

120

En framtidssyn i backspegeln

Realistisk bibelutläggning efter 50 år*

AV HARALD RIESENFELD

Grundandet av Uppsala exegetiska sällskap för 50 år sedan var en hermeneutisk bedrift. Sällskapet grundare Anton Fridrichsen hade klart för sig vilket ansvar som vilar på en vetenskaps idkare och representanter i västerländsk lärdomstradition, i samspillet mellan universitet och samhälle, mellan teologi och kyrka. Nu ser vi klarare än för ett halvsekel sedan att vetenskapen inte kan bedrivas i elfenbenstorn utan att också forskningen, med dess krav på förutsättningslöshet, på något sätt måste vara relaterad till sådana som vill tillgodogöra sig dess resultat, till avnämare. I själva organisationen av nutida universitet kommer detta till uttryck.

När Fridrichsen kom till Sverige 1928, var det klenst beställt med universitetsexeketikens förmåga i Uppsala att verka stimulerande och vara givande. Biblicismen hade haft sin siste företrädare i Adolf Kolmodin och hörde överlag en förgången tid till. Gillis P:son Wetters ensidigt religionshistoriska inriktning hade väckt intresse hos den kulturellt engagerade allmänheten men lämnat studenter liksom de teologiskt utbildade i praktiska tjänster tämligen oberörda, om man frånser spridda protestrop. Sådant var läget när Fridrichsen trädde in på scenen, fylld av kunskap och erfarenheter som han hade samlat under drygt 15 års forskningsarbete med internationell horisont. Efter åtta år som svensk professor förstod han vad som kunde göras i den miljö där han nu verkade.

Ett initiativ

De framsteg som tack vare filologiska och exegetiska insatser hade gjorts i förståelsen av de bibliska skrifterna var ett skäl till att söka aktivera förhållandet mellan forskningen och vidare kretsar. Den oroväckande politiska och kulturella utvecklingen – här påminns vi om de senare mellankrigsårens strömningar och stämningar – gjorde det också befogat att låta bibelns budskap bli hört i tiden.

I den nytestamentliga forskningens utvecklingsgång hade Karl Barths romarbrevskommentar blivit en vattendelare. Exegetiken blir meningsfull, även som vetenskap, blott under förutsättning att de bibliska skrifterna har en betydelse som nutidsmänniskor kan hjälpas att förstå. Det gör att bibelforskning måste sättas i relation till förkunnelsen – utan att sammanblandas med denna och utan att forskningen gör avkall på sin vetenskapliga metodik. Till forskningens ansvar hör också att bidra till att de som förkunnar äger någon förtrogenhet med de metoder som forskaren tillämpar i sitt arbete. Men inte minst måste den exegetiskt arbetande se till att han inte svisker förkunnaren genom att stanna en bit från det mål som heter »förståelse», alltså genom att lämna sin vetenskapliga uppgift delvis och på en väsentlig punkt olöst. Exegetiken kan inte fylla sin uppgift endast genom att ta reda på fakta, sammanhang, utveckling, motsättningar och synteser i den mån detta är möjligt, utan den är även skyldig att förstå och tolka själva religionen,

* Högtidsföreläsning vid Uppsala exegetiska sälls-kaps femtioårsjubileum den 30 september 1986.

tron. Här har studiet av religioner i urkristendomens omvärld, alltså den komparativa utgångspunkten, skärpt sinnet för den enskilda religionens egenart och inre sammanhang.

Utgångspunkten och grundvalen för all teologisk utläggning måste vara det urkristna kerymat, budskapet och bekännelsen: Jesus är herre. Denna bekännelse är nyckeln till Nya testamentets värld, den är vägen till förståelse av dess urkunder. Alltså en bekännelse, inte en åskådning. Ett vittnesbörd, som framträder med en uppenbarelse absoluta anspråk och måste tolkas, uppfattas i enlighet därmed. Det hindrar inte att man analyserar de förutsättningar och åskådningar som ingår i detta keryma eller bildar dess förutsättningar. Men man får inte förväxla en sådan analys – som är ett outhärligt vetenskapligt förarbete – med själva förståelsen. Att förstå Jesus, Johannes eller Paulus, det är att vinna sällskapskap med dem, strängt vetenskapligt metodiskt och på samma gång intensivt medkännande, medupplevande, medtänkande.

De här anförda formuleringarna utgör ett sammandrag av den programmatiska artikel som Fridrichsen i anslutning till Uppsala exegetiska sällskaps grundande publicerade i första årgången av den av sällskapet utgivna Svensk exegetisk årsbok. Det är märkligt att man, femtio år efteråt, kan konstatera att här finns en hermeneutisk medvetenhet som föregriper vad som skulle komma att arbetas fram i hermeneutiklitteraturen långt senare. »Strängt vetenskapligt metodiskt och på samma gång intensivt medkännande, medupplevande, medtänkande» – i Peter Stuhlmachers hermeneutiska lärobok (*Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 1979) bär ett av de viktigaste avsnitten rubriken: *Die Hermeneutik des Einverständnisses* (i fransk hermeneutik används termen *empathi*). De bibliska texterna är, så skriver Stuhlmacher, ett mönsterexempel på det faktum att en utläggare kan lyfta fram sanningshalten i de honom anförda urkundernas vittnesbörd endast under den förutsättningen att han möter detta vittnesbörd öppet och med oinskränkt intresse.

Realistisk bibelutläggning

Det hermeneutiska program som Fridrichsen skisserar i sin artikel har han kallat »realistisk bibelutläggning». Vad menas med adjektivet realistisk? Till en del finns väl här en önskan att använda en slående term, att ge en signal som väcker uppmärksamhet och i någon mån eftertanke. Men lite längre kan vi komma. I artikeln konstateras att biblicismen är död, att kraven anmäler sig på en ny bibelutläggning: teologisk exeges, pneumatisk exeges, realistisk exeges. Alltså har termen realistisk varit i säck, innan den kom i påse.

Ytterligare någon hjälp får vi. På tal om Jesus som Människosonen, hans anspråk, hans budskap, hans erbjudande och krav sägs det: »Men detta som han ville vara och åstadkomma är av den art att endast en *oförvillad*, strängt objektiv *realism* kan penetrera det, se det inre sammanhanget där, förnimma och tolka det väldiga religiösa kraftkomplex som här möter oss.» Och lite längre fram: »Enbart en självförglömande realistisk utläggning kan komma i kontakt och förmedla beröring med det som här verkligen varit.» Här menas med realism tydligen förmågan – eller i varje fall viljan – att få grepp om saken (*res*), verkligheten eller kärnan i det som texterna handlar om och förutsätter. En något annan infallsvinkel ges i följande utsaga: »Den vetenskapliga realismen fordrar att den teologiska utläggningen tolkar Nya testamentet, urkristendomen i hela dess massiva troskraft.» Här gäller förståelsen, förutom trosvittnesbördets innehåll, den tro och troskraft i vilken och med vilken utsagorna en gång formulerades. Epitetet »massiv» i förening med troskraft har senare tydligen missförstått av sådana som läst Fridrichsen. Numera är det ofta nedsättande och används t.ex. i samband med vidskepelse. Här avses dock, som i fysiken men i överförd bemärkelse, tätheten och tyngden.

Var kan Fridrichsen ha fått termen realism, realistisk ifrån? En möjlighet skall i varje fall nämnas. Åren 1912–13 studerade han hos Ernst von Dobschütz i Breslau, som

han höll kontakt med även sedan denne flyttat till Halle. Ofta talade han om sin lärare med varm uppskattning. v. Dobschütz var elev till Harnack och räknas till den liberala skolan med skiljer sig från dess mera utpräglade företrädare genom vad man med en modern terminologi kan kalla en i någon mån kyrklig eller traditionskristen tolkningshorisont. I hans magistrala arbete *Probleme des apostolischen Zeitalters*, publicerat så tidigt som 1904, hittar vi uttryck sådana som »der Eigenart des Urchristentums gerecht werden» (s. 121), »das Zentrale» (s. 122), »nicht das Vorchristliche, sondern das Christliche» (s. 127). Eller formuleringar som dessa: »Es muss etwas in dem Christentum gewesen sein, was anders war als jene Religiosität, eine Kraft, die es über all jene Gebilde erhob. Das ist das Evangelium und der darin zusammengefasste Eindruck der Person Jesu Christi» (s. 126 f), vidare: »Wir wollen Tatsachen, nicht Theoreme, Leben, nicht Lehre . . . Dieser Wirklichkeitsdrang (underförstått i forskningen) hängt zusammen mit der energischen Zukehr zum praktischen Leben und seinen Anforderungen, die sich jetzt wie überall so auch in der theologischen Wissenschaft kund tut» (s. 134).

Ett hermeneutiskt program

Det är slående att se hur sådana synpunkter går igen i Fridrichsens »realistisk bibelutläggning», observera bara ordet »Tatsachen». Även formuleringen »massiv troskraft» har sin motsvarighet i de nyss givna citaten. Därmed är ingalunda sagt att v. Dobschütz var den ende impulsgivaren, när det gäller Fridrichsens förståelse av de nytestamentliga skrifterna. Men vi ser i vilken riktning vi kan leta. Och vi förstår bättre den hermeneutiska medvetenheten i följande passus i Fridrichsens programartikel: »Exegetisk metod och homiletisk utläggning närmar sig varandra – utan att dock någonsin sammanfalla. Historisk interpretation och homiletisk utläggning måste alltid hållas isär. Ingen vetenskaplig exeget kan fritaga

predikanten från den uppgiften att inför den historiskt tolkade texten brottas med problemet: *quid haec ad nos?* Men en realistisk exeget kan bana väg för svaret genom att uppvisa: *quid haec ad illos*. Om det förflutna framträder som äkta liv, kan den homiletiska meditationen lättare finna den fruktbara förbindelsen mellan historisk urkund och aktuell existens.» Här finns hermeneutisk medvetenhet.

Att Fridrichsens program vid grundandet av vårt sällskap låg i tiden och på sitt sätt var realistiskt, det visar sig vid en tillbakablick på de gångna 50 åren. Ändå är det exegetiska sällskapet endast en del av det som vuxit fram ur Fridrichsens forsknings- och undervisningsprogram och ur den till detta fogade kontaktskapande verksamheten. Från olika delar av landet kom präster och lärare för att höja betyget i *Novum* och därmed fördjupa sina kunskaper eller för att bedriva studier för licentiatexamen eller rent av skriva en avhandling. Talrika blev föredragsresorna till prästkonvent och stiftsamlingar. Till allt detta kommer de talrika textutredningar som fram till 1947 skrevs för *Ny kyrklig tidskrift*, *Svensk kyrkotidning* och *Praesteforeningens blad*. Dessa utredningar har sammanställts av Birger Gerhardsson i volymen *Fyrahanda sädesåker* (1958).

Företaget att analysera och systematisera Fridrichsens hermeneutik är förvisso inte lätt. Redan finns de som har gått bet på uppgiften. Tolkningsfrågorna tilldrog sig onekligen större intresse under de senare verksamhetsåren, under den svenska tiden och då från 1930-talets början och framöver. Men det betyder inte att Fridrichsen då hade kommit fram till fixerade synpunkter och lösningar. Med hela arsenalen av de metoder och tolkningsnycklar han hade samlat under ett rörligt forskarliv i 15 år och genom livliga internationella kontakter prövade han sig fram när olika slag av forskningsproblem aktualiserades.

Som exeget visste han att den historiska och religiösa »verklighet» som fått sitt nedslag i texterna är svårfattbar och komplicerad och bara kan fångas genom iakttagelser

från olika utsiktspunkter och bearbetning från olika angreppspunkter. Vi som känt honom minns att han gav ifrån sig ett fyrverkeri av idéer med vilkas hjälp han sökte avlocka materialet nya aspekter. Suveränt kombinerade han bibliska texter med utombiblisk litteratur, lika förfaren i handskan-det med båda. Som hermeneut förstod han att lyfta fram – utan sentimentalitet och aristokratiskt förtegen om sitt eget inre – de bibliska texternas existentiella särart och textutläggningens nödvändiga relatering till livsfrågorna i tiden.

Vad som inte får glömmas är att åtskilliga av Fridrichsens artiklar under professorstiden, i synnerhet textutredningarna, är präglade av det pedagogiska syftet. När han skrev för präster eller kristendoms-lärare, identifierade han sig med deras »trosmäs-siga» förutsättningar. Attityden är givetvis en annan i mera »vetenskapliga» framställningar. Men vilka han än vände sig till hade han förmågan att i snabba skisser fånga vä-sentligheter. Det var hans karisma.

Ifrågasatt hermeneutik

Till det relevanta skeendet under vårt säll-skaps 50-åriga historia hör att Fridrichsens kvaliteter som hermeneut allvarligt ifråga-sattes i en artikel av Krister Stendahl. Året var 1958, Fridrichsen hade dött fem år tidi-gare, och Stendahl var sedan fyra år tillbaka professor vid Harvard.

Under intervallen mellan 1957 och 1958 års kyrkomöten tillspetsades debatten om prästvigningen av kvinnor. I denna debatt ingrep Stendahl med artikeln *Bibelsynen och kvinnan*, publicerad i samlingsvolymen *Kvinnan, samhället, kyrkan* (1958).

Han utgick från den s.k. exegetdeklara-tionen, avgiven 1951 av alla landets profes-sorer och docenter i Nya testamentets exe-getik – med undantag av en – och från rek-tor Erik Sjöbergs bemötande av deklaration-en. Stendahl konstaterar helt korrekt att exegeterna och Sjöberg är ense om innebör-den av ifrågakommande utsagor i paulus-breven. För Paulus var frågan om kvinnans

ställning av principiell betydelse. Det är i bedömningen av de paulinska utsagornas relevans för vår tid som deklarationen och Sjöberg kommer till motsatta resultat. All-deles riktigt fastslås av Stendahl att denna skiljaktighet har sin grund i olika hermeneu-tiska förutsättningar. Dessa bör klargöras och analyseras.

Därmed går Stendahl över till en uppgö-relse med hela den av Fridrichsen propone-rade realistiska bibelutläggningen. Han bör-jar: »Sedan två eller tre decennier har den exegetiska forskningen i Sverige följt ett ar-betsprogram som med rätta kallat sig och kallats 'realistisk bibeltolkning'». Redan här föreligger en felteckning. Varken Fridrich-sen eller hans lärjungar har talat om »realis-tisk bibeltolkning». Den av Fridrichsen lan-serade termen lyder »realistisk bibelutlägg-ning» och är avsedd som program för Upp-sala exegetiska sällskap och för exegetiskt arbete i den mån det ville fylla *en* av sina uppgifter, nämligen att ge underlag för pre-dikningar och bidra till den teologiska dis-kussionen i tiden. Termen »realistisk bibel-utläggning» har aldrig använts i någon större utsträckning.

Vidare säger Stendahl: »I sin ansats med Anton Fridrichsen var denna realistiska bi-beltolkning ett barn av den religionshisto-riska skolan.» Detta stämmer inte alls – det anförs inte heller något underlag för påstå-endet. Fridrichsen skriver själv att för en förståelse inifrån (underförstått: av Nya tes-tamentets innehåll och urkristendomens budskap) *banades väg* av den religionshisto-riska skolan. Det är något annat. Visst gjor-de Fridrichsen bruk av insikter som den reli-gionshistoriska skolan vunnit, men han höll hela tiden en kritisk distans till denna.

Som en sammanfattning av den religions-historiska skolans synsätt skriver Stendahl: »Allt som sker och säges i evangelierna är beroende av messianismen och eskatologi av en för den moderna människan abstrus sort. Därigenom vidgas avståndet drastiskt mellan det första och det tjugonde seklet.» Detta är, i sin tillspetsning, en karikatyr av den religionshistoriska skolan. Men sen kommer det: »Den realistiska bibeltolk-

ningen hämtar sin styrka ur detta avstånd. Idealet blir att krypa ur sitt västerländska och 1900-talsmässiga skinn och att återuppleva evangeliet såsom Petrus och Paulus och de namnlösa kristna och deras motståndare upplever det.» Var i Fridrichsens skrifter finns det ringaste underlag för en sådan karaktäristik? Att bara tänka sig att Fridrichsen skulle ha talat om att krypa ur sitt västerländska skinn eller om att återuppleva evangeliet. Stendahl fortsätter: »Befrielsen från moderna kategorier – filosofiska såväl som teologiska, naturvetenskapliga såväl som sociologiska – ledde till en skaparglädje och till idéhistoriska landvinningar utan like.» Man frågar sig: var görs idéhistoriska landvinningar på sådana premisser? Fridrichsen däremot skriver: »Klart är att tidsavståndet, den historiska och kulturella distansen, icke kan eller får trollas bort av någon utläggning; avståndet, perspektivet är ju en väsentlig förutsättning för en historisk förståelse. Men avståndet kan och måste *övertinnas*, om man vill förstå det förflutna inifrån.» Att *övertinna* det avstånd i tiden som forskaren naturligtvis måste vara medveten om, att göra det för att vinna förståelse, det är en hermeneutisk operation.

Fråga är om inte innebörden i ordet realistisk har missförstått. Genom att Fridrichsen görs till barn av den religionshistoriska skolan, ser ordet realistisk ut att syfta på en intressefixering vid riter och föreställningar som den religionshistoriska skolans företrädare var ute efter att finna. Stendahl skriver: »I sin senaste vetenskapliga form är den (underförstått: denna realistiska bibelforskning – märk väl: en stendahlsk begreppsförskjutning) totalt ligkiltig för våra behov och våra frågor.» Tvärtom: med ordet realistisk, sett mot bakgrund av t.ex. v. Dobschütz' formuleringar, åsyftas just strävan att hermeneutiskt komma åt det i de nytestamentliga skrifterna som är av betydelse för den tid som exegeten står i.

Droppen urholkar stenen. Ihärdigt upp-repar Stendahl sammanblandningen av den religionshistoriska skolans intresse för det primitiva och Fridrichsens och hans elevs exegetiska arbete. Slutsatsen blir: »Som

forskningsprogram är kravet att leka semit från första århundradet ovedersägligt. Som hermeneutisk princip leder den till ett förnekande av historien som Guds historia.» Härtill måste sägas att ett sådant krav ingalund är ovedersägligt. Det är nonsens. Inte i sina vildaste drömmar skulle ens en enögd representant för den religionshistoriska skolan ha kommit på idén att göra det till ett forskningsprogram att leka semit från första århundradet. Men vad skall man säga om tillvitelsen att Fridrichsen skulle ha haft ett sådant forskningsprogram?

Dophermeneutik

När Stendahl gav sig in på sin till intentionen riktiga kritiska granskning av de hermeneutiska förutsättningar för exegetdeklarationen, kunde han inte ana att efter bara några årtionden ett kyrkligt problem skulle aktualiseras, vars hermeneutiska implikationer är slående parallella eller analoga med ämnet för femtiotalets ämbetsdebatter. I världslutherdomens största samfund, den svenska kyrkan, är medlemskapet i kyrkan inte längre bundet till dopet. Tidigare har det varit självklart att härleda kravet på dop som konstitutivt för kyrkotillhörighet från nytestamentliga utsagor, med vetenskaplig exeget av dessa utsagor som grundval. Religionshistorien har i urkristendomens närmaste omvärld påvisat dopriter av nog så abstrust slag. Samhällsutvecklingen låter det framstå som helt förlegat att kräva ett dop som förutsättning för erhållande av den religiösa service som en öppen folkkyrka är till för att ge. Dessutom skulle det vara kärlekslöst att under dessa förhållanden påtvinga människor en doprit.

Är det att leka semit från första århundradet att i vår miljö framhäva dopets betydelse? Innebär hävdandet av de nytestamentliga doputsagorna ett förnekande av historien som Guds historia? Undanskjutandet av dopet är onekligen en historisk företeelse och en utveckling i tiden.

Bibeltolkningsens problematik

Låt oss gå vidare i vår halvsekelpromenad. År 1965 publicerade dåvarande docenten Sven Ingebrand en historisk översikt i en bok med titeln *Bibeltolkningsens problematik*. De tre sista kapitlen bär rubrikerna *Bultmanns hermeneutiska program*, *Realistisk bibelutläggning – ett tolkningsprogram*, *Aktuella frågeställningar*.

Kapitlet om den realistiska bibelutläggningen är från början till slut beroende av Stendahls artikel från 1958. Samma kritik av den liberala bibeltolkningen, samma inordnande av Fridrichsen i den religionshistoriska skolan, samma brist på analys av vad termen realistisk kan betyda hos Fridrichsen. Det hermeneutiska syftet med dennes artikel uppfattas inte. Det visas av Ingebrands formulering: »Vad Fridrichsen med sin programförklaring åsyftar är en metod för den vetenskapliga exegetiken» (s. 221). Här avslöjas okunnigheten om Fridrichsens livsverk som internationellt erkänd forskare. Programförklaringen ger ingalunda en metod för den vetenskapliga exegetiken – i så fall hade Fridrichsen genast publicerat denna »uppfin» inför den stora världen.

Men så kommer det: »Därför var ett av Fridrichsen ofta framfört krav till den nytestamentliga forskaren att han skulle glömma sitt västerländska sätt att reagera och i stället leva sig in i det semitisk-bibliska. Han skulle krypa ur sitt eget skinn» (s. 220). Ett ofta framfört krav – det ges inte något enda belägg. De krav som här läggs i Fridrichsens mun ter sig groteska för den som har lite överblick över nytestamentlig forskning och i synnerhet för den som är i någon mån förtrogen med Fridrichsens person och arbete. Vidare sägs det, efter ett icke analyserat citat från Fridrichsen: »Här synes tanken vara den, att den nytestamentliga Kristus-tron i hela sin semitiska utformning skall reproduceras i förkunnelsen» (s. 222). Ett stycke längre fram hos Ingebrand har av Fridrichsens tidigare omnämnda formulering »massiv troskraft» blivit att »evangeliet skall predikas i hela sin nytestamentliga massivitet» (s. 223). Strax efteråt heter det att företrä-

darna för realistisk bibelutläggning anser att »den kristne måste överta mycket som icke är uppenbarelse utan judisk kultur och verklighetsuppfattning» (s. 223). Den som har känt och läst Fridrichsen förstår inte hur sådant kan skrivas. Den som inte vet något om Fridrichsen måste får den uppfattningen att han var århundradets mörkman bland exegeter.

De besynnerligheter som tillvitats Fridrichsen belyses inte med en enda liten rad ur hans verk med undantag av programartikeln från 1936. När det gäller Fridrichsens exegetiska och hermeneutiska metoder föreligger en sådan fyndgruva som Fyrahanda sädesåker, vidare de lätt tillgängliga samlingsvolymerna *En bok om kyrkan*, *En bok om bibeln*. Var i sina skrifter eller textutredningar säger Fridrichsen att den kristne måste överta mycket som är judisk kultur och verklighetsuppfattning? Som vetenskapsman, med sin allmänbildning och i sin kyrkokristendom var han en kulturpersonlighet av europeiskt snitt. På sina medmänniskor ställde han sannerligen inte kravet att leka semiter från första århundradet. Ingebrand fortsätter: »Fridrichsen uppfattar otvivelaktigt 'realistisk bibelutläggning' som ett tolkningsprogram. Men i grunden förnekar han nödvändigheten av en tolkning i vår bemärkelse. Det räcker med en reproduktion» (s. 227). Skulle åhörarna under 1930- och 1940-talet ha strömmat till Fridrichsens kateder, läst hans skrifter och sugit i sig hans textutredningar för att slippa göra en tolkning eller lära sig reproducera rätt och slätt? Var finns belägg för sådana påståenden i Fridrichsens skrifter? Har de i Uppsala universitets matrikel redovisade kulturartiklarna genomgått och vägts?

Ännu en aspekt tar Ingebrand upp: »En annan svaghet i 'realistisk bibelutläggning' är att sanningsfrågan kommer bort. Man säger att detta är urkyrkans tro . . . Men man frågar icke om detta verkligen är sant eller vad som är verklighetsunderlaget för kyrkans tradition. Man ställer inte heller frågan om apostlarna tolkar Jesus rätt» (s. 223 f.). Det ser ut att vara en allvarlig anmärkning. Men har Ingebrand någonsin sett och be-

grundat Fridrichsens Fyrahanda säderåker? Och vad behandlar de många artiklarna om johannesskrifterna eller Paulus om inte apostlarnas tolkning av Jesus? Har inte jesuforskningen lärt oss att vara medvetna om vanskligheten i varje jesustolkning?

Här ser man också onöjaktigheten av att plocka ut en enda exeget som Fridrichsen. Fridrichsen står i en forskningsgemenskap av samtida stora exegeter, där man delar vissa förutsättningar, antaganden, konventioner. Det finns också olika slags sanningsfrågor. Det är riktigt att Fridrichsen som en forskare i sin tid på vissa punkter inte ställde sanningsfrågor i den vinkling som blev dominerande i svensk debatt från femtiotalet och framöver. Men det går inte att döma ut 1930-talets Fridrichsen utan att undersöka hur sanningsfrågan – eller snarare -frågorna – ställs och besvaras av andra stora exegeter i samma tid.

