

Apostlagärningarnas ärende

AV EVALD LÖVESTAM

Där evangeliernas skildringar av Jesusdramat slutar tar Apostlagärningarna vid. I boken berättas först om urförsamlingen i Jerusalem och dess konsolidering och verksamhet. Sedan får vi följa evangeliets gång till nya länder och folk, ända tills Paulus kommer till Rom. Dispositionen avtecknar sig i Jesu uppdrag till apostlarna i bokens början: . . . »ni skall vittna om mig i Jerusalem och i hela Judeen och Samarien och intill jordens yttersta gräns» (1: 8).

Apg. har samme författare som det tredje evangeliet. På traditionellt vis kallar jag honom Lukas, utan att här gå in på de isagogiska problemen. Varför har Lukas låtit sitt evangelium följas av denna skrift? Vad har han haft för syfte?

Har han helt enkelt velat historiskt skildra evangeliets segertåg från Jerusalem och ända till världshuvudstaden? – här noterar vi dock att kristendomen nått Rom åtskilligt innan Paulus anlant dit, något som också avspeglar sig i framställningen (28: 15). Eller har Lukas med sin bok velat övertyga och vinna läsaren, så att det främst är en missionskrift vi har framför oss? Eller visa att Paulus inte förbrutit sig mot romersk lag och ordning och så inspirera den tydligen förnäme adressaten, Theofilos, att söka påverka utgången av processen mot honom? Eller har han velat försvara de kristna mot anklagelser för statsfientlighet? Eller Paulus mot angrepp från judekristet håll – angrepp som riktats mot honom för hans öppenhet mot hedningarna och inriktning på hednission? Eller har han velat bemöta gnosticerande tendenser i församlingarna? Eller är det väsentligen ett frälsningshistoriskt intresse som varit drivkraften? Katalogen skulle kunna göras längre, men det här kan

illustrera mångfalden av uppfattningar i frågan.

Självfallet har det funnits flera motiv med i bilden när Lukas fattat pennan. Framställningen i Apg. är så mångfasetterad att det inte går att bringa allt på en formel. Alla de nyssnämnda svaren och andra därtill innehåller säkert var på sitt sätt något riktigt. Samtidigt torde det vad gäller frågeställningen här finnas anledning att närmare ge akt på bokens inledande kapitel. Där markeras klart att Apg. är andra delen av ett dubbelverk, och detta bör då vara viktigt att ta fasta på.

I Lukas första skrift, evangeliet, är framställningen centrerad till Jesu sändning och gärning. Apg. relaterar vad som följer. En ny fas tar vid i Guds frälsningshandlande. I bokens början skildrar Lukas scenförändringen. Han berättar, hur den Uppståndne under 40 dagar uppenbarar sig för apostlarna så att de riktigt får klart för sig att han lever, hur han undervisar dem och ger dem sina instruktioner och hur han skiljs från dem vid himmelfärden. Inför sitt avsked säger han åt dem: lämna inte Jerusalem utan vänta där på det som Fadern lovat; om några få dagar skall ni bli döpta i den helige Ande (1: 4 f.).

När det gäller framtiden för den spirande församlingen är det således den helige Ande som lyfts fram. Andens gåva kommer i centrum.

Både hebreiskan och grekiskan har samma ord för Ande som för vind (*ruach* resp. *pneuma*). Belysande är här en passus i Jesu dialog med Nikodemos i Joh. 3 där han säger: »Vinden (*to pneuma*) blåser vart den vill, och du hör den blåsa, men du vet inte varifrån den kommer eller vart den far. Så är

det också med var och en som är född av Anden (*to pneuma*)» (3: 8). Guds Ande utgår från Gud. Anden är den gudomliga närvaron i världen, osynlig och ogripbar som vinden, men verksam. Såsom utgående från Gud är Anden bärare av Guds vilja och makt och kraft. I enlighet därmed är Andens yttringar mångfaldiga och utan gräns.

När Lukas i sammanhanget i Apg. talar om Anden, är det ett par omständigheter vi lägger märke till.

1. Han betecknar Anden som 'Faderns löfte' (1: 4). Och vid Ande-utgjutelsen på pingstdagen refereras uttryckligen till vad som var profetiskt förutsagt (2: 16 ff.). Det handlar således om vad som i Skriften var utlovat för uppfyllelsens tider, för 'de sista dagarna', såsom Lukas säger (2: 17). Oavsett vilka föreställningar i övrigt som i den dåtida judiska omgivningen kunde förekomma beträffande Guds Andes närvaro i Israel, ett var alla ense om: den väntade Messias-eran skulle kännetecknas av Anden. När Gud ingrep till sitt folks hjälp och räddning, skulle det bli en Andens tid. Den tiden är nu kommen, det är budskapet hos Lukas.

2. I Petrus tal med anledning av pingstens händelser sägs det så här: Gud har upphöjt Jesus, och «sedan han – Jesus – av Fadern tagit emot den utlovade helige Ande, har han utgjutit detta som ni ser och hör» (2: 33). Sedan den Upphöjde tagit emot . . . Skulle då inte Jesus redan under sitt jordeliv haft Guds Ande och verkat i Andens kraft? Jo, det har Lukas framhållit i evangeliet (Luk. 3: 21 f.; 4: 17 ff.) och det låter han även komma till uttryck i Apg. (1: 2; 10: 38). Men här, i pingsttalet, rör det sig just om den Ande-gåva, som Gud genom profeterna lovat åt sitt folk i tidernas slutskede. Som en frukt av Jesu sändning och gärning och genom den upphöjde Jesu förmedling får löfena sin fullbordan. Det är innebörden i Petrus ord.

Mot den här bakgrunden skulle Lukas grundintention med Apg. allmänt uttryckt kunna formuleras så: han vill visa, hur Guds frälsningsgärning i Jesus Messias – skildrad i evangeliet – efter Jesu uppståndelse och upphöjelse fullföljs i församlingen, i den he-

lige Andes kraft och under Andens ledning.

Detta har naturligtvis många sidor. Som framgått är det emellertid Ande-gåvan Lukas speciellt fokuserar. Den måste följaktligen komma i blickpunkten här.

Ande-utgjutelsen på pingstdagen har i Apg. portalkaraktär vad gäller den kristna församlingen. I Lukas skildring av den finns nu drag som förtjänar att uppmärksammas i det här sammanhanget.

Anden ges vid pingsten. Kan det vara något att ta fasta på? Jesus dog ju vid påsk, och det har i Nya testamentet åtskilligt att säga om innebörden i hans korsdöd. Kan det ha några motsvarande implikationer när det berättas att den helige Ande utgjuts vid pingst?

Pingstfesten var från början den gamla 'veckohögtiden', en skördefest då förstlingen av årets gröda skulle framföras som offer (2 Mos. 23: 16; 4 Mos. 28: 26). När man nu i det gamla Israel studerade tidsuppgifterna i sina heliga skrifter fann man, att tidpunkten för israeliternas ankomst till Sinai efter befrielsen från Egypten ungefär sammanföll med veckofesten eller pingsten 50 dagar efter påsk. Denna högtid kom fördenskull att förbindas med Sinaiförbundet och utgivandet av lagen. Att pingsten på 100-talet e.Kr. bland rabbinerna uppfattats som en fest till minne av laggivningen, är klart belagt (H. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum NT II*, 601). Kombinationen med Sinai är dock äldre. Det äldsta belägget finns i Jub. 6, från 100-talet f.Kr. (jfr Jub. 1: 1). Pingsten är där inte blott en fest till minne av förbundet utan också en fest, då förbundet skall förnyas (6: 17). Jubileerboken ingick i Qumran-församlingens bibliotek, och av allt att döma har pingsten haft denna karaktär av förbundsförnyelsefest bland sektfolket (se IQS I, 7–II, 19; jfr E. Schürer, *The History of the Jewish People II*, rev. ed. 1979, 582). Det råder således inte tvivel om att pingstfesten åtminstone i vissa judiska kretsar förknippats med Sinai-förbundet och därmed med laggivningen redan i förkristen tid.

Här tillkommer så ytterligare en faktor. Man har lagt märke till att laggivningen på

Sinai i gammaljudisk litteratur ibland skildras med drag som vi känner igen i Apg. 2. Utgångspunkt är berättelsen i 2 Mos. 19 om hur Gud uppenbarar sig på berget med blixn och dunder, basunljud, eld, röst osv. Bl.a. står det att Gud svarade Mose 'med hög röst' (v. 19). När den judiske filosofen Filon av Alexandria, som dog år 40 à 45 e.Kr., behandlar laggivningen ställer han frågan, om Gud då haft en sorts stämma, med vilken han själv uppenbarat sin vilja. Det avvisar han och säger, att Gud vid detta tillfälle tycks ha skapat något ytterst subliment, i det att han »bjöd ett osynligt 'dån' bli till i luften» (De decalogo § 33). Det ord Filon här använder för 'dån', *ēchos*, är detsamma som möter i början av pingstberättelsen hos Lukas: När pingstdagen kom var de alla församlade, och då »hördes plötsligt från himlen ett 'dån' (*ēchos*) som av en stormvind» (Apg. 2: 1 f.). Längre fram i sin framställning skriver Filon om samma tilldragelse: »En . . . 'röst' – *fonē*, samma ord som i pingstskildringen (v. 6) – ljud mitt ur den från himlen (jfr Apg. 2: 2) nedströmmande elden, i det lågan blev till artikulerade ljud som gav det språk (*dialektos*, återigen samma term som hos Lukas, v. 6, 8), vilket åhörarna var förtrogna med» . . . (De decalogo § 46). Här finns liksom i Apg. 2 kombinationen mellan eld, röst och begripligt tal. Bl.a. noterar vi att eldslågan blir till artikulerat språk – i pingstberättelsen sägs ju att tungor som av eld fördelade sig och stannade på apostlarna, som då började tala andra tungomål, med ord som Anden ingav dem (Apg. 2: 4). – Hos rabbinerna på 100-talet e.Kr. och senare träffar vi så på föreställningen, att det ord, som vid laggivningen kom från Gud, delade sig i sjuttio 'tungor' (dvs. språk), så att alla jordens (sjuttio) folk kunde förstå det (Strack–Billerbeck II, 604 f.).

Hur skall vi bedöma det här? Vi kan inte räkna med att Lukas (eller hans auktor) läst Filon, så att det skulle kunna röra sig om direkt litterärt beroende. Likheter är heller inte av sådan art. Ett flertal texter vittnar emellertid om att föreställningar liknande Filons varit vida utbredda i den gammal-

judiska miljön (för källhänv. se J. Potin, *La Fête juive de la Pentecôte I*, 1971, 231 ff.). Tillsammans med den dåtida tendensen att förknippa pingsten med Sinai-uppenbarelse bildar de en referensram, som måste tas på allvar. Vilka slutsatser kan vi dra av det?

I pingstberättelsen skildrar Lukas en i hög grad extraordinär upplevelse. Det handlar om en förtätd erfarenhet, som inte utan vidare kan återges i exakta kategorier och ordalag. Han låter också det komma till uttryck: »ett dån *som* av en stormvind» . . . »tungor *som* av eld» . . . (2: 2 f.). När framställningen då gestaltats så som skett, skall det av allt att döma tas som en indikation på att Andens utgjutande ses som motstycke till vad som hände på Sinai en gång.

I Lukas-skrifternas perspektiv är det därvid inte tanken på en motsättning mellan det gamla och det nya som dominerar, utan uppfyllelseaspekten. På Sinai fick Israel ta emot Guds lag, förbundsfolkets signum. Enligt urkristen skriftsyn rymmer detta något profetiskt. Det bär i sig löfte om en ännu större gåva från Gud åt hans folk. Jag menar mig då vara berättigad dra slutsatsen, att Lukas med sitt associationsdiga framställningssätt vill låta förstå, att detta inneböende löfte får sin uppfyllelse vid pingsten. Då får den framväxande kristna församlingen ta emot, inte en ny lag utan den helige Ande. Det nya förbundet – knutet till Jesu död (Luk. 22: 20 par; 1 Kor. 11: 25) – är, för att citera Paulus, »inte bokstavens utan Andens» (2 Kor. 3: 6). Denna formulering får ju inte fattas så, att Skrifterna numera skulle kunna negligeras. Men de har fått sin uppfyllelse.

Lukas vill då med sitt framställningssätt markera, att Kristi församling är skriftuppfyllelsens förbundsfolk, den gudomliga närvarons folk 'i de sista dagarna' (Apg. 2: 17).

Det sätter givetvis sin prägel på den *ekklesia*, där Guds frälsningsgärning i Jesus Messias fullföljs. I det perspektivet har vi att se den markanta betoningen av Anden. Anden är kännetecknet. Om människor som kommit till tro inte fått Anden, leder det till åtgärder. Då måste Petrus och Jo-

hannes resa till Samarien och klara upp situationen där (8: 14–17), då måste Paulus i Efesos ta sig an de lärjungar som blivit döpta med Johannes-dopet och döpa dem i Jesu namn (19: 1–6). Om å andra sidan Anden faller på hedningar, är det ett Guds tecken på att de helt och fullt kan upptas i församlingen (Apg. 10: 44–48; 11: 15–18). Andens fundamentala roll speglas likaså i de mångskiftande yttringarna. Genom Anden får man tröst och stöd (9: 31), glädje och frimodighet (2: 46; 4: 31). Andens närvaro manifesteras karismatiskt i tungotal (10: 46; 19: 6) och profetia (11: 28; 19: 6; 21: 11) och maktgärningar (13: 9 f.). Anden avslöjar bedrägeri och ondska (5: 3 ff.; 13: 9). Anden inger den fängslade aposteln hur han skall tala och vittna inför Stora rådet (4: 8 ff.). Anden verkar också i församlingens förvaltning och vård: de äldste sägs vara insatta till föreståndare av den helige Ande (20: 28), och det s.k. apostladekretet presenteras med orden: »Den helige Ande och vi har beslutat» . . . (15: 28). Inte minst betonas Andens aktivitet i samband med vittnestjänsten, missionsverksamheten. I 1: 8 återföres den i sin helhet på den helige Andes *dynamis*. Anden är sedan verksam när Filippos tar kontakt med den etiopiske hovmannen (8: 29), när Petrus kallas till Cornelius och hos denne förrättar det första hednadopet (10: 19, 44 f.), när Paulus och Barnabas avskiljs som missionärer (13: 2, 4). Hur konkret Andens aktivitet härvid är tänkt framgår av notisen i 16: 6: Paulus och hans följeslagare »tog vägen genom Frygien och Galatien, eftersom den helige Ande hindrade dem från att förkunna Ordet i provinsen Asien».

Lukas vill således klargöra, hur den kristna församlingen är löftesuppfyllelsens förbundsfolk, de sista tidernas Ande-burna gudsfolk, på vandring mot den eskatologiska fulländningen.

Detta är det grundläggande, det konstitutiva. In concreto är det mycket Lukas så får anledning att komma in på. Det gäller *eklesians* konsolidering och inre förhållanden, missionsproblematiken och missionsvägarna, evangeliets centrala innehåll, för-

kunnens utformning i olika kontexter, ledande personers insatser och livsöden och mycket annat. Allt sådant kan jag inte beröra här. Det finns emellertid mitt i allt detta en problematik, som vi kan iakttä hela boken igenom, från det första kapitlet till det sista. Det är tydligt att Lukas varit angelägen att behandla den, och den måste fördenskull lyftas fram.

Under det gamla förbundets skede var ju gudsfolket i princip identiskt med ett jordiskt folk, Abrahams efterkommande, Israel 'efter köttet'. Så är det inte i uppfyllelsens tid. Då är Guds folk en *andlig* storhet, som spränger alla etniska gränser. Evangeliet skall därför inte bara förkunnas för judarna. Det måste föras ut också till hedningarna.

Det här medförde problem som vi nog har svårt att göra oss en riktig föreställning om. Problem inte bara för judar och judekristna utan också för hedningkristna. För att förstå det måste vi sätta oss in i den dåvarande situationen.

Skriftens löften om en kommande frälsning och ett förnyat gudsfolk var ju givna åt Israel. Israel var det utvalda folket. Gränslinjen mot de andra folken, hedningarna, var klar och skarp och fast. I Aristeas-brevet från 100-talet f.Kr. sägs det exempelvis: Vår laggivare (Mose) »omgav oss med ogenomträngliga stängsel och murar av järn för att vi inte skulle beblanda oss med något annat folk, utan bevara oss rena till kropp och själ och vara fria från dåraktiga trosåskådningar och dyrka den ende och mäktige Guden över allt skapat» (§ 139). Judarna såg det sålunda som ett trohetskrav att inte beblanda sig med hedningarna. Det är givet att den universella inriktningen av budskapet om Kristus och frälsningen genom honom då berett dem stora svårigheter.

Men detta problem hade också en annan sida, som gav det än större räckvidd. I judiska kretsar väntade man ju vid den här tiden intensivt på att Messias skulle komma och löftena i Skriften få sin fullbordan. Den stora skaran av judar med deras ledare i spetsen tog dock avstånd från att *Jesus* skulle vara Messias och vände sig bort från

hans kyrka. Den frågan låg då nära till: Med vilken rätt kunde under sådana omständigheter de kristna verkligen anse sig höra in i Israels frälsningshistoria och vara de legitima arvtagarna till löftena? Detta gällde i själva verket ingenting mindre än församlingens frälsningshistoriska identitet och kunde inte förbigås av vare sig judekristna eller hedningkristna.

Det är tydligt att denna fråga varit viktig för Lukas. Han har levt i en tid och en miljö då problemet varit brännande. Och han har varit angelägen att ge läsaren besked. Att visa hur det förhåller sig med uppfyllelsens gudsfolk i dess relation till Israel.

Att detta folk inte bara skall omfatta judar utan också hedningar dokumenterar han då på åtminstone tre olika sätt:

1. Det är så sagt i Skriften. I synnerhet för judiska och judekristna läsare var detta av grundläggande betydelse. För dem skulle det knappast ha varit möjligt att acceptera hednamissionen om den inte kunnat förankras på det sättet. Det gör därför Lukas. Inte bara en utan flera gånger (Luk. 2: 30–32; 24: 46 f.; Apg. 13: 46 f.; 15: 14–18; 26: 22 f.). Som ett belysande exempel kan hänvisas till hans skildring av det s.k. apostlamötet i Jerusalem, där frågan gällde de hedningkristna. I anknytning till Petrus berättelse om det första hednadopet säger här Jakob, den ledande vid konciliet: »Detta stämmer med profeternas ord, där det står» . . . , och så citeras ett ställe hos Amos om att hedningarna i kommande dagar skall söka Herren (LXX Amos 9: 11 f.; Apg. 15: 16–18).

2. Den Uppståndnes missionsuppdrag till apostlarna och till Paulus avser hedningar såväl som judar. Apostlarna skall vara hans vittnen inte bara i Jerusalem och Judeen utan 'till jordens yttersta gräns', dvs. inför alla folk (1: 8). Och vad beträffar Paulus säger den förhärligade Jesus så: »Han (Paulus) skall föra ut mitt namn till hedningar och kungar och Israels folk» (9: 15; jfr 22: 15; 26: 17 f., 22 f.).

3. När församlingens dörrar konkret öppnas för hedningar i och med dopet av

centurionen Cornelius och hans närmaste, betonar Lukas starkt att det hela tiden är *Gud* som tar initiativet och länkar händelsernas gång. Genom en ängel ger han Cornelius befallning att skicka efter Petrus borta i Joppe, utan någon närmare förklaring (10: 5 f.). Och i Joppe låter han Petrus få djur-visionen utan att till en början ange syftet (v. 9–17). Avgörande blir att han slutligen låter den helige Ande falla på alla som hos Cornelius hör Petrus förkunnelse om Kristus (v. 44–48). Därmed ger Gud själv otvetydigt till känna att också hedningarna har del i frälsningen och hemortsrätt i Kristi kyrka (10: 47; 11: 14–17).

Lukas ger således under framställningens gång en grundlig argumentering för att de sista tidernas gudsfolk inte skall vara bestämt av några etniska gränser utan omfatta alla som kommer till tro, hedningar såväl som judar.

Men hur skall man då se på Israels reaktion? Hur skall man förstå dess nej till Jesus som Guds Messias? Vad har Lukas att säga dem som frågar sig, om detta nej kan vara ett tecken på att den kristna församlingen ändå är på fel väg? Ett tecken på att den bara är en ny sektbildning på judendomens grund och inte betyder löftenas uppfyllelse för förbundsfolket i stort?

Lukas markerar till en början att Israel förvisso *är* löftenas folk. Guds frälsningsgärning gäller då först och främst judarna. Såsom det formuleras i Petrus tal till dem på tempelplatsen: »Det var i första hand för er som Gud lät sin tjänare uppstå, och han har sänt honom för att välsigna er» . . . (3: 26). Ordet skall då framför allt predikas för dem. Det sker ju under den allra första tiden i Jerusalem och trakten däromkring. När sedan Paulus kommer in i bilden och för ut evangeliet allt vidare, tillämpar han regeln: 'Först juden, men också greken' (Rom. 1: 16; se Apg. 9: 20; 13: 5, 46 o.a.). Denna princip är vägledande för honom hela tiden, ända fram till Rom (28: 17–28).

Åtskilliga judar kommer också till tro. Men inte den stora skaran av folket med dess ledare. När judarna på en plats avvisar Ordet, vänder sig Paulus till hedningarna.

Lukas ger konkreta skildringar av det från tre städer: det pisidiska Antiochia (13: 44–49), Korinth (18: 6) och Rom (28: 25–28; jfr 22: 17–21 betr. Jerusalem). Efter vad som förut framgått får detta givetvis inte fattas så, att hednamissionen skulle vara ett tillfälligt resultat av motståndet från judisk sida. Frågan har en annan dimension.

Paulus besök i Antiochia kommer i början av hans verksamhet som resande missionär. Här håller han dessutom sitt enda stora missionstal till judiska åhörare inom Apg.:s ram. Båge dessa omständigheter gör att vad Lukas berättar från detta tillfälle har särskild vikt när det gäller synen på judarnas reaktion inför evangeliet.

Antiochias judar säger nej till förkunnelsen om Jesus som Messias. När Paulus (och Barnabas) då vänder sig till hedningarna, motiveras och legitimeras detta med ett skriftord, nämligen Jes. 49: 6 (LXX): Jag har satt dig »till ett ljus för hedningarna, för att du skall bli till frälsning intill jordens yttersta gräns» (13: 45–47). Vi känner igen slutet på citatet. Det är detta skriftställe Jesu missionsuppdrag till lärjungarna i bokens början anspelar på: de skall vittna om honom 'intill jordens yttersta gräns' (1: 8). Vad har det här att säga oss? Jo, detta: När judarna avvisar Ordet och det då räcks till hedningarna, är det enligt Lukas framställning något som ingår i en *process*, genom vilken kallelsen till apostlarna att föra ut evangeliet till alla länder och folk förverkligas.

Paulus erfarenheter från det pisidiska Antiochia upprepar sig i stad efter stad (18: 6 o.a.). Processen fortgår ända till han kommer till Rom.

Obs. att Lukas i den avslutande Romscenen inte som man kunnat vänta sig berättar om hur det gått med målet mot Paulus. Han har ju kommit till Rom som fånge efter att ha väddat till kejsaren, men hur det blivit med rättegången nämns ingenting om. Uppmärksamheten koncentreras på något annat, nämligen överläggningarna med de judiska ledarna i staden och resultatet av dem.

Här ligger Lukas intresse. Det är detta som har tyngden i hans framställning. Också i Rom ställer sig judarna i stort avvisande till Kristus-budskapet. Det tar Paulus denna gång uttryckligen som uppfyllelse av förhållelseordet i Jes. 6: 9 f.: . . . »detta folks hjärta är förstockat». Efter att ha citerat detta profetord för de romerska judarnas ledande representanter fortsätter han: »Därför skall ni veta att denna Guds frälsning nu har blivit sänd till hedningarna, och de kommer att lyssna» (28: 25–28).

Vad som på detta sätt blir facit i Rom är hos Lukas helt klart avsett att ha principiell karaktär. Givetvis inte så, att ej evangeliet också i fortsättningen skall förkunnas för judarna och en del judar liksom innan komma till tro. Väl inte heller så, att Israels kommande frälsning som Paulus skriver om i Rom. 11 skulle ifrågasättas. Men tydligen så, att inriktningen av missionsarbetet på hedningarna numera är fri och öppen, utan någon förpliktelse att längre följa principen 'först juden, men också greken'.

Vad Lukas säger sina läsare om Israels avvisande reaktion på förkunnelsen om Jesus som Messias är sålunda detta: Den negativa inställningen från löftesfolkets sida skall inte tas som tecken på att församlingen är på fel väg och inte rätt arvtagare till löftena. Den är i stället utslag av förhärdelse, förut-sagd i Skriften. Och enligt Guds utgrundliga frälsningsplan ingår den i en process, som leder till uppfyllelse av profetordet om att Guds frälsning skall nå 'intill jordens ände' (Jes. 49: 6).

