

Mästaren och hans liknelseberättelser*

Av BIRGER GERHARDSSON

Stora människor och stora bedrifter blir historiska. Fortsätter att fånga människors intresse och göra intryck på dem. Ger upphov till funderande och samtal. Och får folk att ta efter.

Det här gäller i högsta grad Jesus från Naxaret. Få historiska personer – inom vår kulturkrets troligen ingen – har som han påverkat människors funderingar, samtal och handlingssätt. Långt utanför de kristnas led framkallar hans gestalt och hans gärning omiskännliga verkningar.

Litteraturen om Jesus är ändlös. Och brokig. Man kan anknyta till honom på otaliga sätt, tolka och omtolka honom på tusen vis.

Vilda tolkningar

Många uppfattar i hela sitt liv Jesus inom ramen för det traditionella. Andra försöker *nytolka* honom. Visa att han nog var det stora ljuset men *i något annat avseende* än vad vanliga kristna tror. Inte minst under de senaste årtiondena, och inte minst i USA, har en mängd böcker med ett budskap av den typen kommit ut.

Jag tänker bla på en bok av en amerikan vid namn Bruce Barton som skrevs redan 1925 men fortfarande säljs. Den bär titeln "The Man Nobody Knows". Tesen är att Jesus i själva verket var tidernas förebild för hur man slår sig fram och kommer upp sig här i världen. Boken blev en bästsäljare. Bara de tre första åren trycktes den om 20 gånger. En amerikansk teolog berättade nyligen för mig att många företagare och affärsmän i hans land har den här boken på kassett och sitter och bygger upp sig med dess budskap i bilen, när de åker till sitt arbete på morgnarna. Här har Kristi efterföljelse verkligen blivit någonting annat än vi är vana vid.

Jag tänker på en annan amerikan, Robert Funk, som har skrivit boken "Jesus as Precursor" (1975). Han gör Jesus till en före-

* Fakultetsföreläsning i Lund 3 nov 1986.

gångare till hårdkokta 1900-talsförfattare som Franz Kafka, Samuel Beckett och Henry Miller.

Jag tänker vidare på de teologer – de är flera, också Funk hör till dem – som hävdar att Jesus i själva verket var en utstuderad humorist, och att vi grundligt missförstår hans ord därför att vi tar dem så allvarligt.

Jag tänker likaså på en forskare – även han amerikan – som heter James Breech, och som för några år sen (1983) gav ut en bok med titeln "The Silence of Jesus". Man kunde vänta sig att boken skulle beröra det fängslande tema som "tystnaden" (σιγή, *silentium*) har varit i den kristna tankevärlden ända sedan antiken, men författaren sysslar med någonting annat. I motsats till alla dem som av naturliga skäl frågar efter Jesu *ord*, är Breech fångad av hans *tystnad*. Han menar att den historiske Jesus varken talade om sig själv eller om mänsklighetens eviga problem på det religiösa, moraliska eller politiska området. Och att han mötte de frågor folk ställde till honom, med *tystnad*. På det sättet fick han människorna att tänka själva och handla på eget ansvar.

Till sin typ faller den här sortens Jesustolkningar under rubriken "liberal teologi". När *klassisk* kristen teologi tolkar Jesus, riktar den strålkastaren på hans död, uppståndelse och herravälde. Den sk liberala teologin nöjde sig väsentligen med att tolka Jesus som människa på jorden, innan han blev dödad, hurdan han var och vad han sa och gjorde under sin stund på jorden.

Många böcker av det här slaget – jag säger inte alla och utpekar nu ingen författare särskilt – är skrivna av människor som har växt upp i ett kristet hem men tappat fotfästet eller gjort uppror och brutit sig ut. Ofta tycks det då finnas kvar hos dem – trots allt – en oavsliten bindning till Jesus själv. Någonstans inom sig tycks de känna att Jesus ändå var gestalten med stort G. Och de har ett behov av att visa att han var det åtminstone i någon

symbolisk mening. Om inte annat så genom att han hade humor eller kunde konsten att tuga.

Vad skall vi säga?

Vad skall vi säga om den här sortens fria tolkningar? Egentligen har vi väl ingen rätt att tycka så mycket. Historiska personer är utlämnade. De får den ställningen att de ger stoff åt alla slags tänkande och fantasier. Fältet är mer eller mindre fritt. Och som kristna bör vi väl med ett visst jämnmod kunna se även på dem som nöjer sig med smulor från Jesu bord eller med den yttersta ulltofsen på hans mantel.

Men jag tycker förstås man har rätt att höja på ögonbrynen i två fall. Först och främst när någon framställer en sådan här vild tolkning som den *verkliga* tolkningen, den som äntligen ger oss *sanningen* om Jesus, i varje fall sanningen för dagens människor. Och det är ganska vanligt att de här nya uppfattningarna förs fram med just precis sådana anspråk.

Det andra fallet är när någon påstår – och åtskilliga gör det – att alla tolkningar av Jesus är ungefär lika subjektiva och lika riktiga: i mörkret ser alla katter lika gråa ut, och när det gäller att uttolka Jesus är vi ungefär lika goda kålsupare allihop. Det resonemanget tycker jag är lättsinnigt och antiintellektuellt. Det måste vara en avgörande skillnad mellan att försöka ta reda på allt som går att veta om Jesus från Nasaret – förstådd inom hans historiska miljö – och att bara fantisera och spekulera på grundval av dåliga kunskaper och okunnighet om hur man bygger upp rationellt historiskt vetande.

I den här artikeln skall jag syssla med några aspekter av frågan hur den historiske Jesus förkunnade och undervisade. Problemet är stort och invecklat. Men utrymmet är knappt, så jag måste begränsa mig. Mest skall jag syssla med den bild de bevarade urkristna källorna ger oss, när vi granskar dem historiskt och kritiskt. Sen återstår nästa fråga, den i vad mån dessa källor – vi har inga som är äldre och bättre – verkligen förmår ge oss vederhäftiga besked på de enskilda punkterna. Den frågan kan jag inte diskutera när-

mare den här gången. Men jag menar – allmänt sett – att vi hur som helst måste stå den historiska sanningen ganska nära, om vi får klarhet i vad de äldsta källorna säger, därest de ger oss flersidiga uppgifter som går ihop någorlunda. Att sanningen om vad och hur Jesus förkunnade skulle ha gått fullständigt förlorad för urkristendomen i dess helhet, håller jag för att vara en alldeles orimlig tanke.

Teorier om Jesus och språket

En ny idé har under de senaste årtiondena blivit mycket vanlig bland liknelseforskarna; den förs fram i många olika former. Man brukar säga att det var tyskarna Ernst Fuchs och Gerhard Ebeling som var pionjärer för den. Det är tanken att Jesus använde *språket* på ett nytt och originellt sätt, och att vi själva måste respektera det och göra likadant i vår egen tid, om vi vill föra hans ärenden vidare.¹

Man utgår från att så mycket i traditionen om vad Jesus förkunnade har karaktären av bildspråk och berättelser. Somliga exegeter säger nu: Jesus uttryckte sig på detta sätt därför att han ville överbringa någonting som inte kan sägas i direkt informerande språk. Det är därför fel – menar dessa uttolkare – när vi försöker dra ut *lärdomar* ur Jesu liknelser och bildord och formulera dem i vanlig klartext: ”Vad Jesus åsyftar är . . .”, på samma sätt som de gamla romerska retorerna brukade ange sensmoralen i en historia (*fabula docet . . .*, ”berättelsen lär . . .”). På det viset tappar vi bort det som Jesus verkligen *ville* med sina bildkraftiga uttalanden. Detta kan bara förmedlas i metaforens och/eller berättelsens form.

Andra går mindre långt och säger att det som Jesus förde fram i metaforer och liknel-

¹ För en representativ samling artiklar med denna inriktning se W Harnisch (utg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (Wege der Forschung 275)* (1982). Den danske religionsfilosofen M S Kjærgaard analyserar grundproblemen i sammanhanget på ett skarpsinnigt sätt i *Metaphor and Parable. A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors* (Acta Theologica Danica 19) (1986). Författarens grundtes kan jag dock inte helt godta.

seberättelser, det går inte översätta *helt och fullt* till klartext. Ett svinn uppstår alltid. Detta har insiktsfulla utläggare märkt i alla tider. De brukar också påpeka hur bristfälligt språket är helt allmänt sett när det gäller att uttrycka andliga ting. Dessutom är det ju klassisk kristen uppfattning att Jesu ord – liksom budskapet om Jesus – alltid har någonting i sig som till sist är outtalbart, o-ut-sägligt. Ett innersta mysterium som bara Anden kan överbringa med hjälp av orden. Men det är nu inte sådana ting den moderna tesen går ut på. Den tar oss mycket längre och är mycket bestämd. Den hävdar att Jesu sak inte kan framföras alls på rationellt språk, och att den kristna förkunnelsen och teologin därför *måste* vara metaforisk eller berättande. Många använder gärna slagordet ”narrativ teologi”.

Hur är det med detta sätt att uttolka Jesus?

Först vill jag avvisa en ytterlighetsståndpunkt som jag finner direkt absurd. Vissa exegeter som är inne på de här linjerna menar att de kompletterande element som likelseberättelserna är omgivna av i evangelierna – inledningar, avslutningar, tydningar, tillämpningar, tillägg – de är sekundära, allihop. De bär alltför tydliga spår av tradenternas och evangelisternas arbete; dem måste vi helt bortse ifrån. Ja, somliga exegeter försöker sig rent av på tesen att Jesus *bara* talade i metaforer och berättelser, utan några klagörande tillbehör, utan någon klartext alls.

Detta är bra verklighetsfrämmande. Varje språkligt mogen människa använder sitt språk på ett mångskiftande och *sammansatt* vis: ord av olika slag, utsagor av olika typer samverkar med varann. Givetvis gjorde även Jesus det. Det är en befängd tanke att han skulle ha gått omkring och bara utstött gåtord och plötsliga småberättelser, utan inledningar, utan avslutningar, utan tydningar, utan tillämpningar, utan tillägg – och utan direkt samband med en ställd fråga eller ett aktualiserat problem. Hade Jesus uppträtt så underligt, skulle källorna naturligtvis ha bevarat storögda vittnesbörd om hans kufiska uppträdande. Men ingen källa påstår någonting sådant. Att Jesus säkert var gåtfull *ibland*, är en annan sak; det kan vem som helst vara.

Alla våra källor visar att Jesus använde

språket på många olika sätt. Bilder och metaforer, kärnord och småberättelser var viktiga uttrycksmedel för honom, mycket viktiga helt visst – och jag skall komma tillbaka till det – men de samverkade med ord och satser av andra slag, med utsagor i mer allmänmänskligt bildspråk och i religiös klartext. Jag tycker den här tesen är osedvanligt korttänkt.

Vad menas med ”religiös klartext”? Utan att ge mig in på den knepiga definitionsfrågan vill jag förklara uttrycket så här. När vi resonerar om religiösa ämnen talar vi vanligen ganska direkt, i ämnesrådets klartext. Visserligen inte på riktigt vanlig, profan vardagsprosa men i princip lika direkt. Vi talar om Gud, heligheten, syndaförlåtelsen etc på samma direkta sätt som vi talar om handen eller molnet eller skrattet. Däremot övergår vi till mer metaforiskt språk – gränsen är flytande – när vi säger: ”Den gode herden har hjärta för sina får”, fast vi menar: Gud förlåter oss människor. Jag skall belysa det här mer i det följande.

Naturligtvis är en sak mycket klar och mycket intressant: att Jesus enligt våra källor i rikt mått gjorde bruk av bilder och metaforer, jämförelser och liknelser, dräktiga kärnord och förtätade småberättelser. Den synoptiska traditionen ger oss ju hela vägen den *bärande* delen av Jesu specificerade undervisning i den formen.

Utsagorna är konstnärligt gestaltade. De är mycket korta och stilsiterade, de är måleriska och bildkraftiga, vare sig de är kärnord eller likelseberättelser. 65 % av de avrundade, självständiga enheterna inom Jesu uttalanden i de synoptiska evangelierna – likelseberättelserna medräknade – är högst två verser långa. Och bara 12 % av de självständiga enheterna är mer än fyra verser. Det är visserligen sant – och viktigt, jag kommer tillbaka till det – att dessa små texter samspelar med ord och utsagor av annat slag – inledande och avslutande, tydande, förklarande och tillämpande satser – men tills vidare behåller vi blicken på detta faktum att de *bärande* delarna av Jesu uttalanden i de synoptiska evangelierna är konstnärligt gestaltade satser och texter.

En annan viktig sak bör uppmärksammas.

Evangelisterna är fullt på det klara med det här. De har en beteckning för dessa små konstnärliga texter. De kallar dem παραβολαί (i singularis παραβολή). Det grekiska ordet återger den hebreiska termen *mēschālim* (singularis *māschāl*). Och den beteckningen används lika väl om de korta kärnorden (tex "Läkare, bota dig själv") som om liknelseberättelserna (tex maschalen om de onda vingårdsmännen).

Jag tycker vi bör föra in det här ordet "maschal" som en exegetisk fackterm för de självständiga enheterna inom Jesu uttalanden i den synoptiska traditionen och sedan indela maschalerna i olika typer, i första hand i "aforistiska maschaler" och "berättande (eller narrativa) maschaler". Här skall jag dock för det mesta undvika det språkbruket och – för enkelhetens skull – nöja mig med de enklare beteckningarna kärnord och liknelseberättelser.

Hur pass originell var Jesus när han undervisade med hjälp av metaforer och berättelser? Åsikterna är verkligen delade bland teologerna. Somliga menar att Jesus förkunnade på detta sätt därför att orientalerna älskar att tänka i bild och tala blomsterspråk. Det var bara naturligt att uttrycka sig som Jesus gjorde i den miljö där han uppträdde. Andra säger att han var synnerligen originell när han undervisade i kärnord och liknelseberättelser.

Båda ytterlighetsståndpunkterna är ohållbara. Orientalerna må älska att tala i bild – åtminstone många av dem – men de talar sannerligen inte bara på det sättet utan använder sitt språk på otaliga sätt, de som andra. Och ser man på Jesu bruk av metaforer är det tveksamt om han egentligen skapade en enda helt ny och originell metafor själv; det rör sig inte om många i så fall. Vad de pedagogiska småberättelserna beträffar (de narrativa maschalerna) finns det sådana redan i Gamla testamentet, och den rabbiniska litteraturen vimlar av den sortens texter.

Man skall inte göra Jesus originell på punkter där han inte var det. Det fördunklar hans verkliga profil. Jesus var en *mästare* i konsten att uttrycka sig med tillhjälp av bildord och småberättelser. Varje mästare har sin grad av originalitet, det stämmer givetvis på Jesus också. Men hans sätt att använda *språket* var

inte helt nytt eller radikalt originellt. Hans hemlighet låg inte på detta formella plan. Om man letar där, letar man på fel ställe.

Liknelseberättelsens natur

Sjelva kärndelen i en "liknelse", liknelsekroppen om jag får säga så, utgörs av en liten berättelse (jag tar detta ord i vid mening; man kan ju "berätta" om lite av varje, inte bara om ett händelseförlopp). Berättelsen är sas en utvidgad bild. Och den skall belysa någonting. Detta är dess funktion. Förhållandet framhävs ofta uttryckligen med någon inledande formel: "Himmelriket är likt . . .", "Vad skall jag likna detta vid? Det är likt . . ." Ibland följs berättelsen också av en tydning eller tillämpning: "Så är det också . . .", "Så skall det också bli . . ." Ibland kommer efteråt, skild från berättelsen, en självständig tydning som kan handla om saken i stort eller om enskildheterna. Ibland mynnar berättelsen ut i en fråga. Ibland kommer hela berättelsen som svar på en ställd fråga.

Allt det här visar att själva liknelsekroppen *samverkar* med språkliga element av andra typer. Det är säkert en helt förflugen tanke att Jesus skulle ha fört fram sina småberättelser utan några sådana kompletterande element som gör det möjligt att fatta vad berättelsen syftar på och vill belysa.

För liknelseberättelsen vill just *belysa* någonting i betydelsen *lysa upp* det – *illuminera* det, som facktermen borde lyda. Om man går igenom de synoptiska liknelseberättelserna, en efter en – de är inte särskilt många, fem hos Markus, 21 hos Matteus, 29 hos Lukas – ser man att de uppenbarligen har ett syfte som vi kan kalla sammansatt:

att *lysa upp* något,

för att få åhörarna att *inse* vad saken gäller och *bli införstådda* med det som sägs och därför även *handla därefter* ("göra").

Märk verben: *lysa upp* någonting för att åhörarna skall *inse* och *bli införstådda* och därför *handla därefter*. (Jfr fö Matt 13:23.)

Med en liknelseberättelse vill man alltså inte främst *informera* om någonting, man vill *klargöra* någonting och på ett sådant sätt att man får åhörarna med sig. Man vill inte bara nå deras fattningsförmåga utan också deras fantasi, känslor och motivationer.

Att lysa upp någonting är således det grundläggande syftet med en liknelseberättelse i evangelierna. Sedan är det också klart att vissa av dessa maschaler – främst hos Lukas – uttryckligen står i *förmaningens* tjänst. Talaren förmanar sina åhörare att göra så eller så. Vissa gånge: verkar talaren ävenså vilja försvara något eller kritisera något. Men detta är hela tiden bisyften. Och det kommer för det mesta fram i tillbehören till en berättelse; själva den berättande kroppen behåller uppgiften att lysa upp den sak som behandlas. Grundsytet är även i sådana fall att illuminera.

Vad handlar liknelseberättelserna om?

Vad är det Jesus förkunnar och undervisar om? Vad är det han klargör med kärnord och småberättelser? Den frågan kan få ett enkelt svar: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ / τῶν οὐρανῶν, Guds / himlens herravälde eller rike. Med himmelriket (Guds herravälde) menas inte bara det rike man väntar skall komma snart, ”i kraft”. Uttrycket har större omfång, det används om det rike Gud har och det välde han utövar sedan världens begynnelse. (Det skall nog komma snart, ”i kraft”, men det är hela tiden samme Guds välde och rike.) Jesu liknelseberättelser handlar antingen om Gud och hans konungliga förhållande till världen (det han gör genom Messias och andra företrädare medräknat) eller om vårt förhållande till honom och varann, det må vara riktigt eller felaktigt, ofta om både Gud och oss. Detta är *gudsrikesfrågor* och om sådant rör sig Jesu berättande maschaler i evangelierna – samt och synnerligen.

Däremot handlar inte en enda av Jesu liknelseberättelser om *enbart* mänskliga eller mellanmänskliga problem. Det skulle vara liknelseberättelsen om den barmhärtige samariern i så fall, men jag tror inte den utgör något undantag från regeln.

Men är inte det här egentligen en självklarhet? Vad skulle Jesus annars ha talat om? Judarna på den tiden var ju så religiösa av sig! Det här är ingalunda självklart. Även i Israel fick folk kämpa med de frågor vi människor har sedan urminnes tider: moraliska frågor,

sociala frågor, ekonomiska frågor, politiska frågor, och hela registret av vardagsproblem. Sådant kan man inte undkomma. I Israel fanns det en nedärvd vishet att tillgå i sådana spörsmål. Inte minst den gamla skatten av maschaler (kärnord och liknelseberättelser) var avsedd att ge vägledning. I den avhandlades livets alla typer av problem. Att Jesus inte tar upp vilka frågor som helst i sin undervisning utan koncentrerar sig, vi kunde nästan säga envetet, är mycket påfallande, och det säger i själva verket mycket mer än man brukar inse. Det röjer verkligen hans karakteristiska profil. Jesus hade ett *ärende*, ett ämnesområde om jag så får säga, och han höll sig hela tiden till detta i sin undervisning (märk t ex Luk 12:13–14). Det fanns för honom någonting som var ”det enda nödvändiga” (jfr Matt 6:24–34, Luk 10:38–42). Han kände sig vara sänd att företräda *himmelriket*, utropa det och undervisa om det, och låta det bryta fram på ett sätt som antyder vad som komma skall. Han kände sig inte kallad att tala om allt möjligt annat som i och för sig kan vara viktigt.

Därför är jag helt ur stånd att följa de utläggare som säger att man idag kan förvalta Jesu syften fullt riktigt, även om man tolkar honom *sekulariserat*, utlägger hans liknelseberättelser så att de belyser världsliga problem, politiska, sociala, moraliska. Det måste vara fel. Sådana frågor låg ingalunda utanför Jesu horisont, men *han såg inte som sin uppgift att tala om dem*. Det här betyder att den som vill utlägga Jesu liknelseberättelser i *saklig trohet*, måste beakta att Jesus i dem talar om Gud och hans förhållande till världen liksom om vårt förhållande till Gud, inbegripet Guds vilja när det gäller vårt förhållande till våra medmänniskor. Inte om en mängd andra viktiga saker. Om någon vill belysa världsliga problem med tillhjälp av Jesu liknelseberättelser, kan väl ingen förhindra det, men vi måste protestera om han påstår att det var just detta Jesus från Nasaret ville ha fram. Påståendet håller inte.

Att Jesu liknelseberättelser ofta inrymmer etiska biaspekter och att de har radikala *konsekvenser* på många plan, även de sociala, ekonomiska och politiska, bestrider jag inte ett ögonblick.

Liknelseberättelsernas ”pedagogiska ort”

Nu frågar vi: *Var någonstans i Jesu verksamhet använde han liknelseberättelser? Vad skall vi säga om dessa texters ”pedagogiska ort”?* De tillgreps naturligtvis i många olika sammanhang, men kan någon princip skönjas?

Det förefaller mig vara värt stor uppmärksamhet att de berättande maschalerna inte tycks ha förts fram i den inledande, grundläggande förkunnelsen, det vi brukar kalla Jesu κήρυγμα. De överbringar givetvis Jesu budskap, de också, men de hör inte till det som ropas ut först av allt. De kommer så småningom, i Jesu mer *ingående* undervisning, i hans διδαχή.

När evangelisterna skall sammanfatta vad Jesus gjorde under sin offentliga verksamhet i Israel säger de att han förkunnade evangelium och undervisade om himmelriket/Guds herravälde, botade sjuka och drev ut onda andar. Det var detta han ägnade sig åt, innan det blev dags att gå upp till Jerusalem.

Hans budskap sammanfattas i orden: ”Tiden är fullbordad och Guds rike är nära. Omvänd er och tro evangelium” (Mark 1:15) eller: ”Omvänd er ty himmelriket är nära” (Matt 4:17). Det där är sammanfattningar som nog kan ha gjorts i den urkristna traditionen men de förefaller träffa huvudinnehållet i Jesu budskap mycket väl, och vi märker att detta inledande och grundläggande sägs i religiös klartext, inte i någon berättande maschal.

Samma sak gäller det som Jesus gör när han står inför den enskilda, nödställda människan. I sådana lägen kommer han inte med liknelseberättelser. Den skuldbelastade får höra: ”Dina synder är dig förlåtna”. Den spetsälske får beskedet: ”Jag vill, bli ren”. Den blinde: ”Ha din syn”. Och demonerna får respas i klara verba: ”Far ut ur honom”.

Bilden är ganska tydlig: det elementära och grundläggande i Jesu gärning förs fram direkt, i religiös klartext eller i korta aforistiska maschaler som står klartexten nära. Inte i berättande maschaler.

Liknelseberättelserna hör hemma i verksamhetens fortsättning, uppföljningen som det numera heter. De kommer när Jesus

svarar på frågor som han har gett upphov till, när han utmanar någon till samtal eller när han undervisar av andra skäl eller på andra sätt. De berättande maschalerna hör inte till frontförbanden, de kommer efteråt som underhållstrupperna.

Det här tycker jag är utomordentligt viktigt att lägga märke till. *De berättande maschalerna kommer när Jesus förklarar sig närmare*. Allt talar också för att detta är ett ursprungligt drag i traditionen. Säkert gick Jesus till väga på det sättet.

Detta betyder att vi inte med Nya testamentet i handen kan påstå att Jesu budskap bara kan föras fram i bildspråk eller bara i berättande form. Det är ett stort missförstånd. Liknelseberättelserna i evangelierna är viktiga, men de ger oss inte *de första grunderna*. Att säga att förkunnelsen och teologin *måste* vara metaforisk eller narrativ, är i varje fall inte att gå efter Jesu exempel. Han tillgrep berättande liknelser först när han skulle ge närmare besked.

Därför är det säkert ett felgrepp att försöka hämta fram Jesu huvudärende ur hans metaforer och liknelser sedan man har bortsett från de grundläggande och klartextbetonade utsagorna i evangelierna. Man har skaffat sig fri sikt men kastat styrinstrumenten.

Naturligtvis håller jag med om att vi bör studera bildspråket och berättandet i evangelierna, mycket ingående, och lära oss hur vi skall lysa upp religiösa sammanhang och uttrycka himmelska ting så att ett ljus kan gå upp för våra åhörare. Vems *vishet* skulle vara mer givande att studera än Jesu *vishet*? Och även när det gäller *det formella* – själva sättet att uttrycka sig, klargöra och argumentera – är Jesu undervisning givetvis viktig att analysera. Vilken mästare skulle man hellre gå till? Men, de här insikterna har alltså sin begränsning. Ingen skall säga att människors *tro* på Jesus Kristus kan väckas bara med metaforer och berättelser eller att teologin *måste* vara narrativ. Argumenten för sådana teser håller uppenbarligen inte.

Budskapet om Jesus

Vi går till den unga kyrkan efter påsk. Var det inte så att man där förde fram sitt grund-

läggande budskap – missionspredikan, kerigmat – i berättande form? Narrativ form? Om hur Jesus led och dog och uppstod?

Det är riktigt, men det är bara en del av sanningen. För det första var berättelsen om Jesus ingen *liknelseberättelse*. Den var en berättelse om någonting *som man påstod hade hänt*, och den var hållen i *religiös klartext*. Läs passionshistorien på nytt och från den här synpunkten!

Och för det andra: det avgörande i denna berättelse beror på att man ”vinklar” framställningen på ett alldeles bestämt sätt, att man *tyder* Jesus och hans gärning som man gör.

