått den senare nästan exklusiva betydelsen ’lokalförsamling’, ’socken’. Det traditionella uttryckssättet möter i äldre psalmer under det att nyskrivna texter med förkärlek brukar ordet ’kyrka’.

Ett förändrat språkbruk har i än högre grad satt sin prägel på 1937 års psalmbok. I denna är termen ’kyrka’ högfrekvent, använd lika ofta som t.ex. ’frälsare’ och oftare än sådana nyckelbegrepp som ’frälsning’, ’barmhärtighet’ och ’rättfärdighet’.²⁰ Samtidigt förekommer dock ordet ’församling’ och därjämte även varianten ’menighet’, också denna brukad i kyrkobibeln.²¹ Ett anmärkningsvärt konservativt drag i 1937 års psalmbok är att – när uttrycken alls förekommer – såväl ’menighet’²² som speciellt ’församling’²³ kommit till pass främst i nyinförda psalmer

psalmboken . . . 1819, 1831. På ’församling’ står: ”se kyrka, regering, Sion”. Under uppslagsordet ’kyrka’ registreras tre psalmer om kyrkobyggnaden och ”dess invånare” och åtta om kyrkan som ”skall bliva bestående”; med ’regering’ avses ’Jesu regering’ (se nedan) och här bokförs tio psalmer; under ’kyrka’ antecknas dels hänvisning till ’brud’, dels två psalmer.

²⁰ Enligt frekvensordlistan i G. Gellerstam–M. Gellerstam, Ord och fras i psalmboken [1937], 1977, s. 46f., är frekvenstalen följande: ’frälsare’ – 57, ’kyrka’ – 56, ’barmhärtighet’ – 38, ’frälsning’ – 35, ’rättfärdighet’ – 30.

²¹ ’Menighet’ används dock i 1917 års översättning aldrig för ’ekkllesia’ utan för olika andra grekiska uttryck (ssätt), vilka i NT 1981 aldrig återges med ’menighet’.

²² Enligt Gellerstam – Gellerstam 1977, s. 24, används ordet 5 gånger i 1937 års psalmbok. Två fall (80:3, 203:1) hörde till nyförvärven 1819; i ett fall har ordet använts av J. A. Eklund i originalpsalm (236:1 [1910]), i två fall vid bearbetningar: 244:2 (Förslag 1920; i förslagen dessförinnan: ”Guds Israel bland jordens folk”) samt 165:5 ([Februariförslaget 1936], N. Beskow; se nedan not 90).

²³ Enligt Gellerstam – Gellerstam 1977, s. 51, är frekvenstalet 10. Härav återfinns åtta i nyinförda psalmer. Tre belägg hör till svenska nydiktningar (129:1, 204:3, 237:5); fyra finns i tre nyöversatta psalmer (165:1, 215:2, 481:1 [= familjen] och v. 4 [= ”ditt folk”]); ett belägg hör till en 1800-talsbearbetning av en reformationstida text (32:3). De två beläggen från tidigare införlivad psalm utgör i ett fall (1937, 503:2) ett nyttillskott 1819 (370:2) vid en kraftig bearbetning. Den äldre versionen (1695, 337) av denna psalm ”för resande till lands och vatten” hade ett trinitariskt anslag och en med GT-typologi laddad symbolik; vid omarbetningen till en mer allmänt hållen anspelning på livsresan infogades ’församling’ efter Heb. 2:12 (Ps. 22:23). Bara ett belägg 1937 (466:6) är via 1819 (412:6) från 1695 (137:6).

¹⁷ Septemberförslaget 1936, s. VI f.

¹⁸ Titeln Den svenska psalmboken lanserad på ett delbetänkande (SOU 1981:49–52) och sedan använd på slutbetänkandet (SOU 1985:16–19). Slutbetänkandets motivering i främst SOU 1985:17, citatet ibm s. 7. Sammanfattningsvis anfördes om funktionen: ”Psalmboken är i första hand en sångbok för församlingens gudstjänstliv”, s. 12, en utsaga som utvecklades och kompletterades s. 12 ff. och utlades i kap. 3, s. 101 ff. – Betänkandets titel har inte använts tidigare; närmast kommer nog titeln på den s.k. celsiska provpsalmboken i två delar: Af then svenska prof-psalmboken . . . , första samlingen; . . . senare samlingen, 1765–67.

¹⁹ J. L. Broomé, Realconcordans öfver den svenska

och då i varje fall inte för rimsmidets skull.²⁴ Ganska långt låter sig fenomenet förklaras av ett bibelalluderande syfte.²⁵ Den förklaringsgrunden skulle väl även kunna duga som skäl till att gudsfolket i så stor utsträckning kallas 'Sion'. Använt 1819 kom ordet att bli nästan lika frekvent som 'kyrka' 1937. Mest möter det i nyförfärdade psalmer – i en del fall upprepat en eller flera gånger i samma psalm²⁶ – och då inte minst vid behandling av nya tema-
ta.²⁷

Bibelanknytningen får diskuteras längre fram. Som underlag för den diskussionen kan det vara värt att något beröra, hur begreppet 'kyrka' används i 1937 års äldre och nya

²⁴ 'Församlingen' står inte i rimställning i något av fallen not 23. I det sista belägget var det så 1695 ("O Gud, ditt ord och sakrament /låt aldrig bliva från oss vänt, /beskydda din församling . . . /behåll oss i din sanning"), ett skraltigt rim reparerat 1819 genom att ordet förts till annan position ("Självdin församling skydda / . . . hydda").

²⁵ Ett exempel på bibelcitat anförts i not 23 (503:2). I nyskriven psalm finns tydlig strävan till NT-anknytning. 129:1 (P. Nilsson; Helige Ande, låt *nu* ske /Undret . . . Låt Guds församling än få se . . .) anspelar på pingstundret Apg. 2, särskilt 2f., 37, då "Herren ökade församlingen" (v. 47 enligt 1917 års översättning). 204:1–2 (A. F. Runstedt) rör sockenkyrkan; v. 3 förbinder den bristfulla "Guds församling" med vingårds- och förbundstankarna; v. 5 summerar: "Med dig vår kyrka väl består . . .". 237 (E. Lönegren) har i v. 2–4 bibelanspelningar, som man även bör se i v. 5, "Den eld i din församling tänd . . .".

²⁶ Enligt Gellerstam – Gellerstam 1977, s. 46, brukas uttrycket 46 gånger 1937. Skiktas beläggen efter ålder finns de i psalm tillkommen t.o.m. 1695 – 9 gånger, 1819 – 15, 1937 – 22. – I några fall har 'Sion' förts in vid senare bearbetning. Ps. 46-parafrasen Gud är vår starkhet och vårt stöd har 1695,57:2–3 uttrycken "Guds kyrka" och "sin församling", som i J. O. Wallins bearbetning 1819,227:2 motsvaras av 'helgedom' och 'Sion', båda bevarade i 1937,310:2, det senare uteslutet i 1986,371:2. Lutherparafrasen över Jes. 6 har i den svenska versionen 1562, fol. LIXa, och 1695,118 inte något 'Sions hus', infogat i S. J. Hedborns bearbetning 1819,9, övertagen 1937,605, utesluten 1986.

²⁷ Nyskriven för den relativt nya särskilda 'reformationsdagen' är 161 (S. Alin, 1906); v. 1 har 'Guds kyrka sig gläder', v. 3 har herde-hjord-motivet förbundet med ord och sakrament, både v. 4 och 5 brukar 'Sion', som avser "ett folk . . . /Gud förer vid handen /till löftenas land, /det himmelska Kanaan". För det relativt nya temat 'diakoni' brukar 236 (J. A. Eklund, 1910) 'Sion' sex gånger i tre verser, som tydligt avsetts vara bibelalluderande. För det ganska nya ämnet 'mission' angavs 244 (tyiskt original 1843, övers. S. Cavallin 1882, bearb. J. A. Eklund 1910); i denna Ps. 87-parafrafras avser 'Sion' dock kyrkan såsom "Herrens stad", kyrkfolket kallas därför 'Guds folk', "Guds menighet".

psalmbestånd. Först kan noteras, att glosan tydligt erbjuder problem i rimmad vers; placerat som slutord får det några gånger bildas rimpär med 'dyrka' men i övrigt enbart med 'styrka'. I dubbelt så många fall har svårigheten undvikits genom att uttrycket fått en annan placering, en lösning som främst utnyttjats i 1937 års nyförfärd. Intressantare är att begreppet oftast kvalificeras genom bestämmningar: 'Guds' eller ibland 'Kristi kyrka'; eller, vanligare, samma sak uttryckt med pronomen: 'din kyrka', några få gånger 'hans kyrka'. En fjärdedel utgörs dock av fall, där begreppet ansetts kvalificerat nog utan någon sådan bestämmning, och här är det fråga om 1900-talstexter.²⁸ Ytterligare ett steg är taget i tre psalmer från seklets början. På ett tidigare okänt sätt talas här om "vår kyrka", som därtill en gång i en av dessa psalmer betecknas "Fädernas kyrka i Sveriges land".²⁹ I klarhetens intresse bör tillfogas, att 'kyrka' i något fall betyder socknens kyrkobyggnad rätt och slätt; oftare kallas denna dock t.ex. 'helgedom', 'tempel'.³⁰ Det huset skall i and-

²⁸ Ett gränsfall utgör det rimmade Apostolicum, som har uttrycket "en helig kyrka" 1937,26:3 efter 1819,17:3; 1562, fol. VIIb och 1695,4:3 anslöt formuleringen än närmare till Credo: "ena kristeliga kyrkio, /det är helga manna samfund". Ett likartat gränsfall är Te Deum-översättningen av 'sancta ecclesia': 1937,603, "den heliga kyrkan"; 1819,263 och 1695,7 hade "ditt folk" resp. "den värdiga kristenhet", 1562, fol. IIIa, däremot "den helga kyrkia". – Det kan noteras att 'kyrka' inte brukas men väl "ditt folk" och "Herrens hus" i det 1919 nyskrivna Credoalternativet (1937,27:3; B. Jonzon). – Ett annat slag av gränsfall utgör tolkningen av Grundtvigs Kirken den er ett gammalt hus. I den svenska versionen infogas en kvalificerande apposition: Gammal är kyrkan, Herrens hus (1937,163:1; E. Evers, 1906). I de äldsta svenska tolkningarna hette det däremot Guds kyrka är ett gammalt hus resp. Vår Herrens kyrka är ett hus (S. Cavallin 1873 och 1882, cf. nedan med not 85).

²⁹ "Fädernas kyrka": 169:1 (J. A. Eklund, 1909); "vår kyrka": 169:7 samt 204:5 (A. F. Runstedt, 1909) och 504:3 (E. N. Söderberg, 1911).

³⁰ H. Spegels Ps. 84-parafrafras talar om byggnaden som Guds ljuvliga "boning . . . , tempel och . . . kyrka" (1695,76:1, 1937,207:1). Under den 1819 nyinförda rubriken "Vid en kyrkas invigande" fanns däremot en psalm (320, 1937,220, S. Ödmann), i vilken glosan 'kyrka' inte förekommer. I 1937 års psalmbok har uttrycket 'kyrkogång' konkret innebörd i två psalmer (205:3, 219:1), ärvda från 1819 (323, "Vid ringning till gudstjänst") resp. 1695 (235, "Bönepsalm efter predikan"); i överförd betydelse brukas ordet i ett nyförfärd (145:1; "Högt över jordens kval och tvång /de [helgonen] fira nu sin kyrkogång").

ra fall ses som symbol för "Herrens hus, [som] /Står medan mänskovert falla".³¹ Att den andliga storheten avses, uttrycks dock mestadels mer direkt, främst genom de tidigare angivna bestämningarna.

'Kyrkan' i psalmboksrubriker

Inledningsvis nämndes, att 1937 års psalmbok såsom den första har en särskild avdelning rubricerad "Kyrkan och nådemedlen". Partiet rymmer bortemot en sjättedel av samtliga psalmer, nästan hälften av dem fördelade på avsnitten "Kyrkan" samt "Ordet", "Dopet" och "Nattvarden". De tre nådemedlen eller kyrkans yttre kännetecken enligt klassisk luthersk uppfattning har fått sina cirka trettio nummer, sedan kyrkan besjungits i tio psalmer. Avdelningens andra halvpart psalmer har fördelats på de likaså nya sektionerna "Diakoni" och "Mission" förutom på avsnitt för gudstjänst och sådana kyrkliga handlingar, som traditionellt inte definierats som sakramentala men här alltså identifierats som ämnen under rubriken "Kyrkan och nådemedlen": kyrkans ämbete, konfirmation och äktenskapsvigsel samt kyrko- och kyrkogårdsinviqning.³²

Det är lätt att se, att 1819 års psalmbok inte har någon avdelning "Kyrkan och nådemedlen", men också, att verket som helhet disponerats efter en helt annan plan. Innan slutsatser kan dras, måste grundritningen för denna och tidigare upplagor uppmärksammas.

³¹ 1937,163:1 (cf not 28); i v. 4–5 avses det konkreta och symbolladdade "rummet, som nämns med Herrens namn". I den centrala v. 3 anges gudsfolket vara "Herrens kyrkohus", där det enligt två 1900-talpsalmer skall bli "högre kyrkovalv" och "spännas nya valv" (164:3, E. Evers, 1914, enligt bearb. 1936; 177:2, S. Gabrielson, 1929).

³² "Kyrkan" nr 162–71, sektionerna "Ordet", "Dopet" och "Nattvarden" 172–202, för gudstjänst etc. 203–35. Sektionerna "Diakoni" och "Mission", 236–41, 242–53, placerades allra sist i avdelningen i Februariförslaget 1936. Missionspsalmerna hade varit placerade i kyrkosektionen i Förslag 1889–1934; diakonipsalmerna växte som grupp fram bland psalmerna för kyrkans vigningshandlingar fr.o.m. Förslag 1911, från Förslag 1917 och Nya psalmer 1921 utan termen "inviqning" i rubriken. Samtidigt med Nya psalmer 1921 auktoriserades ritual för missionärs- och diakon(iss)vigning. L. Eckerdal, "Genom bön och handpåläggning" (SOU 1985:48, tryckt 1986), s. 427 ff., 457 ff.

Den reformationstida uppläggningsen i t.ex. 1562 års psalmbok hade i huvudsak bevarats i 1695 års upplaga: först katekesens huvudstycken på rim, sedan psaltarparafra-serna – 1562 drygt tjugo, 1695 cirka hundra – samt en avdelning psalmer för kyrkoårets större högtidsdagar och en med "psalmer över några söndagsevangelier". Den stora sista delen hade blandat innehåll under den träffande rubriken "Åtskillige läropsalmer". Bland dem finns det anledning att nu särskilt lägga märke till sektionerna två och sex, "Om Guds ord och församling" (dvs. 'kyrka') och "Om Kristi förtjänst, kärlek och nådiga närvaro", med tolv psalmer som preliminärt kan betecknas kyrkopsalmer.³³

När en av och till efterlyst psalmboksrevision kom igång 1762, slog direktivens första punkt fast, att psalmboken på sitt sätt utgjorde en folklig bekännelseskraft eller dogmatik, "en allmän församlingens [dvs. kyrkans] lärobok", varför stoffet "för de enfaldigares skull" skulle ordnas efter innehåll och allsammans, inte längre enbart en första avdelning, disponeras enligt "katekesens huvudstycken och trones artiklars sammanhang".³⁴ Under arbetets gång förordade sakkunniga ändring av en svårhanterlig princip, ty "en psalmbok bör icke vara en rimmad lärobok utan uppmuntran till andakt", hette det.³⁵ Synpunkten föranledde ingen åtgärd, varför 1819 års psalmbok fick den föreskrivna katekesdispositionen. Det betydde exempelvis, att merparten av psalmer för kyrkoårets högtider pressades in under trosartikeln om Sonen under det att t.ex. pingstpsalmerna sköts in i artikeln om Anden.

Mot denna bakgrund är det givet, att kyrkopsalmer måste sökas på mer än ett ställe i 1819 års psalmbok. 1695 års sektion "Om Guds ord och församling" återfinns mycket riktigt delvis³⁶ under tredje artikeln. Avsnit-

³³ Avd. läropsalmer, sektion 2 har ett orubricerat allmänt avsnitt med åtta psalmer (222–29) jämte tre för "Herrens sabbatsdag" samt "Bönepsalmer före" resp. "efter predikan", dvs gudstjänst (resp. 230, 231–34 och 235). Sektion 6 omfattar fyra psalmer (244–47).

³⁴ Citerat efter S. Kristofersson, Psalmboksförslagen av år 1765–67 och 1793, 1939, s. 94.

³⁵ Förslag till Kyrkosånger för Svenska församlingen, utg. af Consistorium ecclesiasticum i Upsala, 1793, förordet.

³⁶ Motsvarigheten till 1937 års liksom 1695 års guds-

tet har rubricerats "Nådens medel" och rymmer undergrupperna "Ordet" och "Sakramenterne".³⁷ Den gamla sektionen "Om Kristi förtjänst, kärlek och nådiga närvaro" hör uppenbarligen till andra artikelns sfär, och där möter rubriken i den bearbetade, numera sällsamt klingande lydelsen "Jesu andeliga världsregering och vård om sin stridande församling"; idag skulle den väl formulerats "Kristus och hans kyrka".³⁸ De nämnda grupperna rymmer tillsammans drygt trettio psalmer. För en direkt jämförelse med 1937 års psalmbok skulle krävas kompletteringar med de nästan lika många men annorstädes placerade psalmerna om kyrkans gudstjänst, ämbete, äktenskapsvigsel etc.³⁹ 1819 års upplaga rymmer i själva verket sammanlagt ungefär två tredjedelar av antalet psalmer i motsvarande avsnitt 1937, och man bör hålla i minnet att 1937 års psalmbok totalt sett hade utökats. Psalmboken 1695 hade drygt 400 nummer, 1819 fick 500, 1937 fanns drygt 600, 1986 cirka 700.

Det har redan framhållits, att dispositions- och kvantitetsuppgifter har ett begränsat värde. De anförda iakttagelserna säger inte mycket, men de ger i varje fall beskedet, att kyrkopsalmer inte är en i 1937 års psalmbok lanserad nyhet ens som en rubrikmässigt framhållen kategori. Redan det är ett resultat. Iakttagelserna föranleder ytterligare två kommentarer.

Förmodligen överdriver psalmboksredaktörer dispositionsprincipers betydelse för psalmboksbrukare. Men de ger granskare hjälp att bedöma verken. 1819 års disposi-

tjänstpsalmer (not 32–33) har 1819 placerats i den stora, brokiga avd. V, "Kristligt sinne och förhållande": B, "Med avseende på särskilda personer, tider och omständigheter" (321–32).

³⁷ Avd. IV, "Helgelsen", avsnitten "Den heliga Andas nåd (pingstpsalmer)", "Nådens medel" och "Nådens ordning". I det andra avsnittet finns delrubrikerna "Ordet" (139–47) och "Sakramenterne" (148–62) med underrubriker (lag – evangelium, dop – nattvard).

³⁸ Avd. III, "Återlösningen", avsnitten "Den fallna människans upprättelse genom Jesum", "Jesu kärleksfulla uppenbarelse i mänskligheten" (merparten kyrkoårspsalmer för tiden advent–Kristi himmelfärdsdag), "Jesu andeliga världsregering . . ." (117–24) samt "Jesu heliga hugkomst och efterföljelse".