Lukas låter oss följa denna process tills den får sin avslutning i Rom. Inte i en provin stad i det väldiga riket utan i hela imperiets centrum, varifrån världen ligger öppen. I *det* perspektivet har vi att se Romscenen som fullföljandet av den disposition för framställningen som Lukas låter framskymta i bokens inledning, i den Uppståndnes kallelse till apostlarna att vittna om honom 'i Jerusalem och i hela Judeen och Samarien och ända till jordens yttersta gräns' (1: 8).

Hinduisk begravningsritual på bynivå

Av ANTOON GEELS

"For the one that is born death is certain and certain is birth for the one that has died. Therefore for what is unavoidable, thou shouldst not grieve."

(Bhagavadgītā, II, 27, i övers. av S Radhakrishnan.)

Om man med den fria associationens metod frågar en västerlänning vad som är motsatsen till ordet "död", svarar han eller hon med största sannolikhet "liv". Ställer man samma fråga till en hindu eller en buddhist blir associationen förmodligen "födelse".¹ Detta motsatsförhållande kommer till uttryck i ovan citerade två rader ur Bhagavadgītā. Som i ett nötskal möter vi här det cykliska tänkandet. Döden är lika oundviklig som återfödelsen i nästa existens. Liv, död och återfödelse är i själva verket centrala stationer i ett ständigt kretslopp, i vilket adolescens och giftermål markerar andra viktiga hållpunkter. Varje övergång till en annan station eller livsfas är känslig. Därför fordras speciella riter och ceremonier (*samskāras*) som befrämjar dessa passager. Riterna kring födelse, död och begravning är av uppenbara skäl av stor betydelse för återfödelsen i nästa existens och hur detta liv kommer att gestaltas i termer av social status etc. I en klassisk text läser vi: "It is well-known that through the *samskāra* after birth one conquers earth; through the *samskāra* after death, heaven".²

I denna artikel kommer jag att koncentrera mig på de ritualer som har med död och begravning att göra. Artikelnen bygger i första hand på videofilm, fotografier och intervjuer, ett material samlat under fältarbete i trakten kring Varanasi (Benares) januari—februari

1987.³ Det var den andra resan till Indien som min fru och jag företog i syfte att studera religiositet på bynivå. Eftersom vi under vår första resa hade lärt känna en guide och tolk vid Government of India Tourist Office i Varanasi valde vi att förlägga fältarbetet till denna stad. Det var naturligt att fokusera på begravningsritualen i en stad som Varanasi. Att dö i Varanasi — Shivas och Ljusets stad — innebär nämligen om inte befrielse ur återfödelsernas kretslopp så i varje fall förbättrade möjligheter i nästa liv. Hinduer kan alltså — om de har råd — resa långa vägar för att dö i Kashi, den fromme hinduns namn för Varanasi. Speciella busslinjer med fantasifulla namn som "Last Rites Mail" och "Heaven Express" eller det mer prosaiska "Corpse Waggon" ombesörjer transporten till Kashi.⁴ Väl framme vid de kända kremeringsplatserna Manikarnika och Harish Chandra vid floden Ganges möter en febril aktivitet, där en rad specialister mot "skälig" ersättning utför de riter som är nödvändiga för att försäkra sig om de framtida fördelarna.

Ett närmare studium av själva likbränningen är mycket svårt att genomföra. Fotografering är inte tillåten, än mindre videofilmning. Vi valde därför att studera begravningsritualen på bynivå, där en betydande del av ceremonierna utförs vid byns brunn. Vi lyckades med hjälp av vår vän och tolk att komma i kontakt med en man i 35-årsåldern, Dina Nath Singh, som dagen innan vi träffade honom hade varit vid Ganges för att vara med vid sin hustrus kremering. Singhs hustru dog under en operation på ett lasarett i Varanasi. Lasarettet drabbades av ett plötsligt strömavbrott, som så ofta i Varanasi, och reservgene-

¹ Se Eck, 1983, s.343.

² Baudhayana Pitrimedha-Sutras, iii.1.4., cit. i Pereira, 1974, s.439; se även Pandey, 1969, s.234.

³ Videomaterialet redigerades till en film med titeln "Hinduisk begravningsritual på bynivå."

⁴ Parry, 1980, s.90.

ratorn kom inte igång. Det gick inte att diskutera ansvarsfrågan med Singh. Han ansåg att händelsen var ett uttryck för Guds vilja. Fru Singh lämnade make och sex barn (2—16 år) efter sig.

Tillsammans med vår vän åkte vi till Dina Nath Sings by, två och en halv mil utanför staden, där vi följde begravningsritualens samtliga faser under en tidsperiod av tolv dagar. Hemkommen till Sverige sökte jag källor och litteratur för att jämföra mitt material med hinduiska texter samt socialantropologiska och religionsvetenskapliga studier av begravningsritualen, särskilt i Varanasi. Jag upptäckte snart att de heliga skrifter i vilka begravningsritualen behandlas är oerhört omfattande och sträcker sig ända tillbaka till Rigveda, ca 1500 f. kr. Resultatet av dessa studier presenteras som ett komplement till fältstudierna. Det visade sig nämligen vid flera tillfällen att de olika begravningsprästerna inte alltid var medvetna om vilka texter de läste ur eller varför riter utfördes på det ena eller andra sättet.

Jag gör självfallet inte anspråk på att beskrivningen av ritualen i denna by kan generaliseras till hinduisk begravningsritual i allmänhet. Det existerar många lokala skillnader, bla beroende på att ritualen har beskrivits i en rad olika texter från skilda perioder i hinduismens utveckling.

Kremering som offer- och övergångsrit

Eftersom vi kom till byn dagen efter kremeringen och ändå inte hade fått tillstånd att filma händelsen, bad vi Dina Nath Singh att berättat om ritualerna dagen innan. Han sade att man i byn började med att tillverka en bår av bambu. Kroppen sveptes i en vacker, röd *sari*, ansiktet sminkades, naglarna målades med lack. Mitt i pannan målades ett runt, rött märke och mitt på hjässan, från hårfästet i mitten på pannan och en bit bakåt, lades ett rött pulver, symbolen för en gift kvinna. Den utsmyckade kroppen, som på det sättet gjordes vacker och "levande", placerades på bambubåren och bars hela den 2,5 mil långa sträckan till kremeringsplatsen vid Ganges i Varanasi. På vägen dit skulle hela processionen på

över 100 personer göra fem pauser på 5—10 minuter. Framme vid Ganges sänktes kroppen i det heliga vattnet, togs upp igen och där efter hällde de närmaste släktingarna Gangesvatten i den dödes öppnade mun, upp till fem gånger.

Nästa steg är att förbereda själva likbränningen. Man måste köpa eld av en *s k dom*, en speciell grupp kastlösa funktionärer. Enligt hinduisk tro är denna *dom* son till Ganges. (Floden föreställs ju också som en kvinnlig gudomlighet: *Ganga*.) Att köpa eld innebär som så mycket annat i hinduns liv ett köpslående. Om köparen är förmögen kan han få betala 4—5000 rupier för att få eld (ungefär hälften i svenska kronor). En indisk arbetare tjänar kanske 20—25 rupier om dagen. Utöver pengar kan en *dom* begära ris, säd, m.m. Singh fick betala 100 rupier för eld.

Även veden till likbränningen måste betalas. Vedförsäljaren försöker också ta reda på köparens ekonomiska status och begär därefter. Veden kostade Dina Nath Singh 500 rupier. När allting var förberett för likbränningen gick Singh fem gånger omkring bålet. Varje gång rörde han vid den döda hustruns huvud. Själva likbränningen tog 1—2 timmar. Det finns särskilda personer som ser till att elden hålls vid liv och att bränningen går rätt till. Mot slutet av kremeringen utför änklungen "the rite of the skull" (*kapālakriyā*), dvs att skallen krossas med en bambukäpp. Syftet är att befria själen ur kroppen.⁵

När slutligen bara askan återstår tar Singh ett lerkrus och hämtar vatten ur Ganges. Fem gånger hämtas vatten, som fyra gånger hålls över askan. Femte och sista gången kastas lerkruset bakåt, över och bakom änklungens huvud. Den symboliska betydelsen av det krossade lerkruset är att förbindelsen mellan den avlidna och änklungen nu definitivt är bruten.⁶ Därefter tar en annan rituell specialist hand om askan, som med båt förflyttas en bit upp i floden och strös ut för vinden över vattnet. Efter kremeringen bjuds vänner och släktingar på lunch.

Själva kremeringen kallas det "sista offret"

⁵ Eck, 1983, s.341.

⁶ Vidyarthi et al., 1979, s.61.

(*antyeshti*), ty kremeringen av kroppen betraktas just som ett offer. När bålet tänds förmedlas offret av den Heliga Elden med följande bön, riktad till den vediske guden Agni: "Agni, consume not this body to cinders; nor give it pain, nor scatter about its skin or limbs! O Jatavedas, when the body is fairly burnt, convey the spirit to its ancestors". (Rigveda X.16.1.)⁷

Kremeringen påminner till sin struktur om ett eldoffer till Agni. I båda fallen fordras ett rituellt rent träslag, t ex sandelträ, rening av kremeringsplatsen och dess invigning med heligt vatten samt åkallandet av eldguden Agni. I den heliga offerelden förtärs den orena kroppen och på samma gång frigörs den avlidnas själ (*preta*), som dock under en tidsperiod av ca tolv dagar befinner sig i ett farligt övergångstillstånd.

Vi möter här kremeringens andra karakteristikum, nämligen en övergångsrit från en ordnad värld av levande varelser till en lika ordnad värld av förfäder. Eldguden Agni förbereder övergången till dödsguden Yama's rike genom att rena kroppen från synd och orenhet:

The body-consuming Fire I send far away!
Removing all dross, let him go to Yama's realm!
But may the other, the All-Knowing, the skillful,
Convey this offering to the Gods!
(Rigveda x.16.9., i övers. av R.Panikkar, 1977, s.611)

Perioden av orenhet varar som regel i tio till tolv dagar och den gäller för såväl den avlidnas själ som de närmast sörjande.⁸ Ett exempel på reningsriter är att en barberare rakade av Dina Nath Singhs hår, skägg och mustasch efter kremeringen.⁹ Även de sörjande familjemedlemmarna behöver renas genom ett bad i Ganges. Samtidigt genomför de ett vattenoffer till den avlidna själen.¹⁰

⁷ Cit. i Pandey, 1969, s.253f; se även Eck, 1983, s.340f; Jfr Van den Bosch, 1986, s.219ff.

⁸ Jfr Van den Bosch, 1986, s.222ff.

⁹ Se även Vidyarthi et al., 1979, s.61f.

¹⁰ Pandey, 1969, s.255.

2—9 dagen: tillkomst av en "övergångskropp"

Perioden av orenhet är beroende av den avlidnes kasttillhörighet, ålder och kön. I den tidiga sutra-litteraturen (sutra, "ledtråd"), dvs lagtexter från ca 500 f kr till 200 e kr, nämns tio respektive tolv dagar för brahmaner och kshatriyas, de översta skikten i den sociala hierarkin. Vaishyas (bönder) och shudras (tjänare) är orena under femton respektive trettio dagar. Dessa perioder gäller dock bara när vuxna personer avlidit. Tillståndet av orenhet är kortare när ett barn dör. När ett spädbarn som ännu inte fått sitt namn dör förorsakas ingen orenhet alls. Flickor före äktenskapet betraktas som barn och deras död leder till orenhet under endast tre dagar. Pojkar som dör efter att ha gått igenom *upanāyana* ceremonin, då de invigs i studiet av de vediska skrifterna (8—12 årsåldern), medför däremot fullständig orenhet.¹¹

Dina Nath Singh tillhör kshatriya kasten. Han är affärsman och tillverkar kosmetika i en liten fabrik i Varanasi. Under den orena perioden på tolv dagar får han inte arbeta. Hans liv i byn måste levas under striktaste iakttagelse av ett antal regler. Ingen vuxen får röra vid honom. Hans kläder består av två enkla bomullsplagg. Han sitter på en speciell brits, sover på en särskild plats och intar en enkel okryddad föda, som varierar dag från dag. Ingen annan i byn får äta samma mat som Dina Nath Singh. Vi var undantagna denna regel, eftersom vi inte är hinduer och har hög status som gäster.

Huvudsyftet med ritualerna efter kremeringen är att förse den avlidnas själ (*preta*) med en symbolisk "övergångskropp" med hjälp av vilken själen kan förenas med förfäderna (*pitris*). Utan dessa ritualer riskerar själen att förbli en *preta*, ett slags vandrande, oren själ, som i sällskap av demoner och andra onda makter kan störa de efterlevande. Det samlade namnet för dessa ceremonier är *shrāddha*, ett ord som är besläktat med sanskritordet för "tro" (*shraddhā*).¹² Syftet med

¹¹ a.a., s.256ff.

¹² Se t.ex. Pereira, 1974; Parry, 1980; Eck, 1983, s.341f.

sådana ritualer är att hedra den avlidne och att påminna de efterlevande om att relationen mellan historien och nutiden samt mellan de levande och de döda inte är avbruten.¹³

För Dina Nath Singhs del började dessa ceremonier först tredje dagen efter hustruns död. I ett heligt träd intill byns brunn, en *figus religiosa*, hängdes två lerkrukor. Nedanför trädet placerades en enkel säng. Några tvinnade grässtrå av det heliga *kusha* gräset grävdes ner i jorden intill trädet. Den symboliska betydelsen av samtliga dessa föremål förknippas med den avlidna hustruns själ, som man föreställer sig existerar kring detta träd. Sängen och de tvinnade grässtråna representerar hennes närvaro. I det ena lerkruset offras vatten till själen, medan änklingen i det andra kruset tänder ett ljus för att hedra den avlidna hustrun. Flera dagliga ritualer utförs vid denna plats. Egentligen skulle den valts ut redan andra dagen. Men eftersom Dina Nath singhs hustru dog en måndag och tisdag av någon anledning ansågs vara en "dålig" dag, gjordes detta först tredje dagen.

Varje morgon vid 9-tiden gick kvinnorna gråtande i procession till denna plats, den avlidnas mor först. Framme vid brunnen tog de ett rituellt reningsbad och offrade vatten vid den plats där kvinnans närvaro symboliseras av *kusha* gräset.

När kvinnorna återvände till änklingens hus i byn var det hans tur att gå till brunnen, bada, tvätta sina kläder och ge själen att dricka i det ena lerkruset. Vid den plats som symboliserar hustruns närvaro trär mannen ett *kusha* grässtrå på sitt ringfinger. Handlingen symboliserar att han binder henne vid sig. Detsamma kan iakttagas i flera andra ceremonier. Först efter att han tagit detta grässtrå kring fingret ger han själen vatten. Efter denna ritual går han tillbaka till huset.

Inne i huset utförs en del rituella handlingar. Änklingen lägger ett par grässtrå på fötterna och utför en enkel ceremoni. Tanken är att hustrun levde i huset, det var hennes arbetsplats, och därför skall man visa sin vördnad även här. Att lägga grässtrå på fötterna betyder att han berörs av hustrun och att han lovar att vara med henne. Därefter offrar han mag-

noliablad. Inte förrän efter denna ritual kan Singh äta frukost. På kvällen, den här gången efter maten, beger han sig återigen till lerkrukorna. I den ena hålls vatten och i den andra placeras ett litet oljeljus. Dessa morgon- och kvällsbesök vid brunnen och trädet görs ända fram till tionde dagen.

10 dagen: Från ande till förfader

Denna dag har en central betydelse i begravningsritualen. Dina Nath Singh väntar besök av en prästspecialist, en *Mahapatr*, som tar hand om de ritualer som förvandlar den avlidna hustruns själ, *preta*, till en *pitri*. Dessförinnan görs en del ritualer av Singh själv, assisterad av byns barberare och ytterligare en medhjälpare.

Denna sistnämnda ritual kallas *pindadan*, dvs offer av pindas, bollar av ris eller mjöl. Dessa ritualer har en dubbel funktion. För det första offras ris- eller mjölbollarna till förfäderna. För det andra tänker man sig att dessa bollar utgör näring för den avlidna själen och att de hjälper henne att bilda en ny själslig kropp, nödvändig för att förenas med förfäderna.

Egentligen borde en sådan risboll offrats varje dag under tio dagar. Enligt Jonathan Parry, en socialantropolog som bedrivit omfattande fältstudier av begravningsritualen i Varanasi, görs *pindadan* med hjälp av en begravningspräst. Många gånger utförs dock alla dessa offer på en och samma gång.¹⁴

I Dina Nath Singhs fall gäller det sistnämnda, antagligen beroende på att det skulle bli alldeles för kostsamt att låta begravningsprästen komma till byn varje dag. Tillsammans med sina medhjälpare tillverkade Singh en offerbädd av lera, en *vedi*. På denna offerbädd placerades tio risbollar, som alltså symboliserar de tio dagar som förflutit sedan kremenringen. Man offrar tagetes, håller vatten runt omkring offerbädden och tänder rökelse. Mjölk hålls över risbollarna, som är sammanlänkade med varandra via en röd tråd. Man strör även riskorn över dem. Änklingen har ett strå av *kusha* gräs bundet vid ringfingret och han offrar mjölk med ett blad som funge-

¹³ Stutley, 1977, s.284.

¹⁴ Parry, 1980, s.94 och s.108, not 10.

rar som tillbringare. Andra offergåvor är ris, betelblad och andra i ett vanligt hushåll förekommande ting.

Efter dessa offer är det dags för rakning. Flera barberare har kommit för att assistera byns barberare att raka alla manliga gäster. Denna handling symboliserar gästernas deltagande i sorgen. "Det är nu man får veta vilka som är ens vänner", sade Dina Nath Singh vid ett tillfälle. Rakningen pågår så länge det kommer gäster. I vårt fall fick vi vänta en 4—5 timmar. Man blöter håret och rakar av allt förutom en liten tofs på bakre delen av hjässan. Denna tofs är en symbol för att man är hindu, sade man oss. Rakningen utgör en del av en reningsceremoni, då änklungen successivt återgår till sitt normala tillstånd.

Efter rakningen smörjs huvudet med senapsolja. Änklungen tar nu ett reningsbad och byter den heliga tråden han bär tvärs över bröstkorgen. Före bytet består snöret av 6 trådar, som delas upp i två grupper med följande symbolik: grupp ett representerar gurun, modern och fadern; grupp två står för dottern, sonen och hustrun. Den andra gruppen fick Singh när han gifte sig. Det nya bandet består av endast tre trådar, dvs grupp ett, som han hade innan han gifte sig.

Efter rakning, reningsbad och byte av de heliga trådarna kring bröstkorgen, får änklungen rena kläder, bestående av tre plagg, det tredje används kring huvudet. Nu kan han röra vid andra vuxna och beröras av vem som helst. Men han kan ännu inte gå vart han vill. Det tillåts först efter 12:e dagen. Dessutom får han ända fram till denna dag fortsätta med att sitta på sin speciella brits.

Under tiden som rakningen pågår kommer den första prästspecialisten, en *mahapatr*, som efter ovannämnda ceremonier övertar initiativet. Prästen och Singh gör i ordning en eld samt kokar ris för att göra risbollar. Barberaren assisterar med att göra en *vedi*. Han tillhör en lägre kast än både Singh och prästen, som är en *brahman* av lägre klass.

Enligt Parry har dessa begravningspräster en låg status. Namnet *mahapatras* eller *mahabrahmaner*, dvs "stora präster", har enligt prästerna själva sitt upphov däri att det är deras uppgift att acceptera det viktigaste och farligaste av alla offer. Därför är de "stora

brahmaner". I folkmun förses de dock med pejorativa epitet, såsom exempelvis *katu brahmaner*, dvs "onda" eller "vrickade" präster.¹⁵

Varför har dessa präster dåligt rykte? Ett viktigt skäl är självfallet att deras yrke medför att de ständigt är i kontakt med döden, det kanske mest orena av alla tillstånd. Enligt ett ordspråk på hindi "nobody should have the ill-fortune that a Mahabrahman cross his threshold".¹⁶ Ett annat skäl är av ekonomisk art. En mahabrahman tar betalt för sina tjänster och medveten som han är om sin outhärlighet gör han sitt bästa för att få ut så mycket som möjligt av klienten (*jajman*). Jag återkommer strax till detta inslag.

Ritualerna med prästen inleds med att båda dyrkar offerbädden. Därefter visar klienten, dvs Singh, sin vördnad för prästen och tvättar hans fötter symboliskt. Prästen frågar sedan efter gåvorna och reciterar ungefär följande ord: "På den här dagen skall personen den och den donera till mig. . ." Sedan följer en uppräkning av donationerna, dvs gåvorna till prästen. En för ändamålet nytillverkad säng hade tagits fram och på denna säng låg allt som skulle doneras. När både prästen och Singh samtidigt vidrör sängen överlämnas gåvorna, som är av sådan typ att de lätt kan förknippas med den bortgångna hustrun. Ceremonin kallas *sajja dan*.

Parry berättar att det är viktigt att prästen förklarar sig nöjd med gåvorna. Om så inte är fallet riskerar de efterlevande att hemsökas av en själ som inte fått ro, med åtföljande olyckor och motgångar. Dessutom fruktas prästens förbannelse. Dessa omständigheter kan prästen utnyttja för att få mer betalt.

En annan av Parry omnämnd intressant upplysning är att prästen på något sätt identifieras med den avlidna själen. Det förklarar varför gåvorna lätt kunde associeras till Singhs hustru. Vid tvister om gåvor eller betalning påminner prästen därför sin klient på passligt att gåvorna egentligen inte är avsedda för honom utan för själen.¹⁷

¹⁵ a.a., s.108, not 7.

¹⁶ Cit. i a.a., s.94.

¹⁷ a.a., s.94ff.

Men den kanske mest intressanta aspekten av *sajja dan* är att donatorn på samma gång överför sina synder på prästen, som "förtär" dem genom böner. Denna ackumulation av synder, menar Parry, medför att många begravningspräster lever i ett ständigt tillstånd av moraliska kriser.¹⁸ En konsekvens av denna aspekt är en modifierad syn på lagen om karma, enligt vilken individen själv bär ansvar för sina egna gärningar, som påverkar nästa existens. När prästen "förtär" klientens synder innebär det att karma kan överföras och att individen delvis befrias från eget ansvar. Jag fick dessa aspekter bekräftade när jag vintern 1985 intervjuade en begravningspräst i Varanasi.

När gåvorna överlämnats tillverkar Dina Nath Singh en stor risboll, en *pinda*, avedd att vara näring för hustruns själ. Singh trycker riskorn mot prästens panna och lägger en blomma på hans huvud. Man offrar även mjölk och ett rött pulver på betelblad.

En viktig fas är köpsläendet om prästens arvode. Det framgår att prästen vid ett tillfälle inte tycks vara nöjd. Nya sedlar tas fram och överlämnas med några droppar renande vatten, allt under överinseende av bybefolkningen, som med skratt och rop bidrar till en munter stämning i denna på många sätt känsliga ritual.

Ceremonierna avslutas med att Singh vänder på offerbädden. Därefter händer något väsentligt: Singh och en annan person går till det heliga trädet, tar ner lerkrukorna och krossar dem mot marken. Innebörden av denna handling är följande. Själens var före ceremonin den 10e dagen en *s k preta*, dvs en vandrande själ, som ännu inte fått ro. Efter ritualerna har själen övergått till ett annat tillstånd: en *pitri*, dvs en själ som som "gått hädan" till förfädernas skara. Själens har därmed fått ro och lämnar platsen kring trädet. Därför kastas symbolen för själens närvaro, de tvinnade stråna av *kusha* gräs, ut på åkern.

12 dagen: Förening med förfäderna

Byn får besök av en annan präst, en *purohit*, specialist på den ritual som skall göras sista dagen. Den kallas *sapindikarana* och innebär

att själen förenas med förfäderna. Det finns dock, liksom så mycket annat i begravningsritualen, olika uppgifter om när och hur ceremonin skall utföras. Somliga texter nämner ett år, sex månader, tre dagar, tolv dagar eller helt enkelt vid ett gynnsamt tillfälle efter kremeringen. Dessutom uppstår skillnader beroende på kön och kasttillhörighet. Granskar man föreskrifterna närmare upptäcker man ännu subtilare distinktioner. Om *sapindikarana* skall göras för en avliden kvinna som är mor skiljer texterna t ex mellan kvinnor som inte fött någon son och vars make också är avliden från kvinnor som dör i sin makes begravningseld som en *sati*.¹⁹

Ritualen inleds med att prästen ber Dina Nath Singh sitta ner. Därefter vidtar en rad reningssceremonier, då prästen stänker vatten över Singh och offerplatsen. Singh tvättar sina händer och dricker av det renande vattnet. Under tiden reciterar prästen ett antal *mantras*, böner som äger en speciell magisk eller gudomlig kraft. Som "textfixerade" religionsvetare frågade vi prästen efter ceremonin ur vilka skrifter dessa mantras var hämtade. Han svarade att han inte kände till det. Han hade lärt sig dem av sin lärare, sin *guru*.