Antag att Pontius Pilatus berättade om fallet Jesus för några vänner vid middagsbordet. Inte sa han att Jesus var Messias, Guds son, att hans död var en död för våra synder, och att han nu är uppstånden, lever och regerar. I bästa fall redogjorde han sakligt för hur han hade blivit tvungen att avrätta en judisk orosstiftare för lagens och ordningens skull. Inte kunde den berättelsen väcka någons tro på Jesus Kristus.

Eller antag att översteprästen Kaifas berättade om fallet Jesus för en pilgrim på tempelplatsen. Förmodligen sa han då att Stora rådet hade lyckats få Pilatus att oskadliggöra en farlig folkförförare så nu var den tystad för gott. Den versionen kunde inte gärna väcka åhörarens tro på Jesus Kristus.

Vi ser att det inte kan vara *berättandet i sig*, själva den berättande framställningsformen, som är den springande punkten. Det avgörande är *vad och hur* man berättar. De urkristna förkunnarna var ingalunda några kringvandrande berättare. Det fanns sådana på den här tiden, men urkristendomens apostlar och missionärer hörde inte till deras sort. För sin del kom de för att ropa ut nyheter om alldeles bestämda saker:

- (1) att Jesus från Nasaret var den utlovade frälsaren, Messias, Guds son,
- (2) att han hade lidit och dött för att rädda oss alla undan domen, och
- (3) att han är uppstånden och upphöjd, lever och regerar som Herre och skall fullfölja sitt verk.

Det här är inte liknelseberättelser. Det är nog en berättande framställning men den

handlar om någonting som påstås faktiskt ha hänt, den tyder detta på ett alldeles bestämt sätt och den uttrycker alltsammans i religiös klartext. Det som förs fram är alltså inte någon fängslande berättelse rätt och slätt utan *det händelsefyllda budskapet om Jesus Kristus, Guds son, vår Herre*, och det förkunnas för att väcka *tro på honom*, inte för att engagera åhörarna i största allmänhet eller ge dem någon allmän känsla av existentiell befrivelse.

Inom parentes får jag kanske släppa iväg tanken till kyrkans förvissning om Skriftens klarhet (*perspicuitas*), en förvissning som vi möter redan i gamla kyrkan. Den skulle aldrig ha kunnat uppstå om man inte hade kunnat bygga på det faktum att det avgörande i budskapet om Jesus Kristus liksom i hans eget budskap är uttryckt i klartext i de heliga skrifterna. Den som hävdar att kärnpunkterna i Nya testamentet är något som bara kan sägas metaforiskt har verkligen avlägsnat sig långt från traditionell kristen – i synnerhet protestantisk – bibelsyn.²

Överblick

Jag sammanfattar det jag har sagt här i slutet: Enligt våra källor talade Jesus mycket i berättande maschaler. Men han gjorde inte så i sin grundläggande förkunnelse. Han gjorde det när han skulle förklara sig närmare.

Urkristendomen hämtade mycken vishet ur Jesu liknelseberättelser. Där fick man hjälp när man ville veta och förstå mer själv. Där fick man hjälp när man skulle förklara Jesus närmare för andra. Men i sin inledande

² Min huvudinvändning mot den narrativa teologin är annars att den underkänner och tystar en förkrossande majoritet av bibelns böcker och texter. Dessa är ju av de mest olikartade slag och bara en begränsad del av dem är berättande. En rimlig kristen bibelsyn måste godta ett faktum: *bibelns synnerligen mångskiftande framställningsformer visar att språket i hela sin rikedom kan tas i uppenbarelsens och förkunnelsens tjänst*. Jag vill inte förneka att språket i alla sina former har kännbara brister som kommunikationsmedel och att detta är särskilt besvärande när religiösa ting skall dryftas. Inte heller finner jag det överflödigt att vi försöker utröna om vissa framställningsformer fungerar bättre än andra för vissa bestämda ändamål. Det är den exklusiva *renodlingen* av metaforen och/eller berättelsen som religiös kommunikationsform jag vänder mig emot.

och grundläggande förkunnelse använde man inte liknelseberättelserna.³

Urkristendomens grundläggande förkunnelse – den som skulle väcka tro och få människor att ta emot dopet – den var narrativ. Man berättade om Jesus, med tonvikten på hans lidande, död och uppståndelse och på hans herravälde i nuet och för framtiden. Men detta skildrade man inte i liknelser utan i *tydande religiös klartext*. Och poängen var inte att man *berättade*, poängen var att man

berättade om *Jesus Kristus och hans gärning*.

Kyrkans bild av den undervisande Jesus står sig nog ganska väl. Och vissa elementära bedömningar som – trots alla meningsbrytningar – har stabiliserat sig inom den moderna nytestamentliga forskningen, är inte lätta att tränga undan. Det är på ett sätt synd på många intelligenta och originella nytolkningar, att de som nybörjare måste tävla i mästarklassen.

³ För en mer ingående beskrivning av liknelseundervisningen i evangelierna se min artikel De berättande mäschalerna i de synoptiska evangelierna, i Svensk Exegetisk Årsbok 53 (1988).

Litterär teologi – reflektioner kring det skönlitterära sökandet efter något heligt

Av BO LARSSON

Ingen behöver bläddra särskilt flitigt i moderna svenska romaner för att upptäcka att alltfler skönlitterära författare låter sina diktade gestalter brottas med en religiös problematik och det är uppenbart att både bibliskt stoff och sådana begrepp som Guds nåd, försoning etc åter blivit betydelsefulla teman i svensk litteratur.

I en nyutgiven bok, "Närvarande frånvaro",¹ har jag försökt visa vilka frågor kring liv och tro som aktualiseras i nio nutida skönlitterära författares verk och det visar sig bland annat att den genomgående synen på människan är ganska likartad i de olika författarskapen.

Människan är något mer

Människan är varken en alltigenom förklarbar rationell maskin eller bara en ovanligt lyckad anhopning av atomer och molekyler utan också något mer. Hon är ett mysterium som trotsar alla beskrivningar. Hennes ursprung, liksom meningen med det utsatta liv hon lever är höljt i dunkel, men oupphörligt söker hon efter svar på ofrånkomliga frågor i en värld och ett kosmos som för alltid skall trotsa alla hennes försök att förklara och förstå dem. De frågor människan ställer är dels sådana allmängiltiga frågor, som tycks höra till själva den mänskliga existensen och dels sådana frågor, som aktualiseras av en bestämd tidsmiljös livsvillkor.

Till den första kategorien hör frågorna kring ursprunget, meningen, skulden, lidandet, döden och Gud etc samt frågor kring hur livet skall tolkas och hur människan bör

handla. Sådana frågor återkommer ständigt i berättelserna oavsett i vilken tid och i vilken miljö de utspelar sig och de allra flesta böckerna är tydliga exempel på att både sådana livsfrågor som handlar om meningen, skulden, döden etc och sådana som kretsar kring Guds existens och egenskaper är tidlösa.

Till dessa eviga frågor kommer så de frågor, som hör till livsvillkoren i en bestämd tid. Det är både frågor kring alla de problem som förhållandena i människans samtid skapar och frågor riktade till de ideologier och trosåskådningar, som är eller varit förhärskande i en viss tidsepok och ett visst samhällssystem:

– Hur skall ett bättre och rättvisare samhälle skapas?

– Är den rådande synen på människan, samhället, Gud etc den enda riktiga och rätta?

– Är allt vetbart?

– Hur skall en växande kunskap om universum och människan hanteras?

– Hur skall naturen och miljön förvaltas på bästa sätt?

– På vilken grundval kan tesen om alla levande varelsers egenvärde vila i ett samhälle där människan blivit alltings mått?

– Är allt tillåtet om Gud är död?

Det finns också en rad frågor riktade direkt till den kristna trosåskådningen och till de utformningar tron fått i olika traditioner och i olika slag av förkunnelse:

– Är Gud allsmäktig i den starka betydelsen allorsaklig?

– Hur kan Gud i så fall tillåta allt ont som sker?

– Är viljan fri om Gud finns eller är allting förutbestämt?

– Var Jesus Guds son?

– Vad betyder sådana uttryck som "nåd" och "försoning"?

– Vad menas med "rättfärdiggörelse" och "frälsning"? Etc . . .

¹ Larsson, Bo: Närvarande frånvaro – frågor kring liv och tro i modern svensk skönlitteratur. Tankelinjer i några böcker av Lars Andersson, Sven Delblanc, Lars Gyllensten, P C Jersild, Sara Lidman, Astrid Lindgren, Torgny Lindgren, Peter Nilson och Göran Tunström. Verbum 1987.

Sökandet i centrum

Alla författare skildrar människor, som på olika sätt bearbetar någon eller några av dessa frågor, och i de flesta av romanerna framstår själva gestaltningen av frågorna och brottningen med dem som huvudärendet. Det är sökandet, inte svaren, som står i centrum. Författarna är sällan ute efter att ge svar, utan deras texter växer fram ur behovet av att spegla människors livsvillkor, deras längtan och deras rådvillhet inför allt det som de möter. Ibland är berättelsen ett sätt att låta omedvetna ting födas genom orden som formuleras och ibland är den ett mer medvetet förtydligande av tendenser därigenom att den belyser och ifrågasätter vedertagna värderingar och lärosystem.

I detta sammanhang är det omöjligt att göra något mer än ge exempel på hur reflektionen kring livets och trons frågor ser ut i skönlitteraturen och i denna artikel skall jag därför begränsa mig till att visa hur några författare gestaltar ett sökande efter något heligt utifrån upplevelsen av att den alltför djärva utvecklingsoptimismen skapat ett samhälle där frånvaron av absoluta värden blivit ett hot. Det är intressant att notera att själva trevandet efter något heligt hos författarna närmast bottnar i behovet av att finna den bas för livstolkningen, som kan möta de problem som den alltför stora värderativismen skapat. Flera författare tycks – med Lars Anderssons ord – söka efter ”en värdegrund, en integritet, en helgd, nånting som inte per definition är underkastat historiens yttersta virvel av omvandlingar”.² En svaghet hos förnuftsgrundade livsåskådningar och politiska ideologier, som återkommande poängteras är att de inte gör verklig rättvisa åt allt det som en människa är och inte heller förmår garantera människans och alla levande varelsers ovillkorliga egenvärde. Om den mänskliga gemenskapen bara har sin grund i de överenskommelser som människor gör med varandra, så kommer förr eller senare den punkt där några få ges rätten att avgöra vilka som inte längre skall tillerkännas samma värde och samma rättigheter som de själva. Både

Lars Andersson och P C Jersild ställer frågan om vad människovärdet skall grundas på i ett samhälle där ingenting längre är heligt och hos flera andra författare återkommer ständigt problematiken kring vad det nödvändiga handlandet skall grundas på när inga system håller och inga värden är givna.

Hoten mot människan

Lars Anderssons ”Löv till läkedom” (1986) är ett exempel på en roman, som ställer frågan om människovärdets grund på sin spets. Boken handlar om arkeologen Gunnar, som en dag får besök av vännen och poeten Per Ingvar Ödman. Gunnars hustru, Savrein, hämtar Ödman i stan och när de sedan slagit sig ner med sina kaffekoppar frågar Per Ingvar om människan kan lita på Gud:

”Jag antar att vi har nåt slags apparat, ett öga, som gör det möjligt för oss att tro. . . . Men kan vi med vett och vilja förstöra den där apparaten så att den aldrig kommer att fungera igen? Kan människan rycka upp sig själv med roten ur Guds skapelse så grundligt att hon går i upplösning och bara försvinner ut i nåt slags annan existensform där hon är slutgiltigt döv och blind för den Gud som du tror på?” (17)

Savrein, som aldrig tyckt sig kunna ”prata nåt vidare om vad det var för en Gud hon trodde på”, svarar:

”Du talar väl om nåden . . . Vad kan jag veta om den? Jag tror att den hittar oss.” (18)

Per Ingvar tar fram en tidskrift och visar Savrein en bild av ett djur, en ”experimentell hybrid”, som framställts genom att ett fåembryo och ett getembryo mixats ihop och sedan tillåtits växa i livmodern på antingen en get eller ett får. Per Ingvar är oerhört upprörd över alla de experiment som den nya gentekniken möjliggör och ser manipulationerna som ett ”djävulsgrin”. Själva människobegreppets grundvalar hotas, och ingen ängel ”vaktar den dörren heller”:

”Om vi skulle ta oss helskinnade ur detta att vi klyvt atomen, så tar vi oss i alla fall inte som människor ur att ha klyvt människoarten.” (22)

² Andersson Lars: Vampyrerna och Medusa-effekten. Artikel i Bonniers Litterära magasin (BLM) 1/85.

Per Ingvar berättar för Savrein hur han gripit omkring sig efter tro, men bara funnit ”jämförande beskrivningar” av något som han inte kan se. Hos Rudolf Bultmann har han lärt sig att det inte finns någon ”Annan Värld” som då och då *buktar in* i människans värld med ”uppenbarelser och under”, utan det finns bara en värld, men han kan varken erfara Gud eller förstå hur Gud skulle kunna tänkas ingripa i den.

Savrein svarar:

Försynen griper inte in i världens gång som ett skyddsombud. Den består i ett löfte, för mig som tror, om att jag kommer att se att jag kan sätta min fot rätt, kommer att finna en hand att gripa, kommer att erfara en nådens ordning. För mig betyder det på ett sätt att lämna framtiden öppen. Jag vet att den kan ställa allt på huvudet och sopa bort allt jag är förbunden med bakom mig, men jag ska kunna fortsätta att tro att Gud handlar genom våra liv. (23 f)

När Savrein skall tala om sin kallelse så talar hon om hur ”nånting i ett språk man haft ett öga på i en bestämd situation” kom under ett ”Ijus som gjorde att de blev mening i det”, och det är just en sådan upplevelse som Per Ingvar både saknar och söker efter.

Savrein litar på att Gud finns och handlar i människors liv. Hon strävar inte efter att finna svar på allt, utan erfår att det finns en gudomlig nåd, som på något sätt garanterar att det finns en mening också i det till synes obegripliga och svåra. Per Ingvar däremot kräver svar och menar att det är ett slavsamhälle som väntar på ”datateknikens och bioteknikens krön!” Hans sökande efter en Gud bottenar i hans upplevelse av att så länge ingen objektiv grund är given för människans okränkbara egenvärde, så har människovärdet ingen chans, inte ens i den bästa av alla människoskapade utopier.

Nåden som garanti

I flera av sina essäer resonerar Lars Andersson kring Lars Ahlins författarskap och i en av dem ställer han frågan om man kan ansluta sig till marxismens syn på samhället och historien och samtidigt erkänna behovet av ett

annat språk för att tala om människans livsvillkor. Ahlins ståndpunkt är att marxismen och alla andra tankesystem förblindar människan för det uppenbara, nämligen allas ”absoluta jämlikhet i fördömsen”. Ahlin skildrar människor, som upptäcker att alla språkliga försök att fånga in tillvaron i system alltid innebär en reduktion av verkligheten och Andersson menar att Ahlins berättelser argumenterar för att ”detta är en viktig och nödvändig upplevelse – en upplevelse av nåd, som i ett slag uppenbarar människans verkliga, ovillkorliga värde”.³

Ahlins romangestalter upptäcker att tankesystemen är ”meningslösa skrotskulpturer”, men i denna upptäckt, i detta ”bottenläge” visar de sig plötsligt – oförskyllt! – äga ett absolut och okränkbart värde. En rest har blivit kvar när all värdighet flagnat av och alla referenssystem brakat samman”. Denna rest ”visar inga individuella skiljedrag”, utan i den är ”alla sant jämlika” i det avseendet att alla är skapade av Gud och omfattas av hans nåd. Lars Andersson skriver:

”Vad det handlar om är tydligen att kunna se rakt igenom alla mänskliga kategorier . . . se tillvarons nakna, råa, elementära fakta. Där är våra grundläggande livsvillkor; allt vi kan åstadkomma därutöver är att inrätta våra liv utifrån den enkla förutsättningen att vi är jämlika, och så att det enda hållbara människovärdet – det villkorlösa ”naturgivna” eller ”gudomliga” – inte trampas under fötterna.”⁴

Också ”Bikungskupan” (1982) – den roman som föregick ”Löv till läkedom” – knyter an till dessa tankar. Boken berättar om prästsonen Emil Thorelius, som på 1880-talet kommer till Uppsala för att studera medicin. Han fångas upp av den framväxande socialismen, men gradvis förlorar han tron på de socialistiska idéerna. Han kommer i ”själänöd” och känner att han måste söka efter meningen med sitt liv längs andra vägar än tidigare.

De nedersta och dömda

Först i mötet med Frälsningsarmén finner han något av det han så förtvivlat sökt efter.

³ Andersson, Lars: Försöksgrupp. Norstedts 1980, s 96.

⁴ Andersson, Lars: Försöksgrupp. Norstedts 1980, s 96.

Han är fortfarande socialist, men inser att det finns en "hunger", som fackföreningar inte har något botemedel för och dessutom går hans gemenskapsdröm djupare än vad socialismens gör:

"I Emils huvud en oklar sugande falldröm om gemenskap, hemvist, bekännande verklighetsnärvaro bland de nedersta och dömda, en eländets ort plötsligt genomborrad av sällhet och handlingsstyrka, en trång älvadal plötsligt utvikt under en ljusbågande himmel, bördan av alla liv samman-smälta till ett enda block och under det en hävstång av klagjord sanning, vittnesbörden om ett förbund som en bisvärm darrande över allas blottade trasighet." (250)

Det är nog inget tvivel om att Emils dröm om "gemenskap . . . bland de nedersta och dömda" har rötter hos Ahlin och det är ingen tillfällighet att Emil talar om detta drömda förbund som en "bisvärm". Hans far, kyrkoherden, skrev en gång en handledning i biskötsel med titeln "Bikungskupan" och i bisamhället såg fadern "träffande avspeglningar af både andliga och werldsliga förhållanden". Bl a skrev han:

"I ären alla en i Kristo Jesu – hwar avbildas detta tydligare än i ett bisamhälles förhållande till sin wise? Hwar finns en bättre bild af den högsta utbildning af lagbunden frihet? . . . Skriften, som lär oss att i de synliga tingen skåda den fördolda werlden såsom i en spegel, . . . hwarföre hänwisar hon icke oftare till bien?" (5, opag.)

En metafysisk längtan

Ett annat exempel på en roman, där huvudpersonen trevar efter Gud utifrån en längtan efter absoluta värden är Sven Delblancs "Moria land" (1987). Dess berättare skriver i sin dagbok:

"Vad denna förståndiga materialism är hjälplös mot ålderdomens övermakt! Behovet av en gud växer i min buk, som ett falskt havandeskap, jag är en gammal mö, som trånar efter den eviges intrång i mitt liv. Om han sedan är en sträng husbonde, som bjuder mig att tiga, som Job, eller ger mig frälsning och evigt liv i en hinsidestillvaro, det betyder mindre. Jag är en gammal mö, jag vill ta emot en mäktig och våldsam Gud i min famn." (86)

Längre fram skriver han:

"Förmodligen bär jag innerst inne på en metafysisk längtan efter absoluta värden, en tro att hålla fast vid i liv och död . . ." (146f)

Huvudpersonens längtan efter att en Gud skall ge sig till känna och uppenbara absoluta värden är ett underkännande av den rådande förnuftstron i det ockuperade Sverige där den socialistiska ideologins alla brister gått i dagen. Dessutom plågas huvudpersonen av känslor som den socialistiska ideologin förnekar existensen av, nämligen skuld och försoningslängtan. Sin skuld ådrog han sig genom att, som en av den nya regimens medlöpare, avslöja sin egen sons attentatsplaner mot Ledaren och därmed döma sonen till döden. Han lät "en stor princip gå före sina biologiska impulser" och han kan inte – när han nu tillåter sig att se sanningen i vitögat – förlåta sig själv. Genom angiveriet tillförsäkrade han sig en egen maktposition, men trots att Ledaren i ett samtal menar att hans skuld-känslor bara är "en sinnesvillva, värken i ett ben som amputerats", så kommer han inte ifrån sin längtan efter förlåtelse. Han vill sona sitt brott genom att mörda sin "Chef", men egentligen är det sig själv han vill döda. Dagboken visar sig efterhand vara en enda härva av lögner och först på de sista sidorna avslöjas det att det faktiskt är berättaren själv, som är den förhatlige chefen. Det är sig själv han vill straffa och hans tvivel på att en människoskapad princip bör få gå före en mans kärlek till sin son formar en annan av berättelsens huvudfrågor, nästan ordagrant hämtad ur Kierkegaards bok "Fruktan och bävan":

Finns det en teleologisk suspension av det etiska (=finns det situationer, där en människa av någon anledning får bryta mot vedertagna etiska värderingar)?⁵

I Kierkegaards bok, som citeras på flera ställen i romanen, är svaret på den frågan "ja" och Kierkegaards exempel är Abraham. Genom att Abraham i varje ögonblick bevarade

⁵ Delblanc, Sven: Moria land s 55 och Kierkegaard, Sören: Skrifter i urval II. Wahlström & Widstrand 1977, s 21.

tron på Gud, så var hans handlande gentemot Isak försvarligt. Också i den stund då han höjde kniven bevarade Abraham – enligt Kierkegaards berättare – helt och fullt sin tro på Gud. Just därigenom att den paradoxala och absurda tron aldrig svek Abraham, så handlade han rätt också i det ögonblick då han höjde kniven mot sin son. Guds ingripande kom sedan som en bekräftelse av och ett svar på Abrahams aldrig sviktande tro.

Ett moraliskt tomrum

Skillnaden mellan den bibliske Abraham och berättaren med samma namn i "Moria land" är att den senare saknar tron, men längtar efter den. Han vill tro på Gud, men kan inte. Han vill bli mött av en lag som utkräver ansvar, men blir kvar i ett moraliskt tomrum och erfar därför inte heller någon möjlig försoning. Den paradoxala tro, som Abraham ägde kan huvudpersonen inte dela, men hans behov av den är stor och han tycks också mena att den är nödvändig i samhället för att utgöra ett korrektiv mot den allmänna uppfattningen om att allt är tillåtet därför att Gud tigr och kanske till och med är död.

Sökandet efter en Gud som skulle kunna stå som garant för ovillkorliga egenvärden hör intimit ihop med den längtan efter nåd och försoning som är tydlig i så många skönlitterära verk och Lars Andersson är inte ensam om att knyta an till Lars Ahlins säregna författarskap, genomsyrat av tanken på att den gudomliga kärleken ger syndaren ett värde och erbjuder en villkorlös nåd, Ahlins tankegångar är nära förbundna med Anders Nygrens teologi och främst då med agapemotivet. Den gudomliga kärleken är – i Nygrens tolkning – "spontan", "omotiverad", "värdeskapande" och "gemenskapsstiftande":

"Den gudomliga kärleken älskar icke det, som redan i sig självt är värt kärlek; utan tvärt om; vad som i sig självt *icke har något värde, får just därigenom, att det blir föremål för den gudomliga kärleken, sitt värde*. Agape har ingenting med den kärlek att göra, som grundar sig på konstaterandet av en värdefull beskaffenhet hos sitt föremål. Agape konstaterar icke värde utan, utan *skapar värde*. Agape älskar, och *tilldelar* därigenom värde."⁶

⁶ Nygren, Anders: Eros och agape I. Verbum 1966, s 56ff.

Det är intressant att notera hur dessa tankar hos Nygren – ofta via Ahlin – förblir levande i den svenska prosan just utifrån trevandet efter en grund för ett okränkbart människovärde och sökandet efter en villkorlös förlåtelse. Per Olov Enquist är en författare som direkt använder Nygrens agapebegrepp och Göran Tunström är en annan författare, som står mitt i denna tradition.

Avlastning, agape

I slutet av Enquists roman "Sekonden" (1971) säger Johan Christian Linder följande om sin far, släggkastaren, som en gång diskvalificerades för fusk:

Och fastän jag själv fram till denna tidpunkt aldrig kunnat tro, eller velat tro, slog det mig plötsligt som en blixn att jag innerst inne hoppades att han skulle ha funnit vägen tillbaka till tron i Kristus . . . Jag vet, det är inkonsekvent och jag är trött. Men ändå skulle jag, sedan allt i detta hans eget liv blivit för sent, vilja ge honom detta: försoning, förlåtelse på desperata villkor. Detta att Kristus till sist skulle komma också till honom, lyfta säcken med synder från hans axlar och säga: du är fri, jag lyfter allting av dig, din skuld är lätt som en fjäder och den flyger bort, jag ger dig försoning och frid, jag bär dina bördor, hela säcken inklusive din jävla manipulerade slägga. Allting lyfter jag av dig, inklusive släggan, och nu är du fri." (329)

Den förlåtelse han hoppades att fadern till sist fick är "den förlåtelse som inte är en produkt av prestation, som inte är gottgörelse, presterad av duktiga och framgångsrika gottgörare, utan bara är avlastning, *agape*." (332)

I "Nedstörtad ängel" (1985) återkommer följande formulering på ett par ställen:

"Agape: att inte behöva göra sig förtjänt av förlåtelsen. Vilket fint ord." (76, 126)

Sökandet efter den villkorlösa förlåtelsen är ett grundtema i många av Enquists romaner och bl.a. den ofta återkommande bilden av himlaharpan och dess sång gestaltar drömmen om försoning:

"Det var en oerhörd sång hämtad från stjärnorna, den kom natt efter natt när det var kallt, det sjöng

på himlaharpan som om någon därute i vinternatten dragit med en jättestråke över strängarna, det sjöng, tusen år av sorg och förlåtelse, ordlös och sorgset, natten lång, trådarnas ena ända var fästa i ett trähus i Västerbotten men den andra ändan hängde fast långt ute i rymden, hängde i svarta, döda stjärnor. Sången kom från rymden och var ordlös och handlade om de ordlösa. Glöm oss inte, sjöng den, vi är som du, glöm oss inte." (Nedstörtad ängel, s 76)⁷

Drömmen förblir en dröm, ty de stjärnor som trådarna är fästa i är döda sedan länge, men deras ljus har ännu inte slocknat på jorden, Den ordlösa sången hörs ännu och den bär bud genom kosmos både om människovärde och om en möjlig försoning.

En påhittad mening

Också Göran Tunström brottas – i Ahlins anda – med denna problematik och i en intervju säger han:

Tar man bort Gudsbegreppet, så faller alla riktlinjer. För vad säger då att liv är heligt?