Låt oss se hur den som underkänner Fridrichsens hermeneutik själv löser en hermeneutisk knut. Ingebrand ger i sitt avslutande kapitel ett slags summering av sin egen syn: »Räknar vi med Gud, kan icke vår värld bli ett totalt slutet kausalskeende, utan vi måste räkna med Guds makt att ingripa. När vi erkänner inkarnationen som en realitet, vore det en inkonsekvens att förneka möjligheten för Jesus att göra under» (s. 231). Här görs, om denna mening har en rimlig innebörd, en teologisk dogm, inkarnationen, till en realitet (vad nu detta vill säga), som vi bara behöver erkänna för att dispenseras från den historisk-kritiska metodens krav. Nu kan Jesus plötsligen ha gjort under. Var är det som sanningsfrågan kommer bort?

Bibelsyn och bibelbruk

En sista anhalt på de 50 årens vägsträcka kan inte förbigås med tystnad. I januari 1970 publicerades den av biskopsmötet 1964 tillsatta bibelkommissionens rapport under titeln Bibelsyn och bibelbruk.

Också i denna bok behandlas och kritiseras två och endast två exegeter, Bultmann och Fridrichsen, utan att någon jämförelse

görs med andra samtida exegeter och deras sätt att arbeta, och utan att urvalet av just dessa två på något sätt motiveras – utom att det tydligen gäller att komma åt Fridrichsen och diskreditera hans forskning. Tillvägagångssättet är identiskt med uppläggningsen i Stendahls artikel och Ingebrands bok. Den sistnämnde var sekreterare i bibelkommissionen. Även omdömena går igen, och det är tydligt att inte heller nu någon egentlig konfrontation med Fridrichsens egna skrifter har skett.

Några citat: »För Fridrichsen blev den nytestamentliga forskningens huvuduppgift att helt enkelt tolka urkristendomens tro (vad menar kommissionen med 'helt enkelt tolka en tro'?) och beskriva dess föreställningsvärld sådan den faktiskt föreligger, utan sidoblickar på frågan hur mycket av detta som kunde te sig rimligt för en nutida läsare. Detta är den vetenskapliga intentionen – och därmed huvudintentionen – i Fridrichsens forskningsprogram 'realistisk bibelutläggning'» (s. 56). Eller: »Den allvarligaste invändningen mot Fridrichsens forskningsprogram gäller dock dess hermeneutiska sida. Låt vara att vetenskapsmannen nöjer sig med en beskrivning av den nytestamentliga föreställningsvärlden utan att ta ställning till fakticiteten. Men när denna beskrivning sedan flyttas direkt in i förkunnelsen och där utläggs 'i hela sin massiva troskraft', då blir man allvarligt betänksam» (s. 57).

Läsaren av sådana karaktäriseringar har också anledning att bli betänksam. Hur har en biskoplig kommission det med sanningen? Fridrichsen skulle inte ha godkänt en kandidatuppsats som endast beskrev den nytestamentliga föreställningsvärlden »sådan den faktiskt föreligger». Hur tänker sig kommissionen en föreställningsvärld – för tvåtusen år sedan – som faktiskt föreligger? Om Fridrichsen hade haft ett så naivt forskningsprogram som att bara beskriva det som faktiskt föreligger, då hade han inte blivit världsberömd. Då hade han inte dragit till sig skaror av elever och åhörare. Det är otroligt vilka värdeomdömen en biskoplig kommission sätter på Fridrichsens arbets-sätt: »kan knappast försvaras», »den allvar-

ligaste invändningen», »då blir man allvarligt betänksam», »invt till ett slags teologisk primitivism» (s. 57), »misslyckade försök» (s. 58). De nedsättande omdömena balanseras inte på något vis. Är man till den grad omedveten om den tacksamhetsskuld i vilken universitet, kyrka och kultur i Sverige står till Fridrichsen? Ute i världen betraktas han som en av detta sekels stora exegeter. Den om något är timande hundraårsdagen av hans födelse kommer sannolikt att i Tyskland firas med en samlingsvolym av vissa av hans skrifter. Men i Sverige: vilken annan teolog har utsatts för ödet att få underbetyg av en biskoplig kommission?

Låt oss botanisera lite mera i betänkan- det. Där sägs: »Men vilken plats ger han egentligen åt den för all historisk-kritisk forskning centrala och avgörande frågan om den historiska fakticiteten?» Tänker kommissionen på underberättelserna? I så fall behövs inte mycket plats, ty denna »centrala och avgörande» fråga har ju kommissionens sekreterare i sin bok löst på några rader: »När vi erkänner inkarnationen som en realitet, vore det en inkonsekvens att förneka möjligheten för Jesus att göra under» (s. 231). Lyckligtvis ägnar Fridrichsen något större tankemöda åt detta gränsproblem, om man bara ser efter i hans skrifter.

Kommissionen talar också om att »lösa . . . den hermeneutiska frågan, frågan om texternas tillämpning i dag» (s. 56). Om det var så enkelt. Om det bara fanns en enda fråga, som därtill utan vidare kunde lösas. I något mera avancerade moderna behandlingar av hermeneutiken har jag inte hittat någon framställning som centreras uteslutande kring frågan om fakticiteten. Och fakticitetsfrågorna står i olika tolkningshorisonter på 1930-, 1950- och 1970-talet.

I sin behandling av Bultmann låter kommissionen en semantisk-skolastisk analys av vissa utsagor om kerygmat mynna ut i ett underkännande. Den intressanta och för en nutida bibelutläggning relevanta hermeneutiska frågan har kommissionen inte ens upptäckt. Bultmann – och före honom i någon mån Harnack – minimiserar betydelsen av Jesus: han kan inte återopas, om honom vet

vi för lite. Men ju mindre Bultmann vill veta om Jesus, dess mera vet han om Gud. Han är övertygad om att ha reda på vad Gud har haft och har för avsikt med de bibliska skrifterna och med deras existentiella interpretation. Mot denna bakgrund blir det remarkabelt att Fridrichsen fokuserar Jesus som Människosonen och hans självmedvetande. Det är ett hermeneutiskt grepp som med tanke på nutida människor är mycket mera relevant än *quaestio facti* när det gäller några underberättelser.

Fixerad vid en begränsad fakticitetsfråga lämnar kommissionen de mera intrikata frågorna kring Jesu förkunnelse och undervisning oomnämnda. I lycklig avskärmning från till exempel Ingemar Hedenius' kristendomskritik. Harnack sammanställde med valda jesusord bilden av den ideale läraren. Bultmann gjorde Jesus till en harmlös profet som utan egen avsikt fick betydelse genom sin död. Hedenius lät med bitande aversion det stötande just i jesusorden framträda.

Vad har kommissionen att säga om detta? Inte ett ord. Fridrichsen med sitt hermeneutiska sensorium gav redan på sin tid ansatspunkter som en bibelutläggning efter Hedenius kan bygga vidare på. Det är ur Jesu på ytan så motsägelsefulla och kontroversiella ord som, i ljuset av hans gärningar, hans person och urkristendomens tro, impulserna kommer till en tro på en kärleksfull Gud, på förlåtelse, bönhörelse, på det riktiga i att älska sin nästa, på Guds makt att nyskapa mänskligheten, att helga enskilda och skänka ett liv efter döden. Vad ger människor anledning och förtröstan att tro och att hoppas på allt detta – i nytestamentlig tid och den dag idag är? Det var det slags hermeneutiska frågor som Fridrichsen var medveten om.

Historisk bibelsyn

Kommissionen formulerar dock en hermeneutisk princip, kallad historisk bibelsyn. Vilka premisser grundas denna princip på? Kommissionen skriver att den historiska bi-

belsynens företrädare ser uppenbarelsen främst i Guds handlande i historien. Gott och väl. Men hur hur urskiljer man Guds handlande i historien och därmed uppenbarelsen? Svaret är: »Eftersom det enligt bibelns enstämmiga vittnesbörd framför allt är i historien som Gud har uppenbarat sig, kan historiska fakta och historisk forskning aldrig i princip bli likgiltiga för kristen tro. Historisk bibelsyn är en konsekvens av inkarnationen, av Guds människoblivande» (s. 61). Ett praktiskt cirkelbevis: vi skulle tro att Gud handlar i historien därför att vi (och då naturligtvis som kristna) tror att Gud har handlat i historien genom att bli människa. Till råga på allt citerar kommissionen en exegets uttalande i en vetenskaplig artikel. Joachim Jeremias bemöter hermeneutiska invändningar med en försäkran att vi kan »endast svara: Gud har utlämnat sig själv. Inkarnationen är Guds utlämnande av sig själv, och till det måste vi säga ja» (s. 61). Skall detta utslag av tysk teologisk jargong anses vara av kommissionen godkänd exegetisk vetenskap?

Kommissionen skriver: »Genomgående för det bibliska materialets vittnesbörd om gudsuppenbarelsen är det intima samspel mellan ord och gärningar» (s. 62). Varför ställs inte här frågan om fakticiteten?

Vidare sägs det: »Historisk bibelsyn i vår mening räknar med en gudomlig uppenbarelse i historien i ord och handling» (s. 65). Vilken historia? Ekonomisk historia, krigshistoria, Israels historia, Islams historia (där finns både ord och handling)? Förgäves letar man i bibelhermeneutisk litteratur utanför vårt land efter den historiska bibelsynen. Den tycks vara en svensk produkt från Olaus Petri över Geijer och Hjärne till Söderblom och Billing. Det fatala är bara att den oreflekterat förutsätter en newtoniansk världsbild. I den materiella världen är allting lagbundet. Där kan inga under ske. Men i en andlig värld kan Gud rumstera fritt, tala och handla efter behag, och människorna kan uppfatta både hans ord och hans gärningar. Men hur kan Gud ingripa i historien, som dock är fast rotad i den materiella världen och dess kausalitet? Framför

allt: en tudelad världsbild, uppdelad i materia och ande, är definitivt föråldrad. Som hermeneutisk princip hör den s.k. historiska bibelsynen en gången tid till.

Reflexioner kring hermeneutik

Hermeneutik är ett gyttor av principer, synsätt, metoder. Något schematiskt kan man urskilja tre slag av hermeneutik, när det gäller behandlingen av bibeltexter: 1) Reflexion över förståelsen, tolkningen och utläggningen av texter som ingår i de bibliska skrifterna, här måste naturligtvis hänsyn tas till både texternas ursprungsmiljö och den miljö/de miljöer där de behandlas. 2) Reflexion kring de gränsfrågor som aktualiseras av alla religiösa texter. 3) En metod att göra bibeln och dess budskap acceptabla, eventuellt hjälpa till att undanröja anstötan i dem. De två första kategorierna är självklara vetenskapliga uppgifter. Den tredje skall vi något dröja vid.

När Schleiermacher framställs som den nyare hermeneutikens fader, är hans insats företrädesvis förknippad just med den tredje kategorin, att göra bibelns budskap acceptabelt: *Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Från dessa tal går en linje eller linjer ner till Barths och Bultmanns hermeneutiska program, vår tids mest spektakulära insatser i den tredje kategorin. Det slående är att detta tredje slag av hermeneutik växer fram i reformationskyrkorna från den tid då de enskilda kyrkornas dogmatiska lärosystem börjar upplösas och deras auktoritet och anseende börjar svikta. Men någon tillspetsning kan man säga att detta slags hermeneutik är ett krisfenomen, och det är tydligt att det dyker upp företrädesvis i den etablerade protestantismen. Med de insikter som det första slagets hermeneutik har skänkt oss under de senaste decennierna kan vi säga: den tolkningshorisont som omger budskapets mottagare och är förankrad i dem har försvagats. Kyrkorna förkunnar det kristna budskapet men ger inte längre mottagarna de rätta förutsättningarna för förståelsen.

För dem saknar budskapet resonans i kyrkans tro och liv.

I detta perspektiv klarnar något av det hermeneutiska problemet hos Fridrichsen. Hans mottagarinriktade utläggning på 1930- och 1940-talen förutsätter ännu en fungerande kyrklig tradition och ett självklart medvetande om de centrala kristna frågorna. På den tiden behövde man inte inleda ett bibelstudium eller en predikan med att diskutera möjligheten eller omöjligheten att Jesus hade makt att utföra förbryllande kraftgärningar. Uppmärksamheten var inriktad på existentiella trosavgöranden: hopp eller förtvivlan, nåd eller dom. I berättelsen om hur Jesus botar en lam man (Mark 2: 1–12) aktualiserades på Fridrichsens tid precis som i Jesu egen miljö i första hand frågan: Kan Jesus förlåta synder? Poängen är att botandet är lättare tänkbart. På femtiotalet hade begrepp som omvändelse eller syndaförlåtelse i stor utsträckning förlorat sin existentiella betydelse. Vad åhörarna ville veta var om Jesus hade botat den lame eller inte.

Man kan säga att Fridrichsens hermeneutik var tidsbunden på så vis att han förutsatte en traditionell kyrklig tolkningshorisont och därför inte mera ingående reflekterade över vissa gränsfrågor (den andra kategorins hermeneutik) som höll på att bryta fram.

Ännu en randanmärkning till frågan om tolkningshorisonter. Felet med exegetdeklarationen 1951 var att den förutsatte resonansen i en obruten kyrklig tradition. En sådan förelåg inte längre och upplösningen fortgick under åren som följde. Där gjorde undertecknarna en ödesdiger felbedömning.

Det gångna halvseket har bekräftat att Anton Fridrichsen såg och valde och handlade rätt, när han grundade Uppsala exegetiska sällskap och under de första tolv åren satsade sin dynamiska och inspirerande personlighet för att få i gång och stabilisera dess

verksamhet. Kontakterna med den internationella exegetiska vetenskapen var från början ett väsentligt inslag i de exegetiska dagarna och i årsbokens innehåll.

Vid en tillbakablick ser vi att grundaren med sin person och sitt livsverk höjer sig över tidens hav. Även programmet Realistisk bibelutläggning, aldrig avsett som en vetenskaplig metoddefinition utan som en uppfordrande signal, börjar nu framstå med sin rätta klang. Adjektivet realistisk, bildat av *res* »sak», riktar uppmärksamheten på att det – i den exegetiska vetenskapen liksom i all vetenskap – gäller att i myllret av enskildheter upptäcka de karaktäristiska mönstren, lyfta fram det sakligt väsentliga. Det kan aldrig ske utan omsorgsfulla, samvetsgranna detaljstudier som kräver att vetenskapsmannen kan sitt hantverk. Men i kombination med kunnandet behövs också ett sensorium för vad som är värt att veta. Med rätta frågor massmedia vår tids forskare om den saken, ja just »saken det gäller», så att allmänheten kan förstå vad det är fråga om. Vetenskapandet är inte till för sin egen skull. I vår tids debatter kring universitetens uppgifter och funktioner avkrävs de enskilda vetenskapsgrenarna en allt större medvetenhet om meningsfullhet och målsättning i ett större sammanhang.

Bibelutläggning – en grundinsikt i den exegetiska vetenskapen är att de bibliska skrifterna alltid har utlagts och är avsedda att utläggas. Bibelvetenskap kan inte bedrivas utan att utläggandets problematik beaktas i dess historiska perspektiv. Men just i ett historiskt perspektiv upptäcker exegeten att det han utforskar inte är värt att veta i samma ögonblick som hans forskningsobjekt, bibeln, inte längre skulle vara värt att utläggas.

Med tacksamhet för de impulser och intentioner med vilka vårt sällskap grundades får vi fortsätta att förvalta det nu femtioåriga förpliktande arvet.

Gustaf Wingrens senare författarskap – några gamla vägar framåt

AV LARS-OLLE ARMGARD

Gustaf Wingrens författarskap är redan klassiskt. Dess innehåll kan därmed i huvudsak förutsättas som känt och dess halt som självklar. Artikelns rubrik syftar på den år 1986 utgivna *Gamla vägar framåt*. Till sammans med bland annat *Tolken som tiger* av år 1981, *Människa och kristen. En bok om Irenaeus* av år 1983 samt *En liten katekes* (tillsammans med Greta Hofsten) av år 1983 ingår den i vad vi kan beteckna som G.W.:s senare författarskap. *Tolken som tiger* blev främst direkt efter dess utgivande föremål för en debatt som jag här inte skall ta ställning till. De reflexioner jag i det följande anställer har i huvudsak att göra med förhållandet mellan det teologiska grundmönstret såsom G.W. framställer det och den pågående förkunnelsen.

Det bibliska grundmönstret finns och kan beskrivas

Teologi är enligt Gustaf Wingren bibelutläggning i en given historisk situation. Teologen har att finna, beskriva och levandegöra det grundläggande bibliska mönstret. Att ett sådant mönster dels verkligen finnes givet och dels låter sig vetenskapligt beskrivas och användas som kriterium på att en viss kristen förkunnelse är konform med detta grundmönster är G.W.:s utgångspunkt.

Att på grundval av detta grundmönster författa en kristen troslära är enligt G.W. en angelägen teologisk arbetsuppgift som teologen har att utföra i egenskap av universi-

tetsteolog och inte enbart i egenskap av engagerad troende kristen människa. – I *Tolken som tiger* framföres detta program som bekant med stor emfas.

Teologiens dimensioner

Teologen med stort T bör enligt G.W. vara exeget, historiker, praktisk teolog och systematiker med stråk av filosof i klassisk mening. Utan alla dessa teologiens dimensioner är det enligt G.W. i *Tolken som tiger* faktiskt inte möjligt att fullgöra den teologiska huvuduppgiften att bli klar över det bibliska grundmönstret i dess mångfaldiga gestaltningar i de bibliska skrifterna, i de avgörande brytningspunkterna i kyrko- och teologihistorien, i det nu levda livet och i dagens förkunnelse. Framför allt är det inte möjligt att fullgöra den grundläggande teologiska arbetsuppgiften utan att teologen vågar sig på att arbeta direkt med de bibliska texterna och inte lämna dem enbart till specialforskaren att redovisa för.

Teologien ter sig sålunda för G.W. som en fungerande helhet med flera dimensioner, som alla behövs. Det blir därmed befoget med en sammanhållen teologisk fakultet med uppgift att svara för denna helhet i tjänst inte bara åt den förkunnande kristenheten i landet utan också åt samhället i övrigt. Detta har ett intresse av en kritisk och konstruktiv bedömning av den bibliska och äktkristna halten i förkunnelsen i landet.

Någon sådan gemensam inriktning på ar-

betet vid våra teologiska universitetsinstitutioner finns som bekant inte. Den bredd och mångfald som i stället finns är ju en uppenbar tillgång både för kristenheten och samhället i stort. Detta hindrar dock inte att G.W. enligt min mening har helt rätt i att det finns ett akut behov av en sådan levande, helhetsskapande och mångdimensionell teologi som han förespråkar. Att organisera och att moralisera fram den tycks mig emellertid inte möjligt. Vad som behövs är allvarliga personliga satsningar. Och sådana göres ju också – inte minst under inspiration av G.W. själv.

Evangeliet övervinner lagen

Hur ser då det bibliska grundmönstret ut? Även i G.W.:s senare författarskap känner vi tydligt igen beskrivningen av hur evangelium övervinner lagen, befriar från lagens tryck och dom samt driver människan till tro och kärlek.

Den lag som Gud använder för att styra sin värld gör sig gällande bland alla människor. Den verkar i och genom de yttre förhållandena, som driver människor att svara emot andra människors behov antingen de vill eller inte. Anledningen är djupast sett att Gud själv är det handlande subjektet i skeendena. Det är egentligen han som är den aktive i den givna situationen. Det är inför honom jag i varje ögonblick står. »I honom är det som vi lever, andas, rör oss och är till.»

Lagen är sålunda Guds lag och hans verk. Samtidigt tenderar denna lag att perverteras och missbrukas. Den blir till ett redskap för människans falska självhävdelse och därmed också till dom över henne. Former stelnar och blir förtryckande. Evangelium både knyter an till och övervinner denna Guds lag. G.W.:s inträngande återgivande av Martin Luthers kamp med spänningen mellan lag och evangelium återkommer gång på gång inte minst i det senare författarskapet.

Den grundläggande brytningen mellan lag och evangelium möter redan inom ramen för Jesu uppgörelse med den judiska

lagtolkningen. Enligt G.W. är det helt avgörande att detta brott blir tydliggjort och fungerar som utgångspunkt för det teologiska arbetet. Att svenska teologer inte tillräckligt tydliggjort detta brott är enligt G.W. en ödesdiger försummelse. Genom denna försummelse blir det nämligen inte möjligt att göra rättvisa åt det specifikt kristna bibliska grundmönstret, nämligen evangeliets övervinnande av lagen, Guds egen lag.

En synpunkt på G.W.:s skarpa kritik är att den ju förutsätter vad som skall bevisas nämligen det entydiga brottet mellan gammalt och nytt, mellan lag och evangelium, mellan Jesus och judendomen. Birger Gerhardsson har ju exempelvis pekat på olikheterna vad gäller beskrivningen av Jesu hållning till »lagen» hos Matteus och Paulus.

En annan synpunkt på G.W.:s beskrivning av det bibliska grundmönstret är ju att det egentligen inte är fråga om ett »mönster» utan om en händelseräcka: Jesus Kristi liv, död och uppståndelse upprepas och blir till en levandegörande realitet i tron också idag. Skall detta händelse-mönster omskrivas i termer av evangelium och lag tycks mig G.W.:s betoning av det skarpa brottets ofrånkomlighet befogad: Med Kristus dör vi bort från lagens krav och dom till ett nytt liv i frihet – som Paulus säger.

Mångfalden tydliggör grundmönstret

G.W. lägger i själva verket själv stor vikt vid mångfalden inom Nya Testamentet. Denna som kan tyckas vara ett hinder för en fungerande enhetlig kristendomstolkning är i själva verket en stor rikedom. Den exegetik som bidragit till att lyfta fram denna mångfald har gjort en avgörande insats i arbetet med att komma till klarhet om vari enhetligheten i det kristna budskapet består, vari kontinuiteten i växlingen ligger.

Den formhistoriska skolan inom exegetiken har sålunda visat på hur de nytestamentliga evangelietexterna redan från början är förkunnelse av budskapet i bestämda situationer för bestämda adressater. Vad som i olika situationer delas ut är samma

»sak» nämligen – som G.W. gärna uttrycker med bilder från Ireneus – »hälsa åt en sjuk». Och: eftersom sjukdomen är olika behöver också medicinen liksom diagnosen vara olika. Men syftet och målet är alltid samma: Hälsa, frälsning, övervinnande av destruktionen genom delaktighet i Jesu liv, död och uppståndelse – föregripen i tron.

Den moderna s.k. vetenskapliga exegesen är sålunda enligt G.W. en tillgång som inte minst den svenska förkunnelsen av idag borde acceptera som en gåva och inte som ett hot. Överhuvud taget ter sig den s.k. historiska kritiska bibelforskningen för G.W. som en verksamhet som i sig är på linje med inkarnationens grundfaktum. Den framhäver i sig den mänskliga dimensionen inte minst i Jesu Kristi person, en mänsklighet som ständigt tenderar att fördunklas. Det viktiga är som jag ser det att G.W. framhäver att själva »vetenskapligheten» är bäst på linje med »saken» och inte skall tillgripas därför att den skulle vara ofrånkomlig för den »moderna» bibelutläggningen i egenskap av just »modern». Här finns ju en tydlig och inspirerande väg framåt.

Statskyrkosystemet har enligt G.W. i sig befordrat en falsk enhetlighet, som inte ger tillräckligt utrymme för mångfalden. Upplösningen av detta system betyder bland annat just att en mångfald inom ett enhetligt grundmönster ges större plats. Chansen att de nationella och konfessionella begränsningarna skall träda i bakgrunden för en mera universell teologi blir därmed också större. Eftersom det bibliska grundmönstret utgöres av en evangeliets kontinuitet i och genom växlingen och mångfalden skulle man med fog kunna säga att chansen för evangeliet att göra sig gällande blir större i och med statskyrkosystemets avveckling. – Omsorgen om evangelium och dess renhet är som alltid den lutherske teologens karakteristikum. – Att G.W. utgivit en skrift betitlad »Luther frigiven» och som handlar om att Luther nu idag på ett nytt sätt kan få tala till hela kristenheten oberoende av nationella och konfessionella band är betecknande.

Teologi som skrivbordsprodukt underordnad evangelium

Teologi bör enligt G.W. helst vara en i bokstavlig mening skrivbordsprodukt. Teologi bör bedrivas på en viss distans för att kunna bli underlag för den faktiska förkunnelsen och den faktiska frontsituationen i kampen för evangelium.

Teologen är ansvarig inför och för evangelium, inget annat. Evangeliet är sin egen uttolkare. Ingen läro- eller vigningstradition kan få vara styrande och överordnad instans. Endast tolkningen av evangelium som anknytande till och övervinnande lagen i den konkreta situationen är styrande. I den mån högkyrkligheten representerar en sådan överordnad roll för tradition och prästämbete är G.W. starkt kritisk emot den. Frågan till högkyrkligheten gäller egentligen inte kvinnans och mannens plats i prästämbetet utan dettas roll i förhållande till evangelium.

Teologen bör därför enligt G.W. helst ha ett annat slag av »ämbete». En fri position som universitetsprofessor är lämplig. Den som jag tycker litet egna betoningen av den avgörande roll för teologiens framtid i Sverige som G.W. tillskriver en knapp handfull människor i vårt land bygger nog i mycket på denna speciella art av »ämbetssyn».