³⁹ Ang. gudstjänst se not 36; övriga nämnda grupper ingår i avd. V (313–20, 335–37, 352–56 samt 489–95).

tionsschema närmast döljer, att boken innehåller ett stort psalmbestand, som korresponderar mot det som 1937 hålls samman under den framhävda synpunkten: 'kyrkan och nådemedlen' – i vid mening. I detta föreligger en obestridlig skillnad mellan de två upplagorna. Den saken rubbas inte av att 1819 års redaktörer pålagts sin redigeringsprincip eller av att 1937 års redaktörer ärvt sitt system. Detta blev nämligen infört i och motiverat i det första officiella förarbetet år 1889, dvs. före unglyrkorörelsens tid. Det hette där, att man återknutit till den äldre "liturgiska" upplägningen, som sprungen ur "det gudstjänstliga och kristna livet självt" bättre mötte "kyrkans eller församlingens behov" att tillägna sig gudsuppenbarelse. En av de anförda synpunkterna var, att schemat lät kyrkans grund, väsen och uppgift framträda klarare.⁴⁰

Hur rubriker formulerats, bör ge en vink om synsätt, som knappast varit exklusiva för psalmmkommittéer, eftersom den färdiga psalmboken passerat många granskare. 1986 års psalmbok har i huvudsak⁴¹ 1937 års nya rubriksättning, som – särskilt genom justeringar i förarbetets slutskede – skulle kunna ge intrycket, att kyrkan är en nådesanstalt, som förfogar över nådemedlen i både snäv och vidare mening.⁴² Kyrkouppfattningens accent sätts på olika sätt, om 'nådemedlen'

⁴⁰ Förslag 1889, s. VIII f. Med rätta brukar anges, att ledamoten U. L. Ullman länge pläderat för denna "liturgiska uppfattning". Så t. ex. D. Helander, *Svensk psalmhistoria*, 1946, s. 142 f., O. Bexell, *Liturgins teologi hos U. L. Ullman*, 1987, s. 56 f., 166 ff. Men det bör också med Ullman och psalmmkommittén framhållas, att idén ingalunda var originell. Den aktuella avdelningsrubriken var läromässigt exemplarisk: "Psalmer om kyrkan, nådemedlen och de kyrkliga handlingarne". Förslag 1896 sköt förtydligande in "... nådemedlen, *ämbetet* och ...". Fr. o. m. nästföljande Förslag 1911 har rubriken formulerats som 1937 ("Kyrkan och nådemedlen"). Underrubriken löd tidigare "Kyrkans tillvaro och uppgift"; i Förslag 1917–34 liksom Nya psalmer 1921 stod "Kyrkan och hennes uppgift"; 1937 års kortform "Kyrkan" lanserad i Februariförslaget 1936.

⁴¹ Inom avd. "Kyrkan och nådemedlen" (55–102, 369–420) har skett vissa justeringar. Slutsektionen bär nu rubriken "Vittnesbörd – tjänst – mission"; den motsvarar närmast 1937 års grupper för konfirmation, vigning till kyrkans ämbete, diakoni och mission.

⁴² Ang. rubriksättningar i förarbetet not 32, 40. 1937 hette det dock inte 'kyrkan och hennes nådemedel', än mindre "Svenska kyrkans sakrament" som i 7 § lagen (1982:942) om Svenska kyrkan.

betraktas i kyrkans perspektiv – ”Kyrkan och nådemedlen” – eller om det såsom 1695 och 1819 är kyrkan som ses i nådemedlens ljus – ”Guds ord och församlingen”, som 1819 därtill anges stå under ”Jesu andeliga världsregering och vård”.

Kyrkopsalmers kyrkobil

Det verkligt intressanta är naturligtvis, om dispositioners och rubriksättnings antydningar om olikheter i kyrkoupplagningarna mot faktiska skillnader i respektive upplagors psalmbestånd. Nyskrivna eller nyförvärvade psalmer får undersökas men självfallet också sådana som oförändrade eller bearbetade traderats vidare. Det är i den faktiska sammanställningen av nytt och gammalt, med motstridiga drag, som man får söka uttrycken för kyrkoupplagningen i en viss upplaga. Uppmärksamheten kan inte inriktas enbart på sånger inrangerade i gruppen kyrkopsalmer; psalmer som förts dit i en upplaga kan i den följande ofta återfinnas under annan rubrik, och omvänt. Gruppens diskontinuitet är ett intressant faktum, men det kan bero på växlingar i redaktörers kyrkosyn eller redigeringsprinciper. Söker man psalmbokens och inte redaktörernas kyrkoupplagning, bör därför psalmbeståndet som helhet inventeras.

I detta sammanhang måste uppgiften inskränkas till frågan, om och i vad mån 1937 års psalmbok på kyrkopsalmens område medförde något nytt i psalmbokstraditionen. Eftersom boken generellt sett skulle formas som en varsam översyn av det wallinska verket, vilket kom att upphöjas till norm, behöver såväl detta som dess föregångare uppmärksammas, och det skadar inte att även snegla på efterföljaren. Med det begränsade syftet bör det vara försvarligt att dröja vid psalmer, som upplagorna anger som kyrkopsalmer. Försök att undersöka kyrkosynen genom att pröva, i vad mån texter ger uttryck åt de aspekter på kyrkan som Apostolicum framhäver, manar inte till efterföljd.⁴³ Det fö-

⁴³ Kyrkoepitetet i Credo användes som instrument vid den negativa resp. positiva värderingen av 1937 års kyrkopsalmer i S. Gabrielsson, Svenska psalmbokens förnyelse, 1937, s. 54 ff., och G. Ekström, Den nya psalmboken, 1938, s. 35 ff.

refaller mer fruktbart att se efter, vilka bilder av kyrkan som är i svang i texterna. Då framträder konturer, som kan fyllas i och korrigeras genom ett fördjupat arbete.

1695 års psalmbok

Sektionen om ”Kristi . . . nådiga närvaro” visar sig vara ägnad åt fyra sånger, som rör relationen mellan den enskilde och Kristus.⁴⁴ De får alltså förbigås men enligt det begränsade programmet även t.ex. några mångstrofiga psalmer under rubrikerna ”Om Kristi pina och död” – det är först 1819 som det partiet mer renodlades till passionsbetraktelser – och ”Uppå apostladagar”, trots att de ger uttryck åt en kyrkosyn.⁴⁵ Blicken får vändas mot partiet ”Om Guds ord och församling”. Karakteristiskt för flertalet psalmer här är det långa och det dramatiska frälsningshistoriska perspektivet. ”Fröjder eder i denna tid, /I som Christum bekänna”, börjar en psalm, och som skäl för att idag glädjas anförs i vers efter vers ”Guds exempel”: Adam, Noa, Abraham osv. passerar revy innan man möter Marias och Guds Andes barn i den sjunde för att i den fjortonde uppmanas att hålla fast vid Kristus och be om Guds fortsatta trofasthet. Trons apostlar och profeter strövar omkring i Guds folk, liksom onskans hantlangare. Konkreta mönster

⁴⁴ 1695,244–47. Försättningsvis har ingen av dem bokförts som kyrkopsalm. Efter bearbetning av särskilt den första och även den sista bevarades de under skilda rubriker som 1819,177, 213, 205 och 191. De tre senare övertog och infördes under olika rubriker som 1937,120 (Jesus är min vän den bäste), 342 (Jesu, du som själen spisar) och 361 (Misströsta ej att Gud är god). 1986 är den första (43) översedd och den andra (355) mycket kraftigt omgestaltad och båda införda under samma rubrik (”Jesus, vår Herre och broder”); den tredje är utesluten.

⁴⁵ 1695,147–48 resp. 199–200. Ur den sistnämnda fjorton verser långa kyrkopsalmen sammanställdes och bearbetades sex verser om kyrkans ämbete såsom 1819,316, 1937,224. Fyra varsamt jämkade verser står kvar som 1986,419. Vid omarbetningen 1819 skiftades melodin; i stället för Luthers(?) livliga förtoning av Nun freut euch lieben Christen g'mein (O gläd dig Guds församling nu, 1986,32) angavs den alltjämt brukade lugna, ’veka’ melodin för Din spira, Jesus, sträckes ut (1986,35), vilket otvivelaktigt förändrat psalmens karaktär. Förmodligen var karaktärsändring inte eftersträvat utan bytet betingat av att den senare melodin i svensk tradition generellt sett tenderat att slå ut den förra. H. Göransson (i SOU 1985:18), s. 16, 18.

anges genom hänvisning till främst goda men även dåliga bibliska förebilder, främst ur GTs persongallerier – det gäller sex av de åtta psalmerna.⁴⁶ Med GT- och även några NT-exempel i ständiga växlingar upplöses rums- och tidsgränser. Kyrkan framstår inte som en avgränsad storhet här eller där utan som en trängd skara i rörelse, benägen till slemmating och avfall och ändå född och närd av Guds ord och sakrament. Som ett slags refräng – i ett fall nästan bokstavligen – ljuder genom de åtta kyrkosångerna lovsången över att Guds ord, trots listigt motstånd och förvrängande, ändå ”klingar i all land”. Kyrkan är Guds folk, och *att* det är ett folk, är ett Guds under.

1819 års psalmbok

Den gamla rubriken ”Guds ord och församling” blev omvandlad till det dogmatiska begreppet ”Nådens medel” och under specialrubriker placerades psalmer om Skriftens ord, dopet och nattvarden. Utom vad gäller inledningspsalmen, som också rubrikmässigt fått en särställning,⁴⁷ måste gruppen därför

⁴⁶ Den först refererade psalmen är 1695,223. I serien 1695,222–229, varav de tre första ingick i 1562 års psalmbok (LXXIVb–LXXXIb), avviker 227 (Jag vet ett blomster skönt och fint) och 229 (Ack, bliv hos oss, o Jesu Krist). Den förra brukar mest NT-bilder, den senare har bibelanstrukna formuleringar (t.ex. v. 1, Luk. 24:29) men driver inte bibliska ’exempel’ och bilder.

⁴⁷ Rubriken ”Ordet, i allmänhet” avser tre psalmer av J. O. Wallin. De senare (140, Av himlens här den Högstes makt; 141, Dig, ljusens Fader, vare pris) kunde väl inte inrangeras i undergruppen ”Lagen” eller ”Evangelium” (not 37). 1937 bokfördes bägge under ”Ordet” (173–74), 1986 är den förra utesluten, den senare införd under samma rubrik (63). 1819,139, Vi love dig, o store Gud, var redan vid publiceringen 1811 försedd med den överskrift under vilken de båda övriga psalmerna fördes in 1819. Texten kan betecknas som Wallins kontrafakt till en senmedeltida Sanctus-trop, känd i svensk version senast från 1553 (Tibi laus salus sit, Christe resp. Dig vare lov och pris, o Krist [1695,191]). Den gamla psalmen blev efter bearbetning (särskilt v. 2) bevarad (1819,265; 1986,334) samtidigt som den nya infördes med sin sär-rubrik; den medeltida melodin var gemensam. J. W. Beckman, Den nya Svenska psalmboken . . . Försök till svensk psalmhistoria, 1845–72, s. 364f., 642ff., Göransson 1985, s. 109. – Termen ’kontrafakt’ används här och fortsättningsvis för att ange en relation mellan två texter med melodin som ett sådant (ytterligare) föreningsband att sambandet blir (avsetts bli) uppfattat vid användningen. Se och jfr senast I. Selander, Jordiskt fosterland, himmelskt hemland eller socialistiskt paradiset (i Veten-

föras åt sidan enligt den nu tillämpade snäva definitionen av kyrkopsalmer. I denna upplaga har de blivit placerade under den gamla rubriken om Jesu närvaro. Denna är nämligen rubrikmässigt nu uttryckligen relaterad till hans ”stridande församling”, dvs. kyrkan. Sammanlagt är det fråga om nio psalmer; fem är nyskrivna⁴⁸ och av de fyra i bearbetat skick övertagna stammar enbart en från den gamla sviten kyrkopsalmer.⁴⁹ Den musikaliska kontinuiteten blev större. De övertagna texterna fick behålla sina vedertagna melodier, om än rytmiskt utjämnade och utan melodiska ut-sirningar.⁵⁰ Av de nya texterna blev bara en försedd med ny melodi, därtill kyrkopsalmernas enda i renodlad durtonart; en hade ren mollkaraktär under det att merparten noterats närmast som blandformer mellan kyrko- och molltonarter.⁵¹ Övriga nya texter försågs med jämkade gamla melodier; en av

skapssocietetens i Lund årsbok 1986, tryckt 1988), s. 102ff.

⁴⁸ Förutom 139 (not 47), 117, Wallins Upp att Kristi seger fira (1937,117; ej 1986) och F. M. Franzéns tre bidrag: 118, Din spira, Jesu, sträckes ut (1937,118; 1986,35); 119, Den korta stund jag vandrar här (1937,119; 1986,157); samt 122, O Gud, vår broder Abels blod (1937,149; ej 1986).

⁴⁹ Från andra grupper 121, Hjälpe Gud, de trogna äro få (1695,32; 1937,176; efter v. 5–6: 1986,374. Se Herrrens ord är rent och klart); 123, Sion klagar med stor smärta (1695,289; 1937,168; ej 1986); och 124, Vår Gud är oss en väldig borg (1695,56; 1937,124; 1986,237 och i nytolkning 477). Ang. 1986 års versioner I. Selander (i SOU 1985:18), s. 125f. resp. 81, 155f. Från gruppen kyrkopsalmer stammar endast den genom sin bildlöshet mest avvikande (not 46), Ack, bliv hos oss, o Jesu Krist (1819,120; 1937,175; efter v. 4 (med 3), 8–9: 1986,373. Behåll oss vid ditt rena ord).

⁵⁰ De äldre koralerna (text – melodi) var 1819,120 (not 44), 121, 123 och 124. – Melodijämförelser utgår från de för resp. psalmbok rekommenderade bestånden i 1697 års s.k. koralpsalmbok, J. C. F. Haeffner, Svensk choralbok, 1820, och Koralbok 1921 samt de påbudna i Den svenska koralboken 1939 och Den svenska psalmboken 1986. För enkelhetens skull anges de fortsättningsvis med textdelens årtal (1695, 1819, etc.). Till den här gjorda ovanliga grupperingen av böcker med rekommenderade resp. påbudna melodier hoppas jag få återkomma i ett annat sammanhang.

⁵¹ 117 (och 12) fick tysk melodi från 1790, bevarad ännu för 1937,117 och 20 samt även 316 (texter och melodi utelämnade 1986); efter ett inledande kvintsprång från betonad dominant till tonikan blir melodin ’segdragen’ genom en i fras efter fras envist upprepad likartad inledning till en likaså likartad nedåtgående rörelse. Mollmelodin såsom tidigare anvisad för 1819,120 och 99 (Kristi begravnin).

dem var gruppmelodi, dvs. anvisad för mer än en psalmtext, men tre knöts enbart till var sin nydiktad kyrkopsalm. Texterna ifråga skulle rent av kunna uppfattas som kontrakt till melodiernas gamla, nu uteslutna texter.⁵² Skulle det ha varit meningen, misslyckades experimentet, ty i praxis föredrog man snart nog att använda andra än de anvisade melodierna; de skulle sedan överges officiellt och ersättas med väl etablerade gruppmelodier, två i dur och en kyrkotonal.⁵³

Den mest slående skillnaden mellan den gamla och den nya gruppen kyrkopsalmer är, att GT så gott som helt har försvunnit som ett paradigm med konkreta mönster; det gäller om de nya psalmerna men också de äldre som nu placerats i gruppen.⁵⁴ NT har i stället blivit huvudkällan, för nydikningar men också för bearbetningar av övertagna psalmer, och det bibliska materialet används på ett annat sätt än i den gamla gruppen.⁵⁵ En enda psalm,

därtill en nyskriven, levererar som tidigare "Guds exempel", nu från NT (Stefanos),⁵⁶ men det är ett undantag. Äldre och nya kyrkosånger är i stället präglade av denna psalmboks allmänna förkärlek för abstrakta begrepp, övertagna från NT och centrala i dogmatiken,⁵⁷ och för metaforer framför direkta uttryck såsom t.ex. 'sakramenten'.⁵⁸ I kyrkopsalmerna används också betydelsebärande bibel-, särskilt NT-alluderande, ord och vändningar.⁵⁹ Den allmänt omvitnade litte-

fordrade till en rad enskilda försök, bland dem bisarra ord-för-ordöverföringar, vilka i extrem form tillämpade doktrinen att 'de gudomliga sanningarna' var bundna till grekiska vokablar, meddelade i en 'nådens ordning' sammanfallande med grekisk syntax. "Den olärde bibel-läsaren [min kurs. av ännu en nyhet] vill känna Guds ord sådant det gavs åt världen", underströk J. O. Wallin 1815, och formulerade mottot: "Låt bibeln ordgrannt tala". Se B. Olsson, Svenskt bibelöversättningsarbete. En översikt främst med tanke på NT (i SOU 1968:65), särskilt s. 402ff. Exempel på extrem litterala översättningar ibm 266ff. Det nya synsättet präglade uppfattningar om 'gudomliga sanningar', 'bibelns lära' – dvs. NTs – och 'kyrkans lära', vilket jag hoppas få behandla i en annan undersökning.

⁵⁶ 122 (not 48, 52). I v. 1 anförts visserligen "vår broder Abels blod" (1 Mos. 4:8ff.) men som prototyp för "Jesu blod" efter Heb. 12:24, i v. 2 visas lidandemönstret för renhjärtade (Barabbas – Jesus, Matt. 27:20ff., 24:2), varefter det konkreta exemplet Stefanos (Apg. 7:54ff.) anförts med summering i v. 5 (med fler NT-anspelningar).

⁵⁷ 'Nåd', 'sanning', 'frid' liksom t.ex. triaden 'kärlek, hopp, tro/lydnad': 117:1, 3, 5; 118:3; 119:1, 3; 120:2, 3; 121:5; 123:5.

⁵⁸ I den enda övertagna kyrkopsalmen (not 46, 49) hade förlagans v. 2 bönen att få behålla "din sakrament intill vår död"; Wallin skrev: "din nåd och sanning till vår död" (cf. not 57). Stötande var nog inte sakramentet utan det direkta uttryckssättet, ty i flera fall var Wallin och hans kolleger angelägna att, även vid bearbetningar, nämna dopet eller nattvarden, ibland bägge, någon gång även ordet som i 1819,66:4 (1986,42:4): "Dig vare pris för livets ord, /för dopets bad och nådens bord!" Med kient förlagestöd anförde S. J. Hedborn nådemedel i den andra bevarade 'avvikande' kyrkopsalmen (not 46), där även herde-hjörd-bilden fördes in: 1819,146:6 (1986,347:5). Utan förlagestöd gjorde Wallin det i 1819,123:5 (cf. not 49, 54; 1937,168:5): "... När du, tvädd i dopets flod, /heliggjord i Lammets blod, /bär den rätta bröllopspydnad, /som är kärlek, tro och lydnad". I nya kyrkopsalmer finns motsvarighet enbart i F. M. Franzéns Den korta stund jag vandrar här, 1819,119:3 (1986,157:3).

⁵⁹ Ett exempel är Wallin-bearbetningen enligt not 54, ett annat Franzén-originalet not 58. För den senare psalmen är huvudtexten Joh. 10:1ff., anspelningar sker till Joh. 6:63, Matt. 28:20, Luk. 15:3ff., Joh. 6:35, etc.; stämmer antagandet i text och not 52 ovan skall Ps. 23 utgåra resonsbotten.

⁵² Melodin till 1819,118, Din spira, Jesu, sträckes ut, använd till 1695,88, Herren uti sin högsta tron, parafra på Ps. 110; t.ex. v. 2: "Dins rikets spira av Sion /skall Herren Gud utsända; /Dådan ditt ord skall med stor mån /utgå till världens ända. /Bland dina fiender råda skall /din hand, och göra dem stor kval /till dess de sig besinna." Melodin till 'herdepsalmen' 1819,119, Den korta stund jag vandrar här, brukad till 1695,40, Vad kan mig stå till trång och nöd, parafra på 'herdepsalmen', Ps. 23. Melodin till 1819,122, O Gud, vår broder Abels blod, utnyttjad för 1695,236, O Rom, går det nu så med dig, anförd under rubriken "Om Antichristo"; med melodin som föreningslänk lämnas motbilden av Kristus och en rätt kristen (se not 56). Den fjärde nya texten är en kontrakt till en bevarad gammal text (not 47).