Det blir bara en påhittad mening, en moral, en lämplighet som kan ifrågasättas från en situation till en annan."⁸

Hos Tunström, liksom hos Lars Andersson, Lars Gyllensten, Torgny Lindgren med flera, är det inte agapebegreppet som används utan ordet nåd, men begreppet bör tolkas i ett teologiskt perspektiv för att komma till sin rätt. Alla författare avser ungefär samma sak: en enskild människas plötsliga och oförtjänta upplevelse av att faktiskt ha ett värde i en tillvaro som inte bara är formlöst kaos utan både döljer något heligt och förvaltar en möjlig försoning.

Karakteristiskt för det som nåden skänker är att det ges utan mänsklig förskyllan och erfars som en stark upplevelse av nästan mystisk karaktär. Den som nås av nåden anar ett fördolt mönster och upplever att tillvarons

⁷ Bilden av himlaharpan finns också i bl.a. "Hess" (1966), "Sekonden" (1971) och "Musikanternas uttåg" (1978). (Intressanta artiklar kring E:s författarskap finns bl.a. i *Vår lösen* 3/87 och i *BLM* 3/87, båda skrivna av Eva Ekselius.)

⁸ Grape, Margareta: *Våra kroppar är märkliga katedraler*. Intervju med Göran Tunström. *Ord & Bild* 2.83.

innersta källor öppnas. En möjlig djupdimension skymtar i det som varit ett tillslutet och obarmhärtigt mörker. Nådens ursprung ligger utanför människan och när någon får del av nåden så sker det inte på grund av nitisk enträgenhet i bön eller andra meriter utan det sker just av nåd; oförklarligt och oförtjänt.

I Göran Tunströms bok "Tjuven" (1986) finns följande fascinerande formulering:

"Det flygkunniga inom oss: nåden, detta underliga ord, denna geniala konstruktion av bokstäver. *Nåd* eller bakvänt *Dån* – dån av tillvarons vingar." (162)

Det finns inga djuplodande analyser i berättelsen om Johan, Hedvig och Silverbibeln, men det är ändå uppenbart att ordet nåd inte står där det står av en tillfällighet, utan används i bestämda avsikter. Den nåd Tunström avser är den gudomliga nåden och flera av bokens många frågor kretsar kring begreppets innebörd.

Två komplementära världar

I Tunströms författarskap blir Gud efterhand allt tydligare som "centrum i förbindelsekanalerna" och tillvarons ofrånkomliga "mitt". I hans tidiga romaner och diktsamlingar skildras den tvivlande människans situation, men efterhand är det möjligheterna till förbindelser mellan Gud och människa som dominerar. Det finns två "komplementära världar" och det är på tröskeln mellan dem, som Tunströms gestalter står. Kärlek, meningsfulla relationer och upplevelser av sammanhang och samhörighet är sådant som skänks människan av nåd och också skapar tro, medan ensamhet, utsatthet och sorg skapar det kaos som också är frånvaron av Gud.

Centralgestalterna i *Tjuven* är Johan och hans kusin Hedvig. De är kusiner och som barn står de varandra nära.

Hedvigs mor Ida, som har tolv egna barn samt Johan att ta hand om, känner sig hårt pressad av den stora barnaskarans alla behov och vid ett tillfälle antyder hon att några av dem kanske måste lämna hemmet. Efteråt känner hon sig skamsen och ångrar sina ord.

Hon är ju barnens enda skydd och när hon tänkt den tanken slås hon av att de ännu ej är döpta. Hon förstår att de måste få bli ”upptagna i någon sorts gemenskap” och bli ”indragna i det ljus hon själv höll på att förlora ur sikte”. Maken Fredrik är inte särskilt intresserad och undrar vad det kostar, men Ida svarar:

”Det kostar ingenting. Det är en nåd. (80)

Dopet blir en stor upplevelse för Johan, som under akten glider längre och längre in i ett rum där ingen människa någonsin varit. Fast han inte förstår ett ord, vill han inte att prästen skall sluta prata, ty det ”var just det som var det viktiga: att det här var större än han själv. Att han slapp känna igen, att han höll på att bli annorlunda”. (82)

Fortsättningen av dopceremonin blir närmast farsartad. Ett av barnen vägrar att döpa sig eftersom det är något ”fanstyg” med vatten. Till slut, sedan prästen försäkrat att det bara är vanligt vatten, låter han akten fullbordas, men när det sedan blir Hedvigs tur vill hon att den ”nådens kråka” vid namn Germund, som hon bär innanför jackan, skall döpas först. Hon säger att kråkan (enligt syskonen en ”oduglig” som ”ingenting” kan) är hennes enda vän, men prästen, vars tålmod nu tryter, vägrar att döpa kråkan och följdaktligen förblir Hedvig odöpt. Istället bryter hon nacken av kråkan och slänger den i dopfunten.

Efterhand förändras relationen mellan Johan och Hedvig. De kommer inte längre varandra lika nära och omöjligheten av att nå Hedvig smärtar Johan och driver honom in på den väg som blir hans. Han skall ta sig till Uppsala, stjäla Silverbibeln och sedan sälja den för att därmed skapa bättre förutsättningar för ett liv tillsammans med Hedvig.

De gudlösa utan chans

I motsats till så många andra i familjen bär Johan en obändig nyfikenhet inom sig och det är svårt för honom att förstå att andra inte funderar lika mycket som han. Han tycker synd om sina kusiner, som varken ägnat Gud, världen eller döden en endaste tanke:

”Det var ett mysterium, de hade inte Gud, eller var det tvärtom, att Gud inte hade dem? Eftersom det fanns öde och kompakta planeter ute i rymden borde det också finnas öde människor, som inte återkastade något ljus, som aldrig kunde bära liv. Det var orättvist, de gudlösa var utan chans, inte en slinga av ljus hade nuddat dem.” (148)

Här skymtar ett par av de frågor, som berättelsen djupast tycks ställa, nämligen:

Är vissa dömda att för alltid vara utestängda från Gud? Finns det gränser för Guds nåd?

Johan nås av nåden vid dopet och studierna blir hans frålningsväg, men Johan misslyckas med det han föresatt sig. Han tror sig om att på egen hand kunna skapa bättre villkor för sig själv och Hedvig, men får erfara att den egna kraften inte räcker till. Johans väg för honom vilse och leder till att han förlorar Hedvig. Han ställs utanför ”nådens stängsel” och det är sökandet efter en möjlig försoning, som driver honom att skriva ner berättelsen om sina misslyckanden för den som på samma gång är både domare och son. I sitt liv försöker människan förverkliga de möjligheter hon bär, men den alltför stora tilltron till den egna förmågan leder vilse, och den alltför stora bristen på kärlek och meningsfulla relationer leder till kaos och undergång.

Hedvig går under utan att någonsin få del av Guds nåd. Tidigt upplever hon sig sviken och oälskad och medan Johan finner en väg ut ur mörkret genom sina studier, så yppas aldrig en sådan möjlighet för Hedvig. Hon förblir odöpt och också vid två andra tillfällen säger hon på ett symboliskt sätt ”nej” till nåden. Medan Johan får en möjlighet att äta av kunskapens ”äpple” så förblir dörrarna stängda kring Hedvig. Hennes starka upplevelse av att vara oälskad och hennes svåra livsvillkor gör det omöjligt för henne att acceptera existensen av någon försoning. Hon blir en av dem som är ”utan chans” och den obesvarade frågan blir varför sådant får ske. Varför tillåter Gud att vissa människor går under? Finns det en försoning också för den människa, som utsatts för så svåra livsvillkor att hon aldrig fått en chans att säga ”ja” till Gud?

En möjlig förlåtelse

Tjuven är en mörk krönika, men det finns inslag i berättelsen som understryker tron på en slutlig försoning. På ett ställe återges exempelvis den monolog som den gamle general Smuts håller när han efter att ha dött plötsligt får liv igen. Då sätter han sig upp i kistan och talar till alla "olyckliga" som sitter fast i livet. Han berättar att han befriats från kroppen och det "löjliga språk", som "snärjde hans tunga på jorden". Han berättar också vad han fann på den plats där hans hustru en gång föddes:

"Det låg i min hand som ett ord jag aldrig tidigare sett och det var FÖRLÅTELSE, och det inneslöt alla de tidigare orden som jagat mig fram till denna glänta i mitt liv . . . Jag hade kommit hem till min sorg. Och jag blev befriad, från dumhetens handlingar, från hårdhetens skal." (159)

Med ovanstående exempel har jag velat antyda några av dimensionerna i det uppenbara religiösa intresset i samtidslitteraturen och en av orsakerna till detta intresse tycks vara behovet av att finna något heligt, både som grundval för okränkbara egenvärden och som källa till en möjlig försoning.⁹ Den kristna människosynen anklagas ibland för att vara pessimistisk, men det tycks – mot bakgrund av de samhällen som utvecklingsoptimismen skapat – som om denna människosyns vaktslående kring den i mångas ögon värdelösa individen och dess betonande av Guds villkorlösa nåd, röner ett förnyat intresse just i vår tids känsla av osäkerhet och villrådighet kring vart utvecklingen är på väg.

⁹ Andra tänkbara orsaker till de religiösa motiven återkomst i den svenska prosan redovisas bl.a. i ett samtal mellan kritiker och författare i BLM 4/85 och i en artikel i "Tvårsnitt" (3/87) (Larsson B: Guds återkomst i litteraturen.)

Är begreppet Guds handlande ett kognitivt meningsfullt begrepp?*

Av EBERHARD HERRMANN

Jag skulle kunna tänka mig att många tycker att detta är en konstig fråga. Det är väl självklart, tycker de, att begreppet Guds handlande är ett kognitivt meningsfullt begrepp. Annars skulle väl inte t ex Bibeln och psalmboken kunna tala så mycket om just Guds handlande. Men det torde också tyckas självklart för mången religionskritiker att talet om Guds handlande inte är något annat än vidskepelse, villfarelse eller önsketänkande. I de flesta former av religionskritik uppfattas begreppet Guds handlande som ett icke kognitivt meningsfullt begrepp. Det finns alltså helt motsatta uppfattningar om hur den i rubriken för min föreläsning ställda frågan skall besvaras.

Jag skall börja med att kort ange den problemsituation i vilken en sådan fråga som rubrikens överhuvud taget uppstår. Sedan kommer jag att ange den problemsituation som man befinner sig i om man inte vill betrakta begreppet Guds handlande som kognitivt meningsfullt. Efter det går jag igenom några problem som man måste ta uti med om man vill uppfatta begreppet Guds handlande just som kognitivt meningsfullt. Den avgjort största delen av min framställning består sedan i ett försök att argumentera för möjligheten att tillskriva begreppet Guds handlande en kognitiv mening.

A. Den problemsituation i vilken frågan om begreppet Guds handlande är ett kognitivt meningsfullt begrepp uppstår

Frågan om begreppet Guds handlande är kognitivt meningsfullt föds i en bestämd problemsituation. Å ena sidan finns det ju gott

om människor som besvarar frågan med ett klart ja. Men å andra sidan finns det också gott om människor som på exakt samma fråga reagerar med ett övertygat nej. Vem har rätt? Ingendera sidan kan omedelbart avfärdas om man inte kategoriskt vill klassificera den ena eller den andra sortens människor som dumma, opålitliga, offer för önsketänkande, för egoism eller något dylikt. Frågan om begreppet Guds handlande är kognitivt meningsfullt ställs först när vissa människor är öppet övertygade om att det finns något som kan kallas Guds handlande och andra inte är övertygade om det.

Den konfrontation som föreligger här, har ett speciellt kännetecken som jag vill finna uttryck för genom att formulera följande fråga: Om det nu kanske är så att begreppet Guds handlande kan anses vara kognitivt meningsfullt, kan då dess kognitiva mening anges även om man släpper relateringen till den individuella kontexten? Såvitt jag kan se är detta omöjligt. Som skäl för mitt ställningstagande vill jag hänvisa till följande omständighet. Varje händelse som vi kan konstatera och som kan tolkas teistiskt kan också tolkas ateistiskt. En tredje möjlighet som jag här vill bortse ifrån skulle vara den agnostiska. Man beslutar sig då varken för en teistisk eller ateistisk tolkning av händelser.

Både de teistiska och de ateistiska tolkningarna har det gemensamt att de i en vanlig empirisk mening inte kan göra anspråk på att utgöra *den* korrekta tolkningen. Vilken tolkning någon faktiskt beslutar sig för torde i sista hand gå tillbaka på den *erfarenhetsvärld* som denna person lever i. En persons erfarenhetsvärld är självklart inte ett subjektivt isolat. Varje person är med sin erfarenhetsvärld insatt i en bestämd kultur och därför präglad av dess generella mönster för tolkning av mänsklig erfarenhet. Jag har sagt att varken en teistisk eller en ateistisk tolkning i

* Offentlig fakultetsföreläsning den 23 november 1987 vid Uppsala universitet.

någon vanlig empirisk mening kan göra anspråk på att utgöra *den* korrekta tolkningen. Det ställer även den som *inte* vill betrakta begreppet Guds handlande som kognitivt meningsfullt inför ett besvärligt problem.

B. Den problemsituation som man befinner sig i om man *inte* vill betrakta begreppet Guds handlande som ett kognitivt meningsfullt begrepp

Den som *inte* vill betrakta begreppet Guds handlande som kognitivt meningsfullt är tvungen att komma till rätta med att en hel del människor faktiskt är övertygade om Guds handlande. Inte så sällan förklaras då detta faktum med hjälp av teorier som till sin karaktär är reduktionistiska. Man hävdar t ex att begreppet Guds handlande och andra religiösa föreställningar inte är något annat än effekterna av ett klassamhälle – så hos Marx – eller uttryck för neuroser – så hos Freud. Det finns också andra typer av reduktionistiska religionsteorier. Men någon variant av de två nämnda torde fortfarande vara det vanligaste.

Det som talar *för* t ex Marx' och Freuds religionsteorier är att det utan tvivel finns klara fall där de har rätt. Vissa religiösa föreställningar är verkligen att se som effekterna av ett klassamhälle eller som uttryck för neuroser. Så långt är det inget problem. Det blir det däremot när religionsteorier som t ex Marx' och Freuds får vara klart *reduktionistiska*. I dessa fall blir det fråga om ett logiskt felslut. Det är en sak att i vissa fall religiösa föreställningar klart och tydligt kan ses t ex som effekterna av ett klassamhälle eller som uttryck för neuroser. Men av det kan man inte på något logiskt giltigt sätt sluta sig till att *varje* religiös föreställning *inte* är *något annat* än just detta.

Det verkar som om man med hjälp av de reduktionistiska religionsteorierna inte kan komma till rätta med det faktum att det finns människor som t ex anser att begreppet Guds handlande är kognitivt meningsfullt. Detta innebär dock ingalunda att dessa människor därigenom skulle gå fria från problem.

C. Den problemsituation som man befinner sig i om man vill betrakta begreppet Guds handlande som ett kognitivt meningsfullt begrepp

Det problem som det här framför allt är fråga om ligger i att vi vanligtvis säger att världen i en bestämd bemärkelse är autonom och vi människor fria. Jag vill påpeka att jag kommer att nöja mig med att använda de båda termerna "autonomi" och "frihet" endast i en ospecificerad common-sense-betydelse. Det behövs inte för mina syften att jag går in på de svåra problem som är förknippade med dem. Det räcker gott och väl med den vaga och intuitiva uppfattning som de flesta av oss ändå har om dem. Om man nu vill betrakta begreppet Guds handlande som kognitivt meningsfullt kommer man inte undan följande problem. Å ena sidan verkar det just med tanke på den autonomi som tillskrivs världen och den frihet som tillskrivs oss människor omöjligt att tala om Guds handlande på ett meningsfullt sätt. Världens autonomi och människans frihet tycks ju utesluta det. Men å andra sidan hör till de grundläggande antaganden som görs i t ex kristendomen och många andra religioner just *att* man tillskriver Gud förmågan att handla. Vad göra?

Olika lösningar av problemet är tänkbara. En lösning skulle kunna bestå i att man helt enkelt ger upp den gudsbild som finns i t ex kristendomen och inte längre bekänner sig till den kristna tron. Svaret på frågan om begreppet Guds handlande är kognitivt meningsfullt blir i så fall – förutsatt att frågan överhuvud taget ställs – ett uttalat nej.

En andra lösning skulle kunna bestå i att man radikalt förnekar såväl världens autonomi som människans frihet. Som skäl för en sådan radikal lösning har anförts att ju varken världens autonomi eller människans frihet på något sätt kan bevisas. Men då bortser man ifrån att inte heller motsatsen kan bevisas.

Mot att förneka att världen har autonomi talar att man nog måste anta att den har autonomi för att på ett medvetet sätt kunna bedriva vetenskap. Här skulle man naturligtvis kunna tänka sig invändningen att det inte precis är absolut nödvändigt att man ägnar sig åt just vetenskap. Det finns ju så mycket

annat som kanske är mycket värdefullare att göra. Utan att vilja gå in på den diskussionen tror jag ändå att vi vid sidan om t ex beprövad erfarenhet också behöver vetenskap. Vi behöver det inte absolut sett. Men *om* vi i våra liv vill orientera oss på ett så ansvarsfullt sätt som möjligt klarar vi oss inte vetenskap förutan. Vi människor kommer med alla möjliga uppfattningar med anspråk på att utgöra kunskap. Att pröva i vilken utsträckning dessa anspråk är berättigade är vetenskapernas uppgift. De kanske inte alltid är tillräckliga. Men de är i alla fall nödvändiga för en ansvarsfull livsorientering. Vi bygger våra liv på det som vi håller för sant och då är det viktigt att våra kunskapsanspråk också provas.

På snarlikt sätt kan man också argumentera för det berättigade i att anta att människan har frihet. Mot att förneka människans frihet talar det förhållandet att antagandet av att människan har frihet är en nödvändig förutsättning för att kunna resa kravet på moraliskt ansvar. Naturligtvis skulle man även här kunna tänka sig en invändning som går ut på att det är fullständigt meningslöst att tala om något sådant som moraliskt ansvar. Vi människor är ju ändå biologiskt, psykiskt och socialt determinerade. En del sanning ligger naturligtvis i ett sådant påstående. Ingen kan ju förneka att våra liv på sätt och vis är biologiskt, psykiskt och socialt bestämda. Men vi kan av detta inte på något logiskt giltigt sätt dra slutsatsen att vi människor i precis varje avseende inte är något annat än produkten av biologisk, psykisk och social determinering. *Om inte* den starkares rätt skall få råda och *om* vi vill bidra till att människor kan leva ett människovärdigare liv måste vi både tala om och kräva moraliskt ansvar. En av de nödvändiga förutsättningarna för att kunna göra det finns i antagandet av människans frihet.

Till sist vill jag anföra en tredje lösning som också har föreslagits. Den är vanlig bland dem som vill försvara den kognitiva meningsfullheten hos sådana begrepp som t ex Guds handlande. Förslaget till lösning går ut på följande. Å ena sidan vill man hålla fast vid att världen är autonom och vi människor fria. Samtidigt är man medveten om att just detta verkar göra det omöjligt att kunna tala om Guds handlande på ett kognitivt meningsfullt

sätt. Men å andra sidan så tror man ändå t ex inom kristendomen och många andra religioner på Guds handlande. Man vill nu kunna behålla båda uppfattningarna och samtidigt få det hela att gå ihop. En möjlighet till detta ser man då i att man med hjälp av de mest subtila distinktioner skapar ett specialbegrepp som bara kan tillämpas på gudomligt handlande. Med ett sådant företag – oavsett hur än det närmare ser ut – hamnar man dock obönhörligt i följande dilemma. Att det är fråga om ett exklusivt specialbegrepp skulle nämligen kunna innebära att ordet ”handlande” ges en *fullständigt annan* betydelse än den som detta ord vanligtvis har. Men om det inte föreligger några betydelserelationer alls mellan det vanliga begreppet handlande och begreppet Guds handlande, torde det knappast vara någon vits att tala om Guds handlande. Vad göra?

D. Försök till argumentering för att kunna tala om Guds handlande på ett kognitivt meningsfullt sätt

För att kunna genomföra detta försök vill jag använda mig av en distinktion som är oerhört viktig men som tyvärr inte så sällan förbises. Jag avser distinktionen mellan att *föreställa* sig något som *existerande* och att *påstå* att detta som man föreställer sig existera också faktiskt *existerar*.

När det gäller att föreställa sig något som existerande kan detta grovt indelat ske på följande tre olika sätt. Jag vill kalla dem för det rent perceptuella, det ontologiska och det erfarenhetsmässiga sättet. Även här kan jag nöja mig med den ungefärliga förståelse som de flesta av oss har om dessa termer. Därför behöver jag inte heller här gå in på problem som är förknippade med försöken att närmare definiera dem.

Ett exempel på en *perceptuell* föreställning av något som existerande kan vara något i stil med följande. Jag vandrar över ett öppet fält och föreställer mig perceptuellt en icke närvarande älskad person bredvid mig som på detta sätt liksom är med på vandringen. Ett exempel på det ontologiska sättet att föreställa sig något som existerande har man när man t ex med hjälp av platoniska idéer eller

aristoteliska former skapar sig en *ontologisk verklighetsbild*. Jag föredrar att tala om *verklighetsbild* och inte om *tex* verklighetsuppfattning. Genom detta vill jag markera att föreställningar om idéer, former och dylikt åtminstone till att börja med inte är mer än *antaganden*. Och så till sist det erfarenhetsmässiga sättet att föreställa sig något som existerande. Här är det tal om att man *erfarenhetsmässigt* identifierar något som innehållet i en bestämd insikt som man har fått eller gjort.

Hur olika dessa typer av föreställningar än är så har de ändå något gemensamt. De kan föreligga utan att man för den skull behöver gå in på själva existensfrågan. Den blir det tal om först när man *påstår* att något existerar. Att ett *existenspåstående* är meningsfullt betyder här detsamma som att påståendet är antingen sant eller falskt. Hur det är med meningsfullheten hos det som man föreställer sig som existerande skall jag återkomma till.

Distinktionen mellan att föreställa sig något som existerande och att påstå att detta något existerar är viktig i åtminstone följande tre avseenden. För det första, för att man skall kunna påstå att något existerar, måste det föreligga en föreställning om det som påstås existera. För det andra *kan* detta något som man föreställer sig faktiskt existera men behöver inte göra det för att man skall kunna föreställa sig att det existerar. Och för det tredje – något som jag skall utveckla något närmare – kan en föreställning om något förnekas på inte mindre än tre olika sätt.

Den första typen av negation består i att man förnekar att det föreligger en föreställning överhuvud taget. Detta gäller inte så mycket föreställningar av perceptuell art utan mera sådana som är ontologiska och erfarenhetsmässiga. Att förneka en föreställning av ontologisk art kan det *tex* vara fråga om när någon säger: "Att föreställa sig något sådant som en platonisk idé eller en aristotelisk form måste väl ändå anses vara nonsens." Och att förneka en föreställning av erfarenhetsmässig art kan det *tex* vara fråga om när någon säger: "Du inbillar dig bara att du har fått eller gjort en bestämd insikt." Den andra typen av negation består i att man förnekar den faktiska existensen hos det som man föreställer

sig som existerande. Ett exempel på det har man när någon invänder: "Det finns inga enhörningar." Och den tredje typen av negation består i att man förnekar identiteten mellan det som man *tex* tror sig ha varseblivit som existerande och något som faktiskt existerar. Ett exempel på detta har man när någon invänder: "Det som du ser är inte något spöke utan tvätt som hänger på strecket."

Jag skall nu tillämpa dessa tre typer av negation på föreställningen om Guds handlande. Den första typen av negation skulle då innebära att man förnekar föreställningen om Guds handlande av *tex* logiska skäl. Man säger då att ett väsen som det tillskrivs egenskapen att vara absolut evig inte samtidigt kan sägas utföra en handling. Det går inte därför att handling förutsätter en tidsaspekt. Ibland försöker man kringgå denna svårighet genom att låta Guds handlande likna mänskligt handlande. Men då finns det risk för en antropomorf gudsbild som man *tex* i kristendomen och många andra religioner inte kan acceptera av bl a religiösa skäl.

Den andra typen av negation skulle innebära att man förnekar Guds handlande. Det gör man genom att man antingen förnekar Guds existens överhuvud taget eller att man visserligen accepterar Gud som någon sorts första orsak eller igångsättare, men hävdar att Gud sedan har dragit sig tillbaka och inte utför någon handling längre. Det senare alternativet är det som *tex* deismen står för.

Och slutligen skulle den tredje typen av negation innebära att man förnekar att något som faktiskt existerar och som man tror sig erfara som Guds handlande *är* Guds handlande. Man hävdar alltså att man felaktigt har föreställt sig något faktiskt existerande såsom Guds handlande.

Jag påstod tidigare att varje händelse som kan konstateras och som kan tolkas teistiskt också kan tolkas ateistiskt. Vidare har jag sagt att varken en teistisk eller en ateistisk tolkning i en vanlig empirisk mening kan göra anspråk på att utgöra *den* korrekta tolkningen. Den tolkning som någon faktiskt avgör sig för, torde i sista hand gå tillbaka på den erfarenhetsvärld som den na person lever i. Jag tror att frågan huruvida man på ett kognitivt meningsfullt sätt kan tala om Guds handlan-

de måste ses i detta perspektiv.

Som ett första steg i försöket att kunna besvara frågan har jag infört distinktionen mellan att föreställa sig något som existerande och att påstå att detta något existerar. Men ytterligare ett steg behövs. För att kunna ta det steget går jag till den klassiska bestämningen av kunskap. Man brukar säga att en person A vet att något p är fallet om och endast om följande tre betingelser är uppfyllda. A är övertygad om att p är fallet. Det är sant att p är fallet. Och A har giltiga skäl för sitt antagande att p är fallet. Dessa tre nödvändiga betingelser anses tillsammans vara den tillräckliga betingelsen för kunskap. De är alltså övertygelse, sanning och det förhållandet att kombinationen mellan övertygelse och sanning inte är ett resultat av slumpen.