Teologien bör inte heller utformas på ett slags demokratisk väg. Demokratien är vår tids livs- och samhällsform och accepteras naturligtvis fullt ut av G.W. Demokratien är enligt G.W. den tryggaste formen för utövande av ofrånkomlig makt genom att den sprider makten på så många händer och omöjliggör alltför ödesdigert missbruk. Demokratiseringen kan ju förstås som på linje med evangeliets nedbrytande av gränser och murar mellan människor, en frukt av evangeliet som G.W. gärna talar om. I alla händelser ter sig evangeliet som det överordnade, vilket demokratiskt utformade beslutsordningar inom kyrkan har att underordna sig. Oberoende av livs- och samhällsform kan kyrkan vara »den de heligas gemenskap i vilket ordet rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas» (Augsburgska bekännelsen VII).

Martin Luther och Irenaeus

G.W. skrev som bekant tidigt i sitt författarskap två stora monografier om Martin Luther (1942) respektive Irenaeus (1947). Dessa arbeten har gett honom byggstenar till hans egen personliga teologi och det grundläggande teologiska mönster han arbetar med och för. Inte minst i det allra senaste författarskapet har G.W. tagit sig före att direkt skriva nya framställningar om dessa teologiska giganter. Jag tänker på *Människa och kristen. En bok om Irenaeus* av år 1983 och den enligt min mening litet förbisedda fina lilla skriften *En liten katekes*, som G.W. tillsammans med Greta Hofsten gav ut om Luthers Lilla katekes, även det 1983.

Det finns också redan tidigt i G.W.'s författarskap en uttalad kritik mot Martin Luther utifrån Irenaeus, en kritik enligt vilken Luther tenderar att försumma »kroppen». »Syndernas förlåtelse» tar loven av hälsans återställande och övervinnandet av den kroppsliga destruktionsen i utläggningen av evangeliet och av frälsningen. Irenaeus står i fronten mot gnostikerna för ett framhävande av sinnligheten och kroppsligheten i polemik mot gnostikernas falska andlighet. Frälsning blir för Irenaeus mer än för Luther återställd skapelse i hela dess konkretion. I kombination med att G.W. beskriver evangelium som en öppning mot världens nöd leder detta G.W. till att i sin senaste bok om Irenaeus tala till sina läsare om nödvändigheten av kamp för miljö, hälsa och fred. – Gustaf Wingren och Greta Hofsten ser vi alltid som medvandrare i den årliga lundensiska marschen 12 december för fred i världen.

I skriften *En liten katekes* framställs Luthers tolkning av det kristna trosinnehållet på ett som jag tycker speciellt inspirerande sätt. G.W. pekar på den genomgående existensiella karaktären i Luthers utläggningar. Anknytningen till »min» verklighet framhävs: Gud har skapat »mig», Han ger »mig» dagligen vad »jag» behöver, genom Jesus Kristus har han friköpt »mig» från det som binder »mig» osv. Också karaktären av lov-

sång i utläggningen blir tydlig i texten. Vi känner igen hur G.W. i sin bok *Credo* använder psalmer och böner av egen hand för att uttrycka innehållet i den kristna tron. Vi känner också igen talet om de tre trosartiklarna som »tre aspekter på allt». Alla tre artiklarna är lika nödvändiga. I den meningen är Gustaf Wingren inte någon renodlad »skapelseteolog». Det avgörande är för G.W. Jesu Kristi liv, död och uppståndelse men allt förstått i ljuset av vad som utsäges i första och tredje trosartikeln.

Tro är inte så mycket ett personligt ställningstagande som ett indragande i ett skeende – nämligen Jesu liv, död och uppståndelse. Stöd härför kan G.W. hämta i Martin Luthers teologi såsom den manifesterar sig t.ex. i uppgörelsen med Erasmus i *Den trälbundna viljan*. Uppgörelsen handlar ju inte bara om huruvida människan kan avgöra sig av fri vilja eller inte till tro eller otro utan om vad tro egentligen är. I STK har i några nummer en diskussion härom förts mellan Anders Jeffner och Erik Aurelius.

Grundtvig och Lögstrup. Kierkegaard

I sitt senare författarskap knyter G.W. ofta an till dansk teologi och då positivt till främst Grundtvig och K. E. Lögstrup. G.W. skildrar själv i boken *Öppenhet och egenart* av år 1979 hur anknytningen till Grundtvig och Lögstrup ger honom tillgång till en bredare och mer utförd antropologi än tidigare. Inte minst den senare ger enligt G.W. en bild av den allmänmänskliga livssituationen i skapelsen. Denna danska bild intar samma plats som Gamla testamentet tidigare getts i G.W.'s eget författarskap. Genom anknytningen till Lögstrup ges en bild av lagen som mindre präglad av tvång och mera av vad Lögstrup kallar givna livsmönster och spontana livsyttringar i kamp med de instängande och instängda livsyttringarna.

Varför passar då Lögstrups antropologi så bra ihop med G.W.'s lagtolkning? Också för Lögstrup är det det utanför människans subjektivitet givna som styr hennes konstruktiva handlande. De spontana livsyttr-

ringarna – tillit, kärlek, uppriktighet – är ju inte mänskliga »prestationer» som individen valt utan snarast krafter som tar honom i anspråk och som springer fram ur hans möte med sin omvärld. Och just genom att han öppnar sig för denna omvärld kommer förnyelse och friskt handlande. G.W. skildrar så vitt jag kan förstå med rätta saken så, att kampen mellan Gud och Djävul, i vilken människan är indragen, av Lögstrup gestaltas i form av kampen mellan spontana och instängande livsyttringar. Lögstrup gör själv inte den tolkningen explicit.

G.W. är liksom Lögstrup starkt kritisk mot Kierkegaard. Båda beskriver Kierkegaard som en av inspiratörerna till en nutida enligt båda avgjort nihilistisk livssyn. Enligt min mening är denna karakteristik inte alltid så träffande. För en litet distanserad betraktare ter sig i själva verket mycket av det Lögstrup arbetar med som åtminstone insatt i ett diskussionssammanhang där Kierkegaard är en positiv inspiratör och inte en »fiende». I jämförelse med Kierkegaard blir det för mig tydligt att både G.W. och Lögstrup liksom också Grundtvig är främmande för den subtila psykologi som Kierkegaard arbetar med. Alla dessa tre befinner sig i stället på en ontologisk nivå, mera grundläggande än den psykologiska. Därmed inte sagt att de skulle vara dåliga psykologer. Deras huvudintentioner gäller emellertid inte det psykologiska. Jag skall återkomma till detta »tomrum» senare.

Grundmönster och spekulat

I *Teologiens metodfråga* av år 1954 möter vi vad G.W. själv betecknar som den dubbla fenomenologiska ansatsen för teologin. Jag uttrycker den här så, att vad det gäller för teologen är att beskriva och bedöma den faktiskt pågående förkunnelsen utifrån dess anspråk på att gestalta det grundläggande bibliska mönstret och att beskriva adressaternas situation i skapelsen under lagens herravälde. Båda dessa fenomen kan och skall beskrivas »vetenskapligt» liksom mötet mellan dem i predikosituationen skall det. – Egentligen ett i grunden tämligen tra-

ditionellt betraktelsesätt med inbyggd återhållsamhet vad gäller subjektiva ställningstaganden.

En grundambition hos G.W. synes mig vara att hålla teologi med dess arbete med det bibliska grundmönstret skild från förkunnelse. Vad G.W. vill ge som teolog är just detta grundmönster, varken mer eller mindre. Grundmönstret skall kunna fungera som en fast punkt i förhållande till förkunnelsen. Endast så kan det fungera som både konstruktiv och kritisk instans. »Vetenskapligheten» är därvid inte ett formellt krav utan ett förhållningssätt som bäst svarar emot »saken», evangeliet, grundmönstret.

Förkunnelsen är inte teologi utan ett utdelande av evangelium till de lyssnande. I predikosituationen händer det som ordet talar om – utdelas syndernas förlåtelse, nedbrytes de destruktiva och dömande krafternas makt. I förkunnelsen dras den lyssnande in i den grundläggande händelseräckan av död och uppståndelse – till kärlek och tro i frihet. I förkunnelsen måste det därför målas med en helt annan situationsbetingad konkretion och med en helt annan, också psykologisk och kulturell, insikt i adressaternas situation och upplevelse av sin situation.

G.W. ger i sitt författarskap som teolog grundmönstret. Ja, han hamrar in det i bok efter bok med envishet och rentav monotoni. Hans skrifter har naturligtvis för många människor en uppbyggande karaktär som gör dem till förkunnelse för läsaren. Men i sig är de bäst att förstå inte som förkunnelse utan som underlag för förkunnelse liksom underlag för konstruktiv och kritisk granskning av den fungerande förkunnelsen.

Att det förhåller sig så är enligt min mening viktigt för förkunnelsen. Denna får nämligen inte inskränka sig till att vara teologi. Den behöver därtill vad jag betecknar som spekulativa element. Dit hör att förkunnaren måste gripa till hela sin egen erfarenhet, sin egen livshistoria, sina egna känslor och sin egen fantasi. En strikt positivistisk hållning för inte långt. Inte minst måste till vad jag kallat psykologiska överväganden. Det strikt ontologiska räcker här inte.

Eros och agape

G.W. synes mig ibland på ett negativt sätt vara bunden av Anders Nygrens författarskap och av dennes metodiska program för teologien. Det borde enligt min mening vara möjligt att dra nytta av analyserna av agape och eros på ett något annorlunda sätt än Nygren och G.W. gör: Agape kan med fördel förstås som en kärlek som faktiskt finns och gör sig gällande på skapelsens plan i människors möte med varandra men som samtidigt tenderar att som allt annat givet gott bli perverterad och missbrukad av människor. Fenomenet eros finns naturligtvis också givet och verksamt i det skapade mänskliga livet. Beskrivningen av eros finner vi idag överallt – inte minst i alla dagens böcker om s.k. självförverkligande. Också eros har ett existensberättigande på lagens plan. Den har ett relativt berättigande som instrument för mänskliga strävanden. Att utveckla och kultivera talanger och stärka sin egen självkänsla i förhållande till omgivningens missbruk av min svaghet och eftergivenhet är ett mänskligt gott. I G.W.:s tal om »idealiteten» i boken *Skapelsen och lagen* av år 1958 finns ett aldrig speciellt utvecklade stöd för denna förståelse av eros. – Augustinus' s.k. caritas-syntes behöver här inte ses som så missvisande som Nygren anser.

Enligt min mening borde vi alltså kunna förstå eros som ett av lagens uttryck, som av Skaparen ingjutna strävanden i det mänskliga livet, vilka emellertid inte får sista ordet som frälsningsgrund utan på denna punkt övervinnes av evangelium. – I den faktiska självavården tycks mig detta betraktelsesätt fruktbart och näralligande.

Inte bara skrivbord men också biktstol

För att kunna fullgöra sin uppgift att bedöma den pågående förkunnelsens kristna halt måste teologen så vitt jag kan förstå lämna sitt skrivbord och ta sig till skärningspunkten mellan vad som traditionellt har kallats teori och praxis, här skärningspunkten mellan grundmönster och förkunnelse. Han

måste liksom förkunnaren befinna sig där med hela sin person. Ett traditionellt positivistiskt betraktelsesätt räcker inte till. Att det förhåller sig så har man väl också inom vetenskapssamhället alltmera kommit att bejaka. Vetenskaplighet är inte längre det samma som ett personligt oengagerat förhållningssätt. Kanske skulle man med ett avsiktligt trivialt uttryck kunna tala om att det av teologen i förkunnelsesituationen fordras åtminstone en s.k. deltagande observation i den verksamhet man skall tjäna.

Otvivelaktigt finns det också enligt G.W. en levande kristen teologisk lärotradition, vilken är och bör vara normerande. Det finns verkligen en kontinuitet i växlingen. Samtidigt visar sig kontinuiteten paradoxalt nog i att något nytt och oväntat springer fram ur evangeliets möte med situationen. En teologi och en förkunnelse som bara bekräftar föreliggande mänskliga strävanden är egentligen inte uttryck för det grundläggande bibliska grundmönstret hur bra och berättigade dessa strävanden än må vara.

Biktstolen använder jag här som uttryck för praxis. Den står här som symbol för en situation, där evangelium möter den levande människan i hennes konkreta bundenhet och ohälsa. Det kan vara fråga om individuell bundenhet och ohälsa av psykisk art och om samhällelig bundenhet och ohälsa grundat i destruktiva livsmönster och perverterad lag – lokalt och globalt. De både gamla och nya vägar som vi här behöver beträda kan det vara klokt att rådgöra med G.W. om genom en dialog med hans rika och av djupaste personliga allvar präglade författarskap. Av egen erfarenhet kan jag betyga riktigheten i Dostojevskijs underfundiga ord: »Med en klok man är det intressant att få ett samtal».

Aktuell stimulans för mina reflexioner har jag fått från Göran Bexells bok *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet* av år 1981 och från Dag Sandahls doktorsavhandling *Folk och kyrka. Debatten i Svenska kyrkan kring sociala delegationen och dess evangelisationsmodell 1952–1972*, föremål för disputation 4 februari 1987.

Bibeln och dogmatiken*

AV GÖSTA WREDE

Om jag efter känt föredöme börjar med att försöka ange vad varje sak är, så säger jag att dogmatik är (1) en framställning av kristen tro. En sådan framställning kan vara tematiskt disponerad efter huvudpunkter i trosinnehållet. Den kan också behandla endast en del, ett tema, en aspekt i trosinnehållet. Därtill är dogmatik (2) ett av namnen på en teologisk disciplin som till forskningsobjekt har innehållet i kristen tro och olika framställningar av det. Dogmatik har i sistnämnda fall att analysera och ta ställning till olika dogmatiker. Men analys och ställningstaganden tycks inte sällan gälla också olika dogmatiker, vilket påminner oss om ett av problemen i sammanhanget: dogmatikens subjektiva inslag – man må tillåta det i vetenskapens tempel eller ej.

Men varför tala om dogmatik, då det finns andra ord för samma sak som kanske är bättre? Det tänks och sägs – inte bara bland allmänheten utan också bland teologer – att ordet dogmatik, i sina olika böjningar – inte minst adjektivet »dogmatisk» – blivit nedsättande för den sak det handlar om. Är det bara en missuppfattning att så blivit fallet eller har ämnet självt någon del i skulden? Den frågan kan vi dra oss till minnes, om vi vill, då jag hunnit säga mer i saken.

Det är nu saken det gäller mer än en av beteckningarna på den: dogmatik. Att just den beteckningen här kommit i förgrunden följer av den ämnesformulering jag fick mig förelagd: »Bibelns tolkning såsom problem inom dogmatiken». Full frihet att formulera

och strukturera ämnet var förutsatt, dock med ett stilla önskemål från lärarkollegiet i Lund angående detta ämne, liksom de övriga ämnena vid den här konferensen, att övergripande problem behandlas och inte enbart speciella företeelser. När jag har valt att tala om *Bibeln och dogmatiken* tar jag alltså med termerna från den förelagda förutsättningen.

Med Bibeln brukar vi avse en skriftsamling, i betydelsen samling av skrifter med olika textuell karaktär, såsom poesi, krönikor, predikan. Varje text tolkas att börja med lämpligen inom ramen för sina egna villkor och intentioner. Därtill kommer att sammanbindande element ibland kan spåras mellan texterna. I Bibeln själv finns tolkningar inbyggda, t.ex. angående beskrivna historiska händelser och vad som bör vara vägledande för tron i framtiden. Allt kan uppfattas som signaler till dogmatiken att bygga bibelteologi och system. Så har också förvisso skett. Men var och en av de nu nämnda egenheterna i Bibeln är samtidigt varningssignaler till dogmatiken innan den går till verket. Detta gäller om de olika litteraturarterna, texternas egna intentioner, de sammanbindande elementen och inte minst tolkningarna inom Bibeln. Ty på varje punkt är risken uppenbar att dogmatiken konstruerar sina byggen på sätt som avviker från Bibelns texter och ger en missvisande bild, inte minst genom ett urval som tillåts tala om vissa bibeltexter och tala desto mer om andra.

Att dogmatik och Bibel var för sig är markant olika till kynne och arbetssätt ligger i öppen dag. Dogmatiken väljer och vrakar,

* Föredrag vid Nordiska Systematikerkonferensen i Lund 8 januari 1986.

reflekterar, problematiserar, systematiserar medan Bibeln talar tydligast genom en text i taget, direkt ur en konkret historisk situation och appellerar till känsla, eftertanke och handling och inte sällan driver med det förnuft som är av världen.

Om relationen mellan Bibeln och dogmatiken kan allmänt sägas att Bibeln utgör en primär grund för dogmatiken och att dogmatik utan Bibel vore en säregen anomali. Det finns inte sällan tendenser hos dogmatiken att spinna fram sitt eget liv mer eller mindre höjt över bibeltexternas grund. Om vi till grunden räknar också den historia som bibeltexterna refererar till och vittnar om, så blir det inte ringa delar av dogmatiken som här har en tankeställare: kerygmatiske teologi formad genom existentiell interpretation, för att nu nämna bara ett exempel och ännu inte i oträngt mål störa andra teologier ibland oss. Vad vi dock i olika läger har skäl att låta oss störas av är frågan om inte relationen mellan Bibeln och dogmatiken efter hand har blivit för svag. Här får väl var och en döma efter det aktuella läget i sin stad och sitt land.

Visst är det länge sedan alla banbrytande teologer var främst bibelinterpreter. Det fanns flera skäl till att det var så före den historisk-kritiska forskningens genombrott.¹ Men nog skulle dagens och morgondagens dogmatik behöva vitaliseras och bryta sig ur schablon och konvention genom en närmare relation till Bibeln. Detta vare sagt om dogmatiken i vår förstnämnda mening: den som har ambitionen att framställa innehållet i kristen tro. Därtill är att märka att dogmatik i vår andra mening, såsom kommentar och analys av troslärefrågor och redan gjorda trosläreframställningar, till största delen upptas av just detta arbete men i ringa mån av relation till bibeltexter såsom alternativ belysning och kanske korrektiv. Med andra ord: disciplinen dogmatik är till övervägande del upptagen av att tolka – i bästa fall – bibeltolkningar men inte av att själv tolka Bibeln. Dogmatiken eller den systematiska

teologin blir teologi kring teologier men inte teologi kring Bibeln. Dogmatiken nöjer sig då med att ha tillgång till andrahandskällorna – bibeltolkningarna – nog så intressanta som sådana. Men förstahandskällorna i Bibeln överlåter man åt exegeterna att ta hand om.

Min första tes blir därför: *Dogmatiken behöver arbeta i nära relation till Bibelns texter.*

Tesen aktualiserar problem av grundläggande vikt och betydelse. Vad är närmare besett den dogmatik som förutsatts här? Vilken av dess ambitionsnivå och syfte, dess vetenskaplighet och förhållande till kyrka och samfund? Vilket är förhållandet till samhället, till sociala och kulturella frågor, till icke-kristna livsuppfattningar, internationella freds- och fördelningsfrågor osv.? Följdfrågorna radar nu upp sig utifrån blotta termen dogmatik. Förutom villkor och kriterier för grundforskning inom ämnet gäller frågorna i översvämmande mängd den tillämpade forskningen. Det är den senare kategorin, *ad hoc*-frågorna, som på senare decennier gjort sig mest hörda.

I stället för att vi här skall inveckla oss i de kontroversiella frågorna om dogmatikens vetenskaplighet och mest angelägna uppgift eller köra fast i närmare försök till principiella bestämningar, visar oss den första tesen en väg som kan följas hur vi än besvarar de nyssnämnda frågorna för dogmatikens del. Jag vill alltså utgå från att dogmatiken, med sina olika bestämningar och inriktningar, kan bejaka behovet att relatera sin verksamhet till bibeltexter. Men jag väntar mig ingen acklamation på den formuleringen, eftersom den ännu inte klargjort vad som åsyftas med Bibelns texter eller vad relationen till dem närmare skulle innebära.

Om detta bör exegetiken ha åtskilligt att lära dogmatiken. Men här finns en tröskel. Exegetiken har utvecklat skarpa instrument – lingvistiskt, grammatikalt, lexikalt – för den bibliska textens förståelse såsom text. Exegetikens grundforskningsmetoder kan väcka berättigad avund hos dogmatiken, men exegetikens långt drivna specialisering avskräcker också. Ingen kan numera över-

¹ Jfr W. Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips*, i: dens. *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen 1967, s. 13.

blicka den exegetiska forskningen. Allt detta behöver dock inte hindra dogmatiken att orientera sig i exegetiska forskningsresultat angående de texter den har anledning att befatta sig med. Och den nära relationen från dogmatikens sida gäller i första hand texterna själva såsom de föreligger på moderna språk och grundspråk plus ett kritiskt studium av förekommande kommentarer.

Men det är långtifrån säkert att bibeltexter enbart med dessa metoder öppnar sig för den förståelse som dogmatiken kan kräva. I bibeltexten kan man finna en inbyggd tolkning som vädjar till instämmande eller förkastande, en tolkning som hör samman med i texten förefintlig religion och livssyn. Texten kan vara en appell till tro och till sitt ärende syfta utöver den situation där den en gång formades. Texten blir i så fall att fatta som ett anrop som väntar sitt svar också i nutiden, ja det kan hända att textens ärende pekar utöver sin egen kontext till kommande tider. Kontextuell dogmatik har tagit till uppgift att utvärdera textens alltför gällande ärende med hänsyn till aktuella tidsbetingade förhållanden. I den mån dogmatiken alltmer vänjer sig att arbeta hermeneutiskt och då utgår från mottagarens villkor vid tolkningen av det utsända meddelandet är det på sin plats att också ta hänsyn till de exegetiska förutsättningarna angående textens ursprungliga villkor och syfte. Om dogmatiken skall förtjäna att kalla sig kontextuell bör den rimligen ha en sådan bredd att den underkastar sig att också i nämnd mening arbeta textuellt med Bibeln.

Här har nu talats om exegetik och hermeneutik. Det är företeelser som i viss mån kanske kan hållas i sär om vi med exegetik menar ett arbete som begränsar sig till språkligt studium av den ursprungliga texten. Så snart den skall tolkas, sättas in i sammanhang t.ex. religionshistoriskt, där alternativa val måste göras, bildas en form av hermeneutik eller tolkning såväl inom som utom den separata texten. Mycket som kallas exegetik har också den funktionen och blir genom sina värderingar utifrån växlande premisser naturligtvis inte samstämmig i sina resultat. Samma effekt, men i förstärkt

grad, kan konstateras då hermeneutik bedrivs i den betydelse som är vanligast i bibeltolkningens sammanhang, nämligen överförandet av texters betydelse till nutida förståelse och aktualitet. Exegetiken lockas från många håll att bli hermeneutisk, så också dogmatiken. Hermeneutiken är på flera sätt en tillgång, men också en risk vetenskapligt sett. Därför borde hermeneutiken – för att rentav än tydligare kunna göras gällande, om man nu vill det – ges korrektiv i kompletterande, vetenskapligt bättre garderade metoder.

En fördel av dogmatikens nära relation till Bibelns texter är den spärr som uppkommer både mot eklektiskt godtycke och falsk systematisering inom dogmatiken. Jag utgår fortfarande från den vida och öppna bestämning av dogmatiken, som jag allra först inledde med. En framställning i dogmatik måste t.ex. inte göra anspråk på att framställa det totala trosinnehållet. Det kan tvärtom vara välgörande för alla parter om ett sådant anspråk inte finns. Även då det anspråket inte finns i dogmatiken, kan där möta en tendens att prioritera, i värre fall absolutifiera det tema som valts på grundval av ett mycket fritt och sakligt sett otillräckligt bibelurval. Jag antar att en närmare relation till Bibelns texter i fråga om frekvens och innehåll skulle motverka missar och godtycke i urvalet till ett visst dogmatiskt tema, liksom också tendenser att absolutifiera det valda temat. Bibeltexterna påminner också om temata som förbigås eller skymms i nutida teologi. Dogmatiken tycks alltmer frestas att systematisera på ett falskt sätt, nämligen att konstruera system på ett smalt och otillräckligt underlag av bibeltexter. Och där dogmatik söker erbjuda ett helhetssystem av kristen tro är det skäl att fråga om Bibelns texter överhuvud medger att de används till konstruktionen av ett fullständigt och enhetligt system.

En hänvisning till Bibelns texter är bara ett steg på vägen, men ett viktigt sådant, för dogmatiken. Sedan kommer frågan hur texterna hanteras. Biblicism, liberalteologi, fundamentalism och strukturalism har alla föresatt sig att gå till *texten*, men har för-

visso gjort det på högst olika sätt. Detsamma kan sägas om textbehandlingen inom sekulariseringsteologi, befrielsesteologi och feministteologi. Att metoder och resultat växlar behöver inte vara negativt så länge det gäller teologi som själv inte utger sig för att ge den enda riktiga bilden av innehållet i kristen tro. Men så snart teologier har rest absoluthetsanspråk har de besvärligaste problemen uppstått i dogmatiken.