⁵³ 1921 angavs för de två förra (Din spira, Jesus, sträckes ut, Den korta stund jag vandrar här) den lugna, ljusa resp. "denna glada melodi", vilka 1937 och 1986 fått dessa som 'huvudtexter'. Cf. Göransson 1985, s. 18, 60f., 153. För den tredje texten (O Gud, vår broder Abels blod) angavs 1921 en melodi, som 1937, brukad till fyra texter, bokfördes på denna såsom 'huvudtext' (alla fyra uteslutna 1986).

⁵⁴ Reservationen gäller huvudsakligen de övertagna sångerna (not 49): 1819,121 och 124 bygger på Ps. 12 resp. 46; 123 bygger i v. 1–3 på Jes. 49:14f. och, efter Wallins bearbetning/nydikning, i v. 5–6 främst på Hos. 2:19f. med NT-anspelningar såsom 1 Tim. 6:11f., Upp. 2:10, Apg. 7:56, Upp. 7:9.

⁵⁵ De båda iakttagelserna förklaras av tendenser, som generellt kommer till uttryck från denna tid. På ett tidigare okänt sätt kom 'Skriften' att bli nästan liktydig med NT, varför det för bibelspridning nybildade Svenska bibelsällskapet kunde ge sig in på nyheten att göra separata NT-editioner (ev. med Psaltaren). I det officiella översättningsarbetet prioriterades NT, som också upp-

rära kvalitetshöjningen medförde också detta, att kyrkopsalmer med bl. a. åtskilliga metriskiska knaggligheter fått efterföljare med lugnt och jämnt flytande vers, tvångslöst sångbar till melodier som anvisats eller i praxis blev tagna i anspråk.⁶⁰

Dessa fenomen samverkar till att kyrkan nu framstår som mer städad och välordnad än tidigare. Psalmerna utstrålar ett slags harmoni, ett lugn, ljus framtidstro och förtröstan. Även då "Sion klagar med stor smärta", har de gamla nödroppen nu blivit balanserade och välartikulerade; barmhärtigheten och friden kan inte utebli. Här som i volymen som helhet får man leta efter uttrycken för tillvarons dualism och mänsklig ambivalens. Den turbulenta, pågående frälsningshistorien har i mycket blivit avklarnad världshistoria med tempusformer för en försoning för länge sedan och ett framåtskridande mot en fulländning. Såsom för individen gäller för jordens alla furstar och folk och för kyrkan en 'nådens ordning', som kan förefalla vara en ofrånkomlig världsordning. Allt motstånd viker efterhand och den frid som varar väntar; fram bryter jubelsång "från en frälst, lyckoslig jord", ty ur det minsta av alla frön växer kyrkans väldiga träd och trons frukter mognar i "de helgas samfund".⁶¹

⁶⁰ Det hindrar inte att psalmboken 1819 har koraler med slitningar mellan text och melodi; i påträffade fall rör det sig dock om tekniska brister vid textunderläggningen. Ett exempel är kyrkopsalmen 1819,139, där texten knutits till melodins slutfras på sådant sätt, att det trefaldiga 'helig' blir felbetonat ('helig') tre gånger i var vers.

⁶¹ Ur 117:3-5 (Wallin): "... Mild och klar går Jesu lära /att, ej mer av villor skymd, /kring den vida världens rymd /himplens bud och löften bära; /och i hennes ljusa spår /tro och hopp och kärlek går. - Ordets ringa frö så bliver, /under vård av odlarns hand, /till ett härligt träd, som giver /frukt och hägn åt alla land. /Mänksosläkt, stäm glädjens toner, /i dess skugga lyckosam; /stödjen mot dess trygga stam, /jordens furstar, edra troner, /ty ej någon makt består, /som av Gud sin kraft ej får. - Dygden, /ljuset, glädjen, friden /i de helgas samfund bo, /där det eviga ur tiden /uppgår för en salig tro ...". Den bibliska huvudbilden är hämtad från Matt. 13:31f., utan sneglande på 13:3-30, utnyttjad av Wallin även i t.ex. julpsalmen 1819,56 (1986,120, bearb.), Si, natten flyr för dagens fröjd; v. 4, 7: "Hans kyrka, i sitt frö så späd, /skall varda likt ett skuggrikt träd, /som hulda grenar sträcker ut /kring jordens rund, till tidens slut. - Statt upp, var ljus, o mänsklighet! /Ditt namn skall vara kristenhet ...". Utan bildspråket finns synsättet t.ex. i hans adventspsalm 1819,54 (1986,106; bearb.), Jerusalem, häv upp din röst.

För kyrkopsalmernas del går det ändå inte att oreserverat tillämpa Emil Liedgrens karakteristik av 1819 års psalmbok som helhet. Dess egenart anser han fångad i "bestämningen borgerlighet och romantik" inom ramen för en harmonisk och optimistisk nationalkänsla.⁶² Beskrivningen passar nog på det hittills redovisade, frånsett att synsättet inte lämnar utrymme åt någon nationalkyrklig romantik. Men det som mött är ett, inte det enda kyrkoperspektivet. Det finns knappast företrätt i de övertagna psalmerna, som alljämt ger bilden av en prövad, trängd och trölös skara.⁶³ Också när de nya aspekterna framträder, möter samtidigt motstridiga drag eller irrationella stråk. Den förväntade fulländningen hör till en annan eon med en ny jord och himmel. Växandet och mognandet hör trots allt till en 'nådens ordning'. Det verkligt tidstypiska i nyskrivna kyrkopsalmer tycks mig vara en genuin förundran över att kyrkan består, fastän den bästa av världar vacklar i ett ommöblerat Europa och med ett till gränser och konstitution förändrat Sverige. Från den synpunkten är det tänkvärt, att gruppen kyrkopsalmer omplacerades till försoningens trosartikel och en sektion, som tidigare ägnades åt individens intima förbindelse med Jesus och nu försågs med en jämkad överskrift, som framhäver att kyrkan är ställd under "Jesu andeliga världsregering och vård".⁶⁴ Regeringssymbolen för det rike som till skillnad från andra "står till tidens slut", är hans "spira", som är sträckt eller sträcks ut "över världen", "så långt som dagen hinner".⁶⁵ Regeringsformen är "vård".

⁶² E. Liedgren, Svensk psalm och andlig visa, 1926, s. 493. 'Borgerlighet' står för 'civism'.

⁶³ Synsättet har dock bidragit till den 'heroiska' ton Wallin slog an vid sin bearbetning av Vår Gud är oss en väldig borg, 1819,124 (1986,237, jfr därmed 1986,477). Ang. Luthers text, den avvikande svenska traditionen före Wallin, hans bearbetning och lösningen 1986 Selander 1985, s. 81, 155.

⁶⁴ Den i not 61 citerade psalmen innehåller korrektiv i de omramande v. 1-2, 5. T.ex. v. 1: "/Lik en klippta ... /Kristi kyrka tryggad står, /sanningens och nådens under /bland begärs och villors svall, /meningars och troners fall". Klippetemat är mer centralt i Wallins Sanctussång Vi love dig, o store Gud (not 47), där med anspelning på Matt. 16:18 jämte främst Fil. 2:10f. och Upp. 7:9ff.

⁶⁵ 'Spiran' direkt anförd 117:1 (med 'fotapallen' v. 2) och 118:1; särskilt i senare fallet utfört efter Heb. 1:8ff., naturligt kombinerat med Fil. 2:10 f. (cf. not 64). 'Närva-

Herde-hjord-motivet har nu blivit centralt, kanske det centrala, gärna förbundet med löftet om herdens närvaro alla dagar intill tidens slut.⁶⁶ Frälsningshistorien utspelas i men identifieras inte med världshistoriens förlopp.

De väldiga perspektiven på kyrkan – för tid och evighet, för mänsklighetens enhet över hela jordens krets – behöver inte utesluta närbilder av Kristi kyrka, livnärdd genom ord och sakrament. Mer än tidigare, åtminstone kvantitativt, framstår därvid kyrkorummet som orten för herdens omsorger om hjorden, platsen där envar från livets början till dess slut tar emot – eller försummar – försoningens gåvor. Byggnaden är förvisso ”Herrens hus”, där man är ”klart omvärdd utav nådens ljus”. Men sådana närbilder möter i äldre och inte minst nya sånger för gudstjänstfirande, inkl. kyrkliga handlingar.⁶⁷ I den här behand-

ron’ formulerad som en kombination av Matt. 28:20 och Joh. 6:63 i 118:3, 119:1. Såsom ett Skriftens huvudord för kyrkan och hennes ämbete infördes Matt. 28:18ff. vid denna tid i vignings- och installationshandlingars liturgi. Eckerdal 1986, särskilt s. 395 f. Vad Liedgren uppfattat som ett överraskande tidigt, starkt nerlag av världsmissionstanken, Liedgren 1952, s. 69f., kan visst vara det men tycks mest vara uttryck för förundran och förväntan inför mysterier, i Franzéys adventspsalm formulerat: ”Jerusalem är öde, ... /dess spira är ej mer; / men Kristi rike varar /och sig alltmer förklarar” (1819,53:7). Denna för psalmen väsentliga vers, som av historiska skäl omarbetats (Selander 1985, s. 38f.) i Förslag 1985,103, blev egendomligt nog utmönstrad i 1986,103.

⁶⁶ Hela 119 brukar herdemotivet (not 52,59). I Liedgren 1952, s. 68, citeras en ursprunglig andra vers till 118 om herden – hjorden och om en korsfäst Son, inför vilken man måste ”än med häpnad stanna”. Herdemotivet kan anses som ”huvudbilden” i psalmboken 1819. Ibm 71f.

⁶⁷ Citat ur S. J. Hedborns nattvardpsalm Av helig längtan hjärtat slår, 158:11 (1937,194:5; annan version i 1986,391:7, cf. E. Belfrage [i SOU 1985:18], s. 130f.). Se även nedan not 98. Förutom i allmänna gudstjänst- samt dop- och nattvardpsalmer framträder kyrkobyggnaden, fr.a. ”ditt” eller ”nådens altare” eller ”nådens bord”, i t.ex. den nya sviten konfirmationspsalmer, 352–56 (enbart 352 vidareförd som 1937,227; ej 1986). En nyhet (ovan not 30) var rubrik och psalm ”Vid en kyrkas invigande”, 320 (1937,220; ej 1986; ang. handlingens återkomst Å. Andréns, Kyrkoinvigningen – Liturgiska utvecklingslinjer [SOU 1985:49], s. 58ff.; handlingen ’erkänd’ i psalmboken ett halvsekel före kyrkohandboken.). I psalmen framhävs människobrosten som ”ditt rätta tempel”, det hus åter ”som byggs av mänskohänder” såsom ramen för det verkliga bygget bland säkra, sorgsna, svaga och vilsna (v. 4) genom ord och sakrament (v. 5–6).

lade gruppen kyrkopsalmer är det annorlunda. I den enda övertagna kyrkopsalmens oförändrade inledningsvers skymtar dock Emmauslärjungarnas logi som prototyp för vad som med ett dubbelextionerande uttryck kallas ”Herrens hus”, den fysiska och den andliga byggnaden. Möjligen skulle kyrkorummet kunna skönjas som fårahus med herdens omsorg i den nyskrivna konkretiseringen av hans handlande med den enskilde från vaggan till graven.⁶⁸

1937 års psalmbok

Det har redan visats, att denna upplaga som den första har en sektion med ett enda rubrikord utan varje bestämning: ”Kyrkan”. Föregångarens kyrkopsalmer är alla nio kvar i denna upplaga men enbart två återkommer i kyrkosektionen, i gengäld oförändrade enligt allmänna revisionsprinciper.⁶⁹ Av övriga fördes två till sektionen ”Ordet”, de andra till den nybildade kyrkoårsavdelningen; en betraktades som martyropsalm, fyra blev intressant nog bokförda för påsktiden.⁷⁰ Ifråga om gruppen kyrkopsalmer upprätthölls dock diskontinuitetens tradition. Den tycks t.o.m. förstärkt: av den nya sektionens tio psalmer utgör åtta nyförvärv. Den uppgiften måste emellertid nyanseras. Enligt förnyelseprinciperna hade en hel del av psalmbokens nytillskott hämtats fram ur äldre in- och utländska sångförråd, inte minst nordiska och anglo-

⁶⁸ 120:1 (ovan not 46, 49), ”Ack, bliv hos oss, o Jesu Krist, /ty afton är nu kommen visst. /Din helga lärars klara ljus /låt alltid lysa i ditt hus.”; 118, Din spira, Jesu, sträcker ut (ovan not 52, 65–66), v. 2: ”Det barn, som föds, till dig man bär; /till dig man flyr i döden. /Om du i lyckan bortglömd är, /man söker dig i nöden. /Där oskuld trycks, där dygd blir hädd, /i sorgens hus, på plågans bädd, /din tröst allena äger.”

⁶⁹ 123 (Sion klagar med stor smärta) och 139 (Vi love dig, o store Gud) blev 1937,168 och 162. Melodin till den förra korrigerad till ren moll redan 1921; i den formen fanns den redan för 1819, 79. Till skillnad från 1819 överfördes psalmer 1937 – av olika skäl – som regel oförändrade från föregångaren vad gäller *texten*; bortsett från att noteringstekniken ändrats, kunde *melodier* justeras, ibland bytas ut, det senare delvis i anslutning till praxis.
⁷⁰ 175–76 (1819,120–21) – ”Ordet”; 149 (1819,122) – ”Alla helgons dag”; evangelieboken 1942 angav den som gradual på Stefanosdagen. Kravet att om möjligt låta gamla psalmer behålla sina gamla nummer kan ha bidragit till att 1819,117–19, 124 i efterföljaren sattes med samma nummer under rubriken ”Tiden efter påsk”.

sachsiska. Kyrkosektionens bestånd svarar rätt väl mot det allmänna mönstret.⁷¹ Endast tre av åtta psalmer är svenska nydiktningar, för övrigt från åren omkring 1910.⁷² Inte desto mindre domineras gruppen av psalmer utan tradition i Svenska kyrkan. Även den utsagan måste nyanseras: de flesta av 1937 års 'nya' kyrkopsalmer ingick i kyrkosektionen redan i 1921 års psalmbokstillägg.⁷³ Med detta introducerades även officiellt några 'nya' melodier; antalet inskränktes sedan till två och eljest föreskrevs väletablerade.⁷⁴ Den musikaliska traditionalismen har inte hindrat, att just kyrkosektionen 1937 jämförd med 1819 års fått en påtagligt förändrad musikalisk karaktär, 'ljusare' och något 'rörligare', med en totalt sett större spännvidd mellan koralerna med hänsyn till tonalitet, rytmik och melodisk utformning.⁷⁵

⁷¹ En från tidigt tyskt 1700-tal (1937, 170, Hjärtan, enigt sammanslutna, N. L. von Zinzendorf), från 1800-talets förra hälft en svensk (166, Kom, helge Ande, med ditt ljus, J. Hjertén; bearb.) och två danska (163, Gammal är kyrkan, Herrens hus, N. F. S. Grundtvig; 167, En Fader oss förenar, B. S. Ingemann), från 1800-talets senare del en engelsk (165, Guds kyrkas grund är vorden, S. J. Stone).

⁷² 164 (Med pelarstoder tolv, E. Evers, 1914), 169 (Fädernas kyrka, J. A. Eklund, 1909), 171 (Tack, o Gud, att i din kyrka, E. N. Söderberg, 1910).

⁷³ Kyrkosektionen utgjorde 527–34 i Nya psalmer 1921. 527, En vingård Gud planterat har (S. Cavallin, 1873) blev sedan utesluten; 534, Ack, saliga dag, som i hoppet vi bida (N. Beskov, 1886) omplacerades (1937, 593, "De yttersta tingen"). Av 1937 års nyförvärv (not 71–72) saknades 1921 enbart den tyska (170) och den engelska (165). Redan i t.ex. den officiösa Kyrklig sång, 1916, ingick sedermera 1937, 167, 169, 171 och 593.

⁷⁴ Officiellt 'nya' melodier angavs 1921 för Gammal är kyrkan, Herrens hus (L. M. Lindeman, c:a 1840); Kom, helge Ande, med ditt ljus (Oscar Blom, 1916); Fädernas kyrka (G. Aulén, 1909); samt den sedan omplacerade Ack, saliga dag (W. Rudin, 1888). 1937 uteslöts Bloms melodi, kanske beroende på en genom t.ex. sju melismer avvikande karaktär, kanske därför att J. A. Eklund, då han publicerade denna jämte två andra texter under rubriken "Kristi kyrka" (Vår Lösen, 1914, s. 114 ff.), på denna dikt satte titeln "Endräkt och frid" och som melodi angav den 1937 påbjudna, lånad från Var hälsad, sköna morgonstund; tydligen skulle melodin framhäva textens samband med julperikoperna, inkl. änglahälsningen Luk. 2:14, apostroferad i v. 3. Lindemans melodi behölls men såsom alternativ angavs en annan 'ny' med en helt annan karaktär, Helige Ande, låt nu ske (M. Vulpius; 1937, 129).

⁷⁵ 1819 års utjämnade rytm har 1937 börjat genombrytas, vartill kommer två melodier i ojäm taktart (163, 167). Två har kyrkotonal karaktär (162, 165), två moll-

Hur målas kyrkan? Återigen bör markeras, att undersökningen inskränks till gruppen kyrkopsalmer trots att fler finns att tillgå, inte minst bland nytillkomna diakoni- och missionspsalmer. Fastän beståndet kyrkopsalmer i stort sett bytts ut, är en hel del av det som anförts om 1819 års grupp tillämpligt även på 1937 års. Skillnader finns och det är dessa som nu skall lyftas fram.

Bibelanvändningen är likartad, men GT är än mer frånvarande⁷⁶ och anknytningar eller anspelningar på NTs evangelier är fåtaliga. Det betyder att herde-hjord-motivet förlorat centralpositionen och den genom det organiska växandets bild uttryckta visionen av den övernationella, alla omfattande kyrkogemenskapen möter inte längre.⁷⁷ När NT använts, är det särskilt några brev som utnyttjats, i någon mån för termer och vändningar och fr. a., vilket strax skall tas upp, för ett bestämt bildspråk. Visst finns bibelanknytningar och -anspelningar även bland nyförvärven; i två av dem i rikt mått – bägge sekelgamla danska psalmer.⁷⁸ Men det hade blivit möjligt att formulera kyrkopsalm utan ett oskrivet krav på 'bibelspråk'.

Det tveklöst mest karakteristiska för 1937 års kyrkopsalmer är att den nya huvudsym-

(163 samt 168; cf. not 69) och inte mindre än sex durkaraktär (164, 166, 167, 169, 170, 171). Melodialternativet (129 för 163, not 74) gick i dur och ojämn taktart, därtill hade melodin punkteringar inne i fraser och, än ovanligare, en takt med kombinationen kort betonad – lång obetonad ton. Beträffande den melodiska utformningen kan det kanske räcka att fästa uppmärksamheten på totalt tonomfång. Två eljest olika melodier rör sig bara inom sextomfånget (164, 171) och fyra överstiger oktaven, varav inte mindre än tre har decimans omfång (165 resp. 162, 163 och 169).

⁷⁶ I enskildheter kan språket ha GT-stänk men då mest indirekt genom anspelningar, som det förefaller, på NT-ställen, i flera fall Heb. med dess GT-laddade 'kyrkospråk'. Att kyrkopsalmerna an knyter därtill är naturligt; cf. nedan.