Man hade tillverkat tre stycken offerbäddar i lera. De var av varierad storlek. Den största av dem delades upp i sexton sektioner med hjälp av ett strå *kusha* gräs, som Singh använder för att rista med i den fuktiga leran. Ett strå av det heliga gräset lades i varje sektion. Ovanpå dem placerades sexton risbollar. Därefter offerades diverse naturprodukter på dessa risbollar — mjölk, honung, växter, blommor, risgryn m m. Man talade om för oss att dessa offer riktades till den avlidna hustruns själ.

Den mellersta offerbädden delades upp i tre sektioner, som representerar tre generationer förfäder. Offerceremonierna följde samma mönster som det ovan skisserade. På den sista och minsta offerbädden placerades en enda risboll, på vilken Singh liksom tidigare offerade mjölk, honung etc. Denna risboll delades av Singh i tre delar med hjälp av ett heligt grässtrå. Efteråt talade han om för oss att denna händelse symboliserar livets tre lidan-

¹⁸ a.a., s.103f.

¹⁹ Se Kane, 1953, s.520ff.

den, dvs fysiska och psykiska lidanden och sådant som förorsakas av suprahumana väsen. Dessa tre delar lades i en större lerkruka tillsammans med den mellersta och största vedins risbollar. Lerkruset med dess innehåll ställdes sedan i skogen som näring åt hundarna.

Vid närmare reflexion över dessa sistnämnda ceremonier föreföll det märkligt att kombinera offer till hustruns själ och till tre generationer förfäder med "livets tre lidanden". Det sistnämnda inslaget tycktes inte höra samman med de två förstnämnda. När jag försökte finna denna ritual i forskningslitteraturen mötte jag en annan och betydligt mer plausibel förklaring. Att blanda den delade risbollen med den mellersta offerbäddens tre bollar symboliserar helt enkelt att själen förenas med förfäderna.²⁰ Däremot nämndes ingenting om de sexton risbollarna, som ju också lades i samma lerkrus. Detta faktum påminde mig än en gång om att det finns många lokala skillnader när det gäller *shraddha* ceremonierna.

Ett av de mest intressanta inslagen i tolfte dagens ritualer var att Singh med medhjälpare placerade ut $19 \times 21 = 399$ plus $5 = 404$ små lerkrus, sådana som man tillverkar för att dricka te ur och som sedan kastas. Intentionen var dock att det skulle vara 365 stycken, symboliserande årets dagar. Meningen med ritualen är nämligen att förse själen med föda för ett helt år. Singh håller först vatten i de fem något större lerkrusen, placerade i de fyra hörnen och i centrum. Assisterad av andra bybor strör man ris, mjöl och sju olika sädeslag över lerkrusen. Denna ritual avslutar tolfte dagens ceremonier utomhus. Endast ett inslag återstod, nämligen att utföra diverse reningsceremonier i Singhs hus. När dessa avslutades var Dina Nath Singh renad (*shuddha*) och kunde återvända till de dagliga sysslorna. Ordningen var återställd. Livet i byn kunde återgå till normala rutiner — att sköta djuren, arbeta på åkern, göra *pūjā* (gudsdyrkan). Det är ett enkelt liv, präglad av närhet till naturen, till liv och död, sådd och skörd. Men det är också ett liv som regleras av sociala normer och konventioner, som Singh inte får avvika från.

Avslutande kommentarer

Just omgivningens krav att hålla sig till de religiöst definierade normerna påminde mig återigen om en relativt vanlig missuppfattning när det gäller hinduismen. Jag syftar på den s k hinduiska toleransen. Vari består denna tolerans? Man möter den knappast på bynivå, dvs minst åttio procent av Indiens befolkning. På den praktiska religiositetens plan råder ingen större tolerans. När vi i text i närvaro av många bybor frågade Singh, som ju är en ung man, om han skulle vilja gifta om sig, svarade han omedelbart: "Javisst, men de tillåter mig inte!" Byborna nickade instämmande och en äldre man, som varit lärare i bla engelska, tillade att man i så fall skulle stöta bort honom. Studiet av begravningsritualen lärde oss bla att hinduism på bynivå är en praktisk religion. Det är möjligt att man i vissa kretsar, särskilt bland högutbildade stadsbor, får *tro* vad man vill, men man får sannerligen inte *göra* vad man vill. Det är ma o inte ortodoxi utan ortopraxi man är angelägen om.

Som akademisk lärare innebar detta också att den hinduism vi möter i lärda framställningar i mycket ringa grad speglar den hinduism som möter i Indien! Detta faktum leder till ganska allvarliga konsekvenser. Det är inte bara det att vi får en sned bild av denna religion utan denna bild förmedlas sedan till våra ungdomar via skolans läroböcker. Att dessa läromedel innehåller många fel och fördomar har Torvald Olsson alldeles nyligen på ett övertygande sätt visat.²¹ Jag skall illustrera resonemanget med ett färskt exempel. I tidskriften *Religion och Livsfrågor*, utgiven av föreningen Lärare i Religionskunskap, läser jag i nr 4, 1987, att hinduisk etik på ett utmärkt sätt kommer till uttryck i formuleringen: "Du skall älska din nästa som dig själv, därför att du är din nästa. Det är en illusion som får dig att tro att din nästa är något annat än du själv." Citatet grundas på upanishaderna, dvs filosofiska skrifter som spelar en underordnad roll i förhållande till de centrala teistiska texterna. Författaren till artikeln menar att citatet är ett uttryck för "den indiska

²⁰ Parry, 1980, s.91.

²¹ Olsson, 1988.

enhets- eller identitetsspekulationen”, för ”insikten om alltings enhet i brahman.”²² Men vad betyder enhetsspekulationen jämförd med exempelvis Shiva eller med berättelsen om hjälten Rama och hans hustru Sita?

Vänder man sedan på kunskapsspiralen och tittar på specialiseringen inom Indiens religioner, får jag ett starkt intryck av att forskare konstruerar en skrivbordssyn på hinduism, baserad på lärda framställningar om hinduism (som knappast någon hindu känner till) och kryptiska texter (som knappast någon hindu läser). Resultatet är ett delvis imaginärt intellektuellt universum som har oerhört svårt att klara en konfrontation med vardagsreligiositeten i Indien!

Jag är medveten om att formuleringarna är tillspetsade. Vi behöver naturligtvis textuellt förankrad forskning. Men jag tror att studier av hinduismen mår bra av ett komplement, baserat på fältforskning och studiet av utövad religion.

Hur som helst har den textuellt arbetande forskaren en omfattande uppgift om han eller hon skall studera begravningsritualens förankring i den hinduiska traditionens texter, med rötter i de äldsta vediska skrifterna. Antalet senare tillkomna lagtexter är otaliga med en detaljrikedom och en terminologi som är mycket svåröverskådlig.²³

Går man sedan tillbaka till fältet frapperas man av vad Pandey kallar ”the primitive nature of the ceremonies”. Mer än en gång påmindes vi om likheterna mellan begravningsritualen och naturfolkens religiositet. Med Pandey's ord: ”In no other field of Hinduism the primitive beliefs regarding life and death survive so insistently as in the naive funeral operations. The next world is nothing but the replica of this earth, and the needs of the dead are the same of those of the living. /---/ The whole performance is of the most primitive kind, and speaks of a period of remote antiquity.”²⁴

Det anförda citatet får dock inte uppfattas som ett inlägg i den evolutionistiska frågan. Det var fascinerande att uppleva ritualens arkaiska rötter där och nu. En annan aspekt som gjorde ett starkt intryck var bybefolkningens massiva stöd åt Dina Nath Singh och hans barn. Döden är en kollektiv angelägenhet, till skillnad från västerlandets ”privatisering” av döden.²⁵

Detta kollektivistiska drag utgör en av de faktorer som förmodligen underlättar sorgebearbetningen för en hindu. Andra faktorer är begravningsritualens längd i dagar räknad och hinduernas inställning till döden överhuvud. Därmed är vi tillbaka där vi började. För en troende hindu är motsatsen till död inte ”liv” utan ”födelse”. Det är deras svar på denna grundläggande existentiella fråga. Det mänskliga livet är cykliskt, liksom dag och natt, sådd och skörd, årstidernas växlingar.

Psykologiskt sett handlar det om ett behov av mening och ordning i tillvaron. Om livet och döden är fattbar, begriplig, så är den också möjlig att kontrollera och då vet man vilken plats man har i sammanhanget. För en hindu är döden ingen gåta. När människan dör bort från en ”begriplig” värld frigörs hennes *preta* i begravningselden och övergår sedan via ett slags ”transitional space” till en lika ”begriplig” och ordnad värld bortom — förfädernas värld. Därmed har man tagit udden av en ångest som kanske är den starkaste och på samma gång mest bortträngda vi har i västerlandet — ångesten för döden. Ty, som det heter i Rigveda (x.18.5):

As days follow days in orderly succession, as seasons faithfully succeed one another, so shape the lives of these, O Supporter, that the younger may not forsake his elder.²⁶

²² Johannesson, 1987, s.13.

²³ Ett exempel på en studie som i första hand är textbaserad är artikeln av Van den Bosch (1986). J.Parry (1980) representerar den typ av forskare med socialantropologisk orientering som primärt bygger på material samlat under långvarigt fältarbete. Båda typer av forskning är självfallet nödvändiga.

²⁴ Pandey, 1969, s.274.

²⁵ Se Van den Bosch, 1986, s.225.

²⁶ Rigveda x.18.5., i övers. av R.Panikkar, 1977, s.609.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

- Bhagavadgitā*. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan. London, 1948.
- Bosch, L.P. van den, 1986, Dood en religie. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Vol.40, pp.209-226.
- Eck, D.L. 1983, *Banaras. City of Light*. London.
- Johannesson, R., 1987, Moralen och religionerna. *Religion och Livsfrågor*, 87:4, s.12-14.
- Kane, M.P.V., 1953, *History of Dharmashāstra*. Vol.IV. Poona.
- Olsson, T, 1988, *Folkökning, fattigdom, religion. Objektivitetsproblem i högstadiet läromedel 1960-85 med särskild inriktning på Indien- och u-landsbilden*. Lund.
- Pandey, R.B., 1969, *Hindu Saṃskāras*. Delhi.
- Panikkar, R., 1977, *The Vedic Experience Mantramañjari*. London.
- Parry, J., 1980, Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests. *Man*, Vol.15, pp.88-111.
- Pereira, T., 1974, Symbolism and its Role in the Death Rites of Hinduism. *Laurentianum*, Vol.15, pp.434-454.
- Stutley, M. & J., 1977, *A Dictionary of Hinduism*. London.
- Veena Das, 1977, *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Bombay.
- Vidyarthi, L.P., et.al., 1979, *The Sacred Complex of Kashi*. Delhi.

Islam och svensk teologi

Några reflexioner

AV JAN HJÄRPE

När jag för litet mer än tio år sedan kom till Lund för att börja verksamheten i den docenttjänst jag just hade fått, fick jag syn på en tavla som prydde korridoren utanför professorernas tjänsterum. Jag blev rätt häpen då jag såg den. Det var en islamisk andaktsbild, faktiskt blanketten till ett vallfärds-certifikat, prydd med fyra bildfält, två med motiv från Mekka, ett från Medina, det sista från Jerusalem. Bilderna är en sorts mellan-ting mellan kartor och symbolsammanställningar, och texterna som hör till (Korancitat och en *hadith*) är sådana som traditionellt förbinds med de tre vallfärdsorterna.

Jag observerade särskilt det fjärde bildfältet, det med Jerusalem, eftersom motiven och symbolerna i det precis motsvarade en bild som jag strax dessförinnan köpt av en försäljare av enklare folklig devotionalia (hinduisk, kristen och muslimsk) i Madras, Sydindien.

Andaktsbilder, och även politiska propagandabilder, bestående av sammanställningar av de tre vallfärdsorterna, eller av dem var och en för sig, har varit och är oerhört vanliga i muslimsk miljö.

Men hur hade denna muslimska bild hamnat på Theologicum i Lund? Jag frågade en och annan på institutionen, men råkade inte på någon som visste något om saken.

Men så kom jag på idén att ta ned tavlan från väggen för att se om det stod något på baksidan. Och se, där fanns en anteckning med blyerts:

»Till Teologiska Fakulteten i Lund från dess medlem Erling Eidem med inflytt-

ningen i den (sic!) nya seminarielokalerna aug. 1931.»

1931 – senare den hösten var det som Eidem utnämndes till ärkebiskop. Den muslimska andaktsbilden blev alltså Novumprofessorn Eidems avskedsgåva till fakulteten innan flyttningen till Uppsala. Han hade då varit professor sedan 1928. Docent blev han 1913. Det var under docenttiden som Eidem företog sin stora studieresa till Palestina, Egypten och Grekland. Det är tydligen en souvenir från den resan som nu pryder Theologicums lokaler.

Eidem var ingalunda den ende av exegeterna från seklets början som besökte Mellanöstern. Det besöket var snarare regel än undantag. Den som introducerade den vetenskapliga exegetiken i Sverige, Erik Stave, kan man säga inledde seden. I hans fall avsatte det ett betydelsefullt resultat, boken *Folkets lif i Palestina* (1901). Bland övriga kan man nämna Eric Aurelius (d.ä.), som likaså undersökte (och fotograferade) palestinensisk realia (*Palestinabilder*). Särskilt kan man nämna den uppsats som bär titeln *Muhammedansk helgonkult i Palestina*. I Staves *Israel i helg och söcken* (1919) är det Aurelius som står för en del av bildmaterialet. De äldre bilder som ingår i *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* härrör likaså från Stave och Aurelius. Också Sven Linder hade ett förflutet som arkeolog och som folklivs- och folklore-forskare i Palestina.

Under det tidiga 1900-talet menade man att just palestinensiskt folkliv, kult, sociala strukturer osv., utgjorde ett viktigt material

för förståelsen av såväl gammaltestamentliga som nytestamentliga texter.

Här har ju skett en remarkabel förändring efter Andra världskriget såtillvida att man inom båda exegeserna nu mer intresserar sig för det judaistiska materialet än det palestinsiska. Storpolitikens återspeglning i den svenska exegetiken! Staves och Aurelius' skrifter är sedan länge utrensade från våra seminariebibliotek.

Vilket teologiskt sammanhang, vilken tänkesättens miljö, är det under 1920-talet, som gör det naturligt för Erling Eidem, exegeten och ärkebiskopen, att skänka en islamisk andaktsbild att pryda teologiska fakultetens nya seminarielokaler? Det var ju då fortfarande fråga om konfessionella, kristna, fakulteter, förbundna med svenska kyrkan, och inte som nu icke-konfessionella, sekulära religionsvetenskapliga fakulteter.

Låt oss jämföra 1920-talets teologiska islam-bild med den nutida. Det är betydligt intressantare än man kunde tro!

Tavlan med dess centrala islamiska symboler var tydligen inte så kär för Eidem att han behöll den vid sin flyttning. Men den var inte heller så likgiltig att den gick i kaskelugnen eller på soptippen. Ej heller till försäljning. Den tillmättes alltså en viss betydelse. Den skänktes inte till någon annan institution (t.ex. Semiticum). Den gavs till Eidems egen fakultet, uttryckligen för att pryda »den nya seminarielokalerna» från »dess medlem Erling Eidem».

Vår referensram idag är bestämd av de senaste decenniernas händelser. Med »islam» associerar vi sådant som Khomeini och den iranska revolutionen, inbördeskriget i Libanon, flyktingström till Sverige, kriget i Gulfen, oljepriser, militans, fundamentalism, *Hizbullah*'s och gisslanaffärer. Det är sådant som massmedia förmedlar dagligen.

Men vilka associationer väckte ordet »islam» på den tid då Eidem var professor vid teologiska fakulteten i Lund?

Nu får det lov att bli en hastig skiss, i form av några exempel från den tidens teologiska händelser i Sverige.

Den mest spektakulära under 1920-talet

lär nog ha varit det Ekumeniska mötet 1925. Vilken islamsyn fanns under arbetet vid dess tillkomst?

Bengt Sundkler har i en uppsats publicerad i *Religion och Bibel 1967* redogjort för brevväxlingen mellan Nathan Söderblom och Johannes Kolmodin, och jag vill gärna peka på några intressanta saker som Sundkler tagit fram.

I det fleråriga slitet för detta ekumeniska möte hade Söderblom kontaktpersoner vid de svenska beskickningarna, också i Mellanöstern. Man kan nämna Harald Bildt i Kairo och särskilt Johannes Kolmodin i Istanbul, språkman och tidigare docent i Uppsala, son till Novum-professorn Adolf Kolmodin. Han var vid den här tiden först tillförordnad dragoman och senare legationssekreterare i Istanbul. Han dog 1933, då som politisk rådgivare åt kejsar Haile Selassie i Etiopien. Kolmodins biografi har skrivits av Gunnar Jarring som uttrycker sin beundran för honom och hans (vid den tiden ingalunda uppskattade) kunskaper och analysförmåga när det gäller Mellanösterns snåriga politiska spel. (Jfr *Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul, Meddelanden 6/1981*, s. 51 ff).

För Söderblom var Kolmodin kontaktpersonen i underhandlingarna med de turkiska myndigheterna och med det grekisk-ortodoxa patriarkatet; mycket känsliga saker vid denna oroliga tid för Mellanöstern i stort och för Turkiet. Men Kolmodin var också Söderbloms kontaktman med *Shaykh ul-Islām*, den högste muslimske auktoriteten i Turkiet; än mer känsligt under Atatürks revolution.

Kolmodin känner samhörighet med Söderblom. Besvikelsen över bristen på uppskattning från utrikesförvaltningen och över utebliven befordran kan ha spelat in när han i ett brev till Söderblom (3/3 1920) skriver att han hellre vill sätta på sitt visitkort »Délégué spécial de Monseigneur l'Archevêque d'Uppsala auprès de Sa Sainteté le Patriarche Ecuménique et Son Altesse le Cheikh-ul-Islam». Söderblom hade några månader tidigare föreslagit Kolmodin prästvigning och kyrkoherdebefattningen i Konstantinopel –

en post som Söderblom själv hade tänkt sig efter Paris-tiden. Men han blev ju professor i Uppsala i stället. Tanken på den teologiska peregrinationen till Mellanöstern var aktuell vid sekelskiftet, som sagt.

Redan 1918 hade Kolmodin framfört till Söderblom att den (mycket eventuella) ortodoxa delegationen till det likaså mycket eventuella ekumeniska mötet borde åtföljas av en muslimsk *hospes*. Men han föreslår det med tvekan, skriver han, »inte så mycket för Din skull (då Du som historiker naturligtvis är fullt på det klara med att Islam historiskt åtminstone till hälften är att betrakta som den stora orientaliska schismen) men mera med hänsyn till de svårigheter som tanken skulle möta t.ex. hos Canterbury . . .»

I den turkiska administrationen är Kolmodins kontakt i ärendet Halil Bey. Kolmodin refererar för Söderblom ett samtal: »Så kom det sig att vi i största endräkt kunde resonera om möjligheten av en framtida 'entente' mellan de båda stora 'occidentaliska' (Ordet taget i motsättning till 'Fjärran Östern') religionerna, kristendomen och islam – på grundval av den gemensamma idéen om uppenbarelse. Det misshagar Dig väl icke att jag här tillät mig att införa ett av Dina vetenskapliga grundbegrepp; jag hade intrycket att det föll i god jord.» (12/8 1918).

Nej, det misshagade inte Söderblom, tvärtom, det refererade samtalet med Halil Bey väcker hans förtjusning. Han skriver: »Tack för goda tidender och en storslagen och exakt uppfattning av uppenbarelsereligionernas samhörighet.» (20/8 1918).

Entusiasmen håller i sig. Ett och ett halvt år senare skriver Söderblom: »Onekligen förefaller det som om Islam i Konstantinopel skulle minst lika livaktigt förvalta vår Herres arv.» (15/12 1919).

Sundkler påpekar att i Söderbloms exemplar av Harald Hjärnes essaysamling »*Östeuropas kriser och Sveriges försvar*» (från 1914) följande avsnitt är förstreckat – det handlar om Hagia Sofia i Istanbul: »Varför skulle ej ändå korset kunna ånyo resas över detta fornkyrkans . . . festtempel. Vore det en profanering om det därjämte gäve ut-

rymme åt islam, som . . . brutit sig ut som en särskild sekt ur Justiniani kristenhet.»

Någon patriark från Konstantinopel blev det inte vid Ekumeniska mötet, och ingen muslimsk representation heller, 1925. Den turkiska revolutionen och det känsliga politiska läget gjorde det omöjligt. Det var en besvikelse för Söderblom, men tanken på samhörigheten släpper han inte. Han skriver, ett halvår före mötet, till envoyén Einar Ekstrand i Istanbul: »Låt den ekumeniske patriarken (då) vara kvar i Konstantinopel såsom en profetia om den dag, då Kyrkan och Islam skola erkänna varandra såsom den högste Gudens tjänare.» (22/1 1925).

Läs gärna den sista meningen en gång till! Genom att den ekumeniske patriarken blev kvar i Istanbul var på sätt och vis mötet ändå i kontakt med islam. Nog är detta en aspekt av Söderbloms tänkande och idéer inför Stockholmsmötet som våra kyrko- och dogmhistoriker blundat ganska grundligt för.

Talar man om 1920-talets teologiska miljö, och debatten då, är det omöjligt att gå förbi diskussionsböckerna *Det andliga nutidsläget och kyrkan*, särskilt den första som kom 1919 och som innehöll dåvarande docenten Emanuel Linderholms uppsats Från dogmat till evangeliet. Med tanke på den roll som debatten om den uppsatsen har spelat för den teologiska utvecklingen i Sverige måste man nog hävda att det avgjort hör till teologisk allmänbildning att ha läst den. För säkerhets skull här ändå ett citat:

»Vad som faller och måste falla, det är Kristus-tillbedjan, det är Jesus-kulten i bön och gudstjänst. Därmed är enligt min erfarenhet allt sagt. Bönen och tillbedjan måste riktas till Gud allena, och det måste bli allvar härmed. Tro och bön skola därmed få ett enda enhetligt mål och ej såsom nu splittras på trenne gudspersoner, utan att rätt finna fäste hos någondera och utan en reell möjlighet till mission vare sig inom judendomen eller inom muhammedanismen, vilka båda stå där såsom ett mäktigt världshistoriens vittnesbörd om det

kristna dogmats avvikelse från profetismens och evangeliets strängt monoteistiska gudstro. Icke ostraffat har gudomen, såsom i orientalisk och antik kultur, neddragits i det timliga och förgångliga för att födas och dö såsom en människa. I profeternas och evangeliets förkunnelse är Gud upphöjd över allt sådant och över förgångelsen. Vi behöva åter en allvarlig och sträng gudstro i st. f. den vanliga Jesuskulten, som till sist föröder all höghet hos kristendomen. Gud den evige och över allt och alla upphöjde måste bli verklighet för oss igen.»

(S. 132 f.)

Formuleringen är ju ganska påfallande. Tankeinnehållet att islam är *korrektivet* för urspårad kristendom kännetecknad av inkarnations- och treenighetslära och Jesuskult, är i och för sig något som vi återfinner i Koranen. Men det är knappast därifrån som Linderholm hämtat idén. Dessa två idéer, islam såsom en kristen sekt eller »orientalisk schism», och islam såsom korrektiv; det är inte särskilt svårt att spåra varifrån de kommer i det tidiga 1900-talets teologi. Det var en bok som alla de svenska teologiprofessorerna och -docenterna hade läst: Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, denna monumentala essaysamling och teologiska pamflett. Den är en fyndgruva. Låt oss läsa i det avsnitt som betitlas »Verfall des griechisch-orientalischen Christenthums». Där finner vi följande:

»Dächten wir uns, wir wüssten nichts, schlechterdings Nichts, von dem ursprünglichen Christenthum und seiner Geschichte in den ersten sechs Jahrhunderten, und wir sollten aus dem gegenwärtigen Zustand etwa der jakobitischen oder der äthiopischen Kirche die Genesis, die früheren Stufen und den Werth der ursprünglichen Religion bestimmen – wie völlig unmöglich wäre das. Was wir vor uns haben, ist ein nahezu abgestorbenes hässliches Gebilde, an dem nur einige Glieder, aber nicht die vornehmsten, noch leben, dessen

edlere Theile incrustirt sind und – an und für sich – jeder geschichtlichen Deutung spotten. Der Islam, der über diese Gebilde im Sturme gefahren ist, war ein wirklicher Retter; denn trotz seiner Dürftigkeit und Oede war er eine geistigere Macht als die christliche Religion, die im Orient nahezu Religion des Amuletts, des Fetischs und der Zauberer geworden ist, über denen das dogmatische Gespenst, Jesus Christus, schwebt.»

(4:e uppl., vol. II, s. 439)

Också idén att islam skall ses som en kristen sekt kommer uppenbarligen från Harnack, även om tanken i och för sig är äldre – Johannes av Damaskus, kyrkofadern som hade stått det umayyadiska kalifhovet nära i sin ungdom, talar om sina arabiska härskares religion som »hagariternas heresi». Harnack påpekar (II s. 529) att han redan 1874 hade drivit tesen i sin Licentiaten-Promotion, betitlad »*Muhammedanismum rectius quam Manichaeismum sectam Christianam esse dixeris*». Följaktligen ingår ett islamavsnitt i hans Lehrbuch der Dogmenschichte, nämligen i form av ett särskilt appendix på 10 sidor.