Min *andra tes* blir därför: *Dogmatikens bibeltolkning blir aldrig slutgiltig. Den har skäl att besinna varför.*

Bibelns texter låter sig inte lätt fångas i en sammanhållen åskådning som kan bli någon allmängiltig facit. Redan frågan om Bibelns enhet är besvärlig, naturligtvis först genom de faktiska skillnaderna mellan GT och NT såsom urkundssamlingar för två religioner, judendom och kristendom. Även för kristen interpretation är Bibelns enhet ett bestående problem. Skriftens enhet kan anges vara Jesus Kristus men angående den närmare innebörden av detta centrum finns det som bekant olika synsätt. Det är ett faktum att så är fallet i de olika konfessionerna och deras teologier. En seriös exeget aktar sig för att entydigt fixera ett centrum i Skriften, i medvetande om bibeltexternas skiftande karaktär. Och det är primärt ingen strängt religionsvetenskaplig uppgift att fastställa ett sådant centrum men en hermeneutisk, trostolkande uppgift. Hur stor frihet har den? Jag föredrar att svara med en motfråga: vilken frihet har en så tolkande dogmatik att framstå såsom mer definitiv, mer sluten och mer enhetlig än Bibeln själv?

Att Bibeln är flertydig, liksom dess tolkningar, är också ett faktum. Dogmatiken skulle av detta kunna dra den slutsatsen att den själv aldrig kan vara heltäckande eller slutgiltig. All dogmatik är tvärtom temporär. Absoluthetsanspråk skämmer den och ger fog för misstanken att den inte vill vara vad den skulle vara: ett bidrag till ett alltid pågående, brett, differentierat och internationellt tolkningsarbete.

Det sagda skall nu *inte* fattas så att helhetstolkningar vore omöjliga i dogmatiken.

Tvärtom är de intressanta och viktiga, om de redovisar och diskuterar sina egna tolkningsförutsättningar och kan uppfattas som ingående i dogmhistoriens oavbrutna teologiska team-work. Det enda jag vänt mig mot angående helhetstolkningar är absolutifieringstendenser, tydligen mer aningslösa i förfluten tid än i nutiden. Det går också att uppåtdå förståelse för hur tendenserna växt fram, men de irriterar när de sticker fram huvudet också i dag, om de samtidigt låter förmoda att de är vetenskapliga.

Man skulle med Joseph Ratzinger kunna säga att »Bibeln kommer till oss genom en historia» och då avsåg han närmast tolkningshistorien genom fäderna i urkyrkan.² Man kunde tillägga att Bibeln mångfacetterad kommer till oss genom den långa tolkningshistorien från och med Bibeln in i vårt nu, låt vara att Ratzinger skulle reagera mot en så svepande formulering och påminna om betydelsen av den katolska apostoliska kyrkans lärotradition. Utan att nu närmare gå in på auktoritets- och normproblemen vid Bibelns utläggning står vi inför den egenheten att dogmatiken aldrig, även om den skulle vilja, kan frigöra sig från varje normativitetskrav. Någon form av princip för urval och systematisering måste tillämpas, när en troslära skrivs. När teologiska konsekvenser dras av urvalet och ett teologiskt sammanhang växer fram, är normbehovet uppenbart. Det kan fyllas på olika sätt: av Skriften själv fattad såsom *norma normans*, av en princip i Skriften t.ex. kallad »evangeliet», av en princip i traditionen kallad *regula fidei*, av principer i bekännelsebildningar eller av moderna samhälleliga och politiska riktlinjer osv. Det ligger i normens natur att sanktionera, strukturera och som sagt inte sällan absolutifiera. Därtill kommer att konfessionella eller ideologiska preferenser hos den enskilde teologen kan bli vägledande för valet av principer, för deras uppfattning och genomförande.

Hur långt skall vi kunna acceptera detta sakernas tillstånd? Det beror av vilken ve-

² J. Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie. Theologische Quartalschrift 1968, s. 281 f.

tenskapsuppfattning vi närmare vill anlägga för dogmatikens del. Jag tror att det gamla idealet om saklighet och objektivitet fortfarande är nyttigt som målsättning, även om förverkligandet inte blir mer än partiellt. Inriktning på allmänt tillgänglig verifierbarhet och kommunicerbarhet är också nödvändig för att inte dogmatiken skall isoleras från andra vetenskaper. Samtidigt kunde sägas att det mesta av den dogmatik som är trosläreproducerande skulle vara omöjlig, om nyssnämnda vetenskapliga kriterier skulle tillämpas fullt ut.

Annorlunda är det med den analyserande dogmatiken som gör trosläreframställningar till föremål för undersökning. Den är friare att arbeta vetenskapligt, att ifrågasätta förutsättningar och resultat, friare att jämföra. Den kan konstatera att dogmatikens experimentalfält företer en rikhaltig provkarta på framställningar av kristen tro. Varför det blivit så beror inte bara på de olika tolkningarna av Bibeln utan också på Bibelnns egen flertydighet.³ Dogmatiken har hittills knappast varit benägen att erkänna pluralismens rätt på den kristna trons område. Snarast har pluralismen varit ett problem som måste bearbetas för att elimineras. Även här är en besinning inför Bibelnns egen karaktär nyttig.

Ett memento: »pluralism» kan här missuppfattas så att det skulle vara någon strävan eller ett program att Bibel och dogmatik bör fattas pluralistiskt. Jag åsyftar ingen -ism i denna mening utan hänvisar bara till verkligheten, till den teologiska mångfalden, pluraliteten som ett faktum både i Bibeln och i dogmatiken. Det är vad jag här menar med pluralism. Om det sedan är bra eller inte att verkligheten är som den är, är en annan fråga. Själv svarar jag så på den frågan att mångfalden kan uppfattas som en rikedom och en tillgång. Samtidigt är det klart att den mångfald som härrör ur uppenbara missuppfattningar och feltolkningar skapar problem.

Vi måste dessutom noggrant iaktta plura-

³ Jfr E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, i: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 4. Aufl. 1965, 214 ff.

lismens följdverkningar. Kommer dessa att minska Bibelnns och dogmatikens trovärdighet? Hur tunga än skälen kan vara för sådana farhågor, är det skäl att observera att pluralismen i de här fallen inte är godtycklig. Dess beståndsdelar – bibeltexter, bibelperikoper, bibelskrifter, trosläror och dogmatiska utläggningar – är inte systemlösa. Tvärtom är vissa systematiska sammanhangsfrågor helt naturliga att ställa. Men »system» är att fatta i flertal inom dogmatikens totala uppgift. Det var poängen.

Dogmatiken kan acceptera pluralismen och samtidigt pröva och kombinera förefintliga system. Från exegetiskt håll finns ibland en viss förväntan på den systematiska teologin att komplettera exegetikens detaljarbete. Det framgår t.ex. av Edvin Larssons artikel i STK 1983: *Predikan i exegetisk och dogmatisk kontext*.⁴ Varje öppning till ett närmare samarbete mellan exegetik och systematisk teologi/dogmatik är viktig. Man hoppas bara att exegetiken inte gör sig orealistiska förhoppningar om systematikens möjligheter att ta övergripande systemfrågor på entreprenad. Systematiken har ju själv nog och övernog med detaljarbete framför sig.

Enligt andra, färskas propäer skulle systematisk teologi/dogmatik behöva fortsätta traditionen att skriva troslära. Men hur skall det gå ihop med den vetenskapliga uppgiften? I vårt nordiska sammanhang har bl.a. Tage Kurtén berört frågan i sin skrift *Text och social kontext*, 1985.⁵ Såsom ett tänkbart svar anger han att vetenskaplig teologi just såsom sådan har skäl att ta sig an trosläreframställningen i stället för att göra det vid sidan om den vetenskapliga funktionen (exempel Hemberg–Holte–Jeffner, *Människan och Gud*, 1982). Men den teologi som går till verket måste redovisa »allmänt till-

⁴ E. Larsson, *Predikan i exegetisk och dogmatisk kontext*. STK 1983, s. 161 f. De urvals- och tillämpningskriterier för bibeltolkningen som Larsson föreslår för dogmatikens del hänför sig till predikan.

⁵ T. Kurtén, *Text och social kontext*. Några bidrag till diskussionen om en teologisk hermeneutik. Skrifter utgivna av institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi. Åbo 1985, s. 116 f.

gängliga kriterier och argument». Kurtén betonar också att den »sociala kontexten» är av fundamental betydelse i uppgiften. En rad metodfrågor skulle behöva behandlas för att göra det möjligt att närmare bemöta Kurténs propå. Det finns det inte utrymme till här. Kurtén har heller inte i sin skrift ytterligare utvecklat vad han avser.

Frågan följer oss: hur skall universitetsteologin vidare ställa sig till dessa frågor? Skall de helt enkelt hänskjutas till kyrka och samfund, som här sent omsider alltmer börjar se sitt ansvar? Eller bör systematisk teologi/dogmatik vid universitet och högskolor trots allt i fortsättningen åta sig uppgiften? Då bör sägas att denna sistnämnda teologi med bevarad vetenskaplighet också i fortsättningen kan analysera och kombinera sammanhangsproblem. Går den vidare till att formulera system bör det vara på följande första villkor: att Bibelns texter blir referensmaterial till kritik, besinning och omprövning för dogmatiken. Ett andra villkor är att konfessionella förtecken till bibeltolkning och trosuppfattning redovisas och får den begränsat konditionala innebörden att »om dessa förutsättningar föreligger så får det dessa följder för trosläran». Ett tredje villkor är en fortgående dialog med alternativa ståndpunkter som har andra konfessionella och livsåskådningsmässiga premisser. Och ett fjärde villkor är att framställningen garderar sig själv mot att uppfattas som monopolistisk. Önskelistan är uppenbarligen inte fullständig, men den antyder metoder för en systemsökande, prövande, självkritisk dogmatisk teologi mitt i pluralismens morgondag.

Det blir dogmatikens egen besinning inför Bibeln som öppnar vägen till insikten att ingen teologi kan eller får vara definitiv. Nu befintliga teologier kan prövas inom ramen för sina särskilda förutsättningar, ställas i dialog med varandra och kanske komplettera varandra. Men hur en kyrka skall fastställa normer för sin tro måste den avgöra själv i linje med sin bekännelse.

Att den analyserande dogmatiken använder rationella överväganden i sin bedömning av något som inte alltigenom är ratio-

nellt, nämligen tron, räknas vanligen som självklart. Metoden skall inte i och för sig ifrågasättas men väl den rationalistiska helhetssyn som kan bli följden angående vad som är dogmatikens huvudobjekt: den kristna tron.

Därför blir *min tredje och sista tes: Dogmatiken har något att lära av Bibeln angående trons funktion.*

Tro är ett huvudord i NT. Tro är därtill nyckeln in till den andliga betydelsen i ord och historia. Tron kan fungera så att det som för somliga är stum yta, för andra blir levande verklighet. Upplevelsen av bibelordets innebörd och praktiska tillämpning i vardagsmiljö och mänskliga relationer, kort sagt hur tron kan fungera hos människor, är tveklöst en väsentlig sida av tron enligt nytestamentliga texter. Här föreligger tydligen i NT en viktig aspekt, som inte gärna låter sig skiljas ut från vad tron uppfattas vara till sitt sakliga innehåll.

Kommer dogmatiken åt trons funktions-sida? Frågan syftar inte till att dogmatikern skulle behöva räkna personlig troserfarenhet till sina nödvändiga förutsättningar. I första hand gäller frågan om dogmatiken som andra vetenskaper kan inrikta sig på att studera sammansattheten i sitt eget forskningsobjekt och då ta hänsyn till *både* trons innehålls- och funktionssida.

Hur var det Anton Fridrichsen sade i sin bekanta artikel från 1936, *Realistisk bibelutläggning?* »Den vetenskapliga realismen fordrar, att den teologiska utläggningen tolkar Nya Testamentet, urkristendomen i hela dess massiva troskraft.»⁶ Ja, det skulle enligt Fridrichsen vara en vetenskaplig uppgift att göra detta, om teologin är trogen sitt forskningsföremål. Men han sade samtidigt, i den citerade satsen, att teologin »tolkar» Nya Testamentet då den utför den angivna uppgiften. Mycket har skett med teologins metodfrågor efter Fridrichsen. Men hans artikel är inte bara lämplig som en seminarieuppgift om metodproblem. Fridrichsen på-

⁶ A. Fridrichsen, *Realistisk bibelutläggning*. Ett vetenskapligt krav och ett praktiskt önskemål, i: *Svensk Exegetisk Årsbok* 1, 1936, s. 28.

minner fortfarande dogmatiken om hur angeläget det är att arbeta fram metoder att vetenskapligt behandla fenomenet trosferenhet. Även det måste kunna medräknas till dogmatikens material i texter och historia. Andra texter än de gängse blir viktiga, såsom brev, självbiografiska anteckningar. Annan historia än den gängse dogmhistoriska blir angelägen, såsom personhistoria, social och politisk historia.

Det går dessutom inte att helt enkelt flytta texter och historia över till nutidsmänskan men det går att i hennes situation skapa förståelse och tydning av aktuell betydelse. Traditionell dogmatik bjuder alltför frikostigt på situationslösa utsagor och lärosatser. Dogmatiken blir alltför abstrakt. Levande människor och miljöer saknas ofta. Dogmatikens uppgift är inte bara att redovisa och analysera troslärenehåll utan också att påvisa levnadsöden och livssituationer i vilka trosutsagor tolkas. Verkligheten kan annars förbli den som Thomas Mann beskrev angående gamla lärosystem över huvud taget, nämligen att somliga lärar är lika övergivna hus, fortfarande imponerande, men obebodda.⁷ Den utbredda kris, som nu råder angående förståelsen av trons språk, har inte bara med dogmerna utan också med bibeltexterna att göra. Även deras språk är format i världen och beroende av en gång aktuella möjligheter att tillgodogöra sig det och förstå vilket ärende det har i nuet.⁸

Origenes' bibelutläggning illustrerar en långt driven situationsmedvetenhet.⁹ Den inkluderade det filosofiskt initierade och tongivande sättet att resonera. Sålunda gick Origenes in i dessa tankeformer och begrepp, lärde sig grundligt hur de var uppbyggda och använde dem vid sin bibelutläggning. Att detta tillvägagångssätt blev ett

instrument att för samtidsmänniskor öppna förståelse för vad Bibeln hade att säga var klart. Och för de redan troende kunde han predika så att han metodiskt rev upp då traditionella uttryckssätt, de må vara »frälsningshistoria» eller »uppenbarelse», allt med syfte att förtydliga, nyansera och motverka en falsk objektivering av de gängse uttrycken. Ty åhörarna skulle ledas till egen insikt och upplevelse av trons sanning. Origenes' enorma kunnighet om Bibelns texter, hans förmåga att föra in dem i kulturmiljön och hans vilja att leda till en fungerande tro, besparade honom ändå inte att finna oro och ointresse bland sina åhörare. Det klagas han över då och då.

Trons funktion, som är också levnadssätt, beteende i förening med trosferenhet kommer idag till särskilda uttryck i befrielseologierna. Deras hermeneutiska ort är sociala och politiska situationer i vissa länder. Betecknande nog förklarar företrädare för dessa teologier att dessa inte är att uppfatta som dogmatik eller troslära, inte som system applicerade på den »reella» verkligheten, som i stället skall vara basen. Feministteologer tillhör dem som markerar en gräns för förnuftets befogenheter beträffande kristen tro och framhåller hela människans tillgängliga möjligheter, inklusive de känslö- och viljebestämda, både i tron som fenomen och i tolkningen av det.

Av detta kan komma värdefulla framsteg. Men till sist finns nu som förr en tankeställare: den hermeneutiska processen hotas alltid av samma förstelning som den traditionalism den haft att göra upp med. Därför arbetar bibeltolkning och bibeltillämpning vidare med fortsatt självprovning för alla inblandade, teologier och kyrkor.

Summa: i den situation där dogmatiken nu befinner sig, både i sina trosläreframställande och trosläreanalyserande uppgifter, är de antydda problemen vid Bibelns tolkning just vad dogmatiken på nytt behöver bearbeta, med effekter för sin självförståelse och förnyelse – naturligtvis förutsatt att inte genvägar skall anses leda till svaren.

⁷ Efter J. Pelikan, *Historical Theology. Continuity and change in christian doctrine*. London/New York 1971, s. 97.

⁸ Jfr E. Schillebeeckx, *Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem*, i: *Concilium* 1973, s. 321.

⁹ Se t.ex. Origenes, *Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien*, Stuttgart 1980, med E. Schadels inledning s. 1–50.

Diskussionen kring »den sidste Kierkegaard»*

AV VALTER LINDSTRÖM

Den 30 januari 1854 dog biskop Mynster. Söndagen före hans begravning höll professor Martensen minnestal över den döde biskopen, där han infogade honom i den heliga kedjan av sanningsvittnen. Under februari utarbetade Kierkegaard en artikel med rubriken »Var Biskop Mynster et 'Sandhedsvidne', et af 'de rette Sandhedsvidner' er dette Sandhed?». Men artikeln publicerades i Fædrelandet först den 18 dec. Därmed inleddes Kierkegaards anstormning mot den danska kyrkan och dess ledare i tidningsartiklar och pamfletter, främst Øieblikket. Här hamrar Kierkegaard in tesser och utmanande anklagelser, som förberetts och upprepats i dagböckerna.

Några exempel: Kristendomen kännetecknas av »Uensartethed», brytning med denna världen. Så måste också sanningsvittnet, en Jesu Kristi lärjunge, ha brutit med denna världen, förkunna läran för intet, i försakelse, fattigdom och förnedring. Den officiella kristendomen är en förfalskning. Nya testamentets kristendom är inte längre till. Grundförvirringen ligger i begreppet »kyrka» och i begreppet »kristenhet». Gud är, mänskligt talat, människans värsta fiende, hennes dödsfiende. Han vill, att hon skall dö bort från världen. Gud hatar just det, vari människan naturligt har sitt liv och hänger fast vid med hela sin livslust. Den kristna religionen prisar ensamt stånd. Därför gifter en kristen sig inte och befattar sig inte med att avla barn och därigenom skaffa fler förtappade till världen. Det Nya testamentets kristendom är att älska Gud i mot-

satsförhållande till människorna, det är att lida av människor för sin tros skull. Kristus är samtidigt försonare och förebild. Men kristenheten tar emot försonaren och gåvan men ger förebilden och förpliktelsen till efterföljelse en god dag.

Är dessa och flera liknande satser uttryck för den tolkning av det kristna budskapet, som präglar det sista skedet av Kierkegaards liv och författarskap? Eller gör man honom orätt genom att bryta ut dem ur satirens polemiska sammanhang? Har Kierkegaard med andra ord för att effektivt kunna fungera som korrektiv medvetet och med avsiktlig ensidighet drivit sin tolkning av »Nya testamentets kristendom» till karikatyrens gräns eller rentav över densamma? Och om man bortser från polemiska överdrifter, hur förhåller sig då den bakomliggande totalåskådningen till hans tidigare författarskap?

Det är kring frågor av detta slag, som diskussionen om »den sidste Kierkegaard» har rört sig och fortfarande rör sig. Men någon konsensus synes inte vara inom räckhåll. Somliga håller före, att Kierkegaards öppna angrepp mot kyrka och kristenhet är en handling, som hela hans författarskap konsekvent måste leda fram till. Sedan kan man ur det kristna budskapets synpunkt bedöma denna kontinuerliga och konsekventa utveckling positivt eller negativt. Andra forskare har återigen gjort sig till talesmän för uppfattningen, att det inträder en betydande förändring eller förskjutning i Kierkegaards syn på det väsentliga i kristendomen. Denna förändring kan sedan tolkas så, att

* Föredrag i Sören Kierkegaard Selskabet, Köpenhamn.

Kierkegaard under sina sista år nått fram till en bättre insikt om vad sann kristendom är, men också i motsatt riktning. Slutligen kan våldsamheten och grovheterna i utfallen under kyrkokampen anses vara vittnesbörd om patologiska drag i Kierkegaards psyke som nu tar sig uttryck utan några hämningar.

Genom några typexempel skall jag söka ge en antydning om de skiftande svar, som forskare givit i de olika riktningar, som jag här skisserat. Först vänder jag mig till några uttolkare, som funnit, att Kierkegaards åskådning under de sista åren står i god överensstämmelse med hans tidigare författarskap och att hans totalsyn utgör en kongenial framställning av nerven i det kristna budskapet.

Hermann Diem har i sina arbeten *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard*, 1929, och *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, 1950, framhållit, att det inte varit Kierkegaards avsikt att framställa en kristen lära, som kan återges i ett teologiskt system. Han har inte betraktat det dogmatiska arbetet som sin uppgift utan vill i stället genom en dialektisk metod förhjälpa människor till en kristen existens. Därvid utgår Kierkegaard i stor utsträckning från kyrkolärens dogmatiska bestämmelser, delvis under kritisk uppgörelse med sin tids teologi. Så kan Diem t.ex. betrakta Kierkegaards krav på »Indrømmelse» som ett konsekvent uttryck för en ur evangelisk synpunkt korrekt kritik mot en förvärldslig kyrka. Kravet utgör Kierkegaards sista försök att på ett ur existensdialektikens synpunkt riktigt sätt föra kyrkan in i vardandets process. Han har därvid sökt tillvarata det beståendes relativa rätt mot alla falska reformförsök. Så kan Diem också betrakta Kierkegaards krav under kyrkokampen på isolering från gemenskapen i dess olika former som en medveten ensidighet eller överdrift, som han tillåter sig för att sätta in ett korrektiv mot det numeriskas överhandtagande också i kristliga sammanhang. Vid sitt angrepp mot kyrkan går Kierkegaard enligt Diem inte utöver sin tidigare hållning och lämnar inte den syn på förhållandet

mellan nåd och efterföljelse, enligt vilken nåden tillerkännes den första platsen. Kierkegaard har hela tiden klart och tydligt hållit sig själv inom de i hans existensdialektik utvecklade kategorierna. Den radikala kritik av Luther, som Kierkegaard presterar i dagböckerna under de sista åren utgör dock enligt Diem en besvärande avvikelse från den konsekvent existensdialektiska linjen.

Kristoffer Olesen Larsen intar i olika artiklar i *Tidehverv* en ståndpunkt, som i flera avseenden sammanfaller med Diems. Kierkegaard menade naturligtvis inte, framhåller han t.ex., att han skulle ge ett bidrag till förbättring av den protestantiska dogmatiken eller till ett pietistiskt inskräpande av att man inte får glömma livet för läran. Det senare var ju de väcktas angelägenhet och mot dem var Kierkegaard synnerligen kritisk. Han såg i stället som sin uppgift att placera kyrkan på de anklagades bänk genom att själv placera sig där. Utan *Indrømmelse* och gudomlig förlåtelse är livet synd. Detta vet protestantismen men har gjort det till en lära om synd och förlåtelse, som gör människan säker inför Gud och gör livet i timligheten till något, som i sig självt är berättigat, bara man är en rättskaffens medborgare. Om en människa uppriktigt inför Gud tillstår, vem hon är, så att hon värdigt kan ta emot Guds nåd, heter det i »Moralen» i *Indøvelse i Christendom* kan hon för resten passa sitt arbete, älska sin hustru, vara glad över henne, uppfostra sina barn, sig till glädje, älska sina medmänniskor, glädja sig över livet. Detta är, menar Olesen Larsen, Kierkegaards ståndpunkt även under angreppet mot kyrkan. Men kyrkan måste angripas, då den konsoliderar sig i det bestående samhället och gudomliggör sig själv. Endast på detta sätt kan människor åter få möjlighet att leva i krisen mellan dom och nåd.

Inte heller hos *Gregor Malantschuk* kan man finna någon antydning om att Kierkegaard i sitt angrepp på kyrkan skulle ha ändrat sin syn på det väsentliga i det kristna budskapet. I den populära skriften *Indførelse i Søren Kierkegaards forfatterskab* slår

han t.ex. fast, att utan detta angrepp skulle Kierkegaards författarskap sakna det moment av förargelse som måste till, när en ny avgörande synpunkt skall framföras. Angreppet är som pricken över i:et i hans författarskap. Det är så skarpt utformat, att det måste verka antingen till förargelse eller till besinning och väckelse. Bakgrunden är klyftan mellan den stridande kyrkan och samtidens kyrklighet. Men också under kyrkokampen höll Kierkegaard fast vid den dolda innerlighetens kristendom såsom ett lägre stadium. Försakelse i bokstavig och utvärtes mening måste dock stå som det högsta, eftersom denna livsform har Kristus själv som förebild.

En något annan inställning finner man hos *Heinrich Buss* i hans omfattande arbete *Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit*, 1970. Buss finner liksom de föregående konsekvens och slutenhet i Kierkegaards tänkande också under angreppet mot kyrkan. Men Buss kan samtidigt inte undgå att konstatera, att Kierkegaard just i den öppna kampen invecklar sig i motsägelser och svårigheter, som han inte kan bemästra. Kierkegaard tvekar inte att brännmärka alla kristenhetens försök, som går ut på att upphäva den ringhet och det lidande, som hör samman med det kristna livet. Vid sitt angrepp på kyrkan hindras han inte av några invändningar, som att kyrkan, som segrat på ett världsligt sätt, ju ändå måste organisera sig i någon form. Även om Kierkegaards tänkande på flera punkter slutar i aporier, tankesvårigheter och trångmål, så uttrycker ändå detta det kristliga i högre grad än kristenhetens världslighet. Inte helt utan berättigande har Kierkegaard förstått »klosterrörelsen», så som han till slut fattade den, som något genuint kristet. Inte utan stöd i Nya testamentet har han krävt att den kristne skall bryta med världen. Och inte utan grund har han i celibatet sett en öppenhet för »det eviga». Kierkegaards krav är radikala och grymma, och utan tvivel radikaliserar han »Nya testamentets kristendom». Men gentemot hans *Enten-eller* duger inte en välment medelmåttighet. Kierkegaard vill det ena, det eviga.

