

Liturgivetenskapliga forskningslinjer

AV LARS ECKERDAL

Av forskningen inom ämnet praktisk teologi eller kyrko- och samfundsvetenskap är den liturgivetenskapliga förmodligen den mer kända. Det är naturligt, eftersom den utgjort stommen i den svenska forskningen under decennier. Det är nog ändå motiverat att belysa den liturgivetenskapliga forskningsutvecklingen i ett internationellt sammanhang och att avslutningsvis också beröra det som i nutiden av och till kallas disciplinens kris.

Forskningens skiftande organisatoriska förutsättningar

Som särskild inriktning har liturgivetenskapen internationellt bortemot fyra seklar på nacken. Liturgin har naturligtvis alltid behandlats av teologer men som undersökande och prövande forskning är disciplinen ett av humanismens barn. När den under upplysningstiden började inorganiseras vid universitet var det som en gren inom det nya ämnet »pastoralteologi», vilket efter Fr Schleiermacher kom att kallas »praktisk teologi» vid evangeliska fakulteter, om ämnet alls infördes. Etableringen vid universiteten kunde inte förhindra att forskningsutvecklingen avstannade eller rentav gick tillbaka, även om bokproduktionen särskilt i Tyskland stegrades. Först mot slutet av 1800-talet, i Sverige en bit in på 1900-talet, började disciplinen återigen odlas på ett sådant sätt att den med skäl kunde betecknas som en forskningsinriktning.

Den inomvetenskapliga utvecklingen under 1900-talet har medfört att det särskilt under perioden efter andra världs-

kriget har inrättats akademiska lärostolar för den självständiga disciplin som benämns »liturgivetenskap» eller liknande. Det gäller främst europeiska och nordamerikanska universitet. I tredje världen men också på de nämnda kontinenterna har liturgivetenskaplig forskning samtidigt vuxit fram inom ramen för ämnen med helt andra beteckningar.¹ Inte minst det senare vittnar om en ganska anmärkningsvärd expansion för disciplinen under de senaste tre, fyra decennierna. Om det på sikt kommer att innebära att disciplinen inrangeras i fakulteters normala forskningsorganisation är en öppen fråga. Det kommer förstas att bero på mycket annat men helt avgörande måste vara, om den liturgivetenskapliga forskningsutvecklingen demonstrerar att det rör sig om en viktig sektor inom kristendomsforskningen.

Ett för liturgivetenskapen karakteristiskt drag är att forskning knutits till särskilda liturgiska institut, vilka efter andra världskriget etablerats runt om i världen. Normalt står kyrkorna som huvudmän för dem, inte sällan utgör de i realiteten filialer till en eller flera fakulteter, i första hand teologiska. Dessa institut har mycket skiftande fysionomier, från serviceorgan med materialproduktion och »work-shops» till institutioner för forskningsanknuten undervisning och tillämpad forskning. Men bland dem finns

¹ Några exempel: A Kavanagh, OSB, innehar en nyinrättad professur i »Liturgy» vid Yale, till professur i systematisk teologi vid Union Theological Seminary, New York, har kallats G Wainwright, som har klar liturgivetenskaplig inriktning. Liturghistorikern J A Jungmann, SJ, innehade professur i kateketik i Innsbruck, etc.

också liturgiska institut som utgör avancerade forskningscentraler. Den sistnämnda typen finns nästan uteslutande på romersk-katolsk mark, vilket delvis kan förklaras av denna kyrkas breda rekryteringsbas vad gäller kvalificerade forskare.² Av naturliga skäl är det också främst inom denna kyrka som liturgivetenskaplig forskning odlats inom kloster, historiskt främst inom benediktinorden. Numera gäller detta även i den ortodoxa världen, och det finns även exempel på framstående forskare knutna till evangeliska kommuniteter.³

Notiserna om de organisatoriska ramarerna för liturgivetenskapen illustrerar ett förhållande som inte är unikt för liturgivetenskapen men särskilt framträdande inom den. Det har funnits ett mycket nära samband mellan en teoretisk forskningsdisciplin och förväntningar inom kyrkor på praktiskt användbara resultat. 1500-talets kyrkospliftring och kontroverteologi var disciplinens livmoder, strävan att leverera nyttiga produkter blev sedan hämmande, den liturgiska rörelsen som växt fram inom kyrkorna alltsedan 1800-talets slut har varit grogrunden för den moderna liturgivetenskapen. Skall detta växelspel mellan forskning och »avnämarbehov» framöver fungera som sporre eller spärr för forskningskvaliteten?

Framväxten av en liturghistorisk inriktning

Ursprungligen föddes ur kontroverteologin strävan att komma underfund med liturgins historia varvid främst den västliga traditionens huvudkällor uppspårades och gjordes tillgängliga genom editioner. Historie- och antikvitetsintresset under 17—1800-talen räckte till för fortsatt editionsarbete, en epok under vilken

² Viktiga forskningsinstitut finns i Rom, Paris och Trier; för »översättningsfrågor» (se nedan) viktiga är institut i t ex New York och Bangalore.

³ Främst anglikanen dom G Dix och den reformerte Taizébrodern M Thurian.

också svenska källor publicerades. Inte sällan praktiserades utdragsmetoden, som var fullt tjänlig. Materialet utnyttjades närmast som exempelsamlingar i teckningar av liturgins konfessionellt bestämde guldåldrar och program för att återskapa dem.⁴

Det var närmast som en reaktion mot historiekonstruktioner och program av detta slag och i kontakt med den generella tendensen i forskarsamhället som en historiskt-kritisk liturgivetenskaplig forskning växte fram i Tyskland. Här och snart nog också på andra håll inriktades arbetet på studiet av tidigare kända eller nu bekantgjorda källor. Uppgiften var inte längre att uppställa teorier för rätt uppbyggnad av liturgin. Liturghiken blev liturghistoria, forskningsuppgiften att utreda genealogiska schemata för liturgisk text och tillhörande anvisningar, »rubrikerna». Handböckerna i liturghik förvandlades från programskrifter till uppslagsverk med kondenserade uppgifter om rituals och »moments» utvecklingsstadier. Därmed blev de ad hocskrifter: fortsatt forskning medförde nya resultat och korrigeringar, varför nya upplagor framträdde i bearbetning av samme eller annan utgivare.⁵ Det är uppslagsverk av detta slag som i original- eller kompendieform länge var det bröd som räcktes bl a svenska teologistuderande.