De sidorna tål att läsas. Harnacks framställning är lysande, och man förstår att den, medvetet, eller förpassad in i 20-talsteologernas undermedvetna, påverkade attityder och synsätt. Det kan kanske vara skäl att ta upp några av tankegångarna på nytt – men det faller utanför ramen för den här framställningen.

Islam som kristen sekt. Det finns en anekdot som berättas om Edvard Lehmann, 1913–27 professor i religionshistorieämnets föregångare (Teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi) här i Lund. En anekdot bland många, förvisso: När Tor Andrae sökte professuren efter Lehmann 1927 var givetvis den avgående sakkunnig, och han lär då ha yttrat – vi får väl förmoda att det var på skämt – att han tänkte inkompetensförklara Andrae, då denne inte var religionshistoriker. Som islamforskare måste han anses vara kyrkohistoriker. Geo Widengren, som återger anekdoten i sin An-

drae-biografi (s. 134 f.) döljer inte sin förtrytelse.

Skämtets möjlighet visar att Lehmann kunde förutsätta att Harnacks tes var väl känd och ingick i den teologiskt allmänbildades referensram.

Den positiva islambilden fanns förvisso utanför de teologiska kretsarna också. Ännu på tjugotalet hörde Fritz Reuter till den vitt spridda populära litteraturen. Vi kan ju ta ett exempel från en av hans romaner, översatta till svenska, i det här fallet *Resan till Konstantinopel*. Han skildrar där hur det mecklenburgska ressällskapet står i Skutari och blickar hän åt Konstantinopel till:

»Men se vidare! Där bakom ligger Svarta Hafvet, som gör skäl för sitt namn, och där bakom – stå ryssarna. Och se nu inte vidare, ty där bakom fladdrar en fana i luften, på hvilken vår Herre Kristus är målad. Men han har icke där att göra, ty han lägger nog hellre sina händer på det folk, som tror på Muhamed, än på det, som en gång födt en Iwan.»

(S. 228)

Harnack talar också som vi sett om islams andlighet, »/Islam/ war eine geistigere Macht als die christliche Religion» – n.b. kristendomen i dess östliga form.

1920-talets svenska islamföreställning har också den aspekten. Det var under slutet av decenniet som Eric Hermelins översättningar till svenska av persisk sufisk poesi börjar utkomma. Sufism, persisk mystik, poesi – det färgar begreppsvärlden bland 20- och 30-talets skönandar och andliga sökare. Ivan Aguéli var inte heller bortglömd.

Intresserade av den sortens islam var Vilhelm Ekelund, och, känd genom Martin Lönnebo och genom Antoon Geels avhandling, mystikern i Helsingborg, Hjalmar Ekström. Sufismens tankar och orientering om dess spiritualitet förmedlades också genom Tor Andrae, där kontakterna med Louis Massignon spelade en viss roll. (Man kan i förbigående notera den roll som Massignonlärjungarna hade för islambilden i Andra Vatikankonciliet dokument!)

Om vår tids islambild i Sverige främst är en bild av militans och aktivitet, så var 20-talets den av kvietism, passivitet, men också av andlighet, mystik.

Tord Rydén har berättat för mig, att Erling Eidem och Eric Hermelin var goda vänner och umgicks flitigt i Lund. Kanske är det inte så konstigt att Eidem, den försynte och ödmjuka mystikern, författaren till Magnifikatvariationernas mariameditationer, passionsmystikern Eidem, fann att ett muslimskt vallfärdscertifikat var en ganska passande gåva till Teologiska fakulteten som han tillhörde.

Liberalteologin hade sprängt Bibelns pärmar. »Bibelkritiken», det historisk-kritiska synsättet, innebar för den inte bara ett bejakande av det faktum att bibelböckerna var olika, från olika tider, med olika tendenser, ja, olika religion. Harnacks berömda tes, att teologerna inte behövde religionshistoria som särskilt ämne, utgick från argumentet att hela den religiösa utvecklingens alla stadier, från det mest primitiva till det mest upphöjda ändå fanns i de skrifter som av tradition brukade räknas till kanon. Bibelns pärmar sprängdes. Det betyder också den klara insikten att »Bibeln» – singularis bestämd form – inte finns och aldrig har funnits. Däremot finns »Biblia» – pluralis obestämd form – skrifter, källor, källmaterial att ösa ur. Uppenbarelsen var global, den fanns även utanför den traditionella kristendomens ram, eftersom den var en *pågående* process. I andelivets utveckling representerade inte alltid kyrkorna, de historiskt givna utformningarna av kristendom, rätt fåra, eller en högre form av andlighet. Den fanns ibland annorstädes, även om man förutsatte att det var inom den kristna traditionen som villkoren för en högre andlig utveckling var bäst. Men konsekvensen av de nya insikterna var, att materialet för den systematisk-teologiska reflektionen var religionshistorien (jfr S. A. Fries i *Religionsvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897*, s. 361 f.). Klart uttryck får detta religions-teologiska synsätt i Söderbloms *Summa*, avslutningen av hans livsverk, dvs. *Den levande Guden, grundformer av personlig religion* (1932).

Men 1930-talet ter sig så helt annorlunda mot 1920-talet. Det gäller också framställningen av islam i den svenska, eller snarare, av svenskar lästa, teologiska litteraturen. 1931 kom den sjätte upplagan av Tiele-Söderbloms *Kompendium der Religionsgeschichte*, alla teologie studerandes lärobok i religionshistoria på den tiden. Islam-avsnittet hade bearbetats, ja, nyskrivits, av Tor Andrae. Det innebar att framställningen av islam är mycket mer nyanserad och historiskt underbyggd. För honom är frågeställningarna i första hand historiskt-vetenskapliga, inte teologiskt-praktiskt kyrkligt-reformatoriska som hos Harnack och Linderholm. Det är genom Tor Andrae, och än mer genom Andraes lärjungar, som de teologiska fakulteternas omvandling till religionsvetenskapliga fakulteter tar sin början. Den följande generationen religionshistoriker saknade i stort intresse för systematisk-teologiska frågeställningar, och de systematiska teologerna upphörde att behandla religionshistoriskt material. Den teologiska horisonten försnävades. Man började åter slappt använda termen »Bibeln» i bestämd form singularis, trots att man mycket väl visste att det är fråga om en rikt skiftande litteratur, en skriftsamling med oklara gränser.

Det var också 1930 som Tor Andraes epokgörande Muhammedbiografi (*Muhammed. Hans liv och hans tro*) kom ut. Äldre islamlitteratur blev i och med det ointressant.

Samma år kom Anders Nygrens »*Den kristna kärlekstanken*» med sin första del. Det är kanske symptomatiskt. Med Nygren

lämnas Harnacks och Linderholms sätt att ställa problemen, och Söderbloms likaså. Liberalteologins insikt var att de stora skillnaderna fanns inom en och samma religion, inte mellan religionerna, eller snarare: Det som går under namnet av *en* religion, igenkännbar genom tiderna, är en fiktion. Många olika och varandra väsensfrämmande element ryms inom det som till namnet är en religion. Sanningen, det livsåskådningsmässigt värdefulla, är inte bundet till en viss etikettering. Men nu, på 30-talet, blir frågeställningen inte längre religions-teologisk. Den blir i stället »vad är det specifikt kristna?» Dvs. målet blev att dra upp gränser, snäva in, påpeka olikheter. »Låt detta vara detta». Och så drogs rullgardinen ned. I senare handböcker i dogmhistoria söker man förgäves efter något islamavsnitt, motsvarande Harnacks. Och i systematiken inget spår av Söderbloms Den levande Guden. I den mån man behandlar ickekristna religioner, så är det inte i form av religionsteologi, utan man talar om »religionsdialog», vilket är något annat. Då utgår man från att de väsentliga skillnaderna är mellan religionerna och inte inom dem och från föreställningen om att respektive religion är en någotsånär entydig företeelse, distinkt, urskiljbar, objektivbar, medan för Söderblom den religiösa erfarenheten var utgångspunkten för den teologiska reflektionen. Den erfarenheten var inte bunden av den enskilda religionens gränser eller ens av religionens överhuvud: det fanns religiös erfarenhet även utanför religionernas ramar.

LITTERATUR

Knud Jeppesen: *Græder ikke saa saare. Studier i Mikabogens sigte. 2 volymer, 603 sid. Aarhus: Aarhus universitetsforlag 1987.*

Knud Jeppesens digra Mikaavhandling består av två huvuddelar. Den första behandlar prolegomena: historien, dvs exilshistorien, texterna och metoderna (sid. 15–131). Den andra bjuder en vers-för-vers-läsning av Mikaboken som ett budskap till exilgenerationen (sid. 133–410). En framförståll »Tese» (sid. 13–14) och en avslutande »Konklusion» (sid. 411–416) ger läsaren klart besked om bokens huvudsynpunkt: att Mikaboken sådan den nu föreligger är en komposition avsedd att fungera som ett tröstens budskap till de exilerade. Den andra volymen upptar bl.a. noter, litteraturförteckning och utförliga index. Arbetet är producerat i offsettryck på basis av maskinskriven förlaga. Det hela är en sober grafisk produkt och därtill lätt att hantera genom arrangemanget med noterna i en separat volym.

I första huvuddelen fäster man sig vid en kompetent genomgång av exilstidens historia, tecknad på basis av framför allt Jeremia, Hesekiel och Deuterocesaja. I studiet av olika exilstolkningar har förf. särskilt riktat uppmärksamheten på Deuterocesaja, som han studerar med särskild fokusering på dess relation till Protojesaja: redaktionshistorien bakom Jesaja 1–55 ses som en analogi till den redaktionshistoria som Jeppesen vill se bakom Mikaboken. Deuterocesaja är ansvarig för redaktionen av Jesaja 1–55. Mikabokens redaktör är besläktad men inte identisk med denne.

Ett annat avsnitt i denna första huvuddel behandlar »Profetbogen» med tankvärda synpunkter på bl.a. traditionsbildningen och på Mikabokens som ett »patchwork», för att citera en av Jeppesens favorittermer: Mikaboken i dess nuvarande skick utgör ett lapptäcke av oftast äldre traditionsbitar som hopfogats först i relativt sen tid för att då tjäna speciella syften. Arbetets egentliga corpus (sid. 133–410) med dess uthålliga och inträngande vers-för-vers-läsning av Mikaboken är svår att kort summera. Denna del vittnar i långa stycken om gott exegetiskt hantverk, något som också på ett antal punkter leder till goda detaljiakttagelser.

Jeppesens Mikaavhandling är utan tvekan ett arbete där en skriftlärd exeget fört pennan, präglad som det är av solid kännedom om de bibliska texterna. Detta märks inte minst i första delens gedigna behandling av exilstidens litteratur och sedan i författarens sätt att utnyttja dessa kunskaper i sin behandling av Mikaboken. Gång på gång lyckas det honom att göra hänvisningar till ställen som erbjuder slående paralleller. Och därtill är han en forskare med imponerande kringssyn i den internationella exegetiska debatten. Redan en snabb titt i bibliografin visar att Knud Jeppesen är en exeget som vid sin disputation har en icke föraktlig produktion av egna forskningsbidrag. Jag tycker att denna behärskning av materialet är ett av de värdefullaste dragen i denna avhandling. Knud Jeppesens bok är ett arbete där den exegetiska detaljen behandlas av en forskare med kunskaper, kärlek till sitt ämne och en långdistanslöparens uthållighet: 603 sidor!

Den huvudkritik som måste riktas mot arbetet gäller författarens metodiska ansats. Hans intresse gäller inte att skala fram vad som är ur-Mikas ipsissima verba, inte heller att skilja den redaktionshistoriska växtprocessen, utan att visa hur exilstidens människor uppfattade Mikaboken och hur denna skrift i sin färdiga form är ett led i förkunnelsen av tröst till exilgenerationen. Detta är en kvalificerad vetenskaplig uppgift, så svår att lösa att den väl egentligen ligger nära gränsen för vad som är vetenskapligt möjligt. Om jag nu förstått saken rätt opererar författaren i två steg: Först bygger han upp en bild av exilstidens tänkande utifrån litteratur som tillförlitligt kan dateras till exilstiden: Jeremia, Hesekiel och Deuterocesaja. Vad vi här får är en tankvärd och i stort sett övertygande bild av detta. Därefter genomför han en läsning av Mikaboken där han nogsamnt noterar allt som kan tänkas ha väckt genklang hos exilgenerationen.

Vad författaren här förelägger sig är ett rent historiskt problem: vilken funktion har Mikaboken haft under exilstiden? Svaret som ges är att boken använts som trösteförkunnelse till de exilerade. Mikaboken är vad Jeppesen vill betrakta som ett patchwork från exilstiden.

Låt oss för en stund fundera över hur man kan

tänkas göra denna teori plausibel. I historisk forskning brukar man skilja mellan berättelser om en sak och kvarlevor (lämningar) från en process. Några berättelser om att judarna i exilen satt under pilträden vid Babels älvar och läste Mika har vi som bekant inte. Och några kvarlevor i form av skriffynd av Mikaboken från exilsorterna föreligger inte heller.

Förf. har pekat på ett antal drag i Mikaboken som kan ha sin *möjliga* förklaring i att boken fungerade på angivet sätt. För att nå utöver detta så att bokens hypotes om exilsanvändningen av Mika skall framstå som en *nödvändig* förklaring till bokens nuvarande utseende, måste man göra sannolikt att exilsupplevelserna (A) direkt avsatt spår (kvarlevor!) i Mikaboken (B), att Mikamaterialet under exilen undergått en konstaterbar *förändring*. Ett sådant sätt att resonera skulle f.ö. ligga vackert i linje med historikernas allmänna kriterier för fastställande av historisk påverkan: tidskravet (att A ligger före B), kontaktkravet (att A och B kan påvisas ha haft kontakt), likhetskravet och förändringskravet (att B som ett resultat av kontakten med A undergått en förändring), varvid det sistnämnda kriteriet är det viktigaste och avgörande (Göran Hermerén: *Influence in art and literature*, Princeton 1975).

En sådan förändring kan i det här aktuella fallet ligga på två plan. Det kan handla om förändringar av textens ordalydelse (förkortningar, tillägg, utbyte av ord och fraser) och det kan handla om förändringar av själva det kompositionella arrangemanget. Av lätt insedda skäl är det för forskaren svårt att uttala sig om förkortningar i texten i ett läge där man bara har tillgång till slutprodukten. Däremot kan frågan om texttillägg och kompositionsförändringar undersökas med större hopp om framgång. Om dylika förändringar konstateras och om de med rimlig sannolikhet kan knytas till en viss tid, då säger de i sig något om hur det aktuella litterära verket uppfattades och användes under denna period.

Härur följer nu en trivial slutsats: för att kunna uttala sig om exilska förändringar i en given text är det av viss betydelse att skaffa sig en uppfattning om *hur texten sett ut för exilen*. Har vi rätt att i den nuvarande Mikaboken antaga en äldre kärna och hur ungefär såg den i så fall ut? Att vi faktiskt måste antaga existensen av en eller flera förexilska samlingar av Mikamaterial är en slutsats som Jeppesen själv når fram till. Så sker på sid. 105 där han konstaterar att resultaten från undersökningens andra del pekar mot att editorerna har utnyttjat ett skriftligt material. Och ursprungliga Mikasamlingar nämnes uttryckligen bl.a. på sid. 343, 346.

På just denna punkt föreligger det emellertid i arbetet en egendomlig dubbelhet. Knud Jeppesen oscillerar mellan två olika positioner. Å ena sidan menar han, att inte ens den äldre forskningens »kritiskt säkrade minimum», nämligen Mika 1–3*, kan gälla som »gesichert». Å andra sidan kommer han i praktiken att operera utifrån förutsättningen att praktiskt taget allt material i Mikaboken är mikajanskt. Jeppesens grundsyn på själva tillkomstprocessen får ett pregnant uttryck i begreppet »patchwork». När han nu studerar detta »patchwork» kommer han enligt min mening att operera otillbörligt endimensionellt. Hans studie handlar i väsentlig grad om själva hopsyendet, vilket han förlägger till exilstiden. Däremot bryr han sig inte i nämnvärd grad om vilken ålder och härkomst de olika »patches» har. Detta ger hans studie en besvärande metodisk vaghet. Så hamnar avhandlingens författare i själva verket i ett svårt dilemma. Han vill gärna antaga att praktiskt taget allt i Mika är av förexilskt datum, som material betraktat. Men samtidigt vill han visa att detta under exilen komponerades till en skrift vars huvudsyfte var att trösta de exilerade. På svenska talar vi i ett sådant fall om att både äta upp kakan och vilja ha den kvar. Nu undrar jag: hur hade det varit om förf. inlett sin behandling av Mikaboken med en samlad inventering av sannolika förändringar av komposition och ordalydelse? Detta skulle gett en mera solid bas åt bokens tes. Det skulle nog också gett oss en mera stramt sammanhållen doktorsavhandling.

Till frågan om *kompositionella* förändringar har förf. gjort en intressant och inte oväsentlig iakttagelserna rörande bokens komposition: att vi här har tecken på två konkurrerande dispositioner, en äldre med 3: 12 som central punkt och en yngre med 3: 8 i motsvarande position (sid. 121–127, 172, 230).

Jag vill gärna vitsorda att förf. även gjort värdefulla iakttagelser angående *förändringar i själva ordalydelsen*. Jag tänker här på ställen som 1: 10 (*bākō 'al tibkū*), 2: 4 (*nihyā*), 4: 7 (*wēhanna-hālā'ā*) och ytterligare några andra. Generellt är han emellertid förvånansvärt ointresserad av litterärkritiska slutsatser.

En typ av förändringar som bör vara särskilt viktiga är sådana som direkt vittnar om att budskapet har *omadresserats*. Såvitt jag kan se har förf. inte tillräckligt uppmärksammat att Mikaboken på ett par ställen innehåller formuleringar som har bedömts på detta sätt av tidigare forskare (se 1: 5 och 2: 3 och jämför Jörg Jeremias, ZAW 83/1971, 330–354).

I modern Mikaforskning har man sendaterat

även vissa längre avsnitt. Jag tänker här framför allt på 4: 1–4 (plogbillsperikopen) och två med varandra besläktade avsnitt, nämligen 2: 12–13 och 4: 6–7. Det hade varit rimligt att i ett arbete av här föreliggande art gå till botten med argumenten för en sendatering av sådana ställen. Det är ju faktiskt så att Jesajaparallellen till plogbillsperikopen (Jes 2: 2–4) föreligger i en del av Jesajaboken (Jesaja 1–5) där den nyare forskningen inklusive Jeppesens särskilt räknar med förekomsten av redaktionellt material.

Om de båda andra ställena är följande att säga. Jeppesen betonar i sitt arbete släktskapen mellan Mikaredaktionen och exilslitteraturen och då särskilt Deuterocesaja (s. 83, 364). Nu är det så att vi i exilslitteraturen har goda belägg för ett tankemönster som handlar om hur Herren från Babel drar ut i spetsen för de befriade och upprättar sitt herradöme på Sion (Hes 20: 32–44 och Jes 51: 9–52: 12 och se härtill Mettinger, SEÅ 51–52/1986–87, 148–157). Det är onekligen frestande att se de båda Mikaavsnitten i ljuset av detta och därmed betrakta dem som produkter av exilsituationen. Jeppesen noterar parallellerna – de undgår inte en så rutinerad exeget – men drar knappast de fulla konsekvenserna av detta. I stället tar han fasta på att vi i 2: 12–13 saknar en destinationsangivelse och med detta något tunna halmstrå som livbälte försöker han nå slutsatsen att texten är förexilisk (sid. 197), en slutsats som inte är omedelbart övertygande.

Som filolog är Knud Jeppesen en sansad och förtänksam person. Han ansluter sig vanligen inte till alltför vilda förslag; generellt intar han i sin textbehandling en självständig attityd gentemot tidigare forskning. Han är ju en beprövd bibelöversättare. Bland hans egna bidrag kan man finna beaktansvärda förslag som den högst tänkvärda behandlingen av Mika 6: 14 med den svåra formuleringen *wēyēšhākā bēqirbēkā*. Det första uppfattar han som *šāhā* i hifil och det senare inte som dubbelprepositionen utan som *bē+qērāb*, »kamp, krig», och översätter »han ydmyger dig i din kamp» (sid. 327, 339 f.).

På en punkt vill jag dock resa invändningar. När man granskar hur förf. behandlar de svåra ställena i Mika blir man varse hur ovillig han är att göra textändringar. Som allmän attityd är detta naturligtvis berömvärt. Men de som traderade de bibliska texterna var ju trots allt också de människor. Hur noggranna de än var gjorde de någon gång ett skrivfel. Detta betyder att vi i dag faktiskt kan behöva göra emendationer. Sådana kan ju i regel inte bevisas vara korrekta, men i vissa fall har de en inre evidens som borde kunna charma även en svårflörtad person som Knud

Jeppesen. Utrymmet tillåter här inte någon utförlig diskussion. Jag får nöja mig med att konstatera att behandlingen av 2: 4; 2: 7; 6: 11 och 6: 13 inte förmått övertyga recensenten.

Knud Jeppesens arbete väcker alltså invändningar. Dess frågeställning är emellertid väsentlig, och författaren har gått till verket med imponerande kännedom om både texter och sekundärlitteratur. Var och en som framöver sysslar med exilstiden har anledning att konsultera detta arbete.

Tryggve N. D. Mettinger

Steffen Kjeldgaard-Pedersen: *Gesetz, Evangelium und Busse. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther. Acta theologica Danica. Vol. XVI. X+394 sid. E. J. Brill, Leiden 1983.*

Ovanstående arbete utgör den nyligen till prof. i Köpenhamn utnämnde författarens doktorsavhandling, som redan erhållit de amplaste lovord. Leif Grane skriver t.ex. i sin recension i *Fønix* 1983, Nr 3, att vi med denna bok fått en »underlöst långt övergått, hvad vi hidtil har haft» (s. 189). Han menar också, att »avhandlingens teser er begrundet med en sådan vægt i kilderne, at de næppe vil kunne anfægtes væsentligt» (s. 191). Om dömen sådana som dessa tycks ge vid handen, att inte mycket finns att invända mot Kj.-P.:s framställning utan att vi här fått en avhandling som i hög grad fört forskningen framåt, då det gäller synen på den komplicerade relationen mellan Luther och Agricola. Eftersom undertecknad har svårt att dela denna uppfattning och anser det olyckligt, om Kj.-P.:s resultat skulle stå oemotsagda, må det vara mig tillåtet att på grund av det begränsade utrymmet för recensionen huvudsakligen uppehålla mig vid kritiska synpunkter.

Som framgår av boks titeln, avser förf. endast att behandla förhållandet mellan den unge Agricola och Luther, vilket inte hindrar, att framställningen också är avsedd att bidra till en bättre förståelse av den antinomistiska striden 1537–40.

I bokens inledning behandlas först synen på Agricola i luthersk tradition, alltifrån Luthers eget förakt för honom till A. Ritschls försök att rehabilitera honom. Inledningen innehåller även en kortfattad Agricolabibliografi.

Medan den Agricolaforskning som bedrivits av t.ex. G. Kawerau och J. Rogge i hög grad präglats av frågeställningen, när de antinomistiska tendenserna hos Agricola börjar göra sig gällan-

de och vem det är som avvikit från sin tidigare ståndpunkt, Luther eller Agricola, kan Kj.-P.:s tes sammanfattas så, att det alltid har funnits djupgående skillnader mellan de båda men att man kommer åt dessa först när man i stället för att leta efter läromässiga differenser jämför de båda teologernas arbetsätt, varmed avses deras sätt att läsa och utlägga Skriften. I stor utsträckning är det, som Kj.-P. själv erkänner, från Leif Grane som metoden för undersökningen hämtats.

Framställningen är disponerad så, att förf. först går igenom ett antal skrifter av Agricola från tiden 1524–27. Dessa jämföres sedan med lutherskrifter som behandlar likartade frågor. I den avslutande delen av boken tar förf. upp en diskussion med bl.a. E. Bizer för att uttröna, om möjligen en förändring i Luthers teologi omkring 1518 kan vara av betydelse för jämförelsen med Agricola.

Gång på gång upprepar förf., att han inte söker efter läromässiga skillnader mellan Agricola och Luther utan endast vill jämföra deras teologiska arbetsätt. Det är inte lätt att komma underfund med, vad förf. menar med detta. Förväntningarna att få veta något om skilda metoder hos Agricola och Luther infrias knappast, utan i stället skulle mycket väl de skillnader som förf. vill göra gällande kunna karakteriseras som läroskillnader eller åtminstone tendenser till sådana.