Vad betyder det då, om ett sår uppstår, om därigenom det gudomliga kan komma till uttryck.

Att betänkligheter och tveksamhet har krävt lång tid och mycket lidande framgår bl.a. av tanken på en *Indrømmelse*, som måste betraktas som en inkonsekvens liksom kravet på kyrkans skiljande från staten. Ty det står dock enligt *Buss'* mening klart, att angreppen i *Øieblikket* är alltför måttlösa och sårande för att kunna verka i reformerande riktning. Den bestående kyrkan har för Kierkegaard förlorat varje existensberättigande. Men frågar man, vad Kristi kyrka är i motsats till den förvärldsligade kristenheten, får man inte något svar. Blott människor, som står som *Enkelte* inför Gud, kan bli sanna kristna. Men – sådana födes inte mer. Den värld, som Kierkegaard tidigare hållit fast vid som Guds skapelse, förlorar nu helt och hållet sin skapelsekaraktär. Den har uppstått genom ett avfall från Gud. Den finns till mot hans vilja, heter det i en dagboksanteckning (Pap. XI²A 434, 22 sept. 1855). Trots allt menar dock *Buss*, att Kierkegaards väg är konsekvent och sammanhållen.

En kontinuerlig utveckling fram emot allt större stringens och skärpa i trohet mot urkristna förebilder finner också *Marie Mikulova Thulstrup* vara utmärkande för Kierkegaards författarskap. Hon menar, att Kierkegaard genom att acceptera katolicismens distinktion mellan gudomliga bud och evangeliska råd och genom att betona efterföljelse i form av askes, celibat och avståndstagande från livet i världen över huvud drar fram i ljust något som undanskymts och bekämpats inom protestantismen men som står i överensstämmelse med Nya testamentet. Utan att direkt beteckna Kierkegaard som mystiker finner hon dock, att han är enig med företrädare för den medeltida mystiken, när det gäller deras fromhet och deras uppfattning om det enda nödvändiga.

Inför den grupp av Kierkegaard-studier, som hittills blivit omnämnda, måste man konstatera, att det i Kierkegaards öppna angrepp på kyrkan finns vissa drag, som ligger

i linje med hans tidigare författarskap. Han vill nu liksom tidigare föra den enskilda människan fram till ansvar inför det kristna budskapet. bort från vanekristendom och allsköns världslighet. Men man måste samtidigt fråga, om man med tillräcklig energi undersökt relationen mellan den kristendomstolkning, som framträder i författarskapet, och den grundsyn, som utgör förutsättningen för gestaltningen av angreppet.

Det är visserligen sant, att Kierkegaard genom en dialektisk metod velat väcka »oro i riktning mot förinnerligande». Men han är samtidigt medveten om att han representerar en alldeles bestämd belysning av kristendomen just genom sin dialektiska bestämning av kristen tro. När det gäller Kierkegaards påstådda släktskap med mystikens fromhet, bör man erinra sig, att han i *Enten-Eller II* låter assessor Wilhelm kritisera mystikern, som försmår den tillvaro och verklighet, som Gud har satt honom i. Samma synpunkt återfinnes i *Kjerlighedens Gjerninger* i ett avsnitt, som handlar om vår plikt att älska de människor vi ser.

Några forskare, som i likhet med de föregående finner en konsekvent linje i Kierkegaards författarskap fram emot anstormningen mot kyrkan, bedömer emellertid denna genomgående tendens negativt ur det kristna budskapets synpunkt. Som exempel skall här nämnas två, Torsten Bohlin och Knud Ejler Løgstrup.

Torsten Bohlin har i sina arbeten om Kierkegaards etiska åskådning och Kierkegaards dogmatiska åskådning givit uttryck åt uppfattningen, att den etiskt-religiösa totalsyn, som präglar *Øieblikket*, är densamma som man möter i Kierkegaards tidigare författarskap. Vid sidan av en religiös erfarenhetslinje löper enligt Bohlins mening från början i Kierkegaards tänkande en abstraktmetafysisk paradoxlinje, som uppstår genom hans polemiska motsättning mot den hegelska spekulationens religionsuppfattning och uppenbarelsebegrepp. I sitt paradoxtänkande tillspetsar Kierkegaard motsättningen mellan det timliga och det eviga och framhäver allt starkare kristendomens transcendens och den naturliga människans

radikala motsättning till andelivet, så att han till slut når fram till den livsfientliga inställning, som utmärker slutskedet av hans liv.

Som stöd för sin teori har Bohlin menat sig kunna påvisa motsägelser och motstridiga tendenser inte bara i skrifter från samma tid utan också i en och samma skrift. Om man i likhet med Bohlin och åtskilliga andra Kierkegaard-forskare utgår från en förutfattad mening om innebörden i Kierkegaards terminologi, som ofta hämtats från samtida idealistisk filosofi, är det emellertid inte så underligt, om man finner hans skrifter fyllda av motsägelser.

Knud Ejler Løgstrup synes ha fallit offer för samma benägenhet som Bohlin att inte tillräckligt noggrannt undersöka den innebörd, som Kierkegaard inlägger i avgörande termer och nyckelord. Men till skillnad från Bohlin uppehåller sig Løgstrup i sitt arbete *Opgør med Kierkegaard* huvudsakligen vid sådana begrepp och uttalanden, som enligt hans mening entydigt pekar fram emot kyrkokampens livsfientliga och gemenskapsfientliga polemik. Skevheten i Kierkegaards tolkning av kristendomen har enligt Løgstrup sitt upphov i hans tal om Kristus som den absoluta paradoxen liksom i hans framhävande av den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa. Kierkegaard utgår från det paradoxala, att guden blev människa i en tjänares ringa gestalt – och vid detta stannar han och kommer inte till Jesu ord och gärningar. Kierkegaard vill inte veta av att det är den historiske Jesu ord och gärningar, som reser frågan om hans person och är anledning till tro eller förargelse, menar Løgstrup och frågar, om orsaken är den, att det skulle upphäva det oändliga kvalitativa avståndet mellan Gud och människa. (Här bör dock inskjutas, att Kierkegaard t.ex. i *Indøvelse* utförligt uppehåller sig vid olika episoder i Jesu jordeliv.)

Paradoxaliteten, så som den framställes i *Philosophiske Smuler*, skall alltså enligt Løgstrup bestå däri, att det inte finns någon annan sanning än gudens paradoxala kommande i en tjänares ringa gestalt. »Varje annan existens är osanning. Guds rikes kom-

mande betyder inte, att den enskilde i förlåtelsen av sitt osanna liv frigöres till att leva det liv, som nu en gång är honom givet, utan det betyder, att den enskilde, därför att hans eget liv inte är annat än osanning, endast kan vara i förbindelse med sanningen i en efterföljelse av gudens liv i kärlekens oigenkännlighet. . . . hinsides människans skapade existensmöjligheter, . . . i Kristi efterföljelse». – Därmed menar Løgstrup, att han visat, hur Kierkegaards väg fram emot anstormningen mot kyrkan har fått sin fulla förklaring. Då Kristus mötte förföljelse, lidande och hån på vägen mot korset, måste också den sanne efterföljarens liv präglas av att han blir offrad för sin kristna övertygelses skull.

Mot Løgstrups teckning av det sista skedet torde inte vara så mycket att invända. Men hans sätt att knyta samman det tidigare författarskapet med den åskådning, som kommer till uttryck i kyrkokampen, lider enligt min mening av svåra brister.

– Det torde vara oundvikligt, att en forskares filosofiska och teologiska bakgrund liksom det allmänna debattläget i forskarens samtid sätter sina spår i de resultat, som en undersökning leder fram till.

Hos ett flertal forskare kan man utan större svårighet finna påtagliga utslag av ett sådant beroende av den egna bakgrunden. Särskilt tydligt framträder detta beroende i *Erich Przywaras* arbete *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929. Därmed har jag nått fram till den typ av forskare, som konstaterar en förändring eller vändning i Kierkegaards tänkande och ställningstagande i positiv riktning.

Przywara är visserligen medveten om relativiteten i den förhandenvarande Kierkegaard-bilden, det må vara den filosofiska, psykoanalytiska, religiösa, lutherska eller katolska. Och hans intention är att med utgångspunkt från det aktuella problemläget söka nå fram till en objektiv bedömning av Kierkegaards verk. Hans katolska bakgrund sätter dock alltför tydliga spår.

Przywara's tes lyder: Kierkegaard driver lutherdomen till dess spets. Den skall enligt hans mening vara ett ständigt korrektiv.

Men då den i stället blivit ett normativ, måste en peripeti, ett omslag, äga rum. Och det är Kierkegaard själv, som anser sig vara kallad att vara ett korrektiv till en lutherdom, som gör sig till ett med det bestående i en kristenhet, där alla utan vidare betraktas som kristna. Ursprunglig lutherdom utgör enligt Przywara en stegring av Guds allverksamhet till Guds allenaverksamhet. Mot gudsbildens transcendentia majestät svarar människans tro, inte som en slutsats från verkan till orsak utan som ett språng i kraft av det absurda ut i den oändliga kvalitativa åtskillnadens natt. Det är en tro mot förståndet, underkastelse på nåd och onåd, en nåd *mot* naturen och dess yttringar, tro på en Gud som står i motsats till det skapade. Men lutherdomens alltför starka betoning av transcendensen har lett till ett omslag till inomvärldslighet och akkrediterad medelmåttighet. Det positiva övervinnandet av den förvärldsligade lutherdomen har hos Kierkegaard som lösenord »tillbaka till klostret», vilket Przywara sedan kan formulera som »hem till moderkyrkan».

Det är inte minst Przywaras tolkning av kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa, av paradoxen och ögonblicket, som kan göras till föremål för berättigad kritik. *Heinrich Roos* har i sin skrift *Søren Kierkegaard og Katolicismen* i huvudsak återgett vissa tankar hos Przywara i populär form. Kierkegaards antiintellektualism, heter det, förde honom med logisk nödvändighet till subjektivism och därmed också till individualism. Eftersom han inte hade förståelse för det historiska, så saknade han också sinne för begreppet »kyrka». Hans sista bittra kamp mot den officiella kristendomen var endast en logisk följd härav.

Emanuel Hirsch framstår som en försiktig företrädare för teorin om en förändring i negativ riktning. Han anser, att man i *Stadier paa Livets Vej* kan förmärka de första tecknen på en negativ religiös åskådning, som enligt hans mening har sitt upphov i den kris, som Kierkegaard upplever, då Regine förlovar sig med Schlegel och hela hans tidigare författarskap ur en synpunkt framstår som meningslöst. Den negativa inställning-

en får sedan stöd, när Kierkegaard tränger in i Kristi livsöde och den sanne efterföljarens lott. Men även i *Indøvelse* utgör de asketiska tendenserna endast små tillsatser till en helhetsåskådning, som i det väsentliga inte är asketiskt betingad. Kierkegaard vill inskräpa, att en kristendom i betryggad kyrklighet inte är något annat än ett bedrägeri. Men i sin dom över samtidens kristenhet har Kierkegaard enligt Hirschs mening inte beaktat skillnaden mellan urkristendomen och samtidens situation i förhållande till kulturlivet. I den mån som han motiverat sin dom över kristenheten med drag, som härrör från urkristendomens historiska betingelser, har det kommit in något skevt i hans syn på kristendomen.

Man kan inte undgå intrycket, att Hirsch bagatelliserat förändringen i Kierkegaards åskådning. Han förutsätter nämligen, att denne i det stora hela ger ett riktigt uttryck för Nya testamentets syn på efterföljelsen och på den kristnes förhållande till världen, fastän han sedan felaktigt identifierar 1800-talets andliga situation med urkristendomens.

När *Johannes Sløk* i sitt arbete *Da Kierkegaard tav med underrubriken Fra forfatterskab til kirkestorm, 1980*, undersöker dagböckerna efter utgivandet av *Indøvelse*, finner han vittnesbörd om en förändring i synen på kristendomen i jämförelse med det tidigare författarskapet och konstaterar en glidning i tolkningen av fundamentala begrepp, som Kierkegaard tidigare använt. Det originella i Sløks studie ligger emellertid däri, att han framför allt konstaterar en förändring i dennes syn på förhållandet mellan den enskilde och gemenskaps- och samhällslivet och att han tillmäter denna förändring avgörande betydelse för Kierkegaards anstormning mot kyrkan.

Sløk anser det vara ett fatalt missgrepp, då man i hela Kierkegaards författarskap har velat finna en individualiserande, subjektivistisk filosofisk förkunnelse av att det är människans existensiella uppgift att isolera sig från »det sociala». Kierkegaards individ är alltid inställd i en bestämd gemenskap och i en bestämd social situation. Det är

denna »sociala» människa, som i valet inför Gud finner sin identitet, sin eviga giltighet. Gudsförhållandet är alltså inte hänvisat till någon speciell livssfär, t.ex. gudstjänst eller andakt, utan omfattar *hela* livet. Det är på gudsförhållandets villkor man står i relation till världen. Och inom det beståendes ram är det kyrkans uppgift att förkunna gudsförhållandet som det enda, som gör tillvaron giltig och »allvarlig». Men då genom händelserna under revolutionsåret 1848 »det numeriska», mängden och den allmänna opinionen får avgörande inflytande i samhället utan att prästerskapet protesterar mot denna förvandling av det bestående till ett demokratiskt samhälle, där den enskilda människan försvinner i den grå massans anonymitet, sviker kyrkan sin uppgift. Därvid har Mynster ett särskilt ansvar. Jämsides med vändningen i synen på samhällsutvecklingen från 1848 sker det enligt Sløk också en förändring i synen på kristendomens innebörd, »en glidning af begreberne». Förändringen i uppfattningen om kristendomen har inte direkt något att göra med händelserna 1848. Men för Kierkegaard löper dessa två, sakligt sett åtskilda förändringar, samman till ett. Från att tidigare ha koncentrerat sin uppmärksamhet till Kristi människoblivande vänder sig Kierkegaard i *Indøvelse* till efterföljelsen med Jesu liv, ord och handlingar som rättesnöre. Från en uppfattning av kristendomen, som betraktar den som inkommensurabel med tillvaron, därför att man inte kan ge den ett direkt påfallande uttryck, når Kierkegaard fram till en ståndpunkt, enligt vilken kristendomen måste markera sitt avstånd från världen genom något synligt yttre, askes, lidande, isolering, martyrskap. Att under sådana förhållanden vara den Enkelte betyder att offras.

Sløk har enligt min mening utan tvivel rätt i sitt påstående, att det äger rum en vändning eller glidning i Kierkegaards syn på kristendomen. För egen del har jag just använt ordet glidning respektive förskjutning för att beteckna den förändrade innebörd, som vissa centrala begrepp erhåller, då Kierkegaards uppmärksamhet inriktas

på Kristi efterföljelse. Men till skillnad från Sløk håller jag före, att den avgörande vändningen inte ägde rum 1848 utan två år tidigare på grund av upplevelser under uppgörelsen med Corsaren, som inleddes vid årsskiftet 1845/46. Långt bättre än Kierkegaards samtida kan vi genom hans efterlämnade dagböcker och Papper få en inblick i, vilka djupa spår den behandling han då utsattes för satte i hans sinne, i hans författarskap och i hans förberedelser för den öppna attacken mot kyrkan. Gång efter annan, år efter år återkommer han i dagböckerna till Corsarens förlöjligande av hans person, som gjort honom till ett offer för »Latterens martyrium». Det är Corsar-upplevelsen, som kommer honom att brottas med frågan om innebörden i Kristi efterföljelse och om det krav, som måste ställas på en sann lärjunge och ett rätt sanningsvittne. Ett enda citat ur dagboken från 1849 får här vara till fyllest:

»Det at jeg frivilligt udsatte mig for Corsarens Angreb er i retning af Genialitet vistnok det Intensiveste jeg har gjort. Det vil komme igjen i hele mit Forfatterskabs Proces, vil blive af største Betydning for hele min Opgave i Forhold til Christendommen, til at sætte den ganske ind i Reflexion.

Det er ofte sagt, at dersom Christus nu kom til Verden vilde han igjen blive korsfæstet. Dette er ikke ganske sandt. Verden har forandret sig, den ligger nu i »Forstanden». Derfor vilde Christus blive udleet, behandlet som gal, men som en gal man leer af.» (Pap. X¹A 187)

Genom en jämförelse mellan den betydelse, som Kierkegaard inlägger i begrepp med central betydelse för hans tolkning av kristendomen under hans tidigare författarskap och skedet efter Corsar-uppgörelsen, kan man få en tillförlitlig bild av den utveckling, som hans tänkande genomgår. I mitt arbete om Efterföljelsens teologi har jag därför undersökt hans syn på den förnedrade och den upphöjde Kristus, försonaren och förebilden, samtidigheten med Kristus, det kristna livet som dold innerlighet och som efterföljelse i »dubbelfarans» tecken,

hans uppfattning om det kristna livet som självförnekelse och bortdöende från världen, den enskilde efterföljaren och gemenskapen, efterföljarens ansvar för det kristna budskapet och till sist hans syn på förhållandet mellan tro och gärningar.

Endast på ett par punkter kan jag här ge exempel på den förskjutning, som enligt min mening äger rum. I sitt tidigare författarskap räknar Kierkegaard till kännetecknen på sann kristendom, att den är förhållanden hos människan i »dold innerlighet». »Trons riddare» i Frygt og Bæven saknar alla yttre kännetecken, som skulle göra det möjligt att skilja honom från andra människor. När efterföljelsen trätt i förgrunden, kompletteras denna åskådning ganska snart med tanken att det kristna livet måste levas i dubbelfarans tecken. Då »den andra faran», yttre svårigheter och motstånd från världens sida, efterhand kommer att karakterisera det kristna ethos genom negativa kännetecken, tecknar Kierkegaard omsider en bild av den sanne lärjungen och efterföljaren, där tanken på kristendomen som dold innerlighet är stadd på avskrivning. Trots ansträngningar att bryta sig ut ur denna frågeställning, mynnar Kierkegaards författarskap i Øieblikket ut i en framställning av kristendomen, enligt vilken det lidande sanningsvittnet är den ende, som med rätta kan kallas kristen.

Frågan om självförnekelsen och bortdöendet från världen som utmärkande kännetecken för den kristna människans livsföring intar en framträdande plats i hela Kierkegaards författarskap. Under det tidigare skedet innebär kravet på självförnekelse och bortdöende från världen, att människan skall föra en hård kamp mot sin egenkärlek och själviskhet och mot sin djupt rotade böjelse att dyrka det skapade framför Skaparen. När tanken på Kristi efterföljelse får en central ställning vid tolkningen av det kristna budskapet, har dessa begrepp till en början ännu samma betydelse. Att vandra samma väg som Kristus innebär att förvärva en sådan inre hållning, genom vilken en människa förnekar sig själv och besegrar egenkärleken. Men efterhand börjar

Kierkegaard skilja mellan självförnekelse i »mänsklig» och i »kristlig» mening. Kristlig blir självförnekelsen först, när en människa som lön för sitt bortdöende får röna hån och smälek från omgivningens sida. Då det genom omvärldens motstånd vållade lidandet alltmer blir det utslagsgivande kännetecknet på självförnekelsen i kristen mening, kan Kierkegaard inte undgå att på imitatiofromhetens sätt fixera vad som i yttre mening hör till en äkta kristen livsstil.

På liknande sätt sker efter uppgörelsen med Corsaren en avgörande förändring av de bestämningar, som knytes till kategorien den Enkelte. I det tidigare skedet framhåller Kierkegaard den enskilda människans ansvar inför Gud som förutsättningen för sann kärlek till nästan och verklig gemenskap. När de negativa kännetecknen på ett sanningsvittne alltmer träder i förgrunden, blir också isoleringen från gemenskapen något som kräves av den som tar sin kristendom på allvar. Så mynnar författarskapet ut

i en anstormning mot »Menighed», kyrka och kristenhet.

Det är i och för sig inte förvånande, att Kierkegaard till sist offentligt kritiserar folkkyrkan, där alla utan vidare är kristna. Men det är *sättet*, varpå angreppet äger rum och det tankemönster bakom de våldsamma anklagelserna, som dagböckerna avslöjar, som är det anmärkningsvärda. Det räcker därvid inte att peka på polemiska överdrifter och medveten karikatyr. Flera av de forskare, som här passerat revy, menar att man finner tydliga patologiska drag t.ex. i behandlingen av biskop Mynster. Psykologer och psykiatrer har också givit viktiga bidrag till debatten om Kierkegaards psyke. Men ur principiell synpunkt är det viktigt att framhålla, att tankesammanhangen i författarskap och dagböcker har sin egen konsekvens och slutenhet och att de också främst måste bedömas utifrån sin förmåga att tolka människolivets och det kristna budskapets djup.

LITTERATUR

John Day: *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications No. 35). 233 sid. Cambridge: Cambridge University Press 1985.

I studiet av huvudmotiven i det gamla Israels kult kan man i den vetenskapligt arbetande exegetiken särskilja två huvudlinjer. Fram till 30-talet har vi religionshistoriskt orienterade forskare som Gunkel och Mowinckel, som betonar mytologiskt färgade motiv som kaoskamp, skapelse och gudomligt kungadöme. Den barthianska teologins genombrott ledde till att denna typ av GT-forskning kom att segla i stark motvind: det barthianska uppenbarelsebegreppet fick ett exegetiskt korollarium i betonandet av det genuint israelitiska och i ett nästan programmatiskt kallsinne mot religionshistoriska perspektiv. I stället kom GT-forskningen att präglas av forskare som i det gamla Israels kult såg firandet av exodus och Herrens historiska frälsningsgärning, alltså specifikt israelitiska temata, som de centrala inslagen (von Rad m.fl.).

Åtskilliga tecken tyder på att en omorientering är på gång. Man ställer på nytt frågorna om de gammaltestamentliga motivens ursprung och man drar på nytt linjer från det gamla Israel tillbaka till dess äldre grannkulturer. John Days bok om kaoskampsmotivet hör hemma i detta större sammanhang. Den vittnar emellertid inte bara om anknytningen till en forskningstradition som var viktig kring sekelskiftet och något senare utan om den nyorientering som nya arkeologiska fynd medfört sedan dess. Jag tänker här framför allt på de ugaritiska texterna, framgrävda och bearbetade alltifrån 30-talets början. Medan Gunkel huvudsakligen använde det babyloniska skapelseeposet Enuma Elish som sitt komparativa material, är det de urgaritiska texterna som tilldrar sig Days huvudintresse.

John Day behärskar effektivt det ugaritiska primärmaterialiet. Hans arbete vittnar genomgående om en nykter filologisk genomarbetning av dessa texter, och han utnyttjar fortlöpande dessa kunskaper i sin läsning av de gammaltestamentliga texterna.

Något som Day lätt kunde serverat och som hade varit till nytta för många läsare vore ett inledningskapitel med en samlad genomgång av kaoskampsmotivets roll i Baalscykeln. En sådan inledning söker vi emellertid förgäves. Day börjar *in medias res*. Första kapitlet ägnas åt kaoskamp och skapelse i GT. Här diskuteras inledningsvis frågan om skapelsemotivets roll i Ugarit. Då vi enligt Day inte längre kan antaga att Enuma Elish vittnar om västsemitiskt inflytande, som Jacobsen menade, kan denna text inte längre leverera stöd för slutsatsen att kaoskampsmotivet också i Ugarit skulle vara förknippat med skapelseföreställningar. Likväl väljer Day att distansera sig från forskare som menat att kampmotivet i Ugarit saknade kosmogonska associationer. Day kunde här ha nämnt, att han befinner sig i gott sällskap med Cross i dennes fina artikel »The 'Olden Gods' in Ancient Near Eastern Creation Myths» (i *Magnalia Dei*, Festschrift G. E. Wright, New York 1976, sid. 329 ff.). Att kampmotivet har skapelseassociationer hävdas f.ö. också av Grønbæk i en färsk artikel (*JSOT* 33/1985, 27 ff.). Till diskussionen om dateringen av Enuma Elish (Jacobsen, Lambert och Day) se nu även W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks* (AOAT 213, Neukirchen 1982), sid. 174–181.

I sitt andra kapitel diskuterar Day Leviatan och Behemot i Jobsboken. Båda gudstalen i Job är ursprungliga beståndsdelar i boken. De båda djuren skall tolkas mytologiskt. Day gör upp med en rad mer eller mindre abstrusa tolkningar som går i naturaliserande riktning. Men när han själv väljer väg följer han här inte Keel och Kubina, vilka i Behemot och Leviatan skönjde motiv från den egyptiska myten om Horus' kamp mot Set. I stället ansluter han sig till Pope, som inte bara bakom Leviatan utan också bakom Behemot skönjer den kanaaneiska mytologin. Behemot skulle då vara att identifiera med »Els tjur Atik», nämnd i de ugaritiska texterna. Jag är inte övertygad om det riktiga i denna tolkning. Att en motsvarighet till Leviatan är känd i det kanaaneiska materialet är rätt och riktigt. Men just kombinationen hos Job av två djur, som har drag av krokodil resp. flodhäst, låter sig lättast förstås utifrån myten om Horus och Seth, sådan vi känner den från dramat i Edfu.