Den starkt liturghistoriskt inriktade forskningen har i Tyskland och annorstädes egentligen inte varit konfessionellt avgränsad som tidigare. Snarare kan man tala om en praktiskt betingad regional arbetsfördelning. Svensk liturghistorisk forskning har sedan 1910-talet huvudsakligen inriktats på svenska liturgiska utvecklingslinjer. Forskningsresor har där-

⁴ På svensk mark skulle kunna anföras S Baelter, *Historiska anmärkningar om kyrkoceremonierna*, 1762, resp U L Ullman, *Evangelisk-luthersk liturghik*, 1874—79.

⁵ T ex *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1883—90 av V Thalhofer, 1912³ under hans namn och L Eisenhofers, 1332—33³ enbart under Eisenhofers namn, 1961⁴ med hans namn utgiven av J Lechner.

för främst gått till svenska arkiv. Det har exempelvis medfört väsentligt reviderad och utökad kunskap om den svenska reformationsepoken. Det har till skillnad från tidigare inneburit forskning inriktad på svenska medeltidstraditioner.⁶ Även om man kan tala om en regional arbetsfördelning, är det ett faktum att resurser för liturghistoriskt arbete huvudsakligen ägnats åt romerskt-katolskt, anglikanskt och lutherskt gudstjänstliv.

Under de senaste decennierna har den förändringen inträtt att tidigare förbisedda traditionsfåror tilldragit sig forskares intresse. Ett fortfarande nästan sammanhängande, väldigt obearbetat fält utgör de liturgiska traditionerna i kyrkor av olika typer inom det reformerta blocket i vid mening. Det rena kartläggningsarbetet har bara inletts.⁷ Att det förhåller sig så beror väl på att det rör sig om kyrkor och samfund som historiskt uppfattats som a-liturgiska. Så mycket egendomligare är det i så fall att ett ganska begränsat arbete utförts vad gäller den östliga kyrkogruppens liturgiska traditioner. Alltsedan 1600-talet har särskilt bysantinsk liturgi tilldragit sig liturgivetares intresse men detta i anslutning till huvuduppgiften att kartlägga västliga traditionslinjer. Även om förhistorien går tillbaka till det senaste sekelskiftet, är det egentligen först efter andra världskriget som man kan tala om en forskningsgren med huvudinriktning på källorna för orientaliska kyrkors traditioner och bysantinsk liturgi.⁸

⁶ Som epokbildande räknas E Rodhe, *Dopritualet i Svenska kyrkan efter reformationen, 1910, Studier i den svenska reformationstidens liturgiska tradition, 1917*. Medeltidsforskningen får anses inledd med G Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters, 1923*.

⁷ H Davies har utgett en serie arbeten som behandlar liturgiska utvecklingslinjer i engelsk frikyrkotradition. I Sverige är det första exemplet P-O Åhrén, *Nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet, 1966*.

⁸ Text G Winkler, *Der Ursprung der Chrysostomosliturgie, Münster 1973*, och *Das armenische Initiationsrituale, Rom 1982*. R Taft, *The Great Entrance, Rom 1975* (det första av planerade fyra band om den bysantinska eukaristiska

Den liturghistoriska forskningen har med andra ord åtskilligt ogjort. Till det ogjorda hör också åtskilligt i de traditionellt behandlade kyrkorna. På de bearbetade fälten finns exempelvis sådana sparsamt beträdda ytor som medeltida stiftstraditioner eller utvecklingslinjer under 16—1700-talen. Tumregeln kan uppställas, att perioder som inte utnämns till guldåldrar inte varit så lockande för liturghistorisk undersökning. Som vanligt har de obearbetade ytorna utgjort grogrunden för lösa antaganden som också i kvalificerade framställningar framträder som sanningar, tex östliga liturgiärens förmenta oföränderlighet genom århundradena.

Från liturghistorisk till liturgivetenskaplig forskning

Såsom framgått har den gamla disciplinen kommit att betecknas »liturgivetenskap» under senare decennier. Ombenämningarna signalerar de förskjutningar som skett i sättet att uppfatta forskningsföremål och -uppgift och därmed såväl forskningsmaterial som -metoder. Helt visst är det missvisande att tala om ett »paradigmskifte» e dyl, vilket förekommer. Det rör sig inte om revolution utan om evolution; en inomvetenskaplig utveckling under en längre tidsperiod med påtagliga konsekvenser under de senaste tre, fyra decennierna.

Ett osvikligt tecken på positionsförändringen är att den tidigare forsknings-epoken kommit att utsättas för hård kritik. Vanligen betecknas den som smal-spårig och rentav ohistorisk i all sin historicitet. Invändningarna gäller egentligen inte resultaten av utförd forskning utan främst sättet att definiera forskningsföremålet och -uppgiften. Att undersöka liturgiska böckers samband och för-

liturgin; andra bandet är under utgivning). — Taft har i arbetet *The Liturgy of the Hours, Collegeville 1986*, som den förste behandlat de historiska utvecklingslinjerna i både östlig och västlig tidegärdstradition.

vandlingar är visserligen en nödvändig men enbart en preliminär uppgift. Liturgi är ett skeende eller ett händelseförlopp som både präglat/präglar och präglat(s) av de liturgiska böckernas material. Liturgivetenskaplig forskning måste därför inriktas på liturgin sådan denna empiriskt framträder. Innebörden kan förslagsvis sammanfattas på följande sätt. — Liturgins text måste bli föremål för undersökningar som inte ensidigt ägnas åt formalia. I en interdisciplinär samverkan krävs studier som frilägger innehållsliga strukturer på olika nivåer. Atomistiska undersökningar av isolerade textpartier i slutna »moment» måste avlösas av ett analysarbete som klarlägger det sammanhang som får innebörd av enskildheterna och ger dem innebörd.