Som belägg för att vi redan på ett tidigt stadium hos Agricola möter antinomistiska tendenser hänvisar förf. till att Agricola anser lagen höra till ett passerat stadium i den kristnes liv. Den anklagande lagen har ej bestående giltighet för en kristen (s. 55). Lagens anklagelse har ersatts av *pax conscientiae*, ett nyckelbegrepp hos Agricola (s. 66). Luthers syn på den kristne som varande simul iustus et peccator har hos Agricola ersatts av ett tidsmässigt betraktelsesätt. Sedan människan kommit till tro och så länge hon förblir i tron, står hon inte under lagens förbannelse. Lagen angår henne då inte i hennes innersta (s. 100, 113, 137, 150, 186, 195, 204, 208, 234, 241). Hos Luther är det däremot enligt förf. så, att hela människan under hela livet står under Guds vrede och lagens fördömelse (s. 234, 239, 242–243).

Den beskrivning, som vi nu mött av relationen Luther-Agricola, vilar enligt min mening på 1. en brist på fixering av status controversiae i antinomdebatterna 2. en felaktig tolkning av Agricola 3. en felaktig tolkning av Luther.

Om man skall ha några möjligheter att besvara frågan, i vad mån tendenser finns redan hos den

unge Agricola till den uppfattning som fullt utvecklade möter hos honom i konflikten med Luther på 1530-talet, är det givetvis nödvändigt att först så noggrant som möjligt fixera, vad denna konflikt gällde. Kj.-P. tycks mena, att den framför allt handlar om lagens betydelse i en kristen människas liv, vilket inte är fallet. Den handlar i stället primärt om lagen som förberedelse för evangelium i vad som brukar kallas *prima conversio*, vilket klart framgår t.ex. i WA 39 I, 412, 1 ff., där Luther säger, att det är den *mortificatio*, som sker »ante fidem», som han anser vara verkad av lagen ensam.

Vidare: Om det för Agricola typiska vore, att han tänkte tidsmässigt, varför kritiserar han då 1527 Melancthons visitationsartiklar på grund av att denne framställt lagen som en förberedelse för evangelium? Detta skulle ju i så fall stämma väl med hans egen ståndpunkt. Att lagen kommer först och evangeliet sedan är ju också vad Luther hävdar (WA 50, 474, 9 ff.; 39 I, 346, 34–347, 24).

Att även Agricola lär, att en kristen är simul iustus et peccator, framgår med all önskvärd tydlighet av vad förf. själv anför från honom (s. 201, 207). Förf. nödgas även konstatera, att Luther kan uttrycka sig på liknande »tidsmässiga» sätt som Agricola, då denne säger om kristna människor, att de är »heute frum, morgen unfrum», vilket dock förf. söker komma ifrån genom att säga, att sådana uttryckssätt hos Luther bara tjänar som grova illustrationer, medan de hos A. har principiell innebörd (s. 242–243).

Om Agricola ej göres rättvisa, är det emellertid ännu allvarligare, att jämförelsen mellan Luther och Agricola vilar på en felaktig tolkning av en av de viktigaste och mest elementära teserna i Luthers teologi, nämligen den, att en kristen är simul iustus et peccator. Denna utsaga förstås av Kj.-P. så, att även en kristen står under lagens förbannelse. (Kj.-P.:s enda belägg för sitt påstående, att en kristen enligt Luther står under lagens förbannelse, utgöres av ett citat från WA 5, 564, 32 ff., där Luther säger, att Guds domar skulle vara rättfärdiga, även om han ständigt dömde och fördömde allt hos oss.) Då Agricola bl.a. i anslutning till Rom. 8:1 hävdar, att ingen fördömelse finns för dem som är i Kristus genom tron, uppfattar Kj.-P. detta som ett avlägsnande från Luthers syn. Vad vi här möter hos Kj.-P. är dessvärre inget enastående i nutida lutherforskning. I antipietistisk iver vill man ofta inte erkänna, att Luther gjort skillnad mellan troende och icke troende. Samma fel, som Kj.-P. begår, möter t.ex. i Kjell Ove Nilssons Simul. 1966, där lutherutsagorna »totus sub tota ira»

och »totus sub tota gratia» säges avse »unus et idem homo» och simulaspekten anses gälla både »Sünde und Gerechtigkeit beim Christen» och »Gericht und Gnade coram Deo» (s. 317–18, 323). Liksom Kj.-P. och K. O. Nilsson begär felet att låta även den troende stå under Guds vrede, gör K. G. Hammar i sin bok »Dialog i kyrkan» 1981 misstaget att låta varje människa stå under nåden, i det att han säger, att *varje* människa enligt Luther är simul iustus et peccator (s. 78).

Lika litet som Luther förnekar, att en icke troende människa står under Guds vrede, påstår han emellertid, att en troende skulle göra det. Den icke troende står *helt* under vreden, den troende *helt* under nåden, trots att han i sig själv är en syndare (WA 8, 106 f. Se härtill äv. Rogge, Innerlutherische Streitigkeiten um Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung; i Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Bd 1, 1983, s. 187 samt Wisløff, Martin Luthers teologi, 1983, s. 83.) Luther förnekar direkt, att simulaspekten skulle kunna avse vrede och nåd: »Peccatum /Pauli/ facit, ut sit carnalis, sed non sub ira, quia gratia et ira non conveniunt, nec sese mutuo impugnant, nec alterum alterius dominatur, sicut donum et peccatum faciunt» (WA 8, 119, 17–19). Jfr. äv. WA 8, 107, 2–3: »Quem enim Deus in gratiam recipit, totum recipit, et cui favet, in totum favet. Rursus, cui irascitur, in totum irascitur.» Även om lagen fortsätter att uppenbara synden för en kristen, kan den inte *fördöma* honom (Se härtill Haikola, Usus legis, 1958, s. 130, 141 samt S. v. Engeström, Luthers trosbegrepp, 1933, s. 111 ff.). Luther kan t.o.m. på grund härav fränkänna de troende contritio. »Mortificatio autem in iustificatis non est contritio, siquidem sum liberatus a lege, ut inquit Paulus, qui redemit nos a maledictione legis» (WA 39 I, 412, 3–5). Det är därför helt i enlighet med Luthers uppfattning, då Agricola skriver, att lagen ej angår den kristne i hans innersta. Hela Luthers bok »Von der Freiheit eines Christenmenschen» är ju för övrigt uppbyggd kring den tanken. Den är också central i Stora Galaterbrevskommentaren, där Luther bl.a. skriver, att samvetet skall vistas med Kristus »in sublimi monte» utan lag (WA 40: 1, 214, 16 ff.). Att det skulle vara »olutherskt» att säga, att en kristen står under mandatum Dei men ej under lex, är också helt felaktigt. Såsom framgår t.ex. av G. Wingren, Luthers lära om kallelse, 3. uppl., 1960, s. 186 ff. är detta uttryckssätt tvärtom helt i linje med Luthers eget språkbruk.

Såsom lagen enligt Agricola representerar ett passerat stadium i en kristen människas liv, utgör

den också ett passerat stadium i frälsningshistorien. Medan Luther uppfattar disinktionen lag-evangelium funktionellt, är alltså skillnaden för Agricola tidsmässig såväl när det gäller frälsningshistorien som helhet som i fråga om den enskilda människan. Så ter sig enligt förf. den avgörande skillnaden mellan Luther och den unge Agricola i synen på förhållandet lag-evangelium. Förf. är dock tvungen att erkänna, att även Luther kan uttrycka sig tidsmässigt (s. 224, 268, 270) liksom att det tidsmässiga betraktelsesättet ej är helt genomfört hos Agricola. Denne kan t.ex. säga, att lagen ej upphört at verka genom inkarnationen (s. 85, 99) liksom att evangelium möter redan i GT (s. 268 ff.), ja, det kan t.o.m. heta, att redan de troende fäderna levit i det nya förbundet (s. 96). Förf. menar emellertid, att förbindelsen evangelium-tro är klarare hos Luther än hos Agricola och att det därför är berättigat att påstå, att Luthers syn på lag-evangelium är mera »funktionell» än Agricolas (s. 274, 276).

Det finns en tydlig tendens hos Kj.-P. att ta Luther i försvar, en tendens som även Grane i sin recension noterat. T.o.m. när Luther begär fadäsen att i sitt handexemplar av Agricolas evangeliesummarier kritisera något som Agricola citerat från honom (Luther), tar Kj.-P. honom i försvar (s. 226 ff.). Det sker på det sättet, att han tar fasta på, att de negativa ord som Luther sagt om »doctrina legis» hos Agricola kommit att gälla själva lagen. Försvaret är enligt min mening knappast hållbart, eftersom uttrycket »doctrina legis» i »Positiones antinomicæ» av Luther själv tycks vara uppfattat som en synonym till »lex» (WA 39 I, 344, 4 ff.).

De ställen hos den »tidige» Luther, där denne tycks låta evangelium överta lagens funktion, tolkas likaledes av Kj.-P. »väl villigt». Luther har på dessa ställen avsett evangelium i vidsträckt bemärkelse (s. 309–311). Man frågar sig, varför inte liknande utsagor hos den unge Agricola ges en lika »väl villig» tolkning. Då denne förbinder bindenyckeln med evangelium eller säger, att evangelium uppenbarar Guds vrede, uppfattas detta genast som tecken på, att Agricola redan från början haft en annan åskådning än Luther (s. 112, 162–164). När Agricola 1525 säger, att lagen ej hör till Andens ämbete, vittnar detta enl. förf. om, att han redan vid denna tidpunkt har samma uppfattning som i 1530-talets diskussioner, trots att utsagan i stället mycket väl skulle kunna ses som en utläggning av vad som i 2 Kor. 3 sägs om bokstavens ämbete och Andens ämbete, vilket ju även Luther låter syfta på relationen lag-evangelium. Det synes mig dessutom vara mycket tveksamt, om man verkligen helt

kan frikänna Luther från antinomism under den första reformatoriska tiden. Hur är det t.ex. med följande passus i *De captivitate*: »Deinde, sacerdotiu(m) proprie esse, non nisi ministerium uerbi, uerbi inquam, non legis sed Evangelii» (Studienausgabe 2, s. 252). Här kan det knappast handla om evangelium i vidsträckt mening, eftersom lag och evangelium kontraponeras.

Med det sistnämnda har vi redan kommit in på frågan, huruvida det kan ligga något riktigt i Agricolas påstående, att Luther ändrat sig i synen på lagen. Luther själv försökte ursäktta vissa av sina tidiga utsagor med, att tiderna förändrats, så att lagförkunnelsen behövdes bättre på 1530-talet än under den tidiga reformatoriska perioden (WA 39 I, 571, 10 ff.). Kj.-P. ansluter sig uppenbarligen till Luthers syn och anser, att Luther inte på något avgörande sätt ändrat uppfattning.

Då Luther i *Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi* 1519 menar, att betraktelsen av Jesu lidande verkar ånger, påpekar Kj.-P. helt korrekt, att en beskrivning av Jesu lidande ej behöver vara detsamma som förkunnelse av evangelium. Att en sådan beskrivning snarast är lagförkunnelse, så länge den handlar om Kristus som exempel, framhöll Luther själv i diskussionen med antinomisterna (jfr äv. Konkordieformeln art. 5).

Mera komplicerat förhåller det sig med Agricolas hänvisning till, att Luther under den första reformatoriska tiden sagt boten vara en frukt av amor iustitiæ och ej av timor poenæ. Vissa forskare, såsom A. Ritschl och Susi Hausamann, har på denna punkt givit Agricola rätt. Av särskilt intresse i sammanhanget är Luthers *Sermo de poenitentia* 1518, Leipzigdisputationen 1519 samt *De captivitate* 1520. Kj.-P. menar, att det är viktigt att se till det sammanhang, i vilket Luthers utsagor om boten som en Andens frukt möter. Vad det handlar om är enl. förf., att Luther ej velat se ångern som en förtjänstfull förberedelse för rättfärdiggörelsen och ej heller velat såsom Eck uppfatta timor servilis som ett mellanting mellan synd och kärlek.

Att det är i detta sammanhang som Luthers utsagor möter, har Kj.-P. otvivelaktigt rätt i, liksom det även stämmer, att Luther i sina teser mot antinomisterna håller fast vid att bonum propositum är impetus Spiritus Sancti. Då Kj.-P. härav drar slutsatsen, att Luther ej ändrat uppfattning utan säger detsamma som han alltid sagt (s. 249), har han emellertid förbisett, att Luther till att börja med bestämt vägrat att räkna timor servilis som bot eller ens som begynnelse till bot (så i Leipzigdisputationen 1519, se Kj.-P.,

s. 318), medan han i sina teser mot antinomerna betecknar densamma som »poenitentiae prior pars» (WA 39 I, 345, 22). Susi Hausamann har sett alldeles rätt, då hon menar, att Luther i teserna mot antinomerna sett den genom lagen frambringade (»lege tangente seu torquente» WA 39 I, 346, 10) syndakännedomen som en Andens verkan. Då hon härav drar slutsatsen, att Luther i likhet med Agricola låter evangelium gå före lagen, även om Luther i slutet av 1530-talet ej lyckats uttrycka detta lika klart som han gjort i sina tidiga skrifter, har emellertid även hon gjort sig skyldig till ett viktigt förbiseende, i det att hon ej observerat skillnaden mellan Andens *frukt* och Andens *verkan*. Om bonum propositum hävdar Luther, att den är en Andens frukt; om den genom lagen frambringade syndakännedomen och ångern menar han blott, att de är *verkade* av Anden. »Non tribuimus igitur ei /Sp.S/ contritionem, ut dono, consolatori et spiritui veritatis, sed ut Deo auctori legis, qui eam scripsit in lapideis tabulis» (WA 39 I, 389, 7–9). Ångern har uppstått till följd av Andens verkan genom lagens förkunnelse, även om ångern betraktad som en rörelse i människans inre är av »köttslig» art, eftersom människan ännu inte blivit född på nytt. Med upprätthållande av denna distinktion måste man alltså till skillnad från såväl Kj.-P. som Hausamann, som var på sitt sätt vill betona kontinuiteten mellan Luthers tidiga och sena författarskap, konstatera, att en viktig förändring hos Luther faktiskt skett, i det att han i teserna mot antinomerna kan beskriva den genom lagen verkade syndakännedomen som *en del av boten*, vilket han i Leipzigdisputationen vägrat göra. (Det är mycket intressant att se, hur termen bot successivt i den lutherska traditionen ges en ny innebörd. Medan Luther i Leipzigdisputationen låter termen exklusivt beteckna Andens omskapande av människan genom tron, kommer boten i diskussionen med antinomerna liksom i Apologin att innefatta både ånger och tro, för att slutligen i senortodoxin exklusivt beteckna ångern. Endast om termen bot fattas i vidsträckt mening, kan tron enl. t.ex. Hollazius sägas höra till boten. Se här till min avhandling »Ex prævisa fide» 1983, s. 81!)

Som framgått av ovanstående, kan jag ej som Grane anse, att forskningen på något avgörande sätt bibringats en bättre förståelse av relationen Luther-Agricola genom Kj.-P.'s avhandling. Dess värde består främst i att tidigare relativt obearbetade Agricolatexter dragits fram i ljuset, utförligt refererats och ställts samman med liknande texter från Luthers författarskap, varigenom den fortsatta forskningen i hög grad

underlättats även för den som ej kan dra samma slutsatser av textjämförelsen som Kj.-P. själv.

Rune Söderlund

Gérard Siegwalt: *Dogmatique pour la catholicité évangélique, système mystagogique de la foi chrétienne, 1 Les fondements de la foi, 1 La quête des fondements. 328 sidor. Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1986. Pris 148 Ffr. –, 2 Réalité et Révélation. 524 sidor Cerf – Labor et Fides, Paris-Genève, 1987. Pris 194 Ffr.*

Recensionen avser att presentera första delen av den dogmatik som professorn i systematisk teologi vid den protestantiska teologiska fakulteten i Strasbourg har gett sig i kast med att skriva. I inledningskapitlet framlägges en plan för arbetet i dess helhet. Det skall bestå av tre centrala delar som behandlar: 1) den ontologiska och den teologiska antropologin, 2) den ontologiska och den teologiska kosmologin, 3) den specifika ontologin såsom relaterad till Varat och den specifika teologin såsom relaterad till Gud. En epilegomena-del skall ägnas åt kyrkan såsom den ort eller den särskilda mänskliga gemenskap där både det ontologiska sökandet (*quête ontologique*) och den teologiska utsagan (*affirmation théologique*) utvecklas. Prolegomena säges liksom epilegomena tematisera det som finns implicerat i de tre centrala delarna och omvänt.

Prolegomena bär titeln »trons grundvalar» och första volymen ägnas åt »sökandet efter grundvalar» (*La quête des fondements*). Här ventileras den teologiska problematiken i fem kapitel. Det korta första kapitlet med rubriken »trons grundvalar» behandlar den för tron konstituerande rörelsen hän mot sina grundvalar och rörelsen från de fördogmatiska grundvalarna till tron. Andra kapitlet, »trons metod», redogör först för trons dogmatiska och fördogmatiska grundvalar och deras förhållande till varandra; därefter beskrivs troslärans utgångspunkt i tron och kyrkan och dogmatikens metod som härleds från rekapitulationsteologin. Tredje kapitlet analyserar trons väsen som »apori» och visar den nödvändiga komplementariteten av katafatisk (positiv) och apofatisk (negativ) teologi. »Aporin» är kognitiv och existentiell. Fjärde kapitlet har till uppgift att beskriva »trons läge». Det gäller att urskilja trons referenser i kyrkans och världens nuläge, mao. kyrkan som aktualiserad dogmatisk grundval och världen som aktualiserad fördogmatisk grundval till tron. Volymens sista och längsta kapitel har rubriken »trons dogmatik». Här be-

handlas de två huvudkaraktärerna i trons dogmatiska redovisning. Denna är dels systematisk då den relaterar tron till alltet, dels mystagogisk, då trosläran systematiskt initierar till mysterier vilket betecknar såväl tingens yttersta dimension som Guds speciella uppenbarelse. Vittnesbörden om tron i Skriften, kyrkan och dogmatiken behandlas sist i det avslutande femte kapitlet.

Volymens 300 sidor är en koncentrerad framställning, som föregående översikt torde ha visat. En hel del av dogmatiken har väl redan tematiserats här. Tyvärr lyckas författaren inte alltid begripligt formulera sina genomgående intressanta och motiverande tankar. För Siegwalt implicerar och förutsätter den teologiska arbetsprocessen (*démarche*) alltid den ontologiska. Teologin rekapitulerar ontologin.

Vid sidan om de ekklesiologiska tankarna är det tveklöst den i framställningen dominerande rekapitulationsteologin som tilldrar sig vår uppmärksamhet. Denna rekapitulationsteologi som utvecklas ur en noggrann analys av bibliska data i Johannesprologen, Uppenbarelsesboken och 1. Petrusbrevet, präglar såväl den teologiska metoden som teologin i dess helhet och synen på dess förhållande till andra vetenskaper och verkligheten. Författaren ser i Guds eviga väsen en »kenotisk» process, vilken sker i det att Gud i Logos blir världens skapare, och som fortsätter i Skapar-Logos själv så som liv vilket offerar sig som ljus för människorna, för att fullbordas i inkarnationen och döden på Golgata, det yppersta tecknet för Guds »kenosis» i Kristus. Skapelse och återlösning är ett och samma Logos' verk, som betraktas dels »in se» och dels »pro nobis». Det som är skapelse för »alltet», kosmos, blir återlösning för mäskligheten i dess historia. Skapar-Logos är alltifrån begynnelsen och hela mäsklighetens historia igenom återlösaren, för mäskkorna som kommer till trons klarseende, där Skapar-Logos blir medveten för mäskkan i trons ljus. Korset är Logos' fundamentala ställning i historien. Gud själv är världsprocessens (*processus du monde*) väsen, mysterium. Rekapitulationsteologin vill ange tillvarons mål (*finalisation*) i Gud med utgångspunkt i skapelseteologin. »Rekapitulation» betecknar också den uppenbarade sanningens trefaldiga funktion gentemot verkligheten och dess kriterier. Sanningens innebär genom sin exklusivitet en dom över verkligheten och initierar genom verklighetens upptagande (*assomption*) fömedelst sanningens inklusivitet verklighetens förvandling hän mot fulländningen. Gud rekapitulerar allting i Kristus, den uppenbarade sanningen, därför att allt grundas i honom som är den väsentliga sanningen (*vérité*

essentielle). Teologin är systematisk genom sin rekapitulativa karaktär. Hela det planerade verket beskrivs i undertiteln som »den kristna trons mystagogiska system». Den mystagogiska teologin grundas för Siegwalt på erkännandet av att alltets mysterium, Kristus, banar sig väg genom den grundvalarnas kris (*crise des fondements*), som skall uthärdas. Det gäller enligt författaren att låta de sanna grundvalarna träda fram (*advenir*) genom krisen, i människan, världen och tron, överallt, och att foga sig till grundvalarnas yttersta enhet. I linje med rekapitulationsteologins strängare betydelse säges teologin som trons apologetiska system vara en »rekapitulation» av vetenskaperna, dvs. vetenskapernas yttersta fråga (*question dernière*). Teologin skall tjäna vetenskapernas förmåga att ställa den yttersta frågan, liksom vetenskaperna skall tjäna teologins förmåga att redovisa den speciella uppenbarelsen i dess kosmologiska och antropologiska innebörd. Teologin tar på ett särskilt sätt upp den yttersta fråga som alla vetenskaper och hela kulturen skall väcka. Universitetet uppfodras, enligt författaren, att hitta ett gemensamt språk vilket ensamt kan bära fram en inklusiv, integrativ, dialektisk och dynamisk enhetlig civilisation. Detta gemensamma språk bildas av det metafysiska sökandet efter Varat eller Gud som möter i varje vetenskap så snart den refereras till människan. Det gäller att »dö» bort från en förstående av tron och teologin som relevant endast för ett särskilt område för att »uppstå» till en tro och teologi som gäller alla områdens teologiska dimension. Teologin och tron är i denna mening »rekapitulativa».

Dogmatiken kan enligt Siegwalt inte redogöra för sitt »objekt» utan att referera till sättet på vilket det historien igenom har tagits upp i kyrkan. Trosläran »katolicitet» finns endast tillsammans med hennes konfessionella, ja »regionala» egenart, på grund av kyrkans spridning över hela världen och partikularkyrkornas realitet. Den historiska odelade kyrkans hjärta är hennes omsorg för Evangeliets helhet i kyrkans helhet. Kyrkans »universalitet» grundas, som författaren poängterar, inte bara på kontinuiteten i läran utan också på kontinuiteten med den odelade kyrkan i den kyrkliga praxis. Detta finner han företrätt i den tradition som möter i de ortodoxa kyrkorna. Bandet mellan dogmatiken och kyrkan är funktionellt, den förra tjänar den senare. Trosläran som lever av den faktiska kyrkan i dess växande hän mot sanningens eskatologiska fullhet, tjänar kyrkans sanna partikularitet och katolicitet, med sikte på dess uppbyggande i enheten. Siegwalt gör klart att om man förlorar kyrkan och den

dogmatiska utsagan leder detta oundvikligen till att man förlorar tron och kristendomen själv. Han betonar också att kyrkans »typos», hennes »ikon» eller ontologiska modell är Marias »fiat» Luk. 1,38. Kyrkan är trons moder, hon föder människor till tron. Kyrkan och teologin som förlösningssorten för den nya människan tjänar livet i dess sanning, i dess fullhet. En kyrka och teologi som inte har plats för kätterier har inte heller plats för livet. Att vara öppen för livet är att påtaga sig kätteriets risk. Kyrkan är en mänsklig-hetsskola inom det bredare samhället för sin egen och världens förvandling. Denna förvandling är alltid provisorisk, alltid tecken för den fullkomliga förvandlingen i Guds rike. Siegwalt poängterar att protestantismens ekklesiologiska »deficit» beror på att man tappat bort att Kristus förklarar och aktualiseras i en tradition som är såväl muntlig som skriftlig. Traditionen, som är given i sina båda former sedan kyrkans begynnelse, kan inte reduceras till bara en av dem.

Under titeln »verklighet och uppenbarelse» presenterar Siegwalt den andra volymen av prolegomena. Den teologiska metodologin behandlas i bokens tre kapitel. Första kapitlet bestämmer den teologiska metodologin. De två andra har trons båda kunskapsprinciper till objekt.

Första kapitlet noterar att den teologiska metodologin bestäms av trons såväl fördogmatiska som dogmatiska grundvalar, verkligheten och uppenbarelsen, som av uppenbarelsens rekapitulativa karaktär. Siegwalt kritiserar vad han kallar »dualism», »kausalism» och »perspektivism». När subjekt-objekt schemat absolutifieras på ett sådant sätt att människa och värld skiljs åt har man »dualismen» enligt Siegwalt. »Kausalismen» är det faktiska förnekandet av Guds omedelbara relation till alla ting (*choses*). »Perspektivismen» absolutifierar och påtvingar en viss ståndpunkt i förhållande till verkligheten (på samma sätt som perspektivismen i måleri). Gudsbevisen markerar, som Siegwalt poängterar, en dualismens triumf, glömskan av att Varat är förnuftets förutsättning. Den teologiska epistemologin kritiserar den på den ontologiska dualismen grundade teologin. Det gäller att avvisa den vetenskapliga objektivism som reducerar teologin till en ren deskriptiv vetenskap utan teologiskt värde. Likaså avvisas en teologi som uppfattas som en subjektets soteriologi då den skiljer människan från naturen och kosmos utan vilka hon inte kan vara vad hon är.