⁷⁷ Påståendet gäller kyrkopsalmerna utan hänsyn till bl. a. missionspsalmerna.

⁷⁸ 165:1–5, Gammal är kyrkan, Herrens hus, resp. 167:1–2, En Fader oss förenar. Förmodligen har översättarna som förlagor haft versionerna i Den danske salmebog, nuvarande 280:1–7 (avd. "Den hellige, almindelige kirke") resp. 340:1–4 (avd. "De helliges samfund"). Båda har rika bibelanspelningar, som tydligen bidragit till översättarnas svårigheter. Verser har utelämnats, en del bibelanspelningar har offrats eller förändrats men åtskilliga är bevarade.

bolen för kyrkan blivit – kyrkan. Som aldrig förr brukas NT-bilden av kyrkan såsom tempelbygget på apostlarnas grundval med de många infogade 'levande' stenarna, där Kristus är hörnstenen, dvs. den med vilken allt står eller faller. Bildspråket präglar psalm efter psalm, ibland med tillägg om Andens enhet genom fridens band, eller brister i enhet och frid. Efesierbrevets kap. 2 och 4 är en grundförutsättning för 1937 års kyrkopsalmer.⁷⁹ I förlängningen ligger att fulländningen nu – också emot original vid översättning – kan framställas som "evig sabbatsfrid" för Guds "stora menighet" i en himmelsk "helgedom".⁸⁰ Genom den flitiga användningen av tempelbilden har sektionen med kyrkopsalmer, trots textolikheter och musikalisk spännvidd, fått en långt enhetligare karaktär än tidigare.

Hur långt aspekter på kyrkan genom NT-metaforens paradoxala plastik utnyttjats i kyrkopsalmerna, får nu lämnas därhän. Ett signifikant drag i tillämpningen skall dock understrykas. I NT är templet symbol för andliga realiteter i gudsfolket, betecknat som "levande stenar i ett andligt husbygge"; ibland läggs tonvikten på den enskildes kropp som Andens tempel, ibland på gemenskapen inbördes och med Kristus och apostlarna på ett sätt som gör att tempelbilden i Ef. 4 kan glida över i bilden av kyrkan som Kristi kropp. I kyrkopsalmernas bildspråk däremot kan den andliga kyrkobyggnaden och den fysiska dubbel exponeras på ett sätt som gör att församlingskyrkan och Andens tempel blir

intill förväxling lika. I tre fall fokuseras församlingskyrkan och dess utrustning så att *den* 'stenkyrkan' tycks vara den 'levande'.⁸¹ Byggnaden kan i samma andedrag besjungas som "din [Guds] kyrka, våra fäders tempelgård", det är denna som är "korskrönt", den sänder "klockans helga meningsljud" och "himmelens rike är oss när, /då i dess portar vi träda". Herdens löfte om närvaro är realiserat i "helgedomens" eller "kyrkans famn". Det tycks som om bildanvändningen medfört, att 'Sion' och liknande uttryck får tillgripas för att alls kunna tala om gudsfolket, med uppgifter och brister.⁸² I den fysiska kyrkobyggnadens skepnad åter målas kyrkan såsom en välutrustad, "öppen" och "ännu" som förr generöst inbjudande frälsningsanstalt. Guds kyrka består – församlingskyrkan står stabil och förblir, generationerna växlar. Det frälsningshistoriska skeendet framträder som sockenhistoria med släkttavlor över sockenbor knutna till församlingskyrkans liv.

Att se sockenkyrkan som andligt centrum är inte ren och skär nyhet ens i kyrkopsalmernas tradition.⁸³ Det nya ligger i intensiteten, därtill den historicerande tendensen och koncentrationen på byggnaden. Belysande är perspektivförskjutningarna vid tolkningen av Grundtvigs Kirken den er et gammelt hus. Det kan räcka att anföra svenska versioner av de danska slutverserna.⁸⁴ Skåningen S. Ca-

⁷⁹ Det tillspetsade omdömet avser Ef. 2:20ff. (i något fall anspelningar på v. 17ff., även 1 Pet. 2:4f.) och Ef. 4:3ff. och gäller särskilt psalmerna 163, 164, 165, 166 och 167. I två fall utgör NT-bilden närmast utgångspunkt för en transformerad tempelbild: 169 saknar inte bibelanspelande uttryck, men tempelbilden utförs med anknytningar till församlingskyrkan och Svenska kyrkans (folkets, rikets) historia; 171 brukar det gamla herdemotivet inom ramen för bilden av församlingskyrkan. – De från 1819 övertagna 162 och 168 liksom den nyförvärvade gamla herrnhutarsången 170 har andra bibliska referenser.

⁸⁰ Med klar anknytning till Heb. 4:9: 163:6 (bidrag av övers. E. Evers; Grundtvig anspelar närmast på Joh. 14:14, 17 och 27, dvs. löftet om frid i denna tidsålder; se text med not 86 och 96 nedan) samt 165:5 (Beskow-Fogelqvists inskott vid bearb. av Eklunds tolkning efter Stones text), (166:4), 167:2 (bidrag av övers. E. Evers), 171:5 (original).

10 – Sv. Teol. Kv.skr. 3/88

⁸¹ Betr. bildspråket not 79–80. Församlingens 'levande' stenkyrka möter främst i 163, 164 och 171. I 163, den försvenskade Grundtvigpsalmen, främst fr.o.m. slutfallet v. 4 (cf. härtill nedan). I 164 särskilt genom v. 2, som inte tillhörde Evers' originaltext, återgiven i Förslag 1914,140; i Förslag 1917 och 1920 gjordes hopdragning av v. 2–3 resp. teologisk korrigerig av v. 6–7; sådan i Nya psalmer 1921,529; i Septemberförslaget 1936,162 v. 2–3 justerade, v. 6–7 bytta mot originalets v. 6 och fr.a. ovannämnda, helt nya v. 2 inskjuten. 171 blev anmärkningsvärt orörd genom åren, sedan Söderbergs dikt (publicerad i Vår lösen 1910, s. 98, rubrik "Herrens kyrka") med smärre justeringar i v. 4–5 intagits i Förslag 1911,157. Sången till sockenkyrkan tycks vara 'motskrift' till den ursprungliga melodihänvisningens 'huvudtext' (1819,136): "Helge Ande, hjärtats nöje . . . /Överallt ditt tempel står, där du heligt offer får; /Låt min själ därtill utväljas, /att du må i henne dväljas."; jfr Ödmann, som vid kyrkoinvigning besjunger människobröstet som den rätta kyrkan, not 67).

⁸² Cf. avsnittet "Ordbruket i psalmtexter" ovan, inkl. not 26–27 och 28–29.

⁸³ Cf. texten jämte not 67–68 ovan.

⁸⁴ Texten anförs efter Den danske salmebog (not 78), en förkortning av originaltexten. Cf. Selander 1985, s. 28ff.

vallin gjorde vid sin tolkning 1873 ett sammandrag inriktat på menighetens hörande och förkunnande i ett rum där Herrens närhet förunnas, vilket därför som för Jakob måste vara helig ort.⁸⁵ Bohuslänningen i Norrköping Edv. Evers fäste sig 1906 också vid byggnaden men i trohet mot originalet ville han beröra mer än Guds ord och nattvarnden. Men huvudperspektivet på frälsnings-skeendet blev tillbakablickande, Kristus också här stum och friden förlagd till fullkomningen.⁸⁶

Grundtvig (1837)

Fonten os minder om vår dåb,
altret om nadverens nåde,
alt med Guds ord om tro og håb
og om Guds kærligheds gåde,
huset om ham, hvis ord består,
Kristus, i dag alt som i går,
evig Guds Søn, vor genløser.

Give da Gud, at hvor vi bo,
altid, når klokkerne ringe,
folket forsamles i Jesu tro
der, hvor det plejed at klinge:
Verden vel ej, men I mig ser,
alt hvad jeg siger, se, det sker,
fred være med eder alle!

⁸⁵ Tolkningen, som bär rubriken "Kyrkan", i S. Cavallin, Några ord om Svenska kyrkopsalmboken, 1873, s. 42. Metern förändrad till svensk psalmstandard och som melodi angavs 1819,35; det är en händelse som ser ut som en tanke att valet föll på melodin för texten Gud låter sina trogna här, i praxis brukad även för dåvarande kyrkopsalmen Din spira, Jesu, sträckes ut. En översedd version publicerad i S. Cavallin, Förslag till revision av Svenska kyrkopsalmboken, 1882,141. Ang. Cavallins psalmarbete A. Arvastson, Psalmboksarbetet i Sverige vid slutet av 1800-talet, 1954, s. 52f. med not 7, et passim.

⁸⁶ E. Evers, Tillägg till 1819 års psalmbok. Förslag, 1906,565. Översättningen, som nog inte utförts oberoende av Cavallins, visar en strävan att gå närmare originalet, bl.a. dess meter, okänd i tidigare svensk psalm. Psalmen lyft fram genom kyrkomötesmotion 1920 (91, E. G. Ljungqvist) och med nästan oförändrad lydelse intagen i Nya psalmer 1921,528. Mest stilistiska förändringar i särskilt näst sista versen genom främst Februari-förslaget 1936,168, med i 1937,163. Ang. Evers' psalmarbete A. Arvastson, Svensk psalm under 1900-talet, 1959, särskilt s. 12ff.

Cavallin (1873)

Då här vi höra Ordets ljud
och Jesu död förkunna,
vi märke bäst att Herren Gud
vill oss sin närhet unna.
Ja, här är visst en helig ort
och här är himmelrikets port;
Här bor förvisso Herren.

Evers (1906)

Dit vi som barn ledsagats opp
stått inför altarringen,
lovat ge Gud vårt levnadslopp,
där barnabönen lyft vingen,
där var vår första nattvardsgång,
där vi vår jul- och påskasång
med våra fäders förenat.

Give då Gud, att var vi bo,
städse, när klockorna ringa,
samlas vi må i Kristi tro
Herren vårt offer att bringa,
hämta i bön hans hävor ned,
skåda i hoppet den sabbatsfred
sist för Guds folk står åter.

Utdragen visar också detta, att de svenska omböjningarna skett innan någon unglyrkörörelse uppkommit.⁸⁷ Kanske utgör den gamla lundensiska kyrkoteologin en bakgrund, snarare minnen av ett inte alltför avlägset fungerande kyrko- och gudstjänstliv under ett kulturklimat med historie- och nationalromantiska strömningar.⁸⁸ Sådana skulle otvivelaktigt också ledas in i unglyrkörörelsen och så färga en del av dess psalmdiktning. Det är därför snarare på 1937 års än 1819 års kyrkosektion som Liedgrens tidigare berörda nyckelord "borgerlighet och romantik" är användbara. Men det är bara särningen bland kyrkopsalmerna som därtill kräver epitetet nationalistisk, eller chauvinistisk, J. A. Eklunds Fädernas kyrka i Sveriges land, först så småningom påtänkt för psalmboken.⁸⁹ Fastän

⁸⁷ Just denna psalm kan därför svårligen anses "silad genom unglyrkörörelsens teologi"; så Selander 1985, s. 29.

⁸⁸ Om sådana strömningar, kulminerande vid sekelskiftet, såsom grogrunden för patriotiska sånger inom ideologiskt skilda folkrörelser Selander 1988, s. 105 ff.

⁸⁹ Till konception och utförande ger 1909 års text ett koncentrat av den syn på kyrka, folk och land J. A. Ek-

helt avvikande tillhörde den dock kyrkosektionen likaväl som de nyss berörda nyförvärven, vilka utgör kyrkopsalmer i en mycket specifik mening. Dessa utgör dock inte de enda inslagen i sektionen. Såsom tidigare finns även föreställningen av kyrkan som ett utvalt, och svekfullt, folk med kallelse till enhet i tron och vittnesbörd bland folken. Det är ett egendomligt faktum, att just J. A. Eklund genom översättningar, bearbetningar och egen diktning var den som mer än någon annan sökte teckna en realistiskt komplex kyrkbild, innefattande också osköna och motstridiga drag.⁹⁰ Men det är också ett oavvisligt faktum, att en hel del av detta raderades ut i förarbetets slutskede, vilka skälen än kan ha varit.⁹¹ Tanken på kyrkan som troende synda-

res gemenskap i ord och sakrament fick träda i bakgrunden för föreställningen av kyrkan som en i sig själv vilande storhet, innehavaren av ord och sakrament, nådesanstalten med den öppna famnen.⁹²

1986 års psalmbok

Påfallande vad gäller kyrkosektionen är, att diskontinuitetens tradition brutits. Av elva kyrkopsalmer har sju övertagits från kyrkosektionen i 1937 års psalmbok, som därtill bidragit med ytterligare två sånger från andra grupper; här finns alltså bara två nyförvärv. Det mest anmärkningsvärda är därför, hur starkt sektionens karaktär förändrats trots kontinuiteten.

Det omdömet gäller primärt sektionens psalmtexter men det finns skäl att låta det stå också för musiken. Melodiförrådets kontinuitet kan uttryckas så, att enbart två melodier utgör nyförvärv. Den ena är komponerad till ny text och är genom sin enkla viskaraktär ny också till stilen; den tidigare förtoningen av ett textinlån från England har nu

planterat har (Nya psalmer 1921, 527), en uppgörelse utmynnande i önskan att bära frukt och åtminstone inte utgöra "en dödens lukt". Eklunds Herre Kriste, du din kyrka helgat, en originaldikt, ingick i hans kyrkosångstriad 1914 (ovan not 74) under rubriken "Synd och bot" med melodihänvisning till Wallins Huru länge skall mitt hjärta. Texten bör uppfattas som en kontrafakt: Kristus steg ner i dödligheten för att försona, hans kyrka glömde kallelsen och korset. "ned hon steg i tidens ävlan" och "i hennes synd vi syndat"; "Herre, i din helga boning /sluta vi en bödens kedja, /och om frälsning och förskoning /vi för din församling bedja". Intagen i Förslag 1914–1917 uteslöts den 1920 och var ej med i Nya psalmer 1921. Eklund tog in den i Förslag 1934, 176; kvar i Februariförslaget 1936, 173 ströks den i Septemberförslaget 1936. E. Billing yrkade (Kyrkomötet 1936, motion 23, s. 5), att Eklundpsalmen skulle tas med på grund av dess egen halt och såsom "en märklig kontrast och ett outhärligt komplement till hans mest kända kyrkopsalm: Fädernas kyrka". Räddningsaktionen misslyckades. Principprogrammet 1934 för psalmrevision innefattade Herre Kriste, du din kyrka helgat, däremot inte vare sig Kom, helge Ande, med ditt ljus eller Fädernas kyrka i Sveriges land; Eklund reserverade sig mot den förra, inte den senare utslutningen (Kyrkomötet 1934, K. Maj:ts skrivelse 9, Promemorior, s. 47 resp. 52).

⁹² Särskilt några kyrkopsalmer svarar mot en svensk 1900-talsläsning av CA 7, där huvudsatsen om *communio/congregatio sanctorum* förbisätts och relativsatsen om förkunnande och sakramentsutdelande absolutifierats.

lund utvecklade i häftena *Andelivet i Sveriges kyrka* (ej 'Svenska' utan 'Sveriges kyrka'; Eklund som andra, t.ex. N. Söderblom, använde dessa år gärna det uttrycket, ett steg mot M. Björkquists paroll 'Sveriges folk – ett Guds folk'). Svitens liksom denna och en (annan) fosterlandsång utkom under 10-talet i Kyrkliga studentrörelsens skriftserie (ovan not 3). Sången togs ej med i Förslag 1911, 1914 eller 1917, först i Förslag 1920, 143, därefter i Nya psalmer 1921, 533, de följande förslagen och psalmboken 1937, 169. Just denna sång kan svårigen betecknas som inbegreppet av unglykklighetens psalmdiktning (jfr häremot texten till not 5 ovan), inte ens som typisk för Eklunds bidrag (nedan not 90–91).

⁹⁰ Exempel i not 91. Belysande är Eklunds förhållande till S. J. Stones *The Church's one foundation* (1866), en lovsång över kyrkoenheten (Ef. 4:4ff.) med den Treenige och helgonen trots skismatiska och heretiska hot. Eklunds version i *Vår lösen* 1911, s. 323f. – "efter S. J. Stone" – blev närmast en motskrift; kallad att vara fridens instrument på jorden (Luk. 2:14, Ef. 4:14ff.; till temat se not 74, 79) levde kyrkan i söndring och "domning" och måste be: "ack, giv din kyrka tro /att verka för den friden, /då skapelsen får ro!" – "And the great Church victorious /shall be the Church at rest" blev: "Den kyrka, som skall vinna, /är den som stiftar frid". G. Jensens mot originalet trogna norska tolkning (Landskads Kirkesalmebok, 1924, 148 [803 är Fedrane kyrkja i Noregs land, efter 1937, 169, 1–2, 4, 8–9!]) brukade de skandinaviska deltagarna på Stockholmsmötet 1925 (E. Liedgren, *Den andliga sången på anglosachsisk mark*, 1927, s. 104); Eklund fann tydligen skäl att åter dra fram sin text, som översedd och utan direkt hänvisning till Stone infördes i Förslag 1934, 170. Den blev 1937, 165 efter bearb. av N. Beskow och T. Fogelqvist i riktning mot Stone-texten i Februari- och Septemberförslaget 1936 (169 resp. 156). Närmare originalet men med omböjningar likartade Eklunds är tolkningen av O. Hartman i 1986, 57. Stones text och delvis anrorunda kommentar, inkl. Hartmans, i Selander 1985, s. 30f.

⁹¹ Ännu i Eklunds Förslag 1934 ingick psalmer med 'osköna' kyrkodrag, bl.a. S. Cavallins *En vingård Gud*

bytt mot den med texten vitt, även till andra svenska samfund, spridda sekelgamla 'originalmelodin' av ganska typiskt engelskt snitt.⁹³ Övriga melodier kan nog betecknas som både väl kända och gärna brukade, och även om beståndet bara delvis sammanfaller med den gamla kyrkosektionens, får den musikaliska profilen sägas vara likartad. Inte oväsentliga förändringar har emellertid skett i riktning mot större rörlighet och livfullhet. Det uppbrott från en utjämnad rytm, som inletts vid den förra revisionen, har gått vidare. Det är förvisso inte något som bara utmärker kyrkopsalmernas melodier. Men för kyrkosektionens del är det denna generella tendens som främst medfört förändringen mitt i melodikontinuiteten.

På textsidan har förändringen förstås samband med att tre inbördes mycket olika psalmer blivit uteslutna, inklusive 'särlingen', och att äldre psalmer förts över till kyrkosektionen.⁹⁴ Mer är förändringen betingad av de bägge nutida svenska tillskotten. Så skilda till skaplynne är de ändå lika i bibel användningen: inte ett utan flera skriftställen är i svang. I det ena fallet uttrycks aspekter på enheten mellan Kristus och hans folk enbart genom att bibliska bilder förts samman som pärlor trädde på en tråd. I den andra texten används ett slags sinkningsteknik; genom sättet att foga hop en mängd bibliska uttryck, textanspelningar och -fragment får bilden av kyrkans villkor och kallelse dynamik och skärpa.⁹⁵

⁹³ 1986, 61, Lågorna är många (melodi O. Widstrand, 1974; moll, ojämn taktart, förseed med ackordanalys). Sin enda grund har kyrkan (melodi S. Wesley, 1864; dur, jämn taktart; cf. Göransson 1985, s. 32).

