

# Ny lägel för blandvin

## 1686 års kyrkolag av år 1687<sup>1</sup>

Av LARS ECKERDAL

1

1686 års kyrkolag (KL) har ännu efter tre sekler rättskraft. Denna KL utgjorde det fristående första partiet i den lagrevision som fullbordades med 1734 års allmänna lag. Initiativet till den revisionen togs i adeln i samband med att ståndet för sin del godkände KL. Först i nutiden har de sista balkarna i det väldiga lagverket blivit ersatta med modern lagstiftning. KL står i tur att bli utbytt; den första skulle bli den sista.

Fyra gånger har fullständiga förslag till reviderad KL framlagts och avvisats. Inom överskådlig tid kommer det femte försöket att resultera i förslag till dels en Sveriges kyrkolag, dels en Svenska kyrkans kyrkoordning. Det finns all anledning att räkna med att de i allt väsentligt kommer att bli genomförda. KL 1686 bygger på förutsättningar för normgivning som inte längre föreligger: ett relativt homogent och relativt statistiskt kyrko- och samhällsliv. Fram till 1976 har regeringsformerna på olika sätt hävdad principen om religionsenhet i lära och kyrkoceremonier. Det saknades varje grund för en motsvarande skrivning i den nuvarande regeringsformen. Inte ens formellt finns därför denna grundsten för KL. Numera finns däremot en politisk vilja att ersätta KL i likhet med den gamla allmänna lagens balkar.

Den överlag långa eller mycket långa livslängden för balkarna och KL kan förklaras på olika sätt. Generellt är livslängden ett symptom på att det svenska samhället länge förblev relativt slutet och enhetligt. Liksom den allmänna lagens balkar har otvivelaktigt

också KL därtill bevisat sig vara tjänlig på grund av en numera sällan erkänd kvalitet – med en osedvanlig förening av styrka och smidighet. Alltsedan KLs tillkomsttid har det varit nödvändigt med kompletteringsförfattningar av olika slag. Sedan 1700-talets mitt har därför på såväl officiell som privat väg utgivits samlingsverk registrerande hela normgivningen ifråga om "kyrko-" eller "religionsväsendet". Längre rörde det sig emellertid om just kompletteringar till en KLs ramlagstiftning – för att tillgripa en modern term. Från 1800-talets senare del har situationen drastiskt förändrats. Genom lagändringar avseende KL-partier eller andra författningar och genom olika slag av administrativa regleringar har KL demolerats.

Om en gammal lägel inte vårdas, lappas och lagas utan punkteras är den inte längre tjänlig för vare sig gammalt eller nytt vin, vilka kvaliteter materialet än besitter.

2

Den äldriga KL var en gång ung. Den 3 sept 1686 stadfästes verket av Karl XI, alla i stormaktsväldet "till en fast och hörsam rättelse och efterföljd". I monarkens förord framhålls att det länge funnits önskemål om en förbättring av 1571 års kyrkoordning (KO). Ärendet hade försinkats "för åtskillig hinders skull, som alltid hava legat ett så viktigt verks fullbordan i vägen".

Det var ingen överdrift. Under hänvisning till besluten vid Uppsala möte 1593 hade riksdagen 1602 begärt en översyn av KO och liturgin genom "några av de lärdeste och förständigaste såväl ibland de världsliga som de andliga". Tydligt enligt modellen från Uppsala möte skulle revisionsförslagen "i alla landsändar . . . förkunna; och sedan de godvilligen gillade och vedertagna äro tryckas

<sup>1</sup> Fakultetsföreläsning i Lund den 16 mars 1987. – Sedan föreläsningen hållits har kyrkoförfattningsutredningens slutbetänkande framlagts med förslag till ny kyrkolag m m, vidare KLOK-gruppens kyrkoordningsförslag. Föreläsningen har inte bearbetats med hänsyn till förslagen.

och i alla församlingar över hela riket brukas”.

Vägen till ett slutligt kyrkolagsförslag blev mycket lång och strapatserna stora. Det komplicerade förloppet har kartlagts och analyserats främst av Sven Kjällerström, och det är i första hand på hans forskning jag bygger. När Karl XI under riksdagen 1682 befallde prästeståndet att inkomma med ett revisionsförslag, kunde ledamöterna snabbt redigera äldre projekt och leverera ett samlat förslag till kyrkoordning (KOF). Att inte bara andliga utan också världsliga – för att bruka 1602 års uttryckssätt – skulle vara involverade, var åtminstone medstånden angelägna om. I realiteten blev det adliga med nära anknytning till kungens råd och kansli. I den kretsen utformades ett radikalt motförslag, KOF 1685. Detta blev lagt till grund för förhandlingar i den arbetsgrupp av andliga och världsliga, som kungen inkallade och som nådde en tillkämpad enighet om ett KOF i febr 1686. Det slutliga KOF föredrogs under våren i två läsningar inför konungen i rådet, varvid en hel del ändringar vidtogs. På sommaren slutredigerade lantmarskalken Erik Lindschöld texten, och den 3 sept 1686 kunde verket äntligen stadfästas av konungen.

Riksdagen 1602 hade tänkt sig att ett utarbetat KOF skulle bli uppläst ”i alla landsändar” för att därvid kunna bli ”godvilligen” antaget. Karl XI tänkte annorlunda. Visserligen föreskrev han att KL kapitelvis skulle läsas upp från alla predikstolar, men detta för att det redan stadfästa skulle bli allmänt känt och ”förbliva i gott minne”. Riksdagen hade också genom 1682 års lagförklaring kringskurit sin medverkan i lagstiftningen till förmån för kungligt envælde. Den omständigheten kastar en del ljus över det egendomliga att KL stadfästes en vecka innan riksdagen samlades. I proposition till denna meddelade Karl XI allt han låtit göra för att en ”efterlängtd och förbättrad kyrkoordning ... måtte kunna komma i dagsljuset” och att denna ”under K Maj:ts höga namn, kyrkoväsendet till ett märkeligt gagn och rättesnöre, av trycket utgår” (presens!).

Från stånden skördade kungen tacksägelser för omsorgen om kyrkoordningen, varigenom ”vi snart förvänta densamma i ljuset

framkomma”. Så formulerade sig prästeståndet. Genom Erik Lindschöld lät kungen förstå att tacksamheten måste bevisas genom förklaringen ”att vi henne [=nya KO] erkänna som en lag”. Det faktum att ”inte alla sett kyrkoordningen”, som inte överlämnats till riksdagen, föranledde den frågan i ståndet, om ”man icke skulle bedja om den nåden av K Maj:t, att få höra henne oss föreläsas”. Årkebiskop Olof Svebilius avspisade som preses förslaget bryskt. Att alls tänka sig något sådant vore ”mycket betänkligt, sedan K Maj:t har henne approberat och underskrivit”. För att inte begå majestätsbrott beslöt riksdagen att såsom lag erkänna den osedda, stadfästa kyrkolagen.

Det hör till saken att propositionen inte upplyste om att det slutliga KOF, som deputerade levererat i februari 1686, undergått åtskilliga förändringar och att den stadfästa urkunden fortfarande var under prövning. Ännu sommaren 1687 blev några biskopar inkallade för överläggning om en del resterande frågor. Först på hösten 1687 kunde tryckningen ta fart och framåt jul började rentryckta, bundna exemplar att lämna tryckeriet. Huvudleveransen skedde in på det nya året; den 25 febr nådde KL 1686 till Lunds domkapitel t ex. Även i kungens råd yppades en viss oro över förfaringssättet. Diskussioner ledde fram till en diplomatisk lösning. På verkets titelblad skulle anges, att volymen innehöll vad Karl XI ”år 1686 haver låtit författa och år 1687 av trycket utgå och publicera” – ingenting om stadfästelsetid och riksdagsmedverkan.

Handläggningen är egendomlig men inte alldeles unik. I jan 1976 utfärdade regeringen förordningen om 1976 års alternativa gudstjänstordning, men först på senvåren förelåg texten till den redan fastställda författningen. Förslag hade dock varit offentliggjort, remissbehandlat och prövat av kyrkomötet. I nov 1986 utfärdades kyrklig kungörelse om ny kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Författningsförslag hade inte offentliggjorts och remissbehandlats, och ännu några månader senare pågår redaktionen av ett i centralstyrelse och kyrkomöte avsevärt förändrat verk.

Under enväldestid och den formella demokratins epok krävs uppenbarligen av kyrkliga

likaväl som statliga företrädare förutom politisk vilja också tålmod och fantasi för att genomföra den modell 1602 års riksdag önska för ett hela folkets samtycke: att förslag ”i alla landsändar . . . förkunnas” för att kunna bli ”godvilligen gillade” och sedan lojalt praktiserade.

### 3

Både propositionen till riksdagen och KLs förord anger att verket fullkomnar bönerna att reformationstidens KO ”skulle överses och förbättras”. När KL till sist blev offentliggjord, visade det sig att önskningarna uppfyllts över hövan.

Prästeståndets KOF 1682 var till omfånget nästan dubbelt så stort som KO. Dess innehåll hade bevarats och i någon mån kompletterats med förtydligande avsnitt; därutöver hade infogats en rad nya kapitel om ämnen, vilka i KO närmast utgjorde självklarheter. Ifråga om prästers avlöning t ex berörde KO närmare enbart något som utgjorde en nyhet i och med reformationen: frågan om prästänkors försörjning. KOF 1682 försökte hålla greppet över hela avlöningskomplexet. En stor part av tilläggen gällde styrelseskicket i kyrkan: församlingens kyrkoråd och -stämma, stiftets domkapitel och prästmöte och på rikspanet rikskonsistorium och kyrkomöte.

Medståndens kritik satte in främst mot denna typ av tillsatser, vilka ansågs rymma ”anstötliga passager och materier”. Med skärpa gjordes invändningar mot de andliga sätt att utforma innehållet, ”bristandes alltid ut med de orden som betyda regera, styra, förstå församlingen” – rena prästväldet, alltså. Motsättningarna berodde otvivelaktigt på skilda principiella uppfattningar i ”makt-” och överhuvud författningsfrågan. Men uppenbart medverkade ståndspolitiska eller rent av -egoistiska motiv. I förhandlingarna mellan andliga och världsliga 1685–86 fanns tydligen en gemensam benägenhet att i tvistefrågorna betrakta majestätet som respektive stånds tillflykt, sköld och skärm. Delvis därför nådde man en åtminstone formell enighet om också de svåraste ärendena, enligt en sammanfattning avlöningssystemet samt ”consistoriums auktoritet och kyrkorådets

myndighet”, dvs maktfördelningsfrågor på stifts- och församlingsplan. På rikspanet återstod inga sådana problem. Det stod vid det här laget fullt klart att det inte fanns något som helst utrymme för sådana institutioner som rikskonsistorium och kyrkomöte jämte hans majestät konungen.

Mellan detta, som det hette, ”jämkade” slutliga KOF 1686 och den 1687 utgivna KL är skillnaderna betydande. Under 1686–87 skars ungefär en tredjedel av textmassan bort. Därmed avlägsnades i huvudsak alla de ämnen som under 1600-talet varit huvudledning till en revision av KO. Karl XI och hans förtrogna agerade utifrån uppfattningen, att allt som inte angick alla och envar skulle brytas ut och tas in i specialförfattningar. KOs bearbetade kapitel om skolan lyftes sålunda bort och omformades till 1693 års skolordning. I KL-editionen ingick som ett appendix en separat domkapitelsförordning från febr 1687. I andra fall dröjde det decennier eller rentav århundraden innan beslutade specialförfattningar realiserades, t ex om församlingsstyrelsen.

Den kraftiga reduktionen gällde särskilt sådant som angick kyrkostyrelsen på olika nivåer. Dessa ämnen hör till dem som flitigast utretts, stötts och blötts inte bara i nutiden och inte enbart under närmast förflutna decennier utan under århundraden. Genom åtgärderna i rådet 1686–87 gav KL lika litet som tidigare KO ett fast system. Styrelseskicket har in i nutiden fått formas i anslutning till ett medeltida arv med inslag av partiella författningar, sedvanerätt och improvisation. Systemet – om man kan kalla det så – har av de involverade krävt svårfångade kunskaper om och uppövad känslighet för det som numera brukar kallas Svenska kyrkans egenart och identitet.

### 4

Uppmärksamheten skall nu riktas mot den materia som faktiskt bereddes plats i den utgivna KL. Det har redan tonat fram, att editionen ämnesmässigt ungefär motsvarar KO. Den sistnämnda hade 30 kapitel, vilka till största delen hade en inriktning på det normala kyrkolivet i församlingarna. KL fick 28

kapitel med huvudinriktning på lokalförsamlingens liv, allt avklarat på drygt hälften av det utrymme KO tog i anspråk. Dispositionen av kapitlen är i huvudsak densamma. Såsom nämnts fick skolordningskapitlen ingen motsvarighet. Nytt är kapitlet om prästmöte; att detta fick stå kvar vid den slutliga reduktionen förklaras helt av att mötet blivit ett instrument för prästfortbildningen. Med anknytning till element i KO hade utbildats särskilda kapitel om det nattvarvsberedande skriftermålet och om kyrkoherdeinstallationen. På spridda partier i KO bygger ett nytt kapitel med grundinstruktioner för olika befattningstyper i kyrkan. Utan tidigare motsvarighet är ett kapitel om kyrkoinvigning. Det förklaras av en förskjutning i grundsynen på kyrkorummet och fr a av förändrade villkor; reformationstidens problem med övertaliga kyrkor hade bytts i motsatsen genom expansion i bl a Norrland och Bergslagen.

Till det nya i KL hör emellertid också ett nytt stoff inom de gamla ämnesområdena. KO karakteriseras av sin koncentration på det normala kyrkolivet med dess centrum i gudstjänstfirandet, rikare i städerna, enklare i den kringliggande landsbygdens kyrkor. KL bevarar inriktningen på lokalförsamlingen men tar sikte förutom på det normala kyrkolivet också på särfall och undantag för att kunna reglera även det irreguljära. Redan i detta röjs att *kyrkoordningen* omvandlats till *kyrkolagen* med ett utvecklat regelsystem.

Som exempel på omvandlingen kan anföras de båda dokumentens kapitel "om döpelsen". KO kan nöja sig med konstaterandet, att det med rätta "mestadels" är barn som döps. KL måste fixera huvudregeln, att alla föräldrar skall låta föra sina barn till dopet inom åtta dagar; följaktligen måste då anges, hur försumliga skall korrigeras. Merparten av utrymmet upptas dock av specialregler, som rör hur man skall förhålla sig till barn, vilkas föräldrar är "av främmande religion", hittebarn, utomäktenskapliga barn och landstrykares barn. Även om människor skall döpas såsom spädbarn enligt huvudregeln, måste KL också ange hur man skall förhålla sig till odöpta vuxna, vilka skall "befordras till dop och kristendom" – "judar, turkar, morianer och hedningar", dvs in-

vandrare men otvivelaktigt också svenskar i utmarkerna.

Exemplet illustrerar skillnaden mellan KO och KL. Det ger också en nyttig relief åt den mångomtalade religionsenheten i det svenska enhetssamhället, särskilt rikssvenska områden – gamla och inkorporerade. Religionsenheten, som utgjorde en rikets fundamentallag och en grundförutsättning för KL, skulle på allt sätt eftersträvas för att det ideala skulle bli det reella. Men mitt i enhetssamhällets tid förutsätter KL inte större faktisk enhet än att en serie särregler krävdes för att fånga in avvikelserna. Systemet med huvudregler och denna typ av särregler återfinns i kapitlen som behandlar dop, nattvarvsberedelse, vigsel till äktenskap, sjalvård bland sjuka och begravning samt i kyrkotuktskapitlen, dvs samtliga KLs kapitel med sikte på den enskilde i församlingen.

## 5

Vid jämförelsen KO–KL har jag redovisat att KL har några nya kapitel och har tillfogat åtskilliga regler inom de gamla kapitlens ram. Dessa kompletteringar borde ha resulterat i en utökning. Såsom nämnts har dock KL sammanlagt två kapitel färre och fr a ett omfång som bara är drygt hälften av KOs. På vilket sätt har den kraftiga textreduktionen åstadkommit? Reduktionen har satt sina spår i snart sagt alla resterande kapitel. Dels har en typ av frågor gallrats ut, låt vara inte alldeles sorgfälligt. Dels har själva sättet att behandla de olika ämnena förändrats tämligen radikalt. Bådadera skall nu beröras något.

Sådant som rensats bort, eller snarare: skulle bort, rör den konkreta utformningen av olika gudstjänsttyper. I KO utgör detta en försvarlig textmängd; såväl råd och anvisningar som liturgisk text till gudstjänster eller partier därav. Det brukar uppges att sådana partier utgör en tredjedel av KO-texten. Meningen var att sådant stoff skulle föras över till kyrkohandboken. Med en senare lanserad distinktion skulle handboken ange, hur gudstjänster skulle utformas, och KL, vilka gudstjänsttyper som skulle firas. Enligt planen från förarbetet på KL inkallades också

en kommitté för att med utgångspunkt från den publicerade KL korrigeras i första hand kyrkohandboken. Kommittéprotokollet visar att arbetet inleddes i jan 1688 med kapitelvis uppläsning av KL och anteckningar om konsekvensändringar i kyrkohandboken. Verkligheten blev dock inte planerlig. Ritual som KL förutsatte kom i flera fall in i kyrkohandboken först 1811 och 1868. I KL-texten finns en hel del kvar angående gudstjänsters "hur". I flera fall blir ett liturgiskt förlopp beskrivet för att utgöra stommen för anknutna regler i strikt mening men också pastorala råd. Egentliga ritual finns inte, men om kyrkohandboken saknade sådana för gudstjänsttyper KL föreskriver, innehåller den sistnämnda också huvuddragen i gudstjänstförloppet.

Den faktiska textutformningen i KL har föranlett åtskilliga diskussioner angående gränsdragningen mellan kyrkolag i strikt mening i 1686 års codex och annan materia, inte minst ämnen av liturgisk karaktär. Särskilt efter representationsreformen och kyrkomötesinstitutionens tillkomst på 1860-talet har sådana överväganden blivit viktiga också av konstitutionella skäl, ty skilda behandlingsätt skulle tillämpas på frågor av kyrkolags natur och andra slags ämnen, däribland liturgiska med ännu en typ av särbehandling. Generellt sett har det varit så gott som problemfritt att bestämma gränsen mellan just kyrkolags- och liturgifrågor. När delade meningar funnits inom främst kyrkomötet, har gränsdragningsfrågan vanligen dragits in som subsidiärt argument för att förhindra liturgireformer, vilka ogillats på andra grunder. När ett ämne föreburits ha kyrkolags karaktär, har såväl kyrkomöte som regering iakttagit stor försiktighet och frågan har i realiteten avgjorts av riksdagen, den tredje parten i kyrkolagsfrågor. Den gränsdragning som inte blev genomförd i KL-editionen har således fått ske efterhand och från fall till fall in i nutiden.

Det starkt minskade textomfånget i KL beror alltså i mycket på att liturgiskt stoff kraftigt reducerats. En annan viktig förändring av generell räckvidd rör sättet att behandla ämnen. För KL lanserades en redigeringsprincip med betydelse för textkvantiteten

och med än större kvalitativa konsekvenser.

Redan tidigare hade riktats anmärkningar mot utformningen av KO-texten, när det i kretsen kring monarken deklarerades, att "stylus ecclesiasticus" måste vika för "stylus legalis"; inte kyrkospråk utan lagstil måste tillämpas. Det ansågs olämpligt att med KO göra teologiska utredningar och därur dra principiella och praktiska slutsatser för att till argumenteringen knyta också råd och anvisningar. En sådan uppläggning hade KO i kapitel efter kapitel, somliga dock mer principiellt hållna, andra åter med tyngdpunkten på de praktiska konsekvenserna. KL har däremot redigerats i lagstil. Den utreder inte, vädjar inte; den deklarerar och dekreterar. När KO text undervisar om "vad för dråpliga stor ting" dopet skänker, inskränker sig KL till att enbart ta med KO-konklusionen, att dopet i "åthävor och tankar" skall hållas i största ära – att så skall ske men inte *varför*. Kyrkoordningen skulle bli kyrkolagen.

KO – "Den svenska kyrkoordningen" – angav vad som visat sig vara gott och skäligt på dessa breddgrader för att allt skulle "ärliga och skickliga tillgå" enligt titelbladets motto från 1 Kor 14:40. För det mottot fanns inte plats på titelbladet till den "kyrkolag och -ordning", som dominerades av konungens namn och titlar. I förord och efterskrift finns efterklanger av bibelordet men grundtonen anger kungsordet om allas plikt att vid vite åtlyda "denne vår kyrkolag och ordning".

Lagstilens och det kungliga dekreterandets princip har inte heller den blivit helt konsekvent genomförd. De två mer markanta undantagen rör något mycket centralt i stormaktstidens kyrko- och fromhetsliv. Lagstilens ram tänjs ut av de ganska utförliga anvisningarna om predikans förberedelse, form och innehåll. Samma fenomen uppträder i det i och för sig korta principiella kapitlet "Om skriftermål och avlösning", där försoningens realitet och förlåtelsens möjlighet framhävs innan upplysningar lämnas om olika skriftermålstyper utöver den dagliga botten och bättringen.

Inom lagstilens ram faller däremot det grundläggande första kapitlet, "Om den rätta kristliga läran". Det är en motsvarighet till inledningskapitlet i KO, "Om predikan

och kristelig läro". Noga taget har KO-framställningen bearbetats och så starkt kondenserats, att den rymms på lika många rader i KL som den krävde sidor i KO. Den egentliga motsvarigheten är nämligen huvudmassan i KLS inledningsparagraf; därnäst följer en svit specialregler. Huvudparagrafens sätt att ange innehållet i "den kristeliga lära och tro" som alla landets invånare skall bekänna är dock ingen nyhet, ty här anknyter KL till en tradition som utbildats alltifrån 1500-talets senare decennier. Tron som förkunnas och bekänns är den som är "grundad" i Guds ord, "författad" i de tre gammalkyrkliga symbola och "jämväl" Augustana 1530, "vedertagen" på Uppsala möte 1593 och "förklarad" i konkordiebokens övriga texter.

För att ingen skulle behöva vara okunnig om denna tro sådan den var "författad" och "vedertagen" blev de dokumenten utgivna 1593–94 i samlingsvolymen med den karakteriserande titeln *Confessio fidei* (trosbekännelsen). På regeringsuppdrag omtrycktes volymen 1663 – med vissa tillägg – och återigen till hundraårsjubileet 1693, då jämte kungens jubileumsuppprop. Vad KL angav om denna "kristeliga lära och tro" skulle vad dokumenten beträffade förbli tillgängligt för att också kunna vara en realitet i kyrko- och fromhetsliv. Bekännelsen, läran, tron skulle – för att låna några KL-uttryck – vara levande "i hjärta och mun", i "åthävor och tankar" (KL 2:1, 3:1). Helt enligt det synsättet slutar inledningskapitlet med paragrafen om bevarande av nedärvda "kristelige ceremonier" och en gudstjänstlivets ordning med "likhet" mellan stiftet, en ordning ingen enskild ägde makt att ändra. Till rikets fundamentallagar hörde religionsenhet i lära och kyrkoceremonier.

Den sakliga kontinuiteten mellan KO- och KL-texterna om tron som bekänns är obestridlig, och KL-sättet att uttrycka saken hade hävd. Likafullt är den judiciella formen av karakteristiskt KL-märke. Serien specialregler har förmodligen senare bidragit till felslutet, att läran är "grundad" i "bekännelseskriterierna" och att tron är en tro på dessa. Förmodligen har KL-texten bidragit till ett för KL likaväl som KO främmande synsätt enligt vilket läran, bekännelsen och tron är från varandra åtskilda storheter. Den uppfatt-

ningen får ett skenbart stöd i en redigeringsprincip enligt vilken framställningen av läran eller tron i allt väsentligt hänvisats till enbart inledningskapitlet och inte som i KO fått prägla behandlingen av ämnena kapitel för kapitel. Det är konsekvensen av att "stylus ecclesiasticus" ersatts med "stylus legalis". *Kyrkoordningen* blev *kyrkolagen*.

## 6

Ett par gånger har markerats att kyrkans ordning blev dess lag – "under K Maj:ts höga namn". Enligt reformatorisk uppfattning måste andligt och världsligt regemente hållas isär. Det världsliga regementet utgjorde lagens område, och överheten bar svärdet för att upprätthålla rätten och stävja förbrytelser. I det andliga regementet fick inte lag och svärd finnas utan här var det saliggörande Ordets område. Inte minst de svenska reformatorerna underströk dock både nyttan och nödvändigheten av viss överenskommen ordning såsom medel "till församlingens uppbyggelse uti sannskyldig religion", tex vilken dag man skulle samlas till gudstjänst, hur denna skulle firas osv. När församlingarnas företrädare godvilligt enades om en viss lämplig ordning, fullgjorde de vad Gud befallt. För endråkts och därmed trosenhets skull krävdes att allt tillgick med ordning enligt 1 Kor 14:40.

Enligt detta synsätt var *kyrkoordningen* 1571 ingen lag utan just en "godvilligen" överenskommen och antagen ordning, vilket understryks i KO-förordet. Där anspelas också på Melanchthons kända sats om den rätta överheten såsom vårdare av dekalogens båda tavlor. Det var överhetens plikt att sörja för att Ordets saliggörande regemente kunde utövas "fritt och obehindrat" och att med svärdet näpsa den som bröt med denna KO, bekräftad och stadfäst av kungen. Samtidigt inskräptes likafullt, hur nödvändigt det var att hålla isär det andliga och det världsliga regementet, så att man inte förmånger vad "Gud vill hava åtskilt".

I detta perspektiv var *kyrkolagen* en nyhet när den utkom, nytt att den kunde betraktas som jämställd med andra balkar i den allmänna lagen. Såsom tecken på förändringen har

såsom nämnts majestätets namn trätt i stället för citatet från 1 Kor 14:40. Efterskriften påbjuder obrottslig lydnad under hot om kungens "högsta onåde". Motiveringen har fått formen av en principiellt egenartad travesti på bibelstället. KL måste följas, efter "en god lag [sic!] är grunden och likasom vägvisaren till all skicklighet".

Man skulle kunna tala om en viss spänning mellan KLs inledningsord, vilka mer följsamt ansluter till bibelstället och reformatoriskt synsätt, och efterskriften. Ett studium av KL-texten som helhet ger vid handen att spänningen av och till går i dagen. De båda regementena har väl inte blivit förmängda, men ofta tenderar sådant att verka sammanfogat som skulle hållas åtskilt. Betecknande för verkets karaktär från denna synpunkt är det nyskapade sammansatta uttryck som finns såväl på titelbladet som i stadfästelseorden: kungens "kyrkolag och ordning".