— Liturgin är ett händelseförlopp som måste undersökas i denna egenart. Eftersom de liturgiska böckerna enbart är förvaringsutrymmen för det som primärt ljuder i tal och sång under ett handlande med aktörer i mer eller mindre definierade roller, är det detta komplexa skeende som måste undersökas. I en interdisciplinär samverkan måste liturgivetenskapen arbeta med hela detta liturgiska språk, där den verbala symboliken är sammanvävd med teckenkaraktären i aktörernas gester och förflyttningar i rummet, föremålen som brukas etc.

Ansatser till ett efter dessa linjer vidgat forskningsprogram kom på 1920-talet.⁹ Det är dock från 1940-talet som den förändrade forskningsprofilen utmejslats. Det har i första hand skett i en mycket vital fransk och belgisk forskning. Fasväxlingen kan knappast följas i litteratur med vetenskapsteoretisk diskussion. Den får främst avläsas i ett förändrat sätt att

⁹ På 1920-talet inledde O Casel en produktion, som sammanfattande brukar etiketteras »Casels mysterieteologi». Omstridd har den likväl spelat en viktig roll för forskningsorienteringen. År 1926 utgavs två arbeten med principiella grepp som förebådar en ny era: H Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, och Y Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (den engelska versionen 1930 förekommer alljämt som referens i liturgivetenskaplig litteratur).

välja och behandla forskningsproblem. Ett viktigt forum blev den 1945 startade tidskriften *La Maison-Dieu*, som jag är benägen att utnämna till den för liturgivetenskaplig forskning alljämt ledande internationella tidskriften, även om det finns andra periodica som anmäler sig.¹⁰ Den nya eller snarare breddade forskningsinriktningen kom naturligtvis till uttryck också i monografier, inte sällan i äldre eller nystartade liturgivetenskapliga serier. Uppräkning är inte nödvändig. Ett slags första avstämning ledde till en omfattande liturgivetenskaplig handbok i vilken ett femtontal specialister lämnade bidrag med rika litteraturreferenser, allt som allt en lärd och mångfasetterad framställning. Den eftersträlvade nya huvudinriktningen anger verkets titel i stenstil: *L'Église en prière*; det är primärt den bedjande kyrkan som skall stå i fokus. I sin bearbetade tredje upplaga har verket blivit det internationella standardverket.¹¹

Liturgivetenskaplig forskning av detta snitt fick snabbt efterföljd i andra europeiska regioner och i ett Nordamerika där liturgivetenskaplig forskning under denna period blivit väletablerad och kvalitativt betydande. Till efterkrigstidens nya inslag, som förmodligen verksamt bidragit till både en internationalisering och en viss konsensus om huvuduppgiften, hör liturgivetenskapliga konferenser över de gamla språkområdes- och konfessionsgränserna. Däribland finns *Societas Liturgica*, som är internationellt men under sin tjugoåriga tid rekryterat medlemmar främst från Europa och Nordamerika.¹²

¹⁰ Främst *Liturgisches Jahrbuch*, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, *Concilium* (särskilt liturgisektionen), *Worship* och *Studia Liturgica*.

¹¹ A G Martimort, ed, *L'Église en prière*, Paris m fl 1966³. En liknande uppläggnings har den mer kortfattade C Jones m fl, ed, *The Study of Liturgy*, London 1978. Här behandlas även liturgisk tradition i reformationskyrkor.

¹² Konferenser hålls vartannat år. Till ärenden hör även att diskutera och fastställa tema för påföljande konferens. 1985 beslöts att *Studia Liturgica* (se not 10) fortsättningsvis skall utgöra konferensens tidskrift.

Vad har nyorienteringen inom disciplinen inneburit? Strävan att behandla liturgin som ett skeende har lett till att struktur- och symbolfrågor bearbetats, här som i andra vetenskapsgrenar. Det betyder inte att liturgivetenskapen vid sidan om andra specialiseringar fått också »strukturalism» och »semiotik». Mer handlar det om en ambition att inom olika delområden anlägga de nya perspektiven och ställa frågor om grundläggande mönster. Det utesluter inte att det finns produktion som närmast kan hänföras till resp linje.

Vad symbolfrågan angår framhålls ofta att redan den gudstjänstfirande menigheten är en liturgisk symbol såsom manifestationen av den bedjande kyrkan, gudsfolket. En del specialundersökningar har ägnats åt symbolbärande element av olika slag. Men än så länge måste man tala om ansatser, som under de senaste fem, sex åren börjar framstå som led i ett arbete att mer systematiskt utveckla en metodik.¹³ Ett mer uppövat handlag finns vad gäller strukturfrågor, åtminstone i textanalys. Liturgiteologiska grundfrågor har blivit centrala och även fått bestämma uppläggningsen av en lång rad monografier.¹⁴ Man kan rentav urskilja en ny genre, litteratur med övergripande liturgiteologiska perspektiv.¹⁵

För struktur- och symbolfrågorna finns otvivelaktigt ett gemensamt nyckel-

ord: liturgin som mysterium eller sacramentum (i den förskolastiska vidare betydelsen). Det är grundmotivet för att längs olika linjer undersöka liturgin som ett skeende. Här finns också utgångspunkter för en disciplinens kritiska funktion. Den numera ofta återopade gammalkyrkliga satsen *lex orandi lex credendi* (kort sagt: som man ber, så tror man) vetter mot två kritiska huvudfrågor, som kommit att dras upp. Om liturgin formar deltagarnas tro, vilket är då liturgins trosmönster och vad innebär det för människors livshållning? Om kyrkans liturgi utgör den existentiella bekännelsen, vilken »lära» uttrycker liturgin och vilken relation råder mellan främst »bibel och liturgi»?¹⁶

Frågor av detta slag kan också förklaras av den nära relationen mellan liturgivetenskapen och problem i nutida kyrkoliv. I ett skede med intensivt liturgiskt förnyelsearbete har målsättningen blivit att i vid mening »översätta» liturgisk tradition till adekvata uttrycksformer för gudstjänstfirande under vitt skilda kulturella förhållanden. Mångfald i uttrycksformer har kommit att ses som förutsättning för enhet i tron i kristenheten. Men vilken är då den omistliga traditionen i traditionerna? Översättningsproblem av detta slag har i nutiden kommit i blickfånget.¹⁷ Forskningsmässigt har de lett till undersökning av historiska »brytningstider» för att fixera motiv som behärskat liturgisk utformning och se konsekvenser av omvandlingar. Kvantitativt faller övervikten på undersökningar som rör gamla kyrkans epok, inte som »guldålder» utan som »brytningstid». Karakteristisk är den komparativa metoden och grundfrågan: vad är det artegna för den unga kyrkans liturgi så som denna framträder (eller skymtar) i skilda utformningar på olika håll i den dåtida kristenheten?¹⁸

¹³ En kort introduktion i L L Mitchell, *The Meaning of Ritual*, New York m fl 1977, en mer omfattande i W Jetter, *Symbol und Ritual*, Göttingen 1978. Under senare år har frågorna behandlats också i specialnummer bla i tidskrifterna ovan i not 10.