⁹⁴ Uteslutna är 1937,166, Kom, helge Ande, med ditt ljus (Hjertén-Eklund); 168, Sion klagar med stor smärta (flera förf. för 1695, 1819); samt, tydligen inte emot Eklunds egen inställning (not 89, 91), 'särlingen' 169, Fädernas kyrka i Sveriges land. – Överförda är 1937,304, Med Gud och hans vänskap (C. O. Rosenius' text om det vandrande gudsfolket accentuerar herde- och nådemedelsmotiven, O. Ahnfeldts melodi till karaktären ett slags motsvarighet till G. Auléns nu uteslutna till 'särlingspsalmen') samt 1937,310 (not 98).

⁹⁵ Psalmerna, som ingick i Psalmer och visor 1976 resp. 1982, är: 61, Lågorna är många (A. Frostenson, 1972 [1986], melodi not 93) resp. 62, Än finns det en värld (O. Hartman, 1980, melodi G. Aulén, 1937, för O liv, som blev tänt; dur, ojämn, t.o.m. blandad taktart). I senare fallet är melodins huvudtext 1986,258, O liv, som blev tänt, med hänvisning till dopkällans hopp och välsignelsens kalk för "de levandes mod"; den nya texten om dö-

Kyrkosektionens annorlunda karaktär beror inte minst på förändringar i övertagna psalmer. 1937 års speciella kyrkodrag är retuscherade genom textbearbetningar eller nytolkningar.⁹⁶ Två svenska sekelskiftespsalmer finns dock kvar, en rent av oförändrad, och med dem fokuseringen av församlingskyrkan. Men på ett tydligare sätt än tidigare är det fråga om ett bland flera andra perspektiv.⁹⁷ Karakteristiskt nog är de inte placerade i den ekumeniska psalmboksdelen; de hör till Svenska kyrkans arv och eget. Dit har också äntligen förts ännu en helgedompsalm, en gammal psaltarparafra om Guds kyrka, där Wallin målat in sockenkyrkans konturer som ett bland andra inslag i bilden.⁹⁸

pelsens hav, försoningens ord och "i vår söndrings och vilshenets natt /försoningens kalk" och kyrkans kallelse till förbön och bot (cf. Eklunds botpsalm not 91). Kontrasten mellan texterna om det sprudlande andliga livet och om den dödshotade skapelsen är påtaglig. Den nya psalmen, där yxan är satt till livsträdets rot och ofreden rister i det, är dock fr. a. ett slags motskrift till de äldre psalmerna om kyrkans väldiga växande träd (ovan not 61).

⁹⁶ T.ex. B. G. Hallqvists varsamma omböjning av Evers' Grundtvigstolkning i riktning mot originalet. De ovan anförda verserna lyder (1986,56:5–6): "Dit har med bön om hjälp vi gått, /sökande ledning i ordet. /Där har till kropp och själ vi fått /kraft vid det heliga bordet. /Där fick vi dopets bad en gång. /Där har vårt hjärta lyfts i sång /såsom en fågel mot höjden. – Give då Gud, var än vi är, /alltid när klockorna ljuder, /att vi går dit och delar där /glädjen som Herren oss bjuder: /Världen ej ser vad ni får se. /Allt vad jag sagt er, det skall ske. /Frid vare med eder alla." – Stones kyrkopsalm möter nu i O. Hartmans tolkning Sin enda grund har kyrkan (not 90).

⁹⁷ De bevarade är 369, Med pelarstoder tolv (Evers), 370, Tack, o Gud, att i din kyrka (Söderberg). Enligt revisionstraditionen (ovan not 81) är den senare oförändrad, den förra jämkad. Psalmer i kyrkosektionen 1937, som bevarats men nu inte särskilt beörts, är 1986,55, Vi lovar dig, o store Gud (oförändrad); 58, Hjärtan enigt sammanslutna (bearb. text, särskilt v. 3, och melodi); samt 60, En Fader oss förenar (oförändrad).

⁹⁸ 1986,371, Gud är vår starkhet och vårt stöd (Ps. 46, textavkortning och bearb. A. Frostenson, melodi enligt traditionen före 1937 inte den rörliga till O gläd dig Guds församling nu utan den lugna för Din spira, Jesu, sträckes ut; cf. ovan not 45). V. 2 inleddes 1695,57, "Dock skall likväl Guds kyrka ren, /fast och beständig bliva /med sina lemmar var och en: /ho kan vår Gud fördriva". Enligt 1819,227: "Likväl *den helgedom* består, /där Gud sitt ord förkunnar, /där hjärtat sig hugsvala får /ur Sions hälsobrunnar". 1937,310: "*All tid* den helgedom består . . ." (etc. enligt 1819). 1986,371: "Den helgedom all tid består /där *man* Guds ord förkunnar, där hjärtat tröst och glädje får /ur nådens djupa brunnar". Förmodligen gav Wallinpassagen anledning till att föra psalmen till kyrko-

På samma sätt som ifråga om de tidigare psalmboksupplagorna finns mer att säga om kyrkosyner i denna psalmbok, t.ex. att GT återigen fått ge tolkningsmönster. Som tidigare begränsas emellertid synfältet till enbart kyrkosektionens psalmer. Även med den inskränkningen tycks den viktigaste iakttagelsen vara, att kyrkan genom många, ofta plastiska bilder framträder som en komplex storhet, vars väsen och uppgift i världen inte kan sättas på entydiga formler.

Sammanfattning

Resultaten av undersökningen kan sammanfattas på flera sätt. Ett sätt är att besvara den inledningsvis ställda frågan, ”om och i vad mån 1937 års psalmbok innehöll något nytt på kyrkopsalmens område”. För det första är det tydligt, att denna upplaga står i en psalmbokstradition, som innefattar psalmer om kyrkan, också som sammanhållen grupp. För det andra står det klart, att 1937 års kyrkosektion verkligen fick en särprägel med nya inslag genom att en kyrkobildd fick dominera,

alldeles särskilt i några fall. För det tredje kan konstateras, att den ’nya’ kyrkobildden med dess speciella profil har spelat ut sin kyrkohistoriska roll och blivit föråldrad. Psalmer typiska för 1937 års kyrkosektion finns visserligen med i den följande psalmboksupplagan men som inslag bland andra.

Summeringen kan formuleras också på annat sätt. Den kunde t.ex. slå fast att enbart en ansats visar, att det är av betydelse att vid undersökningar av detta slag hålla ögonen på såväl text som melodi, helt enkelt därför att psalmen definitionsmässigt är kombinationen av bådadera. Teoretiskt är det oomstritt, i praktiken för det mesta förbisett. Som sammanfattande avslutning kan det ändå vara bra att återknyta till inledningen. Där påpekades, att psalmboken som folkbok borde motivera att, som i detta fall, kyrkosyner undersöks. Gång på gång har markerats, att psalmboksupplagorna innehåller mer relevant stoff än det som nu blivit beaktat. Resultaten är därför provisoriska. Behovet av en fördjupad undersökning kunde därför kanske anges som studiens huvudresultat.

LITTERATUR

Smelik, Klaas A. D.: *Historische Dokumente aus dem alten Israel*. 166 sid. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1987. Pris okänt.

Var och en som fördjupar sig i de bibliska skrifterna och Mellanösterns historia under biblisk tid kommer förr eller senare i kontakt med det epigrafiska materialet. För exegeten har vi i detta material ovärderliga källor som kompletterar den bild som Bibeln ger av den israelitiska historien. Det som är så fascinerande med detta källmaterial är också att vi som regel har originaldokument bevarade. Här är vi inte hänvisade till avskrifter av avskrifter i en lång och osäker kedja. Materialet finns som regel direkt tillgängligt på något museum. Dessa inskrifter utgör också en viktig källa för studiet av hebreiskans och de närbesläktade språkens utveckling under den aktuella tiden.

Det har inte heller saknats goda editioner av det mesta av det epigrafiska materialet, som är av intresse för bibelforskaren, vare sig det nu gäller de hundratals sigillerna och sigillavtrycken man hittat i Palestinas jord, ostrakasamlingarna från Samaria, Lakis och Arad eller monumentalinskrifter som Siloainskriften och Meshastenen.

Vad som däremot har saknats är ett arbete som presenterar detta material för den som inte läser hebreiska till vardags. Denna brist avhjälpes nu på ett förtjänstfullt sätt av Smeliks här presenterade arbete med tyska översättningar av ett antal viktiga inskrifter. Boken är, trots sitt pocketboksformat, mycket innehållsrik. Samtidigt får vi också grundliga innehållsliga kommentarer, som sätter in dessa texter i sitt större sammanhang. Denna typ av kommentarer är värdefulla även för den som har tillgång till editioner av de aktuella texterna på originalspråket. Editionernas kommentarer är nämligen oftast inriktade på de språkliga problemen och berör det innehållsliga mera i förbigående.

Smelik behandlar först Ahiram-sarkofagen från Byblos (omkring år 1000 f.Kr.). Därefter en skrivövning från Izbet Sarta samt Gezer-kalendern som följs av Meshastenen med nära 20-sidig kommentar. Av Samaria-ostraka behandlas ett mindre antal, men de är ju också ganska likartade till innehållet. Därefter följer så Siloainskriften med den

sedvanliga diskussionen om varför kung Hiskias kanal vindlar sig som den gör. Smelik redovisar olika förklaringar till dessa vindlingar. Enligt honom själv beror de på att man vid uthackandet av kanalen orienterade sig med hjälp av knackningar uppe från jordytan och att dessa knackningar inte alltid var hörbara. Självt skulle jag dock hellre tro att vindlingarna var avsiktliga och motiverade av försvarsskäl. En rak tunnel med fri sikt rakt igenom skulle förmodligen vara alltför enkel att forcera för en fiende.

Efter att ha behandlat några gravinskrifter i Jerusalem kommer Smelik så till den mycket intressanta arameiska Bileaminskriften från Deir 'Alla. Här har vi en inskrift som av allt att döma handlar om samme Bileam som vi möter i 4 Mos 22–24. Efter ytterligare några mindre inskrifter från ostjordanlandet kommer Smelik så till Yavne-Yam-ostrakonet om den beslagtagna manteln, där vi också får en möjlig förklaring till varför den aktuella manteln hade beslagtogs.

Den största epigrafiska samlingen med hebreiskt material från en och samma ort är ostrakasamlingen från Tell Arad. I 91 ostraka skildras livet vid detta sydisraelitiska trosskompani från 900-talet f.Kr. fram till exilen. Smelik kommenterar 15 av dessa ostraka, varefter följer ett kapitel om ostrakasamlingen från Lakis.

Boken avslutas med ett kapitel om sigill och viktter och ett om de märkliga inskrifterna från *Khirbet el Qom*, *Kuntilat Ajrud*, och *Khizbet bet Layy*, inskrifter där vi kan finna några av de fåtaliga utombibliska beläggen för det israelitiska gudsnamnet Jhwh.

Som jag tidigare nämnt är detta således en innehållsrik bok, som kommer att fylla en viktig funktion både som kommentar till de aktuella inskrifterna och som presenterar av detta material för en vidare läsekrets.

Boken är en översättning från ett nederländskt original från år 1985. För en del är det kanske en nackdel att den nu kommer i tysk översättning. En engelsk översättning hade måhända gjort den ännu mera användbar såväl utom som inom våra fa-kulteter.

Carroll, Robert P.: *The Book of Jeremiah: a Commentary*. 874 sid. (Old Testament Library) SCM Press. London 1986. Pris £20.00.

Man kan med fog säga att det är Bernhard Duhm och Sigmund Mowinckel, som genom att peka på det nära sambandet mellan Jeremiaboken och de historiska böckerna i Gamla Testamentet, dragit upp riktlinjerna för all nutida Jeremiaforskning.

Efter Mowinckel har Jeremiaforskningen gått åt två håll. En grupp av forskare lägger stor vikt vid Jeremia som person. Det innebär att skrivaren Baruks aktivitet blir mycket viktig som ett vittnesbörd om Jeremiabokens ursprung. Berättelsen om den tvåfaldigt skrivna bokrullen i Jer 36 blir ett viktigt vittnesbörd om Jeremiabokens tillkomst-historia och mycken möda har lagts ner på att försöka rekonstruera den ursprungliga s.k. Baruksrullen. Likaså lägger man stor vikt vid de s.k. konfessionerna, ett antal som man då menar djupt personliga dikter där Jeremia blottar sitt innersta inför Herren. I konfessionerna ser man den psykologiska nyckeln till profetens kallelsemedvetande. Konflikten mellan motståndet mot sitt profetuppdrag och den inre kraften som driver honom, en konflikt som går så långt att han till sist förbannar sin egen födelsedag.

Förbannad vare den dag på vilken jag föddes; utan välsignelse blive den dag då min moder födde mig. (Jer 20,14)

Den andra utvecklingslinjen efter Duhm och Mowinckel utgöres av dem som tagit fasta på det deuteronomistiska draget i många av Jeremiabokens utsagor.

En av dem som gått längst i riktning mot att betona det deuteronomistiska inslaget i Jeremiaboken är Robert Carroll, vars år 1986 utkomna Jeremiakommentar här skall recenseras.

Robert Carrolls kommentar, som föregicks av ett annat arbete om Jeremiaboken av samme författare, *From Chaos to Covenant*. London 1981, är en uppgörelse med varje försök att ta Jeremiabokens uppgifter som historiska. Den som vill ha grepp om Carrolls uppfattning av Jeremiaboken har också mera att hämta i detta tidigare arbete än i själva kommentaren, som har en tendens att förlora sig i detaljer.

Mer än någon annan före honom betonar Carroll att Jeremiaboken är en produkt av ett deuteronomistiskt arbete under och efter exilen. Den historiske Jeremia kan vi knappast veta någonting om. Jeremias person är en fiktiv gestalt, konstruerad för att vara "editorial link" mellan de olika profetiorna som enligt Carroll är anonyma stycken.

Det berättades många historier om profeter inom den efterexiliska judendomen. Varför skulle då just de berättelser som finns i Jeremiaboken vara mera äkta än andra profetberättelser, frågar sig Carroll. Jeremiaboken är en produkt av ett deuteronomistiskt intresse att ge en teologisk förklaring till judarnas babyloniska fångenskap, men det handlar här inte om exiltidens deuteronomister, utan om ett arbete under den efterexiliska, persiska perioden.

Om vi således ser på den kända texten med Jeremias tempelpredikan i Jer 7, så är det ett enligt Carroll redaktionellt arbete som gör denna predikan till ett Guds ord i templet. Vad det egentligen handlar om är konflikten mellan kult och etik, vilket var en del i den efterexiliska debatten. Jeremias konfessioner tolkas av Carroll som sekundärt anknytta till Jeremia som person. I de flesta fall har vi att göra med dikter, som starkt påminner om Psaltarens individuella klagopsalmer. Mycket i konfessionerna skall inte tolkas individuellt utan syftar istället på nationen som helhet. Detta gäller exempelvis andra konfessionen varur jag citerar ett par verser:

15.15 Tänk på mig och låt dig vårda om mig och skaffa mig hämnd på mina förföljare. Tag mig icke bort, du som är så långmodig. Betänk huru jag bär smälek för din skull.

15.16 När jag fick dina ord, blev de min spis, ja dina ord blev för mig mitt hjärtas fröjd och glädje; ty jag är uppkallad efter ditt namn, Herre härskarornas Gud.

Här tyder speciellt utsagan "uppkallad efter ditt namn" på en nationell tolkning, men det finns också konfessioner som redaktörerna lagt i Jeremias mun:

18.20 Skall man få vedergälla gott med ont, eftersom de har grävt en grop för mitt liv? Tänk på huru jag har stått inför ditt ansikte för att manna gott för dem, till att avvända från dem din vrede.

Femte konfessionen slutligen är den som anses skildra Jeremias stora vanda inför sin uppgift. Här säger Carroll att det gäller konflikten mellan onda och goda människor på ett bredare plan. En personlig tolkning vållar mera problem än den löser. I Jer 20,10 läser vi exempelvis "De som varit mina vänner vakta på att jag skall falla". Jeremiaboken i övrigt visar inte prov på något sådant svek från de få personer som var Jeremias vänner.

När det gäller texten om den uppbrända bokrullen i Jer 36 hör Carroll till dem som menar att denna text skall läsas tillsammans med texten om den

upptäckta bokrullen i 2 Kon 22. Det som skall framhåvas är kontrasten mellan kung Josias vördnad för Guds ord och kung Jojakims förakt. Det viktiga i denna berättelse är inte Baruks aktivitet utan hur Herrens ord avvisades. Förkastandet av Herrens ord i Kap 36 blir också bestämmande för hur det skall gå med Jerusalem.

De avslutande profetiorna mot främmande folk i Jeremiaboken ägnar inte Carroll så mycket intresse. De är av okänt ursprung och är ett konventionellt inslag i de flesta profetböcker.

IBland går Carroll i debatt med den fiktive Jeremia själv. När Jeremia i Jer 7,31 anklagar sina landsmän för barnoffer visar Carroll genom ett enkelt språkligt resonemang att Jeremia hade missuppfattat saken. I Jer 10 ironiserar Jeremia över hedningarnas avgudatillverkning. Israels Gud är den som har makt – avgudarna är inget annat än materialet de är tillverkade av. Men, säger Carroll, detsamma kan sägas om alla andra kultföremål såsom förbundsarken, torarullarna eller vilket heligt föremål som helst. I själva verket slår ironin tillbaka på dem själva, menar Carroll. Historien visade att dessa hedningarnas avgudar gång på gång var starkare än Israels Gud.

Enligt Carroll har Jeremiaboken växt fram ur den efterexiliska judendomens behov. Men vi måste fråga oss om det verkligen är så litet av profetens egen person i boken som Carroll gör gällande. Carroll tycks aldrig på allvar räkna med en mera historisk uppfattning av Jeremiabokens utsagor. Därför vältrar han hela tiden över bevisbördan på den som vill hävda att en eller annan utsaga verkligen är autentisk. Även om han inte har så starka argument för sin egen uppfattning, är det därför inte heller lätt att direkt finna något som otvetydigt talar emot honom. Här som så ofta annars beror utgången i stor utsträckning på vem som har bevisbördan. För den som väl har accepterat Carrolls inledande premisser faller hans pusselbitar ganska lätt på plats, men något avgörande bevis mot profeten Jeremia som historisk person kan man knappast säga att Carroll levererar.

Stig Norin

Bengt Arvidsson: *Bildstrid Bildbruk Bildlära. En idéhistorisk undersökning av bildfrågan inom den begynnande lutherska traditionen under 1500-talet, Studia theologica lundensia nr 41, 255 sid., Lund University Press 1987.*

Två gånger i kyrkans historia har bildfrågan varit särskilt aktuell: i bildstriden på 700–800-talet samt i konflikten mellan lutheraner och kalvinister på 1500-talet. Båda dessa bildstrider blir belysta i

Bengt Arvidssons "Bildstrid Bildbruk Bildlära", även om huvudintresset hela tiden gäller 1500-talets kontroverser.

I bildstriden under den tidiga medeltiden är det framför allt Libri Carolini samt Parissynoden 825 som tilldrar sig författarens intresse, eftersom man på lutherskt håll kom att anknyta till dem. Enligt förf. är det närmast Parissynodens beslut som är besläktat med den lutherska uppfattningen.

Under reformationstiden var bildfrågan särskilt aktuell dels i samband med oroligheterna i Wittenberg 1522, dels i samband med den sk anhaltinska bildstriden 1596–1597. Trots att avhandlingens underrubrik kan föra tankarna i annan riktning, är det främst reformationstidens senare del som undersökningen gäller. I detta sammanhang bör observeras, att termen "gnesiolutherdom" användes på ett originellt sätt av förf. Medan tex TRE säger, att gnesiolutheranerna var verksamma mellan Interim 1548 och KF 1577 och att ingen "Wirkungsgeschichte" var dem beskärd efter 1580, menar förf., att det är främst efter KF som gnesiolutherdomen gör sig gällande.