En episod under förarbetet kan belysa detta förhållande. I kapitlet "Om bann" blev det under slutredigeringen inledningsvis skrivet om "Guds kyrka och församling, vilkens regering av Gudi oss anförtrott är". Majestätet framställdes alltså som Guds styresman också i det andliga regementet. På ärkebiskop Svebilius' tillskyndan korrigerades formuleringen till ett med reformatoriskt synsätt förenligt uttryckssätt om kungens " uppsikt, vård och försvar" av kyrkan. Just denna i sista stund inryckta triad brukar anföras för att karakterisera K Maj:ts förhållande till kyrkan enligt KL. Otviveltaktigt är detta en nyc-kelformulering i den utgivna KL. Spänningen

mellan skilda synsätt, kompromisskaraktären, framträder däri, att skiftet av uttryckssätt kunde genomföras som en redaktionell åtgärd utan konsekvenser för texten i övrigt. Karl XI:s verk blev "kyrkolag och ordning" för Guds församling i Sverige.

*Sammanfattningsvis* är KL 1686 en till formen ny codex. Formad för att ersätta KO 1571 rymmer den nya inslag, men merparten av innehållet utgör en omredigering av stoffet från KO enligt nya redigeringsprinciper. KO, som inte upphävdes, ger den fylligare motiveringen till KL-kapitlens regler för församlingens normalordning. I allmänhet återfinns detta stoff kraftigt summerat i inledningsparagrafen till resp KL-kapitel. Det tillfogade nya stoffet med specialregler i fortsättningsparagraferna bryter generellt sett inte av mot den traditionsgivna huvudlinjen. Verket som helhet är format som instrument för att i hela riket realisera idealet, stormaktens religionsenhet i lära och kyrkoceremonier, allt folkets endrättiga fromhet i "åthävor och tankar", "i hjärta och mun".

Det ädla årgångsvinet blandades upp med en del ungt vin, och alltsammans gjöts i en ny lägel, kungens "kyrkolag och -ordning". Konsekvenserna av en sådan hantering ifråga om vin från druvor är oviss. Visst är att metoden gav ett gott resultat vad gäller Svenska kyrkans ordning. Blandvinet i den nya lägeln fick ganska harmonisk balans; det fick ingen blommig bouquet men en utpräglad sträv karaktär. Nu är lägeln punkterad, resterna av innehållet otjänliga.

# Normgivningen rörande svenska kyrkan

Av LOTTA WESTERHÄLL

## Bakgrund och syfte

Debatten stat-kyrka har pågått sedan mitten av förra seklet och var särskilt intensiv från början av 1950-talet till slutet av 1970-talet. Avsikten är inte att här närmare gå in på den omfattande utredningsverksamhet, som ägde rum under denna tid. Nämnas skall endast att betänkandet "Stat-kyrka. Ändrade relationer mellan staten och svenska kyrkan" (SOU 1978:1-3), vilket lades fram 1978, inte accepterades av 1979 års kyrkomöte. Detta beslöt att uppdraga åt sin utredningsnämnd att lägga fram förslag till reformer inom ett bevarat samband med staten. Regeringen tillsatte 1979 års kyrkomöteskommitté för att utreda flera viktiga principfrågor, som uppkommit genom att kyrkomötet förkastat reformförslaget. Kyrkomöteskommitténs betänkande SOU 1981:14 "Reformerat kyrkomöte, kyrklig lagstiftning m m" kom att ligga till grund för de förslag som regeringen förelade kyrkomöte och riksdag 1982. Detta ledde till grundlagsändringar (lag 1982:937), som innebar en ny lydelse av p 9 övergångsbestämmelserna och en central ny lagstiftning i övrigt, vilken reglerar de nuvarande relationerna mellan staten och kyrkan, nämligen lagen (1982:942) om svenska kyrkan och lagen (1982:943) om kyrkomötet. Viktiga grundlagsändringar på detta område har även gjorts senare och finns nu i lag (1985:864) om ändring i regeringsformen. RF p 9 övergångsbestämmelserna fick delvis ånyo en ny lydelse samtidigt som p 10-14 tillskapades.

I RF p 9 övergångsbestämmelserna sägs att grundläggande föreskrifter om svenska kyrkan som *trossamfund* meddelas i lagen om svenska kyrkan. Svenska kyrkan har alltså ställning av *trossamfund*. Den inledande be-

stämmelsen i lagen om svenska kyrkan fastslår sedan att svenska kyrkan är ett evangeliskt-lutherskt *trossamfund*. Innan riksdagen ger grundläggande föreskrifter om svenska kyrkan som *trossamfund* skall yttrande av kyrkomötet inhämtas. Detta ger en viss fingervisning om hur relationen mellan staten och kyrkan kommit att utveckla sig.

Då en central fråga för både kyrkomöteskommittén och utredningsnämnden var normgivningen rörande olika kyrkliga angelägenheter, avser jag i det följande att närmare undersöka hur denna normgivning kommit att gestalta sig i nämnda grundlagsbestämmelser och i de lagar, till vilka hänvisas i dessa bestämmelser, främst lagen om svenska kyrkan. (I Stig Hofverbergs avhandling "Statsrätt och kyrkolag. En studie i lagstiftningsmaktens tillämpning - från Lex regia till folksuveränitetens princip", Uppsala 1983, som till övervägande delen är rättshistorisk, beaktas i kap VIII även den senare utvecklingen t o m 1982.)

## Riksdagens normgivning

I 1974 års RF fastslås principen om folksuveräniteten genom bestämmelsen att all offentlig makt i Sverige utgår från folket (1:1 första stycket). Vidare stadgas att riksdagen är folkets främsta företrädare (1:4 första stycket) och att riksdagen stiftar lag (1:4 andra stycket). Författningsutredningen fann det utmärkande för en parlamentarisk demokrati att ett organ, riksdagen, intog den principiellt ledande ställningen och att det var främst genom detta organ som folkets inflytande kom till uttryck (se SOU 1963:17, s 337f och 150ff). Utredningen framhöll vid sidan härav behovet av en bestämd funktionsuppdelning



mellan olika statsorgan. Dessa principer om statsskickets grunder och om funktionsuppdelningen anammades i grundlagberedningens betänkande SOU 1972:15 (s 76, 81, 99 och 120f), i prop 1973:90 (s 91 och 228f) och i KU 1973:26 (s 59f). I RF blev lagområdet preciserat genom en uppräkningslista i lagtexten (8 kap) av de ämnen i fråga om vilka bestämmelser inte får ges på annat sätt än i lag. Riksdagens primära lagområde uppdelas i det obligatoriska lagområdet, där någon delegation inte är möjlig och i det fakultativa lagområdet, där delegation är möjlig. Riksdagens mycket vidsträckt lagstiftningskompetens "begränsas" alltså genom delegationsmöjligheter. Delegationsbestämmelserna återfinns i RF 8:6–12 och 13:6 och är avsedda att vara uttömmande. Dessa tillsammans med regeringens eget normgivningsområde (RF 8:13) medför en kompetensfördelning mellan riksdag och regering, vilken i viss mån ansluter sig till lagstiftningspraxis enligt 1809 års RF (SOU 1972:15, s 82 och prop 1973:90, s 54, 82, 205 och 209f).

Vilken inverkan har det nu anförda om statsskickets grunder och funktionsfördelningen fått på kyrkolagstiftningen?

Författningsutredningen uttalade sig på följande sätt:

"Sedan ställning tagits i frågan om förhållandet mellan stat och kyrka, torde de föreslagna övergångsbestämmelserna angående kyrkolag och kyrkolagstiftning kunna utgå. Bibehållas de nuvarande banden mellan stat och kyrka i allt väsentligt, bör den föreslagna regeringsformen kompletteras med bestämmelser om kyrkolagstiftning. Grundsatsen att riksdagen ensam stiftar lag bör då . . . avse även kyrkolag. Att borttaga regeringens medbestämmanderätt i fråga om kyrkolag och samtidigt låta kravet på kyrkomötets samtycke kvarstå måste . . . anses uteslutet. Vad som däremot kan anses naturligt är, att kyrkomötet avger yttrande över förslag till kyrkolag. Skiljes kyrkan från staten, blir . . . den reglering i lag av kyrkans förhållanden, vilken kan vara erforderlig, icke längre av offentligrättslig karaktär, i varje fall icke av samma art som för närvarande. Bestämmelserna angående kyrkolag och kyrkolagstiftning bör då utgå." (SOU 1963:17, s 487f)

Med hänvisning till den då pågående utredningen kyrka–stat anförde författningsutredningen vidare:

"Placeringen i övergångsbestämmelserna inne-

bär icke något förord från utredningens sida till förmån för den ena eller den andra lösningen. Den motiveras uteslutande av att det i avvaktan på ställningstagandet till ovan nämnda utredningsarbete ansetts riktigtast att bibehålla nuvarande ordning för kyrkolagstiftning, en ordning, som helt avviker från den av utredningen föreslagna ordningen för lagstiftning och som därför icke lämpligen ansetts böra inarbetas i förevarande kapitel." (SOU 1963:17, s 337)

Grundlagsberedningen fanns också att reglerna om kyrkolagstiftningen skulle bibehållas i avvaktan på det slutliga ställningstagandet till utredningsarbetet om stat och kyrka (SOU 1972:15, s 228f).

I 1974 års RF togs i p 9 övergångsbestämmelserna in ett stadgande att ombud för svenska kyrkan sammanträder till allmänt kyrkomöte enligt vad därom är särskilt stadgat. I samma punkt av övergångsbestämmelserna hette det vidare att utan hinder av vad som stadgas i RF om att lag stiftas av riksdagen skall i fråga om kyrkolag gälla att sådan lag stiftas av regeringen gemensamt med riksdagen. Med kyrkolag avsågs allmänt uttryckt sådan lag som omfattar grundläggande bestämmelser om kyrkans väsen, egendom, organisation och verksamhet (se prop 1984/85:36, s 9f). Härvid fördrades även samtycke av allmänt kyrkomöte. Över förslag till kyrkolag skulle vidare lagrådets yttrande inhämtas. Hade antaget förslag till kyrkolag inte utfärdats som lag före närmast följande lagtima riksmötes början, var förslaget förfallet.

Bestämmelserna om kyrkolagstiftning hade alltså behållit denna utformning uteslutande p g a de då pågående utredningarna om förhållandet mellan staten och kyrkan. Bestämmelserna var överförda från 1809 års RF 87 § 2 mom (se S Hofverberg, a a, s 110 ff). 1974 års RF konserverade i p 9 övergångsbestämmelserna tills vidare de regler i 1809 års RF, vilka gällde kyrkan (se prop 1973:90, s 473). Då ordningen helt avvek från RF:s ordning för lagstiftning, fick bestämmelserna sin plats i de sk övergångsbestämmelserna till RF. Man räknade med att dessa övergångsbestämmelser skulle kunna utgå, sedan ställning tagits till frågan om förhållandet mellan staten och kyrkan. Om banden stat–kyrka i allt väsentligt kom att bibehållas, skulle RF kompletteras med bestämmelser om kyrkolagstiftning. Vid ett skiljande av kyrkan från staten skulle aktuella bestämmelser inte få samma offentligrättsliga karaktär, utan bestämmelserna om kyrkolag och kyrkolagstiftning kunde då utgå.

Även 1979 års kyrkomöteskommitté, som lämnade sitt förslag "Reformerat kyrkomöte, kyrklig lagstiftning m m" i februari 1981 (SOU 1981:14), utgick från att det principiella ställningstagandet i

stat-kyrkafrågan inte borde föregripas. Man föreslog en begränsning av tillämpningsområdet för begreppet kyrkolag i syfte att inte rubba det tidigare förhållandet mellan staten och kyrkan. Kommittén hänföde endast en närmare bestämning av kyrkans lära till kyrkomötets egentliga självbestämmanderätt; i övrigt hade riksdagen ensambestämmanderätt. Kritiken mot förslaget var kraftig hos många remissinstanser. En kritisk inställning hade också 1979 års kyrkomötes utredningsnämnd i betänkandet "Reformerad kyrkoorganisation". Man menade att förslaget innebar ett föregripande av det principiella ställningstagandet i stat-kyrkafrågan och ett befästande av statskyrkosystemet. Man menade vidare att kyrkomötet borde ges en grundlagsfäst yttranderätt vid stiftande av kyrkolag. I regeringens prop 1981/82:77 om formerna för den kyrkliga lagstiftningen m m föreslogs, att reglerna om kyrkolagstiftning i RF 9 p övergångsbestämmelserna anpassades till de huvudprinciper om normgivning som accepterats i och med tillkomsten av RF.

Inte heller i prop 1981/82:192 om ett reformerat kyrkomöte hade man lyckats att erhålla en samlande lösning i stat-kyrkafrågan. Utan att föregripa den principiella frågan i detta hänseende inriktade man sig på att behandla frågor där ett reformbehov gjorde sig särskilt starkt gällande (prop 1981/82:77, s 13f). Departementschefen fann att det förhållandet att riksdagen övertog lagstiftningsmakten kunde uppvägas av andra förändringar inom det lagstiftningsområdet, så att kyrkan allmänt sett kunde sägas stå i samma relation till staten som den gjort tidigare (prop 1981/82:77, s 15ff). Sådana förändringar var dels delegationsmöjligheten till kyrkan, dels begränsningen av kyrkolagsområdet.

Riksdagen biföll betänkandet 1981/82:36, där ett enigt konstitutionsutskott tillstyrkt prop 1981/82:77.

Genom 1982 års reform anpassades alltså reglerna om kyrkolagstiftning till RF:s huvudprinciper om normgivning. Huvudregeln är att riksdagen ensam stiftar lag på det kyrkliga området. Kyrkomötet har dock tillförsäkrats ett inflytande genom att det i viss utsträckning skall medverka i en del lagstiftningsärenden (genom yttrande eller samtycke, se nedan). Sammanfattningsvis kan göras gällande att riksdagens inflytande på den kyrkliga lagstiftningsmakten har förstärkts och därigenom även statskyrkosystemet (se S Hofverberg, a a, s 232).

Under senare delen av våren 1987 kom kyrkoförfattningsutredningen med sitt slutbetänkande "En ny kyrkolag m m" (SOU 1987:4). Utredningen har sett sina uppgifter mer som juridiskt-tekniska och inte kyrkopolitiska. De kyrkopolitiska förslagen har kommit från den parlamentariskt sammansatta 1982 års kyrkokommitté, som har arbetat med att förändra den lokala och regionala organisationen inom kyrkan. I förslaget till kyrkolag har utredningen samlat de centrala bestämmelser om kyrkan som enligt RF skall beslutas av riksdagen. De delar som faller inom kyrkomötets kompetensområde har omarbetats av en arbetsgrupp, som tillsatts av svenska kyrkans centralstyrelse. Eftersom mycket få delar av den gamla kyrkolagen fortfarande gäller, fann utredningen det svårt att ändra eller komplettera lagen. Man gick i stället på linjen att arbeta fram ett förslag till helt ny kyrkolag, så att man skulle få den önskade översikten, klarheten och redan i det mycket omfattande författningsmaterialet. Till följd av normgivningsfördelningen mellan riksdagen och kyrkomötet föreslås den nya kyrkolagen delvis behandla andra ämnen än 1686 års kyrkolag. Eftersom övergångsbestämmelserna i RF hänvisar direkt till lagen om svenska kyrkan, har utredningen funnit att den bör vara kvar som en särskild lag och inte inarbetas i kyrkolagen. Folkbokföringen och begravningsrätten hålles också utanför lagen. I övrigt innehåller förslaget till ny kyrkolag alla de lagregler i olika ämnen som är av mera central betydelse för svenska kyrkan. Detta innebär att tex lagen (1936:567) om domkapitel, lagen (1963:939) om biskopsval, lagen (1970:939) om förvaltning av kyrklig jord, lagen (1972:704) om kyrkofullmäktigeval och lagen (1982:943) om kyrkomötet föreslås ingå i den nya kyrkolagen (se nedan angående normgivningen om prästämbetet).

Hur ser riksdagens normgivning ut mer konkret? Fyra, indirekt fem, former för riksdagens normgivning kan utläsas ur 1982 års version av p 9 övergångsbestämmelserna. I dessa delar skedde endast smärre justeringar genom lag 1985:869 (se mer härom i följande avsnitt). Dessa former är:

- 1) lag med samma form som huvudbestämmelserna i riksdagsordningen jämte kyrkomötets yttrande,
- 2) lag efter kyrkomötets yttrande,
- 3) lag med kyrkomötets samtycke,
- 4) lag som rör område som genom delegation förts över till kyrkomötets normgivning, eftersom riksdagen (ensam) med hänsyn till den formella lagkraftens princip (RF 8:17) måste

upphäva sådana i kyrkolag förefintliga föreskrifter, innan kyrkomötet inom ramen för sin kompetens kan utfärda nya föreskrifter inom samma område,

- 5) lag hänförlig till det primära och det obligatoriska lagområdet där samtycke eller yttrande från kyrkomötet ej krävs. Till det primära och det obligatoriska lagområdet hänförs flera lagar såsom exv lag (1979:926) om tystnadsplikt för präst inom svenska kyrkan (se vidare S Hofverberg, a a, s 233f). Dessa lagar synes inte vara av större intresse i detta sammanhang, varför jag fortsättningsvis ej uppehåller mig vid denna grupp.

Den *grundläggande* lagstiftningen rörande svenska kyrkan ligger inom det primära lagområdet. Eftersom några möjligheter att delegera denna del av lagområdet till regeringen eller kyrkomötet ej finns, ligger den inom riksdagens obligatoriska lagområde. Riksdagens lagstiftningsmakt på detta område har ytterligare befästs. Lagen om svenska kyrkan skall nämligen stiftas på samma sätt som huvudbestämmelserna i riksdagsordningen. Härigenom har den förlänats en viss stabilitet.

Föreskrifter som innebär ändring av det ändamål för vilket den kyrkliga egendomen är avsedd skall liksom lagen om svenska kyrkan stiftas på samma sätt som huvudbestämmelserna i riksdagsordningen. Kyrkomöteskommittén menade, att all sådan reglering uteslutande skulle tillkomma riksdagens normgivning (SOU 1981:14, s 83 ff). Tidigare hade den tillkommit och behandlats i kyrkolagsordning. Detta påtalades av 1979 års kyrkomötes utredningsnämnd i betänkandet "Reformerad kyrkoorganisation" (s 89 och 253 ff). I och med att sådan lag nu stiftas på samma sätt som huvudbestämmelserna i riksdagsordningen, skapas viss garanti för ett tillfredsställande rättsskydd för den kyrkliga egendomen. Liksom för den grundläggande lagstiftningen rörande svenska kyrkan krävs även i detta fall yttrande från kyrkomötet.

Grundläggande föreskrifter om den kyrkliga egendom som är avsedd för svenska kyrkans verksamhet stiftas av riksdagen efter yttrande av kyrkomötet. Detta gäller även grundläggande föreskrifter om organisationen av myndigheter under kyrkomötet såsom svenska kyrkans centralstyrelse och besvär-

nämnd (se nedan). Grundläggande föreskrifter om prästerliga tjänster i svenska kyrkan och om stiftsmyndigheter samt andra närmare föreskrifter rörande kyrkomötet meddelas antingen i lagen om svenska kyrkan med dess speciella lagstiftningskrav eller i annan lag som stiftas av riksdagen efter yttrande av kyrkomötet. Det är alltså främst fråga om grundläggande föreskrifter i de anförda ämnena, som ligger inom det obligatoriska primära lagområdet (RF p 9 tredje stycket övergångsbestämmelserna). Även om riksdagen är ensam lagstiftare, har dock kyrkomötet beretts möjligheter till yttrande.

Endast i ett fall stipulerar grundlagen gemensam lagstiftning av riksdag och kyrkomöte, dvs riksdagen stiftar lagen, men det krävs samtycke av kyrkomötet. Detta gäller föreskrifter om medlemskap i svenska kyrkan (RF p 9 andra stycket övergångsbestämmelserna). Dessa finns intagna i 1951 års lag om religionsfrihet.

Enligt 1979 års kyrkomöteskommittés mening var 1–5 §§ i 1951 års lag om religionsfrihet av sådan art, att de inte kunde undantas från riksdagens normgivningsmakt, eftersom de var att hänföra till medborgarnas grundläggande fri- och rättigheter (SOU 1981:14, s 80). Hänvisningen till 1–5 §§ torde dock vara felaktig. Nu gällande bestämmelser om tillhörigheten till svenska kyrkan återfinns i 1951 års religionsfrihetslag 6–16 §§. Dessa paragrafer jämte delar av lagens övergångsbestämmelser antogs av riksdagen efter kyrkomötets godkännande, dvs i kyrkolagsordning. Lagen i övrigt, dvs de inledande paragraferna med bestämmelser om religionsfriheten och resten av övergångsbestämmelserna, antogs av riksdagen utan kyrkomötets hörande. Ett tillägg till 6 § (i lagen 1979:929) beslöts av riksdagen "med allmänna kyrkomötets samtycke". Lagens inledande 1–4 §§ (5 § upphörde att gälla 1 januari 1977, då klosterförbudet upphävdes) är istället att hänföra till den religionsfrihet som tillerkänns alla medborgare. Mot motiveringen till kommitténs förslag att föra bestämmelserna om medlemskapet i kyrkan till riksdagens normgivningsområde kunde därför erinringar göras, vilket också 1979 års kyrkomötes utredningsnämnd gjorde (s 49 f). Den-

na fann det angeläget att framhålla, att kyrkotillhörigheten och de bestämmelser som reglerar denna utgör en viktig grundval för demokratin i kyrkan och för handhavandet av kyrkans angelägenheter. Förändras grundvalen, skulle därmed förutsättningarna för den kyrkliga demokratin förändras. Det vore inte rimligt, att denna grundval skulle bestämmas uteslutande av riksdagen. Det torde även strida mot den svenska kyrkans religionsfrihet såsom trossamfund, om dess medlemskapsbestämmelser fastställdes av riksdagen ensam.

I fråga om ändring eller upphävande av lag, som rör de områden för vilka redogjorts ovan (RF p 9 första–tredje styckena övergångsbestämmelserna), gäller vad som är föreskrivet om stiftande av sådan lag (fjärde stycket). Bestämmelsen ligger helt i linje med RF 8:17 om den formella lagkraftens princip.

Principen om riksdagens rätt att ensam stifta lagar (RF 1:4 andra stycket) är enligt vad som framkommit ovan till en viss del kringrand genom de i övergångsbestämmelserna grundlagsfästa reglerna om kyrkomötets samtyckes- och yttranderätt. Det innebär att det finns ett särskilt lagstiftningsområde vid sidan av de obligatoriska och fakultativa lagområdena och regeringens primärområde, dvs det område som omfattas av regeringens normkompetens. Att principen om riksdagens oinskränkta lagstiftningsmakt blivit beskuren, var resultatet av en politisk kompromiss, som hade sin orsak i önskan att upprätthålla ”balansen” mellan stat och kyrka. Denna menade man kunna uppnå genom yttranderätt för kyrkomötet i vissa hänseenden och genom delegation till kyrkomötet i andra. Svenska kyrkans karaktär av trossamfund nödvändiggjorde ett fortsatt medbestämmande för kyrkomötet beträffande föreskrifter om medlemskap i svenska kyrkan. Trots grundlagsreglerna om yttrande, delegation och samtycke (i ett fall) har riksdagens ställning inom detta område förstärkts i förhållande till vad som gällde tidigare, eftersom riksdagen ej behöver beakta ett yttrande från kyrkomötet och eftersom riksdagen närhelst den vill själv kan lagstifta inom det delegerbara området. Principiellt sett har alltså stats-

kyrkosystemet förstärkts (se S Hofverberg, a a, s 244).

## Regeringens normgivning

Som en allmän utgångspunkt vilar normgivningskompetensens fördelning mellan riksdag och regering på principen om funktionsfördelning mellan de båda organen. Riksdagen är i första hand beslutande och lagstiftande organ, medan regeringen är beredande och verkställande, även om regeringen också har egen beslutanderätt. Fördelningen innebär att riksdagen inte får ge order åt förvaltningsorganen. Verkställighetsbefogenheten innebär att regeringen har ensamrätt till styrning av förvaltningen. I åtskilliga fall föreligger behov av delegation av normgivning till organ, som är underställda regeringen.

Som framkommit i avsnittet ovan återfinns bestämmelserna om riksdagens delegationsmöjligheter i RF 8:6–12 och 13:6. Formellt innebär dessa regler möjligheter för riksdagen att överlåta sin normgivningskompetens till regeringen (8:7–10 och 13:6), till regeringen eller kommun (8:9 andra stycket), till regeringen för vidare överlåtelse (subdelegation) till förvaltningsmyndighet eller kommun (8:11) och under tid då riksmöte ej pågår i viss utsträckning till finans- och skatteutskotten (8:6). Föreskrifter som regeringen meddelat med stöd av delegation skall dock ”underställas riksdagen för prövning, om riksdagen bestämmer det” (8:12). Regeringens egen normgivningskompetens bestäms av 8:13. Denna innefattar dels ”föreskrifter om verkställighet av lag”, dels ”föreskrifter som ej enligt grundlag skall meddelas av riksdagen”, den s k restkompetensen. Riksdagen har dock enligt vad som ovan framhållits hela den lagstiftande makten och regeringens normgivning utgör enbart en av praktiska skäl motiverad inskränkning däri. Behörighet för regeringen att besluta föreskrifter i visst ämne på grund av delegationsbeslut eller med stöd av 8:13 utgör nämligen ”ej hinder för riksdagen att genom lag meddela föreskrifter i samma ämne”. Detta framgår av 8:14. Den formella lagkraftens princip enligt 8:17 verkar också i denna riktning.

RF:s övergångsbestämmelser innehåller

inga uttryckliga bemyndiganden för regeringen. Det enda som stadgas om regeringen i dessa bestämmelser är att regeringen *inte* får besluta föreskrifter i ämnen, vari kyrkomöte har bemyndigats att besluta föreskrifter (p 10 sista stycket) och att föredraganden skall tillhöra svenska kyrkan när regeringen avgör ärenden som angår svenska kyrkans religionsvård eller religionsundervisning, utövning av prästämbetet, befordring eller ämbetsansvar inom kyrkan (p 12). Vidare finns stadganden i övergångsbestämmelserna till 1982 och 1985 års grundlagsändringar, nämligen p 2 och 3, varav den sistnämnda närmast har formen av ett bemyndigande. P 2 föreskriver bl a att äldre författningar och föreskrifter, som har tillkommit genom beslut av Konungen eller regeringen gemensamt med riksdagen och med samtycke av allmänt kyrkomöte, skall fortsätta att gälla utan hinder av att de inte har tillkommit i den ordning som skulle ha iakttagits vid tillämpning av de nya bestämmelserna. Av p 3 framgår att regeringen får upphäva föreskrifter som Konungen eller regeringen har meddelat före den 1 januari 1983 utan hinder av p 9 och 10 övergångsbestämmelserna till RF i deras nya lydelse. Sådana föreskrifter skall inte tillämpas i den mån de gäller fråga som regleras i kyrklig kungörelse.