Samtidigt bestämd genom de fördogmatiska och dogmatiska grundvalarna för tron, verkligheten och uppenbarelsen, behandlar den teologiska metodologin den kunskapsprincip som

impliceras av verkligheten och den kunskapsprincip som impliceras av uppenbarelsen.

I andra kapitlet om »verklighet och förnuft» utvecklar författaren flerskiktigheten av verklighetens tre aspekter (kosmologisk, antropologisk, historisk), och noterar att verklighetens båda dimensioner (synliga och osynliga) gäller för varje aspekt. Teologin måste ta till vara alla aspekter och dimensioner för att kunna ge ett adekvat uttryck åt tron.

Tredje kapitlet bär titeln »uppenbarelse och tro» och behandlar i fyra delar: kunskapsprincipen tron som bestämdhet genom uppenbarelsen, uppenbarelsen och religionerna, judendomen och kyrkan och deras heliga skrifter, och slutligen: uppenbarelsens kontinuitet och de efterkristna religionerna.

Tron definieras som förnuftet eller människan för så vitt de är bestämda av uppenbarelsen. Tron har samma antropologiska struktur som förnuftet. Siegwalt står i den tradition som präglas av programmet »*fides quaerens intellectum*». Han betonar att den teologiska tron alltid samtidigt är tron på den speciella uppenbarelsens Gud, och »Guds tro», Guds trofasthet mot skapelsen.

Man måste enligt författaren tala om de icke-kristna religionerna i en kristen troslära, då man oundvikligen kommer att stöta på dem. Det sker inte bara i de gamla missionsländerna men även i det västerland som har blivit missionsland för de indiska religionerna och islam. Den historiska kristendomens kris driver dessutom till att söka kristendomens sanna väsen. Detta sökande kan på grund av den kristna sanningen bara ske i öppenhet till allt, inklusive religionerna. Den kristna tron måste således ta religionerna på allvar och respektera dem i deras sanningsanspråk. Religionerna beskriver på sitt sätt ett människans »inre-rum», det som är latent i oss alla. De icke-kristna religionerna hjälper till att undersöka detta »inre-rum» och den kristna teologin har att »rekapitulera» dem. Siegwalt ger i denna del en tämligen utförlig presentation av hinduismen och buddismen, där han utarbetar deras bas-erfarenheter (*expériences de base*), aktualitet och sanning.

Tredje kapitlet, bokens längsta (235 sidor), ventilerar problem-komplexet: judendomen och kyrkan och deras heliga skrifter, i två avsnitt: de heliga skrifternas teologiska status och skriftprincipen Israel och kyrkan i deras förhållande till Skriften.

Förbindelsen mellan Skriftens aktualisation och kyrkan beror på att det är kyrkan som erkänner de heliga skrifternas teologiska status som *en*

källa och normen för tron. Skriften aktualiseras när den gångna uppenbarelsen förenas med den nutida uppenbarelsen som är identisk med den aktuella verklighetens djupdimension. Denna förening förverkligas i det språk som omvittnar den sanna aktuella verkligheten. Aktualisationen är enligt Siegwalt ett under som bara skänks.

Sista delen av tredje kapitlet koncentrerar sig kring en behandling av islam som postkristen religion enligt samma metod med vilken de indiska religionerna behandlades. Den rekapitulerande Kristus är överallt kriteriet.

Siegwalts böcker hör hemma i en ganska anorlunda kulturmiljö. Då undertecknad kommer från samma miljö är det svårt att bedöma hur pass »främmande» författarens terminologi och sätt att resonera kan vara för potentiella läsare här. De är väl lika främmande och kanske lika förunderliga som »svenska» termer och sätt att resonera är för franska läsare. Främmande tankesätt kan ge nya insikter i verkligheten. Det kan också vara Siegwalts bidrag även om han knappast kan sägas vara lättläst.

Remi Kick

Per Lønning: *Der begrifflich Unergreifbare. »Sein Gottes» und modern-theologische Denkstrukturen. 385 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.*

Det är förunnat några personer och riktningar att upphöjas till en central orienteringspunkt i det teologiska samtalet genom att alla känner behov av att distansera sig ifrån dem. I den moderna debatten om gudsbilden har denna något tvivelsamma ära tillfallit sextiotalets »Gud-är-död-teologi». Alla behandlar den, men alla vill kritiskt avgränsa sig. Detta teologiska program som gjorde förnekandet av gudstron till ett alternativ inom teologin, blir ofta startpunkten för den egna, sedan positiva framställningen av gudstrons möjligheter. Åtminstone gäller dessa karaktäristika för Per Lønnings (PL) nyutkomna bok om Guds väsen. Han beskriver hur upplevelsen av att man i olika sammanhang raserade teologins självklara startpunkt i gudstron gjorde att han gav sig i kast med att studera frågorna kring Guds väsen, när han i slutet av sjuttioalet åter gav sig in i fakteologiskt arbete efter en tjuogoårig praktisk kyrklig verksamhet. För PL blev »Gud-är-död-teologin» ett tidstypiskt koncentrat av den moderna teologins situation och slutstationen för en teologisk utarmningstendens som man omöjligt kan ignorera.

PLs uppgift är att genom ett samtal undersöka

och klarlägga problem i olika teologiska riktningar såsom de gestaltats i efterkrigstidens västvärld. Samtalet är därmed klart begränsat både i tiden och i geografien. PL har i detta samtal en ambition att låta de presenterade teologerna så långt som möjligt beskrivas utifrån egna frågeställningar och synpunkter. Även om denna intention i sig kan vara lovvärd leder den, som PL även själv erkänner, till en tematisk ostrukturering av boken. Man hade trots allt föredragit en klarare integrerad struktur av bokens ibland mycket löst sammanfogade kapitel.

PL börjar bokens första del (*A: Vorlage*) med två kapitel kring den moderna diskussionen om »Gud-är-död-teologin» och om kampen mot metafysiken i modern teologi från Kant till neortodoxin. Ur denna analys klarläggs bokens grundläggande inriktning.

Två för boken viktiga konstateranden är för det första att Gud-är-död-teologin växer fram ur de två till synes diametralt motsatta teologerna Tillich och Bonhoeffer. Men, menar PL, att säga att »allt är religion» (Tillich) och »inget är religiöst» (Bonhoeffer) uttrycker i båda fallen en övertygelse att religionen som ett fenomen skilt från världen är betydelslös. För det andra måste »Gud-är-död-teologin» historiskt ses som kulmen på en avsubstantiering av tron som inte bara uppkommer plötsligt. Enligt PL har den gamla rötter tillbaka dels i Kant, som helt överförde gudstron till det praktiska förnuftet, och dels i existentialteologin, som hävdade att det enda meningsfulla talet om Gud handlar om Guds betydelse för människan. Redan här blir det klart att PL anser den moderna teologins grundproblem vara dess antimetafysiska karaktär och dess exklusiva relationsbestämning av Guds väsen till vad han är för människan.

I den andra huvuddelen (*B. Überlegungen*) sker ett mer direkt samtal med teologer och filosofer i syfte att utvärdera olika behandlingar av gudsfrågan. Avdelningens fem kapitel täcker en lång rad personer. Det börjar med en skildring av »filosofernas Gud» vilket även innefattar samhällsvetenskapens perspektiv på religionen (kap 4). Därefter går PL vidare och gör en utblick till den engelskspråkiga och från kontinenten mycket avgränsade debatten. Blicken riktas här mot den från början idealistiskt influerade process-teologin och mot den empiriskt inriktade språkanalysen (kap 5). Kapitel 6, som är ett centralt avsnitt, påvisar Hegels mycket dominerande inflytande på kontinenten genom att skildra teologerna Pannenberg, Jüngel, Küng och Moltmann (inte minst för den svenske läsaren som ofta har dålig känsla för Hegel är detta ett intres-

sant avsnitt). Därefter beskriver PL Rahners teologiska program (kap 7) och avslutar sedan med ett kapitel (kap 8) om tre teologer vilkas gemensamma nämnare är att de inte vill acceptera Hegels dominerande inflytande. Dessa teologer är C H Ratschow, H Thielicke och något förvånande även G Ebeling.

I denna genomgång pekar PL på två huvudtendenser; för det första den som utgår från en ontologisk analys av världen (Tillich, Rahner, process-teologi och delvis Pannenberg) och vidare den som i Barths spår exklusivt betonar Kristus-uppenbarelsen (framför allt representerad av Jüngel). PLs tes innebär emellertid att båda dessa till synes diametralt motsatta riktningar förenas i en antimetafysisk kamp och i en exklusiv relationsbestämning av Guds väsen utifrån det han är i förhållande till människa och värld. Därmed bidrar de båda om än omedvetet till gudstrons avsubstantiering. Speciellt kritiserar PL Hegels dominerande inflytande eftersom hans filosofi kraftigt bidragit till tendensen att upplösa transcendensen i immanensen. PLs svep över modern teologi ger därmed en ganska dystert bild, även om den kan skildras med positiv inlevelse. Endast de sist behandlade teologerna, Ratschow, som kämpar för ett bevarande av Guds »*Mehr-Sein*», och Thielicke, som argumenterar för behovet av Guds förrelationella väsen, blir en positiv anknytningspunkt för PLs egen strävan.

I bokens sista avsnitt (*C. Darlegung*) utlägger PL sitt eget svar på den ovan beskrivna »hotbilden», vilket sker dels genom ett språkligt klargörande av hur ordet Gud används och dels genom en fundamentalteologisk analys av Guds väsen.

PL börjar med att försöka klarlägga vad det språkligt borde innebära att tala om Gud för att termen inte ska tömmas på innehåll (kap 9). Nyckeln i argumentationen blir en kamp för att bevara en interaktion mellan olika former av gudsutsagor som ömsesidigt kan bestämma varandra. I en recension blir det omöjligt att redogöra för detta omfattande system (se s 314f), utan här påpekas enbart några för hans tes avgörande uppfattningar.

För det första måste teologin utgå från en bestämning av vad det är som gör ett väsen till Gud, både utifrån vad som krävs för att ett väsen ska kallas gudomligt (*definitio realis*) och vad ett förhållande till ett sådant väsen innebär (*definitio existentialis*). Dessa definitioner är formella och filosofiska, men båda är nödvändiga. Om man nöjer sig med den andra (tex Tillich »ultimate concern») förlorar Guds väsen innehåll, och har

man enbart den första (*auctor auctorum*) saknar världen relation till Gud.

För det andra, och än viktigare, måste varje predikativ bestämning av vem och hurdan Gud är utifrån speciella erfarenheter och uppenbarelser (*praedicationes reales*), påverkas av den ovan angivna gudsdefinitionen. Sker inte detta finns det en uppenbar risk att man sammanblandar subjekt och predikat i gudsbestämningarna, så att satsen »Gud är kärlek» blir liktydig med att kärleken människor emellan är Gud (PL argumenterar primärt mot Jüngel). Om satsen ska vara en verklig utsaga om Gud måste ordet kärlek kvalificeras av att det tillskrivs det gudomliga väsen som övergår det mänskliga förståndet. Allt tal om Gud måste vara en dialektisk förening av vetande och icke-vetande (*der begrifflich Unergreifbare*). Poängen för PL blir att han i motsats till modern teologi, som gjort metafysiken till den stora boven för gudstrons möjlighet, hävdar att vi behöver en »realdefinition» av Gud för att hindra antropologiseringen av tron.

Därmed är det naturligt att PL fortsätter med ett klarläggande av väsenbegreppets betydelse för gudstanken (kap 10). Återigen sker detta i polemik med det ontologiska tänkandet (främst Tillich) eftersom det upplöser åtskillnaden mellan Skaparen och det skapade genom att man bara kan förstå den ena genom den andra. PL kallar detta förklädd antropologi. Å andra sidan avgränsar han sig också kraftfullt mot barthiansk uppenbarelseteologi, åter primärt representerad av Jüngel. PL har två centrala invändningar mot att en exklusiv kristologisk definition skulle kunna ge en tillräcklig bestämning av Gud. (a) Epistemologiskt leder det till ett orimligt brott mellan uppenbarelsen och den allmänna gudsföreställningen, och (b) teologiskt förnekar han att innehållet i ordet Gud kan täckas av det som sker i denna händelse. En sådan kristusmonistisk inriktning betyder, medvetet eller omedvetet, Guds väsensförlust eftersom det förenar Guds väsen med ett empiriskt väsen som inte kan antas vara Guds fulla väsen.

För att värna om den »fördolda» sidan hos Gud använder PL termen *Voraussein Gottes* (jfr Ratschow och Thielicke ovan). *Voraus* betyder i detta sammanhang både »att vara före något» och »att överstiga något». Detta utlägger han i tre satser som vill betona att Guds väsen är *voraus* i förhållande till människans vara, till hennes trogensvar och till hennes gudsbegrepp. Även uppenbarelsen måste bevara Guds fördoldhet, vilket gör att uppenbarelsen inte radikalt bryter med den förkristna upplevelsen av fördoldhet. Det sker istället en perspektivvidgning av denna erfarenhet, som ger den en ny och omfattande

betydelse. Detta betyder emellertid inte att PL vill visa på en uppenbarelse av Guds »*Für-uns-Sein*» utanför Kristus. Det är bara i honom som man når Gud.

PL har skrivit en informativ och spännande bok. Genom att han ställer sig kritiskt analyserande till de dominerande strömningarna i teologin tvingar han läsaren till en kritisk (själv?)prövning. Samtidigt medför detta att han inte alltid visar tillräcklig förståelse för det han kritiserar, speciellt gäller detta behandlingen av Barths och Jüngels »uppenbarelseteologi». Eftersom Barths teologi är en kamp mot upplösningstendensen av tron kan man starkt ifrågasätta om PL gör rättvisa åt honom genom att låta »Gud-är-död-teologin» bli den punkt som bedömer rörelseriktningen och slutkonsekvensen av denna teologi. PLs argument bygger här på förutsättningen att en centrering på Kristus leder till en begränsning av Guds väsen, men detta är en kritik som bara kan anses giltig om man utgår ifrån en dualism som förnekar att det är Guds fullhet som uppenbaras i hans *kenosis*. Enligt Barth är den uppenbarade guden ingen mindre än den ofattbare, och därför blir Kristusuppenbarelsen skyddet mot en antropologiserande upplösning av tron. (Se s 335 för ett tydligt exempel på PLs okänsla för det barthianska programmet när han påstår att trenigheten räddar Barth, Jüngel och Moltmann från den stränga uppenbarelsebegränsningen av gudstron!)

Den moderna teologins kamp med det »metafysiska» arvet utgår ifrån en stark upplevelse av att detta arv inför problematiska och betydelselösa abstraktioner i gudstron. Detta visar PL mycket liten förståelse för. Man måste därför fråga ifall hans försök att ge en bestämning av Guds *Mehr-Sein* utanför uppenbarelsen inte bara återfaller till dessa gamla problem. En mer framkomlig väg tycks gentemot PL vara att låta definitionen av Guds väsen växa fram ur det Gud visar sig vara i sin uppenbarelse. Inför analysen av olika teologer innebär detta att den avgörande frågan är *var* man menar att Gud visar sig och *vad* han uppenbarar. Ska man kritisera Tillich på ett rättvisande sätt borde man tex istället för att hävda en schablonmässig anklagelse om att hans teologi upplöser gudstron fråga *vilken* gudsbild den leder till.

Slutligen, det är av avgörande vikt för varje bok vilken punkt man väljer att organisera materialet utifrån. Kanske blir PLs bok alltför negativ och kategorisk eftersom denna punkt är »Gud-är-död-teologin», en riktning som måste ses som den moderna teologins lågvattenmärke.

Dansk reformationshistoria

Martin Schwartz Lausten: *Christian den 3 og kirken 1537–1559. Studier i den danske reformationskirke 1.* 246 sid. Akademisk forlag, København 1987,

Martin Schwartz Lausten: *Biskop Peder Palladius og kirken 1537–1560. Studier i den danske reformationskirke 2.* 452 sid. Akademisk forlag, København 1987, samt

Martin Schwartz Lausten: *Reformationen i Danmark.* 217 sid. Akademisk forlag, København 1987.

Martin Schwartz Lausten disputerade för tio år sedan vid Köpenhamns universitet på en avhandling i kyrkohistoria med titeln Religion og politik. Studier i Chr. III:s forhold til det tyske rige i tiden 1544–1559. Han var då lektor i kyrkohistoria. Före disputationen hade han alltmer börjat framträda som en god kännare av dansk reformationshistoria. År 1987 är det 450 år sedan man mer officiellt markerade reformationens genombrott i Danmark. 1537 kröntes den då 34-årige danske kungen Christian III och hans drottning Dorothea, de första lutherska biskoparna invigdes, den danske Kirkeordinantsen stadfästes, Köpenhamns universitet blev en luthersk utbildningsanstalt. Reformationen fick i Danmark ett betydligt snabbare förlopp än i övriga Norden.

I tre stora volymer om sammanlagt ca 900 sidor sammanfattar Schwartz Lausten 1987 sina och andras reformationsforskningar. Sedan professor Niels Knud Andersen avled sommaren 1987 framstår Lausten numera som den främste kännaren av dansk reformationshistoria. Hans tre arbeten samma år är en imponerande insats. Det länder även Akademisk Forlag till heder att ha utgivit volymerna i ett tilltalande skick.

I undersökningen Christian den 3 og kirken 1537–1559. Studier i den danske reformationskirke 1, 1987, 246 sidor, ser Lausten reformationen från kungens utgångspunkt. Han kan till dels utgå från sin doktorsavhandling 1977 men har vidgat perspektiv, tidsram, material och problemställningar. Christian III (1503–59) hade som mycket ung 1521 deltagit i riksdagen i Worms. Han hade en tysk skolmästare, men vi vet inget om när han blev »lutherskt» övertygad. Redan som ung hertig i Haderslev amt med Tønings len påbörjade han där på 1520-talet en reformation i luthersk riktning. Han övertog helt enkelt kyrkostyrelsen, såsom detta skedde på många håll i Tyskland. Konturerna av en landskyrka inom hertigdömet började växa fram. Som kung fick Christian vidgäde ramar från 1536 med recessen som grundval. Lausten följer sedan hur

kungen förverkligade sina idéer inom kyrkopolitiken. Både kungens teoretiska uppfattning och hans handlande i praxis belyses ingående.

Christian III var en djupt religiös regent. Det finns många samtida relationer som styrker detta. Han omgärdade sitt liv med läsning av Bibeln, utövade dagligen sin personliga andakt, deltog i kyrkolivets praxis, var en kunnig lekmannateolog. Men samtidigt var han en realpolitiker. För kungariket Danmark gällde publica utilitas, inom utrikespolitiken fredens bevarande.

Laustens framställning visar, att kungen aldrig nöjde sig med den »beskyddarroll» som Luther egentligen hade tänkt vara furstens uppgift i förhållande till religion och kyrka. På alla områden ingrep kungen, i teologiskt hänseende närmast i anknytning till Melanchthon. Det gällde kyrkans ekonomi, prästernas edsavläggelse, den kyrkliga lagstiftningen men också i kyrkans »inre liv», som t ex läroavgörelser. Allt sammantaget visar Lausten bilden av ett utvecklat samarbete mellan kung och kyrka över hela fältet. Inte minst gäller detta på det rättsliga området, där Lausten i detalj går igenom lagstiftningen. Den bild han förmedlar av kungen är den fromme fursten. Då kyrkan sviktade genomförde han, i enlighet med Luthers och Melanchthons synsätt, en reformation av kyrkan (ius reformandi). Han ansåg sig också ha skyldighet att bevara kyrkan (cura religionis). Men Christian III tog ännu ett steg. Som ett utflöde av kungamakten och utifrån det faktum att han var en bekännande kristen furste tog han ledningen också inom kyrkan. Han framstod som custos utriusque tabulæ, väktare av bägge tavlorna. Han hade lagstiftningsmakten också på det kyrkliga området, han styrde rättsutvecklingen, han behärskade kyrkans ekonomi, utnämnde superintendenten, avgjorde teologiska spörsmål. I sin utövning tog han likväl råd, även av teologer. Under hans tid påbörjades i Danmark liksom i övriga Norden och på de flesta håll i Europa en centralisering och byråkratisering av samhället, i vilken process också kyrkans drogs in.

I ett brev strax före sin död sammanfattar Christian III sitt verk. Lausten skriver. »Således skildrede Christian d. 3. ved livets afslutning, hvorledes han havde varetaget sin reformationsret, jus reformandi, og opfyldt den cura religionis, som han følte sig forpligtet til, og det er interessant at iagttage, at hovedpunkterne i dette brev svarer til de tanker om den evangeliske reformation, som kongen fremsatte i den indledende kundgørelse til Kirkeordinansen ved sin regeringsperiods begyndelse i 1537» (s 218). Vad Lausten visat i denna bok är just kontinuiteten

från den unge hertigen i Haderslev fram till den äldre kungen vid 1550-talets slut.

I den andra studien över dansk reformationshistoria riktar Lausten blickarna mot den ledande mannen inom kyrkan, Peder Palladius, Själlands förste lutherske biskop 1537–60. Hans biskopstid sammanfaller nästan med kungens regeringstid. Det sker i volymen *Biskop Peder Palladius og kirken 1537–1560*. Studier i den danske reformationskirke 2, 1987, 452 sid. Mycket har redan skrivits om Peder Palladius. Men det är märkligt nog första gången mannen framträder i helfigur. I den stora volymen får vi följa Palladius från hans ganska anonyma uppväxtår i Ribe och hans studieår, till dess källorna börjar bli rikligare under tiden i Wittenberg. Här har han hört Luther predika och här har hans reformatoriska insats fått sin begrundning. I Wittenberg avlade han magisterexamen 1533. Här disputerade han också 1537 för teologisk doktorsgrad. Christian III, Luther, Melanchthon och Bugenhagen var alla på sitt sätt indragna i denna disputation. Palladius blev därmed insatt i ett stort teologiskt och kyrkopolitiskt sammanhang, som fick avgörande betydelse för Danmarks kyrkohistoria. Det var Bugenhagen som hade föreslagit Palladius att leda reformationen i Danmark. Kungen accepterade detta, betalade kostnaderna för Palladius' disputation och utnämnde honom därefter till superintendent över Själland. Reformationen konsolideras sedan som nämnts genom att Bugenhagen krönte kungaparet i Vor Frues kirke, nya superintendenter invigdes av Bugenhagen, Kirkeordinansen undertecknades av kungen, universitetet i Köpenhamn återupprättades. Peder Palladius var nu 34 år gammal. Under drygt tjugo års tid verkade han sedan fram till sin död 1560, de sista åren slagen av sjukdom.

I sin monografi över Peder Palladius lämnar Lausten en mycket bred skildring av dennes verksamhet som biskop över Själland, hans praktiskt-kyrkliga arbete, hans rådgivande teologiska verksamhet gentemot kungen i tidens kontroversfrågor, hans insats som professor i teologi och hans tillsyningsuppdrag över de »omkringliggande lande», dvs Island, Rügen, Gotland, Norge och Färöarna.

Det är som nämnts en bred framställning av Danmarks reformationshistoria som här möter. Skulle någon kritik riktas är det väl snarast den, att den breda framställningen av reformationens allmänna förlopp stundom kan skymma just biskopen Palladius. Ett exempel härpå är skildringen av den spektakulära händelsen den engelska Jan Laski-församlingen förorsakade 1553. Framställningen sträcker sig över tjugo

sidor, men Palladius insats var endast marginell. Problemet ställs här på sin spets. Men det är ingen tvekan om att Lausten skrivit en mycket intressant monografi över Peder Palladius, även om den breda skildringen stundom ställer superintendenten något i skuggan.

Utöver dessa två volymer, som ser reformationen utifrån kungens och den ledande teologens och kyrkomannens perspektiv, har Lausten sammanfattat den danska reformationshistorien i dess helhet i översiktvolymen *Reformationen i Danmark*, 1987, 217 sid. Här vidgar han perspektiv och frågeställningar att omfatta även reformationens allmänna förutsättningar och genombrott i folklivet. Det rör sig om en sammanfattning av hela reformationstiden som epok i danskt kyrkoliv religiöst, politiskt, socialt samt hur reformationen officiellt infördes i kyrkostyrelse och kyrkoliv. Lausten tar även upp frågan om hur konfessionsskiftet kan ha tett sig. Den närmast föregående sammanfattningen av liknande slag är två volymer i det stora verket *Den Danske Kirkes Historie*, vilka band utkom för nu över tjugo år sedan. Att mycket hänt forskningsmässigt under den mellanliggande tiden visar Laustens framställning.