Jag tror inte att man kan komma ifrån denna klassiska bestämning. Men den är inte helt oproblematiske. Jag nöjer mig med att hänvisa till följande två här relevanta problem. Det första skall jag behandla något utförligare. Det består i att vi vanligen just genom våra skäl försöker visa att ett påstående att något är fallet, är sant eller falskt. Därvid kan nu detta inträffa att vi visserligen kan anföra giltiga skäl för att något är fallet, men att det inte nödvändigtvis behöver följa av just dessa skäl att detta något faktiskt är fallet. Även om de anförda skälen i och för sig måste betraktas som giltiga kan det nämligen vara sant av helt andra skäl än de anförda att detta något är fallet.

Låt mig illustrera med hjälp av följande exempel. Anta att min vän är bortrest och att han är på resa med sin vita Saab. När han reste hade han inte bestämt sig för när han skulle komma hem igen. Det har gått några dagar, jag råkar titta ut genom fönstret och ser att min väns bil står parkerad på andra sidan gatan. Den vita Saaben måste vara hans bil. För säkerhets skull kollar jag också nummerplåten. Den stämmer. Det är klart att jag drar slutsatsen att min vän är tillbaka från sin resa igen. Jag ringer upp honom och får bekräftat att han har kommit tillbaka. Men jag får också veta att hans bil hade blivit stulen under resan. Det måste alltså ha varit biltjuven som parkerade min väns bil utanför mitt fönster.

Låt oss för ett ögonblick gå tillbaka till den klassiska bestämningen av kunskap och tillämpa den på detta exempel. Alla tre villkoren är uppfyllda. Jag är övertygad om att min vän har kommit tillbaka igen. Jag kan anföra giltiga skäl för det och det har dessutom visat sig vara sant att han är hemma igen. Men detta att han är hemma igen är tyvärr sant av andra skäl än de som jag använde mig av för att tro att han var hemma.

Här skulle man nu kanske kunna säga att jag visserligen var berättigad att hävda att jag visste att min vän hade kommit tillbaka igen men att jag faktiskt sett ändå inte visste det. Jag hade helt enkelt misstagit mig när det gäller förklaringen av det faktum att min vän var hemma igen. Man kanske därför i bestämningen av kunskap bör uppställa ett fjärde villkor. Det kanske inte räcker med att man kan anföra i och för sig giltiga skäl för att vara övertygad om att något är fallet. Man kanske också måste kunna ge en korrekt förklaring av just det faktiska förhållande som har visat sig vara fallet.

Denna distinktion mellan direkta skäl för ens övertygelse och skäl som korrekt förklarar varför något faktiskt är fallet, låter på ett sätt bestickande. Men det kvarstår ändå ett svårt problem. Distinktionen kan upprätthållas endast om man kan använda den av oss oberoende verkligheten som ett kriterium för att ange vilken bland föreslagna förklaringar som är den korrekta.

Jag räknar mig själv till realisterna i den bemärkelsen att jag antar och utgår från att det finns en av våra föreställningar oavhängig verklighet. Men jag anser det vara omöjligt att man bara genom att hänvisa till en sådan entydigt skulle kunna avgöra vilka uppfattningar som är de rätta. Våra *uppfattningar* är alltid relaterade till en verklighet som inte kan vara något annat än en verklighet för oss, en av oss uppfattad verklighet.

Låt mig illustrera med hjälp av ett exempel vad det är som jag avser. I skolan fick jag t ex lära mig att man från ett bestämt håll och ur en bestämd vinkel ser ett mynt som avlångt. Jag fick också lära mig att myntet egentligen är runt. Det ser man ju när man tittar på det rakt uppifrån. Än så länge finns det ingen möjlighet att avgöra varför det ena perspekti-

vet skulle ge ett verkligare resultat än det andra. Standardargumenteringen för att myntet egentligen är runt är naturligtvis att man genom bl a beröring kan kontrollera om nu myntet är avlångt eller runt. Vi har helt enkelt vissa begreppsmässiga ordningsprinciper med hjälp av vilka vi ordnar våra – som i det här fallet – sinnesintryck. Men – och det är här som realismen kommer in – verkligheten tillåter inte vilka ordningsprinciper som helst. På så sätt visar erfarenheten det berättigade i att anta en verklighet som inte är beroende av vår erfarenhet. Men vi kan inte använda oss av en hänvisning till denna av oss oberoende verklighet som ett kriterium för att kunna hävda att ett mynt egentligen är runt.

Som filosofins historia visar har det varit mycket oenighet kring just detta. Olika uppfattningar om möjligheten att använda sig av en av vår erfarenhet helt oavhängig verklighet såsom kunskapskriterium ligger även bakom tex striden mellan empirism och rationalism. Det som striden mellan empirism och rationalism bl a visar är hur svårt det är att få ett svar på frågan vad som egentligen skall räknas som ett giltigt skäl. Denna svårighet utgör ett andra stort problem i användningen av den klassiska bestämningen av kunskap.

Om man bortser från triviala fall där vi mer eller mindre direkt kan kontrollera och enas om huruvida det är sant att något är fallet leder de båda nämnda problemen till ett mycket besvärligt problem. Det verkar nämligen som om man egentligen aldrig överhuvud taget kan veta om någon, inklusive en själv, vet något eller inte. Man skulle visserligen kunna konstatera att man själv eller någon annan är övertygad om något och *säger* sig veta det. Men någon *rätt* till att bedöma den ena eller andra övertygelsen som berättigad skulle man inte ha. Men det är precis en sådan bedömning som vi måste kunna göra. Det är nämligen i betydande utsträckning våra övertygelser som vi såsom handlande varelser låter oss leda av. Därför är det nödvändigt att kunna få veta vilka av våra övertygelser som är berättigade och vilka inte. – Det verkar som om vi har hamnat i ett dilemma igen.

Låt mig föreslå följande försök att komma

ur det. Utgångspunkten är antagandet att vi för att avgöra de berättigade i våra kunskapsanspråk inte som kriterium kan använda oss av en av oss oavhängig verklighet. Jag skall generalisera antagandet till att gälla även det religiösa området. Det är alltså inte heller då fråga om en av oss oavhängig verklighet när vi uttalar oss om tex vilken gudsuppfattning som är att föredra framför någon annan. Vår belägenhet är, sett i ett kunskapsperspektiv, helt enkelt den att vi aldrig som kunskapskriterium kan använda oss av någon hänvisning till en av oss oavhängig verklighet. Att det ändå inte ytterst behöver bli fråga om godtycklighet skall jag strax försöka visa.

Låt mig nu tillämpa mitt ovan förda resonemang på frågan om man på ett kognitivt meningsfullt sätt kan tala om Guds handlande. Jag föreslår att man inte utgår från hur man skulle kunna få kunskap om Guds handlande utan i stället från det faktum att det finns människor som är övertygade om Guds handlande. Naturligtvis följer av detta inte automatiskt att dessa människor har rätt. Men det följer inte heller automatiskt att de har fel.

En person som är övertygad om att Gud handlar, skulle grovt sett kunna tänkas argumentera på minst två sätt för denna sin övertygelse. Det ena vill jag ta avstånd ifrån medan jag vill föreslå det andra. När jag gör det, då griper jag tillbaka på distinktionen igen mellan att föreställa sig något som existerande och att påstå att detta något existerar.

Det sätt att argumentera som enligt min mening är behäftat med alltför många svårigheter består av följande. Man säger att begreppet Guds handlande är kognitivt meningsfullt därför att det nu är så att Gud faktiskt utför handlingar. I försöken att visa detta brukar man följa två strategier som inte sällan förknippas med varandra. Den ena är att man uppställer gudsbevis och den andra att man med hjälp av de mest subtila distinktioner prövar att få sådana Guds egenskaper som tex tidlöshet att gå ihop med begreppet handlande. Som jag har visat torde denna väg inte vara framkomlig.

Den andra vägen som jag i stället skulle vilja föreslå är inte ontologiskt-metafysiskt orienterad utan kännetecknas av följande.

Det är här inte fråga om att innehållsligt ange vari den kognitiva meningen hos begreppet Guds handlande består. I stället är det fråga om att klarlägga ett sammanhang med hänvisning till vilket det sedan kan bli möjligt att säga att det är kognitivt meningsfullt att tala om Guds handlande. Den kognitiva meningen visar sig genom att *föreställningen* om Guds handlande sätts in i *två* sammanhang. De är logiskt åtskilda men utgör en praktisk enhet i en människas liv.

Det första sammanhanget är detta: Man uppfattar föreställningen om Guds handlande som ett återgivande av innehållet i en bestämd insikt som man har fått eller gjort. Denna insikt uppfattas dessutom att vara av avgörande betydelse för mänskligt liv och samhälle. Med avgörande betydelse menas här att föreställningen fungerar som en riktningvisare åt ett håll hur det idealiskt sett borde eller skulle kunna vara. Det andra sammanhanget är detta: Man låter denna så förstådda föreställning om Guds handlande ingå i systemet av de föreställningar som man håller för sanna. Sanningen hos föreställningen om Guds handlande har därigenom – och det är viktigt att uppmärksamma – med koherensen, den inbördes samstämmigheten av detta system att göra. Men det är inte bara fråga om koherens, en korrespondensaspekt finns också med i sammanhanget.

Föreställningar som man håller för sanna är av stor betydelse: Det beror bl a på vad vi håller för sant hur våra liv faktiskt gestaltar sig. Det som vi håller för sant kan grovt sett delas in i två grupper av försanthållanden. *Dels* är det direkta kunskapsanspråk som alltid är hypotetiska och måste prövas om de också stämmer. *Dels* är det insikter av olika slag som vi har fått eller gjort. Den viktigaste skillnaden mellan påstådd kunskap och insikter är den att påstådd kunskap måste vara verbaliserad för att kunna prövas. Insikter kan vara verbaliserade men måste inte vara det för att kunna gälla som insikt. Man kan ha fått eller gjort en insikt som gör att man faktiskt håller något för sant. Därigenom ingår den i det som styr ens liv. Allt detta kan ske utan att man behöver kunna tala om vad det är som man håller för sant.

På ett sätt går det inte att säga att man di-

rekt aktivt kan skaffa sig insikter. Det är mera fråga om att man får eller gör dem. Men det är ändå inte fråga om fullständig passivitet från människans sida. Ibland är det ju så att vi värjer oss mot att göra vissa insikter eller vägrar gå in i sammanhang där vi faktiskt skulle kunna göra dem. Det att man låter somliga men inte andra insikter ingå i det som man håller för sant och på grundval av vilka man sedan också handlar grundar sig på ett val. Valet gäller vad man är beredd att acceptera som insikt *för en själv* och sitt förhållande till livet. Och detta har i sista hand att göra med vad man menar är ett *fullvärdigt* mänskligt liv. Detta innebär att vi här har att göra med värdefrågor. Men även värdefrågor kan man diskutera rationellt.

Jag har tidigare sagt att varje händelse som kan konstateras och som kan tolkas teistiskt också kan tolkas ateistiskt. Ingen av dessa tolkningar kan i en vanlig empirisk mening göra anspråk på att utgöra *den* korrekta tolkningen. Det innebär att en teistisk och en ateistisk tolkning i alla fall *inte omedelbart* kan ses som direkta kunskapsanspråk. I så fall måste de omformuleras så att deras hypotetiska karaktär träder fram och prövas om de verkligen stämmer. Det säger sig självt att föreställningen om Guds handlande ingår i en teistisk tolkning. Denna föreställning är av en sådan karaktär att den inte kan betraktas som ett direkt hypotetiskt och prövbart kunskapsanspråk. Mitt utgångsläge var nu det att vilja respektera att det finns människor som håller föreställningen om Guds handlande för sann. Som sagt menar jag att denna föreställning inte kan anses vara ett direkt hypotetiskt och prövbart kunskapsanspråk. Det verkar som om distinktionen mellan kunskapsanspråk och insikter i fråga om att hålla för sant kan anses vara uttömmande. I så fall återstår bara att man betraktar föreställningen om Guds handlande som att den återger innehållet i en bestämd insikt.

En föreställning av detta slag blir därigenom dock inte immun mot kritiska invändningar. Det framgår tydligt av min bestämning av vad som i detta sammanhang skall menas med kognitiv meningsfullhet. En föreställning av detta slag kan sägas vara kognitivt meningsfull om följande villkor är upp-

fyllda. Det krävs att den återger innehållet i en bestämd insikt som man har fått eller gjort. Vidare måste denna insikt också kunna uppfattas vara av avgörande betydelse för mänskligt liv och samhälle. Och till sist måste denna så förstådda föreställning kunna ingå i ett system av föreställningar som man håller för sanna. Både med hänsyn till koherensen hos detta system och med hänsyn till de värdeuppfattningar som det härvid är fråga om kan föreställningar av detta slag kritiskt granskas.

Jag har tidigare sagt att det inte bara är fråga om koherens utan att även en korrespondensaspekt finns med i sammanhanget. Den innebär att föreställningar står i någon slags relation till den verklighet som de handlar om. Även här utgår jag ifrån att man i kunskapssammanhang inte kan tala om en av oss oavhängig verklighet. Det kan alltså då inte vara korrespondens i bemärkelsen att tanken överensstämmer med verkligheten eller något i stil med detta. Korrespondensaspekten har snarare med vad jag vill kalla för en upplevelse av motstånd att göra. Anta att det står ett massivt bord framför mig. Om jag nu är någorlunda normal och inte någon brutal karatetyp kommer det att göra ont om jag inte hejdar mig utan fortsätter att gå rakt fram. Anta på ett analogt sätt att jag står i en bestämd relation till andra människor. Om jag nu är någorlunda känslig kommer jag att märka att jag inte kan behandla människor hur som helst. Jag tvingas på ett ibland smärtsamt sätt att möta ett motstånd som verkligheten bjuder även här. Det är i en sådan typ av motståndsfaktor som jag vill se den omtalade korrespondensaspekten. En sådan motståndsfaktor spelar en icke oväsentlig roll även när det gäller frågan om den kognitiva meningsfullheten hos sådana föreställningar som tex den om Guds handlande.

Anta att jag lever i en erfarenhetsvärld där jag tex på grund av en erfarenhet att inte komma längre, får en insikt och erfarenhetsmässigt kan identifiera innehållet i denna insikt som ett något. Anta vidare att jag i en sådan situation har tillgång till ett språk som jag i relation till min erfarenhetsvärld upplever som ett adekvat språk och med hjälp av vilket jag kan ge detta i insikten identifierade något en språklig beteckning. Detta att jag upplever ett språk som adekvat behöver inte vara något rent subjektivt. Det är fullt möjligt att intersubjektivt diskutera vilket språk som är mer eller mindre adekvat i relation till en bestämd erfarenhet och/eller varseblivning. Anta nu att jag med hjälp av ett av mig som adekvat upplevt språk identifierar det som jag erfarenhetsmässigt har identifierat som innehållet i en bestämd insikt, såsom Guds handlande. I en sådan situation skulle det vara konstigt om begreppet Guds handlande inte ansågs vara kognitivt meningsfullt. Det kan betraktas som kognitivt meningsfullt därför att föreställningen om Guds handlande kan ingå i det som hålls för sant och vilket man då också bygger sitt liv på. Rationell diskussion är möjlig: (1) kring frågan om systemet av föreställningar som man håller för sanna förblir eller tom blir koherent, om man också låter föreställningen om Guds handlande ingå i det, (2) kring frågan var man menar ett fullvärdigt liv består, och (3) kring upplevelsen av det som jag har kallat för motståndsfaktor. Genom att ta hänsyn till dessa tre punkter kan man argumentera för och emot att bejaka bestämda insikter och låta dem ingå i det som man håller för sant.

Allt detta kan göras utan att man kategoriskt behöver påstå att Guds handlande finns oberoende av den erfarenhetsvärld som vi människor lever i.

Bekännelse och mission utifrån Mekane Yesus-kyrkans historia¹

Av EZRA GEBREMEDHIN

Jag skall begränsa mig till Etiopien och speciellt till den historiska process, som ledde till framväxten av en luthersk kyrka i Etiopien – en kyrka som fick namnet Mekane Yesus – ”platsen där Jesus bor”. Den historiska delen av min presentation bygger på Olav Saeverås' *On Church – Mission Relations in Ethiopia 1944–1969*, Jonny Bakke's *Christian Ministry. Patterns and Functions within The Evangelical Church Mekane Yesus*, Gidada Solon's *The Other Side of Blindness* samt *Gustav Aréns Arkiv* (GAA).

Det är omöjligt att tala om ”bekännelse” i Mekane Yesus-kyrkan utan att tala om missionshistoria. Därför måste vi dröja vid den delen av luthersk missionshistoria som utgör bakgrunden till den Etiopiska Evangeliska Kyrkan Mekane Yesus (EECMY).

Jag bygger vidare på mina erfarenheter som generalsekreterare i Mekane Yesus-kyrkan (1963–66) och som präst i den äldsta Mekane Yesus-församlingen i Addis Ababa (1964–70). Jag har försökt att komplettera min presentation med samtal med en erfaren etiopienmissionär, Gustav Arén.

Mellan 1935 och 1942, en period som till stor del täcker Italiens ockupation av Etiopien, ökade antalet evangeliska kristna i Etiopien från ungefär 1.000 till ungefär 15.000.² Men bland dessa evangeliska kristna med sina mer eller mindre uttalade lutherska, presbyterianska och baptistiska rötter, fanns problem av samma art. Dessa problem hjälpte till att föra samman Etiopiens evangeliska kristna och öppnade vägen till samarbete bland dem.

För det första har vi relationen till myndigheterna. I provinserna utsattes kristna för

svåra trakasserier från de lokala myndigheterna. Inte sällan låg den etiopiska ortodoxa kyrkan bakom dessa trakasserier. De evangeliska kristna upplevde en slags gemenskap i förföljelsen och lidandet.

För det andra har vi de svåra relationerna till den ortodoxa kyrkan på församlingsnivå. Detta problem var särskilt utmärkande för Wollega, en provins i den västra delen av Etiopien. Fram till 1940 fick evangeliska kristna i Wollega fira gudstjänst och ta emot sakramenten i den Ortodoxa kyrkan. Snart blev emellertid dessa evangeliska kristna tvungna att be en evangelisk pastor, Qes Mammo Chorka, en av den presbyterianska missionens tidigaste lärare, att komma till Mendi, Nedjo och Bodji och döpa deras barn, eftersom prästerna i den Ortodoxa kyrkan hade vägrat att göra det.³ Det gjorde han under 1940.⁴ Senare fick de hjälp av Qes Daffa i Aira som hade beordrats till Mendi för att ta hand om den nya regeringsskolan.⁵ Dessa evangeliska kristna upplevde en slags gemenskap såsom uteslutna.

En tredje faktor som förde evangeliska kristna samman var den snabba ökningen av de troendes antal. Snart uppstod det frågor kring gudstjänstfirande, kyrkotukt osv. Stora grupper av icke-kristna hade kommit till tro under en relativt sett kort period. Det fanns ytterst få teologiskt utbildade eller erfarna ledare att ta hand om de nya kristna. Evangeliska kristna ledare måste helt enkelt rådgöra med varandra om uppkomna svårigheter. Detta gjorde de utan att fråga om samfundstillhörighet eller ”bekännelse”. I december 1944 samlades representanter för olika

¹ Denna uppsats bygger i stort sett på ett föredrag hållet vid Johannelunds Teologiska Institutets teologdagar den 12 augusti 1986.

² Beträffande den evangeliska kristenhetens utveckling under den italienska ockupationen se Cotterell 1973 och Wassmann 1948.

³ Den definitiva brytningen kom i oktober 1939. Se Danu, Gamachu. Intervju med Gamachu Danu. GAA.

⁴ *Mammo Chorka's Own Story* i GAA. Odaterat (1941–42). Se även Solon 1972, 31.

⁵ Djammo, Daffa. *A History of The Western Synod*, 1975 Aira (på amarinja). GAA.

evangeliska grupper i Etiopien i Nakamte – Wollegas huvudstad.⁶ De ville uppmuntra varandra i den kristna gemenskapen och planera bildandet av en evangelisk kyrka.

Från 1944 hölls årliga konferenser till och med 1963. Delegationerna ville redan från början undanröja samfundstänkandet och var fulla av tillförsikt att de skulle lyckas.

Frågan om dopet togs upp vid flera tillfällen vid The Conference of Ethiopian Evangelical Churches' (CEEC) årsmöten. Redan vid årsmötet 1947 kom dopet upp som ett debattämne.⁷ Året 1956 diskuterade konferensen konflikten som hade drabbat kyrkorna i Kambata i den södra delen av Etiopien, där Sudan Interior Mission (SIM), ett huvudsakligen baptistiskt sällskap, hade sitt missionsfält. Men även då var de delegater som hade en baptistisk syn villiga att se över och ompröva sin teologiska ståndpunkt i fråga om dopet.

Delegationerna till CEEC:s årsmöten tycks inte ha upplevt att det fanns läromässiga hinder för bildandet av en etiopisk evangelisk kyrka, men de var rädda för missionsorganisationerna.

På grund av läromässiga skillnader mellan de samfund som missionsorganisationerna representerade beslöt CEEC vid sitt årsmöte 1947 att en bekännelseskraft skulle sammanställas för den evangeliska kristenheten i Etiopien. Redan här börjar man märka två riktningar i evangeliskt arbete i Etiopien. Å ena sidan har vi etiopiernas optimistiska och kanske en aning naiva försök att bilda en enad evangelisk kyrka. Å andra sidan har vi missionsorganisationernas verksamhet som löpte parallellt med denna etiopiska dröm. Det måste ändå erkännas att missionsorganisationernas olika utbildningsprogram bidrog till en växande samfundsmedvetenhet. De bidrog i varje fall inte till ett stärkande av den enhet som kännetecknade den evangeliska kristenheten under perioden efter krigsåren.

Teologin tycks aldrig ha varit en tvingande angelägenhet för de evangeliska kristna – i varje fall inte i relationen med andra evangeliska kristna. Dopets sakramentala betydelse spelade en föga framträdande roll i de diskus-

sioner som uppstod kring ämnet. Däremot diskuterade man livligt frågan "Vem får döpas?"

CEEC behandlade nattvarden på samma sätt som man behandlade dopet. Det kommer inte fram att nattvarden diskuterades utifrån läromässiga ståndpunkter. De frågor som man tog upp var: Hur skall nattvarden firas? Vilka får komma till nattvarden? Man märker vidare att nattvarden ofta nämns i samband med kyrkotukt – riktad i första hand mot tillkortakommanden i äktenskapet eller mot månggifte.

Evangeliska kristna i Etiopien har i regel en mycket negativ attityd till den etiopiska ortodoxa kyrkan. Däremot tycks den ortodoxa kyrkans ordningar och seder i viss mån ha påverkat tiden för nattvardsfirandet och fastandet inför nattvarden.

Man hänvisade till den ortodoxa kyrkans praxis när man diskuterade möjligheten av lekmannamedverkan i nattvardsfirandet. Qes Badima Yalew (1885–1973), en före detta präst i den Ortodoxa kyrkan, påminde gruppen om att diakoner fick dela ut vinet vid mässan i den etiopiska ortodoxa kyrkan.⁸

Hur skulle en evangelisk församling i huvudsakligen icke-kristna områden behandla familjefäder som kom till tro i en situation där månggifte redan var ett faktum? Inom CEEC kom man till den slutsatsen att sådana familjefäder kunde döpas med alla sina hustrur. Däremot fick sådana personer behålla endast en hustru om de ville bli nattvardsberättigade församlingsmedlemmar.⁹

Också i denna fråga var den Ortodoxa kyrkans påverkan uppenbar. I denna kyrka är äktenskapet ett sakrament och endast ett monogamt äktenskap betraktas som ett kristet äktenskap.

Även beträffande skilsmässa önskade man följa den ortodoxa kyrkans praxis. De som gifte sig sakramentalt i denna kyrka (dvs med mottagandet av nattvarden) fick inte skilja sig. Ingen civil domstol kunde ogiltigförklara ett sådant äktenskap och utdöma skilsmässa.

⁸ Beträffande Qes Badima's bakgrund se Bakke 1987, 116–117.

⁹ Numera kräver man inte att en polygamist skiljer sig ifrån sina hustrur om han äktat dem innan han blev en evangelisk kristen.

⁶ Se CEEC's protokoll för dec 1944. GAA.

⁷ Se CEEC's protokoll för jan 1947. GAA.

Inom CEEC ville man att samma regler skulle gälla för evangeliska kristna.

Ett ortodoxt förbud låg bakom en fråga som ställdes av Qes Badima Yalew 1957. Kan en evangelisk pastor som har blivit änkeman gifta om sig? Svaret från CEEC blev: Han får gifta om sig med en nattvardsberättigad medlem i en evangelisk kyrka.

Dessa ställningstaganden visar att den ortodoxa kyrkan fungerade som en tyst läro-norm genom sin blotta närvaro. Man kände, kanske omedvetet och något ovilligt, att man behövde en tradition, ett arv att falla tillbaka på. Men det var de som kände kyrkan väl som behöll en viss respekt för den. Det gick tydligen inte att övertyga andra, mera evangeliskt präglade kristna att den etiopiska ortodoxa kyrkan kunde betraktas som ett nog värdigt mönster i olika teologiska spörsmål. Qes Badima och de som delade hans syn var ett undantag.¹⁰

Vi har redan sagt att CEEC ville sammanställa en bekännelseskraft för evangeliska kristna.¹¹ Qes Gidada Solon, som väckte förslaget var prästvigd av American United Presbyterian Mission. Även om han var blind och hade mycket liten formell teologisk utbildning var han bekant med Westminster Catechism – som används som bekännelseskraft bland presbyterianerna. Vidare måste han ha insett behovet av ett klart och enkelt undervisningsmaterial för församlingsarbete bland skarorna av nyomvända. Qes Gidas förslag godtog och en kommitté valdes för att utarbeta en bekännelseskraft. Kommittén bestod av fyra medlemmar – alla högt respekterade personer, som hade visat prov på sin tillgivenhet till den evangeliska kristenheten i Etiopien. De flesta hade tyvärr ingen formell teologisk utbildning. Förutom detta var själva begreppet bekännelseskraft mycket vagt definierat i deras uppgift.¹²

Ingenting lades fram 1948. Inte heller vid 1949 års årskonferens kom kommittén med något utkast. Vid konferensen 1949 kom det

fram att det ursprungliga syftet hade övergivits eller åtminstone modifierats. Nu menade man att den tilltänkta boken skulle inkludera valda paragrafer från olika kyrkors och missionsorganisationers katekeser, delar av Aleka Taye's och andra teologers skrifter, såväl som renlärliga tankar från lärda personer inom den etiopiska ortodoxa kyrkan. Aleka Taye var en lärdd etiopier av ortodox bakgrund, som kom till evangelisk övertygelse. Han betraktas som en evangelisk kyrkofader.¹³

1950 presenterades ett dokument vid CEEC:s årskonferens. Det mottogs med glädje och tacksamhet. Det beslöts att delegaterna vid denna årskonferens skulle ta med sig dokumentet hem och studera det. Det märkliga är att ingen person tycks ha hittat detta dokument. Det förefaller som om en formell diskussion av ett läromässigt dokument aldrig ägde rum. Uppgiften att utarbeta en bekännelseskraft var helt enkelt för svår under de rådande omständigheterna.