Men eftersom i övrigt inget sägs om regeringens normgivning, måste utgångspunkten vara den kompetens som regeringen har jämlikt RF 8:13. Restkompetensen omfattar sådant som inte faller under riksdagens normgivningskompetens och som inte heller kan delegeras till kyrkomötet. Angående det till kyrkomötet delegerbara området har redan framhållits att regeringen inte får besluta föreskrifter i dessa internt kyrkliga ärenden. Till restkompetensen hör detaljföreskrifter om prästerliga tjänster, om stiftsmyndigheter, om organisationen av myndigheter under kyrkomötet och om den kyrkliga egendomen (p 9 tredje stycket e contrario). Exempel på dylika föreskrifter från regeringen under åren 1983–1986 är förordningar 1983:827, 1984:793, 1985:767 och 1986:728 om allmän kyrkoavgift för år 1984, 1985, 1986 och 1987, förordningar 1983:879, 1984:1002 och 1986:24 om ändring i förordningen om för-

valtning av kyrklig jord, förordning 1983:1018 om präster för finskspråkiga i Sverige, förordning 1984:205 om fortsatt befrielse för vissa församlingar från skyldighet att utse kyrkofullmäktige, förordning 1984:288 om överföring i krig av vissa av domkapitlens uppgifter till kontraktsprostarna, förordningar 1984:747 och 1985:419 om ändring i förordning om kyrkliga kostnader, förordning 1984:979 med bemyndigande för domkapitlen och kammarkollegiet att besluta i ärenden om samfällighetsbildning, förordning 1984:980 om ändring i förordningen med instruktion för domkapitlen, förordning 1985:157 om ändring i förordning om ersättning till ledamöter av kyrkomötet och av svenska kyrkans centralstyrelse, förordning 1985:420 om ändring i stadgan om prästexamen, förordning 1985:421 om ändring i förordningen om behörighet i vissa fall för prästerlig tjänst, förordning 1985:422 om ändring i förordning om viss praktisk tjänstgöring för blivande präster, förordning 1985:946 om ändring i förordning med vissa bestämmelser om anställning som präst, förordning 1986:680 om ändring i förordningen om kyrkoherdar för döva; se även förordningar 1985:747 och 1986:754 om upphävande av vissa kyrkliga författningar.

1982 års reform innebar alltså, att normgivningsmakten på det kyrkliga området fördelades mellan riksdagen, regeringen och kyrkomötet allt efter ämnets art. Som exempel kan nämnas att i p 9 (fjärde stycket) medgav riksdagen, att kyrkomötet genom kyrklig kungörelse meddelade föreskrifter rörande "verksamheten hos organ som tillsätts av kyrkomötet". Ett sådant organ är svenska kyrkans centralstyrelse. Kyrkomötet fick alltså endast meddela föreskrifter om verksamheten hos centralstyrelsen, och regeringen fick inte meddela föreskrifter härom (p 9 femte stycket i 1982 års version). Konstitutionellt innebar detta, att andra föreskrifter, som rörde centralstyrelsen, låg inom ramen för regeringens normgivningskompetens enligt RF 8:13, den s k restkompetensen.

I lagen om svenska kyrkan har dock riksdagen meddelat föreskrifter om centralstyrelsens uppgifter i förhållande till kyrkomötet och om dess sammansättning (7–10 §§). I lag

(1982:943) om kyrkomötet stadgas att ärenden som riksdagen eller regeringen överlämnar till kyrkomötet skall före avgörandet beredas i svenska kyrkans centralstyrelse eller i utskott (30 §). Fler bestämmelser om centralstyrelsen finns i 42–45 §§ (se nedan om kyrklig kungörelse med ändring i kyrkliga kungörelsen [1983:9] med instruktion för svenska kyrkans centralstyrelse [SKFS 1986:4]). Med hänsyn till bestämmelsen i RF 8:17 om den sk formella lagkraftens princip begränsades därigenom regeringens kompetens.

Genom en grundlagsändring, som innebär att normgivningsbefogenheterna helt eller delvis förs över till riksdagen, kan även i formell mening åstadkommas en begränsning av regeringens normgivning. I samma utsträckning som föreskrifter om centralstyrelsen förs till riksdagens beslutsområde, begränsas regeringens restkompetens enligt 8:13. Genom en 1985 införd föreskrift härom i p 9 övergångsbestämmelserna till RF stadgas, att grundläggande föreskrifter om organisationen av myndigheter under kyrkomötet ges i lagen om svenska kyrkan eller i annan lag efter yttrande av kyrkomötet. Några andra grundlagsändringar som begränsar regeringens normgivningskompetens finns ej. Där emot förutsätts att regeringen iakttar den återhållsamhet i frågan om att reglera myndigheter under kyrkomötet som påkallas av hänsynen till att svenska kyrkan inom ramen för ett bevarat samband med staten bör få åtnjuta så stor självständighet som möjligt. I prop 1984/85:36, s 12 f framhöll föredraganden följande:

”För egen del vill jag sätta in frågan om regeringens normgivningsbefogenheter beträffande centralstyrelsen i ett större sammanhang. En bärande tanke i 1982 års reform var att inom ramen för ett bevarat samband mellan staten och svenska kyrkan åstadkomma en rimlig fördelning mellan statens och kyrkans befogenheter att meddela föreskrifter i kyrkliga ämnen. I förarbetena till reformen (prop 1981/82:77 s 30) uttalade föredragande statsrådet att kyrkan, så länge dess organisation och verksamhet är offentligrättsligt reglerad, måste godta principerna för den offentliga maktens utövande, såsom dessa har kommit till uttryck i vår författning. Enligt min mening kan det i förevarande ärende inte komma i fråga att rubba denna grundsats som det råder politisk enighet om. Det

innebär bl a att regeringen med stöd av sin restkompetens måste kunna meddela föreskrifter som rör centralstyrelsen i dess egenskap av statlig förvaltningsmyndighet. En annan sak är att kompetensen inte bör utnyttjas på ett sätt som kan uppfattas som ett intrång i kyrkans självbestämmanderätt i internt kyrkliga frågor. Det hela bygger enligt min mening på ett fortsatt ömsesidigt förtroende mellan staten och kyrkan.”

## Kyrkomötets normgivning

Kyrkomötet är i den omfattning som anges i grundlag eller i annan lag ett i kyrkliga angelägenheter beslutande organ bestående av valda ombud för svenska kyrkan, som är ett trossamfund, vilket framkommit ovan. Grundläggande föreskrifter om kyrkomötet som en församling av valda ombud för svenska kyrkan meddelas i lagen om svenska kyrkan (p 9 övergångsbestämmelserna första stycket). Andra föreskrifter om kyrkomötet, dvs sådana som ej uppfattas som grundläggande, meddelas också i lagen om svenska kyrkan eller i annan lag, som stiftas av riksdagen efter yttrande av kyrkomötet (tredje stycket första momentet). En sådan lag är lag (1982:943) om kyrkomötet (omtryckt med ändringar [1985:892]). Denna lag innehåller regler om val till kyrkomötet, kyrkomötets sammanträden, ärendenas beredning och avgörande, val inom kyrkomötet och kyrkomötets besvärsnämnd. I lagen om svenska kyrkan stadgas förutom grundläggande regler om antal ledamöter, valbarhet, tidsintervall för val och sammanträde, att kyrkomötet skall behandla ärenden som riksdagen eller regeringen överlämnar till kyrkomötet samt kyrkliga ärenden som väcks av någon av kyrkomötets ledamöter genom motion eller av organ som enligt lag har tillsatts av kyrkomötet. Kyrkomötet får besluta i frågor som anges i grundlag eller i annan lag. I övrigt får kyrkomötet besluta om yttranden och framställningar till regeringen (6 §). I det följande skall kyrkomötets normgivningskompetens närmare undersökas.

. Av RF p 10 övergångsbestämmelserna framgår att riksdagen kan delegera en rad kyrkliga intresseområden, vilka uppfattats som tillhörande kyrkans inre angelägenheter, till kyrkomötet att fatta beslut om. De

har då ej uppfattats som grundläggande i den betydelse som avses i p 9 övergångsbestämmelserna. I förstnämnda punkt i grundlagen hänvisas till möjligheten att ge delegationsbestämmelser i lagen om svenska kyrkan. Lagstiftningen rörande svenska kyrkan tillhör som ovan konstaterats det primära lagområdet. När det gäller områden som uppfattas som kyrkans inre angelägenheter är lagområdet inte obligatoriskt utan fakultativt.

Riksdagen frånhänder sig dock inte sin lagstiftningsmakt, därigenom att den bemyndigat kyrkomötet att besluta föreskrifter på ett visst område utan riksdagen har alltid möjlighet att i lagen om svenska kyrkan, med det speciella tillkomstsätt som denna lag kräver även i fråga om ändringar och upphävande av lag, lagreglera de ämnen, som delegerats till kyrkomötet (p 10 sista stycket). Det är en grundläggande statsrättslig regel, att riksdagen kan meddela föreskrifter inom det fakultativa lagområdet, även då delegationsmöjligheterna utnyttjats, liksom riksdagen anses ha rätt att lagstifta inom området för regeringens restkompetens (se ovan).

De delegerbara ämnena är svenska kyrkans lära, svenska kyrkans böcker, svenska kyrkans sakrament, gudstjänst och övriga handlingar, kollekter, central verksamhet för evangelisation, mission och övrigt utlandsarbete samt diakoni, kyrkomötets arbetsätt samt verksamheten hos myndigheter under kyrkomötet. Denna i p 10 övergångsbestämmelserna gjorda uppräkningsåterkommer sedan i lagen om svenska kyrkan 7 §. Där stadgas att kyrkomötet får genom kyrklig kungörelse meddela föreskrifter i dessa ämnen. Denna bestämmelse utgör alltså riksdagens delegationsförordnande till kyrkomötet. Kyrkliga kungörelser som rör svenska kyrkans böcker är kungörelserna om antagande av ny psalmbok för svenska kyrkan (SKFS 1986:2) och om antagande av ny kyrkohandbok för svenska kyrkan (SKFS 1986:3). Kungörelse, som rör kollekter, är kyrkliga kungörelsen (SKFS 1983:2) om kollekter (ändrad 1986:5). Kungörelse, som rör verksamheten hos myndigheter under kyrkomötet, är kyrkliga kungörelsen (SKFS 1983:9) med instruktion för svenska kyrkans centralstyrelse (ändrad 1986:4).

Förutom förslag till ny kyrkolag, som i allt väsentligt innebär en lagteknisk bearbetning av gällande rätt, har kyrkoförfattningsutredningen också haft att ta ställning till om vissa ändringar i sak skulle göras beträffande normgivningen om prästämbetet. I denna fråga har det från kyrkligt håll framförts starka önskemål om att ämnet skall överföras till kyrkomötets normgivningskompetens. Utredningen har därför föreslagit att RF:s övergångsbestämmelser (p 10: tillägg av ordet "prästämbetet" eller ordet "kollekter") och lagen om svenska kyrkan (7 § p 5: tillägg av ordet "prästämbetet" samt tillskapande av §§ 12–14) ändras så att detta blir möjligt. Förslaget innebär bl a att frågor om att frånta någon prästämbetet uteslutande skall prövas av kyrkliga organ och inte som nu ibland av förvaltningsdomstolar. Detta föreslås gälla utan hinder av att prästen samtidigt uppehåller en prästtjänst.

Det nu anförda tarvar en utredning om innehållet i begreppen prästämbete och prästtjänst. Utredningen framhåller att prästämbetet är ett andligt uppdrag, som ges av kyrkan genom prästvigning (se SOU 1987:4, s 97ff). Det betecknas som ett predikoämbete, ett uppdrag att sprida och förvalta det kristna budskapet. Det har ansetts som kyrkans ensak att bestämma vem som skall ges prästämbetet. Innehav av prästämbetet medför rätt att predika, meddela syndavlösning, förvalta sakramenten och jordfästa. Vigselrätt inom svenska kyrkan är förbehållen präst inom svenska kyrkan. Ämbetet behålls livet ut, oavsett om prästen har någon anställning. Vanligast är att innehavaren av prästämbetet också har prästtjänst. Det förekommer dock undantag från detta, t ex när det gäller pensionerade präster och vissa lärare. Ett särskilt ansvar åvilar prästen i ämbetsutövningen. Även disciplinära regler rörande förseelser i ämbetet finns. Prästtjänsten är en offentlig anställning som grundas på fullmakt eller förordnande och som inte i och för sig avviker från andra statliga reglerade tjänster. Som allmänna behörighetsvillkor gäller att sökanden bekänner svenska kyrkans lära och får utöva prästämbetet samt är tjänstbar. Krav på svenskt medborgarskap för vissa högre prästtjänster följer dessutom av regeringsformens bestämmelser. Kvinnor har samma rätt som män att inneha prästtjänster. Staten bestämmer vilka uppgifter som skall ingå i tjänsten. Utöver ämbetsuppgifterna ingår i prästtjänsten också vissa rent statliga uppgifter, t ex pastors handläggning av folkbokförings- och namnarenden samt kontraktsprosts funktion som valförrättare enligt olika författningar. Vanligt tjänsteansvar åvilar prästen med avseende på tjänsteutövningen.

Kyrkomötesreformen 1982 medförde att norm-

givningen om prästämbetet undandragits kyrkans tidigare inflytande och helt lagts under statlig beslutanderätt. Det är i och för sig ostridigt att vissa statliga intressen gör sig gällande på grund av det nära sambandet mellan ämbetet och tjänsten. Innehav av prästämbetet är ju ett av behörighetsvillkoren för prästtjänst och ämbetet utövas i de flesta fall i tjänsten. Samtidigt är det dock uppenbart att det är ett starkt kyrkligt intresse att få reglera denna för kyrkan viktiga fråga. Som argument härför kan också anföras att av de ämnen som nu hör till kyrkomötets självbestämmande har sådana viktiga områden som svenska kyrkans lära samt sakrament, gudstjänst och övriga handlingar en nära anknytning till prästämbetet.

Kyrkoförfattningsutredningen har också i sitt betänkande framhållit att även om ämbetet och tjänsten normalt är förenade med varandra detta inte nödvändigtvis behöver förutsätta, att staten reglerar båda områdena. Statens intresse bör i praktiken främst vara koncentrerat till om prästen fyller de tjänstbarhetsvillkor som i allmänhet ställs på en offentlig funktionär i olika befattningar. Att dessa krav iaktas garanteras genom de behörighets- och ansvarsregler som gäller för prästtjänsterna. Dessa regler föreslås också i fortsättningen bestämmas av riksdagen eller regeringen. Enligt utredningens mening föreligger dock inga principiella hinder mot att kyrkomötet får utfärda föreskrifter om disciplinära åtgärder mot innehavare av ämbetet, såväl när denne har prästtjänst som när detta inte är fallet (se förslag till ändring i övergångsbestämmelserna p 12: "utövning av prästämbetet eller prästtjänst, befordring, ämbetsansvar eller tjänsteansvar").

## Svenska kyrkans centralstyrelses normgivning

Som framgått ovan är svenska kyrkans centralstyrelses statsrättsliga ställning fastslagen genom de ändringar i grundlagen samt i lagarna om svenska kyrkan och om kyrkomötet, vilka trädde i kraft den 1 januari 1986. Vid sidan av statliga förvaltningsmyndigheter under riksdag och regering kan nu även finnas statliga förvaltningsmyndigheter under kyrkomötet. Centralstyrelsen är en sådan myndighet.

I grundlagen ges möjligheter för riksdagen att medge kyrkomötet att, i ämnen som mötet självt kan meddela föreskrifter om, genom kyrklig kungörelse överlåta åt myndig-

heter under kyrkomötet att i sådan kungörelse meddela bestämmelser i ämnet (p 10 andra stycket). Centralstyrelsen kan alltså, om en sådan subdelegation föreligger, meddela föreskrifter om svenska kyrkans lära, svenska kyrkans böcker, svenska kyrkans sakrament, gudstjänst och övriga handlingar, kollekt, central verksamhet för evangelisation, mission, övrigt utlandsarbete och diakoni samt om kyrkomötets arbetsätt och verksamheten hos myndigheter under kyrkomötet. Riksdagens delegationsförordnande till kyrkomötet att genom bemyndigande i kyrklig kungörelse subdelegera till centralstyrelsen finns i lagen om svenska kyrkan 7 § andra stycket första momentet. Riksdagen har dock inte utnyttjat sina delegationsmöjligheter fullt ut utan har inskränkt sig till att låta delegationen gälla kollekt. Kyrkomötet har i sin tur utnyttjat sin möjlighet till delegation i detta hänseende. Det har skett i kyrkliga kungörelsen (SKFS 1983:2) om kollekt (ändrad 1986:5) 3 § andra stycket. Enligt detta stadgande fastställer svenska kyrkans centralstyrelse genom föreskrifter i kyrklig kungörelse kollektändamål samt dag och gudstjänstillfälle, då *rikskollekt* för olika ändamål skall tas upp. Kyrkomötet har självt bestämt, att rikskollekt får tas upp högst trettiofyra dagar varje år. Centralstyrelsens beslut om föreskrifter angående rikskollekt får inte överklagas (SKFS 1986:5, 11 §). När det gäller normbeslut av förvaltningsakter anses dessa inom svensk doktrin böra behandlas på samma sätt som individuella beslut i överklagbarhetshänseende. Starka skäl har ansetts föreligga att här medge överklagbarhet (se H Ragnemalm, Förvaltningsbesluts överklagbarhet, 1970, s 409). I detta fall har alltså till skillnad från många andra fall direkt i författningstexten föreskrivits, att normbeslutet inte är överklagbart.

Centralstyrelsens normgivningskompetens inskränker sig alltså till att gälla föreskrifter om rikskollekt. Denna normgivning är dock inte helt oinskränkt. Domkapitel och kyrkoråd i viss församling kan nämligen, om synnerliga skäl föreligger, få flytta av centralstyrelse till viss dag bestämd rikskollekt till annan dag under året (SKFS 1986:5 6 § andra stycket).



En fråga som ligger utanför centralstyrelsens normgivningskompetens men som belyser styrelsens förhållande till regeringen är frågan om behörig prövningsinstans i den mån styrelsens beslut kan överklagas, såsom alltså ej är fallet när det gäller normbeslut om kollekter. I lagen (1982:943) om kyrkomötet (45 §) framgår att centralstyrelsens beslut får överklagas genom besvär hos kyrkomötets besvärsnämnd, vilken är en myndighet under kyrkomötet (46 §, se även 47–49 §§). Detta gäller dock inte om annat är särskilt föreskrivet. I och med att centralstyrelsen blivit en myndighet under kyrkomötet följer inte automatiskt att reglerna om besvär över beslut av centrala förvaltningsmyndigheter i allmänhet skall följas. Visserligen är många av de beredande och verkställande beslut som centralstyrelsen fattar regelmässigt av den karaktären att de enligt allmänna förvaltningsrättsliga principer inte kan överklagas, eftersom någon besvärshörsberättigad saknas (se H Ragnemalm, Förvaltningsbesluts överklagbarhet, s 56 ff). Den arbetsgrupp inom regeringskansliet som utredde frågan om vissa klargöranden och kompletteringar av kyrkomötesreformen menade dock, att besvär över andra beslut än tjänstetillsättningar även i fortsättningen skulle anföras hos regeringen, om inte annat följde av särskilda föreskrifter. Föredraganden menade dock att besvärsnämnden skulle få till uppgift att överpröva även andra beslut än sådana som gällde tjänstetillsättningar (se prop 1984/85: 165, s 14). I gällande rätt har alltså besvärsnämnden blivit överprövande organ för alla överklagbara beslut av centralstyrelsen. En ordning med regeringen som besvärinstans över centralstyrelsens beslut skulle i annat fall framstå som mindre väl förenlig med principerna bakom reformen om en ändrad statsrättslig ställning för centralstyrelsen.

## Domkapitlens normgivning

Före ikraftträdandet av 1982 års reform kunde domkapitlen (liksom även kyrkoråden, se nedan) fatta beslut av författningskaraktär eller författningsliknande beslut i vissa ämnen, tex i fråga om kollekter och ordningen för vissa gudstjänster. De nya normgivningsreglerna innebar att föreskrifter i de ämnen som låg inom kyrkomötets normgivningsområde inte längre kunde beslutas av eller delegeras vidare till domkapitlen. Detta innebar i sin tur att beslut om föreskrifter i de aktuella ämnena endast kunde fattas av kyrkomötet och i vissa fall av centralstyrelsen, även om

föreskrifterna endast rörde ett visst stift. Sålunda utfärdade tex under hösten 1983 centralstyrelsen 13 olika kyrkliga kungörelser (SKFS 1983:11–23) med föreskrifter om riks- och stiftskollekter för år 1984, nämligen en för varje stift.

Syftet med 1982 års reform var att föra över vissa internt kyrkliga ämnen från regeringens till kyrkomötets normgivningsområde. Däremot fanns det inte någon uttalad avsikt att ändra på handläggningsordningen i fråga om föreskrifter som tidigare kunde beslutas av domkapitel.

Kyrkomötet år 1983 fäste i en skrivelse till regeringen (EU 1983: 17, kskr 45) uppmärksamheten på problemet såvitt avsåg beslut om ordningen för vissa huvudgudstjänster. Under hand framfördes också önskemål om att de konstitutionella hindren för kyrkomötet att vidaredelegera normgivning i fråga om kollekter till domkapitlen och kyrkoråden undanröjdes.

De ämnen i vilka det finns behov av att vidaredelegera normgivning till domkapitlen är svenska kyrkans böcker, svenska kyrkans sakrament, gudstjänst och övriga handlingar samt kollekter. Det kan gälla frågor om att vid gudstjänster eller andra förrättningar inom ett stift använda vissa kyrkliga böcker, ta upp kollekter för vissa ändamål eller bestämma dagar då kollekter skall tas upp för särskilda ändamål.

I prop 1984/85: 36 föreslog regeringen riksdagen att övergångsbestämmelserna till RF skulle ändras på så sätt att riksdagen medgav att kyrkomötet vidaredelegerade normgivning i nämnda ämnen till bl a stiftsmyndigheter. Detta skedde också (p 10 andra stycket andra meningen). Denna allmänt hållna beskrivning av myndigheterna på stiftsplanen anslöt till de begrepp som används i grundlagstexten. Det ansågs dock inte aktuellt för andra stiftsmyndigheter än domkapitlen att meddela föreskrifter i de delegeringsbara ämnena. I 7 § lagen om svenska kyrkan (SFS 1985: 868) togs därför in en föreskrift om att kyrkomötet genom kyrklig kungörelse får överlåta åt domkapitel att meddela föreskrifter om svenska kyrkans böcker, svenska kyrkans sakrament, gudstjänst och övriga handlingar samt kollekter.

I kyrkliga kungörelsen med ändring i kyrkliga kungörelsen (1983:2) om kollekter (SKFS 1986:5) har bl a tillskapats en bestämmelse, som rör stiftskollekt. I 4 § stadgas att stifts-

kollekt får tas upp högst tolv dagar varje år. Därefter följer en delegationsbestämmelse till domkapitlen, vilken innebär att dessa skall fastställa föreskrifter i sk domkapitel-cirkulär rörande kollektändamål samt dag och gudstjänsttillfälle, då stiftskollekt för olika ändamål skall tas upp. Domkapitlen fastställer då om ifrågasvarande stiftskollekt skall tas upp i samtliga församlingar inom stiftet. Domkapitlen har, då de fastställer dag för stiftskollekter, att beakta centralstyrelsens motsvarande beslut om rikskollekter.

Som framkommit ovan har centralstyrelsen i cirkulär utfärdat föreskrifter om stiftskollekter alltsedan 1983. I SKFS 1986:6–18 föreligger dylika föreskrifter om riks- och *stiftskollekter* för vart och ett av de tretton stiftet för år 1987. Den ovan anförda kyrkliga kungörelsen med ändring i kyrkliga kungörelsen (1983:2) om kollekt (SKFS 1986:5) trädde i kraft den 1 januari 1987. I och med att centralstyrelsen i de nämnda cirkulären redan givit föreskrifter för stiftskollekterna under 1987, ”kolliderar” styrelsens normgivning med domkapitlens från år 1987 erhållna normgivningsmakt rörande stiftskollekter. För att centralstyrelsens föreskrifter skall framstå som formellt oantastliga, krävs övergångsbestämmelser. Men dylika saknas. Detta medför att den rättsliga giltigheten hos föreskrifterna i SKFS 1986:6–18 framstår som tveksam.

Anmärkningsvärt är att kungörelsen inte nämner något om ett eventuellt besvär förfarande rörande stiftskollekter. Det enda som sägs i kungörelsen är att svenska kyrkans centralstyrelses beslut om föreskrifter angående rikskollekter inte får överskridas (11 §).

I fråga om besvär över statliga myndigheters beslut gäller som en allmän regel att besluten får överklagas genom besvär av den som berörs av beslutet, om inte annat har föreskrivits (se H Ragnemalm, Förvaltningsbesluts överklagbarhet, s 56 ff, 82 ff och 407 ff). Talan förs hos närmast högre instans och i sista instans hos regeringen, om inte andra föreskrifter i ämnet har meddelats. Denna princip gäller sedan gammalt och anses tillämplig, även om uttryckliga föreskrifter om besvär rätt saknas. Huruvida kammarrätt i detta hänseende skulle vara närmast högre in-

stans förefaller dock osäkert. Kammarrättskompetens förutsätter uttryckliga bestämmelser, som här saknas (lag [1971:289] om allmänna förvaltningsdomstolar 8 §). I förordningen (1965:738, omtryckt i F 1983:399) med instruktioner för domkapitlen hänvisas till allmänna verkstadsstadgan (1965:600), enligt vars 18 § besvär i princip skall anföras direkt av regeringen, men detta synes vara en föga praktisk lösning.

Ett annat område där kyrkomötet utnyttjat sin delegationsrätt till domkapitel är meddelande av föreskrifter rörande svenska kyrkans böcker. I kyrklig kungörelse om antagande av ny kyrkohandbok för svenska kyrkan (SKFS 1986:3) stadgas att domkapitel får meddela föreskrifter om dels det minsta antal huvudgudstjänster i form av högmässa, dels det minsta antal övriga gudstjänster, som under ett kyrkoår skall firas i varje församling (6 §). Domkapitels beslut får inte överklagas (8 §). I den kungörelsen finns alltså till skillnad från kollektkungörelsen ett uttryckligt stadgande om att besluten inte är överklagbara.

## Kyrkorådets normgivning

Genom sina församlingar upprätthåller svenska kyrkan en på demokratisk grund uppbyggd riksomfattande verksamhet. Församlingarna ansvarar lokalt för kyrkans verksamhet. I lag (1982:1052) om församlingar och kyrkliga samfälligheter finns i 1:3 bestämmelser om församlingens kompetens. En församling får själv vårda sina angelägenheter.

”Med församlingsangelägenheter avses frågor om

1. anskaffande och vård av kyrka, församlingshus, tjänstebostäder och annan för kyrkligt ändamål avsedd egendom,
2. anskaffande och vård av begravningsplats, om inte regeringen för särskilt fall beslutar att uppgiften skall ankomma på en borgerlig kommun,
3. främjande av gudstjänstliv och kyrklig förkunsel i övrigt samt kristen verksamhet bland barn och ungdom, äldre, sjuka och andra, samt
4. avlöningsförmåner åt arbetstagare hos församlingen.”

En församlings beslutanderätt utövas av kyrkofullmäktige eller på kyrkostämman. Förvaltning och verkställighet ankommer på kyrkorådet och övriga nämnder. Nämnderna bereder även ärenden som skall avgöras av fullmäktige eller stämman. För en sådan uppgift kan tillsättas en särskild beredning bestående av en eller flera personer.