¹⁴ Som exempel kan anföras tre sinsemellan olika arbeten: L Bouyer, *L'Eucharistie: theologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966; L Ligier, *La Confirmation. Sens et conjuncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973; A Kavanagh, *The Shape of Baptism*, New York 1978.

¹⁵ Text för ortodox liturgi A Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, London 1966, för romersk-katolsk C Vagaggini, *Theologie der Liturgie, Einsiedeln m fl 1959*, för reformert J-J von Allmen, *Worship. Its Theology and Practice*, London 1965, för luthersk P Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst . . . (Leiturgia 1)*, Kassel 1954, etc.

¹⁶ Sammanställningen möter i text det viktiga arbetet J Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951.

¹⁷ Såsom ett enda exempel kan nämnas D S Amarlorpavadass, *Towards indigenisation in the Liturgy*, Bangalore [1973].

¹⁸ Exemplet i not 14 kan anföras också här.

Liturgivetenskaplig forskningskris?

Trots att liturgivetenskapen under en längre period haft vind i seglen talas det ibland om att den befinner sig i kris. Jag skall inte referera inlägg men vill avslutningsvis göra några personliga reflektioner.

I ett bestämt avseende står disciplinen inför ett nytt skede. Uppsvinget har i mycket berott på kyrkornas liturgiska förnyelsesträvanden och behov av arbetsunderlag. Förnyelsesträvanden har nu börjat nå en relativ avslutning i form av nya liturgiska böcker. Förmodligen kommer då förväntningar på disciplinen att sjunka och ekonomiska anslag upphöra etc.

Hur skall det gå för disciplinen framöver? Det finns en del illavarslande tecken på att frestelsen blivit för stark att bevisa dess »nyttighet» genom föregivet vetenskaplig eller forskningsbaserad litteratur med recept för att lösa problem i ett gudstjänstliv, vilket nu såsom förr är problemfyllt. Sådan produktion är i varje fall inte till nytta. Skall disciplinen i forskarsamhället och i kyrkorna försvara sin position och på sikt visa sig »nyttig» kan detta enbart ske genom förhöjd kvalitet. I så fall leder krisen till hälsa. Arbetsuppgifterna är legio. Eftersom arbetarna är få, krävs skärpt uppmärksamhet på åtskilliga provisoriskt lösta metodproblem för att viktiga ansatser skall kunna utvecklas.

Internationell kyrkorättslig forskning. En översikt

AV BERTIL NILSSON

Inledning

Kyrkorätten är i vårt land en av de stora klassiska deldisciplinerna inom ämnesområdet Kyrko- och samfundsvetenskap. Fram till det senaste namnbytet hette ju ämnet Praktisk teologi med kyrkorätt. Det är därför naturligt att ett temanummer kring detta ämne också innehåller en presentation av tendenser i senare tids kyrkorättsliga forskning. Denna bedrivs inom två områden. Å ena sidan har vi det särskilt för äldre epoker så betydelsefulla arbetet med att få fram textkritiska editioner av kyrkorättens källor och å andra sidan det rent innehållsanalytiska, tematiska studiet.

Följande artikel har avgränsats kronologiskt och med avseende på språkområden. Sålunda har jag valt att redovisa tendenserna under de senaste två decennierna och därvid begränsat mig till engelskt, tyskt och franskt språkområde med övervikt för det tyska.¹ Detta med utgångspunkt bl.a. från den litteratur som finns tillgänglig i de svenska forskningsbiblioteken. En blick på nyare litteratur på spanska och italienska i de

ledande tidskrifternas² recensionsavdelningar ger också vid handen att den gjorda avgränsningen inte äventyrar representativiteten hos den forskning som här skall presenteras; tyngdpunkterna är där desamma. Däremot lämnas alltså forskningen om svensk kyrkorätt därhän. Dispositionen följer de stora huvudepokerna i kyrkans historia, och forskning redovisas beträffande fornkyrkan, medeltiden, reformationstiden/nyare tiden och nutiden.

Fornkyrkan

År 1955 utkom Gabriel Le Bras med *Prolegomènes* till den av honom initierade serien *Histoire du droit et des institutions de l'église en occident*. Den har ännu inte fullbordats, men tiotalet volymer rörande olika epoker har hittills utkommit. Dessa utgör grundläggande översikter över kyrkans historia i fråga om dess rättsliga sida i funktion och är sålunda oundgängliga hjälpmedel för den som studerar den kyrkliga rättens historia. Däremot förekommer ingen behandling av rättsteoretiska — eller om man så vill rättsteologiska — frågor i denna serie. Även om de olika bidragens inriktning

¹ Äldre forskningsresultat finns tillgängliga i standardhandböckerna Feine, H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte*. Vierte Aufl. Köln 1964 och Plöchl, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*. 2. erw. Aufl. 1—5. München 1960—1969 samt i uppslagsböckerna *Dictionnaire de droit canonique*. 1—7. Paris 1935—1965 och *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. 1— . Berlin 1971 — som hittills utkommit till och med uppslagsordet »Recht».

² Till denna kategori hör: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* (AKKR), *Bulletin of medieval canon law* (BMCL), *Ephemerides iuris canonici* (EIC), *Revue de droit canonique* (RDC), *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* (ZEKR) och *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. (ZSSRGkan).

och uppläggning givetvis varierar, så ligger seriens förtjänst på det område som hittills varit mycket svårtillgängligt nämligen själva rättskällorna.