Konferensen 1954 kom med ett nytt initiativ. Tio etiopier och fem missionärer valdes för att arbeta vidare med frågan om en bekännelseskraft. Varken Sudan Interior Mission eller någon kyrka med anknytning till denna mission ingick i arbetsgruppen.

Delegater från de olika grupperna samlades i Addis Ababa den 28 april 1954. Redan från början fastslog presbyterianerna att de inte kunde godta Luthers lilla katekes som ett läromedel i sina församlingar eftersom de betraktade Luthers lära om nattvarden som oacceptabel.

Det blev klart att bildandet av en överkonfessionell kyrka bland de evangeliska kristna inte kunde komma på tal. Läroskillnaderna mellan presbyterianer och lutheraner var ett hinder. Men också lutheranerna hade svårigheter när det gällde att hitta en gemensam utgångspunkt. Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM) ville ha inte bara Luthers lilla

¹⁰ Bakke. 1987, 118.

¹¹ Se CEEC's protokoll för jan 1947. GAA.

¹² Man måste tänka på det faktum att de geografiska förhållandena gjorde det svårt för medlemmarna i denna kommitté att samlas regelbundet. De bodde på vitt skilda håll och deras tjänster var av en sådan natur att de inte kunde lämna sina arbetsplatser för längre perioder.

¹³ Aleka Taye var i Tyskland mellan 1905 och 1907 som universitetslektor och forskarhandledare vid Kaiser Wilhelm Universitet i Berlin. Han har författat en hel rad teologiska arbeten, en *ge'ez* grammatik och en bok om det etiopiska folkets historia, vilken har nyligen översatts till engelska av Tekeste Negash och Grover Hudson. Se Negash och Hudson 1987. För ytterligare detaljer om Aleka Taye's liv se Arén 1978, 287.

katekes utan också den Augsburgska bekännelsen som en läromässig bas för en kyrka. Tyvärr var den Augsburgska bekännelsen nästan helt okänd bland de flesta evangeliska kristna (inklusive lutheranerna) vid denna tidpunkt. Detta faktum gjorde att EFS (Swedish Evangelical Mission, som det heter i Etiopien) var försiktig när det gällde att lansera Confessio Augustana.

Inom CEEC blev man tvungen att överge tanken på en överkonfessionell kyrka. I stället föreslog man att de olika evangeliska kyrkorna skulle ingå en federation.

Vid CEEC:s årskonferens 1955 presenterades ett utkast till en federation av evangeliska kyrkor eller församlingar.

Frågan om hur de olika församlingarna skulle representeras i en sådan federation vållade problem. Men ett större problem var den oenighet som uppstod bland de kristna i Kambata i södra Etiopien. Där hade frågan om användandet av en lokal dryck (ett slags näringsrikt öl) och frågan om barndop (i kombination med en hel del person- och stamrelaterade problem) vållat söndring bland de evangeliska kristna. För första gången insåg man inom CEEC att lärofrågor kunde söndra enheten bland etiopiska evangeliska kristna. Den baptistiska falangen i Kambata vägrade att ingå i den ovannämnda federationen. 1956 drog sig samma grupp ur allt samarbete med CEEC, eftersom de menade att en rivaliserande grupp hade tillåtits komma in i CEEC som en självständig kyrka.¹⁴

På grund av sin oförmåga att åstadkomma en stadig och varaktig gemenskap bland evangeliska kristna hade CEEC i själva verket förlorat mycket av sin dynamik. Årliga konferenser hölls ända till 1963, men dessa konferenser gjorde knappast intryck på de olika kyrkornas relationer.

Enligt Manfred Lundgren, en framstående EFS-missionär, hade de läromässiga tvisterna den effekten att de flesta delegaterna började bli mycket tveksamma till varje organiserad form av gemenskap mellan grupper med konfessionella lojaliteter.

¹⁴ Nu finns det en väl etablerad synod tillhörande EEC-MY i Kambata med huvudstaden Hosaina som synodens högkvarter.

Som ett forum för gemenskap, ömsesidig hjälp och utbyte av råd tycks CEEC ha tjänat de evangeliska kristna väl under en period då de ofta blev utsatta för svårigheter inte minst från fientligt inställda myndighetspersoner.

Men CEEC var tydligen byggt på sand. Det behövdes mer än goda intentioner och gemenskap.

CEEC's misslyckande stärkte och påskyndade ett mera lutherskt präglat initiativ till kyrkobilddning. Vi skall nu vända oss till detta initiativ.

När Lutherska Världsförbundet bildades i Lund 1947 fattades två beslut som är av intresse för vårt ämne. För det första fattade generalförsamlingen ett beslut om bildandet av en Commission on World Mission (CWM). För det andra beslöt man att medlemskyrkorna inom LVF skulle uppmuntras att arbeta för enhet bland sina systerkyrkor. Man ville på detta sätt bidra till framväxten av självständiga och självförsörjande lutherska kyrkor som kunde bedriva mission på en enad front. Lutherska Världsförbundets Commission on World Mission hade sitt sammanträde i Breklum, Västtyskland, i juni 1951. Där uttryckte man önskan om att det skulle bildas ett lutherskt råd i Etiopien. Tor-mod Vågen, generalsekreterare för Missions sambandet, som väntades besöka Etiopien inom den närmaste framtiden, anförtroddes uppgiften att undersöka möjligheterna att bilda ett sådant råd.¹⁵

På nyårsafton 1951 bildades en Luthersk Missionskommitté (LMC) i Etiopien. Fem lutherska missionsorganisationer ingick i denna kommitté. Kommitténs syfte uttrycktes i tre korta paragrafer.

1. Att främja de lutherska missionsorganisationernas gemensamma mål och intressen i Etiopien utan att motverka eller hindra det redan existerande kristna rådet i Etiopien.
2. Att göra Kristi evangelium (som reformatörerna upptäckte och förde vidare genom den lutherska kyrkans undervisning) tillgängligt för Etiopiens folk.
3. Att uppmuntra etiopiska kristna att axla

¹⁵ Se protokollet för Lutheran Missions Committee (LMC) för 4 sept 1951. GAA.

det ansvar som är en förutsättning för en eventuell självständighet.

Redan vid sitt första sammanträde beslöt kommittén att 1874 års utgåva av Luthers lilla katekes med förklaring skulle tryckas på amarinja. Det bör kanske nämnas att CEEC tidigare hade vägrat att ge ut denna bok. Vidare ville man ge ut Luthers andra grundläggande arbeten (exempelvis kommentaren till Galaterbrevet, Luthers huspostillor och Stora katekesen. Det var Anton Jönsson, fältdirektor för Swedish Mission BV (Bibeltrogna Vänner), som underströk vikten av att dessa arbeten skulle tryckas och spridas.¹⁶

1953 höll Manfred Lundgren ett föredrag i vilket han uttryckte sitt stora bekymmer över den stagnation och nedgång han märkte på många håll. Anledningen till denna utveckling var brist på undervisning, på lättfattlig uppbyggelse-litteratur och på pastoral vård. Evangeliska kristna, som var en frukt av lutherskt missionsarbete, hade ingenting att sätta emot den aggressiva proselytism som sjundedags-adventister och andra bedrev. SEM ville göra dessa bekymmer kända för andra lutherska missionsorganisationer. Lundgren betonade vikten av att bilda en kyrka på luthersk grund.

1954 skickade EFS ett officiellt brev till NLM med en inbjudan till samarbete. Svenskarna talade nu öppet och målmedvetet om en luthersk kyrka. Både Arén och Lundgren hade bevittnat CEEC's historia och misslyckanden. De var övertygade om att den stora svagheten med CEEC var bristen på en klar lärogrundval eller bekännelse.

NLM som hade bedrivit mission i Kina innan den kom till Etiopien var en självständig missionsorganisation inom kyrkan i Norge. Den har varit och är självständig i sin relation till kyrkans ämbete och ordningar. Den betonar det allmänna prästadömet och viger sina egna pastorer.¹⁷

NLM upptäckte ganska tidigt i sin historia i Norge att den måste betona sin lutherska identitet. Det fanns i Norge andra grupper som intresserade sig för mission i Kina. Deras

teologi och deras metoder var emellertid oacceptabla för många lutheraner. NLM menade att det var nödvändigt att Luthers lilla katekes såväl som den oförändrade Augsburgerka bekännelsen skulle ingå i en kyrkas trosbekännelse. NLM var beredd att starta ett samarbete med EFS i Etiopien på de ovan nämnda villkoren. Vidare ville de värna om sin frihet när det gällde gudstjänstordningar och liturgier. De ville ha en försäkran om att deras pastorer skulle betraktas som jämbördiga med pastorer vigda av EFS eller Swedish Mission. EFS var beredd att tillmötesgå alla dessa krav, även om man kände, att NLM kanske var litet väl selektiv i sitt sätt att vara luthersk. Frågan om ämbete eller kyrkobilddning spelade inte så stor roll för NLM.

EFS' försiktighet beträffande lanseringen av de lutherska bekännelseskriterierna var inte ett tecken på nedvärdering av bekännelseskriteriernas värde eller på pietismens negativa följderna utan ett resultat av det faktum att bekännelseskriterierna var okända bland de flesta evangeliska kristna i Etiopien. Confessio Augustana hade översatts till amarinja av missionären C W Isenberg (1806–64) redan under 1840-talet men så sent som på 1950-talet var denna bekännelseskriterium nästan okänd bland evangeliska kristna i Etiopien.¹⁸

Församlingarnas "lutherska medvetenhet" var helt enkelt svag. De betraktade sig mera som evangeliska kristna än som lutheraner. Faktum är att bekännelseskriterierna kom till Etiopien inte som självständiga dokument utan som korta trossatser eller bibelstycken eller kommentarer inbakade eller insprängda så att säga i katekeser (som för resten kallades för "kristen undervisning" och inte Luthers katekeser), i psalmböcker (exempelvis i delar av EFS' Sions Toner som har översatts till både amarinja och tigrinja), andakts- och uppbyggelseböcker och i lärarhandböcker för konfirmandundervisning. Man började med den *pedagogiska* aspekten av kyrkobilddningen och inte i första hand med den *konfessionella* aspekten.

Den evangeliska kristenheten i Etiopien hade sina apologeter. Ofta var dessa författa-

¹⁶ Bibeltrogna Vänner (BV) startade eget missionsarbete i Eritrea 1911 och i Etiopien 1921.

¹⁷ Se Bakke 1987, 110 ff.

¹⁸ Isenberg, en tysk missionär, tjänstgjorde inom Church Missionary Society (CMS), det engelska kyrkomissionssällskapet. Se Arén 1978, 61 ff.

re före detta ortodoxa kristna. Som exempel kan nämnas Keshi Zer'a-Tsion Musé (1850–1940), Aleka Taye Gabre-Mariam (1860–1924), Gabre-Sillassé (Abba Ma'asho, d 1946), Haleka Tewelde Medhin Gabru (1869–1960) och Ato Zemenfes Kidus (eller Gorfu) Abraha (d 1972).¹⁹ Dessa människor skrev med stort engagemang mot ”goda gärningar, fastor och vallfärder”, där sådana saker användes som vägar till frälsning. De underströk bibelns (dvs de 66 kanoniska böckerna) suveränitet över apokryfiska böcker, helgonlegender och traditioner.²⁰ Kristus var den ende medlaren mellan Gud och människan. Inte Maria. Inte heller änglarna eller helgonen eller martyrerna. Att buga sig eller böja knä inför ikoner, inför korset eller inför förbundsarken (tabot) i den etiopiska ortodoxa kyrkan var obiblistiskt.²¹ Lika obiblistiskt var det att be för de döda eller hålla minnesfester för de avlidna.

Om alla dessa ämnen skrev dessa evangeliska apologeter utan att citera bekännelse-skrifterna. Det är katoliker och ortodoxa som citerar kyrkofäder, menade man (litet förenklat). Evangeliska kristna citerar bibeln.

Det som har sagts ovan förklarar skälet till en ganska svag medvetenhet om bekännelse-skrifterna hos dessa evangeliska apologeter. Hade de läst hela svenska kyrkans bekännelse-skrifter hade de kanske upptäckt en och annan sats som de skulle uppleva som katolsk eller ortodox.

¹⁹ Keshi (pastor) Zer'a-Tsion skrev två böcker: *Meggle-tzi Haki* (Sanningens Uppenbarare) och *Iti Imoun Wehabi Tesfa* (Den trofasta Tröstaren). Se Musé 1912. Bland Aleka Taye's arbeten kan nämnas hans *Mezmoure Kristos* (Psalmer om Kristus) och *Mezgebe Kalat* (Ordbok), en detaljerad och lärd apologetik för den evangeliska tron med talrika hänvisningar till kyrkofäderna. En xeroxkopia av boken finns på Mekane Yesus Seminary's bibliotek i Addis Abeba. Gebre-Sillassé (Abba Ma'asho) har skrivit en bok med titeln *Metsehaf Me'edo* (En bok om vägledning i trosfrågor). Se Gabre-Sillassé 1913. Den mest berömda bland Zemenfes Kidus Abraha's böcker är *Tegsatz ina Mikir* (Råd och Anvisningar). Se Abraha 1961.

²⁰ Den etiopiska ortodoxa kyrkans bibel har 81 böcker.

²¹ Traditionellt tror man i Etiopien att förbundsarken fördes i all hemlighet från Jerusalem till Etiopien när Menylek, Salomos son med Drottningen av Saba, kom tillbaka till sitt hemland efter sitt besök hos sin far. Berättelsen om Drottningen av Saba bygger dels på Första Konungaboken 10, dels på en inhemsk tradition.

Den första All Africa Lutheran Conference som hölls i Marangu, Tanzania, 1955 blev en vändpunkt för några etiopiska kristna som var en frukt av lutherskt missionsarbete. Här kom de för första gången i kontakt med lutheraner från olika delar av Afrika, lutheraner som var medvetna om sin lutherska identitet.

Vid LVF:s tredje generalörsamling i Minneapolis, Minnesota, 1957, blev Mekane Yesus församling i Addis Ababa antagen som medlem. Emmanuel Abraham blev invald i LVF:s styrelse.²² Genom detta kom den evangeliska kyrkan i Etiopien i direkt kontakt med lutherdomen i hela världen.

Denna trend förstärktes ytterligare genom ankomsten av The American Lutheran Mission (ALM) till Etiopien hösten 1957. Missionens ledare Dr. H. G. Schaefer anlände till Addis Ababa i september 1957 från Indien där han hade tjänstgjort som missionär under ett antal år. Ända från början betonade Schaefer två saker: lutherskt samarbete och bildandet av en evangelisk luthersk kyrka. Redan i oktober skickade han ett brev till de andra lutherska missionsorganisationerna i vilket han presenterade sin mission och föreslog ett gemensamt initiativ vad gäller teologisk utbildning och litteratur. Vid LMC:s sammanträde den 25 november togs ALM emot som medlemsorganisation. Snart blev Schaefer en förgrundsgestalt när det gäller bildandet av en evangelisk luthersk kyrka. Han ombads överarbeta och vidare utveckla ett tidigare förslag till stadgar till en luthersk kyrka. Han var en stor arbetskapacitet. Inom mindre än en månad framlade han ett utkast. De stadgar som slutligen godkändes var i stor utsträckning ett resultat av hans arbete. Hans erfarenheter från en liknande uppgift i Syddien kom väl till pass.

Många års hårt arbete bland de lutherska missionsorganisationerna i Etiopien (och då tänker jag särskilt på SEM och NLM) kröntes med framgång när Mekane Yesuskirken konstituerades formellt som en luthersk kyrka den 21 januari 1959. Apostolicum, Nicenum, Athanasianum och Confessio Augustana finns nu översatta till amarinja. Man har börjat bekänna färg också när det gäller sin lutherska identitet.

²² Han tjänstgjorde som EECMY's president under en lång följd av år innan han gick i pension.

Jag skulle vilja avsluta med en sammanfattning av de faktorer som aktualiserade behovet av en konfessionell, luthersk kyrka i Etiopien och som bidrog till förverkligandet av en sådan kyrka.

1. Ropet efter undervisning och kristen litteratur.
2. Oförmågan att ena olika evangeliska grupper till en över-konfessionell kyrka.
3. Utmaningen från den aggressiva proselytism som bedrevs av sjundedagsadventister och andra. Det var särskilt tre frågor som vållade oenighet och oro: barndopet, adiafora (traditionella ölvariationer, traditionella danser osv) och frågan om den rätta sabbatsdagen.
4. SEM:s (EFS) pionjäranda och förmåga till anpassning.
5. Den uttalade lutherska profilen hos vissa missionsorganisationer, German Herrmannsburg Mission (GHM), NLM, SMBV.
6. Den Etiopiska ortodoxa kyrkans läror och seder både som förebilder och som måltavlor.
7. LVF:s uppmuntran och stöd.
8. American Lutheran Mission's snabba insatser och effektivitet vid en tidpunkt då hela företaget med en konfessionell kyrka behövde en sista kraftansträngning.
9. Viljan till ett nära samarbete mellan NLM och SEM.
10. En ny känsla av samhörighet med världens lutheraner bland etiopiska evangeliska kristna.

Käll- och litteraturförteckning

Icke tryckta källor

- Gustav Aréns Arkiv (GAA), Uppsala
 The Conference of Ethiopian Evangelical Churches (CEEC) Interview with Gammachu Danu, 1982
Mammo Chorka's Own Story, Odaterat (1941–42)
 Djammo, Daffa. *A History of The Western Synod* 1975, Aira. (In Amharic)
 CEEC Minutes for December 1944
 CEEC Minutes for January 1947
 CEEC Minutes for January 1947
 Lutheran Missions Committee (LMC) Minutes for 4 September 1951

Tryckta källor

- Abraha, Z, 1961. *Tegsatz ina Mikir*. Addis Abeba.
 Arén, G, 1978. *Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*. Stockholm.
 Bakke, J, 1987. *Christian Ministry. Patterns and Functions within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*. Oslo. New Jersey.
 Cotterell, F P, 1983. *Born at Midnight*. Chicago.
 Gabre-Mariam, T, 1913. *Mezmoure Kristus Mezgebe Kalat* (tillgänglig i ett handskrivet manuskript, odaterat)
 Gabre-Sillassé (Abba Ma'asho), 1913. *Me'tsehaf Me'edo*. Asmera.
 Grover, H and Negash, T, 1987. (trans) *History of The People of Ethiopia*; by Aläga Tayyä Gäbrä-Mariam. Uppsala.
 Musé, Zer'a-Tsion, 1912. *Megletzi Haki*. Asmera.
Iti Imoun Wehabi Tesfa. Asmera.
 Saeverås, O, 1974. *On Church-Mission Relations in Ethiopia 1944–1969 with Special Reference to the Evangelical Church Mekane Yesus and the Lutheran Missions*. Drammen.
 Solon, G, 1972. *The Other Side of Blindness*. Told and Recorded by Ruth McCreery and Mary Vandervort. New York.
 Wassmann, D, 1948. *Durchbruch des Evangeliums im Gallaland*. Hermannsburg.

LITTERATUR

Christoph, Levin: *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 137. 303 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985.

Litteratur om den viktiga perikopen Jer 31:31–34 saknas förvisso inte. Varje kommentar till Jeremias bok behandlar utförligt stället (som ju även i en nytestamentlig kontext blir utlagt i Hebr 8:8–12), och i äldre tid har hela monografier skrivits om det. Bortsett från det allmänna intresset för Jeremias profetior bör stället även vara av stor vikt för att belysa den gammaltestamentliga förbundstanken.

Läsare av den i Göttingen verksamme exegeten Christoph Levins bok *Die Verheissung des neuen Bundes* bör emellertid i förhand varnas för att tro, att boken ens huvudsakligen handlar om Jer 31. Visserligen belyses texten ur en mångfald synvinklar, men författarens intresse är något annat och betydligt större: att utveckla en ny metodik för den gammaltestamentliga exegesen. Man får ej heller förledas tro, att ordet "teologihistorisk" i rubriken skulle betyda, att textens verkningshistoria utanför Gamla testamentet belyses (mer än i Nya testamentet). Det är tvärtom en av författarens poänger, att denna text har en högst betydande verkningshistoria inom ramarna för det kanoniska Gamla testamentet.

Det finns här ingen möjlighet att referera denna bok med dess mångfald av stimulerande och provocerande synpunkter, dess mängder av uppslag och mer eller mindre ofullbordade tankegångar. En viss disparat karaktär vidlåder onekligen framställningen, där det inte alltid är så lätt att bli på det klara med den logiska ordningsföljden mellan kapitlen. Men detta beror inte på någon tankeoreda hos författaren, utan på att hans syn på inte endast Jeremia utan nästan hela Gamla testamentet på väsentliga punkter avviker från den gängse. Om vi här skall använda oss av schabloner kan vi säga, att Levin står för en radikal tillspetsning av den i Göttingen med en sådan framgång utvecklade synen på den deuteronomistiska teologin, som främst Lothar Peritt står för (*Bundestheologie im Alten Testament*, 1969). Det rör sig alltså om den riktning som hävdar att det gamla Israel inte kände någon teologisk användning av förbundstan-

ken i förexlisk tid, med åtföljande sendateringar av förbunds- och Davidsideologierna (i Norden främst företrädd av Timo Veijola i Helsingfors).

När en ny riktning blivit etablerad är det inte ovanligt att dess resultat – inte minst på epigonplanet – urgeras långt utöver vad grundaren hade tänkt sig. Ur en synpunkt kan Levins insats beskrivas på så sätt. Men det är här inte bara fråga om att radikaliseras vad som i princip redan är tänkt, det rör sig också om en i viss mån ny metod för utforskandet av det gamla Israels religion. Låt oss emellertid först i korthet slå fast, vad Levin menar sig komma fram till vad beträffar Jer 31:31–34!

I kommentarlitteraturen har inte sällan denna perikop förklarats "oäkta", och så är det väl även hos Levin, som dock menar att den hör till de allra äldsta frälsningsprofetiorna i Gamla testamentet. I denna sin egenskap har den givit upphov till en omfattande "Fortschreibung" och likt ett korallrev kommit att växa ut åt olika håll. Ett flertal texter i Jeremia är beroende av denna perikop, men även tex Hes 11:14–21; 36:16–28; 37:20–28; 34:25–31 och Lev 26:3–13. Slutligen förutsätter löftena om ett förbund hos Hosea och Guds förbund med Abraham och David den teologi som ligger bakom Jer 31, vilken alltså teologihistoriskt varit högst produktiv.

Det intressanta hos Levin är dock knappast synen på Jer 31:31–34, även om han också i detta hänseende kommer med ett beaktansvärt inlägg, utan den metodiska nyansats som arbetet representerar. Högst läsvärd i detta avseende är exkursen Kritik der Redaktionskritik. Levin vänder sig här med emfas mot den inte minst i Göttingenskolan allt längre gående uppdelningen av texter i olika redaktionella skikt. Denna metod har tillämpats särskilt på det deuteronomistiska historieverket (W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte*, 1972), men även inom profetlitteraturen. Levin menar att redaktionskritiken inte har kommit fram till en riktig syn på Gamla testamentets tillkomsthistoria. Texten har enligt honom inte vuxit fram genom en serie planmässiga redaktioner, utan har från första början befunnit sig i ett tillstånd av osystematisk och flytande tillväxt. Ständigt har nya tillägg gjorts som utgått från befintliga texter, vilka i sin tur genererat en "Fortschreibung". Gamla testamentet är med detta synsätt inte författarlitteratur utan traditionslitteratur. Men –

och detta är viktigt, ty det visar att Levin utgår från den äldre litterärkritiken och befinner sig på kollisionkurs med vad som annars brukar kallas "traditionshistoria" – denna tradition har hela tiden varit *skriftlig*.

Detta kan också formuleras så, att den profetiska litteraturen, ja, i viss mån hela Gamla testamentet, är utläggningslitteratur, en väldig, under århundraden framvuxen skriftlig midrash. En slutsats av detta blir även, att vi i stället för samlares och redaktörers arbete har att räkna med en *skriftlär* verksamhet bakom de bibliska texternas nuvarande gestalt. Det är därför inte heller att undra över, att Levin t o m kan återfinna vad som i den rabbiniska litteraturen kallas *gezera shawa*, den andra av Hillels sju hermeneutiska principer, i Gamla testamentet.

Om detta verkar osannolikt må man betänka, att en viktig förutsättning för resonemanget är en extrem sendatering av viktiga textblock och därmed även av vissa teologiska föreställningar. Ovan har nämnts hur förbunds- och Davidsideologin dateras till efterexilisk tid, men där hör också de flesta andra teologiskt bärande temata hemma enligt författaren. Eftersom Gamla testamentet inte *blev* till den efterexiliska judenhetens heliga skrift utan *uppstod* som sådan, är det en naturlig följd att den gammaltestamentliga teologin som helhet hör hemma i den persiska tidsåldern och därefter. Och om nu texter som Gen 15 och 2 Sam 7 (vilka tidigare ansetts ha alla tecken på en hög ålder) uppkommit i den judiska diasporan på 300-talet, ja, då är det inte märkligt att det finns partier i Jeremias bok som inte fått sin form förrän 100-talet, nämligen Jer 33:14–26 (som saknas i Septuaginta).