Ett särskilt intresse visas reformationen i Danmark, i vilken enl. förf. en luthersk och en reformert uppfattning ofta sammanvävdes, vilket exemplifieras med Peder Laurensens Malmöboken, som säges utgöra "ett värdefullt dogmhistoriskt dokument som hittills föga uppmärksammas". Den kryptokalvinska, filippistiska teologin tog sig enl. förf. uttryck i katekesaltartavlorna fr.o.m. 1570-talet.

En sammanfattande framställning av kalvinsk resp. luthersk bildlära saknas tyvärr i förf:s framställning, vars disposition överhuvudtaget lämnar mycket övrigt att önska. Genom att utsagor från skilda delar av boken sammanställs, framträder dock följande bild: 1. Kalvinisterna bejaktar ett profant bildbruk. Det som hör den synliga världen till får man lov att avbilda, såsom de holländska målarna kom att göra på 1600-talet. 2. Även konst med religiös *symbolik* ställer man sig positiv till, såsom framgår bl a av Bezas "Ikones". 3. Man är även i viss utsträckning överens med lutheranerna om, att bilderna tillhör adiafora. De punkter, på vilka man avgränsar sig från lutherdomen, är bl a följande: 1. Bilder skall ej förekomma i gudstjänstrum, eftersom de lätt förtar uppmärksamheten från ordet, som aldrig kan ersättas av bilder. (Förf:s påstående på s. 73, att kalvinisternas avoghet mot bilder i gudstjänstrum utslutande har sin grund i det gammaltestamentliga bildförbudet, tycks ogenomtänkt. I den mån argumentation sker utifrån bildförbudet, kan givetvis inte bildernas placering vara det avgörande.) 2.

Den himmelske Fadern får ej avbildas, eftersom han är en ande. 3. Kristus, Maria och helgonen bör ej heller avbildas, eftersom man ej vet, hur de såg ut, och därför genom avbildningar riskerar att bryta mot 8:e budet.

En väsentlig tes i avhandlingen är, att det är en grundläggande skillnad mellan luthersk och reformert teologi som kommer till uttryck i bildstriden, nämligen den, att lutheranerna håller samman gudomligt och mänskligt, medan kalvinisterna gör en sträng åtskillnad däremellan. Tesen, att detta skulle vara grundskillnaden mellan lutherskt och reformert synsätt, har förf. hämtat från Alexander Schweitzer (s. 11, 80–81, 238).

Frågan är enligt min mening, om man inte ofta från lutherskt håll har en tendens att karikera det kalvinska synsättet, i det att Calvin göres till företrädare för en närmast nestoriansk uppfattning. I själva verket säger Calvin i *Institutio* mycket bestämt ifrån, att han inte vill ha något att göra med "Nestorius' villfarelse". I ett avseende skulle man t o m kunna hävda, att kalvinisterna kraftigare än lutheranerna betonar sambandet gudomligt-mänskligt. När man på kalvinskt håll argumenterar mot bilder av Jesus, sker det nämligen bl a just med den motiveringen, att Jesu mänskliga natur varit så genomträngd av den gudomliga naturen, att varje avbildning blir missvisande (s. 160).

Skillnaden mellan luthersk och reformert bildlära gäller enligt förf. ytterst synen på inkarnationen (s. 81, 142–143, 165). Så länge denna tes endast får betyda, att det är just p g a inkarnationen som lutheranerna anser, att det är riktigt och tillåtet att avbilda Kristus (s. 165), är den okontroversiell. Författaren går emellertid längre och sammanställer bilderna med inkarnationen på det sättet, att även bilderna kommer att utgöra ett slags inkarnation, en förening av gudomligt och mänskligt (s. 214, 218, 226, 229). Detta tycks komma i konflikt med, att man från lutherskt håll bestämt förnekade, att bilderna finge tillskrivas "aliquid divinitatis" (s. 94).

Till de grundläggande teserna i avhandlingen hör även, att lutherdomen genom tübingenteologernas brevkontakt med patriarken Jeremias II influerats av damascensk bildlära (s. 15, 17, 19, 25–27, 56, 143, 203). Om denna tes vore riktig, är det ofattbart, att nämnda brevväxling avbröts på ett ganska bryskt sätt av patriarken ("Besvara mig inte mer!") just på grund av att han konstaterade, att lutheranerna saknade förståelse för bilderna. Till damascensk bilduppfattning bör ju rimligen höra åtminstone ett bejakande av proskynesis samt av tanken att vördnaden för bilderna överföres till prototypen. Båda dessa saker tar emellertid lutheranerna avstånd från, vilket framgår av förf:s

egen framställning. Även påståendet att "hela den grekisk-ortodoxa bildläran" är fullt märkbar i det första kapitlet av Arndts "Von wahren Christentum" (s. 203) synes vara byggt på lös grund. Vad som möter i kapitlet i fråga är en tämligen traditionell framställning av imago Dei-tanken. Skulle detta innebära damascensk bildlära, får man nog tillskriva så gott som alla kristna teologer en sådan.

Förutom att förf. menar sig kunna belägga ett damascenskt inflytande i den lutherska bildläran i slutet av det sextonde århundradet, driver han också som en huvudtes, att lutherdomen i sin bilduppfattning anknyt till rom.-kat. tradition (s. 43, 97, 124, 138, 139, 148, 222–224, 238). Det sägs t o m att lutheranerna menade, att det som kyrkan lärt om bilder i alla tider var normgivande (s. 150). Förutom att den sistnämnda uppfattningen skulle komma i konflikt med den lutherska skriftprincipen, är det svårt att förstå, på vilket sätt förf. menar, att en anknytning skett till rom.-kat. tradition. Även i detta fall tycks förf:s tes snarast bli motbevisad av vad som säges på andra ställen i avhandlingen. Vad lutheranerna i samband med bildfrågan anknöt till i den medeltida traditionen var ju bl a Libri Carolini, som innebar ett avståndstagande från Nicea II och från påvens uppfattning (s. 109) och som t o m av förf. säges ge uttryck åt en syn som står nära Calvins (s. 46). Förf. redogör även för Chemnitz' avvisande av Trientkonsiliets bildlära (s. 55). Hur kan avståndstaganden från vad två ekumeniska konsilier lärt innebära en anknytning till rom.-kat. tradition? Även den praxis som tillämpades i den romerska medeltidskyrkan, då det gällde bilder, kritiserades skarpt från lutherskt håll och betraktades som avgudisk (s. 95–96, 103, 135, 163, 209, 222). Förf. omnämner visserligen sådan polemik men har hela tiden en benägenhet att tona ned detta avståndstagande från rom.-kat. tradition. På s. 97 hävdas, att det egentligen skulle ha varit för kalvinismens skull som man såg sig nödsakad att avgränsa sig från den rom.-kat. uppfattningen.

I samband med skillnaderna mellan luthersk och kalvinsk bilduppfattning kommer förf. även in på bildernas relation till den yttre kyrkobyggnaden. För gnesiolutherdomen är det enl. förf. utmärkande att till skillnad från kalvinismen skilja mellan en andlig och en profan sfär (s. 231). Ibland tycks förf. dock mena, att det är gnesiolutheranerna som till skillnad från kalvinisterna, vilka avlägsnar bilderna just ur kyrkorummet, vägrar att dra en gräns mellan profant och sakralt (s. 235).

Beträffande var den primära "heligheten" finns, i bilderna eller i kyrkorummet, möter också

närmast kontradiktoriska utsagor. Inventarierna, bl a bilderna, anses vara det som skiljer en kyrka från andra byggnader (s. 214–215). Samtidigt anses inventarierna vara sakrala just p g a att de befinner sig i kyrkobyggnaden (s. 230). En annan oklarhet gäller invigningar av kyrkliga inventarier. På s. 95 framgår det, att S. Gediccus avvisar den vigning av kors etc som förekom i den rom.-kat. liturgin, medan skrivsättet på s. 235 är sådant, att läsaren snarast bibringas uppfattningen, att lutheranerna kunde anse vissa föremål tillhöra en sakral sfär p g a en invigning eller välsignelse.

Man hade önskat, att förf. gått litet djupare in på Luthers egen bilduppfattning, eftersom mycket av det som möter i argumentationen från lutherskt håll i slutet av 1500-talet faktiskt är hämtat från Luther själv. Inte minst boken ”Wider die himmlischen Propheten” 1525 hade förtjänat en närmare analys. Förf. påpekar beträffande bildförbudet helt korrekt, att det som inte kunde hänföras till den naturliga lagen enligt Luther var upphävt. Det hade varit av intresse att även ta fram en annan punkt i Luthers argumentation, nämligen den, att bildförbudet ej ens under gammaltestamentlig tid var något absolut förbud mot avbildningar, eftersom i så fall kopparormen i öknen ej kunnat framställas. Redan under gammaltestamentlig tid är bildförbudet enligt Luther bara en delaspekt av det första budet.

Angående bildförbudet påstår förf., att detta ”enligt judisk lära” utgör ett särskilt bud (s. 73), vilket inte stämmer annat än med avseende på den hellenistiska judendomen. I judendomen i övrigt liksom hos Luther anses bildförbudet höra samman med förbudet att ha andra gudar. Att man trots detta får buden till tio, änskönt man slår samman de båda som hos Luther utgör nionde och tionde buden, beror på, att dekalogens inledningsord (2 Mos. 20:2) räknas som ett särskilt bud. (Se härtill RE, Art. Dekalog samt Bo Reicke, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1973, s. 4, 21 och 42.)

Huruvida bilderna på lutherskt håll kunde tillskrivas något slags nådemedelskaraktär blir ej fullt klart. De lutherska teologerna tycks på denna punkt ha gjort utsagor i divergerande riktningar. Flacius var enl. förf:s framställning beredd att räkna bilder till de yttre medel, genom vilka Gud kan verka omvändelse i en människas hjärta (s. 210), medan S. Gediccus menade, att tron kommer av Guds ord, ej av bilder (s. 191). Hos J. Arndt, som förf. i hög grad intresserar sig för, ej minst på grund av dennes ”Ikonographia”, tycks ingen enhetlig uppfattning möta (jfr citatet på s. 220, som går i Gediccus’ riktning, med vad som sägs på s. 225–226). Författarens djärva tes, att de yttre bil-

derna får större betydelse ju mer det inre livet och fromheten betonas (s. 19), konfronteras tyvärr inte med det faktum, som förf. även omnämner, att Bernhard av Clairvaux önskade ett rent kyrkorum, där bilder ej förledde tankarna (s. 123).

De i avhandlingen återgivna citaten saknar ibland bärkraft för förf:s konklusioner. Som exempel kan nämnas ett citat från J. Madsen på s. 193, som rätt och slätt innebär ett lovprisande av det skrivna språket som förmedlare av Guds ord men i vilket förf. tycks läsa in ett nedvärderande av bilder. I ett citat från S. Gediccus (s. 215) står det, att den som menar, att bilderna är avgudar och att man på judiskt sätt bör gå till storms emot bilder och altaren, om han ville vara konsekvent även borde anse, att de kyrkor, inom vilka den förmenta avgudadyrkan ägt rum, skall rivas. Av detta har förf. dragit den långtgående slutsatsen, att bilderna för Gediccus är så viktiga, att ett borttagande av dem vore detsamma som ett nedrivande av kyrkobyggnaden. En feltolkning tycks mig även föreligga, då förf. på s. 146 låter Paracelsus’ tal om den gyllene tidsåldern syfta på vad som skall komma efter den yttersta dagen, medan det återgivna citatet egentligen handlar om en gyllene tidsålder som *förebådar* den yttersta dagen.

De formella bristerna i avhandlingen är iögonfallande. Åtskilliga använda böcker saknas helt i käll- och litteraturförteckningen. Då det gäller uppdelningen i källor och litteratur har förf. dessutom använt den originella principen att som källor uppta endast böcker som blivit tryckta under den tidsperiod som undersökes, vilket innebär, att en kritisk, vetenskaplig utgåva från 1900-talet av en 1500-talsskrift ej kan betecknas som källa. En annan princip har varit att flitigt hänvisa till översättningar i stället för originaltext, vilket t.ex. medfört, att Calvin citeras på tyska och Johannes Damascenus omväxlande på engelska och tyska. Språkbehandlingen är sådan, att åtminstone den omedelbara förståelsen av texten ofta försvåras. En avhandling som det ligger så mycket arbete bakom som det uppenbarligen gör i detta fall vore värd en skönare formell dräkt.

Det känns angeläget att få avsluta denna recension, som måhända i alltför hög grad kommit att präglas av den kritiska hållning, som en opponent med nödvändighet måste inta och som det kan vara svårt att ens i efterhand frigöra sig ifrån, med ett framhållande av, att Arvidssons avhandling är ett pionjärarbete, som behandlar en tidsperiod och ett material, som i mycket ringa grad uppmärksamrats av tidigare forskning. Den berikar i hög grad vårt vetande om hur man i äldre lutherdom och kalvinism resonerat angående den religiösa konsten och utgör härigenom ett viktigt bi-

drag till såväl den teologihistoriska som den konst-historiska forskningen.

Rune Söderlund

La Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg Hier et Aujourd'hui 1538–1988. Mémorial du 450^e anniversaire de la Faculté publié sous la direction de Marc Lienhard. 195 s. 18 bilder. Editions Oberlin, Strasbourg, 1988.

Den protestantiska teologiska fakulteten i Strasbourg fyller 450 samma år som staden mycket blygsamt firar sina 2000 år. Då – 1538 – som nu – 1988 – ligger Strasbourg i Europas hjärta och den protestantiska teologiska fakulteten har som hela universitetet del i stadens internationella utstrålning, nu som då. Strasbourg hyser Frankrikes två enda statliga teologiska institutioner, en katolsk och en protestantisk. Båda finns i samma byggnad och har bl.a. ett gemensamt bibliotek.

”Detta 450-årsfirande är bara meningsfullt för fakulteten om den, efter att ha erinrat om sitt förflutna över vilket hon med rätta är stolt, uppehåller sig vid nuet och reflekterar över framtiden.” Dessa ord av fakultetens dekanus, religionshistorikern, prof. M. Philonenko återger mycket väl intentionen med festskriften.

I en första del, skriven av den kände kyrkohistorikern och lutherforskaren, prof. M. Lienhard, skildras fakultetens historia genom århundradenas omvälvningar (s. 13–75), 450 verksamhetsår som stördes av krigen och bara kort avbröts genom franska revolutionens barbari. Prof. Lienhard för oss från fakultetens och Strasbourg-universitetets vagga till våra dagars gryning i en detaljrik skildring av markanta personligheter och av fakultetens liv och insats på det vetenskapliga planet under dessa år.

Andra delen som ägnas åt fakultetens *nu*, samlar bidrag från hela lärarkåren (s. 77–177). I de fyra första kapitlen belyses den protestantiska teologiska fakultetens ställning i Strasbourg-universitetet, dess förhållande till kyrkan (eller rättare till de lutherska och reformerta kyrkorna) och studenternas sociologiska härkomst samt den nu gällande studieplanen fram till doktorsgraden. Framtidsperspektivet reflekteras ganska tydligt i nulägets beskrivning. I femte kapitlet ger de olika ämneslärarna en översikt över de discipliner som lärs vid fakulteten: de gamla och moderna språken (bibelvetenskapen och hela teologin drivs ju inte utan ordentliga språkkunskaper), bibelvetenskaperna och de historiska, systematiska samt praktiska disciplinerna.

Sjätte kapitlet presenterar fakultetens åtta avdelningar och forskningsinstitut i den ordning i vilken de inrättades. Bland dessa forskningsinstitut vill jag särskilt nämna: det patristiska forskningsinstitut som grundades 1965 och väl mest känt för den pågående utgivningen av *Biblia Patristica*, GRENEP som arbetar med 1500-talets reformer och publicerade tjugofem böcker från 1977 till 1987, bl.a. Bucer-korrespondensen.

Sjunde kapitlet ägnas åt fakultetens publikationer vars märkligaste exempel är den 1921 grundade *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. Uppmärksamheten riktas i åttonde kapitlet åt de i samma lokal samlade biblioteken för de katolska och protestantiska teologiska fakulteterna. Detta 100 000 band starka institutions- eller seminariebibliotek, som håller mer än 250 vetenskapliga tidskrifter (bl.a. STK) till de studerandes förfogande, är tillika ett mäktigt forskningsinstrument och ett exempel på ekumeniskt samarbete. Biblioteksstandarden är hög i Strasbourg.

Det 1544 grundade hemmet för teologie studerande *Collegium Wilhelmitanum* presenteras i det nionde kapitlet och i det tionde *Sällskapet för den protestantiska teologiska fakultetens i Strasbourg vänner och gamla studenter* (detta kanske krångliga namn säger ju klart vad det är).

I tredje delen samlas bilagor (s. 179–191) bland vilka man kan lägga märke till listorna över fakultetens professorer från 1538 till 1988 (som fram till 1918 bara tar upp de professorer som på ett särskilt sätt präglat fakulteten), över ”statsdoktorerna” (1918–1987) och över *honoris-causa* doktorerna från 1945 till 1985.

Strasbourg-fakultetens bestånd genom 450 år och dess internationella utstrålning är inte en produkt av omständigheternas lyckliga samspel men av läraregenerationernas vilja att föra vidare det de hade fått och uppnått. Denna tes verifieras tydligt genom den här recenserade festskriften. Boken är ett både intressant och uppmuntrande bidrag till den teologiska vetenskapens historia i Frankrike och i Europa över huvud taget.

Remi Kick

Second European Conference on Science and Religion

Den andra europeiska konferensen om naturvetenskap och religion hölls den 10–13 mars i år på University of Twente i Enschede i Holland. Temat var "One world – Changing perspectives on reality".

University of Twente är ett litet universitet i Holland, inriktat på teknik och socialvetenskap, som satsar på att fungera som centrum för internationella konferenser. En central konstnärlig utsmyckning på universitetsområdet är en nybyggd replik av ett kyrktorn, vars översta del sticker upp ur en damm, befolkad av änder. Denna märkliga dekoration fick aldrig någon förklaring. Hade den någon lokalhistorisk syftning eller skulle den vara en symbol för kyrkans roll i dagens samhälle?

Arrangörerna hade försökt att åstadkomma en alleuropeisk konferens, vilket bl a betydde att det fanns deltagare från de flesta europeiska länder, inklusive Östeuropa. Där fanns också några gäster från USA, Sydamerika och Afrika. Bland ett drygt hundratal deltagare representerades Sverige av en liten grupp från Lund, som arbetar i utbildning och forskning med frågor om förhållandet mellan naturvetenskap och religion.

Alfred Gierer, prof vid Max Planck-Institut für Entwicklungsbiologie i Tübingen, talade om "Physics, life and mind". Han hävdade att fysiken utgör naturvetenskapens grundval. Biologin liksom annan naturvetenskap är grundad i fysiken. Om man tillämpar det vetenskapliga tänkandet på vetenskapens egna grundvalar, så avslöjas vissa principiella begränsningar i vetenskapen: indeterminismen i kvantfysiken, begränsningar i avgörbarhet inom matematiken och begränsningar i möjligheten att förklara förhållandet mellan hjärna och medvetande. I samtliga dessa fall leder en tillämpning av vetenskapliga metoder på vetenskapens egna förutsättningar till att vi upptäcker begränsningar i vetenskapens möjligheter.

Ett exempel är förhållandet mellan kropp och själ. Naturvetare har ofta hävdat att det är möjligt att åstadkomma en fullständig och tillräcklig beskrivning av själsliga eller mentala företeelser i naturvetenskapliga termer. Men Gierer menade att den direkta tillgång vi har till vårt eget medvetan-

de, och som ofta är oberoende av våra sinnen, kanske inte är möjlig att reducera till fysikaliska beskrivningar. Det finns anledning tro att mentala förhållanden inte fullständigt kan beskrivas i termer av hjärnans tillstånd.