Fullmäktige eller stämman får uppdra åt kyrkorådet eller annan nämnd att i fullmäktiges eller stämmans ställe fatta beslut i vissa grupper av ärenden i den mån annat inte följer av lag eller annan författning. Ett sådant uppdrag får inte avse ärenden som är av principiell beskaffenhet eller i övrigt av större vikt (1:7).

Kyrkorådet skall ha omsorg om församlingsliv och verka för dess utveckling, leda förvaltningen av församlingens angelägenheter och ha inseende över övriga nämnders verksamhet. Rådet skall uppmärksamt följa de frågor som kan inverka på församlingens ekonomiska ställning samt hos kyrkofullmäktige eller kyrkostämman och övriga nämnder liksom hos andra myndigheter göra de framställningar som rådet anser behövs (5:2 första stycket).

Kyrkomötet kan genom kyrklig kungörelse överlåta åt kyrkliga kommuner eller kyrkokommunala förvaltningsmyndigheter att meddela bestämmelser som rör svenska kyrkans böcker, svenska kyrkans sakrament, gudstjänst och övriga handlingar samt kollekt (RF p 10 andra stycket övergångsbestämmelserna). I lagen om svenska kyrkan 7 § sista stycket sista momentet finns riksdagens delegationsförordnande till kyrkomötet att genom en sådan delegationsbestämmelse i kyrklig kungörelse subdelegera till kyrkliga kommuner och kyrkokommunala förvaltningsmyndigheter rätten att meddela föreskrifter inom de ovan angivna områdena.

I den kyrkliga kungörelsen med ändring i kyrkliga kungörelsen (1983:2) om kollekt (SKFS 1986:5) stadgas i 7 §, att församlingens kyrkoråd beslutar om upptagande av församlingskollekt. Kyrkorådet bestämmer såväl ändamålet med kollekten som gudstjänsttillfälle då kollekten skall tas upp. Delegation av sådan beslutanderätt kan ske i enlighet med bestämmelserna i lagen om församlingar och kyrkliga samfälligheter 5:16. Där stadgas att kyrkorådet får, om kyrkofullmäktige eller kyrkostämman beslutar det, uppdra åt en särskild avdelning, bestående av ledamöter

eller suppleanter i rådet, åt en ledamot eller en suppleant eller åt en tjänsteman hos församlingen att på rådets vägnar besluta i vissa grupper av ärenden, vilkas beskaffenhet skall anges i reglemente eller särskilt beslut. Framställning eller yttrande till fullmäktige eller stämman liksom yttrande med anledning av att rådets beslut har överklagats får dock beslutas endast av rådet samfällt.

Även om denna delegationsmöjlighet inte framgår av lagen om svenska kyrkan, kan den ändå betraktas såsom ingående i kedjan av subdelegationer, eftersom den finns i en av riksdagen antagen lag. Detta innebär att en ledamot av kyrkorådet, exv pastor, formellt kan i ett särskilt reglemente eller beslut få rätt att besluta om upptagande av församlingskollekt. I och med att någon delegationsrätt rörande församlingskollekt ännu ej hade tillskapats för kyrkoråd vid tidpunkten för tillkomsten av 5:16, torde det främst ha varit fråga om annat beslutsfattande, som avsågs kunna delegeras jämlikt 5:16.

Kyrkomötet har också utnyttjat delegationsmöjligheten till kyrkorådet i ämnet svenska kyrkans böcker. I kyrklig kungörelse om antagande av ny psalmbok för svenska kyrkan (SKFS 1986:2) p 2 övergångsbestämmelserna stadgas att församlingens kyrkoråd får besluta att 1937 års psalmbok med de psalmer, sånger och bibelvisor som ingår i tilläggen "Psalmer och visor" som har fogats till förordningen (1976:653) om tillägg till Den svenska psalmboken och till förordningen (1982:869) om nytt tillägg till Den svenska psalmboken m m får användas i församlingen under kyrkoåret 1986–87 istället för Den svenska psalmboken.

Även i kyrklig kungörelse om antagande av ny kyrkohandbok för svenska kyrkan (SKFS 1986:3) har kyrkoråd erhållit beslutanderätt genom delegation. Kyrkorådet får nämligen efter samråd med de präster och kyrkomusiker som tjänstgör i församlingen meddela föreskrifter om vilka olika former (se 3 §) av Huvudgudstjänster som utöver högmässa skall användas i församlingen (7 §). Till församlingens kyrkoråd har också delegerats rätten att besluta att de gudstjänstordningar som under kyrkoåret 1985–86 har använts i församlingen även får användas vid

allmänna gudstjänster och kyrkliga handlingar under kyrkoåret 1986–87 (p 3 övergångsbestämmelserna till nämnda kungörelse).

Överklagande av kyrkorådets beslut torde i vanlig ordning följa den för kommunalbesvär stadgade ordningen.

## Pastors normgivning

Genom att delegationsmöjligheterna har fått en grundlig översyn i samband med 1982 års kyrkomötesreform och de därav föranledda grundlagsändringarna, synes avsikten ha varit, att pastor skall sakna rätten att fatta författningssliknande beslut. Någon delegation till pastor i lagen om svenska kyrkan finns ej. Pastor är ej att jämställa med kyrkokommunal förvaltningsmyndighet. Att man i viss utsträckning varit observant på att delegation till pastor saknas, finner man exempel på i den tidigare omtalade kollektkungörelsen (SKFS 1986:5) 6 § andra stycket. Tidigare (i kollektkungörelsen 1953:739) hade pastor rätt att flytta en rikskollekt till annan dag under året om synnerliga skäl förelåg och domkapitlet medgav det. Som anförts ovan tillkommer beslutanderätten nu kyrkoråd. Pastor skall däremot med beaktande av kyrkohandbokens anvisningar bestämma ordningen för upptagande av kollekt vid gudstjänsterna i församlingen, dock ej kollektändamål (SKFS 1986:5 6 § första stycket).

Det finns dock en bestämmelse i kollektkungörelsen SKFS 1986:5, som kan ge anledning till viss begrundan i nämnda hänseende. Den återfinns i 7 § tredje momentet och lyder på följande sätt:

”Uppkommer fråga om att i samband med viss gudstjänst, för vilken någon annan kollekt inte har blivit bestämd, ta upp församlingskollekt för särskilt ändamål och medger inte tiden, att frågan underställs kyrkorådet, får pastor eller den vid tillfället tjänstgörande prästen efter samråd med kyrkovärdarna, där det kan ske, besluta om kollektens upptagande. Sådant beslut skall anmälas vid kyrkorådets nästföljande sammanträde.”

Bestämmelsen ger alltså pastor (eller den för tillfället tjänstgörande prästen) rätt att besluta om församlingskollekt under de angiv-

na förutsättningarna. Pastor har alltså i det hänseendet en kompetens, som är jämförbar med kyrkorådets kompetens. Men lagstöd för delegation av normgivningsmakt till pastor finns alltså inte. Är detta en lapsus vid författandet av kungörelsen eller har man menat att pastors rätt härvidlag inte behöver stöd i ett normgivningsbemyndigande, i och med att det aldrig kan bli fråga om meddelande av kontinuerliga föreskrifter utan endast beslut i speciellt uppkomna situationer? Det troliga är att man resonerat på det sistnämnda sättet. En föreskrift i RF:s mening måste vara både generell och bindande. Kriteriet bindande är uppfyllt åtminstone för vissa berörda, nämligen gudstjänstförrättaren och kyrkvärd/gudstjänstvärd som skall ta hand om pengarna och se till att de kommer rätt adressat tillhanda. Däremot torde ett beslut om kollekt knappast vara bindande för givarna, dvs gudstjänstbesökarna, eftersom deras bidrag är frivilliga, trots att de i och för sig inte har något val i fråga om kollektändamål. När det sedan gäller kravet på allmängiltighet torde det tvivelsutan vara så att beslut om riks- och stiftskollekter är tillräckligt generella. Detta är däremot mer tveksamt när det gäller en församlingskollekt bestämd på ifrågavarande sätt. Även om en församling i de flesta fall innehåller fler än en kyrka (eller gudstjänstlokal), kan ett beslut om kollekt för ett visst ändamål i en viss kyrka/vissa kyrkor en viss söndag knappast betraktas som ett generellt beslut utan utgör snarare ett beslut i ett enskilt fall. Hinder finns i så fall ej för ett bemyndigande såsom det i nu anförda bestämmelse.

## Avslutning

Den tidigare relationen mellan staten och kyrkan utmärktes av att kyrkans organisation bestämdes av statsmakterna till avsevärd del samt att regeringen var kyrkans högsta administrativa organ. Kyrkans organisation, arbete och villkor i övrigt reglerades genom ett stort antal lagar och andra författningar. Omkring 450 offentligrättsliga författningar av olikartad konstitutionell natur utgjorde det dåvarande regelsystemet (se prop 1984/85: 63

om regelsanering på det kyrkliga området). Inriktningen på reformarbetet under det senaste decenniet har varit, att kyrkolagsområdet har inskränkts och att vissa ämnesområden, som tidigare karakteriserades som kyrkolag liksom delar av det område som föll under regeringens normgivning överförts till kyrkomötets självbestämmande. Riksdagen är ensam lagstiftare på det kyrkliga området med undantag av föreskrifter om medlemskap i svenska kyrkan. Detta innebär en anpassning till den princip som antagits i 1974 års RF, enligt vilken riksdagen getts frihet att ingripa med lagstiftning på varje område. Ett direkt överförande av all normgivningsmakt till riksdagen utan att andra åtgärder vidtogs skulle emellertid ha rubbat den rådande balansen mellan staten och kyrkan. Det skulle ha inneburit att kyrkans ställning blivit mindre självständig och att banden till staten knutits allt fastare. Ett sätt att skapa ett förhållande mellan stat-kyrka, som kunde vinna gehör hos en majoritet var just begränsningen av tillämpningsområdet för begreppet kyrkolag, vilket medförde möjligheter till viss självständig bestämmanderätt för kyrkomötet.

Kyrkomötet har nu fungerat såsom självständig normgivare alltsedan 1983. Tidigare lagar och författningar på stora och viktiga områden har successivt blivit föremål för kyrkomötets normgivning. Denna normgivning

är inte slutförd. 1979 års kyrkomötes utredningsnämnd har i sitt betänkande "Reformerad kyrkoorganisation" (s 94ff) skisserat ett förslag på hur denna normgivning är tänkt att slutligen gestalta sig. Här ovan har främst kyrkomötets delegationsmöjligheter undersökts. I stort har denna delegation och den därigenom uppkomna normgivningsrätten skett i enlighet med föreskrifter i lagen om svenska kyrkan. Några smärre egendomligheter har dock kunnat iakttas, såsom avsaknad av besvärregler i visst hänseende liksom avsaknad av övergångsbestämmelser för viss kyrklig kungörelse (se ovan).

I lagen om svenska kyrkan finns nu tämligen vittgående delegationsmöjligheter för kyrkomötet när det gäller föreskrifter inom dess eget kompetensområde. Vid tillkomsten av dem hänvisade man till vad som gällt förut och de handläggningsrutiner som vuxit fram byggda på många års erfarenhet. Det skulle bli praktiskt ogörligt om kyrkomötet endast skulle kunna delegera till organ under sig. Ett vidsträckt utnyttjande av de delegationsmöjligheter lagen ger synes ligga helt i linje med de grundläggande huvudmotiv som kännetecknat arbetet med normgivning rörande kyrkliga angelägenheter och kyrkans organisation på riks-, regional- och lokalplanet, nämligen demokrati, samordning och ett effektivt användande av regelsystem och resurser i församlingarnas tjänst.

# Predikan som Guds ord – några problem i den nyaste finländska homiletiken

Av ESKO RYÖKÄS

Temat "Predikan som Guds ord" rymmer stora problem, som ofta har varit aktuella under den kristna kyrkans historia. I själva verket är det fråga om ett grundproblem, som beroende på ens ståndpunkt kan karakteriseras på följande sätt: Vad är predikans sanna väsen? eller Vad är predikans faktiska innehåll? På denna punkt står de klassiska teologiska disciplinerna praktisk och systematisk teologi ytterst nära varandra. I bästa fall kan de på denna punkt hjälpa varandra genom att ge material för en helhetssyn, i värsta fall arbetar den praktiska teologin utan hänsyn till de dogmatiska svårigheter som här döljer sig.

Jag skall i fortsättningen åskådliggöra problematiken genom att presentera och analysera några av de tolkningar, som man har resonerat om och som fortfarande är aktuella i dagens homiletiska diskussion i Finland. Som material använder jag ett tämligen stort urval ur den homiletiska litteratur som har publicerats under de senaste decennierna, speciellt de fyra dissertationer, som har skrivits efter 1940. En bra översikt över de andra homiletiska arbetena ges i den nyaste dissertationen, som är skriven av Tapio Lampinen.<sup>1</sup> Jag tar upp böckerna i tidsföljd enligt deras forskningsobjekt, dvs. de mest historiskt inriktade avhandlingarna behandlas först. På detta sätt kommer vi samtidigt sist in i de böcker som klarast är avsedda som handböcker i homiletiken. Hos varje författare presenteras först bokens grundstruktur och huvudresultat. Därefter återges vad författaren i fråga har sagt om vårt huvudtema. Sist granskas temat för denna uppsats med hänsyn till bokens huvudinnehåll.

<sup>1</sup> Tapio Lampinen: *Seurakuntasaarnan sisältö*. Helsingfors 1983, 14–23.

## 1. Predikantens roll

A. Erik Vikströms dissertation om den konservativa pietismens predikoteori är den bok, som under de senaste decennierna har analyserat de predikningar, som ligger längst tillbaka i tiden. I avhandlingen arbetar han med den klassiska tudelningen. I homiletiken har ju allt sedan elva- och tolvhundralet talats om analytisk eller tematisk predikan. Antingen följer predikanten texten eller sitt eget tema. I det första fallet är predikan textuell, och kan också kallas analytisk, i det andra fallet är predikan tematisk, och kan även kallas systematisk predikan.<sup>2</sup> Man har sagt, att denna indelning, intressant nog, kan beskriva den utveckling, som skedde från Luthers predikostil till pietismens, från den analytiska till den tematiska predikan.<sup>3</sup>

Erik Vikström har analyserat bibelordets tillämpning och delning enligt den ortotomiska applikationen hos tre representanter för den pietistiska predikoteorin, nämligen hos J. J. Rambach, E. Pontoppidan och J. Möller. Med hjälp av den klassiska tudelningen kan Vikström påpeka, att särskilt hos Rambach och Pontoppidan försöket görs "att kombinera temapredikan med textutläggande predikan" medan "Möller driver den tematiska metoden ännu mera pångterat".

<sup>2</sup> Lampinen 1983, 44; Så också: Alf Härdelin: Från "bibelutläggande homilia" till "tematisk predikan". En filologisk-litterär studie. Artikel i: *Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke Andrén*. Red. Alf Härdelin. Uddevalla 1982, 133–182.

<sup>3</sup> Voitto Huotari: *Sana kohtaa kuulijan*. Saarijärvi 1985, 27. Detta har påpekats även av Erik Vikström. Erik Vikström: *Ortotomisk applikation. Bibelordets tillämpning och delning enligt den konservativa pietismens predikoteori*. Acta Academiae Aboensis. Ser. A, vol. 48. nr 2. Åbo Akademi, Åbo 1974, 80.

Orsaken till den nämnda utvecklingen var enligt Vikström "det rådande tvånget att i högmässopredikningarna år efter år predika över en och samma årgång texter", men också "en viss nedvärdering av den aktuella textens budskap till förmån för salighetsläran" kan spåras.<sup>4</sup> För oss är den sistnämnda förskjutningen av intresse, ty den har förutsättningarna i skriftsynen.

B. Vikström påpekar, att den ortotomiska applikationen betecknar en "förskjutning från betoningen av det som Gud gör genom ordet till en betoning av skeendet hos människan". Pietismens predikan var förankrad i en antropologi, som betonar människans autonoma förhållande till Gud. Då människan har en relativt stor autonomi får skriften också karaktären av att vara ett medel i hennes tjänst. Vikström påpekar, att människan med sitt förhållningssätt till nådens verkningar och nådens medel "förutsättes . . . de facto reglera ordets och Andens verkan". På denna punkt "kommer människan att här, såsom hos den senare Melanchthon, i praktiken framstå som tredje verkande orsak till frälsningen vid sidan av ordet och Anden." Evangeliet används sålunda primärt som "en objektiv, statisk storhet" medan "avlösningens och syndaförlåtelsens verksamma ord" har "föga plats i den pietistiska homiletiken och predikan."<sup>5</sup>

Vi ser sålunda, att i den pietistiska predikoteorin har predikan en speciell karaktär: Den har karaktären av medel till frälsning. Ordet uppfattades dock såsom bestående av lag och evangelium, men, såsom Vikström påpekar, skillnaden dem emellan hade inte avgörande betydelse. Viktigare var, att ordet fördelades rätt. Detta ledde till, att ämbetsbäraren fick stor betydelse. Ordet hade dock någonting av Guds verkande kraft i sig, men tyngdpunkten vilade inte där. Resultatet av den ovanbeskrivna pietistiska ståndpunkten för predikantens del "innebär, att det endast är de i pånyttfödelsen erhållna nådens gåvor, som ger de erforderliga kvalifikationerna".<sup>6</sup>

C. Frågan om predikan som Guds ord fick sålunda i pietismens predikoteori ett tvådelat svar: Å ena sidan var *skriften*, som uppfattades som en objektivrad kombination av lag och evangelium, *i sin helhet* Guds ord, men å andra sidan var detta ord *verksamt* och *i denna* betydelse Guds ord *enbart* när en *pånyttfödd* person predikade. På detta sätt kan man enligt Vikström "iaktta en tydlig strävan till ett beaktande av att det avgörande i alla fall är det som Gud gör genom sitt ord".<sup>7</sup> Detta "i alla fall" betyder samtidigt, att predikan hållen av den pånyttfödde prästen ansågs vara Guds ord, och detta oberoende av predikometod. Frågan om predikan som Guds ord kunde sålunda åtminstone i den pietistiska teorin få positiva svar såväl i den analytiska som i den systematiska homiletiken. Mer avgörande än metoden var predikanten.

Vad Vikström själv beträffar kan vi märka, att han på ett kritiskt sätt distanserar sig från såväl den pietistiska som den ortodoxa teorin. Han påpekar, att både "ortodoxin och pietismen utgick från samma objektiviserande skriftsyn, som med nödvändighet kom att tilldela predikanten en viktig medlarroll".<sup>8</sup> Bådadera arbetade med bindandet av Anden till bestämda personer (ämbetsnåden resp. nådaståndet), bådadera objektiviserade bibelns ord. Vid framförandet av sådana ståndpunkter var det enligt Vikström svårt att "kraftfullt kunna hävda den lutherska uppfattningen, att Anden inte bara bundit sig vid ordet utan även suveränt verkar genom ordet".<sup>9</sup> För Vikström är det sålunda viktigt, att Gud är suveränt verksam i ordet. Jag tolkar detta så, att han anser detsamma om predikan: Gud är suveränt verksam i det predikade bibelordet. Det är den Helige Ande som gör människoordet i predikan till Guds ord, när det behagar Anden. Anden har inte bundit sig till predikanten utan till Ordet.

## 2. Undervisningens roll

A. Martti Simojokis dissertation "Förkunelse och undervisning" behandlade den finska predikolitteraturen under förra seklet och

<sup>4</sup> Vikström 1974, 80, 168.

<sup>5</sup> hela avsnittet: Vikström 1974, 127.

<sup>6</sup> hela avsnittet: Vikström 1974, 128–129 samt 95–97.

<sup>7</sup> Vikström 1974, 168.

<sup>8</sup> Vikström 1974, 96.

<sup>9</sup> Vikström 1974, 97, 167–168.

nuvarande fram till krigsåren, dock så, att också översättningar till finska beaktades. Simojoki anser, att undervisning är en elementär del av predikan, ja, t o m av evangeliet: Då predikan är ”sovituksen sanaa”, försöningens ord, bör den innehålla ett visst sakinnehåll, och ”ur detta härleds sist och slutligen motiveringen till predikans undervisningsuppgift”.<sup>10</sup>

Som indelningskriterier kunde Simojoki inte använda sig av den ”formella” distinktionen textuell-tematisk. I stället frågade han efter undervisningsmotivens roll i predikan.<sup>11</sup> Han kunde på detta sätt säga, att det har förekommit en förskjutning i predikningarna efter 1880-talet fram till 1940-talet, en förskjutning, som går ut på att undervisningsmomentens roll har minskat i predikningarna. Som orsak till denna utveckling anger han 1) den kulturhistoriska situationen, 2) de teologiska idéströmningarna, och 3) de andliga rörelserna.<sup>12</sup>

B. Frågan om predikan som Guds ord behandlar Simojoki ur två synvinklar. Han kan först konstatera, att predikan innehåller ett kunskapsmoment, en objektiv aspekt. Men han vill tillägga, att predikans grundstruktur alltid är en dynamisk Kristus-predikan, som räknar med Guds aktiva närvaro. Han hänvisar till R. Gyllenbergs formulering: ”Guds aktivitet i ordet ger det dess kraft.”<sup>13</sup> Skenet, ”Ereignis”, är viktigt. Simojoki anser sålunda, att predikan i och för sig är människotal, men i detta är Gud verksam. ”Predikan är Guds gärning”.<sup>14</sup> Simojoki påpekar, att predikan är förkunnelse, Guds tal genom människotal. I denna sistnämnda betydelse är predikan alltid Guds Ord, nämligen den inkarnerade Kristus. Han, den inkarnerade Guds son, är i den Helige Ande alltid närvar-

ande när ordet predikas. Det är *kyrkan*, ej individen, som förkunnar i predikan. Det är i inkarnationsaspekten som Simojoki ser predikans väsen. ”I evangeliets ord bygger den uppståndne Kristus själv upp sin kyrka”.<sup>15</sup>

C. Simojokis ståndpunkt är sålunda tvådelad. Predikan i sin helhet är människotal, men inte vilket tal som helst. Predikanten bör räkna med den aktiva närvaron av den inkarnerade Kristus genom den Helige Ande. Vad detta sedan kan betyda skall varje särskilt tillfälle avgöra. I varje fall problematiseras här frågan om predikans subjekt. Enligt Simojoki bör predikanten dra konsekvenser inte bara av det, att den Helige Ande är verksam i predikan, utan också av det, att Kristus är inkarnerad i predikan. Simojoki representerar här en tudelad tolkning. Han betonar ett transcendent moment i det inomvärldliga människotalet. Han nöjer sig icke med den generella uppfattningen, att Gud är suveränt verksam i det förkunnade ordet, vilket klarare framhölls av Vikström. Han betonar Guds inkarnerade närvaro och predikan såsom kyrkans röst. Dock klarlägger han inte, huruvida den inkarnerade Kristus faktiskt är närvarande i predikan *hela tiden*, men framhåller att den Helige Ande är verksam *bara då och då*, dvs. när det behagar Gud.<sup>16</sup>

Vi ser här en tudelning, som bygger på den dogmatiska grundpositionen hos Simojoki, på inkarnationen och på kyrkoinstitutionen såsom den sanna kyrkan.<sup>17</sup> Simojoki arbetar med det transcendent i det synliga, och detta utan att alls problematisera de vetenskapsteoretiska frågorna, som finns med i bilden, dvs. huruvida läran om predikan kan operera med sådant som ligger bortom människans förmåga.

Voitto Huotari har nyligen påpekat, att det finns många olika sätt att klassificera predikningar. Han nämner själv sju olika indelningsgrunder: 1 Formen, 2 Sättet att använda

<sup>10</sup> Martti Simojoki: Julistus ja Opetus. Saarnan opetus-tehtävä. Helsingfors 1947, 277: ”Juuri se tosiasia, että saarna on sovituksen sanaa (2 Kor 5:19), Golgatan pelastustapahtuman toteuttamista nykyajassa, tuo siihen oman, tarkoin määrätyn asiasisällyksen, joka on tietopuolisestikin oikein tunnettava, ja tästä saarnan opetus-tehtävä viime kädessä saa perustelunsa.”

<sup>11</sup> Simojoki 1947, 33–35.

<sup>12</sup> Simojoki 1947, 172–176.

<sup>13</sup> Simojoki 1947, 189, 199–201, 320.

<sup>14</sup> Simojoki 1947, 201: ”Saarna oli Jumalan tekoa, aktiivista ja dynaamista.”

<sup>15</sup> Simojoki 1947, 271, 240, 247, 276.

<sup>16</sup> Den sistnämnda positionen påpekas också av Simojoki själv i Simojoki 1947, 272 med ett längre ”men”-avsnitt, som betonar den rena förkunnelsens betydelse.

<sup>17</sup> Om den synliga och osynliga kyrkan hos Simojoki, se Esko Ryökäs: Martti Simojokis kyrkosyn. Studier utgivna av Institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi, 13, Åbo 1984.



texten, 3 Verklighetsuppfattningen, 4 Målen, 5 Sättet att samarbeta med åhörarna, 6 Sättet att tillämpa, och 7 Kyrkosynen.<sup>18</sup> Den av Vikström använda traditionella indelningen bygger främst på en analys av predikningarnas form och disposition och Simojokis indelning bygger främst på predikans mål och dess innehåll i den mån som det är fråga om att analysera sättet att samarbeta med åhörarna, dvs. undervisningsmotivens roll i predikan. Ett tredje sätt har presenterats av Yrjö Sariola.

### 3. Antropocentrisk-teocentrisk

A. Sariola har analyserat den allmänna tyska homiletiska diskussionen under detta sekel. Han har inte analyserat predikningar, utan bara den homiletiska litteraturen i den mån, som den på ett principiellt sätt tar upp förhållandet mellan predikan och text. Han har hänvisat till H. Ivarsson, och frågat efter det karakteristiska och den ordnande principen i materialet. Utöver sin dissertation har han sedermera redogjort för sina synpunkter i två andra arbeten om homiletiken. I alla dessa böcker använder han sig av samma tudelning. Sariola hävdar, att den nyaste tyska homiletiken kan delas i två klasser så, att gränslinjen kan anses gå ungefär vid 1920-talet. Han talar om antropocentrisk och teocentrisk homiletik.<sup>19</sup> Han är själv en anhängare av den teocentriska riktningen. För att kunna klargöra hans position är det lämpligt att först närmare bekanta oss med hans homiletiska distinktion.

Den antropocentriska homiletiken anser, att två saker bör betonas i predikan: församlingens och predikantens roll. Homiletikens *uppgift* är då att kartlägga den livssituation åhörarna lever i och att utveckla de metoder som predikanten skall använda sig av. Den viktigaste, dominerande frågan är: *Hur* skall man predika? – Den teocentriska homiletiken anser, att det är

Guds roll som skall betonas i predikningarna. Homiletikens *uppgift* är då att aktualisera läran om Guds ord. Grundproblemet är, hur Gud kan tala i människoord. Svaret ligger i Guds uppenbarelse. Dess förverkligande i predikan ger grunden för all förkunsel. Det är inte medlen, metoderna som är viktiga, utan det budskap man förmedlar i predikan. Huvudfrågan är inte *Hur*, utan *Vad* som skall predikas.<sup>20</sup> Med hjälp av denna tudelning har Sariola sedan gått igenom de tyska predikoteorierna under detta sekel.