Här berör vi en problematisk bit i Levins framställning: relationen mellan den masoretiska texten och Septuaginta i Jeremia. Kapitlet om detta får sägas höra till de svagaste i boken, men så är också frågeställningen utomordentligt vansklig. Att Levin inte saknar textkritisk fallenhet har han visat i sin tidigare monografi om 2 Kon 11 (Der Sturz der Königin Atalja, 1982), men här rör det sig inte primärt om textkritik utan om den komplicerade relationen mellan två texter, som båda befinner sig i en flytande tillväxt. Under alla förhållanden rycker den grekiska översättningen genom Levins sendateringar betydligt närmare den hebreiska textens tillblivelse än man tidigare räknat med. Tillspetsat uttryckt: man har skickat iväg texterna till de grekiska översättarna innan bläcket hunnit torka! Vilken skillnad råder då mellan Levins metod och en helt vanlig litterärkritik? Naturligtvis finns det stora likheter, och det är påfallande att Levin ofta och med gillande citerar de äldre

litterärkritikerna, främst Wellhausen och Duhm, medan den traditionshistoriskt orienterade anglosaxiska och skandinaviska litteraturen förbigås med tystnad. Till sin häpnad finner man, att t o m den bibelkritiske pionjären i England, biskop Colenso på 1800-talet, här har dammats av och anförs. Men skillnaden består däri, att det med den nya metoden inte går att räkna med några längre, sammanhållna källskrifter av den typ som i varje fall den klassiska fyrkällshypotesen räknar med. Möjligen kunde man säga: här har vi att göra med en fragmentiserad litterärkritik.

Vad vet vi om det föreexiliska Israels religion enligt detta synsätt? Praktiskt taget ingenting, mer än att det i allt väsentligt synes ha varit en klassisk västasiatisk religion. Om Gamla testamentet i sin helhet är en skapelse av den persiska tidsåldern, så blir ju de källkritiska problemen betydande. Levin utesluter dock inte att det finns texter med föreexilisk proveniens, men de är så kraftigt överarbetade och utvidgade att det endast finns en kärna kvar. Märkligt nog hävdar han också, att tron på exodus hör hemma i Israels föreexiliska credo.

Levins bok är en utmanande och bitvis rolig läsning. Den övertygar förvisso inte alltid, men den metodiska nyansatsen förefaller beaktansvärd. Tyvärr stöts läsaren något tillbaka av att författaren framträder med pretentioner på att reformera hela exegetiken – nu först har det klara ljuset från Wellhausens dagar kommit tillbaka efter ett "konservativt intermezzo" (till vars främsta banerförare von Rad räknas!). Vemodigt är också att se, hur all litteratur som går mot författaren förtigs. När det gäller Natansprofetia i 2 Sam 7 hade det varit motiverat att föra en dialog med Trygve Mettingers bok *King and Messiah* (1976), men den är över huvud inte nämnd. Av nordiska forskare nämns endast Veijola och – med ogillande – Mowinckel. Det återstår att se om Levin kan pröva sina teser på ett större material och göra dem trovärdigare. Till dess får vi vara tacksamma för den fräscha approach han har givit oss i denna bok.

Sten Hidal

W. Pratscher: *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 139. 315 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.*

Jesu bror Jakob har av många tecken att döma spelat en framträdande roll i urkristendomen. Men han nämns inte på några ställen i Nya testa-

mentet. I exegetisk litteratur blir han – av naturliga skäl – ofta omnämnd men de vetenskapliga monografierna om honom är få, bara en handfull. Därför är det välkommet att författaren – som har arbetat för professor K Niederwimmer i Wien – har ägnat sin habilitationsskrift åt honom och att den undersökningen har kommit i tryck.

Pratscher diskuterar Jakob både som historisk person – så gott det går – och som gestalt i senare traditionsbildning. Första kapitlet handlar om den intressanta distansen mellan Jakob och Jesus, andra om Jakob som vittne till Jesu uppståndelse (han var ju inte anhängare under Jesu jordiska verksamhet). I det tredje och ojämförligt största kapitlet (s 49–228) söker författaren *placera* Jakob, kyrkorättsligt och teologiskt: i urkristendomen enligt Nya testamentet (Gal och Apg), i den judekristna traditionen (Hegesippus, Pseudoklementinerna) och i den gnostiska (Tomasevangeliet, Epistula Iacobi apocrypha, de två Jakobsapokalypserna, Egypterevangeliet samt hos naasenerna och manikeerna). Naturligtvis tecknar han också den storkyrkliga bilden av Jakob och diskuterar den pseudopigrafiska Jakobsliteraturen (Jakobs brev, Jakobs protevangelium och den gnostiska Jakobsliteraturen). Det fjärde och sista kapitlet ägnas åt frågan om Jakobs martyrium. Framställningen inleds med korta prolegomena och avslutas med lika korta epilegomena.

Patscher menar att den utveckling åt hednakristet håll vi känner till tack vare de nytestamentliga källorna hade sin motsvarighet i bildandet av en judekristen riktning som lade vikt vid trohet mot Torah. Jakob själv var en medlande gestalt utan någon benägenhet för antipaulinism eller separatism men den snävare judekristna gruppen tog honom som sin man och utnyttjade hans gestalt för sina syften (ett tidigt exempel antyder Paulus i Gal 2:11–14).

Inom den gnostiska traditionen åter tog man Jakob som patron för sin egen sorts frihet från Torah. Han var enligt de gnostiska tänkarna den avgörande uppenbarelsemottagaren och -förmedlaren och han var antipetrinsk och antijudisk.

Storkyrkan åter inordnade Jakob ireniskt i sin egen tradition och succession; här blev hans egenart neddämpad och här utnyttjade man hans gestalt i sin egen polemik, inte minst mot gnostikerna.

Wilhelm Pratscher har skrivit en värdefull avhandling. Hans diskussioner av källornas och den hittillsvarande forskningens uppgifter om Jakob är välorienterade och inträngande och hans bedömningar är balanserade och kloka. Den som vill veta "allt om Jakob" skall läsa den här boken.

Birger Gerhardsson

Christians Among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday, ed. by George W. E. Nickelsburg with George W. MacRae, S. J., 320 sid. Fortress Press, Philadelphia 1986.

Festskriften till Krister Stendahl anknyter i titeln till hans egen uppmärksammade bok tio år tidigare, *Paul Among Jews and Gentiles*. Alla bidragsgivare ombads att skriva om någon aspekt av interaktionen mellan den tidiga kristendomen och dess judiska och hedniska omgivning, vilket givit boken en något större enhetlighet än festskrifter brukar uppvisa. Som sig bör innehåller den ett kort *Curriculum vitae* och en bibliografi, båda intressant läsning. Den första visar hur utomordentligt framgångsrik Stendahl blev inom den lärda och kyrkliga världen i USA, den andra hur tyngdpunkten i hans vetenskapliga produktion ligger i tioårsperioden efter disputationen 1954 (medräknat då de briljanta idéer som utvecklades i fullständigare form först senare).

Författarna är nästan alla amerikanska forskare (eller har varit det); inte så få har varit Stendahls doktorander. Boken ger därför en inblick i hur amerikanska exegeter idag tänker bl a om Paulus, ett av jubileans egna ämnen. J. C. Bekers och Eldon Jay Epps analyser av Pauli teologi om Israel arbetar inom perspektivet att Paulus ej såg kyrkan som ett nytt gudsfolk, Lars Hartman gör troligt att Paulus med sina brev avsåg två läsekretsar: dels den omedelbart berörda adressatförsamlingen, och dels alla sina församlingar, George W. E. Nickelsburg diskuterar innebörden i *ektroma* som paulinsk självbeteckning, Norman R. Petersen tillämpar en antropologisk analys av (dubbla) begravningsriter som *rites de passage* på Pauli dopsyn, Morton Smith vill dra slutsatser av apostelns tystnad (och kommer till att Petrus var friare än Paulus i etiska frågor), och Albert C. Sundberg, Jr. pekar på Pauli varma och uppmuntrande stil ("enabling language") som karakteristisk för honom och stilbildande för efterföljare.

Ännu fler är de författare som tar upp det Stendahl kanske är särskilt känd för de senaste åren: en förändrad syn på relationen mellan judar och kristna, där man vinnlägger sig om att inte framställa judendomen och det judiska som enbart en negativ bakgrund till det som är kristet. Ett uttryck för den tendensen pekar Bernadette J. Brooten på: kristna exegeter har ofta framställt judiska kvinnor som mer förtryckta än kristna, av apologetiska skäl. A. T. Kraabel för ånyo fram sin tes, att det inte finns någon krets av "gudfruktiga" hedningar kring diasporans synagogor, utan att detta är en lukansk fiktion; John G. Gager

motsäger honom, med hänvisning till de två viktiga (opublicerade) inskrifterna från synagogan i Aphrodisias. Birger A. Pearson tecknar en bild av kristna och judar i första århundradets Alexandria med hjälp av Barnabasbrevet och "Silvanus Undervisning", Lou H. Silberman visar att det fanns ett judiskt behov att svara på (den kristna) frågan om hur försoning vinnes efter templets fall så sent som på 3–400-talet, den ortodoxe biskopen Demetrios Trakatellis beskriver den positiva bild av juden Trypho som ges i Justinus Martyrens Dialog, och Robert L. Wilken visar på hur både judisk messianism och kristen chiliiasm hade en föreställning om en messiansk tid i det heliga landet.

Alla uppsatser kan här inte ens nämnas, utan jag vill avslutningsvis peka på två metodiskt intressanta bidrag. Det ena är Adela Yarbro Collins tolkning av det nedvärderande språk, som i Johannes Uppenbarelse riktas både mot judar, den romerska statsmakten och mot andra kristna. Till de socialpsykologiska analysperspektiv hon själv anlagt på dessa texter lägger hon här ett historiskt-sociologiskt, medvetet icke-värderande: vilka värden, tillgångar och statuspositioner står under konflikt – och vilka funktioner fyllde detta språkbruk? Så förenas inkännande historisk förståelse av urkristen hätskhet med hermeneutisk frihet från den: vi behöver inte ta (den antijudiska) tonen och tillmälena som normativa, eftersom vi idag kan bejaka deras funktion utan att behöva förneka vår gemenskap med den andra parten.

En av dem som tagit upp Stendahls hermeneutiska ansats (distinktionen mellan vad det betydde då och betyder nu) är Wayne A. Meeks i uppsatsen "A Hermeneutics of Social Embodiment". Han konfronterar där systematikern George A. Lindbecks uppmärksammade "kulturellt-lingvistiska" modell av religionen (i *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia, 1984) med det socialhistoriska arbete som gjorts på Nya testamentet de senaste tio-femton åren. Båda har gemensamt en syn på religionen som ett omfattande kulturellt och språkligt system, en social värld, som består av både idéer och beteenden. Den kristna lärans mening har man, enligt Lindbeck, inte till fullo förstått förrän man byggt den gemenskap som kan handla, leva ut och förkroppsliga den; han lutar själv åt modellen "en världsöppen sekt". I detta arbete är de bibliska texternas semiotiska universum den norm som all teologi skall bedömas efter (intratextualitetskravet). Här ligger ett problem, ty de bibliska texternas mening, hävdar Meeks m fl, ligger ej i orden, utan i hela den väv av meningsfulla tecken, handlingar och relationer som de är en del av. Problemet kan formuleras så: även om båda är med-

vetna om den hermeneutiska processens sociala dimension, är bibeltexten för exegeten del av en historisk information om hur det var då, medan den för systematikern framför allt är normativ sanning (med nödvändighet gestaltad i en gemenskap) nu. Meeks föreslår en dialog som startar i en djupare förståelse av hur en ny sekt och dess sanning institutionaliseras, eftersom det är en gemensam verklighet för historiker och teologer.

Bengt Holmberg

Dag Sandahl: *Folk och kyrka. Debatten i Svenska kyrkan kring Socialietiska delegationen och dess evangelisationsmodell 1952–1972*, 320 s., Verbum, Stockholm 1986.

Dag Sandahl, komminister i Kalmar, disputerade i Lund 4 februari 1987 på ovannämnda avhandling för doktorsexamen i ämnet ekumenik och missionsvetenskap. Det är en engagerad och engagerande avhandling. Den skildrar på ett initierat och balanserat sätt ett stycke svensk kyrkohistoria med aktuellt intresse.

Sandahl både knyter an till och beskriver i sin avhandling den s.k. folkkyrklighetens tradition att arbeta med förhållandet mellan folk och kyrka, varmed här närmast avses Svenska kyrkan. Han tar sin utgångspunkt i ungkyrkorörelsen under seklets första decennier. Han visar därvid att denna rörelsens ledande talesmän i väsentliga och avgörande frågor var mera olika än man som regel haft klart för sig. Litet tillspetsat uttryckt låter oss Sandahl bli varse att Einar Billing framställer folket som objekt för kyrkans förkunnelse. J. A. Eklund däremot låter folket i socknen bli till en gemenskap i kyrkans famn med en egen subjektiv aktivitet. Viktor Rydberg, som ju hör hemma i det slutande 1800-talet, representerar en visserligen äldre men likväl under det aktuella skedet inflytelserik tredje typ av s.k. folkkyrklighet. För honom ter sig folket som ett aktivt subjekt och kyrkan som den ram, i vilken folket uttrycker sina egna djupaste religiösa strävanden. När man i debatten kring Socialietiska delegationen hänvisar till den folkkyrkliga traditionen och blir oenig om dennas innebörd, beror detta enligt Sandahl inte sällan på en bristande medvetenhet om de olika linjerna inom folkkyrkligheten och dennas olika typer. Att ha visat på detta är ett väsentligt bidrag i avhandlingen.

Sandahl lyfter fram exempel på hur det i Sverige även inom teologi och kyrka under hela 1900-talet funnits ett levande intresse för sociala frågor och för arbetslivets problem i synnerhet. Det fanns in-

te minst efter andra världskriget inom Svenska kyrkan en uttalad oro för en kyrkans isolering i och från folket. Denna oro ledde bland annat till ett intresse för internationella förebilder vad gäller initiativ till nya relationer mellan folk och kyrka. Sådana kunde man finna i Frankrike, Tyskland och England. I dessa länder utvecklades teologi och utbildningar för s.k. arbetarpräster enligt olika modeller – evangelisationsmodeller. Sandahl beskriver i korthet dessa internationella erfarenheter och förebilder samt visar upp hur i synnerhet dåvarande biskopen i Härnösand sedermera ärkebiskopen Gunnar Hultgren tar initiativ till motsvarande aktiviteter i Sverige. Hultgren framstår i avhandlingen som en klarsynt och framsynt tydare av tidens tecken med en klar vilja att finna nya vägar vad gäller kyrkans roll i samhället.

En viktig insats av Gunnar Hultgren är hans initiativ till den socialetiska delegationen inom diakonistyrelsen. Denna hade alltsedan sin tillkomst i början av seklet haft till uppgift att just bevaka och behandla socialetiska frågor och inrättandet av en speciell socialetisk delegation tedde sig därför inte främmande. Delegationen kom att bestå av ett antal akademiska teologer i Uppsala med etikprofessor Herbert Olsson i spetsen. En bas för sina insatser i den socialetiska delegationen hade denne inte minst genom sina studier av Luthers socialetik. Såvitt jag kan förstå kom denna Luthers socialetik i Herbert Olssons tolkning att bli en av utgångspunkterna för delegationens s.k. socialetiske expert nämligen teol. lic. Karl-Manfred Olsson, anställd som verkställande ledamot och som sådan den som kom att bli delegationens ansikte utåt.

Delegationens uppgift var att söka skapa och arbeta enligt en evangelisationsmodell, som skulle kunna föra folket och inte minst de stora kollektiven av arbetsgivare och arbetstagare in i ett dialogiskt förhållande till kyrkan, där båda parter framstår som aktiva subjekt. Den uttalade anknytningen till arbetslivets parter har en inspirationskälla i rörelser i tiden med intresse för arbetsmiljöfrågor och för en humanisering av arbetsförhållandena. Den svenska samförståndsmodellen och den s.k. saltsjöbadsandan med goda relationer mellan arbetsmarknadens parter fanns här med i bakgrunden som en bas för den sortens kontakter och överläggningar som delegationen ville främja.

Karl-Manfred Olsson tedde sig i detta sammanhang uppenbarligen som en idealisk verkställare av delegationens intentioner. Han var teologiskt skolad inom Herbert Olssons forskningsområde och han var inte minst väl förankrad i svenskt arbetsliv och svensk fackföreningsrörelse. Han hade också internationell teologisk erfarenhet genom

studier hos Karl Barth i Basel. Sandahl ger också en välavvägd bild av den teologiska hållning som framträder i Olssons skrifter och otryckta bidrag av olika slag. Förutom från Luther är det inte minst hos J. A. Eklund som Olsson finner stoff för delegationen att arbeta med, medan Einar Billing däremot redan från början blir föremål för en viss kritisk bedömning. Folket måste tas på allvar som subjekt och inte reduceras till objekt. Inte minst måste dess praktiskt etiska erfarenheter tas på allvar inom kyrkan.

Denna grundläggande utgångspunkt går igen i den socialetiska delegationens speciella teologiska plattform. Den utgöres av en uttalad förankring i en för alla människor gemensam etisk bas i Guds lag, som alla människor har del i genom sitt samvete och alla kan bli klara över genom sitt förnuft. I mötet mellan folkets etiska överväganden och kyrkans evangeliska budskap kan en angelägen förnyelse av både kyrka och folk äga rum. Olsson beskrivs överhuvud av Sandahl som en sober teolog av luthersk extraktion. Att den internationella socialetiska diskussionen och erfarenheten spelar en mycket liten roll i Olssons verksamhet framstår emellertid i den roll han har som Svenska kyrkans socialetiska expert som en klar begränsning. Enligt min mening kan man spåra inflytanden från Karl Barth men de finns på det hela taget inte utvecklade av Olssons egen penna.

Det studieprogram som den socialetiska delegationen planlägger och till dels också genomför riktar sig till en början främst till prästerna och består av tre faser: 1. Orientering om det svenska samhället och främst det svenska arbetslivet med dess organisationer och ideologier. Denna fas genomförs på bred front och med stort deltagande från präster liksom från arbetslivets parter. 2. Teologisk reflexion häröver på grundval av arbetsmaterial från den socialetiska delegationen. Redan denna fas är mindre intensiv och mindre brett genomförd. 3. Praktiska handlingsalternativ på grundval av genom de två första faserna vunna insikter. Denna fas genomförs endast fragmentariskt och det presenterade materialet är enligt Sandahls framställning magert.

Under 1960-talet kom arbetslivets problem i livet mera inskränkt mening att ersätta inriktningen på en förnyelse av förhållandet mellan folk och kyrka, även om denna evangelisatoriska ambition naturligtvis fanns med. Målgruppen blev också under hand snarare de förtroendevalda än prästerna. Argumentet härför tycks vara: I ett demokratiskt samhälle måste folket vara ett ansvarstagande subjekt även och inte minst inom den kyrkliga sfären. Och: De förtroendevalda kom att uppfattas som de centrala bärarna av detta folkets och

församlingens ansvarstagande i kyrkan. Delegationens verksamhet kom med denna inriktning att för många kritiker te sig som ett sätt att nedvärdera det s.k. vanliga kyrkfolket, den gudstjänstfirande församlingen, och i stället framhäva på partipolitiska grunder valda förtroendemän som kyrkligt subjekt.

I samband med diakonistyrelsens omorganisation till Svenska Kyrkans Centralråd 1972 upplöstes den socialietiska delegationen och dess medlemmar kom över till nya arbetsuppgifter.

Som redan antytts blev den socialietiska delegationen och dess verksamhet redan från början utsatt för kritisk debatt. Själva anställningen av Karl-Manfred Olsson som socialietisk expert väckte sägor. Kritiken gällde inte minst brister i offentlig dokumentation av Olssons vetenskapliga kompetens. Oberoende av om kritiken i historiens ljus kan te sig som befogad eller inte är det uppenbart att det blev en dålig start på delegationens verksamhet och att delegationen aldrig på allvar lyckades få ett brett och allmänt förtroende inom kyrkliga organ och teologiska riktningar. Inte minst olycklig var helt säkert den socialietiska delegationens uttalade motsättning till den lundsiska teologien vid denna tid.

Som den teologiskt ledande kritikern av den socialietiska delegationens verksamhet framstår i Sandahls avhandling avgjort just den lundsiska Gustaf Wingren. Denne blir i sin tur föremål för en starkt kritisk belysning inte minst i Karl-Manfred Olssons skrifter. Till avhandlingens viktiga bidrag hör inte minst teckningarna av Wingrens och Olssons positioner. Jag skall inte här referera dessa utan i stället i Sandahls anda anföra min egen mening att det i avhandlingen blir tydligt hur bådas positioner var och en för sig har en kritiskt kompletterande funktion i förhållande till den andre. Båda arbetar med dialektiken mellan lag och evangelium och gör man det kan det synas svårt att hävda en slutgiltig position. Dialektiken förutsätter en kontinuerlig dialog mellan lag och evangelium. Att inläggen i debatten kring den socialietiska delegationen enligt Sandahl kom att uppfattas mera som uttryck för antagonistiska ståndpunkter än som uttryck för ett gemensamt sökande i en svår och utsatt tid tillhör det tragiska i skeendet sett i historiens ljus.

Enligt Sandahls tolkning blev sålunda den socialietiska delegationen trots sin plats inom diakonistyrelsen aldrig riktigt väl förankrad i Svenska kyrkan. Självt tycks Sandahl närmast lägga ansvaret härför på biskoparna enskilt och som kollektivt i biskopsmötet. Delegationen fick enligt honom aldrig på allvar något starkt stöd härifrån. Framför allt hade biskoparna inte förmågan att

samordna och ge en fruktbar ledning åt vad vi kan kalla debatten inom Svenska kyrkan kring de frågor som den socialietiska delegationen skulle arbeta med. Motsättningarna blev som ovan antytts enligt Sandahl ofta i onödan antagonistiska i stället för fruktbart kompletterande och dialektiska. Uppgiften att finna nya vägar för relationen mellan folk och kyrka fick inte någon rejäl chans. Enligt Sandahl avgörande orsak härtill var motsättningarna kring prästämbetet och kring vinningen av kvinnor till präster. Dessa motsättningar blockerade arbetet med andra och egentligen även enligt Sandahl själv betydligt mera grundläggande frågor som just den om kyrka och folk.

Sandahls avhandling bygger på en grundlig och brett inriktad genomgång av både otryckt och tryckt material och vittnar om en både omfattande och kompetent arbetsinsats. Mycket av det han därvid funnit lyfter han fram i en innehållsrik notapparat. Enligt min mening kunde ännu mera av detta notmaterial än som nu är fallet ha förts upp i den löpande texten och satt sin prägel på denna. Mera av den intellektuella och sociala allmänna kontext, i vilken händelserna utspelar sig och debatten äger rum, skulle därmed ha blivit beskriven. Exempelvis de brev som redovisas i noterna skulle i större utsträckning ha kunnat fungera som belysning av de psykologiska spänningar som inte så sällan ligger under andra skenbart enbart intellektuella motsättningar. Det bör här vara möjligt att – som diskuterades vid disputationen – hålla fast vid en moraliskt nödvändig skiljelinje mellan personligt, som kan redovisas, och strängt privat, som bör få förbli detta. – Enligt min mening har Sandahl också på ett fint sätt upprätthållit den skiljelinjen.

En bredare redovisning av den intellektuella och samhälleliga miljön och den sociala kontexten skulle också ytterligare ha kunnat belysa den socialietiska delegationens "nedgång och fall". Denna utveckling har i Sandahls avhandling en tendens att få en "idealistisk" förklaring. Det är biskoparnas oförmåga att leda utvecklingen och att samordna de intellektuella och teologiska resurserna till ett kraftfullt helt som får skulden tillsammans med att delegationens egen inre kraft ebbar ut. Det senare kopplas på ett intressant sätt samman med iakttagelsen att prästerna som målgrupp i studieprogrammet mest kom att uppfattas som passiva mottagare och inte blev aktiverade som dialogpartners med uppgift att bidra med egna erfarenheter och egen skaparkraft. Jag tycker att detta är en sympatisk förklaring men ändå inte helt tillräcklig. Förmodligen har också allmänna samhällsprocesser inom arbetslivet påverkat inte minst arbetsmarknadens parter att bli mindre in-

tresserade av den sorts projekt som den socialetiska delegationen stod för.

Dessutom kan vi naturligtvis med Sandahl som stöd fråga oss om det överhuvud går att tala om ett den socialetiska delegationens misslyckande. Sålunda kan många drag i den nuvarande kyrkostyrelsens förankring i partipolitiskt valda förtroendemän liksom överhuvud demokratiseringen inom Svenska kyrkans organ med fog ses som på linje med den socialetiska delegationens strävanden inte minst under dess senare skede. Och: Allt har ju som känt sin tid. Så även den socialetiska delegationen. Att den till sist fick upphöra betyder ju inte att den i sin tid inte hade sin speciella uppgift.

Sandahls avhandling uttrycker en sympatisk öppenhet för pluralism i det kyrkliga och teologiska samtalet. Det finns gemensamma för oss alla nödvändiga frågor att ta itu med. Dit hör frågan om förhållandet mellan folk och kyrka, mellan mänsklig erfarenhet och etisk besinning å ena sidan och kyrkan och dess evangelium å den andra. Studiet av den socialetiska delegationen ger oss därvid förebilder och inspiration!¹

Lars-Olle Armgard

Jan Ergard: *Man and His Destiny. The Release of the Human Mind. A Study of Citta in Relation to Dharma in some Ancient Indian Texts. Studia Orientalia Lundensia. Vol III. 161 sid. E. J. Brill. Leiden 1986.*

Arbetet utgör en undersökning av personlighetsbegreppet i tidiga indiska texter, främst buddhistiska traktater. Tematiskt och metodiskt är detta en uppföljning av det arbete som Ergardt tidigare nedlagt i boken *Faith and Knowledge*, E. J. Brill, Leiden 1977. Författaren bygger på kontextuella och syntaktiska studier av klassiska pali- och sanskrittexter, som tidsmässigt hör hemma i den period som markeras av verken Majjhima-Nikāya och Milindapañha. Studiet koncentreras främst till dessa och några andra buddhistiska texter, t ex Dhammapada och Theragāthā, men under jämförelse med ställen i tidigare Upaniṣader och i Bhagavadgītā.