Det tredje kapitlet behandlar drakkampsmotivets historisering. Day bjuder här en nykter och balanserad genomgång av samtliga bibeltexter som kan uppådas för att belägga denna utveckling. Framför allt fäster man sig i detta kapitel vid en god avslutande diskussion av själva ursprunget för »folkkampsmotivet». Särskilt Wanke och Clements blir här föremål för välriktad kritik. Folkkampsmotivet härrör från jebuseerna menar Day.

Bokens sista kapitel dryftar kampmotivets eskatologisering. Här finner läsaren träffsäkra iakttagelser till Jesaja 27: 1 och Jesajaapokalypsen, där Day betraktar motivet med upplåtandet av himmelens fönster i 24: 18–19 i ljuset av den välkända tofanikontexten i Ugarit där Baal öppnar himmelens fönster och dundrar. Likaså diskuteras den eskatologiska måltiden i 25: 6–8. Resten av detta kapitel ägnas åt en detaljerad och upplysande genomgång av människosonen i Daniel 7. Förf. undertygger och utvecklar här John Emertons tolkning av »den gamle av dagar» och »människosonen» utifrån dualiteten El och Baal i kanaaneiskt material. En beaktansvärd punkt i framställningen utgöres här av Days förslag att identifiera Mikael med människosonen, en ståndpunkt som Day delar med flera andra moderna forskare.

John Days bok om kampmotivets framstår som ett kompetent bidrag till ett tema som måste få spela en mera framträdande roll än hittills i framställningar om Israels religion och GT:s teologi. Författarens förtrogenhet med de ugaritiska texterna bidrar i hög grad till värdet hos hans bearbetning av det gammaltestamentliga materialet. Han är också väl inläst i sekundärlitteraturen. En separat forskningsöversikt, som eventuellt mynnade ut i ett antal specificerade problemformuleringar, hade dock varit på sin plats.

Vad gäller själva sakkussionen vill jag nämna tre punkter, som hade förtjänat uppmärksamhet i ett opus av detta slag. (1) Olika forskare (Mowinkel, Gray, Hanson, Cross m.fl.) har i kampmyten velat se ett motivkomplex som omfattar gudens kamp mot kaosmakterna, hans kungadöme och hans tempelbygge. Jag menar att denna iakttagelse är riktig och att detta motivkomplex föreligger mycket tydligt i Baalsmyten och åtminstone är rekonstruerbart i GT. Frågan om hur kampmotivets i GT förhåller sig till föreställningarna om Guds kungadöme och Guds intåg i templet borde gjorts till föremål för en separat diskussion av Day. Jag återkommer till dessa frågor i ett kapitel i ett kommande arbete med titeln *Namnet och Närvaron. Gudsnamn och gudsbild i Böckernas Bok* (Örebro, Libris 1987).

(2) Frågan om kampmotivets roll i olika litterära generer borde blivit föremål för en samlad in-

ventering. Viktiga iakttagelser till denna fråga har gjorts av Rainer Albertz i ett arbete som Day ej tar upp, nämligen *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart 1978). Albertz påpekar, hur vissa kollektiva klagopsalmer använder Guds historiska handlande i det förflutna som ett argument gentemot Gud för att han på nytt måste ingripa (Ps 44: 1–4; 80: 9–12), medan i andra texter av samma typ kampmotivets intar motsvarande plats (Ps 74: 12–17; 89: 10–13).

I en sådan materialinventering utifrån ett genreperspektiv bör man ställa frågan om kampmotivets fungerar på samma sätt i texter som kan relateras till vishetstraditionen som i texter med anknytning till kulten, t.ex. hymn och klagopsalm. Hermisson har i en uppsats pekat på en skillnad, se H.-J. Hermisson, »Observations on the Creation Theology in Wisdom», i J. G. Gammie m.fl., ed., *Israelite Wisdom* (Festschrift S. Terrien, Missoula 1978), sid. 43–57. I visheten och texter influerade av denna finner vi föreställningen om en gräns mot vattnen, som gör att Guds kaoskamp inte behöver upprepas (Ords 8: 29; Job 38: 8–11; Jer 5: 22; Ps 104: 9). Kulttraditionen präglas däremot av ett cykliskt återkommande händelseförlopp. Skapelsen blir ständigt på nytt utsatt för hotet från kaosmakterna.

(3) Hermisson ställer inte frågan om vi bakom kult och vishet här kan finna olikartade mytiska traditioner. Jag tror för min del att så är fallet. I den kultiska traditionen framstår kampmotivets som en vidareutveckling av motiv som vi känner från Kanaan. I vishetstraditionens föreställning om gränsen mot vattnen finner vi däremot ett motiv som, såvitt jag vet, inte har någon motsvarighet i Kanaan. Däremot finner vi en sådan i Mesopotamien i Enuma Elish (IV, 138 f.). En sådan iakttagelse visar, att Day kanske har litet väl bråttom med att avföra Enuma Elish ur diskussionen. Denna text borde fått spela rollen av en komparativ replikpunkt i framställningen.

Tryggve N. D. Mettinger

Douglas A. Knight Gene M. Tucker (utg.): *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*. 516 sid. Fortress Press, Philadelphia, och Scholars Press, Chico 1985.

Föreliggande volym ingår i en trilogi med den gemensamma titeln *The Bible and Its Modern Interpreters*, omfattande inte bara GT utan också den tidiga judendomen och Nya Testamentet. Denna trilogi i sin tur ingår i en rad projekt som den amerikanska organisationen The Society of Biblical Literature initierat för att markera sin nu

hundraåriga existens. I dessa ingår inte bara forskningshistoriska studier av förgrundsfigurer och skolriktningar utan också delarbeten om Bibelns roll i amerikanskt samhällsliv. Det rör sig om studier som inte bara exegeterna gör klokt i att hålla ett öga på.

Den här aktuella volymen är ett samlingsverk i vilket ett antal prominenta amerikanska forskare presenterar utvecklingen inom vetusområdet från 1945 fram till 1980. Liknande samlingsverk har tidigare publicerats i Europa. I dessa tenderar de amerikanska forskningsinsatserna att i någon mån falla utanför synfältet. Det är en brist som man inte kan anklaga den amerikanska volymen för. Å andra sidan kan man knappast säga att detta slår över i amerikansk provinsialism. De olika delstudierna är balanserade.

Att sammanfatta en volym av denna typ är en omöjlighet. Man kan konstatera att GT-forskningen under den aktuella perioden fått delvis nya forskningssociologiska förutsättningar. Detta gäller forskarsamhällets demografiska sammansättning: vi ser nu hur kvinnor, företrädare för olika minoritetsgrupper och representanter för tredje världen ägnar sig åt kvalificerad exegetisk forskning. Detta har lett till fördjupat intresse för frågor förknippade med social rättvisa, biblisk etik och hermeneutik. Forskarsamhällets professionella sammansättning är också värd att notera: i ökad utsträckning ser vi nu en samverkan mellan forskare av katolsk, luthersk, evangelikal och judisk extraktion. Detta synes särskilt gälla Nordamerika. Forskningssociologiska perspektiv spelar emellertid en ringa roll i denna volym, även om de skymtar här och där. I huvudsak ägnas den åt en redovisning av materiella resultat. Uppläggningsen i stort är relativt traditionell. Ett par kapitel presenterar utvecklingen inom historia och arkeologi. Därpå följer framställningar om olika delmetoder. Särskilda kapitel ägnas åt religion och teologi. En stor del av utrymmet ägnas slutligen åt arbetet på olika litterära block i det bibliska materialet. Framställningen har därmed blivit pedagogisk och gripbar även för icke-specialisten. Det vore intressant att se hur ett motsvarande projekt skulle gestalta sig där man i stället koncentrerade sökarkljuset till de tvärvetenskapliga impulsernas effekter på GT-forskningen efter 1945: Vilka är effekterna av den moderna lingvistik (från semantik till textlingvistik)? Vad har den moderna sociologin betytt? Vilka spår har antropologi och etnografi avsatt? Aspekter som dessa saknas inte i den föreliggande volymen, men de hade förtjänat att lyftas fram starkare än som nu skett.

Ett par saker vill jag direkt efterlysa. Boken borde fått ett kapitel om utvecklingen på det text-

kritiska området. Vad som där skett efter 1945 är knappast betydelsefyllt. Man söker också förgäves efter ett kapitel om utvecklingen på det filologiska området, med de nya accenter som den allra senaste utvecklingen medfört. Även klassiska filologiska problem, t.ex. frågan om det hebreiska verbssystemet, faller nu utanför blickfältet. På motsvarande sätt hade man gärna också sett, att det intensiva arbetet i såväl USA som Europa på bibelöversättningens område speglats i en volym av detta slag.

Samtidigt skall det dock noteras att volymen jämfört med sina välkända föregångare har flera viktiga nytillskott. Främst tänker jag då på Culleys kapitel »Exploring New Directions», en sorts allmän fyndmarknad för den som vill läsa om nya modetrender. Här behandlas såväl språkligt orienterade studier rörande diskursanalys och strukturalism som sociologiskt inriktade arbeten om det gamla israelitiska samhället. För min del tycker jag dock att de sociologiska studierna förtjänat en bredare behandling. Nämnas bör också Knierims kapitel om formhistoria och besläktade problem under rubriken »Criticism of Literary Features, Form, Tradition». Till nyheterna i boken hör också att vi fått särskilda kapitel om apokalyptisk litteratur (av P. D. Hanson) och om »Legends of Wise Heroes and Heroines», dvs. Ester, Rut och Daniel 1–6 (av S. Niditch). Ett avslutande kapitel av W. Harrelson behandlar GT:s roll i amerikanskt samhällsliv.

Stora, välmotade kapitel behandlar utvecklingen inom studiet av traditionella problem och materialgrupper. I vissa fall rör det sig här om förnämliga framställningar. W. G. Dever har anförtröts uppgiften att behandla »Syro-Palestinian and Biblical Archaeology». Han har levererat ett utmärkt bidrag präglad av intellektuell rörlighet och öppna horisonter mot besläktade discipliner. I jämförelse härmed tycker jag att J. M. Millers bidrag om »Israelite History» ter sig mera trivialt. En nästan omöjlig uppgift har J. J. M. Roberts, som skriver om »The Ancient Near Eastern Environment». Vad han ger oss framstår som en synnerligen väl dokumenterad översikt över såväl studiet av de viktigaste utombibliska textsamlingarna (Ugarit, Mari, Ebla, Amarna m. fl.) som huvudaspekter inom forskningen (historiografi, religion, vishet, etc.). Bibliografin vittnar vältaligt om att en studie som denna inte precis skakats ur skjortärmen. Ett annat bidrag som också bidrar till volymens höga specifika vikt är P. D. Millers översikt över studiet av Israels religion. Han skildrar här hur Barths teologi lade kapson på det religionshistoriska intresset inom vetusforskningen, men hur vi alltifrån 60-talet fått se en ny reli-

gionshistorisk trend växa fram. Att han här lyfter fram F. M. Cross tycker jag inte beror på amerikansk enögdhet. Cross är en amerikansk forskare som förtjänar att bli noggrannare läst i Europa än vad som hittills blivit fallet.

Boken innehåller också kompetenta kapitel om Pentateuken (av Knight), om den historiska litteraturen i GT (av Ackroyd), om profetismen (av Tucker), och vishetslitteraturen (av Crenshaw) och om den lyriska litteraturen (av Gerstenberger).

Också en exeget kan känna något av desperation inför den allt stridare strömmen av publikationer från det gammaltestamentliga forskningsområdet. Man kan onekligen känna sig frestad till defeatism, särskilt då man drabbas av insikten: »To be sure, the increase in the number of publications does not mean that the state of our understanding has been proportionately advanced. . . .» (Knight och Tucker i bokens inledning). Likväl kan ingen förbise det faktum att vårt vetusexegetiska kunskapsuniversum i dag ser rätt annorlunda ut än det gjorde 1945. Att själva kunskapsbildningen på detta sätt har förändrats ger väl en antydan om att trots allt inte alla forskningsmödor är förgävs.

Tryggve N. D. Mettinger

Tryggve N. D. Mettinger: *Eva och revbenet. Sex uppsatser om Gamla Testamentet. 78 sid. Religio 16, Teologiska institutionen, Lund 1984.*

Med denna lilla bok har professor Mettinger velat förmedla sin glädje över arbetet med de bibliska texterna.

Det första bidraget är »Härskarornas Gud», installationsföreläsningen från 1978, publicerad i SEÅ 1979, vars tema författaren arbetade vidare med i *The Dethronement of Sabaoth, studies in the Shem and Kabod Theologies*, CB 18, 1982. I uppsatsen går han igenom beläggen för *Jahwe* *š'ba'ot* och utnyttjar även bildmaterial för att beläsa detta uttryck och uttrycket *jōšeb hakk'rūbīm*. Han finner att de hör hemma i tempelideologin och att de härskaror Sebaot antyder är den himmelska hovstaten, inte helt överraskande. Vidare förklarar han profeternas undvikande av dessa uttryck med att de föredragit att tala om *Jahwē melek*, som har samma kungliga associationer.

Nästa uppsats är »En Konung i kamp mot Kaos – om gudsbilden i Gamla Testamentet», publicerad i *Tro och Liv* 1980. Författaren talar om två poler i GT:s utsagor om Gud, dels en nomadisk och dels en bofast, och det är om den senare det

handlar här. Det rör sig om Främre Orientens traditionella kampmotiv, guden mot draken/havet/döden och kungadömet upprättande och befastande. Mettinger finner att det går igen, utom i skapelsen, även i exodusberättelserna, Sionskampen och kampen på Herrens dag. I t.ex. Ps 104 har man avmytologiserat detta motiv och fått fram en monistisk gudsbild, medan andra texter om Gud som konung betonar kampen och bejakar en dualism i tillvaron. Senare kommer detta motiv fram i NT:s ord om Kristi seger.

Nästa uppsats är »Jobsbokens Gud – vrångbild och verklighet» ej tidigare publicerad. I Jobsboken finner författaren ett juridiskt schema, där Job vill gå till rätta med Gud. Boken för fram tre gudsbilder, som står mot varandra. Vännerna hävdar Guds rättvisa, alltså är Job skyldig till något. Job medger rättvisans principer, men står fast vid sin oskuld och konstaterar att Gud är skyldig och döljer sig. Gud svarar med att hänvisa till skapelsens ordningar, han har satt sin gräns för havet, dvs. kaos och inrättat allt vist. Vidare har han makt över Behemot, flodhästen, Seths djur i Egypten och över Leviatan, krokodilen och kaosdraken. Med detta vill författaren stryka under, att Jobsboken har klara dualistiska drag, ondskan finns, men är kontrollerad.

Denna uppsats är den tyngsta bland uppsatserna och stimulerar till en vidare diskussion. Själv är jag inte övertygad om dualismen hos Job. Mettinger har inte gått in på att Behemot och Leviatan är skapade och inte heller på ramberättelsen.

Sedan kommer »Skapad till Guds avbild», föreläsning från 1973, publicerad i *STK* 1975. Enligt författaren visar de prästerliga traditionerna hur människan skapats enligt »sin bild» och enligt »sin likhet», dvs. urbild, liksom tabernaklet görs enligt en himmelsk förebild (*tabnit*). Detta jämförs med egyptiska föreställningar om kungens gudslighet; sålunda har människan en kunglig ställning i skapelsen. Men det finns också en äldre tradition, enligt vilken människan skapas till Guds avbild. Den tabernakelorienterade nytolkningen har relaterat gudsligheten till en himmelsk urbild för människan. Liksom urbilden är präst i det himmelska tabernaklet, skall människan vara det i det jordiska. Tyvärr går författaren inte in på vem som är den himmelska urbilden.

Härnäst har vi »Eva och revbenet – Manligt och kvinnligt i exegetisk belysning», *STK* 1978. Mettinger börjar med att avvisa tankarna på en androgyn urmänniska som klyvs, med att denna tanke inte passar in i Genesis' traditionsmaterial. Han konstaterar, att i skapelsen får både man

och kvinna direkt del i gudsligheten. Sedan går han framåt och diskuterar hur Paulus resonerar om kvinnans ställning. Han visar, att aposteln är beroende av Jerusalemsförsamlingens regler och av skapelsetexterna. Eftersom han inte skiljer på de olika traditionslinjerna, finner han, att kvinnan endast genom mannen har del av gudsligheten. Detta och bruket i Jerusalem utesluter att kvinnan kan tala i egen kraft i församlingen, och det är det råmaterial vi kan erbjuda den hermeneutiska reflexionen.

Till sist kommer »Fridsfursten och hans namn», Ordet och Tron 1970. Detta bidrag är en enkel framställning av profetian i Jes 9, varjämte författaren redovisar det traditionella resonemanget om de egyptiska tronnamnen, som den kommande Messias får vid födelsen.

Erik Haglund

Eskil Franck: *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John. C. B. New Testament Series 14. 168 sid. Gleerup, Lund-Malmö 1985.*

Drygt 10 år efter B. Olssons uppmärksammade doktorsavhandling ägnas på nytt ett akademiskt studium i Uppsala åt johannesevangeliet. De bestämmelser som nuförtiden gäller gör det omöjligt att nå upp till den nivå som fortfarande kunde gälla år 1974. Men även på 168 sidor kan man åstadkomma ett grundligt arbete, såsom Eskil Franck visar.

Det valda ämnet kunde ge anledning till farhågor. Skulle något nytt kunna sägas efter de många studier som redan ägnats åt Parakleten? Men författaren har faktiskt funnit en egen väg. Han anknuter naturligtvis till en del studier, som på senare tid förnyat vår förståelse av detta evangelium, i synnerhet angående sambandet mellan Parakleten, den älskade lärjungen och evangeliet i dess helhet. Han lyckas att på ett syntetiskt sätt omorientera hela studiet om Parakleten utifrån den johanneiska församlingens miljö.

I stället för att med andra forskare förlora sig i olika hypoteser om den religionshistoriska bakgrunden försöker Franck i sin första etapp troget återge allt som evangeliet säger om Parakleten. Han förordar därvid en modell, som uppmärksammar tre dimensioner i begreppsbyggnaden: en forensisk, en tröstande och en didaktisk. Parakleten är nämligen 1. en förespråkare; 2. en tröstare i Jesu frånvaro; 3. en lärare som fördjupar förståelsen av Jesu undervisning.

Ett noggrant studium av de fem s.k. parakletorden bekräftar att dessa tre dimensioner på olika sätt är närvarande i texterna, men inte

varje dimension är lika klar i varje enskilt parakletord. Minst tydlig är enligt författaren den tröstande avskedsdimensionen. Den forensiska dimensionen blir inte heller dominerande i motsats till den didaktiska, som finns med på samtliga fem ställen.

I ett speciellt kapitel presenterar författaren det han kallar för »the didactic triad». Han menar därmed den liknande funktion som Jesus, Parakleten och den älskade lärjungen har, när det gäller undervisningen. Om författaren intill detta kapitel utnyttjat och preciserat en hel del av det som redan sagts tidigare, så övergår han i de två sista kapitlen till egna hypoteser om den historiska bakgrunden till evangeliet. Han menar att den johanneiska församlingen har präglats av synagogans gudstjänst, och i synnerhet av dess utläggningsmetoder i detta sammanhang. Guds uppenbarelse, som fanns nedtecknad i den heliga skrift på hebreiska, kunde av en *methurgeman* under gudstjänsten parafrastras på arameiska (= *targumer*). Denna »midrashiska hermeneutik» har präglat johannesevangeliets tolkning av Jesu ord och gärningar, och därmed dess fria hållning gentemot synoptikernas kronologi. Parakletens didaktiska funktion är enligt författaren förankrad i den johanneiska församlingens uppskattning av profeter, som tolkar Jesu verk och skriften på ett inspirerat sätt. Den älskade lärjungens profetiska verk uppfattas i evangeliet som resultatet av Parakletens undervisning.

Franck har lyckats klargöra viktiga samband mellan den älskade lärjungen, Parakleten och Jesu verk. Men hans arbete har en slagsida åt den didaktiska dimensionen, särskilt i de sista kapitlen. I förbigående nämns en annan funktion av Parakleten, att förhålliga Jesus, se s. 73. Visar inte det, att Parakleten inte helt kan fångas in i de tre dimensioner som anses grundläggande i början av boken? Om man beaktar det speciella sammanhang där de fem parakletorden förekommer skulle man även kunna finna anledning att mer än Franck betona Parakletens tröstande funktion, särskilt i en församling som upplever bakslag i sin missionerande verksamhet. På det sättet skulle man kunna framhäva andra aspekter i församlingens liv än *methurgemanens*. Jag är i alla fall inte övertygad om, att den didaktiska dimensionen är så överskuggande som Franck menar.

Avhandlingen är klart disponerad med nyttiga sammanfattningar efter varje kapitel. Jag är inte särskilt förtjust i en del förkortningar: P för »Paraclete», G J för »Gospel of John», B D för »Beloved Disciple» och M för »Methurgeman». Kanske kan sådana förkortningar liksom den lo-

giska numreringen av hela avhandlingen göra ett vederhäftigt intryck på en del läsare. Franck har nyttjat de möjligheter som moderna ordbehandlare öppnar. Men han har inte behärskat denna teknik till den grad att stavfel kommit bort. Men detta bevisar bara, att inte ens goda maskiner kan ersätta en författares uppmärksamhet. Mitt slutliga råd är emellertid: läs denna väl disponerade och avvägda avhandling.

René Kieffer

Pierre Bonnard: *Les Épîtres johanniques. C.N.T. deuxième série 13c. 146 sid. Labor et Fides, Genève 1984, samt*

Ds.: *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament. Hommage à Pierre Bonnard. 230 sid. Genève-Lausanne-Neuchâtel 1980, samt*

Martin Benzerath-Aloyse Schmid-Jacques Guillet (ed.): *La Pâque du Christ, Mystère de salut. Mélanges P. F.-X. Durwell. Lectio divina 112. 315 sid. Les Éditions du Cerf, Paris 1982.*

Pierre Bonnard har tidigare på ett förnämligt sätt kommenterat matteusevangeliet och särskilt galaterbrevet. Det var därför med stor förväntan som jag gav mig i kast med hans senaste kommentar om johannesbrevet. Jag möter där samma personliga genomarbetning av problemen som tidigare, med uppmärksamhet på både sammanhangen och detaljerna. Författaren antar, att det funnits tre viktiga etapper i den s.k. johanneiska skolan: Först presenteras Jesus som »gudomlig människa» (*theios aner*), med hjälp av sju huvudberättelser om hans tecken. En senare redaktör eller författare har genom motsatspar och andra tekniska grepp introducerat en större nyansering i den johanneiska kristologin. Han är enligt Bonnard speciellt ansvarig för lärjungaundervisningen i Joh 13–17. Tredje etappen möter vi i Joh 21 och i en del redaktionella tillägg, där bl.a. problemet om auktoriteten i kyrkan ställs på sin spets.

Det verkar som om motståndarna i johannesbrevet på ett alltför enkelt sätt åberopar den första johanneiska teologin. I 1 Joh framträder ett »vi» och ett »ni», som står i motsatsförhållande till dem som sprider falska läror. I 2 och 3 Joh är det den äldste som är garanten för den sanna läran om Kristus. Han har Gaius och Demetrios på sin sida och bekämpar Diotrefes.

Utifrån denna historiska skiss utvecklar författaren tre principer för sin kommentar:

1. Man får inte projicera evangeliets rikhaltiga och motsägelsefulla teologi på breven. Dessa bör tolkas utifrån den johanneiska skolans speciella utveckling.
2. Brevet är huvudsakligen polemiska. De varnar mottagarna för falska profeter och antikristler. Polemiken gäller särskilt dogmatiska formuleringar om Jesu person. Några forskare har även velat jämföra johannesbrevens dogmatiska hållning till evangeliestoffet med pastoralbrevens gentemot de autentiska paulusbrevet. Även om Bonnard inte delar denna mening, så har han en viss förståelse för den.
3. Bakom polemiken i johannesbrevet står problemet om kyrkans auktoritet. Endast den ursprungliga johanneiska förståelsen uppfattas som riktig. Det är inom brödernas gemenskap som denna ursprungliga sanning kan bevaras.

Dessa tre principer förefaller mig vara fruktbara i Bonnards kommentar. När han tidigare kommenterade Gal ville han inte i detta brev läsa in det som kännetecknar Rom. Nu försöker han att inte i 1–3 Joh läsa in det som gäller för Joh. Principiellt är detta ett sunt tillvägagångssätt.

Man kan naturligtvis invända, att författaren genom sina principer alltför mycket relativiserar den kontemplativa aspekten som också finns, särskilt i 1 Joh. Men den som förstått, att även de högsta teologiska sanningarna alltid uppkommer i ett konkret sammanhang, blir glad över att läsa Bonnards välförankrade utläggningar.

Den som vill veta mer om Bonnards vetenskapliga betydelse kan med fördel fördjupa sig i hyllningsvolymen *Anamnesis*, som innehåller 23 uppsatser av honom: 8 ägnas åt Nya testamentet i allmänhet, 4 åt de synoptiska evangelierna, 5 åt de paulinska breven och 3 åt Joh och 1–3 Joh; slutligen är 3 av mer allmän natur.

P. F.-X. Durwell blev i katolska länder mycket uppmärksammas genom sin bok *Résurrection du Christ, mystère de salut*, som kom ut 1950 som ett slags hoppets teologi före Pannenbergs stora insats på det området. Det var därför naturligt att man hyllade honom på hans 70-årsdag med en samling uppsatser kring påskens mysterium. Bidragen kommer från Tyskland, Belgien, Kanada, Frankrike, Holland och Schweiz. Speciellt intressanta för exegeterna är artiklarna av R. Pesch, Ch. Perrot, J. Dupont, P. Grelot, J. Lambrecht och E. Cothenet.