För fornkyrkans historia föreligger de två ursprungligen planerade banden. Det första, som rör den apostoliska tiden och i huvudsak behandlar Nya testamentets skrifter såsom rättskällor, har emellertid kritiserats hårt på grund av dess bristande hänsynstagande till de senaste bibelvetenskapliga rönen.³ I det andra bandet skriver Jean Gaudemet om 300- och 400-talens rättsutveckling.⁴ Samme författare har senare fördjupat sina studier rörande de fornkyrkliga rättskällorna, vilket resulterat i en sammanfattande monografi förra året.⁵

Av övergripande karaktär är även Othmar Heggelbachers framställning av kyrkorättens historia fram till Nicea 325.⁶ Den förtjänar här att uppmärksammas, eftersom en undersökning av den allra äldsta tidens kyrkorätt med nödvändighet också måste sysselsätta sig med frågor om kyrkorättens väsen och även med Rudolf Sohms berömda fråga om det överhuvud taget finns eller kan finnas en kyrkorätt.

Efter en systematiskt upplagd genomgång av kyrkans uppbyggnad, ledning, nådemedel etc., som också för med sig frågor av dogmhistorisk karaktär, när Heggelbacher fram till slutsatsen att det inte går att tala om en kyrkorätt i egentlig mening före 325. Men — och det är den viktigaste tesen i boken — med Jesu Kristi person finns ansatserna till förenligheten av kyrka och kyrkorätt, nämligen därigenom att uppenbarelsen för församlingens del kräver ett bestånd av giltiga anvisningar, och sådana fanns

verkligen i urkyrkan. Således var utvecklingen före 300-talet helt avgörande för kyrkorättens hela historia. Det var då de viktigaste »Orientierungen und Entscheidungen» gjordes. Med sin tes har alltså Heggelbacher — förvisso inte som den förste — direkt gått emot Sohms grundläggande uppfattning att kärlek aldrig kan fogas in i de yttre ordningsformer och den tvångsmakt som han ansåg att rätten innebar. Diskussionen om rättstänkandet i fornkyrkan torde dock inte ha förts till ett slut därmed.

Vad gäller forskning i övrigt om fornkyrkan bör framhållas att även om den inte är särskilt omfattande, ändå viktiga bidrag har givits i synnerhet med avseende på konciliernas ställning i förhållande till påven och beträffande konciliebeslutens texter och deras innehåll.⁷

Medeltiden

Det allmänt ökade intresset för medeltiden under de senaste decennierna har också följts av en ökad vetenskaplig produktion på den medeltida kanoniska rättens område. Således gjordes *Bulletin of medieval canon law* — som tidigare ingått som en del av tidskriften *Traditio* — till en självständig tidskrift år 1971, utgiven av *The institute of medieval canon law* i Berkeley. Här följs den internationella forskningen upp inte endast med artiklar och en omfattande bibliografi i varje årgång utan också med korta notiser och rapporter om vad som för tillfället pågår vid olika forskningscentra runt om i världen.

En hastig blick på aktuella artiklar visar att en mycket stor del av forskningen ägnas åt den textkritiska sidan. Stephan Kutter har sedan lång tid tillbaka i flera sammanhang påtalat behovet av nya editioner av *Corpus Iuris Canonici* och *Quinque Compilationes Antiquae* och

⁷ Se Wojtowysch, M., *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440—461)*. Studien zur Entstehung der Ueberordnung des Papstes über Konzile. Stuttgart 1981, och där anförd litteratur.

³ Dauvillier, J., *Les temps apostoliques, 1er siècle*. Paris 1970. Rec. av H. Zimmermann i ZSSRGKan 62 (1976) s. 398 ff.

⁴ Gaudemet, J., *L'église dans l'empire romain (IVe—Ve siècles)*. Paris 1958.

⁵ Gaudemet, J., *Les sources du droit de l'église en occident du IIe au VIIe siècle*. Paris 1985.

⁶ Heggelbacher, O., *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325*. Freiburg 1974.

också visat på de allvarliga brister som vidlåder Friedbergs utgåvor från 1879—1881 respektive 1882 — de dock ännu enda tillgängliga. Exempelvis kan beträffande *Decretum Gratiani* nämnas att Friedberg bygger på endast åtta manuskript som vid tiden för hans verksamhet var tillgängliga i tyska bibliotek, medan det i själva verket finns hundratals manuskript spridda över hela Europa.⁸

Men på grund av karaktären hos Gratianus' verk är inte endast en genomarbetning av det givna handskriftsbeståndet en viktig angelägenhet för förberedandet av en ny utgåva utan även ett noggrant studium av källorna till det. Därvidlag påbörjades 1971 ett forskningsprogram i Regensburg som har till uppgift att förteckna de gratianska *canones* i ett incipit-kartotek.⁹

Vidare har bidrag på det textkritiska området givits bl.a. rörande Ivo av Chartres' skrifter,¹⁰ Burchard av Worms',¹¹ Gregorius VII:s¹² samt de pseudoisidoriska dekretalerna¹³ för att nämna några. Likaså har de s.k. summarierna hos Gratianus dvs. de korta sammanfattningarna av de anförda dekreten blivit föremål för studium.¹⁴ Allt exempel på viktiga forskningsområden inför en ny edition.

På liknande sätt förhåller det sig med de i *Corpus Iuris Canonici* ingående dekretalsamlingarna och då i synnerhet med den mest omfattande och komplicerade,

Gregorius IX:s av Raymundus av Pennafort sammanställda *Liber Extra*. Med den pågår omfattande arbete, och inte heller här gäller det endast den rent handskriftstekniska sidan av saken utan också att fastställa dekretalernas proveniens och adressater. Sålunda håller Innocentius III:s register på att ges ut; band två kom 1979.¹⁵ De betydande påvarna Paschalis II:s, Urban II:s och Clemens III:s dekretaler har likaledes i viss utsträckning bearbetats textkritiskt.¹⁶

Den som framför andra gjort sig känd för forskning rörande textkritiska frågor inom dekretalrätten och som låtit publicera en rad påvliga brev från medeltiden är framlidne prof. Walther Holtzmann. Hans efterlämnade forskningsresultat finns nu utgivna i den 1969 påbörjade serien *Monumenta Iuris Canonici. Corpus collectionum*, som ännu inte kommit i så många band men där också en edition av en del av *Corpus Iuris Canonici* nämligen *Extravagantes Iohannis XXII* föreligger.¹⁷

Intresset för textkritiken har också resulterat i utgåvor av konciliertexter samt av glossor och kommentarer till *Corpus*. Ett länge uttryckt önskemål kommer därför att uppfyllas när i år — enligt förhandsnotiserna¹⁸ — Huguccios *Summa Decretorum*, det mest omfattande och betydande kommentarverket till *Decretum Gratiani*, föreligger i en modern textkritisk edition. Likaså har i en ny serie. *Universa Bibliotheca Iuris*, Raymundus av Pennafortes hela produktion utgivits i tre digra volymer. Tillsammans med utgåvor av en rad mindre betydande glossor och kommentarer¹⁹ har således även studiet av den medeltida kanonisk-rättsliga doktrinen tillförts nytt material.