B. Som den teocentriska homiletikens indelningsgrunder använder man sättet att använda texten och uppfattningen om predikans mål. Som den antropocentriska homiletikens indelningsgrunder används så gott som alla andra av Huotaris exempel. Hos Sariola rör det sig i hög grad om dryftandet av predikan som Guds ord. Enligt den teocentriska synen borde predikan alltid vara Guds ord, i den antropocentriska homiletiken kommer frågan om predikan som Guds ord mera i bakgrunden.

Några exempel kan klarlägga tudelningen. Beträffande den antropocentriska homiletiken kan vi hänvisa till vår tidigare källa. Enligt Vikström är antropocentriciteten kännetecknet för pietismens predikan. Som ”ett tydligt uttryck” för denna antropocentriska inriktning påpekar han att den ortotomiska applikationen går ut på människornas status i *ordo salutis*.<sup>21</sup> Beträffande den teocentriska homiletiken kan vi, typiskt nog, citera Sariola direkt. Enligt honom är det Kristus, som själv predikar i människoodet: ”Han är predikans subjekt och därför är predikan Guds ord.”<sup>22</sup> Sariola hänvisar också själv till några teologer. Han nämner t.ex. Karl Barths konstaterande: Predikan är Guds ord, i vilket Gud själv talar. Också Calvin hävdar, att Gud själv talar, då man predikar (*Deus ipse loquens*). Ytterligare påpekar Sariola, att den reformerta be-

<sup>18</sup> Huotari 1985, 39–40.

<sup>19</sup> Yrjö Sariola: Saarna ja teksti saksalaisten saarnateoriointen valossa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja LXXVIII, (Deutsche Zusammenfassung), Helsingfors 1967 (1967a), 11–30. Andra arbeten: se nedan.

<sup>20</sup> Sariola 1967a, 62–63 o. a.

<sup>21</sup> Vikström 1974, 68, 167.

<sup>22</sup> Yrjö Sariola: Jumalan sanan saarna. Synodaalikirjoitus Lapuan hiippakunnan pappeinkokoukseen 1967. Jyväskylä 1967 (1967b), 28.

kännelseskraften *Confessio Helvetica Posterior* på ett extremt sätt konstaterar: Guds ords predikan är Guds ord (*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*).<sup>23</sup>

De tre sistnämnda exemplen är intressanta. De bygger ju alla på den reformerta traditionen. Sariola sammanfattar också Luthers och de lutherska bekännelseskrafternas ståndpunkt. Det är kanske ingen överraskning att han kan konstatera, att det där inte är fråga om en antropocentrisk homiletik. Luther påpekar ju: Predikantens mun och det ord, som jag har hört, är inte hans, utan den Helige Andes ord. Om kyrkoherdens predikan kan Luther säga: Rösten är nog hans, men i det ord han förkunnar, talar min Gud direkt. Predikan kan hos Luther inte förstås som undervisning om eller tillkännagivande av någonting, utan som "Ereignis", händelse. Predikan *undervisar* inte enbart om syndernas förlåtelse, predikan *är* syndernas förlåtelse. På basen av dessa citat anser Sariola, att även Luther representerar den teocentriska homiletiken.<sup>24</sup>

C. Enligt Sariolas tudelning är det självklart, att Luther mera hör till den teocentriska än till den antropocentriska homiletiken. Men det är dock svårt att annars dra det likhets-tecken som Sariolas distinktion leder till, dvs. mellan de uppfattningar som representeras av Luther eller Barth, av Luther eller *Confessio Helvetica posterior*. Den för den lutherska tolkningen viktiga ordningen lag-evangelium går svårigen att på samma sätt tillämpa på den reformerta synen på bibelns funktion i den kristnes liv. På de objektiverade, ortodoxa och pietistiska synerna i enlighet med Vikströms ovan presenterade tolkning vore det kanske möjligt. Då kunde man direkt med pondus förmana alla åhörare. Men vi såg ju, att det även där finns vissa svårigheter. Det är inte enkelt att renodla och objektivera den teocentriska sidan av Luthers homiletik utan att samtidigt tappa bort sådana viktiga drag i hans tänkande som skiljer honom från den reformerta traditionen. Man har ju hos Luther "kunnat finna en senare

ofta icke uppnådd organisk enhet av utläggning och tillämpning" och detta speciellt i fråga om predikan som teocentrisk och/eller antropocentrisk. Detta, att Luther förmådde bevara den nämnda enheten, torde enligt Vikström ligga just i skriftsynen. För Luther var predikan ett möte mellan det verksamma gudsordet och församlingen.<sup>25</sup> Den för Luther typiska bibelsynen går svårigen att kombinera med den reformerta synen på evangelium-lag, något, som Sariolas tolkningar ovan ledde till.

En del av de svårigheter som vi här möter, beror på sammanblandning av den analyserande och den normerande vetenskapen. Så långt som man använder den av Ivarsson lånade principen att man låter materialet självt presentera sina distinktioner, så långt är Sariolas distinktion träffande. Men då man oreflekterat börjar använda samma distinktion i normativ betydelse, möter man genast dogmatiska svårigheter. Problemet är, huruvida det är predikans form och dess yttre formulering, eller huruvida det också är predikans inre, dogmatiska struktur som bestämmer om en viss form av predikan är att sträva efter. En diskussion om denna sida av homiletiken förekommer inte klart hos Sariola.<sup>26</sup>

Sariola är nog åtminstone senare medveten om de problem, som finns i fråga om den teocentriska homiletiken. Han själv står kvar i denna riktning. Sariola påpekar i sin handbok i homiletik, att predikan hotas av en monofysitisk eller nestoriansk feltolkning. Antingen betonas Guds eller människans roll för mycket.<sup>27</sup> Men han fortsätter trots allt med påpekandet, att enligt den teocentriska uppfattningen är predikan i grund och botten bibelutläggning. Vi bör observera Sariolas förståelse av bibelns roll: Bibeln är både norm och källa för predikan, predikanten bör förkunna, vad hans Herre har påbjudit. Bibeln ger läroinnehållet och i bibeln hör predikanten Guds ord.<sup>28</sup> Här är Sariola åter inne på de

<sup>25</sup> Vikström 1974, 11–12, 78.

<sup>26</sup> Sariola 1967b, 25–35 behandlar principfrågorna.

<sup>27</sup> Sariola 1972, 25; i korthet även i Sariola 1967b, 29–30.

<sup>28</sup> Sariola 1972, 31, men även hela avsnittet 27–31; samt Sariola 1967a, 128–129. Jag tar inte ställning till frågan, huruvida Sariolas distinktion är berättigad p.g.a materialet. Min kritik tar upp enbart de konsekvenser, som härleds av tillämpningen av Sariolas distinktion för handboksändamål.

<sup>23</sup> Yrjö Sariola: *Johdatus homiletiikkaan*, Helsingfors 1972, 18; Sariola 1967b, 28–29.

<sup>24</sup> Sariola 1972, 18–19; WA XLV, 616, WA XLVII, 229.

problem angående skriftsynen, som vi påpekade ovan. En viss lagisk accent kommer med i bilden. Predikan förstås som ett fenomen, som möter människorna uppifrån. Problemen kommer klarast fram vid den etiska förkunnelsen och vid lagförkunnelsen. Den teocentriska homiletiken kan leda till en predikantcentrerad, och i denna betydelse teocentrisk etik. Predikanten får en position, som inte ger utrymme åt människornas principiellt möjliga autonomi i världsliga frågor (CA och Apologin XVIII). Då får predikanten en förmedlarroll, som i värsta fall kan avgränsa den Helige Andes suveräna verksamhet i det förkunnade ordet. Predikanten står mellan Gud och människan, och låter inte ordet självt bli bestämmande. – Den teocentriska synen på predikan kan inte riktigt ta hänsyn till möjligheten, att Gud talar i det så att säga mänskliga människoord som predikanten använder. Det är här, i själva distinktionen, som orsaken till de svårigheter jag påpekat ligger. Det finns en kategori människoord, som mera behagar Gud. I dem är Gud verksam. Predikanten bör förkunna detta på ett sätt övervärdsliga ord. Predikanten bör sålunda hos Sariola liksom hos Simojoki bekräfta två saker, inte bara en: För det första sakinnehållet, och för det andra den rätta transcendentia dimensionen.

Den senaste homiletiska litteraturen i Finland har gått utöver Sariolas tolkningsperspektiv. Vi har två färskas arbeten, som vad det teoretiska greppet beträffar står nära varandra, nämligen Lampinens dissertation om predikans innehåll och Huotaris framställning av homiletiken: Ordet möter åhöraren ("Sana kohtaa kuulijan"). Det gemensamma är, att de bygger främst på kommunikationshomiletiken.<sup>29</sup> Jag följer i fortsättningen Huotari därför att han för den för dessa böcker gemensamma teoretiska diskussionen vidare.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Lampinen 1983; Huotari 1985.

<sup>30</sup> Lampinen har analyserat högmässopredikningarna under en viss söndag. Han har statistiskt analyserat ordfrekvenser, och resulterande analys utgör det huvudsakliga innehållet i dissertationen. Översikter ges av homiletikens historia och om kommunikationsvetenskaperna. Lampinen 1983.

## 4. Kommunikation

A. Det nya i Huotaris arbete är kommunikationshomiletiken. Den började växa fram vid slutet av 1960-talet. Huotari nämmer tre aspekter, som den nya linjen byggde på. För det första tog man vara på CA XIV, där det sägs, att man för att förkunna i församlingen bör vara offentligen kallad ("... niemand soll in der Kirche ohne ordentlichen Beruf öffentlich lehren oder predigen"). Offentlighetsprincipen betyder, att predikan kunde kritiseras på samma sätt som allt annat offentligt tal. För det andra började man på nytt analysera åhörarskaran sociologiskt och psykologiskt. Man ville ta åhörarnas konkreta frågor i beaktande. För det tredje ville man noggrannare än förr analysera den homiletiska situationen. De empiriska, sociologiska undersökningarna kom härvidlag till hjälp.<sup>31</sup>

Kommunikationshomiletiken vill analysera predikan utgående från principen, att denna är en del av kommunikationen mellan människor. Samma principer, som används vid allmänna analyser av kommunikation, kan sålunda tillämpas även på predikningarna. Det är dock inte fråga om, att predikan vore enbart människotal. Men det är fråga om en ny helhetssyn.

B. Helhetssynens särart är också lätt att inse. Huotari konstaterar först, med hänvisningar till Sariolas dissertation, att alla homiletiska teorier på något sätt bygger både på texten och på åhöraren. Därefter hävdar Huotari, att predikans uppgift är att få Bibelns ord och den däri verkamma Kristus samt åhöraren i beröring med varandra.<sup>32</sup> Huotari betonar såväl ordet som åhöraren. Målet är en dialog, men ej mellan predikanten och åhöraren, utan mellan åhöraren och Kristus i ordet. Det är såväl människan som Gud-Kristus som är i fokus. För att kunna nå predikans mål bör predikanten veta, vad åhörarna "får" av predikan. Då, just för att nå det målet behövs kommunikation mellan predikanten och åhöraren.<sup>33</sup> Därför kallas den här synen kommunikationshomiletik.

<sup>31</sup> Huotari 1985, 32.

<sup>32</sup> Huotari 1985, 34–35: "Saarnan tehtävänä on saattaa Raamatun sana ja sen kautta vaikuttava Kristus sekä kuulija kosketuksiin toistensa kanssa."

<sup>33</sup> Huotari 1985, 67–68.

Predikan som Guds ord behandlas också i ett eget avsnitt av Huotari. Han påpekar först, att predikan är den förkunnelse av Guds ord, som sker i kyrkan. Ordet kan enligt Huotari förstås på tre olika sätt: Antingen är bibeln i sin helhet Guds ord, den *innehåller* Guds ord, eller också *blir* den Guds ord vid förkunnelsen. Själv anser han, att det sistnämnda alternativet står närmast Luthers syn. I alla fall finns Gud i ordet. Först levde Ordet bland människorna, sedan berättade bibeln om Ordet, och sist är avsikten med bibeln att den tas emot, dvs. ordet finns till för att bli förkunnat. Enligt kyrkans uppfattning är Guds Ande verksam vid förkunnelsen, läsningen av och lyssnandet till bibeln, påpekas också av Huotari.<sup>34</sup>

C. Två påpekanden angående det teologiska stoffet i Huotaris syn är på sin plats. För det första kan vi se, att Huotaris definition av predikans uppgift, som betonar mötet mellan åhöraren och den i ordet verksamme Kristus, står nära en formulering av Gustaf Wingren. Enligt Wingren skall predikan få ordet och människan att möta varandra, man bör försöka skapa en relation mellan dem: "Människan är framme vid den källa ur vilken hon kan få människolivet, just då Skaparens ord når henne." En mera noggrann granskning ger dock vid handen, att i Wingren och Huotari talar om olika personer i treenigheten. Huotari talar konsekvent om Kristus, om den andra trosartikeln, Wingren om texten och om Skaparen, dvs. om den första trosartikeln, eller om den Treenige. Den universella lagen spelar ju en viktig roll i Wingrens teologiska tänkande,<sup>35</sup> och betonas inte lika mycket av Huotari.

För det andra kan vi konstatera, att Huotari självklart bygger på tanken, att det på något sätt är möjligt att få till stånd ett möte mellan Kristus och åhöraren. Trots att han i korthet behandlar frågan om Guds ords förkunnelse, diskuterar han inte denna dogma-

<sup>34</sup> Huotari 1985, avsnittet om Guds ords förkunnelse. dvs. 52–54.

<sup>35</sup> Wingren 1949, 1. Ytterligare kan nämnas: Björn Öhman: Predikan – centrum i Gustaf Wingrens teologi. Pro gradu – avhandling i dogmatik. Åbo Akademi, 1981 (Maskinskrift), 14–19. Även Huotari nämner Wingren, men endast i förbigående: Huotari 1985, 35.

tiska och vetenskapsteoretiska fråga. Han bara räknar med, att förkunnelsens ord på något sätt skapar mötet. Om man tolkar detta på ett positivt sätt, kan man säga, att Huotari arbetar med kärlekens sätt att se. Luther påpekar ju, att Kärleken, som "gärna låter sig be dragas", vill tro det bästa om medmänniskorna.<sup>36</sup> Enligt denna tolkning kunde man i kärlek tänka sig, att medmänniskan faktiskt kan möta Kristus i predikan. Men det är tyvärr inte säkert, att man kan tolka Huotari på detta positiva sätt. Det finns vissa drag i framställningen som leder till en annan tolkning, dvs. att han anser, att det trots allt är möjligt att i homiletiken operera med så transcendenta begrepp som Guds faktiska närvaro i predikan. Denna syn leder till en sorts mystik, ifall den renodlas.

Kommunikationshomiletiken är en nysynvinkel på det gamla problemet. Om vi med hjälp av den söker efter svar på frågan om predikan är Guds ord, så är svaret också någonting nytt. Enligt Huotari strävar predikan efter ett möte mellan Kristus och åhöraren. Detta är målet. Då bör frågan om predikans karaktär (som Guds ord eller inte) vara av sekundär betydelse. Målet är ett skeende. "Ereignis", för att formulera det på ett sätt, som karakteriserar Luthers ståndpunkt. Skeendet är viktigt, ej predikans karaktär.<sup>37</sup>

## 5. Sammanfattning

Vi har ovan fått en liten inblick i den finländska homiletiken. Några aspekter är värda att sammanfattningsvis understrykas. Vi såg, att Vikström har analyserat pietismens predikosätt, Simojoki den finländska och Sariola den tyska predikolitteraturen. Utöver detta har Lampinen analyserat moderna predikningar och både Sariola och Huotari har skrivit en

<sup>36</sup> Enligt H. Olsson är just detta drag det typiska för Luthers uppfattning av det synliga och osynliga. Herbert Olsson: Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther. En bok om kyrkan av svenska teologer, Lund 1943. S. 306–326, 321; WA XVIII, 651.

<sup>37</sup> Sariolas kritik av kommunikationshomiletiken träffar sålunda inte målet, ty t.ex. Huotari tar upp kommunikationens båda sidor, liksom vi ovan har sett. Sariola skriver, att enligt kommunikationshomiletiken vore predikan i främsta rummet inte Guds utan människans eget tal. Sariola 1972, 25.

handbok i homiletik. Vad forskningsobjektet beträffar, har forskningen i Finland i miniatyr täckt det aktuella på området.

Som indelningsgrunder användes av dessa forskare många olika sätt att se på predikningar. Vikström talade om tematiska och analytiska predikningar, och byggde sin distinktion främst på en analys av predikningarnas form och disposition. Simojokis indelning tog främst sikte på predikans mål och dess innehåll i den mån som det är fråga om att analysera sättet att samarbeta med åhörarna, dvs. undervisningsmotivens roll i predikan. Ett tredje sätt presenterade Sariola, som talade om antropocentrisk och teocentrisk predikan. Den senare karakteriserades av sättet att använda texten och uppfattningen om predikans mål, den tidigare hade som indelningsgrunder många andra av predikans karakteristika. Huotari talade slutligen om kommunikationshomiletiken, som karakteriseras av helhetssynen på kommunikationsprocessen. Slutintrycket blir, att det inom homiletisk forskning finns rikliga variationer när det gäller indelningssätt och indelningsgrunder.

Enligt den pietistiska synen på predikan är predikan Guds ord, om predikanten är pånyttfödd. Vikström betonade mot detta, att Gud kan vara suveränt oberoende av predikanten och verka fritt genom sitt ord. Simojoki betonade, att predikan är Guds gärning. Predikanten bör räkna med Guds inkarnerade närvaro i predikan. Sariola betonade att Kristus är subjektet i predikan och att predikan därför är Guds ord. Om Huotari kunde vi säga, att själva frågan om predikans särart

var av sekundär betydelse för honom. Viktigare var, att åhöraren och Kristus möter varandra. Variationer finns också i denna fråga!

Simojokis syn kritiserades därför, att han gjorde ett slags kompromiss: Han betonade å ena sidan Gud som den verksamme, men påpekade dock, att också predikanten bör ta det transcendentia i betraktande. Sariola fick svårigheter därför, att hans distinktion inte kunde ge plats åt en sådan syn på skriften, som låter evangeliets Gud suveränt verka i och genom ordet under predikan. Huotari åter hade inte riktigt lyckats med att formulera, på vilket sätt och var det eftersträvade mötet mellan Kristus och åhöraren kunde äga rum.

Med denna korta artikel vill vi peka på en intressant utveckling i den finländska homiletiken. Mot den tidigare pietistiska bakgrunden har man allt mera börjat betona predikantens synliga verksamhet och själva den mänskliga kommunikationen under predikan. Man har inte velat avstå från den gamla tanken, att predikan kunde vara Guds ord, men tendensen har samtidigt varit att betona Guds *suveräna* handlande under predikan. Utvecklingen kan hälsas med glädje. Det är fråga om en utveckling som allt mera ger rätt åt CA 5:s tankar om Guds egen makt och åt CA 7:s tankar angående vad som är tillräckligt (*satis est*) för kyrkans enhet. Trots allt får läsaren uppfattningen, att ett samarbete mellan praktisk och systematisk teologi i fråga om predikans väsen och dess innehåll är att eftersträva. Variationerna i den finländska homiletiken är trots allt så pass stora att risk för ensidighet annars lätt föreligger.

# LITTERATUR

Saebø, Magne: *Fortolkning til Salomos ordspråk, Forkynneren, Høysangen, Klagesangene*. 351 sid. Luther Forlag/Lunde Forlag, Oslo 1986

I Lutherforlagets förnämliga kommentarserie till både Gamla och Nya testamentet har nu en omfångsrik volym med tolkningar av fyra gammaltestamentliga böcker utkommit.

Tonvikten ligger på Ordspråksboken och Forkynneren (Predikaren) – av dessa båda lägger den första boken ensam beslag på halva kommentarens omfång. Särskilt utförlig är utläggningen av Ords 1–9, som ju också är en mycket viktig del av vishetslitteraturen. Med intresse läser man kommentaren till 8:22–31, hymnen till den preexisterande visheten. I anslutning till 1978 års norska bibelöversättning återges *qanani* i v 22 med ”skapade mig” (1917: ”Herren skapade mig”) och *amon* i v 30 med ”byggningsmann” (1917: ”barn”).

Det finns ingen möjlighet att gå in på enskildheter i kommentaren. Denna serie riktar sig, som det heter, till ”troende och tänkande bibelläsare”, vilket innebär att den inte tyngs av någon vetenskaplig apparat. Då förf. likväl måste ta ställning till åtskilliga intrikata spörsmål av exegetisk natur, är man ibland osäker på argumenteringen. Hänvisningar till vetenskaplig litteratur saknas dock ingalunda, men är i regel samlade till de olika böckernas inledningar. Där ges en förnämlig exposé över bokens utläggningshistoria i både judisk och kristen bibeltolkning, särskilt vad betr. Höga Visan.

Av naturliga skäl är kommentaren icke-språklig, men transkriberade hebreiska ord möter då och då. För homiletiska syften bör denna kommentar ha åtskilligt att ge, även om de aktuella böckerna inte hör till de mest utlagda i den kristna förkunnelsen. Men inte heller den som nalkas Gamla testamentet med primärt vetenskapligt intresse blir besviken, så länge han inte väntar sig utförliga detaljkommentarer.

Sten Hidal

Norin, Stig: *Sein Name allein ist hoch. Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 24. 227 sid. CWK Gleerup, Lund 1986.*

När det i populära framställningar skall sägas vad Gamla testamentet är eller innehåller, heter det ofta: GT är en historiebok. Att detta är en betydande förenkling är uppenbart. Det är inte svårt att leta fram flera böcker i GT som inte innehåller någon historieskrivning, i varje fall inte om ”historia” skall fattas i någorlunda samma mening som vi brukar i dag. Däremot kan man inte leta upp någon bok i GT som inte innehåller flera namn. GT kan därför med större rätt sägas vara en namnbok. Stig Norins här anmälda bok tar inte upp de gammaltestamentliga personnamnen över huvud, utan endast de som är sammansatta med kortformer av gudsnamnet JHWH som suffix. Redan detta material är stort tillräckligt. Därtill kommer att förf. inkluderar en fyllig framställning av det epigrafiska materialet, som här för första gången presenteras i sin helhet.

Huvudproblemet är det som är förtroget för var och en som har läst någorlunda brett i sin Biblia Hebraica: Varför växlar namn av denna typ mellan slut på *-jahu* och slut på endast *-jah*? Varför denna till synes planlösa växling mellan långa och korta former? Kan förklaringen därtill möjligen ligga i den gammaltestamentliga redaktionshistorien?

Först ger emellertid förf. en intressant framställning av hur suffixet kan ha utvecklats under olika tider. Tesen är i korthet, att det äldsta skrivsättet var *-jh* som en defektiv skrivning, alltså utan slutvokal. Detta uttalades *-jahu*. I nordrikt utvecklades detta till *-jaw* (*-jw*), medan man i sydrikt först gick över till pleneskrivningen *-jhw* och så småningom (i efterexilisk tid) till *-ja*, vilket skrevs *-jh*. Denna tes verkar övertygande och stöds av inskrifterna, även om där finns många osäkerhetsfaktorer när det gäller proveniensen.

Förf. har även mycket ambitiöst kollationerat de sk genizafragmenten i Cambridge, där dock resultatet – inte oväntat – blivit magert. Likaså utnyttjas Septuaginta, men till följd av grekiskans svårighet att uttrycka bokstaven *h* inne i ord ger denna översättning inte så mycket för den aktuella problematiken. Märkligt nog har ingen av de gamla latinska översättningarna konsulterats, detta trots att latinet har helt andra möjligheter än grekiskan att uttrycka fonetiska differenser av denna typ, och trots att Hieronymus på flera ställen i sina skrifter visat intresse för namn och deras former.

Bokens huvuddel är helt klart den redaktionshistoriska analysen. Förf. går genom alla de gammaltestamentliga namnen av den aktuella typen i resp. textcorpus. Det rör sig om det deuteronomistiska historieverket, Jeremia och det kronistiska historieverket. Det finns ingen som helst möjlighet att här gå in på enskildheter, utan jag får nöja mig med att peka på några metodiska problem.

Författarens ambition och grundlighet är inte att ta miste på. I listform får vi namnform, identifikation av person ("Konung i Juda" och liknande) och bibelställe. Svårigheten infinner sig, när dessa listor skall konfronteras mot olika teorier kring de bibliska texternas tillkomsthistoria och förhoppningsvis kunna tjäna som någon form av urvalskriterium.

Just vad beträffar det deuteronomistiska historieverket och Jeremias bok råder det ingen brist på hypoteser av olika slag. Här skulle växlingen mellan namnformer vara ett välkommet urvalsinstrument. Men det är här problemet ligger: hur skall ett så pass trubbigt instrument som en till synes planlös växling mellan olika namnformer kunna vara ett argument när det gäller att ta ställning till subtila redaktionshistoriska teorier?

Nu hoppas förf. kunna uppvisa att växlingen mellan korta och långa namnformer inte är planlös, utan för det mesta kan förklaras just utifrån textens tillkomsthistoria och plats i en större redaktion. Detta är ibland möjligt att visa, men i nästan varje litterär enhet blir det ett antal namnformer som egentligen skulle ha sett ut på ett annat sätt. Ekvationen vill inte riktigt gå ihop. Hur gör förf. då?

Ja, han är inte rädlös. Jag har vid genomläsningen funnit åtminstone tjugo olika förklaringar som tillgrips. Här några: texten är skadad, namnet är ett senare inskott, analogibildning, osäkerhet hos skrivare, dialektal form, ja, tom "mannen har helt enkelt hetat så" (s 114). Det går med andra ord alltid att finna en förklaring till att "fel" namnform används. Till författarens heder skall sägas att han är försiktig med det textkritiska argumentet, som eljest lätt kan missbrukas (särskilt i kronistens namnlistor i 1 Krön 1-9).

Genom att de tjugo olika förklaringarna kan kombineras med ett nästan lika stort antal redaktionshistoriska hypoteser öppnar sig ett nästan obegränsat stort antal möjligheter. Kort sagt: det finns inte ens en teoretisk möjlighet att *falsifiera* någon av de i denna bok framlagda hypoteserna (med mindre än att själva urtexten påträffas). Här erinras vi om Poppers falsifierbarhetskriterium: en teori får inte vara så utformad, att den passar till varje tänkbar verklighet. Den måste i princip kunna falsifieras, även om den kanske inte kan verifieras mer än med en viss sannolikhetsgrad.

Man tvingas gång på gång konstatera, att förf. träffar goda och väl underbyggda avgöranden i olika frågeställningar, men att bruket av olika namnformer inte på något avgörande sätt bidrar därtill. Det tycks finnas en viss möjlighet att namnformerna blir annorlunda fr o m 2 Kon 18, och därmed lämnas ytterligare ett argument för att det egentliga deuteronomistiska historieverket slutade med 2 Kon 17. Men man kan inte gärna säga att namnargumentet är särskilt starkt, när det finns flera former som måste bortförklaras med ovan beskriven metod.