René Kieffer

Hans Hübner: *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11*. 171 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.

Hübners forskning har sedan 1973 i stor utsträckning kretsat kring lagen antingen i den synoptiska traditionen eller hos Paulus. Boken *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1978 (³1982) har blivit något av en klassiker (i engelsk översättning *Law in Paul's Thought*, Edinburgh 1984). Det kan därför vara intressant att se hur de svåra och något avvikande kapitlen i romarbrevet tolkas i den nya monografien.

I sin »Hinführung zum Thema» förklarar Hübner, att den utveckling Paulus genomgått angående lagen återspeglas i hans teologiska utveckling angående Israel. Men huvudtemat i den nya boken är inte Israels folk som sådant utan vad Paulus i romarbrevet tänker om förhållandet mellan Israel och skriften. För Hübner finns det hos Paulus en konstant, rättfärdiggörelsen *sola gratia et sola fide*, men flera variabler som t.ex. lagen och Israel.

Rom 9–11 är påfallande rikt på hänvisningar till G. T. I en översiktlig framställning på sid. 149–160 redogör författaren för alla uttryckliga citat eller anspelningar. Boken är egentligen en genomgång av Rom 9–11 med hänsyn till just dessa bibelställen. Texten delas in i fyra avsnitt: Inledning, Rom 9: 1–5; hur Israel konstitueras genom Guds kallelse, Rom 9: 6–29; Israels skuld inför rättfärdiggörelsen genom tron, Rom 9: 30–10: 21; den eskatologiska frälsningen av folket Israel, Rom 11: 1–36.

Enligt Hübner tänker Paulus i dessa kapitel utifrån Guds »jag», som konstituerar Israel. Detta gäller både det egentliga Israel och slutligen hela folket Israel. Paulus som blivit kallad på vägen till Damaskus ser bakom skriften den Gud, som också kallar Israel. Hübner uppfattar Rom 9–11 som ett nytänkande hos Paulus, vilket avviker från 1 Tess 2: 14–16 och Gal 4: 21–31. I Gal sägs inget positivt om omskärelsen och lagen, men inte heller om Israel som folk. Däremot anses lagen i Rom vara god (även om den inte kan ge rättfärdighet) och omskärelsen i Rom 4 delvis positiv. På liknande sätt finns nu en öppenhet för hemligheten med hela Israel, som belyses med hjälp av jesajacitat.

I min egen forskning om lagen i Gal har jag kommit till liknande slutsatser som Hübner, se *Foi et justification à Antioche*, Paris 1982. Jag kan alltså enbart bejaka författarens metodologiska intresse att behandla varje paulinsk skrift i dess särskilda sammanhang. Paulus genomgår faktiskt

en utveckling, även om han i fråga om rättfärdiggörelsen genom tro förblir orubblig.

Hübners utläggning av Rom 11: 25 förefaller mig emellertid alltför enkel. När man läst den noggranna redogörelsen för tolkningshistorien av detta svåra ställe hos F. Refoulé, . . . *et ainsi tout Israel sera sauvé. Romains 11: 25–32*, Paris 1984, förstår man, att det behövs en ännu djupare exegetisk behandling av Rom 9–11. Men Hübners huvudämne var Pauli användning av skriften, och på denna punkt är hans studie mycket klagörande.

René Kieffer

Felix Porsch: *Viele Stimmen—ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie. Biblische Basisbücher 7*. 284 sid. Butzen-Bercker-Verlag, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982.

Boken är en populär framställning av några viktiga teologiska aspekter i Nya testamentet. De tre första kapitlen ägnas åt historiska frågor. Kristustron efter uppståndelsen, frågan om den historiske Jesus, Jesu budskap och praxis. De efterföljande kapitlen behandlar teologin i de synoptiska evangelierna, hos Johannes, hos Paulus, i brev som har samband med Paulus, i hebreerbrevet, jakobsbrevet och uppenbarelseboken. I mycket liknar det min egen framställning i *Nytestamentlig teologi*, Lund 1977 (³1979). Men i motsats till Porsch anser jag, att de historiska problemen bör komma efter det synkrona studiet av de nytestamentliga skrifterna. Porsch har inga noter utan enbart en enkel bibliografi i slutet av boken. Han vill nå lekmän som inte är speciellt intresserade av den vetenskapliga diskussionen. Hans presentation är på det hela taget pålitlig.

René Kieffer

François Youga: *L'Épître de Saint Jacques. C.N.T. deuxième série 13a*. 150 sid. Labor et Fides, Genève: 1984.

Medarbetarna i *Commentaire du Nouveau Testament* är protestantiska exegeter som för det mesta undervisar i Frankrike och Schweiz. Kommentarererna håller genomgående en hög vetenskaplig nivå, även om de till omfånget inte kan mäta sig med de tyska motsvarigheterna.

Yougas kommentar är mindre originell än t.ex. Bonnards eller Prigents, men den har på sitt sätt goda kvaliteter. Den är i stor utsträckning pålitlig, anger ärligt att det kan finnas flera möjliga tolkningar av vissa verser. Men Youga har inte genomarbetat jakobsbrevet på så vis, att han kom-

mer med egna lösningar, när texten förblir dunkel. Angående ett av huvudproblemen i brevet, dess disposition och enhetlighet, har han inte något nämnvärt att säga, om man bortser från sambandet mellan kap. 1 och resten av brevet. Men denna kritik skall inte förminska användbarheten av kommentaren, särskilt på det franskspråkiga området, där man saknar goda nyare kommentarer.

René Kieffer

Anders Sunesen: *Hexaëmeron, gengivet på danske vers af H. D. Schepelern. Med en efterskrift af oversætteren og Jørgen Pedersen. 342 sid. Det danske Sprog- og Litteraturselskab. G. E. C. Gads Forlag, København 1985. Pris Dkr 195,20.*

Den danska medeltidens främsta teologiska verk, Anders Sunesens lärodikt *Hexaëmeron*, har ofta betraktats som ett för sentida läsare otillgängligt aktstycke, skrivet på ett svårforcerat latin, till innehållet en spekulativ teologi utan aktuellt intresse. Bland dem som i nutiden intresserat sig för saken har emellertid en grundlig omvärdering skett. Latinska experter har funnit att verket, som är en hexameterdikt, oklanderligt följer metriken regler. Innehållet är visserligen i en del avsnitt spekulativt och svårtillgängligt, men står på det hela taget i nivå med dåtidens internationellt kända teologiska tankeskapelser och innebär en självständig bearbetning av det teologiska stoffet. Verket gavs ut i sin helhet så sent som 1892 – 700 år efter dess tillkomst – av en framstående dansk latinist, M. Cl. Gertz. Nu, nära 100 år senare, har en översättning till danska, därtill en versifierad sådan, sett dagen. Det är en filolog, H. D. Schepelern, som på grund av ett gammalt intresse har påtagit sig den svåra och omfattande uppgiften att på dansk hexameter återge hela Sunesens dikt, som består av inte mindre än 8040 versar. Han har inte dragit sig för att i versform översätta också de mest komplicerade partierna, t.ex. utredningarna om treenighetslära och kristologi, som utgivaren av den latinska texten på sin tid underlät att kommentera, emedan han fann innehållet alltför svårtillgängligt.

Även om en översättning till modernt språk – som översättaren själv betonar – inte kan få med alla nyanser eller fullt adekvat återge originalet i alla avseenden, förmår ändå denna översättning på ett utmärkt sätt förmedla Anders Sunesens poetiska kraft och intensiteten i hans teologiska argumentering. Den poetiska formen gör givetvis också, att översättningen inte på varje punkt kan helt följa originalets vändningar. En jämförelse mera i detalj mellan den latinska texten och över-

sättningen i en av verkets 12 sånger har dock gett mig ett intryck av att översättaren mycket skickligt har fångat det väsentliga. Att han förmått göra det med bevarande av den poetiska formen är beundransvärt.

När det gäller de litterära kvaliteterna erbjuder *Hexaëmeron* en mångskiftande bild. Det finns partier av stor poetisk skönhet, där den bundna formen väl framhäver det höga ämne som avhandlas. Det finns f.ö. partier, där Sunesen själv har uttalat sig om poesins betydelse i relation till det teologiska stoffet. Han ser sin dikt bl.a. som en motvikt mot den världsliga poesins bedrägeri och tomhet (I, 32 ff.). Men hans huvudsyfte får ändå sägas vara att undervisa om den bibliska sanningen, under utnyttjande av det som en lång kristen tradition kommit fram till. När han därvid kommer in på svårlösta teoretiska problem, blir han didaktisk och utredande, angelägen att finslipa nyanserna. Då får det poetiska träda tillbaka, även om den bundna formen bibehålles. Med tanke på hans avancerade utredningar om treenighetsläran säger den tidigare kommentatorn, M. Cl. Gertz, att inte ens Apollon själv hade kunnat göra poesi av ett sådant ämne.

Den föreliggande volymen innehåller inte endast den översatta texten. I en efterskrift har översättaren givit en översikt över diktverkets öden i efterreformatorisk tid. Han framställer Anders Sunesens verk och Saxo Grammaticus' danska krönika som två pelare vid portalen till den danska medeltida litteraturen. De båda verkens fortsatta historia har emellertid gestaltat sig mycket olika. Saxos verk utgavs och översattes redan under 1500-talet, medan *Hexaëmeron* bevarades endast i ett fåtal manuskript och i stort sett förblev okänt ända fram till vår tid. De få som under äldre tider yttrat sig om detta verk har i regel inte haft någon större förståelse för det, även om vissa planer på ett utgivande i tryck förekommer. Historikern Rasmus Nyerups omdöme från 1804, att Sunesens verk var osjälvständigt och ingenting annat än ett försök att sätta Lombardus' *Sentenser* på vers, har ofta upprepats. Ett undantag var P. C. Kierkegaards utgåva av den 10. boken i en tysk tidskrift 1835, den enda textutgåvan intill dess att verket som nämnts gavs ut i sin helhet 1892.

Bland dem som i nutiden framför andra har studerat det teologiska innehållet i *Hexaëmeron* är universitetslektorn i Köpenhamn, cand. theol. Jørgen Pedersen, medeltidsforskare sedan 1940-talet. Boken avslutas med ett bidrag av hans hand, »Hexaëmeron i den europeiske tradition og som kristent digtverk». Det är en ytterst sakkunnig analys av diktverket i dess samtida teologiska och kulturella miljö, »en helhetsförståelse utifrån me-

deltida förutsättningar». Han går igenom verkets innehåll och uppbyggnad samt jämför med andra verk i samma genre. Vidare behandlar han Sunesens framställning om det kristna diktverkets funktion och betydelse, dvs. det första avsnittet av den första sången. Han visar, att en central tanke därvid är att Kristus identifieras med Visheten, eller med ett poetiskt uttryck, den sanna Minerva. En av höjdpunkterna i Hexaëmeron är en hymn till Kristus som Visheten, Guds tanke, »då han grundlade alltet». I linje med sin samtids stora teologer och mystiker talar sedan Anders Sunesen också om den mänskliga visdomen som den främsta av Andens sju gåvor: »Visdomens Dyd blev os skaenket af Gud og tog Form ved hans Gave./Udvide vil den vor Menneskeaaand over Menneskets Graenser, /Lade os anskue Gud i hans Kunst, i hans Kaerligheds Frugter, /Varmes og glæde sig over den Ild, som hans Kaerlighed taender» (VII, 4429–32), några rader som också kan illustrera, vilken språkligt förnämlig produkt den nya danska översättningen av Hexaëmeron utgör.

Jämsides med Schepelerns översättningsarbete igångsattes för ett antal år sedan vid den köpenhamnska institutionen för medeltidsfilologi ett Anders-Sunesen-projekt, som nu är slutfört och utöver det här anmälda arbetet resulterat i en ny vetenskaplig utgåva av Hexaëmerons latinska text med kommentarer (Andreae Sunonis Hexaëmeron ediderunt Sten Ebbesen & Laurentius Boethius Mortensen = Corpus Philosophorum Danicorum XI) samt en samlingsvolym med uppsatser, som redovisar en rad nya undersökningar kring Anders Sunesen och hans verksamhet (Anders Sunesen – statsmand, teolog, administrator, digter. Femte studier red. af Sten Ebbesen, København 1986).

Bengt Hägglund

Magister Mathias: Vägen till Jerusalem. Valda texter ur Homo conditus. Inledning, översättning och kommentar av Anders Piltz. 215 sid. Katolska bokförlaget, Uppsala 1986.

Det är ett märkligt sammanträffande, att ungefär samtidigt med att den första översättningen till danska av den danska medeltidens främsta teologiska verk, Anders Sunesons Hexaëmeron, utkommit, föreligger också den första översättningen till svenska av Magister Mathias' dogmatiska huvudarbete, Homo conditus, ett av den svenska medeltidens mest betydande teologiska arbeten.

Anders Piltz' vetenskapliga utgåva av Homo conditus utkom 1984 i Svenska Fornskriftsällskapets samlingar (Andra serien. Latinska skrifter.

Band IX: 1; jfr recension i denna tidskrift 1985, 132–134). Nu har han också översatt och kommenterat ett rikhaltigt urval av texter ur Homo conditus. Titeln har hämtats från Mathias' utläggning av berättelsen om den barmhärtige samariern. Mannen som fallit i rövarhänder på vägen från Jeriko till Jerusalem motsvarar den i synd fallna människan. Den barmhärtige samariern är Kristus, som drager upp till Jerusalem för att försona världens skuld. Bilden antyder samtidigt, att den kristnes hela liv är en vandring till det himmelska Jerusalem.

Originalets titel utgöres av de två första orden i texten, som börjar med att tala om människans skapelse och fall. Verket är, som närmare angavs i den nyssnämnda recensionen, en kortfattad teologisk summa, uppbyggd som en utläggning av grundorden i den medeltida katekesen, Trons artiklar, Fader vår, De tio buden, Ave Maria, men samtidigt som en framställning av frälsningshistorien från skapelsen till de yttersta tingen. Till verkets huvuddel fogades en avdelning med korta ingresser till varje söndag och övriga festdagar under året. I dessa ingresser fanns hänvisningar tillbaka till verkets dogmatiska framställning. Homo conditus var alltså till sin funktion en handbok för prästernas predikoförberedelse. Med dess hjälp kunde jämte kyrkoårets texter även dogmatikens innehåll framläggas för menigheten. I vilken utsträckning verket kom att användas under medeltiden finns det nästan inga uppgifter om. Det kom att bevaras till nutiden i två manuskript, förvarade i Uppsala universitetsbibliotek. Trots de 650 åren som förflutit sedan verkets tillkomst framstår det som en i hög grad levande teologi, som ger svar på frågorna utan onödiga spetsfunderigheter, snarare i ett färgrikt bildspråk. Framställningen är präglad av att Mathias framför allt är bibelteolog. Han stod liksom sin lärofader, den franciskanske teologen Bonaventura, kritisk till sin tids filosofiskt präglade skolteologi. Som Anders Piltz visar i sin instruktiva inledning till boken, har Mathias i andra skrifter, framför allt i den mest kända av dem, en kommentar till Apokalypsen, direkt polemiserat mot sin tids teologi, som inte längre utlägger Guds ord utan vittrat ner till tom filosofi. Den i och för sig lovvärda logiska analysen kom, såsom den tillämpades vid utläggningen av Lombardus' Sentenser, att undanskymma bibelordets verkliga betydelse snarare än att klargöra det.

I Homo conditus möter av naturliga skäl ingen direkt polemik mot den akademiska teologin, eftersom boken är skriven med tanke på lekmännens undervisning. De talrika bibelcitaten och bibellusionerna har av översättaren identifierats

och markerats med kursivstil. Hänvisningar till kapitel och vers i Bibeln ges i kommentaren. Sådana referenser saknas i manuskripten.

Det som Mathias skriver är både lärorikt och ofta mästerligt formulerat. Utläggningen av börnerna i Fader vår och skildringen av de kristnas lott inför döden och förväntningarna inför evigheten kan nämnas som höjdpunkter i hans framställning.

Översättarens inledning och kommentar har redan nämnts. Den förra avser inte bara den här översatta texten utan ger en översikt över Mathias' liv och författarskap, av särskilt värde, eftersom den bygger på färskta primärforskningar. I kommentaren ges utöver bibelreferenserna också hänvisningar till andra auktorer och förklaringar till texten, där så erfordras.

Boken innehåller utöver utdragen ur *Homo conditus* också några korta bidrag ur Mathias' övriga skrifter, inledningen till Apokalyps-kommentaren, som bl.a. redogör för Mathias' definition av den fyrfaldiga skriftutläggningen, samt några stycken av hans stora, endast i fragment bevarade bibel-lexikon, som med den av Piltz föreslagna titeln kallas *Alphabetum distinccionum*, förut vanligen kallad Mathias' bibelkonkordans.

Mathias' framställning är rik på bilder. Den kan, som det har framhållits, liknas vid en stor kyrkmålning, illustrerande människans ursprung, uppgift och mål. Det bildmässiga understrykes av att boken blivit försedd med en hel serie av illustrationer ur medeltida verk, försedda med översättarens utförliga och teologiskt mycket insiktfulla kommentarer.

Genom den vetenskapliga utgåvan av *Homo conditus* och den nya boken *Vägen till Jerusalem* har en viktig del av den svenska medeltidens arv gjorts tillgängligt både för forskningen och för den intresserade läsaren av i dag. De hittills uppnådda forskningsresultaten rörande Magister Mathias har sammanfattats av Anders Piltz i ett bidrag i en under förra året utgiven konferensvolym. Hans uppsats har titeln *Magister Mathias of Sweden in his theological Context: A Preliminary Survey (The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages. Acta universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensis XXX, Stockholm 1986, sid. 137–160)*.

Bengt Hägglund

Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert: *Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen zu einer Darstellung seiner Geschichte. XI+266 sid. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1984.*

Detta arbete utgör avslutning och sammanfattning av en mycket betydelsefull hymnologisk forskningsinsats. Professor Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, död i Bonn i sitt femtioåttonde levnadsår 1984, strax efter det att boken hade kommit ut, så att hon kunde ta emot dess första exemplar, var från 1960 knuten till den litteraturvetenskapliga, germanistiska forskningen vid universitetet i Köln. Hon behandlade bl.a. mystikens fromhet i den tyska psalmdiktningen med dess betydelse intill senaste tid. Vidare var hon en mycket aktiv medlem av »Die Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie» och visade därunder även sitt intresse för dess amerikansk-engliska förbindelser. Sedan 1981 var hon en av utgivarna av dess publikationsorgan, »Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie» (»JbLH»).

Germanistiken har varit bestämmande för det föreliggande arbetet beträffande uppläggning och metod. Samtidigt står det religiösa budskapet i förgrunden. Hon ansåg att sambandet med religionen är ett av språkvetenskapen försummat område, och att detta i någon mån kunde hänga samman med en terminologisk osäkerhet beträffande ämnet »Kirchenlied», alltså beträffande psalmens definition. Därför vill hon nu komma fram till en gemensam problematik i denna genre, psalmdiktningen med dess anslutning till publiken. En grundläggande fråga blir följaktligen vilka synpunkter och frågeställningar som kan visa sig betydelsefulla för hela denna genre med dess enhetliga inre historia, alltså inte blott för enstaka författare eller viss epok (s. 3). Språket och fromheten, psalmernas språkliga form och deras inre budskap, står i ömsesidigt förhållande och kan belysa varandra. Undersökningen gäller sålunda, som Markus Jenny har framhållit i *JbLH* 1984, s. 162, ett hermeneutiskt ämne. Man kan här tala om en strukturanalys av en bestämd tradition (Bengt Hägglund i *STK* 1976, s. 121). Boktitelns uttryck »Vorüberlegungen», antydningen om att det gäller en förberedande undersökning, ger då inte full rättvisa åt arbetet.

Att hymnologien uppträder såsom, med W. I. Sauer-Gepperts uttryck, interdisciplinär vetenskap ger den en ökad betydelse inom de olika delvetenskaperna. Det har sålunda givit psalmen en alltmer påtaglig relevans i första hand inom teologien och musikvetenskapen. Samtidigt måste hymnologien i sig själv bedömas som en enhet, som innesluter delvetenskaperna. Dessutom har, bredvid det teologiska innehållet och den yttre formen, även psalmens funktion en icke mindre betydelse.

En psalm, »Kirchenlied», definieras av författaren nu liksom i tidigare sammanhang primärt

som ett stycke sångartad («liedhaft») andlig diktning på folkspråket, som i egenskap av sång ständigt på nytt upprepas i den kristna församlingen. Den är därför inte folklig diktning i allmänhet utan hör samman med den kristna gemenskapen. För denna undersökning har det sålunda gällt att finna psalmer från olika epoker, som verkligen har sjungits av församlingen och inte bara har överensstämt med enstaka psalmboksutgivares smak. Båda dessa krav, urval som representerar olika epoker samt församlingens acceptering, har ansetts uppfylla i den centrala delen, »der Stammteil», av den tyska psalmboken 1950, »Evangelisches Kirchengesangbuch» («EKG»). Den tillskrives dessutom en ganska stor originalitet. Denna utgångspunkt från EKG kan möjligen diskuteras, och författaren anser tydligen själv att den är en nödfallsåtgärd (s. 12 f., jfr JbLH 1984, s. 163, av M. Jenny).

Redan i en tidigare artikel, i JbLH 1978, s. 133–146, har författaren framställt den nu upprepade grundtesen, att den tyska psalmdiktningen är en alljämt fortlevande medeltidsgenre. Detta visar analyser dels av en 1600-talspsalm, dels av en av de senaste psalmerna i EKG, nämligen av respektive Paul Gerhardts aftonpsalm, »Nun ruhen alle Wälder» och av Jochen Kleppers »Mittagslied», »Der Tag ist seiner Höhe nah». Uttryck med medeltida härkomst samt andra stildetaljer anföres som bevis.

Avhandlingens centrala delar behandlar psalmernas språk och stil, deras uttryck för innerlighet och deras förändringar ifråga om texten. Medeltidsursprunget visar sig sålunda dels vid en ordhistorisk undersökning, dels vid en analys av mystikens språk. De äldre drag som här konstateras uppvisar en viss kontinuitet genom tiderna. Melodierna behandlas inte, samtidigt som deras stora betydelse för inpräglingen i känsla och sinne understrykes (s. 145). Man reagerar ännu kraftigare då en psalm har förlorat sin ursprungliga melodi än då texterna förändras.

I den ordhistoriska undersökningen karakteriseras vissa ord i äldre psalmdiktning som döda eller begripliga endast för några få litterärt bildade. Andra är levande men har ändrat betydelse. Vid sitt sökande i psalmtexter efter tyska medeltidsord med ändrad innebörd har författaren särskilt stannat vid sådana som »milde», »Trost», »süss» med deras ytterst vanliga förekomst i äldre psalm. Till stilmedel av medeltidsursprung som sedan följt med i alla följande epoker räknas framför allt ordpar samt i många fall även allitteration (s. 57). Strofernas sammanbindning och deras infogande i varandra räknas också till medeltidsarvet. Som ett sådant sammanbindande

ord räknar författaren det i en nutidssalm, Kleppers nyssnämnda »Mittagslied», förekommande och ofta upprepade »Segen», välsignelse. Vidare redogöres för ord och bildspråk med liknande stilistisk funktion i Paul Gerhardts »Befiehl du deine Wege» och Zinzendorfs »Herz und Herz vereint zusammen».

Mystikens roll i psalmdiktningen behandlas under rubriken »innerlighetens språk». I en ordbok från 1972 har författaren behandlat en utläggning från 1100-talet av Höga Visan. »Das St. Trudperter Lied». Den betecknas som det första uttrycket på tyska för mystikens fromhet. Beröringen med det gudomliga hade här som sin »ort» det egna jagets innersida, betecknad med uttryck som »Herz» och »Seele». Dessa är bland många andra beteckning i psalmdiktningen för den personliga helheten och »orten» för det gudomliga inneboendet. Ordet »Herz» anges som mer konkret och engagerande samt förekommer i EKG dubbelt så ofta som »Seele» (s. 78). Ett annat uttryck som särskilt nämnes är begreppspar »Leib – Seele». Det förekommer ofta i EKG, framhålles det, och är beteckningen för en skapande enhet.

Paul Gerhardts psalmdiktning, som här kommer i blickpunkten med dess intryck från mystiken, har dock inte, det framhålles särskilt, sin fulla förklaring i de andliga erfarenheterna härifrån. Hans sommarpsalm, »Geh aus, mein Herz, und suche Freud», har enligt författaren en förmedlande inriktning. Det inre tillväxandet, som är det egentligen avgörande, innebär inte ett avvisande av glädjen i skapelsens yttre skönhet (s. 94). Denna glädje framställes emellertid inte som något som i sig själv tillfredsställer, utan den visar utöver sitt yttre föremål, såsom en återglans och avbild, en »nådens sommar», som jordlivet inte behöver vara främmande för.