¹⁵ *Die Register Innocenz' III*. 2. Band: 2. Pontifikatsjahr: Texte. Bearb. v. O. Hagender et al. Rom—Wien 1979.

¹⁶ Gossman, F., *Pope Urban II and canon law*. Washington 1960; Pfaff, V., »Papst Clemens III. (1187—1191)». ZSSRGKan 66(1980) s. 261—316.

¹⁷ *Extravagantes Iohannis XXII*. Ed. J. Tarrant. (Monumenta iuris canonici. Series B. Corpus collectionum 6.) Città del Vaticano 1983.

¹⁸ Se »Annual report» i BMCL 15(1985) s. xix.

¹⁹ Se härtill särskilt de senaste årgångarna av BMCL.

⁸ Kuttner, S., »De Gratiani opere noviter edendo.» *Apolinaris* 21(1948) s. 118—128.

⁹ Landau, P., »Bericht über das Forschungsprogramm 'Vorgratianische Kanonessammlung'». BMCL 6(1976) s. 91 ff.

¹⁰ Landau, P., »Die Rubriken und Inskriptionen von Ivos Panormie.» BMCL 12(1982) s. 31—49; idem, »Das Dekret des Ivo von Chartres.» ZSSRGKan 70(1984) s. 1—44.

¹¹ Fransen, G., »Le Décret de Burchard de Worms.» ZSSRGKan 63(1977) s. 1—19.

¹² Gilchrist, J., »The reception of Pope Gregory VII into the canon law (1073—1141).» ZSSRGKan 59(1973) s. 35—82.

¹³ Fuhrmann, H., *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschung*. 1—3. Stuttgart 1972—1974.

¹⁴ Lenherr, T., »Die Summarien zu den Texten des 2. Laterankonzils von 1139 in Gratians Dekret.» AKKR 150(1981) s. 528—551.

Hela det här skisserade arbetet med rättskällorna har givetvis inneburit att gamla texter gjorts delvis nya och hittills mer eller mindre kända har gjorts tillgängliga för forskningen. Detta betyder dock att den innehållsanalytiska sidan inte ligger i takt med textutgivningen och att därför en rad ämnen väntar på behandling. Särskilt angeläget blir det naturligtvis att analysera Hugucios rättsliga position och hans bidrag till kanonistikens utveckling, även om detta inte helt har underlåtitis tidigare.²⁰

Självfallet saknas inte heller under de senaste decennierna betydande innehållsanalytiska och tematiska studier i medeltidens kanoniska rätt. Men innan några exempel därpå ges, bör här noteras att i den inledningsvis nämnda franska översiktsserien föreligger en noggrann behandling av källorna till *Corpus Iuris Canonici* och tillhörande glossor och kommentarer.²¹

Efter det andra Vatikanconciliet har frågor bl.a. rörande lekmännens roll i kyrkan fått förnyad aktualitet och därmed även den kyrkliga valrätten. Hubert Müller²² har således ägnat en monografi åt lekmännens rätt till inflytande vid biskopsval enligt den klassiska kanonistiken. Müller visar här hur utvecklingen inom rätten gick mot ett ständigt inskränkande av lekmännens rättighet att delta i tillsättningen av biskop. Som ett resultat av kampen för den kyrkliga friheten begränsades kontinuerligt valkorporationen till en allt trängre krets, vilket som yttersta konsekvens fick påvens allomfattande utnämningssrätt.

Av översiktlig karaktär är det andra större arbetet som behandlar valrätten.

²⁰ Exempelvis Lenherr, T., »Der Begriff *executio* in der *Summa Decretorum* des Huguccio.» AKKR 150(1981) s. 5—44, 361—420.

²¹ Le Bras, G., et al., *L'âge classique 1140—1378. Sources et théorie du droit. (Histoire du droit et des institutions de l'église en occident. 7.)* Paris 1985.

²² Müller, H., *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX.* Amsterdam 1977.

Det är den produktive Jean Gaudemet som tillsammans med några kollegor tagit sig för att skildra de kyrkliga valens historia fram till 1500. Här möter inte endast påve- och biskopsval utan även valen hos ordnarna, i synnerhet hos benediktiner och mendikanter.²³

Ännu en viktig sida som bl.a. rör lekmännens inflytande på kyrkliga förhållanden har ägnats en monografi. I sin »Habilitationsschrift» behandlar nämligen Peter Landau patronatsrättens utveckling under 1100- och 1200-talen.²⁴ Patronatsrätten under medeltiden kan väl sägas ha haft en särskild aktualitet i forskningen ända sedan 1900-talets början till följd av Ulrich Stutz' studier av egenkyrkosystemets upplösning. På hans forskningar följde en omfattande vetenskaplig debatt rörande detta mångfacetterade problemkomplex som ännu inte avslutats. Vad som nu föreligger är emellertid den första noggranna helhetsanalysen av rättskällorna under den undersökta perioden. Landau visar sålunda hur de tidigaste teoretiska grunderna till en patronatsrätt återfinns hos Rufinus (d. ca 1192), som var den som präglade själva begreppet, och Johannes Faventius (d. 1187). En fast beståndsdel i den kanoniska rätten blev patronatsrätten genom det fjärde Laterankonciliet beslut år 1215.