Själva kärnan i problemet ligger, tror jag, i den masoretiska textens beskaffenhet. Det är möjligt – men knappast särskilt troligt – att det från början har funnits vissa principer som styrt distributionen av långa och korta namnformer i olika texter, men att dessa kommit i oordning på ett ganska tidigt stadium i texttraditionen. Det finns ingen anledning anta, att det på denna punkt skulle råda någon skillnad mellan Gamla testamentet och Homeros, hos vilken Odysseus' namn (icke teofort) stavas på åtminstone elva olika sätt. Mig veterligen har ingen använt det som ett kriterium för källsöndringar i Iliaden och Odysseen. Förf. har gjort en synnerligen ambitiös inventering av en problematik, som visserligen inte ligger i exegetikens centrum men är nog så viktig. Att resultatet inte riktigt har blivit det åsyftade, förtar inte andra värden i denna bok. Men att växlingen mellan olika former av suffigerade teofora personnamn i Gamla testamentet skulle kunna vara ett redaktionshistoriskt kriterium, är föga sannolikt.

Sten Hidal

Karl-Johan Illman – Tapani Harviainen: *Judisk historia. Religionsvetenskapliga skrifter nr 14. 145 sid. Åbo Akademi, Åbo 1986.*

Bokens huvuddel är en enkel, lättfattlig och övergripande framställning av det judiska folkets och det judiska tänkandets historia från vår tideräkningens början till modern tid (sid. 13-119), ett parti som Illman står för. Därpå följer Harviainens bidrag "Drag ur den finländska judenhetens historia (sid. 120-129). Avslutningsvis har Illman skrivit om den judisk-kristna dialogen idag (sid. 130-142). Boken avslutas med en kommenterad bibliografi på tre sidor. Tyvärr saknas namnregister, vilket i ett arbete som detta hade varit värdefullt.

Den historiska framställningen erbjuder ett rimligt och balanserat urval av fakta och sammanhang. Framställningen är väl avvägd mellan redogörelser för det historiska händelseförloppet och översikter över teologiska och idéhistoriska frågor. Ofta stöter man på uppgifter eller kommenter-

rante notiser, som vittnar om att författaren själv har arbetat med materialet och inte bara gjort en sammanfattning av gängse handböcker.

Den som avslutande appendix tillfogade redogörelsen för den judisk-kristna dialogen sätter in denna aktuella fråga i sitt historiska sammanhang och ger sedan en saklig, fyllig och initierad framställning av det aktuella läget, vartill också läggs avslutande principiella synpunkter.

Boken fyller ett klart behov för dem som önskar information på detta område, sett ur det akademiskt sakliga och samtidigt engagerade perspektiv som författarna anlägger.

*Bo Johnson*

Birger Gerhardsson: *The Gospel Tradition, Coniectanea Biblica NTS 15. 57 sid. Lund 1986.*

Professor Gerhardssons monografi i Coniectanea Biblicas nytestamentliga serie gengiver hans udførlige bidrag til et symposium, afholdt i Jerusalem i dagene 7.-23. april 1984 om evangeliernes indbyrdes forhold. Det er ikke i denne sammenhæng Gerhardssons opgør med den formhistoriske skole, som står i forgrunden, således som det i vid udstrækning var tilfældet i hans bidrag til samleværket "Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982" (hrsg. v. Peter Stuhlmacher 1983). I den nye afhandling fremlægger han først og fremmest sin egen model for studiet af evangelietraditionen, men bestandig med mange henvisninger til den nyeste litteratur om emnet og tillige med visse præciseringer af egne tidligere fremlagte synspunkter på dette felt. Redegørelsen funderer den teoretiske baggrund mere end forf. i andre af sine nyere afhandlinger har fundet anledning til.

Som led i den teoretiske udredning skelnes der mellem indre og ydre tradition. De ydre former, hvori tradition manifesterer sig, betegnes som behavioral tradition, institutional og material tradition. Vigtigst er imidlertid verbal tradition, og det er om denne, at fremstillingen bliver mere udførlig og spændende. De andre typer af tradition er dog bestandig i baggrunden og spiller med ind.

Efter at modellen er fremlagt fænomenologisk, behandles kristendommens jødiske modertradition, Tora'en. Den jødiske lærertradition har en praksisside, en institutional side og en material side (omfattende alle ydre ting af vigtighed for livet i Tora'en). Men en særligt accentueret rolle spiller den verbale tradition, som iøvrigt rummer både en fast og en mere fleksibel sektor, hvilket betones i korrektion af visse misforståede tolkninger af forf.s "Memory and Manuscript" fra 1961.

Langt udførligere behandles den urkristne traditionsdannelse med koncentration omkring evangelietraditionen og her indenfor den synoptiske tradition. Forf.s anliggende er her specielt at gå ind på spørgsmålet mundtlig contra skriftlig overlevering. Han bestrider en opfattelse, som senest i udpræget form er kommet til udtryk hos W. Kelber, "The Oral and the Written Gospel", 1983. Her hævdes der at være en kløft mellem mundtlighed og skriftlighed, i retning af, at mundtlig overlevering altid skulle være karakteriseret ved fleksibilitet, medens skriftlig form betegner traditionens fiksering som tekst og anses for at være et afgørende brud med betingelserne for mundtlig overlevering.

Gerhardsson påpeger her overfor, at der gør sig et samspil gældende mellem det talte og det skrevne ord, og ligesom der i evangeliøverleveringen kan påvises fleksibilitet, når det drejer sig om gengivelse af nedskrevet tradition, har til gengæld visse typer af mundtlig tradition en særdeles stor fasthed i udformningen. I særlig grad gælder det den ordsprogsprægede del af ordoverleveringen, men også dele af fortællestoffet, nemlig de korte, knappe traditioner, der fortæller en episode fra Jesu virksomhed med et Jesusord som pointe. Der er altså ikke en væsensforskel mellem mundtlig og skriftlig gengivelse. Også mundtlig tradition kan have karakter af fikseret tekst.

Det må også tages i betragtning, at traditionsprocessen har været styret institutionelt – eller hvilken rolle skulle tvøpostolatet ellers have spillet gennem alle de år, hvor det havde sæde i Jerusalem? I det hele taget må man ikke se bort fra den ramme, som urkristne institutioner og urkristen praksis (liturgisk, didaktisk, terapeutisk og eksorcistisk) har haft som en forenende faktor i traditionen. Syntesedannelsen i tekstmaterialet frem imod de skrevne evangelier foregår hele vejen *indenfor* en ramme af enhed.

Gerhardsson søger i så vid udstrækning som muligt at være konkret i sin behandling af de urkristne traditionsspørgsmål. Det viser sig i hans syn på teksttilblivelsen, hvor han har bestridt den formhistoriske anskuelse, ifølge hvilken teksterne er blevet til i bestemte situationer i urkirkens liv, hvor der i lære eller diskussion viste sig et behov for at manifestere, hvad Jesus antoges at have prædikeret og lært. Gerhardsson vil isolere teksttilblivelsen fra tekstens forskellige anvendelser og fikserer tilblivelsesprocessen som en selvstændig akt. I hvert fald som det overvejende anses teksterne for at være blevet til uden for de praktiske situationer, hvori de bliver brugt; produktionen af tekster hører hjemme i det, som forf. tidligere har kaldt urkirkens "arbejde med ordet". I den nyeste fremstillings sammenhæng føres bestræbelserne



for konkretisering mere frem i form af spørgsmål, svarende til bogens egen tilblivelsessituation ved et længere symposium, hvor forfatterens bidrag forelå på forhånd og var bestemt til at danne udgangspunkt for videreførende diskussioner.

Prof. Gerhardssons bog er særdeles instruktiv, specielt hvad angår temact om det mundtlige og det skrevne evangelium, hvor fremstillingen provokerer til fornyet gennemtænkning og stillingtagen til problemerne, som viser sig mere komplekse, end forskellige færdige løsninger lader ane. Et spørgsmål, som står tilbage, angår den johannæiske tradition. Også her gør traditionsbærere sig gældende, jfr blot 1 Joh 1, 1-4. Men hvorledes forholder denne traditionsgren sig til Gerhardssons traditionsmodel? Skal der blive plads til den johannæiske evangelietradition, må der åbnes for en større pluralisme angående traditionerne om Jesus, end Gerhardssons traditionsmodel umiddelbart synes indstillet på.

*Hejne Simonsen*

Tryggve Kronholm: *Texter och tolkningar. En studie om gammaltestamentliga texter och nytestamentliga tolkningar. 206 sid. EFS-förlaget, Stockholm 1985.*

Tryggve Kronholms "Texter och tolkningar" spänner över mycket vida fält. Ungefär halva boken handlar om gammaltestamentliga texter, medan den andra hälften behandlar nytestamentliga tolkningar av dessa texter.

I ett inledande kapitel söker författaren sätta in GT i dess geografiska och historiska sammanhang och påpekar bl.a. hur märkligt det är, att en samling texter från ett folk, som antikens historieskrivare behandlar mest i förbigående, ännu i dag tilldrar sig ett oändligt mycket större intresse än de stora främreorientalska rikenas religiösa urkunder – egyptiernas, babyloniernas etc.

Kap. 2 ger en översikt över hur framväxten av GT:s kanon ter sig i den moderna forskningens ljus.

Det tredje kapitlet är rubricerat "Gamla testamentets text" och behandlar såväl bibelns språk som textkritiska frågor och översättningsprinciper.

Det omfattande fjärde kapitlet presenterar dels en kortfattad gammaltestamentlig isagogik, dels ett försök att fastställa GT:s teologiska medelpunkt. Den senare vill författaren finna i Deuteronomium och i all synnerhet i 5 Mos. 6:4-9. Han argumenterar i detta sammanhang för att ordet "en" inkluderar tanken på ett kärleksförhållande mellan Herren och Israel och drar slutsatsen: "Detta innersta kärleksförhållande mellan Herren och Is-

rael, konkretiserat i den teologiska helhetsupfattningen i 5 Mosebok, förefaller sålunda vara det liv som genomströmmar de olika gammaltestamentliga skrifterna och deras enskilda texter och ger dem deras särskilda funktion i den organiska helheten" (s. 87-88).

Avsnittet om nytestamentliga tolkningar inleds med ett utomordentligt lärorikt kapitel om skriftutläggning i NT:s omvärld. Författaren behandlar här bl.a. apokryfer och pseudoepigrafer, Qumranlitteraturen, Philos skriftutläggning samt inte minst den rabbinska skrifttolkningen. Framställningen utmynnar i ett understrykande av att 5 Mos. 6:4-9, den text som i det förra kapitlet framställts som GT:s teologiska centrum, tillsammans med de tio buden spelat en avgörande roll även i rabbinsk skrifttolkning och judiskt gudstjänstliv vid tiden för Jesu framträdande.

I Jesu skriftutläggning framstår enligt författaren Jesu självvitnesbörd som det helt unika. Jesus har knutit samman sitt eget "jag" med det gudomliga "jag", vars enhet är centrum i Israels tro, och därmed enligt judisk syn gjort sig skyldig till hädelse. Författaren håller det för helt osannolikt, att Jesu kristocentriska skrifttolkning skulle vara en produkt av urförsamlingens tro, och menar det vara det enda rimliga att tänka sig, att det i stället, som det nytestamentliga materialet självt hävdar, är Jesu skrifttolkning som lagt grunden till den tolkning av GT, som kommit att dominera den apostoliska förkunnelsen.

I en grundlig studie av skriftutläggningen hos urkyrkans förkunnare och författare, sådana de möter oss i NT, utvecklar författaren ytterligare sin tes, att Jesu egen bibelutläggning ligger till grund för urkyrkans, samtidigt som han visar, att även de rabbinska principerna för skrifttolkning kan ha varit av betydelse.

I en epilog skildrar författaren ett flertal olika sätt att se på förhållandet GT-NT och återknyter samtidigt till vad som tidigare sagts om den centrala ställning som 5 Mos. 6:4-9 intar i GT och den fördjupade tolkning som detta Israels credo får i NT genom att Jesus ser sig själv som skrifternas medelpunkt.

Boken avslutas med en omfattande litteraturförteckning, som är knuten till de sju huvudkapitlen, samt en förteckning över gammaltestamentliga citat i NT.

En bok sådan som "Texter och tolkningar" kan skrivas endast av en forskare, som äger ingående kännedom om såväl gammal- och nytestamentlig exegetik som den rabbinska judendomen. Boken har ett populärvetenskapligt framställningssätt men är samtidigt en imponerande lärdomsprestation. Det är givet, att inte alla delar av ett arbete sådant som detta kan grunda sig på egen primär-

forskning. Somliga partier, som t.ex. den kortfattade isagogiska översikten över GT:s böcker, har snarast karaktären av en presentation av ett slags normaluppfattning i nutida exegetik och framställs icke heller med annat anspråk, vilket icke hindrar, att också sådana partier bär vittnesbörd om författarens grundliga beläsenhet och noggrannhet i framställningen, som alltid utmärkes även av språklig elegans. I flera avsnitt är det dock uppenbarligen egen primärforskning som kommer till uttryck, såsom i de av författaren själv i bokens förord som centrala betecknade kapitlen om Nya testamentets tolkningar av de gammaltestamentliga texterna. Kanske är det trots allt dessa avsnitt som är mest givande, eftersom man i dem konfronterar ej blott med författarens lärdom utan även med hans egen genomreflekterade skrift-tolkning.

Rune Söderlund

*Manfred Björkquist 100 år. 43 sid. Sigtunastiftelsen 1984.*

Till Manfred Björkquists 100-årsdag den 22 juni 1984 utgav Sigtunastiftelsen ovanstående hyllningsskrift. Boken innehåller fyra uppsatser av Björkquist själv, vidare försök att teckna drag i Manfred Björkquists personlighet av W. Aspenström, E. Hj. Linder, G. Vestlund, B. Redell, S. Stolpe, O. Hartman och N. Söderblom, en dikt av F. Isaksson och en bibliografi eller "Bidrag till en bibliografi", som I. och E. Lilliehöök valt att kalla sin utomordentligt värdefulla förteckning över tryckta skrifter av Björkquist från perioden 1906–1976.

Av Manfred Björkquists fyra uppsatser har två en självbiografisk karaktär. En tredje handlar om sekelskiftets Uppsala och frapperar inte minst genom den vördnadsfulla framställningen av Hägerström. Den fjärde uppsatsen utgöres av ett tal över temat "Kämpande humanism".

I vänteckningarna av Björkquist framgår, hur de, som kommit i kontakt med honom på närmare håll, hos honom själv funnit det allvar, den självständighet och den hänförelse, som Björkquist i sina skrifter framställer som så väsentliga för ett människoliv, och hur man på Sigtuna folkhögskola verkligen kunnat uppleva den "Sigtunaanda" och "aktiva tolerans" (tolerans utan likgiltighet för sanningsfrågan), som Björkquist visionärt tecknat som ideal för verksamheten.

Med boken till 100-årsdagen bringades en värdig hyllning åt en av vårt århundrades märkligaste kyrkliga gestalter. Manfred Björkquist betonade själv ofta vikten av att studera de stora religiösa personligheterna. Även han själv var utan tvekan en av dem.

Rune Söderlund

Lars Lindberg: *Ny skapelse. 325 sid. Verbum förlag. Stockholm 1986.*

Lars Lindberg, som är rektor vid Missionsförbundets teologiska seminarium och doktor från Uppsala på en avhandling om Karl Barth, har publicerat en uppmärksamrad framställning av den kristna tros läran med titeln *Ny skapelse* (Verbum 325 s). Sådana böcker av personer med fackteologisk kompetens kommer inte i någon strid ström i vårt land. Samtidigt är just mångfalden viktig inom detta område. Många personliga perspektiv på den kristna läran behövs i varje tid för att klagöra vad kristen tro innebär. Lindbergs bok har en viktig funktion att fylla, och jag tror alla teologiskt intresserade är glada över att den kommit ut.

Mitt huvudintyck av boken är att Lindberg är en måttfull, förnuftig och beläst ekumenisk teolog utan något strikt genomfört systematiskt grepp. Hans anknytning till den barthianska traditionen är tydlig, men lite svenskt lagom får det fascinerande och anstötliga hos Barth att blekna något. Det är inte lätt att vara folkhemsbarthian. Intressantare än spåren av barthianism är den klara anslutning till befrielse teologin, som Lindberg gör framför allt på s. 49 ff. Den leder till många viktiga och obekväma ståndpunkter, som får läsaren att stanna upp och fundera. Men inte heller det befrielse teologiska greppet får genomsyra framställningen som helhet.

Lindberg börjar sin bok med att hänvisa till en sociologisk undersökning som visar att den traditionella kristendomen har en mycket svag ställning i Sverige medan det finns ett mycket stort intresse för livsåskådningsfrågor och en öppning mot religionen. Det är en intressant utgångspunkt. Man kunde vänta sig att författaren skulle försöka anknyta sin framställning till det sekulariserade religiösa intresset. Men så sker inte alls. Istället finns det ett markant argumentationsmässigt glapp mellan vanliga människors frågor och startpunkten för Lindbergs svar. Han utgår utan argument från ett slags bibeltro som trots att den är garderad mot fundamentalismen måste te sig helt obegriplig för den som inte står med i ett kristet sammanhang. Observera ordet "givetvis" i följande citat: "Varje bok i skriften är inspirerad av Gud (2 Tim 3:16) – de orden åsyftar gamla förbundets skrifter men har givetvis sin tillämpning även på Nya testamentet." Strax innan har Lindberg beklagat att så många teologer i Sverige nu intresserar sig för religionsfilosofi, religionssociologi, religionspsykologi och religionshistoria. Huvudintresset för en teolog bör vara inriktat på Bibeln och exegetiken, menar han. Det är naturligtvis oroande om teologer inte kan exegetik. Men det är lika oroande om teologer inte kan analysera det

religiösa samtidsläget eller inte kan se svagheter i sitt eget sätt att argumentera. Mer religionssociologi och religionsfilosofi hade gjort det möjligt för Lindberg att fullfölja sin intressanta inledning och därmed ge boken en mindre internkristen prägel. Samtidigt är det nog så att Lindbergs lite predikantmässiga sätt att luta sig mot bibelord kommer att kännas tryggt för många kyrkliga och frikyrkliga läsare.

Något som hänger samman med det internkristna draget är Lindbergs behandling av den sk naturliga teologin. Som påverkad av Barth kan han naturligtvis inte bygga på en naturlig teologi och det kan verkligen finnas goda skäl att opponera sig mot mycket av det som kallas naturlig teologi. Men Lindberg argumenterar här hafsigt och oklart. Det är för det första inte tydligt vad han tar avstånd från genom att säga nej till naturlig teologi. Han bestämmer (s 99) naturlig teologi som läran att Gud uppenbarar sig oberoende av Jesus Kristus och den bibliska frälsningshistorien (betydelse a). Men eftersom han senare (s 102f) talar om behovet av uppriktig dialog med människor av annan tro, måste han anta att de på något sätt kan få del av uppenbarelsen. Lösningen tycks vara att Guds uppenbarelse utanför den bibliska frälsningshistorien också ses som en uppenbarelse i Kristus. Kristus, säger Lindberg, "är närvarande i hela skapelsen, också hos religionernas människor" (s 103). Detta utgör för Lindberg en grund för att ta dialogen med människor av annan tro allvarligt. Jag kan inte förstå annat än att detta resonemang, som följande paralleller, är ett sätt att genom definitionstrolleri både ta avstånd från och behålla läran om en uppenbarelse utanför den bibliska frälsningshistorien. Man kan nu också tänka sig att reservera termen naturlig teologi för åsikten att man kan anföra förnuftiga och allmänt acceptabla skäl för tron på en sådan Gud som har väsentliga likheter med Bibelns Gud (betydelse b). Skulle Lindberg säga nej till naturlig teologi också i den meningen? Det vet man inte säkert för frågorna om gudstrons intellektuella grund verkar inte intressera honom så mycket. Som vi sett när inte hans teologiska argumentation dem som ifrågasätter "kraftfulla skriftord". På ett ställe säger han att vi (de kristna) bör föra "en kärleksfull dialog med dem som kämpar med ärliga intellektuella tvivel" (s 46). Uttryckssättet förefaller mig lite nedlåtande, men det viktigaste är att man inte får någon antydning om vad Lindberg har att säga i en sådan dialog mer än att tvivlaren bör tro på evangeliet om Kristus. Om det alltså är otydligt vad Lindberg tar avstånd från genom att avvisa naturlig teologi är ändå skälen för avståndstagandet tydliga. Däremot inte oproblematiska. Det är den andra huvudanmärkningen mot resonemanget om

den naturliga teologin. Skälen består, som man kan vänta sig, av ett antal bibelcitater. Vissa av dessa citat motsäger inte läran om en naturlig teologi i någon av meningarna utan riktar sig mot läran om en frälsning utanför tron på Kristus, vilket är något helt annat – följande något som också är besvärligt i religionsdialogen. Men om man nu skulle finna någon central biblisk lära som strider mot naturlig teologi i betydelse b. kommer man i en egendomlig situation. Man kan tvingas avvisa förnuftiga skäl för en ståndpunkt som man delar, nämligen att det finns en Gud sådan som Bibeln talar om. Skälet för att avvisa de förnuftiga skälen för något som står i Bibeln är då att det står i Bibeln att man inte bör acceptera dessa skäl. Med hänvisning till Bibeln väljer man bort förnuftiga skäl för bibliska ståndpunkter. Men när man gör detta val, som naturligtvis är möjligt med bevarad intellektuell hederlighet, med vilken mänsklig förmåga gör man då valet? En reflektion över den frågan skulle kunna leda till en differentiering av förnuftsbegreppet och av begreppet naturlig teologi. Det är synd att Lindberg stänger vägen här. Vad saken gäller är skillnaden mellan dårens dårskap och trons.

Den här recensionen har blivit övervägande kritisk. Det är inte för att nedvärdera boken utan för att ta den på allvar som utgångspunkt för de lärosamtal som jag i likhet med Lindberg tycker har försumrats i Sverige av de teologer som vill vara kristna. Lindbergs röst är viktig i samtalet och det han vitalt och engagerande uttrycker i *Ny skapelse* kan ingen seriös svensk teolog idag gå förbi.

Anders Jeffner

Walther Mann: *Ordnungen der Allmacht. Paul Althaus der Jüngere über die Ordnungen (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 7). 149 sid. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1987.*

Denna doktorsavhandling, som försvarades i Lund den 24 april 1987, har ställt sig uppgiften att analysera erlangensystematikern Paul Althaus' (1888–1966) ordningsteologi i dess dogmatiska förutsättningar och etiska konsekvenser. Eftersom källmaterialet är omfattande och svåröverskådligt, begränsar författaren sin undersökning till tiden fram till 1945. Althaus, som var en tongivande och inflytelserik företrädare för den tyska lutherdomen, utvecklade redan under 20-talet grunddragen i sin senare dogmatik och etik. – I kap. I undersöker författaren Althaus' tidiga, av forskningen ofta förbisedda verk: hans dissertation och hans habilitationsskrift från 1913 och

1914, vilka utgjorde lärda undersökningar till den reformerta ortodoxins dogmatik. Vidare analyseras eskatologin enligt den även till svenska översatta 3. upplagan av boken "Die letzten Dinge" från 1926 liksom också ekklesiologin "Communio sanctorum" från 1929. Författaren har vidare för sin tolkning och systematiska analys tagit upp "Grundriss der Dogmatik", som utkom i två band 1931–1932, liksom också "Grundriss der Ethik" (1931, oförändrat nytryck 1936). Till de viktigaste källorna för framställningen och analysen av Althaus' ordningsteologi hör skriften "Theologie der Ordnung" 1934, som 1935 utkom i en andra, utvidgad upplaga.

Kap. II behandlar ordningsproblemet under mellankrigstiden och diskuterar i detta sammanhang också den av Althaus lancerade distinktionen mellan "Ur-Offenbarung" och "Heilsoffenbarung". Under rubriken "Ordnungen und Naturrecht" presenteras och dryftas sedan i kap. III relevanta resultat inom den hittillsvarande Althaus-forskningen.

Erlangensystematikerns tvårikeslära och hans uppfattning om kriget framställs i kap. IV, som framför allt söker närmare bestämma relationerna mellan ordningarna folk, stat och kyrka. Avhandlingen slutar med en sammanfattande "Rückblick" och en "Ausblick" på Althaus' teologi under tiden efter det andra världskriget.

Viktig och träffande är författarens iakttagelse, att P. Althaus' systematiska teologi har grundlagts redan i de tidiga skrifterna under 20-talet. I dem återfinns ansatser till nästan alla tankar och strukturer, som bestämmer P. Althaus' teologiska tänkande och som han sedan utvecklar utförligare i de stora monografierna från senare tid. Detta gäller t.ex. för läran om den dubbla uppenbarelsen, som Althaus övertagit från den gammalprotestantiska ortodoxin och i sitt dogmatiska tänkande företrätt genom skiljandet mellan "Ur-Offenbarung" och "Heilsoffenbarung". Detsamma gäller också för den särskilda tolkning av Luthers tvårikes- eller två-regementslära, som han genomfört redan 1921 i skriften "Religiöser Sozialismus". Och det gäller inte minst för hans etik och ordningsteologi. De gemenskapsformer för sociala gruppers samlevnad, som vi i dag kallar "institutioner" (äktenskap, rätt, ekonomi och stat), betecknas av P. Althaus närmast som "Lebensordnungen" och "Weltordnungen" och senare helt allmänt som "Ordnungen". De gäller som av Gud givna ordningar, vilka dock inte är att förstå naturrättsligt, utan historiskt, inte statiskt, utan dynamiskt. Till människans etiska uppgift hör det rätta gestaltandet av ordningarna, vilka som historiska storheter ingalunda är fria från egenlaglighet och synd.

Hur fruktbart det är att ta sin utgångspunkt i de tidiga monografierna av P. Althaus visar sig däri att författaren på detta sätt är i stånd att korrigera flera omdömen, som tidigare fällt om Althaus' teologi i forskningen. Författaren har enligt min mening genom sin framställning och sin argumentation helt väsentligt bidragit till att göra diskussionen kring Althaus' teologi mera saklig. Det sker inte bara genom hänvisningen till de teologiska grundtankarna i de tidiga teologiska skrifterna, utan också metodiskt genom en historisk interpretation, som erinrar om de tidshistoriska händelserna och stämmingslägena på det samhälleliga och politiska området. När man på detta sätt beskriver och klart inser den tidshistoriska kontexten, underlättas förståelsen för några av de teologiska tankegångar, som P. Althaus utvecklar.

Även den viktiga frågan, vilka filosofisk-teologiska traditioner som utövat inflytande på Paul Althaus' tänkande, diskuteras på några punkter: så t.ex. med avseende på frågan om inte stoiska och aristoteliska tankar (t.ex. entelekitanken) har haft större inflytande än Althaus själv förmodade och ville medge. Med tanke på den av Althaus definierade skillnaden mellan "teoretisk världskunskap" och "existentiell kunskap" (jfr s. 66f.) hade det dock legat nära till hands att också peka på inflytandet från den samtida existensfilosofin. När Althaus påstår, att ordningarna (äktenskap, folk, rätt, stat och ekonomi) såsom ofrånkomliga betingelser för den mänskliga samlevnaden är möjliga att känna till redan genom "förnuftet", så står denna tes säkert i överensstämmelse med ur-uppenbarelsläran, men visar också en parallell till Edmund Husserls fenomenologi.