I fem stora kapitel med rubrikerna *Reformationens forudsætninger*, *Reformationskampen*, *Reformationens indførelse og den nye lutherske kirke*, *Den nye tro samt Kirken og samfundet* presenterar författaren en välavvägd och nyanserad framställning av ett mycket centralt skede i dansk kyrkohistoria. I några avslutande anmärkningar diskuterar han sedan frågan om hur djupt integrerad den romersk-katolska kyrkan var i folklivet vid reformationens genombrott. Detta är en central fråga med hänsyn till hur snabbt reformationen bröt igenom i Danmark. Skedde reformationen mot folkets vilja och därför att Christian III segrade i borgarkriget? Det sammanfattande svar Lausten ger är att så inte var fallet. Reformationen hade tidigt befast sin ställning i alla viktiga köpstäder. Humanism och reformkatholicism hade markerat den personliga tron på ett starkare sätt än vad som kanske tidigare varit fallet. De ekonomiska och politiska förändringarna hade utsatt den romersk-katolska kyrkan i Danmark för en stark press alltsedan 1500-talets början. Kungamakt, godsägare och borgare möttes i kritik av kyrkan. De teologiska angreppen mot kyrkans maktposition fann god jordmån hos folket. Ett komplex av orsaker medverkade till att reformationen genomfördes på sätt som skedde i Danmark. Förklaringsmodellen är ganska generell och användbar också på andra territorier.

Sammanfattningsvis har Lausten på ett förtjänstfullt sätt i sina tre reformationsböcker gett oss en nyanserad men samtidigt bred skildring av reformationen i Danmark, sedd från en mängd skilda infallsvinklar.

Ingmar Brohed

Einar Lilja: *Henric Schartaus unga år 1757–1785. En personhistorisk studie. 346 sid. Verbum, Stockholm 1987.*

Einar Liljas stora undersökning om Henric Schartaus unga år är i flera avseenden ett pionjärbete. Kännedomen om Schartaus uppväxtår har förut inskränkt sig till de tillbakablickar, som han själv långt senare glimtvis låter framskyrta i brev och självbiografiska anteckningar. Lilja har nu inte bara utnyttjat, utan också reproducerat de biografiska och personhistoriska anteckningarna i den schartauska släktbibeln (i Per Ekströms edition), Schartaus avgångsbetyg från Malmö trivialskola, tre disputationsövningar och ytterligare några källskrifter, som presenteras i inte mindre än 17 exkurser. Dessa sätts in i ett större sammanhang, där förf. initierat levandegör den borgerliga skolmiljön i Malmö, det ganska isolerade universitets- och studentlivet i 1770-talets Lund och informatorstillvaron i högreståndsmiljö på landsbygden under de följande åren. Dessa delar av undersökningen är av stort värde också för den allmänna kännedomen om tiden, dess miljö och mentalitet, och kulturhistoriskt intressanta. Underrubriken »En personhistorisk studie» ter sig därför något blygsam.

Undersökningen är utförlig. Förf. är ivrigt att noggrant redovisa allt han funnit, även om det inte alltid leder fram till några slutsatser. Detta ger framställningen en viss omständlig tyngd, men underlättar för kommande forskare. Ett annat utmärkande drag är den påfallande försiktigheten i umgänget med källorna, och förf. ställer sig genomgående kritisk till obelagda uppgifter i litteraturen, även till Schartaus egna, senare minnesbilder, som man ibland av vördnad låtit stå helt oantastade av källkritisk kontroll.

Om Henric Schartaus (f 1757) uppväxt får vi nu veta, att den överskuggades av de svåra händelser, som under 1770-talets första år drabbade familjen. Vid 13 års ålder miste Henric sin mor, året därpå förklarades hans far, rådmannen Andreas Schartau, efter ett invecklat politiskt spel, ovärdig att något domarämbete vidare bekläda. När borgerskapet i Malmö några månader därefter nåddes av Gustaf III:s brev om att alla politiska förföljelser skulle upphöra, hade redan

de mått och steg vidtagits, som ledde fram till rådmannen Schartaus konkurs. Andreas Schartau hade gift om sig redan i november 1771, och den unge Henric hade således fått styvmor. I oktober 1772 avled fadern, knappt 45 år gammal. Två år senare föll konkursdomen. Allt detta drabbade den äldste sonen hårt, och man har här att söka en viktig orsak till den slutenhet, som sedan präglade också den mogne mannen. Med denna dystra händelseutveckling sammanhänger också Schartaus enligt utsago olyckligt tidigt påbörjade universitetsstudier.

Vid akademien tillgodogjorde sig den unge Schartau »ortodoxa lärosatser i wolffianismens dräkt». Einar Lilja presenterar här något av den historiska bakgrunden och ramen kring det filosofiska inslag, som Tore Hulthén i sin gradualavhandling (Jesu regering, 1969) kunde påvisa. Lilja söker härleda den även i senare schartausk tradition märkbart undanskymda plats, som tilldelas känslan, ur wolffianismens människosyn. Det torde dock vara tveksamt om inte Schartaus senare reaktion mot herrnhutismen här spelat en större och mer avgörande roll.

Förf. är minutiöst noga med kontrollen av sakuppgifter, och det enda sakfel rec. funnit (s 302 n 5), rör förhållanden på 1900-talet (Schartaus »Helig» framfördes f.f.g. i modern tid icke i Ryssby 1978, utan av rec. i Lund 1975!). I den historiska konstruktionen blir Lilja djärvare. Beträffande den i ett av Schartaus brev förekommande kryptiska geografiska bestämningen »G-orten» bygger han på den av Gösta Nelson bevarade traditionen, att brevens utgivare omskrivit de riktiga ortnamnen med begynnelsebokstaven ett steg före eller efter den verkliga. Lilja gör nu troligt att G-orten står för Färs härad, och att Schartau skulle ha vistats där som informator år 1777, och då knutit kontakter som ledde fram till tjänstgöringen som ämbetsbiträde i Sövde sex år senare.

I några fall har förf. dock varit alltför djärv. Att Schartau under sin tid som »vice commister» i Sövde 1784 titulerades »Herr Esqvadrons Predikanten» torde knappast innebära att han tjänstgjort som präst vid något kavalleriregemente. I oktober 1783 hade han i Malmö förvärvat fullmakt som eo bataljonspredikant. I Sövdens närhet fanns ett kavalleriregemente, och militärpräster av alla slag torde därför på den orten ha kallats »eskvadrons»-predikanter. Att Schartaus elev Joachim Papke hösten 1783 antecknat att han »reser bort vid terminens slut» tas av förf. till intäkt på att denne från början var inriktad på att klara sina studier på en termin (s 188). En liknande anteckning av Henric Schartaus egen hand re-

dovisas (s 98) för höstterminen 1772 (»reser ut vid terminens slut»), dock utan att motsvarande slutsats aktualiseras.

De i källorna förekommande, motstridiga uppgifterna om när Schartaus nära vänskap med pastor Eckerlund inleddes, löser Lilja genom en övertygande, diplomatariskt noggrann läsning av anteckningen i släktbibeln. Mera tveksamma är förf:s försök till preciseringar av Schartaus egen brevtex (s 196), liksom lösningen av det i anslutning härtill behandlade »problemet» med Schartaus berättelse om omvändelseupplevelsen vid en nattvardsgång i Ryssby kyrka (Kalmar län). Förf. tycks här ha förbisett dels att det allmänna skrifttermålet vid den aktuella tiden var oreglerat i gällande kyrkohandbok, och därför mycket väl kan ha gått till just så som Schartau mindes det, dels att absolutionen efter den syndabekännelse som vanligen (ej obligatoriskt) lästes efter predikan, avskaffats redan 1693. I detta sammanhang avstår förf. också från att begagna sig av religionspsykologiska resonemang. Det hade annars legat nära till hands att vid analysen av Schartaus »uppväckelse» ta upp Hans Åkerbergs reflexioner över avgörelse och omvändelse mot bakgrund av Bo Giertz' »Stengrunden».

Schartaus homiletiska kvarlåtenskap har varit föremål för åtskilliga undersökningar. Man har då byggt på tryckt material, och knappast tagit upp frågan om utveckling eller förändring. För kännedomen om Schartaus tidiga predikningar har man varit hänvisad dels till hans egen, ofullständiga förteckning över predikoämnen, dels till bevarade manuskript, där, som Lilja framhåller, ibland endast ursprunglig ingång och ämne bevarats, medan den följande framställningen tillkommit senare. Förf. gör också troligt, att Schartau själv mönstrat ut ett hundratal herrnhutiskt påverkade koncept från perioden 1780–85, och »godkänt» endast ett femtiotal. Då antalet saknade predikningar från just denna tid är så anmärkningsvärt stort, kan man knappast invända att de kunnat förkomma på annat sätt. Att alla herrnhutiskt påverkade predikningar ändå inte rensades ut, och att Schartau genom hela livet bar med sig ett arv från herrnhutismen (kristocentrisk inriktning med koncentration på den enskildes omvändelse och helgelse) har senast framhållits av Hilding Pleijel (»En läfsång för din förlösning» i Växjö Stifts Hembygdskalender 1985).

Med *Henric Schartaus unga år* har Einar Lilja gett oss ett betydande arbete. Genom sin källkritiska noggrannhet har han lagt en säker och pålitlig grund för kommande forskning. De invändningar som ovan riktats mot enskildheter i under-

sökningen, förtar inte intrycket av en imponerande forskningsprestation av stort värde.

Anders Jarlert

Prosten Peter Magnus Rydholms minnen, 95 sid., samt Hilma Christenssons suckböcker, 140 sid. Göteborgs stiftshistoriska sällskaps skriftserie 1–2. 1987. Utg. av Anders Jarlert. Distribution: Pro Caritate, Korsgatan 12, 411 16 Göteborg.

Lite varstans i landet har numera sk stiftshistoriska sällskap vuxit upp. Ofta är de mycket aktiva. En av deras uppgifter är att dokumentera och levandegöra stiftets förflutna.

Under 1987 har Göteborgs stiftshistoriska sällskap kommit ut med de två första volymerna i sin planerade skriftserie, utgivna och kommenterade av sällskapets ordförande och initiativtagare *Anders Jarlert*. Det gäller »Prosten Peter Magnus Rydholms minnen» och »Hilma Christenssons suckböcker» (Göteborgs stiftshistoriska sällskaps skriftserie. 1–2. 1987. Distr. Pro Caritate, Korsgatan 12, 411 16 Göteborg).

I den första volymen är det alltså prosten och kyrkoherden i Lundby, P M Rydholm, som berättar om sitt liv under senare hälften av 1800-talet. Vi får följa honom från barndomen i Långaryd till skolgången i Göteborg på 1860- och 1870-talen. Framställningen är engagerande och lättläst och läsare får sig till livs en rad intressanta fakta och uppgifter om skolan, lärarna och om olika familjer och personer i Göteborg.

Nästan patetiska är noteringarna om hur kvinnor på den tiden försökte slå sig fram till studentexamen – något som dittills varit förbehållet männen. Ett annat viktigt tidsdokument är skildringen av koleraepidemin i Göteborg.

De båda sista avsnitten i Rydholms memoarbok handlar om studierna vid Lunds universitet och de första präståren i Göteborg. Slutpunkten är det kyrkoherdeval, då Rydholm med stor majoritet blev kyrkoherde i Lundby.

Utgåvan av Rydholms minnen har stort kyrko- och kulturhistoriskt intresse. Förutom mycket fakta och information, värderingar och upplevelser, möter man intressanta interiörer och tidsmiljöer från en svunnen värld – inte minst då vad gäller skolgången vid ett »högre läroverk», umgängesliv och lokalhistoria. Skriftens utgivning är en tacknämlig kulturhistorisk insats.

Motsvarande kan sägas också om den andra volymen, Hilma Christenssons »suckböcker». Med denna beteckning avses »religiöst präglade dagböcker» (Jarlert), »suck» står för – ungefär – andra ledet i ordet »bönesuck».

Författarinnan, Hilma Christensson, levde 1862–1941. Hon var skollärare i Göteborg och hörde alltså till de kvinnor, som först slog sig fram i de mera intellektuella kretsarna ute i landet och som efterhand blev stöttepelare i kyrkolivets och folkbildningens tjänst.

Enligt Jarlert ger Hilmas suckböcker exempel på »en personlig, schartauanskt färgad folkfromhet». Anteckningarna omfattar bara perioden 1908–13, men är fyllda av intressanta noteringar. Speciellt värdefulla är de förstas för kyrkohistoriker – och för göteborgare. De ger sammanlagt en ganska unik bild av både fromhetslivet i staden och tänkandet i sk »bildade kretsar» i västkustmetropolen.

Man sitter ofta förvånad över att en begåvad, beläst och på många sätt självständigt tänkande kvinna som Hilma Christensson kunde vara så otroligt beroende av och fixerad vid prästen i församlingen, komminister Bogren i Annedal. Suckböckerna andas både förfäran och sorg, när den gode komministern drabbas av någon lindrig sjukdom. Bogren spelar en central roll i Hilmas noteringar – och detta är inte någonting, som vid den tiden bara gällde för Hilma Christensson. Tvärtom var det säkert ganska symptomatiskt både vad gäller prästrollen och den västsvenska ämbetssynen.

Suckböckerna är försedda med en ambitiös inledning av Anders Jarlert. Där analyseras både författaren (Hilma Christensson), genren »suckböcker» och även innehållet. Jarlert betonar, att det är frågan om en forskningsmässigt ny ansats, eftersom denna typ av källor inte tidigare har undersökts kyrkohistoriskt. Ändå tycker jag kanske – och det är då den enda kritiska marginalanteckningen – att Jarlert gör lite för stor sak av just denna »nyansats». Med detta hänger samman, att innehållsanalysen blir en aning övertydlig i ambitionen att visa att det verkligen är frågan om en innovation.

Sammanfattningsvis: kan stiftssällskapet fortsätta att publicera lika intressanta studier och källor, gör man en förnämlig kultur- och kyrkohistorisk insats för »vårt levande förflutna».

Jan Arvid Hellström

Kurt Almqvist: *Himmelsstegen. Om människans möjlighet att finna en väg till Gud. 103 sid. Bokförlaget Åsak, Delsbo 1986.*

Kurt Almqvist, vars arbeten tidigare uppmärksammats i STK (1960, 265; 1972, 55 ff.; 1975, 32), har i denna nya bok tagit upp frågan om »människans möjlighet att finna en väg till Gud».

Att det skulle finnas en sådan möjlighet skorrar illa i lutherska öron. I själva verket är det höjden av förvändhet att hävda en sådan åskådning, ty det är ju Gud som gör sig känd för människan i Jesus Kristus. Därmed kunde frågan avvisas och saken synas utagerad.

Almqvists ärende låter sig emellertid inte avfärdas med så enkla grepp. Med stöd av mänsklighetens religiösa traditioner önskar han visa att religionens djupdimension kan uttryckas inte bara inom ramen för en konfessionell troslära utan också som en visdomsmystik som har sitt säte i människans intellektiva fallenhet. (En liknande uppfattning hävdas av den romersk-katolske teologen Karl Rahner, se *Encyclopedia of Theology*, London, 1981, s 497). I människans djupskikt är nedlagd en kallelse att förverkliga det hon egentligen är, Guds barn, delaktig av arvet och härligheten. Gud är såväl subjekt som objekt i den troendes subjektivitet, dvs »när människan befrias från de gränser som hennes enbart psykosomatiska, 'vågräta' individualitet ålägger henne» (s 15), visar sig himmelsstegen vara en gudomligt given frälsningsväg och alls inte en individens strävan att själv nalkas Gud. Människans möjlighet att finna en väg till Gud är beroende av de nådesflöden som Gud har riktat mot människan i Ordets uppenbarelser, religionerna. Ty, fortsätter Almqvist: »Ingen kommer till Fadern (som här kan tydas som det gudomliga Själv) utom genom Mig (Ordet),» (Joh 14: 6), (s 33). Undertiteln till Almqvists bok är därför något tvetydig och borde lyda: »Om människans av Gud givna möjlighet att finna en väg till Gud.»

Den konfessionellt bundna religiositeten är starkt formad av känslomässiga och viljemässiga begränsningar. Trons väg betraktas i främsta hand som ett relationsförhållande mellan Gud och människa och lämnar inte utrymme för de frälsningssignaler som ligger i tingens egen natur. Ja, människan kanske tom avskärmar sig från den suckan efter förlossning som möter i »hela skapelsen,» (Rom 8: 22). De människor som har behov av en »logiskt sammanhängande världsbild,» (s 33) kan emellertid finna en sådan i den tidlösa visdomen, *philosophia perennis*, skriver Almqvist.

I *Himmelsstegen* ägnar sig Almqvist framför allt åt ett studium av den esoteriska dimensionen i platonismen. Han menar att platonismen ger uttryck för »sanningen om den totala Verkligheten», (s 38) på ett mera direkt sätt än de mono-teistiska religionerna. Dessa senare är inte primärt inriktade mot en objektiv Sanning, utan är genom sitt lidelsefulla formspråk att likna vid

räddningsflottar på ett stormpiskat hav. Den som emellertid tränger bakom den känslomässigt formade religiositeten kommer där att finna den platoniska vishetslära som varit en oundgänglig inspirationskälla för den kristna teologien. Denna platoniska vishet sammanfaller med den *philosophia perennis* som likt en livsbringande källådra genomströmmar och bevattnar den mänskliga religiositetens huvudtraditioner.

Almqvists utläggning av platonismens huvudtankar är stimulerande att taga del av. Han använder sig av en tolkningsnyckel som öppnar upp för texten så att budskapet självt får komma till sin rätt. Den gängse förståelsen av Platon avisas. Dualismen mellan idévärld och den synliga världen är relativ. Utifrån människans perspektiv nedifrån är förvisso tingen verkliga. »Men för den människa som en gång blivit medveten om ljusvärldens verklighet och som därför inte längre helt är grottvärldens fånge, för henne är dualismen inte mer än en etapp – men den viktigaste! – på vägen» (s 55). De som blir upplysta om grottans utgång lämnar den självklart och odramatiskt och upptäcker att allting i sista hand är en enhet i Gud som håller hela världen i sin hand.

Bokens sista avsnitt handlar om »Platonismen och religionerna» och är kanske mera problematiskt. Orsaken är att Almqvist i sin läromästare Friethjof Schuons efterföljd kan synas benägen att låsa den gudomliga uppenbarelseens flexibilitet i strikta schema. Detta är en risk som Almqvist tveivelsutan är medveten om, (se: Schuon, *Christianity/Islam*, s 60). Almqvist menar att man kan hämta fram vissa grundmotiv i de tre kristna huvudströmningarna – östkyrkans kosmiskt orienterade syn, den romersk-katolska kyrkans sakramentala syn samt den evangeliska kyrkans materialprincip, »sola fide». Det kommer sedan an på i vilken mån dessa grundmotiv lämnar utrymme för den utvidgade esoterism som själv är obunden av varje form. Almqvist tycks nämligen räkna med en dubbel esoterism. Dels en esoterism som är förankrad i kristendomen och som representeras av tex Meister Eckehart, Clemens av Alexandria, Gregorius av Nyssa, Dionysios Areopagita, Augustinus, mfl. Dels en direkt och »från Idéernas speglingar uppstigande» (s 43) kunskap, alltså en visdomsmystik som är obunden av de gudomliga uppenbarelserna i religionerna. I Platons »filosofi» finner Almqvist det klaraste uttrycket för en sådan överkonfessionell esoterism. Det är kring denna obeslöjade Sanning som Almqvists författarskap kretsar.

I detta sammanhang ville man drista sig att

fråga om inte *philosophia perennis*-skolan ibland förivrar sig i sin angelägenhet att systematisera världsreligiositeten. Onekligen är *philosophia perennis*-tanken särskilt omhuldad i västerlandet. Inom buddhismen, likaväl som inom övriga österns religioner, tycks inte finnas samma behov av ett sådant övergripande synsätt. Detta kan ju i och för sig bero på att en viss öppenhet är kännetecknande för såväl buddhismen som för shinto. I Japan kom denna flexibilitet till uttryck i den sk shimbutsu-shūgō, likaväl som på ardra sätt inom ramen för Tendai- och Shingon-skolornas eklektiska undervisning.

Men låt oss återvända till Almqvists syn på de kristna huvudströmningarna och deras förhållande till platonismen, dvs till den direkta visdomsmystiken. Den springande punkten är i vilken mån kristendomen lämnar utrymme för en i människoanden inneboende gudsärvaro. Den bysantinska kyrkan har ett »platoniskt» perspektiv, skriver Almqvist. Denna kyrka kan därigenom »erbjuda sin mystik självklara förutsättningar för att inte lämna någonting utanför vid aktualiseringen av människans ande utan därvid låta Gud verkligen bli 'allt i alla', (1 Kor 15: 28),» (s 81–82).

Även den romerska kyrkan har i sin traditionella form ett kosmiskt-universellt perspektiv genom sin lära om den Helige Andes 'transcendentala immanens' på alla nivåer av 'de heligas samfund', den synlig-osynliga, universella kyrkan» (s 82). Människans själ kan genom den inneboende gudomliga andens dragande närma sig sin bestämelse i den arketyp där Guds öga och människans öga sammanfaller.

När Almqvist slutligen vänder sig till Martin Luther och till den lutherska teologiens syn på relationen mellan Gud och människa blir han emellertid mera betänksam. Han finner att Luthers människosyn inte har plats för någon i människan inneboende gudslighet. Människan är alltigenom fördärvad genom syndaöppet, (s 86). Vidare hävdar förf. att någon kontemplativ mystik icke kan spåras hos reformatorn, som endast hade en kungstanke: Sola fide!

Almqvists förståelse av Luther är inte helt igenom övertygande. Uppenbarligen har han hämtat mycket av sin inställning från Anders Nygrens bok *Eros och Agape* som han även refererar till. Det är emellertid väl värt att erinra sig att Anders Nygren inte är ett osvikligt sanningsvittne i sin syn på Martin Luther. Liksom de flesta lutherforskare var han bestämd av vissa frågeställningar som inte tillät en pneumatisk tolkning av Luthers andliga habitus. Det gällde att göra front dels mot den liberaa teologien,

dels mot den »eudaimonism» som man gärna läste in i den romersk-katolska kyrkans teologi, enkannerligen i mystiken.

Luthers samlade skrifter i Weimar-utgåvan består av omkring hundra volymer. Att ur detta väldiga och motsägelsefulla material stanna inför endast *en* tolkningsmöjlighet är något riskfyllt. Om Almqvist hade vänt sig till andra auktorer än Anders Nygren, t ex till Rudolf Otto eller Nathan Söderblom, skulle han där ha funnit en syn där Guds inneboende i människans ande betraktas som en oförtytlig förutsättning. I själva verket är Luthers teologi genomsyrad av en erfarenhetsmässig visshet att en *unio mystica* med Gud i Jesus Kristus är det livsrum där den kristna människans drama utspelar sig. »Homo conditus est ad imaginem Dei» »Genom tron blir du det som du är, imago Dei» – sådana utsagor av Luther kan tjäna som korrektiv mot det totala syndafallsfördärv som ofta förknippas med Luthers människosyn. En klargörande och högst angelägen studie av Luthers förhållande till mystiken är tillgänglig i Bengt Hoffmans bok *Luther and the Mystics*, (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976).

Att människans natur i grund förstördes genom syndafallet är inte Luthers syn. »Arvesyndens fordaerv, som medfører fordømmelse og evig død, betyder ikke, at den gode menneskenatur, som Gud har skabt os med, og som han også stadig opholder som sit eget gode skaberværk, er i bund og grund ødelagt, så den må skabes om, hvis mennesket skal frelses.» skriver Regin Prenter i *Kirkens Lutherske Bekendelse*, (Fredericia, 1978, s 47).

Har »lutherdomen» någon inverkan på själarna? frågar förf. Svaret är att den kristna människan lever inte på »luthersk kristendomsuppfattning» utan på Guds ord och löfte. Därför sprang andliga rörelser av olika slag fram på ortodoxiens marker, ett fenomen som Almqvist har uppmärksammat och av vilket man kan dra den lärdomen att ingen teologi eller filosofi kan förtränga människans behov av levande religiositet. I själva verket torde det evangeliska fromhetslivet ha övervintrat ortodoxiens intellektuella kyla av den enkla orsaken att förkunnelsen aldrig kunde undvara ett emotionellt och personligt drag. Den lutherska psalmskatten, musiken och den andliga visan tillhandahöll ett känslomässigt djup som »inte lämnade någonting utanför». Kanske överbetonar Almqvist den betydelse som teologien hade (har) för det fungerande fromhetslivet.

Som redan nämnts riktar sig Almqvist i sin bok framför allt till »människor med behov av en

logiskt sammanhängande världsbild.» (s 38). Detta är en prisvärd ambition. Ty det råder ingen tvekan om att den forbundna reprimations-teologien likaväl som den rationalistiska och reduktionistiska teologien icke är och aldrig har varit kapabel att hjälpa människan till helhet och enhet. Vi måste äntligen inse att vi har ett inre kapital, ett pund, att förvalta och att det är teologiens uppgift att vara tolk för ett sådant handlingsprogram.