Förutom en mängd studier av lokala förhållanden rörande enskilda stift, kloster, synoder etc. i England, Frankrike, Tyskland med flera länder som tidskrifternas recensionsavdelningar ibland synes översvämmas av, har flera av kanonistikens klassiker blivit föremål för diskussion med avseende på deras identitet — ett gammalt kärt, men som det vill synas i regel olösligt problem.²⁵ Emeller-

²³ Gaudemet, J. et al., *Les elections dans l'église latine des origines au XVI^e siècle.* Paris 1979.

²⁴ Landau, P., *Ius patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts.* Köln 1975.

²⁵ Se exempelvis Weigand, R., »Magister Rolandus und Papst Alexander III.» AKKR 149 (1980) s. 3—44 och idem, »Paucapalea und die frühe Kanonistik.» AKKR 150(1981) s. 137—157.

tid har sedan en forskare vid namn John Noonan vid University of California kom in på scenen dylika klassiska frågor ånyo aktualiserats och debatterats. Jag skall ge två exempel.

Noonan har bl.a. tagit sig för att granska de uppgifter om Gratianus' person — om vilken i det hela väldigt litet är känt — som följt med i forskningen och handbokslitteraturen sedan århundraden tillbaka och på ett bestickande sätt avfärdat de flesta. Kvar står endast att Gratianus måste anses som den huvudsaklige sammanställaren av och författaren till *Decretum* och att han var verksam i Bologna på 1130- och 1140-talen.²⁶ Beträffande dessa resultat har Noonan endast rönt medhåll.²⁷

Däremot har hans uppfattning i en annan klassisk fråga, nämligen den huruvida Gratianus' verk som helhet fick officiellt påvligt godkännande, inte fått stå oemotsagd. Noonan hävdar nämligen att påven Eugen III godkände *Decretum* år 1150.²⁸ Mot detta har Peter Classen hävdat att något sådant inte går att belägga.²⁹ Ytterst handlar det om en tolkning av en formulering i ett brev hos John av Salisbury, och problemet torde förbli olöst till dess att något helt nytt dokument eventuellt dyker upp. Men det är ändå glädjande att frågor av denna typ tas upp till förnyad diskussion.

Reformationstiden/nyare tiden

Forskningen rörande denna period är inte alls av samma omfattning som den rörande medeltiden. Det rör sig ju om en

betydligt kortare tid. Dessutom saknas här nästan helt de textkritiska problem som är så betydande för forskning rörande tidigare epoker. Man kan dock med tillfredsställelse notera att arbetet med editionen av det tridentinska koncillets texter genom Theobald Freudenbergers försorg nu avslutats.³⁰

Emellertid behåller vissa problemområden ständigt sin aktualitet, och dit hör frågor om reformatörernas rättsuppfattning och kyrkobilidningens rättsliga sidor under reformationstiden. Rudolf Mau har nyligen tagit upp den betydelsefulla och mycket diskuterade frågan om förhållandet mellan tro och rätt hos Luther.³¹ Han understryker därvidlag att den fråga som Luther framför allt arbetade med — sedan denne avvisat den kanoniska rättens anspråk på att vara *ius divinum* — var, vilken roll rätten skall och kan spela för den människa som lever inför Gud (*coram Deo*) i evangeliets och trons frihet och för den kyrka som präglas av denna evangeliska frihet. Om Luthers svar på denna fråga har nu meningarna gått vitt isär under de senaste hundra åren med början hos den tidigare nämnde R. Sohm. Problemet har vidare diskuterats av Karl Holl och efter kriget i samband med frågan om *lex caritatis* och om »das bekenende Recht» av bl.a. Johannes Heckel och Wilhelm Maurer. Efter en genomgång av centrala texter hos Luther rörande frihet och evangeliets prioritet, konstaterar Mau — inte som den förste — att Luther visserligen inte gav snabba och enkla svar på de här uppställda problemen. Han menar sig dock kunna visa att det enligt Luther finns ett väsentligt rättsligt element som utgör grunden för människans frihet i tron på Ordet.

På det mer praktiska planet har en omfattande undersökning av den tidiga reformerta kyrkans rättsliga grundlägg-

²⁶ Noonan, J. T., »Gratian slept here: the changing identity of the father of the systematic study of canon law.» *Traditio* 35(1979) s. 145—172.

²⁷ Metz, R., »Regard critique sur la personne de Gratien, auteur du Décret (1130—1140), d'après les résultats des dernières recherches.» *Revue des sciences religieuses* 58(1984) s. 64—76.

²⁸ Noonan, J.T., »Was Gratian approved at Ferentino?» *BMCL* 6(1976) s. 15—27.

²⁹ Classen, P., »Das *Decretum Gratiani* wurde nicht in Ferentino approbiert.» *BMCL* 8(1978) s. 38—40.

³⁰ Se rec. av Ganzer, K., i *ZSSRGKan* 69(1983) s. 428 ff.

³¹ Mau, R., »Das Verhältnis von Glauben und Recht nach dem Verständnis Luthers.» *ZSSRGKan* 70(1984) s. 170—195.

ning gjorts av Berndt Möller.³² Zwingli höll 1523 sina berömda »Zürcher Disputationen» som kom att få avgörande betydelse för den reformerta kyrkobil-ningen. Möller visar nu på den viktiga roll som uppföljningen av dessa disputationer spelade. Ett trettiotal liknande hölls på åtskilliga orter i Sydtykland och Schweiz fram till 1536, vilkas uppgift det var att söka grundlägga rättigheten att reformera kyrkan i den aktuella staden eller territoriet. Med sin studie har författaren givit ett grundläggande bidrag till ett fortsatt studium av vilken betydelse dessa disputationer fick i ett längre tidsperspektiv för den reformerta kyrkans rent konkreta uppbyggnad med avseende på kyrkoordningar och synodal-författning.