Avhandlingens tema har föranlett författaren att kritiskt ta ställning till den nyare Althaus-forskningens olika teorier. Därvid anför han och utvärderar tyska, amerikanska och skandinaviska undersökningar. Intressanta och värdefulla är de talrika hänvisningar till den samtida svenska teologi, som i ecclesiologi och eskatologi företrädde tankar likartade med dem vi möter hos Althaus. Man får på detta sätt en bild av Althaus-receptionen i Sverige under 20- och 30-talet, alltså ett svar på frågan, hur långt instämmandet i den av Althaus företrädde teologin dåför tiden räckte och var kritiken från föreräddare för den svenska teologin satte in.

Därvid begränsar sig författaren inte till utläggningarna hos Herbert Olsson, Gunnar Hillerdal och Gustaf Wingren, som tagit mer eller mindre kritisk ställning till P. Althaus' etik och ordningsteologi. Som jämförelse och kontrast anføres också på enskilda punkter de teologiska uppfattningarna hos Einar Billing, Yngve Brilioth, Torsten Bohlin, Holsten Fagerberg, Nils Karlström,

Martin Lind, Hampus Lyttkens, Hugo Odeberg, Anders Nygren, Arvid Runestam och Nathan Söderblom.

Huvudvikten i arbetet ligger på den historiska och systematiska problemanalysen. Därjämte måste emellertid också ett element av kritik framhållas. Författaren utövar en försiktigt avvägande, men alltigenom begrundad kritik mot P. Althaus' teologi. Den berömvärda strävan att genom en historisk interpretation och en systematisk analys verkligen göra rättvisa åt Paul Althaus' teologi samt tillbakavisa vissa kritiska invändningar som inadekvata, implicerar alltså inte något generellt instämmande i Erlangen-systematikerns grundtankar. Denna kritik hade emellertid vunnit i genomslagskraft, om författaren inom ramen för sin avhandling hade kunnat utveckla grunddragen av en egen teologi och socialetik. Kritiken mot P. Althaus framställs av författaren snarare punktuellt och är väl medbestämd av insikten, att många frågor på socialetikens och den politiska etikens område i dag ställs helt annorlunda och även måste besvaras annorlunda än på P. Althaus' tid under 20- och 30-talet.

Författaren riktar kritik mot Althaus' föreställning om ordningarnas "egenlaglighet", mot hans krigsuppfattning och hans radikaliserings av Luthers två-rikes-lära. I princip syns denna kritik berättigad, även om man i enskildheterna alltjämt kan fråga sig, från vilken ståndpunkt den framställs och vilka källutsagor den hänför sig till. Man måste enligt min mening i själva verket fråga sig, om det inte hos Althaus föreligger en religiös och teologisk överskattning av ordningarna och av ordningarnas anspråk. Man måste kritiskt fråga, av vilket slag de etiska förpliktelser är, som för den kristne framgår av den blotta förhandenvaron av bestämda ordningar eller gemenskapsformer, och hur dessa krav låter sig begrunda. Dessa frågor har en principiell vikt och avser förhållandet mellan kristen etik och allmän humanetik, ett problemområde, som i den tyska men också i den nyare svenska teologin är föremål för intensiva diskussioner.

Althaus har i den tredje upplagan av sin eskatologi "Die letzten Dinge" (1926) men också senare i "Grundriss der Dogmatik" (2. Teil, 1932) ofta använt antinomibegreppet. Han menar därmed en spänning i vårt gudsförhållande, som beskrivs som antinomin mellan Guds allmakt, som självständigt avgör allt, och den för varje avgörelse själv ansvariga människan. Författaren har på s. 30 i sin avhandling påstått, att Althaus framfört en "scharf ausgemeisselte Lehre von der Antinomie des Gottesverhältnisses", som sedan utgjort ett strukturelement och en huvudpunkt i hela hans tänkande ända till tiden efter det andra världskri-

get. Efter båda delarna av denna tes måste man enligt min mening sätta ett frågetecken. Ty var finner man hos Althaus en tematisk behandling av frågan i vilken mening antinomibegreppet användes och på vilka religiösa eller teologiska sakförhållanden det tillämpas? Var gör Althaus räkenskap över sin användning av antinomibegreppet i förhållande till detta begrepps betydelse i den föregående filosofiska och teologiska traditionen? Måste man inte fastmer säga, att Althaus vid införandet av och användningen av antinomibegreppet gått ganska sorglöst till väga? Förvisso förfar han därvid inte annorlunda än många av sina dåtida teologiska kolleger och samtalspartner. Bland de dåtida akademiska teologerna saknas i allmänhet medvetandet om nödvändigheten av en noggrann begreppsanalys och om möjligheten av en precisering av uttrycksätt. Betecknande är att hos Althaus även antinomibegreppets förhållande till det samtidigt använda paradoxibegreppet förblir oförklarad, fastän det senare ofta användes om samma sakförhållanden som det förra.

Med tanke på den vikt författaren tillmäter antinomitanken för P. Althaus' systematik, kunde den systematiska analysen ha drivits ett gott stycke vidare. Av betydande relevans för förhållandet mellan tro och tänkande hade det varit att diskutera frågan, om Althaus förstod talet om antinomin såsom logisk antinomi och som kontradiktorisk motsättning. Denna fråga visar sig angelägen med tanke på Althaus' framställning om "den oupplösliga antinomin" i Grundriss der Dogmatik, Teil II, 1932, s. 66f. Förstås antinomin som logisk antinomi och kontradiktorisk motsättning, kunde man tänka sig att följande satser samtidigt gäller: Gud verkar allt som sker, även den mänskliga synden – Gud verkar inte allt som sker, ty människan är själv ansvarig för sin synd; Guds allmakt måste förstas i betydelsen av allkausalitet: – Guds allmakt måste *inte* förstas i betydelsen av allkausalitet.

Ett annat problem, som varit att diskutera ännu mer ingående, avser tolkningen av Althaus' ecclesiologi. Här inställer sig två frågor: 1) Vari består kyrkans uppgifter? 2) Kan kyrkan räknas till ordningarnas område eller utgör den enligt Althaus snarare något självständigt gentemot de världsliga ordningarna? Författaren tolkar Althaus så, att kyrkan primärt framstår som tjänarinna till folket och staten. Den är ett medel till att uppfylla ett folks historiska kallelse, varvid förutsättes, att varje folk har sin egen kallelse. "Zu den Aufgaben der Kirche gehört es also, das Volk an seinen Nomos zu binden" (s. 107). Det skall inte bestridas, att det här och var hos Althaus finns tankar, som kan tolkas i denna mening. Tanken på folkkyrkan har Althaus bejakat. Men hans framställning i "Communio sanctorum" (1929), i eti-

ken (1931 och 1936) liksom också i dogmatiken "Die christliche Wahrheit" (1947/48) bestämmer "die Aufgaben der Kirche" i en traditionell luthersk mening. Som belägg kan man citera "Grundriss der Ethik", Erlangen 1936, s. 121: "Die Aufgaben der Kirche sind a) die Verkündigung des Wortes Gottes, b) das gemeinsame Gebet, c) der Dienst an der Not (Diakonie), d) der Kampf wider Irrlehre und Unrecht, e) die Pflege der Einheit innerhalb der Kirche." Någon särskild uppgift för kyrkan med avseende på folkets "nomos" eller folkets kallelse är det inte tal om. Fastmer betonar Althaus 1936, att kyrkan gentemot staten måste vara "självständig och fri" (s. 120).

På denna grund synes det också problematiskt att tillordna kyrkan till de världsliga ordningarna folk och stat, som författaren gör i överskriften och i framställningen i kap. IV (s. 100ff.). Visserligen är kyrkan också en gemenskap, men två av de väsentliga kännetecken som utmärker de världsliga ordningarna (äktenskap, folk, rätt, stat, ekonomi), äger den icke: den är varken en ofrånkomlig betingelse för mänsklighetens historiska liv eller utrustad med "egenlaglighet". Tar man hänsyn till detta sakförhållande, liksom till det som Althaus säger om "kyrkans uppgifter", synes dock huvudlinjen i Althaus' ecclesiologi snarare vara den kristna kyrkans fria självständighet i förhållande till de världsliga ordningarna folk, rätt och stat.

Ehuru Althaus är benägen för en politisk konservatism, implicerar kyrkans ställning visavi staten för honom också möjligheten till en konflikt. Därom har Althaus talat 1931 i sin skrift "Der Geist der lutherischen Ethik im Augsbургischen Bekenntnis" under hänvisning till Apg 5,29 och CA XVI: "Das Luthertum steht dem Staate im Konkreten weder kritiklos noch bedingungslos gehorsam gegenüber. Die klare Grenze für den Gehorsam gegen den Staat ist durch das Apostelwort 'Man soll Gott mehr gehorchen denn den Menschen' gegeben" (s.43). Visserligen måste man utifrån dagens synpunkter säga, att denna riktiga insikt hos Althaus under åren efter 1933 gentemot den totalitära nationalsocialistiska staten endast i otillräcklig grad kom att tillämpas.

*Gottfried Hornig*

(Övers.: Bengt Häglund)

Gerhard Ebeling: *Lutherstudien. Band III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches.* XVII + 607 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985. Pris DM 98.–.

Det tredje bandet av Gerhard Ebelings Lutherstudien är en rikt givande samling av bidrag, inte bara till lutherforskningen i strikt mening utan även till studiet av reformationens verkningshistoria in i vår egen tid. Bokens utan jämförelse största avsnitt är hans stora, lagom till Barth-jubiléet utkomna undersökning av Karl Barths ställningstagande till Luthers teologi, Karl Barths Ringen med Luther (s. 428–573). Ebeling går igenom hela Barths författarskap för att spåra inflytandet från Luther och referenserna till dennes författarskap, liksom också det avståndstagande, som här och var förekommer. På grundval av detta material gör han sedan sina jämförelser och visar på den teologiska betydelsen av Barths Luther-reception.

Det är välbekant, att Barth i sin teologi söker tillvarata och i kritik mot sin samtid återgå till reformationens och framför allt Luthers grundhållning, samtidigt som han utövar en bestämd kritik mot Luthers position. Gerhard Ebeling har onekligen särskilda förutsättningar att behandla detta tema. Redan när han 1930 började sina teologiska studier i Marburg var det två bokverk, som framför allt fångade hans intresse, Clemens Luther-utgåva i 4 band och Barths Romarbrevskommentar. Han blev redan då varse skillnaden mellan de båda i fråga om predestinationläran. Sedan har han följt Barths författarskap genom åren och lutherforskning har blivit hans huvudsakliga verksamhet. De slutsatser han kommer till torde därför vila på en synnerligen solid grund.

Vilken Luther är det Barth tar ställning till? Det är inte så lätt att besvara den frågan. Det berättas att Karl Barth själv en gång, efter ett möte med Anders Nygren, raljerat om att skandinaverna menat sig finna en helt annorlunda Luther i Weimarutgåvan än vad han själv funnit (s. 433f.).

Den kronologiska genomgången av Barths skrifter visar, att inflytandet från Luther starkt växlar med olika tidsperioder. I vissa delar av Kirchliche Dogmatik är Luther-referenserna mycket få. Den lutherska och reformerta ortodoxin intar en långt större plats i traditionsstoffet. Men på åtskilliga avgörande punkter, bl.a. i början av Kirchliche Dogmatik och i försoningsläran är det ställningstagandet till Luther som står i intressets medelpunkt. Ebeling nöjer sig inte med att påvisa de loci, där avvikelserna från Luther är särskilt markanta och redan i litteraturen väl kända. Han visar också, att det i själva den kristocentriska strukturen – som i och för sig förenar de båda – finns en avgörande skillnad: för Barth är det en "logisk-analogisk" kristocentricitet, som i sista hand – överraskande nog – utmynnar i ett förverkligande av Kristus-gemenskapen på det etiska området; för Luther är kristocentriciteten "foren-

sisk – antitetisk” med inriktning på trons gemenskap med Kristus, på människan i hennes relation till Gud (coram Deo).

Den ingående jämförelse mellan Barth och Luther, som Ebeling genomfört, har ett dubbelt syfte: dels att klargöra Barths teologi i några av dess avgörande motiv och aporier, dels att analysera några av teologins generella problem i nutiden. Även efter Karl Barth – det blir Ebelings slutresultat – återstår mycket att lära av Martin Luther för den teologi som i ansvarighet vill fullgöra sin uppgift i vår tid.

Jämförelsen mellan Barth och Luther utgör den avslutande delen av Lutherstudien III. I bokens båda första avdelningar, ”Begreppsundersökningar” och ”Texttolkningar” möter ett rikt utbud av bidrag, som direkt faller inom lutherforskningsens område.

Frågan om lära och liv i Luthers teologi är temat för den inledande undersökningen, som delvis formar sig till en djupgående analys av Luthers biografi – ”den ende universitetsprofessorn av världshistorisk rang”, som det heter i ingressen. I ovanlig grad var Luthers teologi sammanvävd med hans liv. Hans kallelse att vara ”den heliga Skrifts doktor” betydde mycket för hans syn på sin reformatoriska uppgift. Sådana faktorer som ”universitet”, ”teologi”, ”ren lära” får här en allsidig belysning utifrån Luthers skrifter men också i jämförelse med ett omfattande medeltida material. Författaren kommer här också in på den viktiga frågan om distinktionens betydelse i Luthers teologi (die Kunst des Unterscheidens).

I ett följande avsnitt behandlas Luthers kamp mot kristendomens moralisering, vilket ger anledning till en analys av uppörelserna med skolastiken, med svärmarerna och med Erasmus. På några koncentrerade sidor visas sedan hur denna kamp innebar en kopernikansk omvändning i synen på det etiska (s. 70–73).

En ofta misstolkad del av Luthers teologi är hans synduppfattning. Detta tema ägnas en ingående undersökning, både av vokabulären i Luthers framställning av synden och av den teologiska och existentiella kontexten till hans synduppfattning.

Avdelningen Begreppsundersökningar innehåller också ett avsnitt om ”samvetet” och ett kapitel med titeln ”Einfalt des Glaubens und Vielfalt der Liebe”, där bl. a. trosbegreppet klarlägges under jämförelse med skolastikens mångfacetterade tolkning därav.

I bokens andra huvudavdelning, Textinterpretationer, följer Ebeling den numera ofta tillämpade metoden att utgå från ett starkt begränsat textmaterial, kanske en enda kortfattad text, och vid analysen i stället gå på djupet i tolkningen. Denna

metod får under Ebelings händer ingalunda den effekten att resultatet blir osäkert på grund av materialets begränsning. Tolkningen bygger i detta fall på en djup förtrogenhet med hela Luthers författarskap och därtill med den medeltida bakgrunden, något som manifesteras också i den omfattande notapparaten.

Inom samma avdelning kompletteras också begreppsundersökningarna, bl. a. med en mästerlig framställning av trosbegreppet med utgångspunkt i definitionen av tro såsom ett ”dare gloriam Deo” (s. 186). Vidare behandlas ett avsnitt av frihets-traktaten 1520 om den ”kungliga-prästerliga friheten” samt ett par av Luthers disputationer, nämligen de som behandlar rättfärdiggörelsen och synduppfattningen i anslutning till Rom. 3,28. Ett särskilt syfte med de sistnämnda undersökningarna är att visa på Luthers kompositionskonst vid uppbyggandet av disputationsteserna – i kontrast till den formlöshet, som tycks präglad dispositionen i många av hans övriga skrifter (s. 223).

Gerhard Ebelings mest omfattande forskningsprojekt under senare år utgör hans kommentar till disputationen De homine 1536. Av de tre volymer, som denna kommentar beräknas omfatta, har I och II redan utkommit. Den tredje volymen har blivit fördröjd just genom utgivandet av Lutherstudien III. Ett kortfattat bidrag till tolkningen av De homine meddelas därför i föreliggande arbete, under rubriken ”Das Leben – Fragment und Vollendung”, vari Luthers människouppfattning jämföres med skolastikens och renässansens.

Ur bokens tredje huvudavdelning ”Wirkungsgeschichtliches” har redan den stora undersökningen om Luther och Barth omtalats. Dessutom innehåller denna avdelning några mindre bidrag från andra områden. I uppsatsen ”Confessio Augustana einst und jetzt” ges en inträngande analys av confessio-begreppet. Bl. a. får vi veta, att det först i och med Luthers skrift Vom Abendmahl Christi 1528 introducerades som beteckning på en bekännelsestext. I en serie av korta bidrag behandlas sedan Luther-bilden under olika epoker, liksom också Luther-bilden i nutiden, med det gemensamma syfte, som i en kapitelrubrik uttryckes som ”Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte” (s. 395). Hur tidsbetingade eller inadekvata många av tolkningarna varit beskrivs genom några exempel: den nationella, den konfessionella, den upplysningsmässiga, den politiska Luther-bilden (s. 398 ff.).

Slutligen är ännu ett bidrag till ”verkningshistorien” att nämna, ett avsnitt om Luther och Schleiermacher. Häri skisseras också programmet för en större undersökning till detta tema, vilken tillsammans med Barth-undersökningen skulle vara väl ägnad att klarlägga viktiga delar av

den nutida protestantiska teologins problematik.

De undersökningar, som samlats i Lutherstudien III har – med några få undantag – utförts under åren 1982–1985. Det är sålunda inte äldre uppsatser som tagits fram ur förrådet utan nya bidrag. De utgör den mogna frukten av ett sällsynt helgjutet och intensivt lutherstudium, som sträcker sig över decennier. Gerhard Ebeling, som i år fyllt 75 år, utgav redan 1938 sin första stora undersökning av Luthers teologi, den i forskningen ofta utnyttjade avhandlingen om Luthers Evangelienauslegung (i maskinskrift 1938, tryckt 1942 och därefter i omtryck 1962, 1966 och 1969). Det är sålunda mer än femtio år av egen lutherforskning, som Gerhard Ebeling kan se tillbaka på, forskningar som ofta gått bakom WA till handskrifter och andra grundtexter, dessutom ofta förbundits med omfattande studier i den medeltida bakgrunden och utmynnat i traditionshistoriska kommentarer till luthertexter. De nu utgivna studierna bindes samman av det gemensamma syftet, som författaren själv uttrycker så: "Luthers Theologie so zu erforschen, dass deren eigene Bewegung mitreisst hin zum Herzen der Theologie überhaupt" (s. VI). Att göra allvar av en teologi, som tränger fram till sakens kärna (nucleum nucis) ser han också som ett genomgående drag i Luthers författarskap.

*Bengt Hägglund*

Franz Pieper: *Kristen dogmatik, omarbetad av J. T. Mueller. Bearb. översättning av Tom G. A. Hardt. 736 sid. Bokförlaget Pro veritate, Uppsala 1985. Pris inb. ca kr. 325:–.*

De båda författarna till denna dogmatik var professorer i dogmatik vid Concordia Seminary i St Louis, Missourisyndens kända läroanstalt. Under åren 1917–1924 utgav Franz Pieper (1852–1931) sin *Christliche Dogmatik* i tre volymer, i den engelska översättningen, *Christian Dogmatics*, alltjämt använd som lärobok och dogmatiskt standardverk. Vid andra världskrigets slut tillkom så genom J. T. Muellers (1885–1967) försorg en förkortad upplaga av Piepers dogmatik, närmast avsedd för tyska krigsfångar i Amerika, som skulle utbilda sig till präster, men sedan allmänt spridd, både i Tyskland och annorstädes. Sedan många år tillbaka föreligger bl.a. en finsk översättning. När boken nu, efter 40 år, utkommer på svenska, kan det synas överraskande, eftersom handböcker av detta slag ofta brukar tämligen fort förlora sin aktualitet. Den svenske bearbetaren, Tom Hardt, har också reviderat framställningen genom att utelämna sådan diskussion som avser numera

okända teologer eller inte mer relevanta företeelser. Det är emellertid inga stora ingrepp han har gjort. När boken på något ställe angriper en rad svenska teologer är det inte ett tillägg av bearbetaren utan ett ordagrant återgivande av den tyska grundtexten.

Det som framför allt gör ett studium av Pieper-Muellers dogmatik meningsfullt även i dag och som kan motivera dess utgivande på svenska är emellertid, att boken liksom den stora pieperska dogmatiken framstår som ett sakkunnigt återgivande av Luthers och den äldre lutherdomens teologi. Man föreställer sig ofta den konfessionella amerikanska lutherdomen som en reprimatur av den lutherska ortodoxins teologi. Det är inte helt riktigt. I Pieper-Muellers dogmatik får vi veta, att en "reprimatur" är den adekvata formen för en kristen dogmatik, men då avser reprimaturationen Bibeln själv, vars lära är dogmatikens enda fundament och sanningskriterium. Den rikhaltiga hänvisningen till traditionen, som utmärker detta arbete, avser framför allt Luther själv, vars skrifter mest av allt citeras. Man stöder sig också på Chemnitz, Gerhard, Quenstedt och några andra av de ortodoxa men utövar samtidigt en bestämd kritik av den lutherska ortodoxin.

En annan vanlig fördom i fråga om denna teologi är att den skulle företräda en mekanisk inspirationslära. Den förutsätter givetvis Bibelns inspiration och auktoritet, men det är sakinnehållet det kommer an på. Det hjälper föga, menar Pieper-Mueller, att man omhuldar en inspirationslära – som t. ex. Calvin – om man samtidigt bestrider viktiga sanningar i Skriften. Man åberopar sig framför allt på Luther, när det gäller bibelsynen men formaliserar det hela, så att man i många frågor kommer ortodoxin närmare. Bl.a. tillämpar man den kända distinktionen mellan fundamentala och icke-fundamentala läror, trots de svårigheter, som var förknippade med denna läropunkt.

Frågan om teologi och vetenskap besvaras på ett nyanserat sätt. Teologin är inte vetenskap i vanlig mening, eftersom den förutsätter tro; den är inte heller ett vetande, som står över tron och som denna kan leda fram till, utan är just själva troskunskapen, grundad i Bibelns utsagor. Denna till synes enkla lösning sker på bekostnad av att det ibland sker en förväxling på denna punkt mellan trons visshet och vetandets visshet.

Man avvisar tanken, att dogmatiken skulle byggas upp som ett system kring en bestämd huvudtanke. Men om det är någon läropunkt, som är dominerande och ofta betraktad som teologins schibboleth, den punkt varpå man kan skilja mellan sann och falsk teologi, så är det försoningsläran i dess lutherska form, tron på Kristi satisfactio vicaria.



Denna dogmatik – näst efter Hjalmar Lindroths Kyrklig dogmatik I–III numera den största på svenska – innehåller många meningar som är inoportuna och missaktade. Vi har att göra med teologer, som utan kompromisser företräder en konfessionell lutherdom, en religionsform som under senare tid kommit att höra till de mera okända och ofta misskända, trots att det i stort sett är Luthers och bekännelseskriaternas teologi det är fråga om.

En av de stora förtjänsterna med Pieper-Muellers dogmatik är dess pedagogiska klarhet. Framställningen är informativ, ibland övertydlig, även i frågor, där sanningen kanske är mera dold än vad dogmatikens språk låter förmoda. Författarna går i regel på djupet med de stora teologiska sakfrågorna. De representerar en utomordentlig lärdom, när det gäller Luthers och den protestantiska traditionens teologi. Vad som emellertid stannar på ytan likt vågornas skum är mycket av den polemik man frikostigt ägnar sig åt. Ofta är den träffande men ibland så generaliserande att den blir intetsägande eller missvisande. En motståndare som man ofta vänder sig emot – och motsättningen avser hela teologins inriktning – är erfarenhetsteologin. Men då bör man lägga märke till, att vad som avses är 1800-talets erfarenhetsteologi, som bygger på "det fromma självmedvetandet" eller tros erfarenheten. Våra dagars erfarenhetsteologi, som likställer erfarenhet med en rationell livstolkning, torde ha varit en okänd företeelse för bokens författare.

Översättningen följer mycket noggrant det tyska originalet. Bearbetaren anmäler på två punkter en avvikande mening, nämligen i fråga om konsekrationens betydelse och i fråga om lokal församlingens teologiska status. Men det sker i form av tillfogade noter, så att läsaren kan följa argumenteringen hos både författare och bearbetare.

Arbetet har tillkommit en gång för att direkt tjäna förkunnelsen och den teologiska undervisningen. Det säger inte hur det skall förkunnas i kyrkan i dag men säger åtskilligt om det som bör vara fundamentet för förkunnelsen i en evangelisk församling.

*Bengt Hägglund*

Wilfried Härle und Harald Wagner (Herausgeber): *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart.* 268 sid. Verlag C. H. Beck, München 1987. Pris DM 19.80.

I detta lexikon, som rymms i en enda paper-back-volym finns biografier över 400 av de mest betydande teologerna under tidernas lopp. Omkring 30 teologer har fått mer omfattande beskrivningar, fyra spalter eller något mer. I en mellangrupp återfinns 150 andra teologer, som tecknas på ungefär två spalter var, medan de övriga, ca 220, ägnas en kort artikel på några få rader. Utöver de biografiska uppgifterna ges i koncentrerad form även karakteristiker och uttryck för bärande idéer. Endast sådana personer har valts, som kan anses ha haft betydelse för teologin i dess helhet och inte bara varit framstående företrädare för en enda disciplin. En annan avgränsning är att inga nu levande teologer tagits med.

Av de båda utgivarna är den ene evangelisk, den andre romersk-katolsk teolog, Härle professor för systematisk teologi i Marburg och Wagner professor i samma ämne i Fulda. Lexikonet är också ekumeniskt till sin uppläggning. De båda utgivarna står för de korta artiklarna, medan de längre biografierna, som är signerade, har utarbetats av olika specialister inom en krets av omkring 20 medarbetare. Reformationstiden och den tidiga protestantismen är väl företrädade. Theodor Mahlmann, professor i Marburg och specialist på dessa epoker, har signerat merparten av hithörande biografier. Tre svenskar, Söderblom, Aulén och Nygren, har ihågkommit med längre artiklar, samtliga skrivna av professor Gottfried Hornig, Bochum.

När man studerar detta lexikon, förvånar man sig över att ingen tidigare kommit på idén med en sådan samling biografier. Den är ett utmärkt hjälpmedel vid det teologiska studiet, även på universitetsnivå, och för alla som intresserar sig för den kristna idéhistorien. De korta karakteristikererna är träffande och informativa; de längre artiklarna är gjorda av experter på respektive område och ger på ett lättillgängligt sätt informationer, som det eljest skulle ha krävts ett långvarigt studium för att nå fram till. – En kronologisk tabell, som ger en översikt över epokerna, avslutar boken.