Detta hör ihop med en ny syn på förhållandet mellan kunskap och verklighet. Kunskapen är inte en avbild av verkligheten, utan en av flera möjliga tolkningar av verkligheten. Därför är den moderna vetenskapen förenlig med flera olika tolkningar av samma verklighet, vilket innebär en öppenhet gentemot åtminstone vissa religiösa tolkningar av universum som Guds skapelse och människan som Guds avbild.

Wolfgang Weidlich, teoretisk fysiker från Stuttgart, diskuterade "Some reconciling concepts between natural science and theology." Han menade sig idag se en växande mognad i tolkningen av förhållandet mellan naturvetenskap och religion. Det har ofta varit svårt att undvika en konfrontation. För religionen har fundamentalismen varit en frestelse. För naturvetenskapen å andra sidan har det varit lätt att hamna i en förhastad universalism, dvs en ogrundad övertygelse att man med naturvetenskapliga metoder kan förklara allt. Men båda dessa uppfattningar måste överges, av skäl som finns inbyggda redan i religionen och naturvetenskapen själva.

Med utgångspunkt i kvantteorin gjorde Weidlich gällande att determinismen är upplöst inom dagens fysik. Kvantteorin innebär en principiell indeterminism. Nobelpristagaren Prigogines forskning om hur små enheter samverkar innebär att indeterminismen på mikro-nivån får betydelse också på makro-nivån, dvs att indeterminismen har inflytande inte bara i atomernas värld utan också på sådant som vi kan iakttä med våra sinnen.

Kan man åstadkomma en syntes mellan vetenskapligt och religiöst tänkande? Så långt vågade Weidlich inte gå, men han konstaterade att naturvetenskapen som helhet har en öppenhet mot det transcendenta. Både naturvetenskapens objektiverande sanning och den existentiella sanning som förmedlas genom religiös tro är nödvändiga och komplementära delar av hela sanningen.

John Polkinghorne, präst och tidigare professor i matematisk fysik från University of Cambridge, talade om "A revived natural theology". Han menade sig kunna iakttä en förnyelse av den naturliga teologin, den här gången ledd av naturvetarna. Denna nya naturliga teologi skiljer sig från sina företrädare genom att den är mera modest i sina anspråk och genom att den ser mera till naturens lagar och omständigheter som helhet än på enstaka händelser.

Den nya naturliga teologin baseras på två olika tankar:

1. Våra förvånansvärt stora möjligheter att förstå verkligheten. Hur kommer det sig att man med hjälp av matematiska metoder på ett så förbluffande effektivt sätt kan avslöja strukturer i den fysiska världen? En förklaring skulle kunna vara att både vårt förnuft och verkligheten har ett gemensamt ursprung i Skaparens förnuft.

2. Den antropiska principen, en tanke som diskuterats mycket bland dagens fysiker och astronomer. Denna princip säger ungefär att vår värld är som den är på grund av en mycket finstämd balans mellan många lagar och omständigheter. Det är bara denna mycket specifika balans som medger existensen av varelser med ett medvetande.

Vad förklarar denna anmärkningsvärt fruktbara kombination av omständigheter? En förklaring skulle kunna vara att det finns många universa, av vilka just vårt råkar ha dessa egenskaper. Men en annan lika sammanhängande och mera ekonomisk förklaring skulle kunna vara att det bara finns en enda värld, som är som den är på grund av att den är ett resultat av en skapares vilja.

John Durant från Department of External studies, Oxford, ställde frågan "Is there a role for theology in an age of secular science?". Han beskrev den moderna västerländska naturvetenskapen som fantastiskt framgångsrik. Den är också sekulär. Religionen har i vetenskapens tidsålder förvisats till det privata området. Den hör inte hemma i ett vetenskapligt sammanhang. Men finns det då ingen plats för teologin i naturvetenskapens tidsålder?

I två avseenden är den sekulära naturvetenskapen begränsad enligt Durant: Den ger inget svar på frågan: Varför finns någonting över huvud taget? och den ger inget svar på frågan: Varför finns det personlighet i universum? Vetenskapen kan beskriva personer som objekt, men aldrig som subjekt. Detta hör ihop med frågan om förhållandet mellan kropp och själ. Detta problem är inte närmare någon lösning idag än för 200 eller 300 år sedan. Det är faktiskt inte särskilt svårt att visa att ingen ökning av den vetenskapliga kunskapen någonsin för oss närmare en lösning. Svårigheterna

att förstå förhållandet mellan kropp och själ handlar inte om mängden av kunskap, utan i stället om vad vetenskaplig kunskap är. Genom sin objektivitet är den naturvetenskapliga kunskapen oförmögen att hantera subjektiv erfarenhet. Detta öppnar en möjlig roll för teologin.

Det här var synpunkter som stämde ganska väl överens med vad andra talare gett uttryck för. Ett mera originellt utspel som ledde till en viss debatt var när han gjorde gällande att socialvetenskaperna idag har blivit en mycket större utmaning mot teologin än naturvetenskapen. Anledningen till detta är enligt Durant att man inom socialvetenskaperna tenderar att tro att en förklaring i rent sociala termer faktiskt är tillräcklig för en fullständig förklaring.

De flesta föredragshållare diskuterade förhållandet mellan naturvetenskap och religion framför allt med tanke på den kristna tanketraditionen. En annorlunda infallsvinkel företrädde av *M. Bloemendal*, en analytisk kemist från Holland, som diskuterade förhållandet mellan naturvetenskap och religion ur ett judiskt perspektiv.

Bloemendals uppfattning var mera fundamentalistisk än andra talares. Han utgick från en grundläggande tanke i den judiska traditionen, att Tora alltid är dominerande i förhållande till vetenskapen. Detta betyder att det i den ortodoxa judendomen inte finns någon spänning mellan religion och vetenskap, som i vissa andra religioner. Vetenskapen kan aldrig ifrågasätta Tora. Därför bör man alltid bedriva vetenskap med försiktighet och under konsultation av religiösa auktoriteter. Vissa typer av forskning bör man av religiösa skäl avstå från. I etiska frågor måste alltid rabbinen avgöra.

De forskare som kommer till en konferens av detta slag är förmodligen en ur vissa synpunkter speciell skara: teologer som är intresserade av och öppna för att integrera en naturvetenskaplig världsbild i sina teologiska studier å ena sidan, och naturvetare som har någon form av förståelse för ett religiöst sätt att närma sig verkligheten å andra sidan. Men också mot denna bakgrund tyckte jag mig se en förvånande samstämmighet i några grundläggande frågor:

De flesta talarna förutsatte att den nya fysiken som växt fram under 1900-talet innebär en helt annan öppenhet mot en religiös verklighetstolkning än den gamla newtonska fysiken. Man tycks också ha lämnat tanken att naturvetenskap och religion sysslar med olika slags frågor eller olika delar av verkligheten – utan att någonsin komma i kontakt med varandra eller ha med varandra att göra. I stället uppfattade de flesta naturvetenskap och religion som två olika kompletterande perspektiv på samma verklighet.

Kreationismen, som vid en liknande konferens för två år sedan var föremål för stort intresse, nämndes i år nästan inte alls.

Processteologin, med ursprung i A. N. Whiteheads metafysik, var föremål för stort intresse från en rad föredragshållare. Den har inte varit särskilt uppmärksammas i Sverige, men det är lätt att förstå att den får betydelse i detta sammanhang, eftersom den gör anspråk på att vara baserad på en vetenskaplig beskrivning av världen. Flera naturvetare sade sig uppskatta Whiteheads teologi.

Det arbete som utförts av nobelpristagaren Ilya Prigogine och hans assistent Isabelle Stengers nämndes många gånger. De har studerat icke-jämviktstillstånd i naturen och visat hur ordnade förhållanden, som t ex liv, spontant uppstår ur kaos. Ett exempel på hur man försökte utnyttja deras resultat finner vi hos *van der Veken*, som såg en möjlighet till samförstånd mellan en immanent gudstro och en naturvetenskap som ser en uppåtgående rörelse eller utveckling inom verkligheten själv. Prigogine och Stengers uppfattade han som ett exempel på det senare.

Man kan fråga sig om den påfallande samstämmigheten verkligen återspeglar opinionsläget bland forskare. Var den kanske snarare en följd av ett ensidigt urval av föredragshållare? Själv tror jag att konferensen hade vunnit i intellektuell spänst om man hade inbjudit talare med ett bredare spektrum av åsikter, t ex om man låtit majoritetssynpunkterna brytas av naturvetare med uttalad skepsis mot religiösa verklighetstolkningar och teologer med mindre tilltro till naturvetenskapernas förtjänster.

En ny europeisk konferens kring naturvetenskap och religion skall äga rum om två år i Genève. Skandinavisk representant i planeringsgruppen är *Viggo Mortensen* från Århus. Man konstaterade också att intresset för frågor kring naturvetenskap och religion är så stort och varaktigt att man bör försöka skapa ett europeiskt vetenskapligt sällskap med denna inriktning. *Karl Schmitz-Moormann*, katolsk teolog från Dortmund och expert på Teilhard de Chardin, fick i uppdrag att vid mötet i Genève 1990 lägga fram förslag till stadgar för *European Society for the Study of Science and Theology*.

Ulf Görman

”Baltiska konferensen” 1988

Teologiska sektionen av universitetet i Rostock stod värd för Die 27. Tagung der Hochschultheologen der Ostseeländer som hölls 12–16 juni i år i Güstrow, inte långt från Rostock. 10 fakulteter var företrädare, bara menighetsfakulteten i Oslo saknades. Från Uppsala deltog G. André, L. Hartman, G. Lantz och H. Ringgren, från Lund D. Haglund och undertecknad.

Generaltemat var den här gången ”Nästankärllek och främlingshat”, och det belystes i ett systematiskt föredrag av V. Mortensen, Århus, ett gammalttestamentligt av K.-J. Illman, Åbo, ett nytestamentligt av G. Haufe, Greifswald, ett kyrkohistoriskt av T. Rasmussen, Oslo, och ett ekumeniskt-teologiskt av G. Wendelborn, Rostock. Det religionshistoriska föredraget saknades; talaren hade i sista stund fått förhinder. En rapport från en studentgrupp i Rostock som studerar temat ”Aggression” lämnades också.

Temat visade sig vara mycket välfunnet. Både föredrag och diskussioner var synnerligen givande, både lärorika och tankeväckande. Kännbart blev bara – tycker jag – att vi inte kunde finna hanterliga definitioner och distinktioner inom problemkomplexet liksom att ämnet inte blev närmare behandlat från socialpsykologiska och sociologiska synpunkter.

För första gången hade föredragen från en av dessa konferenser blivit tryckta i en samlad volym. Det var greifswaldsektionen som nyss hade gett ut bidragen från mötet 1986.

Konferenserna har hittills hållits vartannat år i DDR. I fortsättningen skall de mindre ofta förläggas dit. De närmaste fem åren kommer fakulteterna att träffas i Helsingfors, Kiel, Köpenhamn, Greifswald och Lund, i nu nämnd ordning. Ämnet 1989 blir ”Teologins enhet idag”.

Birger Gerhardsson

DISKUSSIONSINLÄGG

Söderlund och Job ännu en gång

Mot min "dualistiska" tolkning av Jobsboken anför Rune Söderlund i sitt nya inlägg (STK 1988:2) två synpunkter. Den ena gäller forskningsläget: Söderlund frambesvärjer bilden av en Lundaexeget som tappat orienteringen och utan karta irrar allena i ödemarken, fjärran från kollegernas konsensus. Den andra – och enligt min mening mera tänkvärda – synpunkten är att bibeltexterna innehåller ett par klara utsagor om att Behemot är "skapad" av Herren.

Vad jag gjort i mitt kapitel om Job är att i en undersökning fokuserad på gudsbilden i Jobsboken dra konsekvenserna av en hel rad iakttagelser som gjorts av olika forskare under de senaste femton åren. Viktig är här naturligtvis iakttagelsen att Behemot och Leviatan står som symboler för de mot Gud fiendliga makterna. Denna uppfattning delas av bl.a. följande forskare för vilka läsaren återfinner detaljerna i min bibliografi: Eberhard Ruprecht (1971), Othmar Keel (1978), Veronika Kubina (1979), Fredrik Lindström (1983), J. C. L. Gibson (*Orientalia* 53/1984, 202–219, p. 213), Norman C. Habel (1985) och John Day (1985). Det är ju gott och väl att vi har tillgång till Johannes Lindbloms bok om Job, men det har hänt en del sen 1940 då den först utkom.

Till "texternas huvudpoäng" utnämner Söderlund föreställningen "att Herren har *skapat* dessa vidunder", alltså Behemot och Leviatan. Jag skulle alltså i min tolkning få problem med det som är själva huvudpoängen i gudstalen. Söderlunds formulering till trots söker vi i det andra gudstalet själva huvudpoängen i gudstalen. Söderlunds formulering till trots söker vi i det andra gudstalet förgäves efter en utsaga om att Leviatan har skapats av Herren. Om Behemot sägs det klart, men ej om Leviatan. Detta synes mig betyda att själva förutsättningen för Söderlunds resonemang är högst tvivelaktigt.

Herren inleder presentationen av dessa båda djur med den ironiska uppmaningen till Job: "Ja, kuva med en blick allt vad högt är, slå ned de ogudaktiga på stället" (40:7). Här, i Job 40:1–9, har vi själva tonartsangivelsen för musiken i det andra gudstalet om Behemot och Leviatan. Flodhästen och krokodilen är symboldjur som står för de hotets makter som likväl betingas av Gud.

Har man en gång sett detta måste man ställa frågan om hur stor del av betydelsepotentialen som aktualiseras i den givna talsituationen. Som Max Black har framhållit i sin klassiska metaforuppsats är det långt ifrån alla ord i en metaforisk utsaga som användes metaforiskt. Detta skiljer metaforen från allegorin, där så är fallet. Nu är djurskildringarna i gudstalen inga allegorier. Varken Söderlund eller jag ägnar någon större tankemöda åt att finna någon symbolisk betydelse i Behemots benpipor eller Leviatans pansar. Allt är icke relevant på symbolplanet.

Refererar utsagorna om att Behemot är skapad kanske blott och bart till att arten flodhäst är skapad? Eller vill det vara en utsaga som innefattar det "dualistiska perspektivet", detta att gudstalen förutsätter en kraftmätning mellan Gud och gudsfientliga makter, i en yttersta monism där både gott och ont har sitt upphov i Gud. Mig förefaller det som om Ps 104 hamnat i en sådan. Men det förefaller mig icke bevisat att detta tillika skulle vara Jobsbokens grundåskådning.

Vad jag däremot finner klart demonstrerat i nyare Jobsforskning är att Behemot och Leviatan står som motpoler till Gud i ett perspektiv som jag tagit mig friheten att kalla för "dualistiskt". En sådan tolkning av gudstalen pekar också på existensen av en meningsfull grundstruktur i Jobsboken, något som jag närmare utreder i mitt Jobskapitel. *Ett indicium på att något är fel i Söderlunds tolkning är att Jobsboken under hans behandling faller sönder i ett antal separata block utan närmare relation till varandra. Söderlund missar bokens djupstruktur.*

Kanske bör vi likväl, som Söderlund hävdar, undvika termen "dualism" i fall som det här diskuterade. På den punkten vill jag ge honom rätt. Däremot känner jag mig inte frestad att anamma hans exeges av Jobsboken.

Trygve N. D. Mettinger

Mettinger och Leviatan en sista gång

Min hänvisning till tolkningstraditionen har, som tydligt framgår av mitt förra inlägg, varit avsedd inte som ett argument emot Mettingers tolkning av Job utan endast som ett försök till en välvillig

förståelse av att Mettinger, emot vad som är brukligt, skrivit genmäle på en recension. Självfallet är jag medveten om att det ibland kan vara fullt befo-gat, att en forskare går sin egen väg, vilket jag fort-farande menar, att Mettinger gjort i det aktuella fallet. Att Mettinger skulle vara ensam om att låta Leviatan i gudstalen vara symbol för kaosmakten, har jag ej påstått. Det hade ju varit egendomligt om inga tidigare forskare sett gudstalens Leviatan i ljuset av vad som i övrigt säges om Leviatan i Gamla testamentet. Vad jag däremot menar att Mettinger är tämligen ensam om är de långtgående *slutsatser* han drar av identifikationen mellan Leviatan och kaosmakten.

Till det egendomligaste i Mettingers senaste in-lägg hör, att han säger sig förgäves i det andra guds-talet leta efter någon utsaga om att Leviatan ska-pats av Herren. Mig veterligen brukar det ej ifrå-gasättas, att Job 41:24 (hebr 25) innebär en utsaga om att Leviatan skapats av Gud. Vem skulle an-nars vara den underförstådda agenten i "gjor-des"? Den av Mettinger själv åberopade Norman C. Habel kommenterar versen i fråga med orden: "The fact that Leviatan is 'made' ('sy) indicates that ultimately he too is a creature like Behemoth (40:15, 19)" (Habel 1985, s. 574). En annan av dem som Mettinger hänvisar till, Veronica Kubi-na, skiver om Behemot och Leviatan: "Schrecken-erregend und unangreifbar, kann weder Hiob noch sonst ein Mensch es wagen, sich mit diesen Wesen, *die doch auch Geschöpfe Gottes sind* /kurs. här/, zu messen" (Kubina 1979, s. 106). Om Leviatan heter det: "Seinem /Gottes/ Gericht ent-geht auch der 'König über alles Stolze' (41, 26) nicht, denn er ist – wie Hiob – Geschöpf" (a. a. s. 154). Artur Weiser låter likaledes i sin kommentar till Job (ATD 13, 7 uppl., Göttingen 1980) Levia-tan framstå som ett skapat väsen, ja som konung-en bland de skapade varelserna, och menar, att just detta är något som framhäver Leviatans ska-pares härlighet: "Im Gegensatz zu allen anderen Kreatur ist er geschaffen, ohne Furcht zu sein; auf Erden gibt es seinesgleichen nicht; da hat er nie-mand über sich, sondern alles unter sich, worauf er – der König aller Tiere – herabschaut. Und ge-rade diese königliche Stellung des Leviatan unter Gottes Geschöpfen ist der Beweis der Erhabenheit überlegener Macht und grosszügiger Güte des Schöpfergottes, der, alles überragend, vor Hiob steht" (s. 263). J. C. L. Gibson skriver i den av Mettinger åberopade uppsatsen i *Orientalia* angående Behemot och Leviatan: "Job could not but he, Yahweh, could control the evil forces in his world, because he had created it and he had created them." John Day, vars bok "God's conflict with the dragon and the sea" 1985 Mettinger också hänvisar

till, skriver: "The fact that Leviathan is described alongside Behemoth would suggest that he is a creature of the same type, and therefore actually existing, and this can also claim support from the fact of Job's dependence on Ps. 104:26 . . . where Leviatan is clearly one of God's creatures in the earth's sea . . . *since the writer of Job was clearly a monotheist, we must regard Leviathan and Behe-moth as demonic creatures rather than deities in Job* /kurs. här/" (s. 83). Långtifrån att i likhet med Mettinger se en svårighet i utsagorna om Behe-mots skapelse anser Day t.o.m., att huvudskalet till att Behemot bör uppfattas som en kaosmakt är, att han säges vara "förstlingen av vad Gud har skapat", vilket Day uppfattar temporalt och sätter i förbindelse med Gen. 1:2 (s. 77–80).