I sin varsamma kritik av kyrkan har Almqvist säkerligen rätt. Förvisso har vi många brister och underlåtenhets syndor. Å andra sidan är man benägen att genmäla att kyrkan (sangha), likaväl som teologien, såväl i sin exoteriska som i sin esoteriska form, alltid är *upaya* och att ingen blir frälst utan att »komma till sig själv.» (Luk 15: 17), det Själv som Gud har inplantat inom oss alla, vare sig vi är vanliga »protestanter» eller annat Guds husfolk.

Vad bättre omdöme kan man ge en bok än att den blir läsaren till eftertanke och förnyelse. Sådan är Almqvist. Om han någon gång trampar på ömma tår så sker det inte för att skada eller förringa. Han önskar dela med sig av och peka på »det 'invärtes' Riket, som är vårt sanna Själv.» (s 103). Han gör detta på ett sätt som är värdigt de magistrala teman som han dröjer vid i sina böcker.

Håkan Eilert

Margareta Brandby-Cöster, Greta Hofsten, Anne Strid, Gustaf Wingren: *Tro i en tid av tvivel*, 109 s., *Verbum* 1985.

I förordet till »Tro i en tid av tvivel» säges något utmärkande för boken i fråga vara, att starten och utgångspunkten tas i tron på Skaparen. Den första trosartikeln har varit av avgörande betydelse för alla dem som lämnat bidrag till boken.

Margareta Brandby-Cöster har medverkat med en välskriven och intresseväckande uppsats om Selma Lagerlöf, i vilken hon söker att i SL:s författarskap finna exempel på »förstaartikelstro» och inte minst på vad Løgstrup kallat »spontana livsyttningar». Hon framkastar även som en hypotes, att SL varit mer påverkad av dansk litteratur än man tidigare uppmärksammat.

På s. 39 tar Brandby-Cöster upp en diskussion med Lars Ulvenstam, vilken i ett TV-program om SL yttrat, att denna knappast kan kallas kristen, eftersom hon inte tycks ha trott på Jesu försoningsdöd. Brandby-Cöster ser detta som ett uttryck för »att pietismen alltför länge fått bestämma villkoren för vad kristen tro är». »När

Ulvenstam säger att Selma Lagerlöf kanske inte är kristen så menar han nog snarare att hon inte är pietist. » Brandby-Cösters egen uppfattning är uppenbarligen, att det finns goda skäl att kalla SL kristen, eftersom hon ger »så starkt uttryck för den skapelsetro som ser livet som givet».

Trots att Brandby-Cöster späcket sin uppsats med citat från Wingren, är det enligt min mening utifrån det sistnämnda resonemanget tydligt, att hon mycket radikalt avviker från Wingrens teologiska grundsyn. Vad Wingren framhållit i allt sitt författarskap är ju, att det som har med första trosartikeln att göra är något *allmänmänskligt*. Brandby-Cöster låter däremot »förstaartikelstron» vara ett skäl till att kalla en människa kristen. Hon gör med andra ord det som för Wingren är universellt till något *specifikt kristet*. I det avslutande homiletiska bidraget i boken framhåller Wingren tydligt, att döden på Golgata och uppståndelsen på tredje dagen är det kristna evangeliets kärna (s. 92). Tydligt är även han pietist! Så mycket egendomligare är det, att han i bokens förord valt att enbart betona samstämmighet med övriga författare.

Anne Strids bidrag är rubricerat »Förnyelse-tendenser inom Svenska kyrkan» och riktar sig polemiskt inte minst emot evangelisationskampanjer inom Svenska kyrkan under senare år. Denna gång är det stämpeln »reformert» som plockas fram ur klichéförrådet. Evangelisationskampanjerna anses nämligen leda till, att man börjar skilja mellan troende och icke troende, att troende människor upplever en skillnad mellan förr (då de ännu levde i otro) och nu, en tid i mörker och en tid i ljus (jfr Ef. 5: 8!), och att de ser som sin kallelse att vittna för andra människor om tron. Allt detta anses av någon anledning vara reformert.

Eftersom evangelisationskampanjer bedrivits bl.a. i Göteborgs stift, konstaterar Wingren i bokens förord, att man nu genom Anne Strids »analys» äntligen fått fram »sanningen» om detta stift, vilken enligt Wingren är, att stiftet är reformert och icke lutherskt. Det är verkligen inte dåligt att så enkelt kunna teologiskt karakterisera ett helt stift, som inom sig rymmer så vitt skilda teologiska riktningar. Då Wingren talar om Göteborgs stift som om det vore en person och säger, att det »brukar göra anspråk på att vara bekännelsetroget och lutherskt», är det väl inte uteslutet, att han bl.a. tänker på den gammalkyrkliga riktningen inom stiftet. Vad han i så fall tycks vara ovetande om är, att just denna riktning i likhet med Anne Strid till stor del ställt sig kritisk till evangelisationskampanjen, och detta delvis av samma skäl som hon, d.v.s. att

man menat, att den troende människan i stället för Gud blivit det handlande subjektet, då det gäller att föra människor till tro.

Bokens kanske mest tankeväckande uppsats är enligt min mening Greta Hofstens »Att tro i en tid av tvivel». Vad som särskilt understrykes i denna är, att tron är något som vi inte förfogar över, en gåva. Detta leder emellertid till, att G. Hofsten inte ens anser sig ha något råd att ge den som vill komma till tro eller bevaras i tron. »Jag vill tro, men är det möjligt, hur är det möjligt? Det kan jag naturligtvis inte svara på. Jag tror inte att någon annan heller kan svara. Trons närvaro i en människas hjärta vilar på ett mysterium . . . vi kan *inte* säga 'så uppstår tro, så är den möjlig, så bevaras den'» (s. 49). Här skulle man faktiskt med ett visst fog kunna tala om en reformert tendens. I den lutherska traditionen har man inte brukat vara svarslös, då någon undrat, hur man kommer till tro, utan i förlitan på Guds universella frälsningsvilja framför allt hänvisat en sådan människa till bruket av Guds ord (jfr Rom. 10: 17 »Tron kommer av predikan»). I 1878 års katekesutveckling frågas det både hur den helige Ande bevarar en människa i tron och vad den troende människan själv har att iaktta i sammanhanget (fråg. 154–155), och frågorna lämnas inte obesvarade.

I det avslutande homiletiska avsnittet i boken ges delvis ett korrektiv både till vad medförfattarna skrivit och till Wingrens eget förord. Inte nog med att Jesu död och uppståndelse, såsom redan nämnts, här säges utgöra evangeliets kärna. Kyrkans uppgift tycks rentav vara evangelisation. »I nuet är kyrkans program helt klart, nå ut med evangelium» (s. 82). Ja, det finns t.o.m. ett bestämt medel, som har »en nyckelroll för tron», nämligen ordet, som är Ande och Liv (s. 108).

Rune Söderlund

Resuméer av doktorsavhandlingar

Ann Catherine Bonnier: *Kyrkorna berättar. Upplands kyrkor 1250–1350. Upplands Fornminnesförenings Tidskrift 51. 311 sid, rikt illustrerad. Ca-pris 200 kr. (Boken kan beställas från Upplandsmuseet, S:t Eriks gränd 6, 752 20 Uppsala, tel 018-102290).*

Denna avhandling i konstvetenskap behandlar sockenkyrkornas arkitektur, inredning och utsmyckning. Syftet är att sätta de folkungatida kyrkorna i relation till den tid och det samhälle de fungerat i. För att man bättre skall förstå

tidens kyrkor ges först en översikt över stiftets historia och kyrkornas förändring under medeltidens lopp.

Avhandlingens titel antyder att kyrkobyggnaderna kan användas som en källa till historisk kunskap. Det världsliga samhället avspeglas nämligen i kyrkornas arkitektur och utsmyckning, som ytterst beror på de ekonomiska och sociala förutsättningarna i de enskilda socknarna. Detta åskådliggörs genom en serie utbredningskartor, som förmodas visa landskapets utveckling i stort.

Ett särskilt avsnitt ägnas de folkungatida tegelkyrkorna. Den högtstående kvaliteten på deras arkitektur gör det sannolikt att de inte uppförts av sockenbönderna utan av socknens herrskap. Det visar sig att rikets förnämsta släkter hade sina sätesgårdar just i dessa socknar.

Vissa drag i de mest påkostade kyrkorna tyder på att särskilda önskemål förelegat när det gäller kyrkornas utformning och användning. En ursprunglig västläktare är sålunda med all sannolikhet avsedd för kyrkans byggherre. I andra kyrkor förekommer gotiska nord- och sydportaler, som i några fall varit försedda med vapenhus eller kapell. Detta är ett drag som uppträder i de inkorporerade kyrkorna, dvs i kyrkor där kyrkoherdetjänsten innehades av en av domkapitlets kaniker. Andra kyrkor med speciell utformning ligger centralt i sina områden och kan förmodas ha fungerat som hundareskyrkor/prostkyrkor.

Folkungatidens ståtligaste uppländska kyrkor, de i Tensta och Vendel, är byggda av tegel och större än ordinära sockenkyrkor. Båda har de stormannaprägel, samtidigt som de förefaller ha haft en rikare liturgi än normalt (kapell och eventuellt lektorat i Tensta, dubbla kapell och minst sex sidoaltaren i Vendel). Här förefaller kyrkorna att ha uppförts i nära samförstånd med stiftsledningen.

Kjell Kallenberg: *Livsåskådning i kris. En empirisk studie*. 189 sid. Doxa förlag, Lund 1987.

Vilken roll spelar en människas livsåskådning i en svår krissituation och hur påverkar en kris livsåskådningen? I denna avhandling presenteras en undersökning som ger ett bidrag till svaret på sådana frågor. Undersökningen ligger i linje med den empiriska livsåskådningsforskning, som bedrivs vid avdelningen för Tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala Universitet.

I studien deltog nitton personer. Samtliga hade förlorat en nära anhörig i plötslig och oväntad död. I sorgen blir livsåskådningsfrågorna viktiga. Personerna följdes under ett drygt år. Den sam-

manlagda samtalstiden uppgick till 8–10 timmar per person. Samtalen kompletterades med två psykologiska tester och ett självskattningsinstrument.

Först undersöktes sorgens förlopp, dess grad av intensitet och utveckling över tid. Vissa mönster i sörjandet kunde urskiljas. Några personer gav starkt och varaktigt och intensivt uttryck för sin sorg. Andra tycktes inte reagera alls. Ytterligare andra förmådde sörja och bearbeta förlusten på ett konstruktivt sätt.

I nästa steg gjordes en kartläggning av livsåskådningens betydelse. Fanns det skillnader mellan de olika sorgeförloppen? Ett viktigt resultat visar att gränserna inte går mellan de traditionella livsfrågorna, eller mellan olika religiösa eller politiska åskådningar. Däremot finns ett samband mellan sättet att uppfatta sig själv, samhället och omvärlden och bärande drag i den egna personligheten. Personer med en integrerad livsåskådning (religiös eller icke religiös) har lättare att bearbeta krisen. Men det betyder inte att man fritt kan välja en »passande» livsåskådning för att vara väl rustad i svåra situationer: livsåskådning är till en väsentlig del formad av vår personlighet.

Graden av integration i livsåskådningen förefaller ha ett samband med graden av jagstyrka. Den livsåskådning, som trots det svåra som hänt förmår hålla samman verkligheten till ett meningsfullt helt, har just den integrativa egenskap som också är utmärkande för det starka jaget. Den grundläggande tilliten ger en större förmåga att tolka och bearbeta svåra livserfarenheter och bidrar till en konstruktiv krislösning.

Benkt Olén: *Rymlighetens evangelium. Helgo Zettervall som kyrkoarkitekt i Lunds stift i ljuset av samtida kyrkoliv*. 177 sidor. Kristianstad 1987. I distribution: Förf., Prästgårdsvägen, 291 63 Kristianstad. Pris 130 kr.

Syftet med denna avhandling har varit att undersöka, hur mina tidigare forskningsresultat kan tillämpas på lokal nivå i Lunds stift. Huvuddelen av avhandlingen har därför en *deskriptiv karaktär*. Materialet har strukturerats på ett *attityd-inriktat sätt*, som också innefattar en *nödvändig dokumentation* av Helgo Zettervalls verksamhet som kyrkoarkitekt i Lunds stift.

Zettervall som person skildras ur *psykobiografisk synpunkt* mot bakgrund av religiositeten i barndomsmiljön, hans relationer till några inflytelserika kyrkomän samt slutligen hans egen religiösa inställning. Den kartläggning av *argumentationen på lokal nivå*, som redovisas i av-

handlingens huvudavsnitt, ger i flera avseenden ett överraskande entydigt resultat. Nyckelpersoner i dessa sammanhang är biskoparna J. H. Thomander och V. Flensburg, församlingsprästerna men också några tongivande lekmän.

Helgo Zettervalls kyrkor illustrerar och understöder i synnerhet Flensburgs *teologiska visioner och nyortodoxa kyrkouppfattning*. Han och prästerna i Lunds stift upplever dessa kyrkor som något positivt ur pastoralvårdande synpunkt. Man uppfattar de nya 1800-talskyrkorna som yttre värn mot en vikande kyrklig sed och andra sekulariseringstendenser. Därmed vill man också bemöta nyevangelismens kyrkokritik, som manifesteras i alternativa gudstjänstlokaler av låg- eller frikyrklig typ. Med min avhandling har jag velat visa, att Zettervalls kyrkor framför allt *konkretiserar den lundsiska högkyrklighetens pastoralteologiska program*. Att detta kunde få så stor genomslagskraft beror på bakomvarande och för präster av olika schatteringar gemensamma teologiska grundvärderingar. Ytterst kan dessa härledas från den s.k. treståndsläran, enklast uttryckt i Hustavlan i Luthers lilla katekes.

Dessutom kan nämnas, att avhandlingen i fråga har en viss tvärvetenskaplig inriktning. Min ambition har också varit att ge Helgo Zettervall en *välbehövlig upprättelse som kyrkoarkitekt*. Med tanke på det intensiva kyrkobyggandet är det tydligt, att företrädarna för Svenska kyrkan inte befann sig på defensiven under de år – 1860–80 – avhandlingen omspanner – tvärtom. Avhandlingen vill därför ge en delvis *ny syn på det kyrkliga och kulturella skeendet* i Lunds stift under angivna år.

Gustav Wiberg: *Dualism och monism i traktaten Trimorfos Protennoia (NHC XIII: 1)*. 224 sid. Eget förlag. Lund 1987.

Traktaten Trimorfos Protennoia (NHC XIII: 1) hör till de fynd som år 1945 gjordes vid byn Nag Hammadi i Egypten och ger liksom de andra traktaterna i fyndet uttryck åt en gnostisk grund-

uppfattning. Avhandlingen gör till sin uppgift att analysera traktatens innehåll, bl.a. beträffande kosmologi, antropologi och soteriologi, som ett bidrag till förståelsen av den gnostiska åskådningen historiskt och dogmatiskt i relation till religion och filosofi.

Traktatens innehåll göres bäst rättvisa, när den ses som uttryck för en spänning mellan dualistiska och monistiska tendenser. Den redogör för hur världen och människan, framför allt hennes ande, är föremål för en strid mellan två makter, ljus–mörker, ande–materia, som var för sig ensamma vill behärska tillvaron och människan. Denna motsättning dominerar kosmos under dess jordiska historia, men tänkes kunna upphöra genom den ena maktens undergång. Detta kommer enligt traktaten att inträffa vid tidens slut, då mörkret upplöses, medan ljuset kvarstår som segrare.

Den soteriologiska synpunkten är central. Protennoia och hennes son, Logos, ibland kallad Kristus, står i centrum som frälsarmakt. Utgången av en kommande uppgörelse mellan makterna vilar på det faktum, att människan, gnostikern, till sitt inre väsen är släkt med ljuset och bär den himmelska säden inom sig. Hon har blott sjunkit ned i en lägre tillvaro genom mörkermakternas försorg. Det finns andra varelser på jorden, som inte hör himmelen till (arkonter, psykiker m.fl.). Men endast de som är »ljusets barn» kan återsamlas till den högre ljusvärlden. Till detta lyckliga slut behöver de en viss hjälp, som ges, när Protennoia kommer ned och med Logos' hjälp väcker dem och förenar sig med dem. Det blir en identifikation mellan Protennoia-Logos och ljusdelen inom människan. Som hjälp ges åt gnostikerna också de s.k. »sigillen», sakramentsliknande handlingar, som påskyndar och underlättar den mänskliga andens himmelsfärd. Inga andra än de som äger en sådan ljusets själ eller pneuma kan bli föremål för frälsarens hjälp.

Avhandlingen söker sätta in traktaten i dess hellenistiska, filosofiska miljö och diskuterar dess relation till judendom och kristendom.

DISKUSSIONSINLÄGG

Om Jobsbokens gudsbild.

Ett genmäle till Rune Söderlund

Det är roligt när exegetiska arbeten blir uppmärksammade av systematiker. Ingen kan väl tycka att vi har för mycket av samtal över ämnesgränserna. Rune Söderlunds vänliga recension av min bok *Namnet och Närvaron. Gudsnamn och Gudsbild i Bäckernas Bok*, införd i STK 1987 nr 4 (sid. 177–180) uppfattar jag just som en inbjudan till samtal om väsentligheter av intresse för en vidare krets av teologer.

Den punkt jag här vill uppmärksamma gäller Söderlunds diskussion av Jobsbokens gudsbild i anslutning till det sista kapitlet i min ovannämnda bok, där jag riktar sökarljuset mot det båda gudstalen i Job. Frågan om Jobsbokens gudsbild är så svår att varje bibeltolkare snart inser sin begränsning och gärna lyssnar till andra sätt att läsa och uppfatta texten.

Söderlunds framställning har två huvudpunkter. För det första sätter han frågetecknet för bruket av termer som dualism och monism i en diskussion av Jobsbokens gudsbild. För det andra ifrågasätter han den av mig och andra formulerade åsikten att gudstalen rymmer ett perspektiv där Gud tecknas i kontrast mot kaosmakter som han bekämpar.

Jag börjar med den senare punkten, för den primära frågan är hur vi ö.h. skall reproducera konturerna av gudstalens gudsbild. Valet av terminologi bör ju ske utifrån textanalysens resultat.

Den uppfattning av gudstalen i Job 38–41 som Söderlund vill förespråka har två komponenter: (a) Gudstalen tycks framställa Gud som den som till skillnad från Job kan överblicka allt från begynnelsen till änden och vars vishet återspeglas i hela skapelsen. (b) Innebörden i gudstalen blir då att Gud tystar munnen på Job genom att framhålla att Job inte har någon talan emot den Gud vars vishet är oändligt mycket större än människotankens (sid. 180). Jag vill inte bestrida att båda dessa påståenden rymmer något riktigt. Det första finner ju visst stöd i ramberättelsen, där vi möter en Gud utan vars tillåtelse inget ont kan ske. Och det andra tycker jag nog gör rättvisa åt gudstalens retoriska frågor och ironiska formuleringar. Frågan är emellertid, om dessa i och för sig riktiga penseldrag i en återgivning av gudstalens gudsbild är tillräckliga för att sätta läsaren i stånd att identifiera motivet på Söderlunds målning med dess bibliska original.

I mitt studium av Job har jag funnit ett element som tilldragit sig mitt särskilda intresse, därför att det knyter an till drag i gudsbilden som var konstitutiva för en av Israels mest centrala institutioner: Jerusalems tempel med kultraditionens teologi. Här talas det om en Gud som i ständigt nya demonstrationer av sin suveränitet går i närkamp med kaosmakterna och som därtill är den suveränt regerande konungen. Detta har jag närmare utrett i kap. 6 och 7 i min bok. Dylika drag återfinner jag intressant nog också i den gudsbild som representeras av de båda gudstalen i Job och jag grundar mig därvid på följande.

(1) Djurens namn och art i det andra gudstalet. – Visserligen är det så att flodhäst och krokodil fått stå modell för författaren, men deras namn röjer att de representerar något mera än vanliga zoologiska fenomen. Namnet Leviatan är ju en gängse beteckning för kaosdjuret (Ps 74: 14; Jes 27: 1 etc.). Ordet Behemot framstår som en plural av ordet *bēhēmā*, »djur», en plural med intensivbetydelse, alltså »jättedjur», »odjur», »monster». Olika drag i skildringen av djuren vittnar också om att de inte exakt överensstämmer med de exemplar vi kan betrakta på en safari eller på Zoo i Köpenhamn (se t.ex. Job 41: 9–12). Guds ingrepp mot dessa djur formuleras i 40: 19, 24.

(2) Det första gudstalets avsnitt om hur Gud betvingar havet. – I Job 38: 8–11 finner vi en skildring av hur Gud sätter dörrar för havet och behandlar det som ett lindebarn. Denna är obehaglig för läsaren ända tills man sätter den i förbindelse med den äldre tradition där havet framstår som en expressiv symbol för de hotande kaosmakterna. Jobsförfattaren knyter an till denna för att visa att Gud bekämpar och sätter gränser för ondskans härjningar.

(3) Det ikonografiska jämförelsematerialet. – Man kan ju fundera över varför Jobsförfattaren valt just flodhästen och krokodilen som symboldjur i gudstalen. I en tungt vägande studie har Othmar Keel gett oss svaret på den frågan (*Jahwes Entgegnung an Ijob*, 1978). I egyptisk mytologi bekämpar den gode guden Horus kaosmakten Set. Den senare representeras i egyptiska bildframställningar som flodhäst eller krokodil (i min bok återger jag på sid 188 en mycket betydande tempelrelief där Horus motståndare är dels flodhäst, dels krokodil!).

(4) Gudstalens strukturella egenheter. – Genom ett par nya studier (Keel, op. cit. och Veronika Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, 1979) har vi fått upp ögonen för gudstalens struktur. Båda börjar med en likartad inledning (38:1–3 och 40:1–9) och i dessa inledningar formulerar Gud en utmaning som knyter an till Jobs tidigare anklagelser mot Gud. Sålunda tar Gud i 38:2 upp Jobs anklagelse mot Gud för att ha skapat en värld som lika gärna kunde återgå till kaos (kap 3:3–5), medan den hebreiska texten i 40:3 pekar bakåt mot formuleringar där Job talar om Gud som en brottsling (9:22–24). Vad innebär nu detta? – Jo, de inslag av kaoskampsmotiv som vi finner i gudstalen står där inte bara som någon sorts förströdda avsidesreplik. De har tvärtom en funktion i bokens helhet: de utgör svar på tal på Jobs anklagelser mot Gud och vad de säger är att Gud är den som bekämpar kaosmakerna i alla deras olika manifestationer.

Det är utifrån dylika iakttagelser som jag för min del har tecknat gudsbilden i Jobsbokens båda gudstal. Därvid har jag funnit en gudsbild som framstår som ett meningsfullt element i Jobsbokens totalsammanhang: »Mot den förtvylade Jobs vrångbild av en allsmäktig despot som håller åt mänsklighetens lidande ställer gudstalen fram bilden av den Gud som i skapelsen sätter sina gränser, sina ordningar, som ger sitt skapade kosmos ett värn mot kaos, den Gud som bevingar och till sist förgör mörkrets makter» (sid. 186), och jag talar om hur »den närvarande Gudens suveränitet avtecknar sig mot den mörka bakgrunden av en anti-gudomlig Ondskas existens» (loc.cit.). Jag framhåller dessutom: »Men tyngdpunkten i framställningen ligger likväl inte på själva kraftmätningen utan på styrkeförhållandena: Behemot och Leviatan står som skrämmande symboler för tillvarons anti-gudomliga

makter. Men människan är inte prisgiven åt hotet mot skapelsen. Gud är den starkare» (sid. 189f.).

För Rune Söderlund framstår mina slutsatser om Jobsbokens gudsbild som »i högsta grad diskutabla» (sid. 180). Jag för min del kan inte se annat än att jag tagit fasta på drag som är objektivt konstaterbara i själva Jobstexten, och det är väl ändå den som måste vara det yttersta kriteriet.

Till frågan om hur man terminologiskt skall etikettera den gudsbild och den verklighetsuppfattning det här är frågan om kan jag fatta mig kort. Jag känner sympati för Söderlunds ideal, att terminologisk klarhet är ett mål värt att sträva mot. Men jag är mindre säker beträffande hans rekommendationer rörande praxis. Om alla termer som någon gång i historien använts i mer än en enda betydelse därigenom vore komprometterade och obrukbara blev nog det vetenskapliga språket rätt torftigt. Jag är ganska väl medveten om hur mycket en term som dualism kan rymma. Det sätt på vilket jag använder termen framgår emellertid av en formulering på sid. 191: »Frågan om ondskans ursprung tycks ej intressera författaren [till Jobsboken]. Däremot inskräper han att Gud bekämpar den. Detta är dualism.» Det är det jag menar när jag talar om »ett dualistiskt grundperspektiv» eller »dualismen i tillvaron» (sid. 190) resp. »en stark dualistisk tendens» (sid. 193). Jag framhärdar alltså tills vidare i min uppfattning att den gudsbild jag arbetat fram får en meningsfull terminologisk representation på detta sätt. Söderlunds eventuella farhågor för att jag därigenom skulle vilja göra Jobsboken gnostisk är alldeles ogrundade.

Tryggve N. D. Mettinger