Det övergripande intresset i Ergardts studie är inget mindre än människans frälsningsmöjlighet,

¹ Se vidare: L.-O. Armgard, Gustaf Wingrens senare författarskap – några gamla vägar framåt, Svensk Teologisk Kvartalskrift nr 1/1987 och Rune Söderlund, Coincidentia oppositorum. Den naturliga lagens problem hos Karl Barth och Gustaf Wingren, Svensk Teologisk Kvartalskrift nr 4/1987.

eller som han själv riktigare uttrycker det, det mänskliga sinnets möjlighet till befrielse (dvs ur återfödelseernas kretslopp) – alltså ett centralt religionshistoriskt tema. Till skillnad från religioner av västligt ursprung, som kristendom och islam, och vissa senare hinduiska och buddhistiska riktningar, betonar tidiga indiska åskådningar människans egen religiösa kapacitet. Hon har alltså inboende möjligheter att själv bestämma sitt öde, även i ett evighetsperspektiv.

För att leta sig fram i det överväldigande textmaterialet – enbart palitexten i Majjhima-Nikāya har jag beräknat till något över 1.000 sidor och i Milindapañha till ca 420 sidor – har Ergardt som slagruta använt ordet *citta*, en beteckning för 'sinnesprocesserna' eller 'sinnet'. Av orden med denna betydelse i de buddhistiska och hinduiska traditionerna är nog just *citta* det mest neutrala och minst dogmatiskt belastade. Med hänsyn till den metod Ergardt använder sig av är detta ett klokt val. På sådana ställen i palitexterna där detta ord förekommer återfinns även termen *dhamma* som beteckning på makrokosmiska processer, eller också leder detta författaren till andra textsammanhang där *dhamma* förekommer. – På grund av att pali-texter dominerar i undersökningsmaterialet föredras paliord som tekniska termer framför motsvarande sanskritbeteckningar, som *dharma* etc.

Arbetshypotesen bakom detta förfarande är att den mikrokosmos-makrokosmosrelation, som i Vedānta-sammanhang tar sig uttryck i det välkända termparet *ātman-brahman*, i de buddhistiska texterna motsvaras av *citta-dhamma*. Tanken ligger nära till hands och framfördes redan av Magdalene och Wilhelm Geiger i början på 20-talet, och utvecklades särskilt av Wilhelm Geiger i en 10-sidig artikel "Dhamma und Brahman", Zeitschrift für Buddhismus, 3. Jahrg. Heft 3, März 1921, 73–83. Han säger där att "begreppet *dhamma* av det buddhistiska systemets grundare fullt medvetet sattes i det äldre begreppet *brahmas* ställe och var avsett att undantränga och ersätta detta" (Geiger sid 73f.).

För ett decennium sedan aktualiserades idén igen i en monografi av J. R. Carter, *Dhamma – Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations – A Study of a Religious Concept*. The Hokuseido Press. Tokyo 1978. Uppslaget har nu i Ergardts grundliga genomgång åter prövats. De båda undersökningarna skiljer sig emellertid åt i ett viktigt avseende. Medan Carter i sin studie främst syftar till att dokumentera vad en del av västvärldens akademiker har sagt i frågan (Carter, sid 38) går Ergardt till de hinduiska och buddhistiska källorna själva.

Textmaterialet som ligger till grund för undersökningen sträcker sig över fem sekler. I det omfattande materialet traderas den buddhistiska tanken på det centrala sambandet mellan kosmologi och antropologi i så gott som oförändrad form genom århundradena, menar Ergardt. Här kan han, med försiktighet, anknyta till buddhister som Nāgarmoli.

Utän tvekan har Jan Ergardt gjort en viktig insats genom att aktualisera en religionshistoriskt central frågeställning som i den moderna buddhismforskningens specialundersökningar kommit att hamna i bakvattnet. Materialet har säkert varit svårforcerat och arbetet tidskrävande, i synnerhet som fullständiga konkordanser och liknade hjälpmedel fortfarande saknas på området.

Text- och språkbehandling är genomförd med akkuratess. Översättningarna följer nära originaltexterna, ja, ibland på gränsen till vad som kan tolereras i den engelska syntaxen. Jag nämner detta för att betona att själva översättningarna inte förefaller dikterade av någon övergripande tolkning: översättning och interpretation hålls sålunda isär.

Jan Ergardt har alltså i den föreliggande undersökningen inom sitt specialgebiet behandlat ett religionshistoriskt tema av vital betydelse. Han har visat att de tidiga indiska texterna vittnar om en optimistisk syn på människans möjlighet till befrielse ur återfödelsens kretslopp. Arbetet är fackmannamässigt utfört och riktar sig till religionshistoriker, men utan att vara alltför snävt och tekniskt-filologiskt hållet.

Tord Olsson

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 29. Band 1985. Herausgegeben von Konrad Ameln, Jörg – Ulrich Fechner, Alexander Völker. XVI + 274 sid. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1986.

D:o. 30. Band 1986. XVI + 264 sid. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1987.

Årgång 1985 av "Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie" ("JbLH") inledes med en liturgi-teologisk undersökning av Eugene L. Brand, "Der Lima – Text als Maßstab heutiger Taufinterpretation und Taufpraxis", ett föredrag vid kongressen för Societas liturgica i Boston, Mass., USA. 1985. Den tendens mot enhet, som Kyrkornas världsråd företräder, återspeglas särskilt genom att frågorna kring dopet skarpare kommer i blickpunkten.

Följande artikel utgör en hymnologisk undersökning av Konrad Ameln, "Die Cantio In dulci

iubilo". Denna medeltida kyrkovisa har tilldragit sig intresse och varit föremål för undersökningar alltsedan den utgavs 1861 som en monografi av Hoffmann von Fallersleben. På senare tid har Clytus Gottwald, i JbLH nr 9, 1964, redogjort för sången och dess forskningshistoria, särskilt beträffande melodien. Amelns redogörelse bygger på en förut ej dokumenterad handskrift med vissa särdrag. "In dulci" är en av sångerna i de liturgiska partierna. Den är här tioradig, och den enstämmiga melodin är fogad till alla de fyra stroforna. Sångens varianter i olika källskrifter beskrives ingående och den får genom Amelns redogörelse en annan historik än förut. Den nu aktuella handskriften härrör från tiden omkring 1510. Den har emellertid äldre förlaga. Mycket talar för att denna äldre form har samband med ett nunnekloster, tillhörigt cistercienserorden, senast på Henrik Susos tid (1295 –1366). Sången synes ha varit uppskattad av Luther och fick en fortsatt historia även på protestantiskt område; den möttes av nytt intresse på 1900-talet. Luther lät utge den i tryck tidigast i sin wittenbergpsalmbok 1529. Det finns mycket som skapar en särskild nimbus kring denna sång: dess användning under medeltiden, melodin och den säregna egenskapen av blandpoesi men också dess användning och varianter på protestantiskt område.

Till det hymnologiska innehållet hör vidare en undersökning av Luthers psalmer, särskilt av "Ein feste Burg ist unser Gott". Artikelns författare, Hellmut Thomke, har som överskrift citerat en rad i den nämnda lutherpsalmens sista strof, "Das Wort sie sollen lassen stahn!" Ett litteraturhistoriskt drag, återgivet hos såväl Heine som Goethe, framhålles vid denna psalm, nämligen att den återspeglar vad som här kallas den historiska händelsens "dynamik". Samtidigt som den har ett individuellt drag, gör Luthers tro synlig, har den att göra med de stora historiska avgörandena. Den har, menar författaren ej endast sin roll som liturgi och psalmhistoria utan har också en propaganda-funktion, beroende på vad man väntar sig av det kristna budskapet. Markus Jenny har betvivlat enhetligheten i den nuvarande psalmen med dess fyra strofer. Den fjärde skulle vara ett senare tillägg som bryter den ursprungliga tankegången. Hellmut Thomke menar att alla de fyra stroforna hör samman i den tyska formen och påstår att den fjärde strofen är "oumbärlig" i egenskap av antites till den första, något som väl kan ifrågasättas.

Luthers synpunkter på gudstjänstlivet behandlas också i en liturgisk redogörelse av Karl-Heinrich Bieritz med överskrift "Daß das Wort im Schwang gehe", de kända orden i Luthers lilla skrift "Von ordenung gottis dienst ynn der ge-

meyne" (1523). Med utgångspunkt i synen på evangeliet som det talade ordet vill författaren framställa krav för gudstjänstkommunikationen i vår tid. I anslutning härtill kan framhållas som en allmän iakttagelse, att årsboken överhuvud och inte minst denna av 1985 behandlar aktuella händelser och synpunkter ifråga om liturgi och hymnologi. Lutheråret 1983 har givit anledning till "Rückschau", av Konrad Ameln och Andreas Marti. Konferenser i de båda ämnena har hållits i USA 1985: "Societas liturgica" i Boston, Mass., som redan har nämnts, samt, beträffande hymnologin, "International conference on Hymnody" i Bethlehem, Pa. I detta sistnämnda fall upptog programmet bland annat föredrag av Elisabet Wentz-Janacek och Inger Selander, båda från Lund. Det förstnämnda behandlade importen av nordisk psalm och sång till Amerika. Det senare hade motsatt perspektiv och beskrev den amerikanska kyrkosångens väg till Skandinavien (JbLH 1985 sid. 204 samt 1986 sid 243).

Det trettonde bandet av årsboken inleds med minnesteckning över en framstående tysk hymnolog, Walter Blankenburg (1903–1986). De båda första artiklarna berör gudstjänstlivet i dess samband med nutida samhällsliv. Redogörelsen av Klaus-Peter Jörns, "Der Lebensbezug des Gottesdienstes" utgöres av tidigare föredrag vid konferenser i Fulda och Heidelberg 1984. Innehållet utgör en motivering av den liturgiska gudstjänsten med teologisk tonvikt på den efterapostoliska tiden med dess församlingsordningar. I den följande artikeln, om Karl Barth och den kyrkliga gudstjänsten, framhålls däremot av F. Merkel, att Barth som dogmatiker haft en särskild betydelse för gudstjänstlivets utformning i en vidare mening än den trångt liturgiska ramen. Här talas i stället om en utvidgad, "transformerad" vardagskristendom.

Konrad Ameln avslutar med detta band den ledning av årsbokens hymnologiska innehåll som han innehaft alltifrån det första bandet, 1955. I en artikel, som utgöres av ett utvidgat föredrag vid konferensen för "Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie" ("IAH") i Budapest 1983, behandlas ansvaret för de nya psalmböckernas innehåll. Han vill för psalmböckers vidkommande undvika vad som benämnes "Geistliches Volkslied". Han skiljer egentlig "Kirchenlied", vad som i Skandinavien har gällt för att vara "kyrkopsalm" i egentlig mening, från de andliga visorna av olika slag. För psalmböckernas innehåll skulle hymnologer av olika kategorier svara, teologer, språkforskare och musikerforskare. Kyrkostyrelsen skulle sedan inte ändra på resultaten.

Tillkomsten av en bland de mest bekanta tyska

1600-talspsalmerna, nämligen Georg Neumarks (1621–1681) "Wer nur den lieben Gott läßt walten", skildras av Erich Trunz. I en dikt på 43 strofer som han mot slutet av sitt liv, då han blivit blind, dikterade för sina barn och som blev tryckt 1681, berättar han om sig själv och sitt öde. I denna diktamen ingick också ett tillägg på prosa, där han berättade hur psalmen långt tidigare hade kommit till. Denna berättelse är unik. År 1640, mitt i den svåra krigstiden, var han efter gymnasiestudier på resa för fortsatta studier. Han hade varit på michaelismässan i Leipzig och var på väg norrut, då han blev överfallen och utplundrad på det mesta som han hade med sig, även de flesta böckerna. Sin "Stambuch" för de gängse besöken hos akademiker fick han dock behålla. Den var avsedd för dessas rekommendationsskrivelser. Han hade lyckan att erhålla en plats som privatlärare, "paedagogus" i Kiel, och det var som tack för Guds beskydd som han då i början av 1641 författade denna psalm. Den är numera tidigast känd i ett tryck från 1657. I Sverige är den f.ö. bekant från Ållons översättning 1684. Sådana uppgifter rörande en psalms tillkomst med angivande av plats, tid och situation för tillblivelsen var inte vanliga hos barockens diktare.

Ett liturgiskt bidrag av Markus Jenny leder också in i en exegetisk frågeställning: "Lukas der Liturgiker." De båda böcker i NT, som är författade av Lukas, hans evangelium och Apostlagärningarna, innehåller många citat från de första kristnas liturgiska bok framför andra, Psaltaren. Själva ordet liturgi i dess grekiska form, "leiturgia", förekommer f.ö. strax i början av Lukas evangelium, i kap. 1:23. Markus Jenny anmärker bland annat att ett av dessa psaltarställen, Apg. 13:33, får en viss tonvikt genom att exakt anges i hänvisningen "den andra psalmen". Lukas skildras även i andra fall på ett sätt som ger honom rangen av liturgiskaparen. Sålunda framhålls "Magnificat" som exempel på en tämligen befästad kyrklighet. Denna Marias lovsång anges av Jenny som uppslag till vad han kallar bibelfri diktning inom Lukasevangeliet. Den bestod ej blott av lärostycken. Mycket lät sig uttryckas adekvat blott genom poetiskt språk.

Helt nyligen har Evald Lövestam i en artikel, "Apostlagärningarnas ärende" (STK 1988 nr 1) framhållit ett samband mellan å ena sidan de båda Lukasböckerna och å andra sidan Sinaiberättelsen samt vidare framhållandet vid berättelsen om pingstdagen av de profetiska löftena om messias-tiden som en Andens tid. Dessa båda artiklar av Jenny och Lövestam om Lukas-skrifterna i NT kan kanske komplettera varandra.

Mycket av innehållet i årgången av 1986 syftar i

likhet med alla de föregående av denna årsbok särskilt på tyska förhållanden. Bland undersökningarna från detta år kan sålunda även nämnas de som behandlar den gammalpreussiska agendans teologi samt Luthers "Ein feste Burg ist unser Gott".

En revision av band 35 av Weimarupplagan av Luthers skrifter, det band som innehåller hans psalmer, har länge varit önskvärd, särskilt beträffande melodierna. En sådan ingående revision har nu utförts av Markus Jenny och är resultatet av ett mycket omfattande arbete, som kommenteras och beskrivs av Konrad Ameln. Han redogör också i detta sammanhang för upplagor av Luthers psalmer. Rekonstruktionen av Luthers wittenbergpsalmbok, som först utgavs 1529 och som nu är förlorad i denna ursprungliga upplaga, hör till de många återstående uppgifterna. Årsböckerna med allt deras ingående och noggranna innehåll avslutas enligt den ordning, som följts alltsedan detta verk började sin serie, med redogörelser för nyutkommen litteratur i olika länder beträffande liturgi och hymnologi. Det är i forskningens intresse av största betydelse att verket trots de ökade kostnaderna skall kunna utges också i framtiden.

Allan Arvastson

Internationale Konfessionelle Disziplinare Hymnologie. Dankesgabe an Markus Jenny 1987 IAH Bulletin. Sondernummer. 139 sid. Groningen 1987.

Med utgången av 1985 avgick professor Markus Jenny, Ligerz, Schweiz, från den befattning som president för "Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie" (IAH), som han innehaft sedan 1967. Den minnesskrift under redaktion av Dr J. R. Luth, Groningen, som tillägnats honom, ger med sina 14 artiklar från olika länder en mångsidig bild av den hymnologiska forskningen i nutiden. Markus Jennys efterträdare som IAH-president, professor Robin A. Leaver, Oxford (England) och Princeton (USA), bidrar med en artikel om "Coverdale's Ghostly Psalmes". De två sista artiklarna kommer från Skandinavien, dels en melodi till Zwinglis "Herr, nun heb den wagen selb" (Ulrich Teuber, Lyngby, Danmark), dels "Lieder im Grenzland – kurze Einführung in eine Skåne-Messe" (Elisabet Wentz-Janacek, Lund). "Gränslandet" är sålunda Skåne, som från den tid då det tillhörde Danmark även bevarar hymnologiska minnen. Ursprunglig upptecknare av sådan folklig kyrkosång även med visst danskt påbrå, som här citeras, var John Enninger (1844–1908, organist i Höörs och Munkarps församlingar).

Allan Arvastson

Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Müller u.a. Band 15 och 16, 808 och 795 sid. Walter de Gruyter, Berlin 1986 och 1987.

Band 15 av TRE omfattar artiklarna Heinrich II–Ibsen, och band 16 artiklarna Idealismus–Jesus Christus IV. Med en beundransvärd följsamhet mot det uppgjorda tidsschemat utkommer de nya volymerna. Det 16. bandet kom ut vid slutet av 1987, omkring 16 år efter arbetets begynnelse. Verket var ursprungligen planerat att omfatta 25 volymer, vilket skulle innebära att man med band 15 redan avverkat tre femtedelar av det hela. Men en jämförelse med den gamla realencyklopedin (RE³) väcker härvidlag onekligen frågan, om man inte i fråga om verkets omfång sedan länge har sprängt de ursprungliga ramarna. Vid motsvarande volym i RE³ (14 av 24) hade man nått fram till bokstaven P, och den artikel som kommer närmast slutartikeln i det nya band 15 hade man avverkat redan i band 8, dvs. inom den första tredjedelen av verket. Det betyder, om nu den provisoriska jämförelsen är någorlunda rättvisande, att TRE, med motsvarande omfång på artiklarna även i fortsättningen, snarare skulle stanna vid 45 än vid 25 volymer. Det återstår att se hur detta problem skall lösas – genom större restriktivet för författarna eller genom att det ursprungligen angivna antalet volymer kraftigt överskrides.

Utmärkande för TRE är bl.a. de långa, systematiskt inriktade översiktsartiklarna. De erbjuder helt naturligt bestämda problem, som inte bara gäller omfånget. Ej sällan är de skrivna av specialister, som utan förmedling för läsaren in i en tysk lärdomstradition, som inte utan vidare är tillgänglig för dagens eller morgondagens teologer, mera en lärd sammanfattning av forskningsläget än en instruktiv introduktion i ämnet. De innehåller ofta både en historisk och en systematisk del, varvid avvägningen mellan den ena och den andra kan bli ett problem. Det säger sig självt att flera av dessa översiktsartiklar spänner över så stora områden, att de trots det stora sidantal de tar i anspråk likväl blir summariska i enskildheterna. I gengäld kan de då ge en överblick, som ofta är just vad man söker i en lexikonartikel.

Bland de stora artiklarna i band 15 är Hermeneutik, som behandlas av olika författare, dels ur filosofisk-systematisk synpunkt, dels utifrån de båda exegetikernas frågeställningar, dels också som praktisk-teologiskt problem. Den filosofisk-teologiska delen (av Claus v. Bormann) behandlar koncist både hermeneutikens historia och de nutida bidragen. Bibliografin till denna artikel är enorm, nio tättryckta sidor av artikelns 42. Detta kan utgöra ett exempel på att bibliografierna till artiklar-

na i TRE i regel är utarbetade med största omsorg, i många fall de mest uttömmande man kan påträffa.

Den längsta artikeln i hela band 15 är den som behandlar Herrschaft Gottes/Reich Gottes (74 sidor). Den kortfattade religionshistoriska delen är skriven av Åke V. Ström; i övrigt behandlas ämnet både historiskt och systematiskt, inte utan en del upprepningar av den historiska analysen i den systematiska delen. Icke desto mindre förbigås i stort sett frågan om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan, kanske förklarligt nog, eftersom artikeln om kyrkan längre fram kan väntas behandla den.

En välvägd artikel Hölle har två skandinaviska författare, Åke V. Ström och Tarald Rasmussen. I artikeln Höllenfahrt Christi (av Ernst Koch, Leipzig) kan man lägga märke till att en artikel i ämnet från Svensk teologisk kvartalskrift 1932 (av Hj. Lindroth) uppmärksammas i bibliografin, ett nytt exempel på hur ingående litteraturförteckningarna är.

Ett exempel på att en hel disciplin fått en ingående samlad framställning, är artikeln Homiletik på 40 sidor, i detta fall skriven av en enda författare, Hans Martin Müller, Tübingen.

Artikeln Holzschnitte und Kupferstiche begränsar sig till reformationstiden; den behandlar också sådant som själva framställningstekniken och är försedd med 8 helsidesplancher som bilaga.

Den med rätta omfångsrika artikeln Humanismus (22 sidor) är författad av den kände amerikanske renässansforskaren Lewis W. Spitz. Den formar sig till en komprimerad översikt över humanismen i alla olika delar av Europa och dess ursprung i den italienska renässansen. Att Erasmus – den främste av humanisterna – endast behandlas på fem rader kan synas överraskande men kan motiveras med att Erasmus fått en omfattande artikel i ett tidigare band.

Inte bara oväntat utan också diskutabelt kan det förefalla, att inte mindre än 22 sidor, därtill mest med finstilt text ägnats åt artikeln Humanität. Den innehåller åtskilligt av intresse både i fråga om begreppshistoria och övriga idéhistoriska utblickar. Men författaren, Eiler Harms, kan dock konstatera, att kyrkoherden och konsistorialrådet i Weimar, Johann Gottfried von Herder, vars Philosophie der Menschheit bildar utgångspunkt för hela idétraditionen, förblivit den ende teologen, "der den Begriff Humanität sorgfälligt elaboriert und zu einem Grundbegriff seines Denkens gemacht hat". Den som vill ytterligare fördjupa sig i detta ämne kan därför gå till den 25 sidor långa artikel över Herder, som samme författare publicerat i samma volym.

De äldre upplagorna av realencyklopedin utmärkte sig för mängden av biografier, som ofta var mycket ingående och därför allttjämt har sitt värde. I den nya TRE är biografierna i regel mer kortfattade men också instruktiva och lättare att överblicka. I band 15 kan nämnas som exempel artiklar om Emanuel Hirsch (H.-J. Birkner), J. Chr. K. von Hofmann (Fr. Mildenerger), Karl Holl (J. Wallmann), Richard Hooker (G. Gassmann); Johann Hus och Husiterna behandlas i en mycket utförlig artikel (26 sidor) av F. Machilek.

Helt nya frågor dyker givetvis upp i en modern encyklopedi. Så behandlas t.ex. radions teologiska relevans under rubriken Hörfunk, en term som bildats som ersättning för den mera välkända termen Rundfunk, för att logiskt avgränsa från Fernsehen, som strängt taget också kunde kallas Rundfunk. Men Hörfunk är "eine Ausstrahlung akustischer Botschaften auf elektromagnetischem Wege von einem Sender an einen potentiell unbegrenzten Kreis von Empfängern". Den teologiska belysningen av temat är av stort intresse. En motsvarande artikel om Fernsehen föreligger i band 11.

I band 16 skriver Wolfgang Janke mästertligt om Idealismus (20 sidor). Att terminologin är svårforcerad hänger väl samman med det behandlade temats art. Redan i underrubrikerna möter sådana uttryck som "Inkludenz des Seins", "Umkehr metaphysischer Reszendenz" och i anslutning till Fichtes vetenskapslära talas – kanske med all rätt – om "das Gesetz der Vernichtung des Begriffs am Unbegreiflichen". Artikeln inkluderar också Kierkegaards kritik av idealismen och författaren talar i sin egen slutsats om "die anachronistische Verkehrtheit des Idealismus", en tankeriktning som säges förlägga syntesen mellan tid och evighet till det eviga.

Andra större översiktsartiklar i detta band behandlar t.ex. Ikonographie (22 sidor med talrika illustrationer) och ett så mångtydigt begrepp som Institution. Men så räknar man också med något sådant som "eine neuzeitliche Institutionstheorie". – Islam behandlas på 44 sidor, både religionshistoriskt och i relation till kristendomen. – Om Island och dess kyrkohistoria skriver Einar Sigurbjörnsson i en intressant översikt. – Ämnet Jerusalem behandlas på inte mindre än 46 sidor med flera olika översiktskartor. – Artikeln om Jesus Christus har vuxit till en hel avhandling på nära 200 sidor, varav 100 rymmes inom band 16. De första 55 sidorna behandlar NT och är författade av Eduard Schweizer; kristologin inom fornkyrkan och medeltiden skildras av Rowan Williams, reformationstidens kristologi av Karl-Heinz zur Mühlen.

Sedan 1982 är Gerhard Müller, numera Landesbischof i Braunschweig, huvudredaktör för TRE. Initiativtagaren till hela företaget och den som lade upp riktlinjerna för encyklopedin, Carl Heinz Ratschow, professor i Marburg, har till och med band 16 varit redaktör för ämnesområdet Dogmatik men lämnar nu detta uppdrag vid fyllda 76 år, enligt förordet på grund av att nya arbetsplaner föreligger. Ny redaktör för området Dogmatik blir Wilfried Härle. Ett motsvarande personskifte äger rum för ämnesområdet Religionswissenschaft, där Günter Lanczkowski ersättes av Hans-Joachim Klimkeit.

Bengt Hägglund

Martin Brecht: *Martin Luther. Dritter Band. Die Erhaltung der Kirche 1532–1546. 471 sid. Calwer Verlag, Stuttgart 1987*

I och med tredje bandet har Martin Brechts nya stora Luther-biografi nått sin fullbordan. Det har skett inom en kort tidrymd. Den första volymen, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521 (527 sidor) utkom 1981 (2. upplagan 1983), den andra, Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532 (517 sidor) fem år senare, 1986, tätt följd av det tredje bandet 1987. Därmed föreligger en samlad Luther-biografi, som väl kan mäta sig med och för nutida läsare ersätta det tidigare standardverket i ämnet, Julius Köstlin–Gustav Kawerau: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften I–II, Berlin 1903. Detta verk, som är berömt för sin fängslande stil och sin utförliga genomgång av Luthers författarskap, skrevs när endast några få volymer av Weimar-utgåvan av Luthers skrifter hunnit utkomma och före hela den s.k. lutherrenässansens epok. En nutida ersättning för "Köstlin-Kawerau" har därför länge framstått som ett önskemål inom lutherforskningen, en framställning, där Luthers biografi, som är så nära sammanvävd med hans teologi, kunde framställas med utnyttjande av den omfattande nutida forskningsresultat. Heinrich Boehmer skrev på sin tid det litterärt framstående verket *Der junge Luther* (5. uppl., Leipzig 1952), och som ett slags fortsättning utgav Heinrich Bornkamm en utförlig biografisk framställning om "Luther in der Mitte seines Lebens" (Göttingen 1979).