Att det verkligen inte är självklart att dra "dua-listiska" slutsatser av en identifikation mellan Le-viatan och kaosmakten blir också tydligt då den nyss nämnde Norman C. Habel, som i likhet med Mettinger företar en sådan identifikation, kom-menterar Job 42:11 på följande "monistiska" sätt: "The misfortunes which Job experienced are here identified as 'all the evil' (rā'ā) inflicted by Yah-weh. The agency of the Satan is now irrelevant. The 'evil' Job experienced is indeed the 'evil' he acknowledged from Yahweh's hands (2:10; cf. 30:26). God does indeed cause the innocent to suf-fer evil; such things are part of his cosmic 'design'" (s. 585).

Mot bakgrund av att Mettinger inte ens tycks ha stöd hos dem han själv åberopar sig på för sin teori att Jobsboken skulle ge uttryck åt ett dualistiskt synsätt, enligt vilket Gud skulle kämpa emot en oskapad kaosmakt, ter sig onekligen den bild av den ensamme orienteraren som Mettinger själv frammanar ganska träffande. Men, som sagt, även den enskildes väg kan ibland vara den som en fors-kare måste beträda, givetvis under förutsättning att han har ordentliga argument för sin avvikande uppfattning. Den, vars tolkning hittills kommer närmast Mettingers, torde vara Othmar Keel. (I Mettingers bibliografi nämnes endast *en* bok av denne från år 1978, nämligen "The symbolism of the Biblical world", medan de hänvisningar som göres till Keel 1978 i noterna till kapitlet om Job rimligtvis måste avse ett annat arbete av Keel från samma år, nämligen "Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hinter-grund der zeitgenössischen Bildkunst".)

Meningsfullheten i att tala om en dualistisk grundåskådning i Jobsboken synes mig vara av-hängig av att man gentemot den kompakta fors-karopinion som vi ovan mött lyckas göra sannolikt, att boken räknar med en oskapad kaosmakt. Gustaf Aulén ger i boken "Kristen gudstro i för-

ändringens värld", 4. uppl. 1974, i samband med att han talar om det slags dualism som möter i gnostiska system, det välbetänkta rådet: "... ordet dualism borde helst reserveras för denna åskådning, eljest undvikas..." (s. 116).

För min personliga del är jag trots alla hänvisningar till egyptisk bildkonst etc. långtifrån övertygad om att Behemot och Leviatan i Jobsbokens gudstal överhuvudtaget är symboler för någon kaosmakt. Som Mettinger själv skriver i sitt första debattinlägg, måste ju det avgörande vara, vad texterna själva säger. Även om Leviatan i andra sammanhang kan vara ett namn på kaosmakten och även om krokodilen och kanske t.o.m. flodhästen i andra sammanhang kan fungera som bilder för denna kaosmakt, är ännu inte bevisat att så skulle vara fallet i Jobsbokens gudstal. H. H. Rowley gör i sin kommentar till Job, som första gången utkom 1970, påpekandet, att ett mytologiskt *namn* mycket väl ibland kan beteckna en icke-mytologisk *realitet*. Sedan han erkänt, att Leviatan i andra sammanhang kan beteckna kaosmakten, skriver han: "... but this does not prove that a mythological creature is being described here. When Egypt is called Rahab (Isa. 30.7) a mythological name is applied to a real nation, and most scholars hold the view that here the crocodile is described under a mythological name."

Behemot och Leviatan är enligt Mettinger symboler för vad som i Job 40:6 (hebr. 12) omtalas som "allt vad högt är", vilket enligt Mettinger betecknar den av Gud bekämpade ogudaktigheten. Hur vill Mettinger då förklara, att Leviatan själv enligt Job 41:25 (hebr. 26) ser ned på "allt vad högt är" med förakt? Har Leviatan kommit i strid med sig själv? Vad texterna faktiskt säger är ju, att Leviatan kan göra det som Job inte kan, nämligen se föraktfullt på det "höga".

"Varken Söderlund eller jag ägnar någon större tankemöda åt att finna någon symbolisk betydelse i Behemots benpipor eller Leviatans pansar", skriver Mettinger. Nej, det gör vi kanske inte, men värt att lägga märke till är, att i Jobsboken ett så påtagligt intresse visas för t.ex. Leviatans sköldar, att ganska stort utrymme ägnas åt att beskriva hur välordnade de är, liksom det tidigare har talats om "'hur härligt han är danad" (ordagrant "hans anordnings skönhet"). Är det vanligt att på detta sätt beskriva "kosmisk" skönhet hos en kaosmakt? Det är överhuvudtaget ganska stora partier av gudstalen som kommer att te sig svåra att få in i sammanhanget med Mettingers tolkning. Mycket har bara kommit med så att säga på köpet därför att det rör sig om en metafor. Tänkvärt är emellertid, att alla dessa partier, inklusive beskrivningarna av Behemots benpipor och Leviatans pansar,

genast kommer att bli betydelsefulla i textsammanhanget, om gudstalen tolkas *icke-metaforiskt*, d.v.s. så, att det handlar om beskrivningar av faktiskt existerande varelser i djurriket, vars skönhet, styrka och raffinering vittnar om Skaparens vishet och makt. Att Leviatans kraft bör göra människan ödmjuk inför Skaparen själv är dessutom klart uttalat i texten (41:1 hebr. 2), medan den tankegång som Mettinger utnämner till huvudpoäng i de enligt hans mening metaforiska gudstalen, nämligen att Gud kämpar mot Behemot och Leviatan, ingenstädes i texterna är tydligt uttalad. *Vi har alltså att göra dels med en icke-metaforisk tolkning som låter alla delar av texten vara meningsfulla och låter textens poäng vara något i texten själv uttalat, dels med en metaforisk tolkning som gör åtskilliga delar av texten överflödiga, medan poängen tänkes vara något i texten outtalat.* Att låta den senare av dessa båda tolkningar äga prioritet tycks mig inte vara att bedriva exegetik på ett förtroendeingivande sätt.

Eftersom det avslutande stycket i Mettingers inlägg har tillagts i efterhand, har jag inte kunnat ta hänsyn till det i mitt ovanstående svar, men givetvis noterar jag med tillfredsställelse, att vi nu, efter en stimulerande debatt, tycks ha nått samstämmighet åtminstone i den terminologiska frågan.

Rune Söderlund

Den mångfasetterade hinduismen

Replik till Antoon Geels

I sina avslutande kommentarer till artikeln om hinduisk begravningssed (1:1988) kritiserar Antoon Geels den bild av hinduismen som skolornas läroböcker förmedlar till dagens ungdom. Denna bild bygger nämligen enligt honom ensidigt på "lärda framställningar" som "i mycket ringa grad speglar den hinduism som möter i Indien". Som ett färskt exempel på detta missförhållande anför han ett citat ur en artikel om religion och moral som undertecknad nyligen skrivit i den pedagogiska tidskriften Religion och livsåskådning (4:1987).

Med hinduismen i de lärda framställningarna torde G. avse vad som lämpligen kan betecknas som vedanta-hinduism i vidare bemärkelse, dvs den form av hinduism som i samband med sina föreställningar om människosjälens enhet med och uppgående i det gudomliga utvecklar de betydelsefulla tankarna på återfödelse eller själavandring, karma och moksha (befrielse från återfödelse). Dessa tankar ansågs tidigare spela en så dominerande roll att de ofta anfördes som gemen-

samma kännetecken för all hinduism. Nyare undersökningar har dock visat att man i många former av folklig hinduism står helt främmande för de nämnda tankarna. (I hur stor utsträckning detta är fallet, torde dock vara en öppen fråga. Försöken till uppskattningar härav är motsägande.)

Det förefaller högst egendomligt att G. har den uppfattningen att jag i min artikel skulle företräda den äldre synen på vedanta-hinduismens dominerande inflytande. Som belägg för sin uppfattning anför han ett av mina exempel på hur förhållandet mellan religion och moral kan gestaltas. Det är fråga om att jag citerat en hinduisk tänkare som i vedanta-hinduismens anda grundar det moraliska budet om kärleken till nästan på den religiösa föreställningen om alltings enhet: "Du skall älska din nästa som dig själv, därför att du är din nästa. Det är en illusion som får dig att tro att din nästa är något annat än du själv."

Vid all exemplifiering måste man skilja mellan exempel *på* och exempel *från*. Något som tjänar som exempel *på* en sak eller företeelse kan förutsättas vara typiskt eller utmärkande för denna (i detta fall: förhållandet mellan religion och moral). Men detsamma gäller inte i fråga om den företeelse eller det sammanhang som exemplet är hämtat *från* (i detta fall: hinduismen). G. förbiser tydligen denna distinktion och menar sig därför ur min artikel kunna utläsa "att hinduisk etik på ett utmärkt sätt kommer till uttryck" i det angivna exemplet. Något sådant har jag inte sagt. Det enda jag säger är att den tanke jag använder som exempel är hämtad från hinduismen. Att jag därmed skulle framställa enhetspekulationen i det anförda citatet såsom typisk och representativ för all hinduism, är en ren missuppfattning.

Bakom G:s missuppfattning ligger en viktig didaktisk fråga. G. menar att man i skolans undervisning ger en "sned bild" av hinduismen genom att huvudsakligen uppehålla sig vid den vedantiska traditionen. Frågan om vedanta-hinduismen bör göras till huvudsak eller ej, kan dock inte avgöras enbart genom hänvisning till dennas större eller mindre kvantitativa genomslagskraft (vilken fö som nämnts ännu inte är tillräckligt klarlagd). Man måste utgå från en mera kvalitativ aspekt och beakta den framträdande plats i det religiösa livets historia som denna form av hinduism kommit att inta. Därvid kan man peka på t ex följande: (1) Den utformning som den mystiska erfarenheten fått i bla upanishadernas föreställningar om brahman och atman utgör en omistlig del av den religiösa mystiken och är av stort intresse för var och en som vill fördjupa sig i livsåskådningsfrågor. (2) Det var i uppgörelsen med vedanta-hinduismens tankar som Buddha utformade sin livssyn

och livsform. Utan kunskap om denna bakgrund kan man därför inte förstå buddhismen. (3) Kunskapen om dessa tankar är viktig också därför att det är till dem man anknyter såväl i reform- eller nyhinduismen som i nutidens sk nyandliga rörelser av indiskt ursprung.

Dessa och andra omständigheter ger fullgoda skäl till att man vid framställningen av hinduismen på ett begränsat utrymme företrädesvis tar sikte på den klassiska traditionen och dess vidareutveckling (såsom är fallet t ex i Olof Pettersson, Religionshistoria, 1983, s 153 ff). Men givetvis bör det göras klart att den vedantiska religionen dock inte är ensamrådande utan endast bildar ett betydelsefullt inslag i den mångfasetterade hinduismens brokiga utbud av religiös teori och praktik.

Rudolf Johannesson

Svar till Rudolf Johannesson

Min huvudpoäng under rubriken avslutande kommentarer är att den hinduism som kommer till uttryck i bla begravningsritualen knappast behandlas i läroböckerna, varken på gymnasie- eller universitetsnivå. Detta påpekande är desto mer allvarligt när man betänker att denna form av rituell hinduism är representativ för den absoluta majoriteten hinduer. Denna majoritet intresserar sig mer för en god matsmältning och andra existensfaktorer än spekulationer om alltings enhet i Brahman. Detta inser var och en som studerat hinduism i Indien.

Att våra läroböcker i mycket ringa grad behandlar vardagshinduism har delvis sin orsak i att många läroboksförfattare inte främst bygger sina framställningar på egna fältstudier utan på textanalyser och andra forskares resultat. Olof Petterssons beskrivning av klassisk hinduism, som R. J. refererar till, är m a o Petterssons beskrivning av andra forskares beskrivning av religiösa texter, som majoriteten hinduer inte läser. Det man på sin höjd speglar är vad som finns inuti huvudet på en indolog, inte levande hinduisk religiositet.

Det är detta problem, här avsiktligt tillspetsat, jag ville ta upp i mina kommentarer. Rudolf Johannessons artikel i tidskriften Religion och Livsfrågor fungerar endast som ett av många exempel på formuleringar som leder till missförstånd om vad som är väsentligt i dagens hinduism. Som ytterligare stöd för mina argument refererade jag till en alldeles nyskriven bok om svenska läroböckers framställning av Indien. I senaste numret av förutnämnda tidskrift uttalar sig Torvald Olsson om samma problem som jag anfört (RoL 88:2. s 25):

Det är långt kvar till en acceptabelt objektiv bild av den indiska kulturen. När det gäller teckenschildringar av återfödelse och karma bygger kunskaperna på heliga hinduiska skrifter som översattes på 1800-talet. Vad folk i allmänhet tror på i Indien har väldigt lite med de här skrifterna att göra. Det är som att säga något om Sverige av i dag genom att citera katekesen.

Enligt min mening behövs en debatt kring frågan om förhållandet mellan folkreligion och elitreligion. Rudolf Johannesson har genom sitt inlägg visat intresse för en sådan debatt och det tackar jag honom för.

Antoon Geels

IN MEMORIAM

Sven S. Hartman in memoriam

Vid påskhelgen i år dog Sven S. Hartman i Balma, Frankrike, där han bodde efter det att han pensionerats. Han blev 70 år gammal. Balma ligger nära Toulouse i hjärtat av katharernas, kättarnas, område. Han verkade trivas där. En av de sista föreläsningar Hartman som emeritus höll i Lund handlade just om katharerna. Han brukade säga att det var kättarna som var de intressantaste i religionshistorien, inte de renlära.

De sista åren var han sysselsatt med ett arbete som skulle ha blivit hans magnum opus, en kommenterad edition av centrala partier i Avesta, zoroastriernas heliga skrift. Vad han här utgick från var inte handskrifterna, utan den muntligt traderade texten, som han spelat in vid fältarbete hos parseerna i Bombay. Eftersom det rör sig om kulturer skulle dessa kompletteras med bildserier tagna från de videoinspelningar som han gjort av yasnan och andra ceremonier. Med stor entusiasm visade han detta vid det religionshistoriska forskarseminariet i Lund: vi såg på TV-skärmen en mer än 2000-årig tradition spelas upp. Sådant var typiskt för Hartman; han angrep centrala religionshistoriska problem utifrån nya perspektiv och med friska grepp. Och om någon försökte inordna honom i en bestämd forskartradition värjde han sig energiskt.

Hartman var annars van vid att arbeta med handskrifter och annat skriftligt material ty han hade utbildats i Uppsala under H. S. Nyberg, Geo Widengren och Stig Wikander, vilka inspirerat många forskare i riktning mot en filologiskt och textanalytiskt orienterad religionshistoria.

Efter filosofie- och teologie licentiatexamen disputerade Hartman för teologie doktorsgraden 1953. Under 1956 tjänstgjorde han som t. f. professor i semitisk filologi vid Köpenhamns universitet, där han också var nordisk docentstipendiat. Han förordnades 1953 till docent i religionshistoria med religionspsykologi och innehade docentbefattning i detta ämne vid Uppsala universitet till 1960, samt uppehöll professuren i ämnet 1961–62. De följande åren var han lektor i Haparanda. Han utnämndes 1965 till professor i religionshistoria vid Åbo Akademi, en tjänst som han innehade till 1969, då han utnämndes till professor i religionshistoria med religionspsykologi vid Lunds universitet. Denna tjänst innehade han tills han pensionerades 1983. Han var ledamot av flera lärda sällskap bl. a. Société Asiatique och Nathan Söderblom-Sällskapet.

Bland Hartmans viktigaste skrifter märks doktorsavhandlingen *Gayomart. Etude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran* 1953, som genast gjorde honom till en internationell auktoritet inom den iranska religionshistorien, samt *Parsism. The religion of Zoroaster* 1980. I båda dessa arbeten märks hans stora intresse för den iranska apokalyptiken, ett ämne som han gärna ägnade sig åt.

En septemberdag 1969 kom Sven S. Hartman till Lund som ny professor vid religionshistoriska institutionen, som på den tiden var ett rätt dammigt och instängt ställe, i flera avseenden. Men Hartman öppnade fönstren och släppte in ljus och luft. Ut med gammalt lärdomsbråte, in med nya metodiska grepp. Ut mot nya obearbetade forskningsfält. Här skulle internationaliseras!

Hartman var inte främmande för lärdom, bara

för lärdomshögfärd. Han stoltserade aldrig med sin beläsenhet, som var ganska bred, och framför allt inträngande, ty den hade förvärvats genom studier av religionshistoriens källskrifter, särskilt av de klassiska auktorerna och av semitiska och iranska texter, som han självklart läste på originalspråken. Denna attityd präglade också hans nutidsorientering: under den iranska revolutionens första år smög han sig varje dag till stadsbiblioteket, där han följde utvecklingen i den persiska dagspressen.

Men han var noga med att hålla isär lärdom och vetenskap. Det vi förvärvat måste odlas, naturligtvis, men i den vetenskapliga verksamheten gällde det att bryta ny mark. Han ville ha armbågsrum: "jungfrulig mark" var ett av hans favorituttryck. Rådet till oss som skulle skriva avhandlingar var: "Det är viktigt att problematisera de religionshistoriska sammanhangen, men läs inte för mycket, ett par representativa arbeten bara! På vilka avgörande punkter skiljer sig auktoriteterna åt? Där finns problemen! Gå till källorna och försök hitta lösningen där! Tänk själv!"

I Uppsala hade han fått lära sig att det filologiska hantverket skulle behärskas, men också att detta inte var tillräckligt för att det skulle bli bra religionshistoria. Hartman berättade hur han i sällskap med Geo Widengren en gång bevistade en föreläsning av den store iranisten och manikeerforsaren W. B. Henning, som briljerade med att räkna upp alla de språk man måste kunna för att studera manikeismen. Det blev en imponerande rad: "Då sa Geo: Han glömmer en sak; man måste kunna religionshistoria också."

Själv hade Hartman inte manikeismen som primärt forskningsfält, även om han ibland använde sig av manikeiska källor, men han talade gärna om manikeismen i sin undervisning. Under några terminer utgjorde denna religion temat för forskarseminarierna i Lund. Hittills har detta intresse för manikeismen resulterat i två doktorsavhandlingar, samt den första internationella konferensen

om manikeismen, vilken hölls i Lund i augusti 1987.

Hartmans viktigaste arbetsfält var den iranska religionshistorien, där hans insatser blev banbrytande. Hans vetenskapliga skrifter är alla djupt originella, skarpsinniga, och till sin utformning stringenta och korthuggna. "Bort med alla onödiga ord", sade han till oss. "Stryk adjektiven!" Den regeln följde han själv. Vi som hade våra rum under hans i Portvaktshuset gav honom en gång ett par trätofflor i present. Vilket misstag! Han författade nämligen sina vetenskapliga arbeten gående, fram och tillbaka i sitt arbetsrum, under stark vända. Samtidigt var han vid dessa skapande tillfällen intensivt lycklig, totalt koncentrerad på uppgiften och lät sig inte störas av "de bruna kuvertens tyran", som han kallade det.

Till bilden av Hartman hör hans passion för schack, vilket han ofta jämförde med vetenskapligt tänkande. Det var nog kombinationsspelet som fascinerade honom mest, men till skillnad från det verkliga livet fanns här ju också grundläggande spelregler att hålla sig till, och fullkomlig renhårighet. Sådant uppskattade han.

Ännu på 60-talet tilltalade vi professorerna med "professorn". Det gillade han inte. Han kände sig fortfarande som student och han levde så, tillsammans med oss. Kanske blev det lite rörigt ibland. Bakom den propra slipsknuten och hans välrakade yttre satt en rebell, en rätt skäggig en.

När Hartman gick i pension hyllade kolleger och lärjungar honom med en festskrift (Religionsvetenskapliga studier, Lund 1983), som också innehåller en förteckning över hans tryckta skrifter. Han blev en förebild i sitt sätt att motivera till forskning med sina krav på filologisk kompetens, logisk stringens och akribi. Men vad han framför allt förmedlade till oss var att vetenskap är en lidelse som drivs av nyfikenhet och intellektuell äventyrlust.

Tord Olsson