*Bengt Hägglund*

Teologiska Institutionen i Lund har etablerat kontakt med The Institute of World Religions vid den kinesiska samhällsvetenskapliga akademien i Beijing (Peking). Först skedde detta genom Jarl Hembergs besök, i egenskap av Teologiska institutionens prefekt, vid Beijing-institutets avdelning för studiet av kristendomen, för ett par år sedan. Det blev en fortsättning genom professor Chen Enmings besök i Lund hösten 1986. Hon är biträdande föreståndare för dess islamologiska avdelning. Sedan dess har Svenska Institutet på Teologiska institutionens (religionshistoriska avdelningen) begäran beviljat medel för en kinesisk gästforskarens vistelse vid institutionen i Lund under läsåret 1987-88.

Vid sitt Lunda-besök föreläste prof Chen Enming om de islamologiska studierna i Kina och orienterade också om Beijing-institutets arbete i övrigt. Eftersom vi fann föreläsningen vara av stort intresse för oss som en orientering om det pågående religionsvetenskapliga arbetet i Kina, begärde vi att få en skriftlig version av hennes föreläsning. Hon har nu bearbetat den till en artikel; här följer en översättning från prof Chen Enmings engelska manuskript.

Tord Olsson

Jan Hjärpe

## Chen Enming

### *Islamologi i dagens Kina*

En del kinesiska forskare brukar kalla dagens islamologiska studier för "den tredje vägen" av lärd aktivitet när det gäller islam.

"Den första vägen" inträffade mellan slutet av Ming- och början av Qing-dynastin, dvs kring 1600-talet, då ett antal muslimska lärde, t ex Wang Daiyu (o 1570-1660) och Zhang Zhong (o 1584-1670), skrev ett flertal böcker på kinesiska om islam. Dessa författare var de första muslimerna som försökte förklara islams lärosystem på kinesiska. Tidigare var kunskap i arabiska villkoret för att man skulle kunna orientera sig om islams läror.

"Den andra vägen" kom i början av vårt århundrade, då det feodala samhället kastades överända och modern vetenskap infördes i Kina. Då började också forskning i modern mening om is-

lam. Arbeten av vetenskapligt värde skrevs, t ex Chen Yuans *Kortfattad historia beträffande islams spridning till Kina* och Bai Shouyis *Skiss till islams historia i Kina*. På 1920-talet kom också flera fullständiga koranöversättningar. Under denna andra period lades grunden till den moderna islamologin i Kina – men en mycket bristfällig grund: Många frågor är obesvarade och många forskningsområden obehandlade.

"Den tredje vägen" kom med det senaste decenniet, när "kulturrevolutionen" var överstämmanden. Drivkrafterna bakom detta nya intresse är flera. En är akademisk: Samhällsvetenskaperna utvecklas snabbt under den här tiden i Kina. Utvecklingen inom vissa samhällsvetenskapliga discipliner kräver ett motsvarande islamstudium. Det gäller t ex studiet av de etniska minoriteterna i Kina, det gäller Mellanösternfrågorna, det gäller Kinas historia – lika väl som världshistorien. Ett annat skäl är kanske av politisk natur: Eftersom Kina befinner sig i en intensiv uppbyggnadsperiod, är det nödvändigt med fredliga förhållanden inom landet. Det behövs bl a goda relationer mellan muslimska och icke-muslimska folkgrupper. Att då studera islam innebär en bättre förståelse för muslimerna. Det hjälper alltså till att vidmakthålla ett gott förhållande mellan Kinas olika folk. Det inbegriper också en bättre förståelse mellan Kina och de islamiska länderna. Ett tredje skäl kan kallas etniskt: Muslimska forskare, som märker att de är i ett bättre läge nu än tidigare, är angelägna om att förklara sin egen folkgrupps historia och religiösa tro.

Även om inte alla lärde vill använda beteckningen "tre vägar" om det vetenskapliga studiet av islam, så är alla överens om att islamologin gjort stora framsteg i Kina de senaste åren. Det är en ny period som har börjat i och med att islamologin har fått ställningen som en självständig vetenskapsgren. Den har sina egna specialister och institutioner och en omfattande forskningsplan.

Redan 1964 grundades *Institute of World Religions* inom avdelningen för filosofi och samhällsvetenskap under den Kinesiska Vetenskapsakademien. Men dessvärre hade arbetet knappt hunnit komma igång, innan Kulturrevolutionen kullkastade hela planen. Inget kunde åstadkommas under 60-talet och större delen av 70-talet. Först i slutet av 70-talet, 1978, kunde studierna återupptas. Sedan dess har religionsvetenskapliga institu-

tioner grundats vid olika samhällsvetenskapliga akademier i olika provinser i Kina, och i några av dem ingår islamologin som en del. De institutioner, som har en särskild islamologisektion eller har forskare engagerade i islamstudier, är följande:

- *The Institute of World Religions* (under Kinesiska samhällsvetenskapliga akademien, Beijing)
- *The Institute of Religions* (under Xinjiang-akademien för samhällsvetenskap, Urumchi)
- *The Institute of Religions* (under Ningxia-akademien för samhällsvetenskap Yinchuang)
- *The Institute of Religions* (under Yunnan-akademien för samhällsvetenskap, Kunming)
- Gansu-provinsens *Institute of Minority Peoples* (Lanzhou)
- Forskningsavdelningen vid *Chinese Islamic Associations Madrasa* (Beijing).

Sedan finns också forskare vid andra institutioner än de religionsvetenskapliga som arbetar med frågor som berör islam, t ex sådana som studerar minoriteterna, eller Mellanösternfrågor. De forskar också inom fältet.

Dessutom är det en del anställda inom den statliga förvaltningen i de muslimska områdena som ger värdefullt stöd åt forskningen genom att sända in stora kvantiteter förstahandsmaterial till de akademiska publikationerna eller till de seminarier, som anordnas.

Seminarier och publikationer är de kanaler genom vilka forskarna utbyter åsikter och förmedlar information på det här området. Mest betydelsefulla de senaste åren har varit de islamologiska seminarier som har stötts av de fem nordvästra provinserna och regionerna (Xinjiang uiguriska autonoma regionen, Ningxia Hui autonoma regionen, Gansu-, Qinghai- och Shaanxi-provinserna). Efter det första seminariet i Yinchuan (huvudstaden i Ningxia-regionen) 1980 har en seminarieserie hållits i vardera regionen/provinsen: 1981 i Lanzhou (Gansu), 1982 i Xining (Qinghai), 1983 i Xi'an (Shaanxi) och 1986 i Urumchi (Xinjiang). Mellan 60 och 100 forskare deltog i vardera seminariet. Det rör sig om flera tiotals insända konferensbidrag vid vart och ett av dessa tillfällen. Ett urval av dem har publicerats, i två volymer, och en tredje volym bereds för publicering.

Kinesiska islamforskare har deltagit också i seminarier i arabländer och i västvärlden. De har inbjudits till sådana, bl a i Libyen, Pakistan, Kanada, Frankrike, USA och Australien.

När det gäller den *utbildning* som ges i islamologi, så började Institute of World Religions skriva in studenter till högre studier (M.A. in Islamic Studies) 1978. Kurser på grundutbildningsnivå om islam, för studenter med religionsvetenskap som

huvudämne, har givits vid Beijing-universitetets filosofiska institution sedan 1982. Studenter har också sänts till Egypten, England och Kanada för högre studier eller för forskning.

Efter några års enträget arbete börjar nu resultaten visa sig. När det gäller islam i Kina fortgår forskningsarbetet oavbrutet. Stora framsteg har gjorts och resultatet uppnåtts. Mycken ny kunskap och förstahandsmaterial om islam i Kina har samlats in genom de undersökningar som skett under dessa år. Det inbegriper material om olika muslimska riktningar i nordvästra Kina, om islamisk praxis bland olika minoritetsfolk, och om en del av moskébyggnadernas historia och nuvarande omständigheter, liksom om muslimska gravstenar och inskriptioner. Mycket av materialet har samlats i bokform eller lagts fram som rapporter presenterade vid de olika seminarierna.

Frågan om islamiska särriktningar har dragit till sig flera kinesiska forskares intresse. Schismer bland Kinas muslimer har under historiens lopp ställt till en hel del trassel. Forskning på det området förefaller därför intressantare än inom andra fält. Flera böcker och artiklar har publicerats om ämnet. De viktigaste är Ma Tongs *Kort historik beträffande islamiska sekter och sufi-systemet i Kina* (Ningxia 1983), Mian Weilins *Islamiska sekter i Ningxia* (Ningxia 1981), och en del uppsatser om islamiska sekter i Xinjiang av Wang Shouli<sup>2</sup>. Det finns uppsatser som antyder sådant som inga forskare tidigare observerat, t ex Xue Wenpos *Shiitiskt inflytande på kinesiska sunniter*. En forskningsrapport om Tolvsekten i Xinjiang som lades fram vid seminariet i Urumchi nyligen påvisar "Tolvornas" förekomst i Kina. Det är något som man länge har förbisett.

Undersökningar har också utförts i några områden där islam har dominerat under lång tid, men utan att omvärlden just känt till det. Forskarna i nordvästra Kina arbetar mycket på det fältet. Det finns uppsatser om trosföreställningarna bland tadjikerna i Xinjiang, bland Sala-, Dongxiang- och Bao'an-minoriteterna i nordväst, och likaså om muslimerna bland tibetaner och mongoler. När det gäller muslimerna i södra och östra Kina har åtskilliga arbeten skrivits tidigare, men det finns fortfarande områden som försumrats. De är nu föremål för undersökningar. Det gäller t ex muslimerna på ön Hainan.

De pågående undersökningarna ger också nytt ljus beträffande moskéer, inskriptioner och historiska kvarlevor och kompletterar eller korrigerar på så sätt delar av den tidigare historieskrivningen om islam i Kina. Så visar t ex en undersökning av Songjiang-moskén i en förstad till Shanghai, att islam spreds till Shanghai 500 år tidigare än vad man förut har antagit. När det gäller insam-

landet av islamiska inskrifter har särskilt Quanzhou-forskarna i Fujian-provinsen gjort insatser. Wu Wenliangs *Religiösa inskriptioner i Quanzhou* (1956) beskrev 80 islamiska inskriptionsplattor. Med utgångspunkt i den studien kunde sedan Chen Dasheng samla mer än 200 islamiska inskriptioner och publicerade 1984 sin bok *Islamic Inscriptions in Quanzhou*, med engelsk översättning av de kinesiska och arabiska inskrifterna. Då läggs inte bara nya inskriptioner till de föregående, utan det sker en kritisk genomgång av inskrifterna. Det ger nya svar på de hittills inte avgjorda frågorna beträffande islams tidigaste spridning i Kina.

Insamling och sammanställning av källmaterial från den historiografiska litteraturen är ett annat område där de islamologiska studierna i Kina fått fram resultat under de senaste åren. Den kinesiska historiska litteraturen är ju mycket rik, men det som islamologer har känt till och kunnat utnyttja av detta material har varit ganska knapphändig, om man jämför med det omfattande historiska material som finns i Kina. Islam har ju funnits i Kina i mer än 1300 år.

Vi har lanserat ett stort projekt för en genomgång av historieskrivningen. Särskilt har man observerat arkiven för Qing-dynastiens tid. Det materialet är det rikaste och det innehåller åtskilligt om muslimska aktiviteter. Intensivt arbete har också utförts när det gäller att samla material från början av 1900-talet, då islam först började studeras med vetenskapliga metoder i Kina. De mer betydande uppsatserna från den tiden har sammanställts i en stor samling, av Li Xinghua och Feng Jinyuan, med beteckningen *Selected Reference Material for Islamic History in China 1911-1949* (Ningxia 1985), jämte en bibliografi över de artiklar som inte tagits in i själva urvalet. Flera andra samlingar av historiskt material, bibliografier och indices, har likaså publicerats de senaste åren.

Studierna om Kinas muslimer innefattar dessutom en del översättningsarbete, dvs från de etniska minoriteternas språk till Han-kinesiska, som fungerar som det gemensamma språket för kinesiska lärde. I Xinjiang arbetar forskare på att överföra det viktigare materialet på uigur- och tartarspråken till Han-kinesiska, och vice versa. Så har tex publicerats en uigur-edition av Kutadgu Biliq med översättning till Han-kinesiska.

Eftersom islam i Kina samtidigt är en del av islams värld, inbegriper studiet av muslimerna i Kina givetvis också studiet av islam i dess helhet. Så

tidigt som på 1600-talet skrevs en bok om Muhammeds liv (av Liu Zhi). Den har översatts till engelska. Nu arbetar man på många andra områden: den islamiska tankevärdens ursprung, den islamiska mystiken, sekterna, Sharia, nutida tendenser osv. Särskilt har mystiken (sufismen) väckt mer intresse än något annat område av islamstudiet, eftersom de sufiska ordnarna tidigare var mycket aktiva i Kina. Kinesiska forskare söker nu spåra deras ursprung och utveckling som en del av studiet av sufismen i den muslimska världen.

I detta vårt studium av den muslimska världen spelar naturligtvis översättningsarbetet en stor roll. Vad islamstudierna huvudsakligen åstadkom vid mitten av 1900-talet var just översättningar. Där ingick översättningen av Koranens första åtta suror till modern kinesiska, av den nu avlidne muslimske lärde Ma Jian, som också översatte T. T. de Boers *The History of philosophy in Islam* till kinesiska. Den japanske forskaren Kuwabara Jitsuzos *A Study on Pu Shougen* och den egyptiske lärde Ahmad Amins *The History of Arabic-Islamic Culture*, Vol I, översattes också vid den tiden.

Nu pågår översättningsarbetet i mycket större skala. Mest betydelsefullt är det naturligtvis med Koranen i kinesisk version. Det finns redan – som sagt – flera koranöversättningar, men de är alla på klassisk kinesiska, som inte utan vidare förstås av dagens kines. Prof. Ma Jian slutförde sin koranöversättning till modern kinesiska i slutet av 70-talet. Den publicerades 1981 och är mycket uppskattad både bland muslimska och icke-muslimska lärde. En uigur-översättning av koranen (utförd av Ahmad Sailai) är under tryckning och väntas utkomma inom kort.

Så långt hittills.

Hur ser framtiden ut?

De kinesiska forskarna har stora ambitioner. Många planer dras upp inför de närmaste åren: en ny "Islams historia i Kina" är redan påbörjad, och den bygger på de senaste forskningsresultaten; en "Inledning till islamstudiet", avsedd som lärobok för den akademiska grundutbildningen, har redan sammanställts och är under utgivning, ytterligare en handbok – "Kortfattad historik över islam" – är på väg. En islamologisk uppslagsbok förbereds. En koranöversättning på kinesisk vers har fullbordats och förväntas snart gå till tryck. Översättningar av *Shorter Encyclopaedia of Islam* och av samtliga delar av Amins *History of Arabic-Islamic Culture* pågår.

*Lutheran Quarterly i ny form*

Den välkända amerikanska tidskriften *Lutheran Quarterly*, knuten till de lutherska seminarierna i USA, upphörde att utkomma 1977. Den hade börjat utgivas 1949 och efterträdde då *Augustana Quarterly*, som var ett organ för Augustana-synoden, samt *Lutheran Church Quarterly*. Under en följd av år redigerades den av den kände teologen Theodore Tappert. Efter 10 års intervall har nu *Lutheran Quarterly* nyetablerats i en helt ny regi, fristående från enskilda samfund och seminarier, understödd av en icke-kommersiell stiftelse. Nyetableringen av tidskriften har föranstaltats av en fristående krets teologer. Det skedde i början av detta år, ungefär samtidigt med den stora sammanslagningen av de lutherska samfundet i USA till en enda organisation, *The Evangelical Lutheran Church in America*. Den nya serien av *Lutheran Quarterly* är dock inte ett organ, knutet till denna nya samfundsbildning, utan söker en bredare förankring, samtidigt som den också vänder sig till en internationell läsekrets, «a journal for the Evangelical-Lutheran Church everywhere, its history and theology».

Bakgrunden till att tidskriften nyetablerats är att man iakttagit en växande klyfta mellan amerikansk lutherdom och dess historiska ursprung i de tyska och skandinaviska kyrkorna och i reformationens teologi. Man kunde t.ex. konstatera, att det i USA under det senaste decenniet publicerats mera om den lilla sekten *The Shakers* med 8 kvarvarande medlemmar än om lutherdomen med dess 8 miljoner anslutna i USA. Genom bristande kontakt med den egna historien förlorar samfundet sin identitet, och därför har denna tidskrift till syfte att på olika sätt anknyta till det europeiska arvet. Det betyder inte att *Lutheran Quarterly* i sin nya form avser att endast vara en teologihistorisk tidskrift. Dess målsättning är snarare att tjäna som ett forum för att besvara sådana frågor, som ställes i nuet i de lutherska samfundet. »The aims of this quarterly shall be to provide a forum 1) for the discussion of Christian faith and life on the basis of the Lutheran confession, 2) for the application of the principles of the Lutheran Church to the changing problems of re-

ligion and society, 3) for the fostering of world Lutheranism, and 4) for the promotion of understanding between Lutherans and other Christians» (Vol. 1, p. 3).

Den nya tidskriftens utgivare och redaktör är Dr Oliver K. Olson, en reformationsforskare, som har bakom sig flera års forskning i Europa, där han bl.a. ingående studerat Matthias Flacius' teologi. Han har norskt ursprung och kännedom om de skandinaviska språken. Tidskriften avser att publicera inte endast originalartiklar utan också översättningar av viktiga bidrag i europeiska tidskrifter, även svenska sådana.

Den första årgångens första häfte inleds med en artikel av Gerhard O. Forde med titeln *Radical Lutheranism*. Den visar sig utgå från samma problematik, som under senare tid blivit aktuell också i Sverige: hur skall man i nutiden ange lutherdomens eller det evangelisk-lutherska samfundets identitet, när det finns så många tolkningar och de flesta inte vet vad »lutherdom» egentligen står för? Författarens program är en radikal återgång till den antropologi och rättfärdiggörelselära, som Paulus ger uttryck åt i Rom. och Gal. Om den nya formen för amerikansk lutherdom efter samgåendet i *The Evangelical Lutheran Church in America* skriver H. George Anderson, och samma tema behandlas under rubriken *Whither Lutheranism?* av Robert Goesser. Ett västtyskt bidrag förekommer också i detta häfte: Johannes Wallmann skriver om hur Luthers skrifter om judarna recipierats under tiden fram till slutet av 1800-talet. Utgivaren själv, Oliver Olson, skriver om »martinisterna» i Antwerpen, dvs. den lutherska församling som fanns i denna stad under en kort tid vid mitten av 1500-talet och utgjorde ett försök till en kongregationalistisk organisation inom lutherdomen. – Tidskriftens motto är *VDMA*, dvs. den klassiska reformatoriska devisen *Verbum Dei manet in aeternum*. Devisens historia utredes i en lärd, illustrerad artikel av F. J. Stopp, tidigare publicerad i England.

B. H.

# IN MEMORIAM

---

## Jarl Hemberg in memoriam

Professor Jarl Hemberg avled den 3 juni 1987, 51 år gammal, mitt i sin krafts dagar. Därmed förlorade den teologiska fakulteten i Lund en forskare, som hade mycket kvar att ge, och en betrodd och skicklig administratör och talesman för fakulteten och för humanistiska ämnen överhuvud. Den teologiska och etiska debatten, både i Sverige och internationellt, förlorade en engagerad och skarp-synt deltagare.

Jarl Hemberg föddes 1935. Han avlade teol. kand. examen 1959, teol. lic. 1963, disputerade för teologie doktorsgrad 1966 och antogs senare samma år som docent i etik med religionsfilosofi, allt vid Uppsala universitet. Han tjänstgjorde som extra docent vid teologiska fakulteten i Uppsala och var extra universitetslektor i religionskunskap (halvtid) 1970–77. 1969 (heltid) och från och med 1970 innehade han en forsknings- och informations-tjänst (halvtid) vid Svenska kyrkans kulturinstitut i Sigtuna. Han utnämndes att från och med den 1 juli 1977 vara professor i det då nybenämnda ämnet "etik" vid Lunds universitet.

Hembergs professorstid blev sålunda, på en månad när, 10 år. Hans båda företrädare satt betydligt längre och hann prägla ämnet mer: Anders Nygren och Gustaf Wingren var professorer cirka 25 år vardera. Det betyder inte att Hemberg inte hade en klar målformulering för ämnets metod och innehåll. När Hemberg efterträdde Wingren betydde det att en teolog och etiker med bakgrund dels i den gamla lundateologin, dels i sk kerygmatiske teologi, ersattes av en filosof och etiker med bakgrund i vad som senare kallades uppsalagruppens vetenskapsteoretiska program och kristendomstolkning. Hemberg ville därmed ge ämnet en förnyande ämnesmetodisk och innehållslig inriktning.

Hemberg fick således sin intellektuella och vetenskapliga skolning i den uppsalamiljö som för teologernas del dominerades av Ingemar Hedenius' kritik av och angrepp på dels den dåtida teologins vetenskapliga status, dels den kristna trons anspråk överhuvud. Nutida kritiker av uppsalateologernas förment negativa påverkan av Hedenius glömmar lätt hur alternativen då stod för intellektuellt medvetna, unga teologer. Det ena alternativet var att lämna teologin och – i förekommande fall – kanske också den kristna tron. Det andra var

att på en gång acceptera vissa delar och ta avstånd från andra i den analytiska filosofins teologi- och kristendomskritik, men då måste också mycket såväl i teologins antaget trosteologiska inriktning som i metoden för utformning av kristen troslära och etik reformeras. Detta senare alternativ valdes av bland andra Jarl Hemberg och kollegan Anders Jeffner. Dessa förutsättningar och det därav föranledda positiva programmet är utgångspunkt för Hembergs hela produktion och verksamhet.

I sin doktorsavhandling *Religion och metafysik* 1966, valde Hemberg att analysera Hägerströms och Nygrens teorier om metafysik och religion och teoriernas inflytande på svensk debatt, särskilt på Martin Fries och Ragnar Bring. Förutom vid de mycket intrikata problem som gäller vid tolkningen av Hägerström – hans tolkning blev ifrågasatt – uppehåller sig författaren utförligt vid Fries' Metafysiken i modern svensk teologi, 1948, där lundateologerna, Bohlin, Runestam, Cullberg, Lindroth m fl utsätts för hägerströmsiansk kritik. Hemberg finner dock att Fries gjort ett "direkt våldförande på andra tänkares religionsteorier" (s 189). Beträffande nygrenskritiken finns en utmärkt sammanfattning av denna i Hembergs klagörande recension av Nygrens *Meaning and Method*, i *STK*, häfte 2, 1973. Hemberg har där på kornet träffat mycket av den kritik som behöver utsägas gentemot Nygrens teori.

Avhandlingens inriktning var religionsfilosofisk. Efterhand skrev Hemberg tre mindre arbeten om centralt etiska frågor. 1975 kom *Etik och lagstiftning. En studie av rättsfilosofisk teoribildning och konkret lagstiftningsarbete*. Häri drivs tesen att den traditionella motsättningen mellan rättspositivister och naturrättsteoretiker måste anses vara förlegad. Utifrån tesen belyses kritiskt t ex Lundstedts och Olivecronas rättspositivism, men författaren instämmer med dem i att den juridiska rätten inte direkt kan härledas ur naturrättslig uppfattning. Slutligen analyseras några konkreta lagstiftningsfrågor, vilket avslutas i och med en genomgång av abortutredningen 1975.

I *Rättvisa* 1976, gör Hemberg en behövlig analys av det mångordiga materialet om rättvisa från Kyrkornas världsrad. 1976 kom också *Djuretik*, som kanske blev den av Hembergs böcker som blev mest läst och använd. Det är en koncis analys av ett inom etiken viktigt problem om djurens

eventuella moraliska rättigheter. Hemberg avgränsar sig mot "animalisternas" extrema uppfattning att alla levande varelser skulle ha samma rättigheter. Utifrån en definierad humanistisk ståndpunkt visas i stället att människans rättigheter måste sägas stå över djurens.

Till Hembergs viktigare insatser hörde också hans författarskap i två särskilt för utbildningen viktiga böcker. Den första är *Etiska problem* 1970 m fl upplagor. Den har nu i över 15 år dominerat den teologiska etikundervisningen på grundkursnivå i Sverige. Den andra är *Människan och Gud. En kristen teologi* 1982, skriven tillsammans med Ragnar Holte och Anders Jeffner.

Hembergs tio professorsår kom alltmer att upptagas av administrativa uppgifter. Hans förmåga och effektivitet på detta område togs i anspråk av den stora teologiska institutionen, där han under två treårsperioder (på halvtid) var prefekt. Under de senare tre åren var han dessutom (på halvtid) ordförande i områdesstyrelsen för humaniora och teologi samt sedan 1984 ledamot av styrelsen för Lunds universitet. Det skulle inte ha förvånat, om ytterligare tunga uppdrag hade lagts på hans axlar.

1983–87 var Hemberg också ordförande i Societas Ethica. Det skall också nämnas att han 1971–77 var ordförande i Förbundet för kristen humanism och samhällssyn.

Under sista delen av sin sjukdomstid blev Jarl Hemberg till slut själv ett mycket ovanligt exempel på de svårbemästrade etiska problem som följer den moderna sjukvårdsteknikens utveckling, sådana problem som han själv ofta diskuterade.

Detta uttrycktes på följande sätt av Lunds universitets rektor, medicinprofessorn Håkan Westling, i minnesorden vid Hembergs jordfästning den 12 juni 1987 i Lund: "Det var ofattbart och djupt gripande, även för vana medicinare, att just Jarl skulle hamna i ett sjukdomstillstånd, som så obönhörligt blottade de medicinskt-etiska problem, som tyvärr följer med de medicinska framstegen. Han fick vistas i landet mellan liv och död, där det inte finns karta eller kompass, och där frågorna om samband och skillnad mellan kropp och själ ställs på sin spets. Det sista han lärde oss var just vidden av dessa problem."

Jarl Hemberg lämnar efter sig till universitetet, teologin och särskilt etikämnet ett förpliktande arv att väl vårda och utveckla: det är skärpan och vitaliteten i analysen, den obönhörliga kritiken av alla försök att göra konfessionell teologi av det som i princip skall vara humanistisk forskning, viljan att vidga etikämnet till att omfatta alla samhällsetiska och moralfilosofiska problem utan att uppge ämnets profilering till att gälla kristen etik i historia och nutid, oräddheten att försvara en genomtänkt ståndpunkt, om den än råkar bli inoportun, samt sist men inte minst den starka personliga integriteten och det personliga engagemanget.

Från och med den 1 juli 1987 skulle ett välförtjänt sabbatsår förunnas Jarl Hemberg, då han skulle återvända till etiken och forskningen. Nu blev det i stället en annan sabbatsvila som gavs honom.

Göran Bexell

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

erbjuder *annonsutrymme* på tidskriftens omslag

Pris:

halv sida 600:– kronor (exkl. moms)

hel sida 1 000:– kronor (exkl. moms)

Annons sänds i form av *heloriginal* till faktor Inge Håkansson, Bloms Boktryckeri AB,  
Bytaregatan 6, 222 21 LUND (tel. 046-11 11 10).

**bloms**  
Tryckeri ab  
BYTAREGAT 6 222 21 LUND • TEL 046 - 11 11 10 •

BLANDSOCIETET

87 -11- 11

LUND