För perioden 1526–1546 framställdes i DDR lagom till lutherjubiléet 1983 ett verk i två volymer bestående av specialstudier av olika författare, vilka skulle om möjligt motsvara en biografi för den period som inte täcktes av Boehmers och Born-

kams arbeten. Helt naturligt kom dock denna "festskrift" mera att framstå som en samling specialstudier än som en samlad biografi. Men nu har alltså Martin Brecht framlagt en sådan, därtill en som omfattar hela Luthers levnad.

Medan Köstlin-Kaweraus biografi hade sin styrka i den breda framställningen av Luthers författarskap, kombinerar Brecht den ingående behandlingen av de teologiska frågorna med en mångfacetterad bild av hela det politiska skeendet och de personbiografiska detaljerna. Hela den reformationshistoriska kontexten kommer till tals på ett sätt som är mindre vanligt i skildringar av Luthers liv och verk. Hans omfattande relationer till reformationsverket inom de olika territorierna i Tyskland och i utlandet ägnas stor uppmärksamhet.

I den första volymen av verket kunde författaren lägga fram resultatet av sina egna forskningar rörande det som brukar kallas "die reformatorische Wende" eller Luthers "tornupplevelse" och klart argumentera för den sena datering, som Luther själv gett ett vittnesbörd om i ett bekant yttrande från 1545, men som nutida lutherforskare i regel haft starka invändningar mot.

Medan den unge Luthers biografi redan blivit föremål för talrika framställningar, både lärda och populära, är skildringarna av Luthers senare verksamhetsår mera sparsamt förekommande. Därför tilldrar sig det nu utkomna tredje bandet av Brechts lutherbiografi ett särskilt intresse. Reformationsens konsolidering i Europa, religionssamtalen under 30- och 40-talen, uppgörelsen med antinomerna, avgränsningen mot judarna hör till de huvudfrågor som ingående behandlas.

Bengt Hägglund

Gunilla Hvarfner: *Dygd i dag? Erik H. Eriksons teori om att mogna som människa. Uppsala Studies in Social Ethics 10. 227 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, tr. i Uppsala 1988.*

Ett område av etiken som etiker i vårt århundrade inte ägnat särskilt stort intresse, men som varit viktigt för den klassiska etiken är dygdetik eller om man så vill karaktäretik. De frågor som då står i centrum är vad som kännetecknar en god och vis människa och vilka karaktärsegenskaper som bör utvecklas. Intresset är inom dygdetiken inriktat på förutsättningarna för det moraliska handlandet hos individen, på individens medvetna och omedvetna motiv, på hennes behov och drifter. Med denna inriktning kommer etiken att närma sig psykologin – detta blir tydligt om man t ex stu-

derar dygdetikens klassiska verk, den Nikomachiska etiken av Aristoteles.

Under de allra senaste åren har det dock skett en renässans för karaktärsetiken inom moralfilosofin. Det har kommit böcker om Aristoteles och dygdbegreppet och ett av 80-talets tunga moralfilosofiska inlägg, Alasdair MacIntyres *After Virtue*, innehåller just en argumentation för nödvändigheten av en etik förankrad i det klassiska dygdbegreppet. Annars är det under 1900-talet främst bland psykologiska tänkare som man kan finna ett intresse för denna gren av etiken. Det gäller tex författare som Rollo May, Karen Horney, Erich Fromm, Abraham Maslow och Erik H. Erikson.

I ovanstående avhandling har Gunilla Hvarfner analyserat Erik H. Eriksons psykologiska teori och dess etiska konsekvenser.

Avhandlingen är väl strukturerad. I den första delen av avhandlingen behandlas Eriksons psykologiska teori och hans vetenskapsteoretiska utgångspunkter. Därefter analyseras de etiska, filosofiska och religiösa konsekvenserna av teorin.

Kärnan i Eriksons författarskap utgör epigenesen, dvs teorin att människans utveckling sker genom åtta stadier. Hans skrivande kan sägas utgöra variationer på detta tema. Till de olika stadierna knyter Erikson vissa dygder.

Vad menar Erikson med dygd? För att kunna förstå Eriksons teori måste vi se hur han definierar begreppet dygd.

Dygd är enligt Erikson en "inneboende styrka eller kraft hos människan". Dygder är "grundläggande mänskliga egenskaper". Han jämför dygden med styrkan i medicin, något som livar, något som är själen i någonting.

Vilka är då enligt Erikson människans dygder?

Den tidigaste dygden är *hoppet*.

I sin tidigaste relation måste spädbarnet få uppleva tillit.

Uppkomsten av dygden hopp är beroende av en pålitlig modersgestalt och förmågan att uppfatta tingens värld som varaktig.

När barnet växer och kommer i kontakt med andra måste hon samsas med dessa. Då uppstår den andra dygden *viljan*. Vilja betyder detsamma som "beslutsamhet vid styrandet av impulser" och hör samman med "träningen av de eliminerande slutmusklerna" som Erikson skriver i anknytning till Freud.

Den tredje dygden *målmedvetenhet* innebär modet att fullfölja önskade mål utan att nedslås av skuld. Här anknyter Erikson till Freuds Oidipusteori, skulden är således ett resultat av den kvävda önskan till sexuella relationer med föräldrarna.

Vid skolåldern utvecklas den fjärde dygden, *kompetens*. Kompetens innebär, skriver Eriks-

son, att utveckla kroppens, tankens och sakvärldens verktygsmöjligheter. Man blir mao duktig på att utföra olika saker. Detta är alltså enligt Erikson en dygd.

Nästa dygd, som uppstår vid slutet av adolescensen och i samband med identitetsbildningen, är *trohet*. Trohet är en förmåga att hålla fast vid de lojaliteter som man fritt åtagit sig. Den "besannat sig i ungdomens känsla för plikt och sanning" skriver Erikson.

Den första dygden under vuxenstadiet är *kärleken*. Den kärlek som barnet fått mottaga förvandlar hon som vuxen till en kärlek och omsorg om andra. "Kärlek är den ömsesidighet i hängivelsen som för alltid övervinner den antagonism som hänger samman med den delade funktionen" skriver Erikson och citeras på s. 83 av Hvarfner. Detta citat är ju inte helt glasklart och skulle därför behöva tolkas: vad innebär exempelvis antagonism och delade funktioner?

Vad Erikson lägger in i begreppet kärlek blir också svårt att förstå när han hävdar att kärlek förenad med självskhet leder till att man ansluter sig till olika typer av fanatiska grupper. Vad kan han här mena med kärlek. Här innebär det uppenbarligen inte "ömsesidighet som övervinner antagonism"!

Omsorg är den dygd som uppstår under nästa stadium i livscykel. Det är en egenskap som innebär ett intresse för det som alstras, ett ansvar för avkomman. Vid Hvarfners referat betonas moderskapets betydelse, men det kan vara värt att framhålla att Erikson talar om föräldraskapet. Han skriver to m uttryckligen "När jag säger mänskliga, menar jag både män och kvinnor" med anledning av nödvändigheten att ta ansvar för avkomman.

Den fullbordade livscykelns sista dygd är *vishet*. Eriksons framställning av denna dygd är inte helt konsistent: i boken *Insikt och ansvar* beskrivs vishet som "utvecklat skarpsinne – samlad kunskap och moget omdöme", "ett sakligt intresse för själva livet". Men i dialogen med Evans (Evans, R: Samtal om den nya jagpsykologin, Stockholm 1971) betyder det allt ifrån "tidsåldrarnas samlade visdom" (hur nu någon skulle kunna omfatta den) till "vanlig folklig klokhet".

Erikson betonar att dygderna inte kan ses isolerade från varandra utan att de istället förutsätter varandra; kärlek förutsätter trohet, vilja förutsätter hopp osv. Därför kan han också beskriva visheten som kvintessensen av alla dygder.

Även om det knappast finns några belägg för Hvarfners påstående att Erikson övertagit sin teologiska grundsyn från antiken eller att Aristoteles' dygdbegrepp har utövat inflytande över

Eriksons ligger det nära till hands att jämföra Eriksons teleologiska människosyn med den anti-ka traditionen, och då speciellt Aristoteles' människosyn och etik. En sådan jämförelse har Hvarfner också gjort i kapitel 7.

Min huvudinvändning mot denna jämförelse är att Hvarfner hävdar att det finns slående likheter mellan Eriksons och Aristoteles' antropologi medan jag menar att det snarare finns påtagliga skillnader. På s. 109 görs en jämförelse mellan Eriksons ego-begrepp och Aristoteles' uppfattning om hjärtats funktion. Hjärtat är enligt Aristoteles personlighetens centrum, hit lokaliserar jaget och själen. Att Erikson också räknar med ett jag hos individen, egot, är ju inte någon särskilt intressant likhet. När Hvarfner hävdar att det är en likhet att båda talar om "ett centralorgan mer eller mindre biologiskt betingat" så är detta väl snarast en skillnad mellan Aristoteles och Erikson: för Erikson är ju egot varken "ett mer eller mindre biologiskt betingat centralorgan"?

På s 110 hävdas vidare att Aristoteles och Erikson inte fäster lika stor vikt vid människans tänkande och inte gör en gränsdragning mellan en förnuftig och en oförnuftig del av människan som Platon och Freud (dvs deras respektive lärofäder). Här tror jag att Hvarfner ger en missvisande bild av Aristoteles' syn. Visserligen kritiserar Aristoteles Platons dualism mellan själ och kropp. Dessa hör samman menar Aristoteles. Aristoteles betonar dock, precis som Platon, att det utmärkande för människan är just förmågan till rationellt, medvetet tänkande, och människans högsta goda är att ägna sig åt kontemplation och filosofi; "kroppen är skapad för själens skull" skriver han.

Hvarfner hävdar vidare att det finns likheter mellan Eriksons och Aristoteles dygdbegrepp. Enligt min uppfattning visar hennes exempel snarare på olikheter.

Aristoteles hävdade att dygden – och därmed människans utveckling mot fullkomning – var en hållning eller karaktärsinriktning, som styr människans handlande. Den rätta hållningen finner man enligt Aristoteles mellan två extrema hållningar, analogt med att hälsan befrämjas av att man varken äter för mycket eller för litet.

Det finns knappast någon innehållslig likhet mellan Aristoteles' idé att det rätta förhållningssättet finns mellan extremer och det exempel hos Erikson som Hvarfner hänvisar till på s. 111, nämligen Eriksons beskrivning i Barnet och samhället av våra dagdrömmar eller sinnestillstånd som uppvisar en "pendelrörelse" mellan å ena sidan *detet*, dvs våra önskningar, sexuella och andra, våra fantasier etc, och *överjaget*, dvs fruktan och plikter;

vad vi borde ha gjort och mellanläget; jaget, när vi är oss själva – men också minst medvetna – som Erikson skriver.

Den grundläggande och avgörande skillnaden mellan deras respektive dygdbegrepp är att dygden enligt Aristoteles är en medveten, intellektuellt styrd hållning och en förmåga att välja rätt istället för ett av böjelser eller känslor styrt handlande. För Erikson däremot är dygd något annat; dygden är ett omedvetet övertagande av en inre styrka som hjälper människan att leva sitt liv på ett fruktbart sätt, såsom sker t ex när spädbarnet förvärvar ett hopp eller när ettäringen förvärvar en egen vilja. Enligt Aristoteles däremot är dygden utmärkande för den fullkomliga människan och detta utesluter att barnet, som enligt Aristoteles är en ofullkomlig människa, en människa som möjligen är på väg att realisera sina potentiella egenskaper, kan vara dygdigt.

Erikson tycks också själv ha varit medveten om denna skillnad. I inledningen till det kapitel i *Insikt och ansvar* där han behandlar sin dygdteori skriver han: "Men det psykoanalytiska tänkandets utveckling och dess nuvarande tendens att syssla med 'jag-styrka' ger vid handen att människans styrka bör granskas, inte i betydelsen ädelhet eller rättsinlighet i morallärornas mening utan i betydelsen 'inneboende styrka'" (IoA sid 96). Eriksons dygdbegrepp är ett psykologiskt begrepp. Det kan ge oss en ökad förståelse för vad som är utmärkande för mänsklig mognad och det är en förtjänst med avhandlingen att det lyfts fram.

I kapitel 8 behandlas Eriksons syn på de religiösa frågorna. Hvarfner antyder på flera ställen att det skulle finnas en religiös dimension i Eriksons teori. Det skulle således finnas någon sorts anknytning mellan hans mognadsteori och en religiös helhetstolkning av tillvaron. Hvarfner talar på ett ställe om Eriksons "helhetsupplevelse" och på s 156 skriver hon: "Det märks i Eriksons författarskap att han alltmer tar in de kristna motiven i sin livstolkning." Argumenten för denna synpunkt är dock inte alltid särskilt övertygande och man får ibland intrycket att den bygger på en övertolkning av Erikson. Exempelvis redovisas på s. 165 ett citat där Erikson beskriver hur man med hjälp av psykoterapi kan lösa upp en psykisk blockering. Därefter gör Hvarfner en religiös tolkning av detta citat.

När man läser vad Erikson säger om dessa saker t ex i *Ungdomens identitetskriser* och i *Toys and Reasons* får man ibland intrycket att han representerar en reduktionistisk syn. En reduktionistisk syn innebär att man söker reducera religiösa uttryck och erfarenheter till fenomen inom den empiriska verkligheten. Religionen är enligt Erik-

son en ritualisering av spädbarnets första upplevelse av tillit. "Det heliga" träder så att säga i moderns ställe när den vuxne söker en grundtrygghet. Och han ger en funktionell förklaring till religioner: "de systematiserar och socialiserar den första och djupaste konflikten i livet" (sid 143). Samtidigt antyder detta citat att religionen utgör en oundgänglig förutsättning för ett fungerande mänskligt liv, vilket naturligtvis öppnar spännande möjligheter till dialog mellan psykologisk teori- bildning och teologi.

Paul Tillich utgör ju här en intressant jämförelse. Hvarfner ger knappast en helt rättvisande bild av Tillichs syn när hon skriver att Tillich ville dra en gräns mellan psykologi och teologi och att han står för en gränsdragning mellan andligt och vardagligt. Det som är utmärkande för Tillich är att han anknyter den allmänmänskliga upplevelsen av främlingskap och ångest dvs psykologiska erfarenheter – till den religiösa frågan om livets mening och varats grund och ger ett religiöst grundat svar. Tillich står, tydligare än Erikson, för en anknytningsteori mellan allmänmänskliga erfarenheter och den religiösa upplevelsen av nåd och försoning.

Har då Hvarfner lyckats med uppgiften att presentera och analysera Eriksons teori? Huvudmaterialet för undersökningen, dvs Eriksons skrifter, är svåranalyserat; Erikson är idérik men osystematisk och ofta oklar. Hvarfners framställning är initierad och hon lyckas i flera fall framställa hans uppfattningar på ett klarare sätt än vad han själv gör.

En brist är dock att Hvarfner inte lyckats hålla en nödvändig distans till Eriksons teori. Hon är så fascinerad av föremålet att man ibland får intrycket att hennes uppgift är apologetisk snarare än kritiskt analyserande. Ibland identifierar hon sig med Erikson så att det inte framgår om det är Eriksons eller hennes egen uppfattning som framförs. När hon vill pröva om Eriksons teori är "trovärdig" så drar hon alltför snabbt och utan tillräcklig argu-

mentation slutsatsen att den är det. Det är också en brist att hon vid jämförelser mellan Eriksons teori och andra teorier såsom Freuds, den logiska empirismen och Heideggers, utgår från ett bräckligt jämförelsematerial och drar ogrundade och ibland oriktiga slutsatser.

En förtjänst med avhandlingen är att den lyfter fram ett försummat område av etiken. Via presentationen av Eriksons teori visar Hvarfner hur viktigt det är att ta hänsyn till mänsklig mognad och utveckling när man sysslar med de moraliska frågorna. Därigenom bidrar avhandlingen till att den klyfta mellan psykologi och etik som präglat 1900-talets etiska tänkande kan överbryggas.

Göran Collste

R. Leivestad: *Jesus in His Own Perspective. An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles.* 192 s. Augsburg Publishing House, Minneapolis 1987.

Den norskfödde Uppsalaprofessorn Anton Fridrichsen publicerade 1931 sin lilla bok *Vem ville Jesus vara?* Drygt femti år senare (1982) var det dags för en annan norsk professor, Ragnar Leivestad vid statsfakulteten i Oslo, att ge ut sin bok med samma namn, *Hvem ville Jesus være?* Och i slutet av år 1987 kunde Chicagoprofessorn David Aune – med norskt blod i sina ådror – låta sin fina översättning till engelska av denna bok komma ut i marknaden. Jämförd med den norska originalupplagan är den engelska versionen översedd av författaren och berikad med vissa smärre tillägg. Notapparaten – och hänvisningarna till den vetenskapliga debatten – är fortfarande mycket knapphändig men antalet noter har stigit från 31 till 51. Den engelska upplagan inleds med ett kort, erkännansamt förord av professor Martin Hengel, Tübingen.

DISKUSSIONSINLÄGG

Den svårupptäckta kaoskampen

Svar till Tryggve Mettinger angående Jobsbokens gudsbild.

Med sin "dualistiska" tolkning av Jobsboken har Tryggve Mettinger brutit med en lång tolknings-tradition, som snarast sett Jobsberättelsen som paradexemplet på ett monistiskt synsätt. Det är därför förstäeligt, att han vill träda upp till försvar för sin tolkning. Även jag anser frågan vara så viktig, att jag gärna fortsätter diskussionen.

Oenigheten gäller i första hand tolkningen av gudstalen i Job 38–41. Som Mettinger själv framhåller på s. 182 i sin bok, är förståelsen av dessa avgörande för tolkningen av Jobsbokens budskap. "Tar man miste här, då har man också förlorat orienteringen i boken som helhet."

För att klart se det originella i Mettingers tolkning kan vi till att börja med ställa den i kontrast till den tolkning som hans företrädares företrädare, Johannes Lindblom, givit i sitt kända arbete "Boken om Job och hans lidande" (1 uppl. 1940; sidhänvisningarna i det följande gäller pocketupplagan 1966).

Gudstalen i Jobsboken karakteriseras av Lindblom på följande sätt: "Man saknar i Guds tal varje ansats att ingå på de problem som behandlas i dialogen mellan Job och hans vänner. Gud yttrar sig ej med ett ord om Jobs skuld eller oskuld, ej med ett ord om vedergällningens lag i världen, ej med ett ord om Guds rättfärdighet eller skenbara orättfärdighet. Det talas endast och allenast om naturens under och allsköns märkvärdigheter" (s. 133–34). Skapelsetanken framhäves enligt Lindblom i gudstalen för att distansen mellan Gud och människan skall komma till uttryck. Detta banar väg för lösningen av Jobsbokens problem (s. 179–180). Samma tolkning företräder för övrigt även Helmer Ringgren i "Israels religion" 1965, s. 81: "... märkvärdigt nog går han /Gud/ inte alls in på Jobs frågor. Snarare klandrar han Job för att ha rest sig upp mot sin skapare ..."

Enligt Mettinger är det däremot i gudstalen verkligen fråga om, att Gud försvarar sig. Gud går verkligen in på de anklagelser som Job riktat emot honom. Försvaret sker genom att han framhåller sin kamp emot kaosmakerna.

Två diametralt motsatta tolkningar av gudstalen står alltså här emot varandra. Enligt den ena är gudstalens syfte att betona Guds härlighet sådan den uppenbarats i skapelsen och att därigenom framhålla distansen mellan Gud och människa.

Enligt den andra tolkningen försvarar Gud sin rättfärdighet genom att hänvisa till kampen emot kaos.

Olikheten mellan tolkningarna kommer till uttryck inte minst då det gäller Behemots och Leviatans plats i gudstalen. Dessa djur skildras enligt Lindblom så utförligt "för att läsaren skall få starkaste möjliga intryck av med hur skicklig hand de är skapade" (s. 62). Lindblom är visserligen inte främmande för att beskrivningen av vidundren kan vara färgad av att Behemot och Leviatan även spelade rollen av "mytologiska odjur", kaosmakter (s. 227–228), men detta hindrar inte, att poängen med beskrivningen av dem är att framhäva Skaparens härlighet.

Det som enligt Lindblom är poängen med partierna om Behemot och Leviatan är för Mettinger i stället ett problem. Jättedjurens viktigaste funktion i texten är nämligen enligt Mettinger att utgöra symboler för kaosmakten, som Gud bekämpar. Att Behemot är skapad framstår därför endast som en "notis", som man inte får göra för stor affär utav. Närmare bestämt är "notisen" i fråga endast tillämplig på flodhästen som zoologiskt fenomen, medan den inte får tilldelas någon "poäng på symbolplanet" (s. 191). På det plan som enligt Mettinger är det viktiga och avgörande i gudstalen har utsagan alltså inte någon betydelse.

Jobsboken präglas enligt Mettinger av "ett dualistiskt grundperspektiv" (s. 190). Det är en huvudsak för Jobsbokens författare att framställa Gud som en "kaoskämpe" (STK 1986, s. 42). I slutet av sitt diskussionsinlägg i förra numret av STK försäkrar Mettinger, att ingen behöver vara orolig för, att han skulle tillskriva Jobsboken något slags gnostisk dualism. Förmodligen anspelar detta på att jag i min recension bland olika slag av "dualism" nämnt även det manikeiska synsättet. Om det är detta som avses, förstår jag inte riktigt, hur Mettinger så lättvindigt kan säga, att det givetvis inte är någon dualism av det slaget som han avser. Mettinger räknar ju uppenbarligen med möjligheten, att Behemot och Leviatan i Job skulle vara symboler för en *oskapad* kaosmakt. Det är svårt att komma ifrån, att det i så fall handlar om en dualism som är närbesläktad med den manikeiska.

Av Mettingers framställning får man, som nyss nämnts, intrycket, att utsagan om skapelsen av Behemot är tämligen perifer i texten. På denna punkt i min framställning skulle jag vilja be den opartiske läsaren att göra sig besväret att ta fram bibeln och gå igenom avsnitten om Behemot och Leviatan i Job 40–41. Han kommer då att finna, att

det inte är på ett utan på åtskilliga ställen i texten som det framhåves, att Herren har *skapat* dessa vidunder. Ja, enligt min mening är detta så kraftigt betonat, att man utan överdrift kan säga, att det är texternas huvudpoäng. Behemot säges vara Herrens verk i lika hög grad som Job själv är det (40:10). Han är t.o.m. förstlingen av vad Gud skapat (v. 11 a). Det är Gud, hans skapare, som givit honom hans skära (v. 11 b). I samband med Leviatan säges, att allt som finns under himmelen är Herrens (41:2) och att Leviatan är härligt danad (v. 3) och att han skapats otillgänglig för fruktan (v. 24). Behemot och Leviatan framställs som ett slags kulmen på alla de märkvärdigheter som Gud frambringt i naturen: lejonet, åsnan, strutsen, hästen osv. *Ett säkert indicium på att det måste vara något felaktigt med Mettingers tolkning är, att han får problem med det som är texternas poäng.*

Skulle det förhålla sig så som Mettinger menar, att Behemot och Leviatan är symboler för kaosmakten, vilket är särskilt svårt att förstå i Behemots fall, vilken framställs som en fredlig gräsätande varelse, som visserligen är svår att fånga men eljes inte tycks göra någon något förnär, så är denna "kaosmakt" i varje fall entydigt framställd som en del av Guds skapelse. Även när Behemot och Leviatan omnämnes som kaosmakter i apokryfiska skrifter som Henok, Baruk och 4 Esra, är det hela tiden självklart, att de är skapade. Deras skapelse förlägges till den femte skapelsedagen (Lindblom s. 228).

Som ett belägg för kaoskampsmotivet nämner Mettinger Job 40:24. Han tolkar versen i fråga så, att avsikten är att framhålla inte bara vad Job inte kan göra utan även vad Gud själv faktiskt gör: han ingriper mot Leviatan.

Förutsatt att Mettinger har rätt i att versen i fråga skall uppfattas som en beskrivning av vad Gud gör, handlar den om att Gud har Leviatan som en leksak och ett husdjur. Kan man verkligen kalla detta kaoskamp? Att Gud har en leksak som han själv skapat åt sig är väl ändå något annat än att han skulle ha att utkämpa en dramatisk kamp

emot en av honom själv från början oberoende kaosmakt. Medan Mettinger låter bilden i fråga åskådliggöra kaoskampen, framställs den av Lindblom som en "idyllisk scen" (s. 214). Detta är enligt min mening betydligt mera träffande. Avsikten tycks snarast vara att framhålla, att Gud *inte* behöver kämpa för att hålla Leviatan i styr.

Detsamma menar jag vara fallet med skildringen i Job 38:8-11 av hur Gud handskas med havet. Enligt Mettinger är denna skildring "obegriplig för läsaren ända tills man sätter den i förbindelse med den äldre traditionen där havet framstår som en expressiv symbol för de hotande kaosmakterna" (STK 1988, s. 43). Ja, möjligen på det sättet, att verserna i fråga understryker, att Gud *inte* behöver utkämpa någon kamp med havet. Det existerar inte på dualistiskt sätt som en kaosmakt vid sidan av Gud från evighet, utan han är på plats, när det födes, och behandlar det som ett barn. Ett sådant kan ju vara nog så besvärligt, men att framställa en far som vårdar sitt barn som en "kaoskamp" är väl ändå att gå för långt.

Mettinger erkänner visserligen, att det inte är någon tvekan om styrkeförhållandena i den dramatiska kamp som enligt hans förmenande skildras i gudstalen. Gud är den starkare. Enligt min mening måste man emellertid fråga sig, om detta uttryckssätt är tillräckligt pregnant. Gud är ju faktiskt enligt Jobsboken så fullständigt suverän i förhållande till allt vad han skapat, inklusive Behemot och Leviatan, att han inte behöver utkämpa någon reell kamp ens emot sådant som vållar människor den största förskräckelse. Detta innebär enligt min mening också, att det är missvisande att tala om dualism i sammanhanget. Eller hur suverän begärs det, att den ena makten skall vara, för att det skall anses omotiverat att tala om ett "dualistiskt grundperspektiv"?

Rune Söderlund

Tryggve Mettinger och Rune Söderlund återkommer i nästa häfte med slutrepliker.