Överhuvud har, framhålles det, hela tyska språket blivit berikat genom influenserna från medeltidsmystiken. Psalmernas utsagor betecknas som genomträngda av dess terminologi. I regel är det dock, exempelvis beträffande Gerhardt, inte fråga om eget upplevande utan om förinnerligande, »Hingabe» (s. 137). Som ett annat exempel nämnes Philipp Nicolai, vars uttryck i psalmen om morgonstjärnan »hast mir mein Herz besessen» har samband såväl med Luther som med äldre minneryk (s. 179).

Det fjärde kapitlet behandlar förändringar i psalmtexter. Bundenheten vid äldre förlagor gör textändringar nödvändiga och önskvärda (s. 146). De kan sägas vara uttryck för att psalmen annars i sin helhet var omtyckt och att man ville behålla den. Eljest vore det enklare att stryka den. Som exempel på en psalm som i olika tider

återgivits i olika varianter nämnes bl.a. Luthers julpsalm, »Gelobet seystu Jhesu Christ». Dess första strof har medeltidsursprung som bön eller sång vid nattvardselementens upphöjande i mäsan. Vidare nämnes Nicolais »Wie schön leuchtet der Morgenstern», morgonstjärnepsalmen. I båda fallen har textvarianterna ändrat deras substans. Julpsalmen borde, förklaras det, få vara så oförändrad som möjligt. Psalmerna om morgonstjärnan framhålls som exempel på hur moderna litterära anspråk på en texts integritet, i ett av de vackraste uttrycken för barockens brudmystik, står i ett visst motsatsförhållande till uppgiften att användas i en nutida församling. Att ett sådant problem tages upp har sin aktuella betydelse. Ett tredje exempel är Gerhardts »O Haupt voll Blut und Wunden» med dess latinska medeltidsförlaga, präglad av bernhardinsk mystik. Dessa exempel på psalmvarianter i olika tider har sålunda sin principiella innebörd och har därför blivit av Sauer-Geppert utförligt behandlade.

Den stora och ingående, av stor noggrannhet präglade undersökning om språk och fromhet i den tyska psalmen, som W. I. Sauer-Geppert har framlagt, kan på olika sätt innebära en nyorientering för hymnologisk forskning. Det ger anledning till nya uppslag och synpunkter, med tillämpning på ännu större områden och fler epoker. På så sätt har det även stora möjligheter att tjäna det praktiska psalmboksarbetet. Hymnologisk forskning har här fått en stor tillgång, även inom andra språkområden.

Allan Arvastson

Göran Bergstrand: *En illusion och dess utveckling* 184 sid. Verbum, Stockholm 1984.

Vid en hastig genomläsning av Göran Bergstrands bok får jag ett förstahandsintryck av att han psykologiserar bort alltsammans, som jag håller heligt och dyrt. Ett annat negativt intryck får jag därav att boken är tungläst med ett abstrakt språk. Den är ju inte skriven för teologer utan för blivande psykoterapeuter och de tycks vara vana vid en tung och komprimerad svenska och är mer hemma i begreppsapparaten än vad teologer är. Vännen Göran gör sig mycket bättre som föreläsare än författare. I sina föreläsningar tar han upp exempel som levandegör framställningen. Det är lite trist att man skall behöva läsa honom ett par tre gånger innan man fattar vad han menar. Men boken är viktig och det är mödan värt att läsa den ordentligt. Han gör oss bekanta med den psykoanalytiskt inriktade religionspsykologin, med ett material som är svårtillgängligt och okänt för

många utanför de religionspsykologiska fackkretsarna.

När jag läser teologisk litteratur stavar jag Gud med stort G. Här får jag nöja mig med ett religionspsykologiskt derivat av tron och trosutvecklingen. Psykologen betraktar och undersöker de psykiska förutsättningarna för tro. Därmed säger han ju ingenting om tron står för en andlig verklighet, om Gud finns etc. Detta är för mig och många en självklarhet, som inte vållar mig några bekymmer. Att jag ändå tar upp det här, t.o.m. i en teologisk vetenskaplig tidskrift, där man ofta arbetar med t.ex. bibliskt material på samma sätt, beror på att jag vill försöka undanröja ett tänkbart hinder hos läsaren, eftersom det är en viktig bok som kommer att få stor betydelse för teologi och kyrkoliv framöver.

Ett kapitel heter »Den nödvändiga illusionen». Bergstrand alluderar till Freud, som menar att religionen är en illusion, som vi behöver bli befriade ifrån för att istället leva i »en förnuftig resignation». För Bergstrand är emellertid begreppet illusion ett positivt begrepp. För att förstå det, måste man börja med den engelske barnanalytikern D. W. Winnicotts teorier om övergångsobjekt och mellanområde. När barnet leker med nallen, trasan, tummen, skapar barnet åt sig ett mellanområde mellan yttre och inre verklighet. Barnet tröstar sig med nallen när den ursprungliga symbiosen med modern spricker. Nallen ersätter modern. I fantasin har barnet makt över mamman, men nu flyttas denna allmakt över på övergångsobjektet nallen. Men detta övergångsobjekt representerar inte endast mamman utan blir även något som barnet själv skapar. Senare utvecklas detta i leken, barnet skapar åt sig en låtsaskamrat. Men *en* låtsaskamrat behandlas av föräldrarna på ett annat sätt än de andra. Det är gud. I leken bearbetas spänningen mellan inre och yttre verklighet. Genom sin fantasi förvandlar barnet de yttre föremålen och bearbetar det faktum att det förlorat den ursprungliga illusionen om allmakt. Gud får en existens i den yttre verkligheten.

I det vuxna livet har leken förvandlats till området mellan individen och omgivningen, till kulturella och religiösa upplevelser. Det »möjliga» utrymmet blir kvar livet igenom och yttrar sig i fantasier, kreativitet, lek, dans, konst och religion. Nu handlar det inte längre om övergångsobjekt utan om symboler, men även illusioner, vilket innebär tankar som är personliga och uttrycker en människas livstolkning. Dessa är nödvändiga då »människan hela livet är sysselsatt med problemet om förhållandet mellan det hon objektivt varseblir och det hon subjektivt föreställer sig». Med religionens hjälp anpassar man sig till verkligheten,

dock utan att underkasta sig den. Religionen förser människan med tankemodeller och förklaringar som upplevs som djup kunskap och känsla, alltså en övertygelse.

Bergstrand tar i boken upp religionspsykologen Ana Maria Rizzutos bok »The Birth of the Living God». Vi skulle säga att den handlar om gudsbildens framväxande. Rizzuto vill emellertid inte använda ordet gudsbild, inte heller »imago» som Freud gjorde, utan gudsrepresentation. Men kan även tala om objektrepresentation eller föräldrarepresentation. Starka känsloladdningar är knutna till dessa representationer. I dem finns t.ex. minnesmaterial från föräldrarna, men dessa har subjektivt omformats så att individen kan finna sig själv meningsfull och acceptabel. Med hjälp av dessa minnen-representationer kan vi hjälpa oss själva i kriser. Vi lyfts upp ur det tillfälliga.

Gudsrepresentationerna bildas av material från de verkliga och idealiserade föräldrarna, från barnets grandiosa själv samt från sociala och kulturella förhållanden. Men gudsrepresentationen är ändå mer än sina delar, den är en ny och unik skapelse som kan trösta, ge mod och inspiration i högre grad än vad föräldrar kan ge. *Psykologiskt* sett är gud ett övergångsobjekt och övergångsområdet är platsen där han kan få sin existens. Men gud skiljer sig från nallen. Gud är barnets egen skapelse, främst skapad ur föräldrarepresentationerna. Nallen, gjord på en fabrik, mister snart sin laddning, medan guds meningsfullhet når sitt maximum i den oiidipala fasen. Även om gud hatas eller anses vara ett meningslöst påhitt, så finns han ändå till hands och kan inte förstöras. Han finns där för att skapa balans i förhållandet till en själv, till andra och till livet i stort. Varje människa har en för henne unik gudsrepresentation som påverkar vår känsla för oss själva. Gudsrepresentationen förändras hela livet, eftersom våra försök att finna gud inte upphör. För att denna utveckling ska vara positiv är det viktigt att modern under symbiosen ger barnet tillräcklig tillit, dvs. att hon kan återspegla till barnet att »du är sedd och älskad».

Bergstrand tar upp hur det kan bli i de fall denna spegling inte sker, t.ex. kan gud bli hatad eller anses vara källan till allt ont (teodicén), detta för att kompensera moderns brister. Modern blir då idealiserad, och besvikelsen och vreden flyttas över på gud. Detta kan ge nya psykologiska aspekter på teodicéfrågan, som ju inte är att se enbart som en intellektuell-dogmatisk fråga.

Gud får med tiden sin existens i den yttre verkligheten, inte bara i den inre. I den oiidipala fasen får gudsrepresentationen material från fadersrepresentationen. Förmågan att uppleva skuld ut-

vecklas och därmed samvetsfunktionen. I adolescensen får den unge möjlighet att upptäcka en gudsrepresentation som ligger bortom den egna gudsrepresentationen med dess begränsningar. Det blir en mer filosofiskt uppbyggd gudsrepresentation, så som t.ex. konfirmander behöver bearbeta sin barnsliga gudsbild för att få en vuxen gudsbild. Hela tiden sker en utveckling. Under utvecklingens gång kan gudsrepresentationen närma sig och sammanfalla med den officiella religionens gudsbild.

Av de många som Bergstrand refererar är Rizzuto den mest givande. Därför har jag kortfattat refererat det han skriver om hennes teorier. Det gör han i bokens femte kapitel. F.ö. skriver han om Gudsbild och fadersbild, om Gudsbild och modersbild samt om Gudsbild och självbild. Dessa kapitel bildar bakgrund till temat om gudsrepresentationen. Där ligger bokens tyngdpunkt.

Efter detta femte kapitel övergår Bergstrand till att skriva om slutsatser för kyrkligt arbete. Där blir han åter teolog och kan åter skriva Gud med stort G. Vilka blir då konsekvenserna?

Vi bör vara medvetna om gudsrepresentationens omedvetna sidor, att varje människa har en teologi, även om den är omedveten. Och prästen förknippas med denna gudsrepresentation. Förändring av människans gudsbild är självårdens, förkunnelsens och undervisningens mål. Vi bör hjälpa människor att utveckla sina gudsrepresentationer så att de får kontakt med den levande Guden. Här för Bergstrand fram nådens ordning som ett exempel på hur man kan arbeta självårdsmässigt med omedvetna gudsrepresentationer. Grunden för självårdsarbetet är att det skapas en relation mellan människan och Gudsordet, så att människan får hjälp med att arbeta med sitt motstånd, t.ex. genom att enträget använda nådemedlen. Denna process sker inte på ett intellektuellt plan och det gäller för självårdaren att kunna känna igen hur processen utvecklas: Gudsrelationen framväxer och bilden av en själv förändras genom det trägna användandet av nådemedlen.

Kyrkans folk upplever smärtsamt hur guds-tjänsten inte når fram med förlåtelse och befrielse, att syndabekännelsen uppfattas så att man känner sig dålig och vädelös och så att man inte kan ta till sig avlösningen. Ska förkunnelsen lyckas med att nå fram, måste den ha medel att nå ner till det omedvetna och påverka det. Då är det en fördel om de texter man predikar över är så lite dogmatiska som möjligt. Det handlar inte så mycket om att predika läror om Gud utan i stället ge berättelser i vilka Gud handlar. De är mer dramatiska än undervisande.

I liturgin kan symboliska handlingar aktualisera

den gudomliga närvaron och uttrycka församlingens tro på hur Gud handlar med människan. En tidlöshet skapas i liturgin. Men man kan inte koppla bort vardagens riter med de troendes tjänande inställning till medmänniskor från liturgin i kyrkan. Församlingens livsstil är den bästa missionären. Om församlingen och dess liturgi präglas av en dömande attityd kan detta resultera i en negativ attityd bland människor.

Jag menar att den här boken och de rön den förmedlar kommer att påverka vår kyrka mycket mer än vi anar. Jag tror att det är en positiv påverkan. För mig personligen har den varit trostärkande och rentav uppbygglig, trots allt psykologiserande.

Anders Olivius

Schütz, Christian: *Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.*

Författaren, tidigare professor i dogmatik och dogmhistoria vid universitetet i Passau och Regensburg, ger i sin bok en skissartad framställning av pneumatologins historiska utveckling (sid. 1–145) och tar i återstoden av sin bok upp frågan om pneumatologin i Bibelns ljus. (146–288).

Med naturnödvändighet följer därav att bokens första del i huvudsak handlar om den romersk-katolska kyrkans pneumatologihistoria. I förgrunden står här frågan om Andens hyposta-

tisering, de kyrkohistoriska striderna om Andens väsen. Först i den senare delen av den kyrkohistoriska beskrivningen kommer författaren in på nutida problemställningar med andra infallsvinklar på Andens roll; försöken att bestämma den gudomliga Andens roll i förhållande till människoanden, pneumatologin-antropologin.

Bokens andra hälft upptar frågan om det bibliska vittnesbördet om den Helige Ande, dels utsagor i Gamla Testamentet (7 s.), så en genomgång av Markus och Matteus, Lukas, Paulus och Johannes utsagor om Anden. (153–181).

I den avslutande delen (s. 182–288) följer så en systematisk framställning om Anden och Gud, Anden och tron, den kristna livet såsom ett genom Anden befriat liv, kyrkan såsom den helige Andes gemenskap och Anden såsom bödens Ande. I det här avsnittet är det inte den exegetiska penetrationen som är den mest iögonfallande, utan snarare den dogmatiska, gärna med dragnig åt det spekulativa och skolastiskt färgade.

Då framställningarna om Anden inte är legio i den teologiska bokfloden är C. Schütz arbete att hälsa med tillfredsställelse. Den förnämliga litteraturlistan (15 s.) ger rika möjligheter att studera vidare. Den som söker en kvalificerad teologisk bearbetning av den karismatiska väckelsens pneumatologi från katolsk sida kan också med fördel vända sig till C. Schütz arbete.

Samuel Svensson

Sorbonne firar: Hundra år av religionsvetenskap

Det är väl snarare regel än undantag att en akademisk institution som uppnår sitt hundraår anordnar en vetenskaplig konferens, gärna så internationell som möjligt.

Bland de många spår som det Andra Kejsardömet har lämnat i Paris är också *Ecole pratique des hautes études*. Den kom till genom kejsarligt dekret år 1867, och då med fyra sektioner: en för matematik, en för fysik och kemi, en för naturhistoria och fysiologi, en för historia och filologi. Avsikten var att skapa en institution för högre tillämpad forskarutbildning, särskilt inriktad på träning i vetenskaplig metod och i laboratorieteknik. Det är ju mitt under den epok då naturvetenskapernas expansion sätter fart och den tekniska utvecklingen. Eiffeltornet och femte sektionen av *École pratique* är samtida.

Napoleon III försvann, och hela Andra Kejsardömet. Men *Ecole pratique* bestod. Och 1886 får den ytterligare en sektion, den femte; det utgör bakgrunden till årets jubileum. Sektionens tillkomst hör samman med fransk kyrkohistoria:

Som ett led i det Första Kejsardömet gallikanska kyrkopolitik hade Napoleon I beordrat tillkomsten av en katolsk teologisk fakultet vid Sorbonne. Under senare delen av 1800-talet hade den kommit mer och mer i kläm, trängd mellan kravet på statens radikala sekularisering – 1870–80-talet är antiklerikalismens tid – och den romersk-katolska kyrkans avvisande attityd till gallikanismen – 1870–80-talet är ju också tiden för ultramontanismens rättning höger i katolska kyrkan. Doktorsgraden i teologi vid Sorbonne hade inte »kanonisk giltighet». Ur statens synpunkt var fakulteten för konfessionell, ur kyrkans var den en tigande tolk. Kompromissen, fakultetens både-och-inställning, fungerade inte längre. Trycket från den antiklerikala opinionen blir för starkt. 1886 tar regeringen det enda möjliga initiativet. Den katolska teologiska fakulteten vid Sorbonne stängs, och i dess lokaler drar in en nyskapad femte sektion av *Ecole pratique des hautes études*. Det är den religionsvetenskapliga fakulteten (*sciences religie-*

uses). Staten inser, att man visserligen kan avskaffa de konfessionella teologiska fakulteterna, utan att det skadar vare sig stat eller kyrka, men att man inte kan vara utan det vetenskapliga studiet av en så viktig samhällsföreteelse som religionerna.

Denna sekulära religionsvetenskapliga fakultet har numera 45 lärostolar (eller 48, det beror lite på hur man räknar) och till den är knutna en rad dokumentationscenters. Lärostolarnas innehavare benämns inte professorer, utan *directeurs d'études*. De är nämligen enbart handledare för forskning. Någon utbildning på grundnivå sker inte på *Ecole pratique*, utan den får man klara av innan man kan skrivas in där. Lärarna – handledarna utses till sina tjänster genom kooption. Det är ett arrangemang som kanske inte alltid är så lyckat. Sådant tenderar att gynna en vetenskaplig konservatism, en rädsla för förändringar. Förnyelse måste ibland påläggas utifrån. Nu har denna »femte sektion» ändå lyckats åstadkomma viss förnyelse, inte bara markerad genom ökningen av lärostolarna från de tio ursprungliga till 45–48, utan också i inriktningen av forskningen. Men nog dominerar den historiska inriktningen, och inte nutidsproblematiken, i de närmare 50 seminarier-serier som brukar stå på programmet varje läsår. Dessa seminarier redovisas årligen i form av tryckta resuméer i en *Annuaire* (den senaste är volym 93, läsåret 1984–85) på över 500 sidor. Det är mycket imponerande, men när det gäller just arbetet med nutiden kan våra svenska, betydligt mindre, institutioner väl ta upp tävlingen.

Att Femte sektionen kommit till i en situation av starka antiklerikala strömningar präglade den till en början: De första professorerna var »fritänkare», eller protestanter. Tre av de tio hämtades från den protestantiska fakulteten vid Strasbourgs universitet, som ju då nyss hade blivit tyskt, så därifrån sökte man sig gärna bort.

Draget av antiklerikalism har försvunnit sedan dess. Det finns katolska präster bland de nuvarande lärarna, liksom protestanter och »fritänkare», som alla enas i en någotsånär samstämmig syn på vad vetenskapligt arbete går ut på. Fakulteten är verkligen icke-konfessionell i den mening,

den är ett forskningscentrum för studiet av religionerna och de religiösa fenomenen, en humanistisk-samhällsvetenskaplig institution bland övriga. Alla en teologisk fakultets ämnen finns där, om än ibland under andra ämnesbeteckningar än de gamla (numera missvisande) konventionella.

Sorbonne-institutionen står alltså nära våra två svenska icke-konfessionella religionsvetenskapliga fakulteter. En skillnad är att förvandlingen av fakulteterna hos oss inte skett i ett slag, och i en aggressivt polemisk situation, utan kunnat ske gradvis i en rätt fredlig process (kanske inte helt avslutad ännu). En nackdel för oss är att vi fortfarande får dras med beteckningen »teologisk fakultet», vilket ger upphov till missförstånd, särskilt i det internationella akademiska umgänget.

»Femte sektionen» är vår systerfakultet, men vi måste ju erkänna att det är Storasyter.

Det är rätt intressant att se vad högtidstalare och organisatörer pekar på vid ett hundraårsjubileum. Det blir gärna namnen på de lärare och forskare vid fakulteten som spelat roll i franskt kulturliv också i andra avseenden, eller som har haft betydelse för utvecklingen inte bara i den egna vetenskapen utan också i andra discipliner.

Bland de namn som oftast nämns är *Marcel Mauss*, verksam vid sektionen 1901–40, fortfarande en auktoritet för antropologi och sociologi, och *Etienne Gilson*, förnyaren av det jämförande studiet av Medeltidens filosofi och teologi. Där är *Alexandre Koyré* och forskningen kring det moderna Europas tankemönster. Där är också den mycket originelle och inflytelserike *Louis Massignon*, kännaren av den islamiska mystiken, men också känd för en säregen historiefilosofi (eller snarare historie-teologi). Hade Vaticanum II:s »*Nostra Aetate*» och »*Lumen Gentium*» varit tänkbara utan influensen från Massignon? Bland hans lärjungar återfinns man inte så få av katolska kyrkans islamologer, men också flera muslimska universitetslärare (t.ex. i Egypten) är elever till honom. Hans efterföljare, *Henri Corbin*, är pionjären för studiet av iransk mystik och andlig tradition. Kanske han rentav fördjupade sig så i dessa esoteriska materier att han passerade gränsen för vad vi räknar till vetenskapens område; i sitt engagemang för ämnet en islamologins Hugo Odeberg. Nordisterna känner väl till *George Dumézil*. Det vore svårt att arbeta med skandinavisk religionshistoria utan att ta ställning till hans teorier. Men i Frankrike är han kanske mer känd för litteraturforskare. Exegeter och patristiker äberopar sig på *Henri-Charles Puech*: Intresset just för gnosticismen, Puechs område, fortsätter vid sektionen. Den nuvarande forskningsledaren på området är *Michel Tardieu*, en verklig nytänkare,

särskilt för metoderna i källbehandlingen på det här svåra fältet. Man bör nog också nämna att just studiet av apokryfer och pseudepigrafer har en stor volym på Femte sektionen, med ett särskilt center (*Le centre d'analyse pour l'histoire du judaïsme hellénistique et des origines chrétiennes* – CANAL).

Claude Lévi-Strauss är naturligtvis det mest kända namnet, introduktören av den strukturalistiska analysen av religiösa mytologier – med påfallande inflytande också på den lundensiska religionsforskningen.

Ytterligare ett namn anförs gärna: *Jean Rouch*, entusiasten för filmen, filmen som etnografiskt instrument för dokumentation och analys av religiösa fenomen.

Alla dessa har varit (eller är) knutna till denna religionsvetenskapliga forskningsfakultet. Men man har också tagit emot gästforskare för längre eller kortare perioder. Några är mycket betydande. *Alfred Loisy*, den katolske »modernisten», fick, utkörd ur kyrkan, sin tillflykt här 1900–1904, och han undervisade också en period 1924–27. *Mircéa Eliade* verkade där 1946–48; författaren till »Heligt och profant» har verkligen kommit att spela en roll också i den svenska kulturdebatten. *Alexandre Kojève* var knuten till sektionen 1934–39. Hans elevskara är kanske mer känd än mästaren själv: G. Bataille, J. Lacan, E. Weil och R. Queneau.

Det är ingen liten del av nutida tänkande och humanistisk debatt som representeras av listan över lärare vid »Femte sektionen».

Kanske man också skulle nämna att den nuvarande föreståndaren är en känd specialist på protestantismens historia: *Jean Baubérot*.

Det internationella jubileumskollokviet ägde rum 22–25 september 1986. Det samlade flera hundra deltagare, bokstavligen från hela världen. Men den skandinaviska representationen var påfallande klen – bara två. Symposiet var uppdelat i fyra avdelningar: »*Le rituel*» kom att domineras av föreläsningar kring asiatiska religioner. Det europeiska perspektivet försvann. »*Les littératures apocryphes*» engagerade ett stort antal exegeter och judaister. »*Archéologie, art et histoire de la Palestine*», med »bibelarkeologer» och bysantnologer vågade sig alltså på ett ämne som är åtskilligt kontroversiellt och i dagens läge politiskt brännbart.

Men den första avdelningen av kollokviet hade, givetvis, som ämne »*La commémoration religieuse*». Mycket passande för ett hundraårsjubileum. Det var den avdelningens arbete som jag själv följde och deltog i. Tre dagars föreläsningar gällde vilken roll man kan tillskriva det religiösa firan-

det av åminnelser av historiska händelser (eller av händelser som uppfattas som historiska). Där fanns plats att diskutera inte bara antiken och medeltiden och hela den religiösa utvecklingens olika nedslag i form av »åminnelsehandlingar» och liturgiska firanden, utan också vilka sociala och politiska funktioner som »åminnelserna» har i

dagens värld. Första föreläsningen hölls, som sig bör, av en gammaltestamentlig exeget om *zikkārôn*-begreppets teologi, den sista av en massmediaforskare som studerade funktionen av TV-filmer om Hiroshima och Nagasaki. Hur fungerar de? Utgör de historia eller profetia?

Jan Hjärpe

FRÅN REDAKTIONEN

Som vi meddelade i häfte 4 1986 handhas från och med 1987 prenumeration och distribution av Svensk teologisk kvartalskrift av Bloms Boktryckeri AB (Bytaregatan 6, 22221 LUND). I prenumerationsärenden, kontakta Erna Hultén, tel 046-11 11 10.

Den stora förändring som överflyttningen till ny huvudman av de nämnda ärendena innebär kan i övergångsskedet möjligen medföra vissa problem. Vi hoppas att de skall bli så få som möjligt.

I det osäkra läge som rådde när häfte 4 1986 gick i tryck var det ej möjligt att då bifoga inbetalningskort för det nya året. Därför går detta första häfte för 1987 ut till alla prenumeranter för 1986 och det åtföljes av inbetalningskort för förnyelse av prenumerationen.

Dröj inte med att prenumerera för 1987! Uppmana vänner och bekanta med intresse för vad som händer inom teologin i dag att bli prenumeranter!

Av de flesta äldre årgångar föreligger restexemplar. De kan erhållas för det synnerligen låga priset av 5:— kronor/häfte. Beställning – med angivande av vilka årgångar/häfte som önskas – kan sändas till undertecknad under adress: Teologiska institutionen, Sandgatan 1, 223 50 LUND.

För redaktionen
Per Erik Persson

87 -04- 0 6