Äktenskapsrätten har spelat en betydande roll både i den katolska och de protestantiska kyrkorna, och genom den kris som äktenskapet anses ha kommit i i det moderna samhällslivet har intresset väckts även för studiet av äldre äkten-skapsuppfattning. På katolskt håll har som bekant frågan om skilsmässa i allmänhet upptagit stort utrymme. Det är därför naturligt att den *canon* från konciliet i Trient som tog upp skilsmäso-problematiken blivit föremål för en rad studier. Den senaste mer omfattande ut-görs av Bernhard Bruns' doktorsavhand-ling 1976.³³ Såväl denna *canons* formu-lering som dess historiska genes inom ramen för konciliet är inte helt oprob-lematiska på grund av avsikten att låta den avgränsa den katolska kyrkan både från protestanterna och de ortodoxa. Den handlar nämligen mer specifikt om skilsmässa och ingående av nytt äktenskap efter äktenskapsbrott.

För protestanterna gällde att den äk-tenskapliga gemenskapen upplöstes ge-nom äktenskapsbrott och därmed blev ingående av nytt äktenskap möjligt; de

ortodoxa hävdade att blott den förför-delade parten kunde gifta sig på nytt. Bruns visar nu att den protestantiska uppfattningen kraftigt fördömdes av kon-ciliet, medan den ortodoxa inte gjorde det, trots att även den stred mot den katolska äktenskapsrätten. Detta förkla-ras av att det under 1500-talet fanns några framträdande personer, bland dem Erasmus av Rotterdam, som hävdade att de i sammanhanget aktuella bibelställen skulle kunna tolkas i överensstämmelse med ortodox praxis.

Även den protestantiska äktenskaps-rätten under reformationstiden har stu-derats. I en intressant uppsats har Anne-liese Sprengler-Ruppenthal undersökt det viktiga problemet rörande den romerska rättens roll i reformatörernas äktenskaps-syn.³⁴ Hon visar här hur romersk rätt användes i de tidiga kyrkoordningarna som ett nödvändigt element för att fylla de luckor som uppstått där den kano-niska rätten avvisats och hur därigenom bl.a. inskränkningar i fråga om förbjud-na släktled och borttagandet av kravet på föräldrarnas samtycke kunde moti-veras.

Den romerska rättens betydelse under-stryks även i Hartwig Dieterichs arbete om den protestantiska äktenskapsrätten i Tyskland under tiden fram till 1600-talets mitt.³⁵ Fastän tidsperspektivet här är utsträckt över hundra år, är det dock framför allt reformationens tidiga för-grundsgestalter som analyseras. Det framgår bl.a. hur relativt enhetlig synen på äktenskapet var hos reformatörerna och reformationstidens jurister: Lagstift-ningsrätten i dessa frågor hänsköts till den världsliga överheten, och kanonisk såväl som romersk rätt kunde aldrig antas *in extenso* utan endast i den mån rättssatserna överensstämde med Guds ord.

³² Möller, B., »Zwinglis Disputationen.» ZSSRG-Kan 56(1970) s. 274—324 och ZSSRGKan 60 (1974) s. 213—364.

³³ Bruns, B., *Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch*. München 1976.

³⁴ Sprengler-Ruppenthal, A., »Zur Rezeption des römischen Rechts im Eherecht der Reformatoren.» ZSSRGKan 68(1982) s. 363—418.

³⁵ Dieterich, H., *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. München 1970.

Andra forskningsområden som finns representerade under de senaste decennierna rör exempelvis celibatet under upplysningstid och 1800-tal,³⁶ den påvliga ofelbarheten på första Vatikanconciliet sedd från motståndarsidan³⁷ eller Schleiermachers kyrkorättsuppfattning.³⁸

Nutid

1983 blev en ny milstolpe i den kanoniska rättens historia. Från första söndagen i advent började den nya *Codex Iuris Canonici* (CIC/83) att gälla.³⁹

I mars 1963 insatte påven Johannes XXIII en påvlig kommission för revision av *Codex Iuris Canonici* från 1917, vilken till att börja med utarbetade principer för revisionen, vilka antogs 1967. Förutom själva revisionen hade då genom Paulus VI uppdraget utökats till att omfatta även en prövning av frågan om en *Lex Ecclesiae Fundamental* (LEF). I november 1977 förelåg så kommissionens bearbetningar av samtliga enskilda delar i tio s.k. *schemata*. Däremot hade inte frågan om LEF fått någon slutgiltig lösning. Men de förslag som sänts ut för kommentar hade rönt oväntat stark kritik. Arbetet med LEF kom senare att avbrytas och CIC/83 promulgerades utan sådan.

Detta revisionsarbete har naturligtvis avsatt en mängd vetenskapliga arbeten som legat till grund för de ställningstaganden som den påvliga kommissionen gjorde i sina *schemata*. Likaså har den

³⁶ Picard, P., *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit*. Düsseldorf 1975; Leinweber, W., *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*. Münster 1978.

³⁷ Schatz, K., *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätstribischofen auf dem 1. Vatikanum*. Rom 1975.

³⁸ Daur, M., *Die eine Kirche und das zweifache Recht*. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff und der Grundlegung kirchlicher Ordnung in der Theologie Schleiermachers. München 1970.

³⁹ För en kort sammanfattning av arbetet med en ny CIC se Schmitz, H., *Reform des kirchlichen Gesetzbuches*. Codex iuris canonici 1963—1978. Trier 1979. I övrigt hänvisas till det omfattande samlingsverket *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*. Regensburg 1979.

nya *Codex* blivit föremål för diskussion och kommentarer efter 1983. Jag bortser emellertid från dem här och hänvisar till *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* Regensburg 1983 samt till artiklar i *Archiv für katholisches Kirchenrecht* under de senaste åren där den största delen av diskussionerna ägt rum. Däremot skall jag något redovisa forskningsresultaten såsom de avspeglas i den efterkonciliära lagstiftningen och därefter kort kommentera frågan om LEF.

Det har hävdats och säkert med rätta⁴⁰ att lagstiftningen efter det andra Vatikanconciliet utmärkts av tre mer betydande tendenser. De skulle vara den pro-episkopala, den pro-laikala och den pro-liberala.

I lagstiftningen har för det första alltså en decentraliserande vilja markerats. Det handlar här om en uppvärdering av biskopsämbetet och om att söka återställa de ursprungliga biskopliga rättigheterna, dock så att det perspektivet inte går förlorat att stiftet/delkyrkan är en del av helheten, vars ledning tillkommer påven. Med anknytning till hithörande frågor har Jean-Louis Harouel⁴¹ studerat de biskopliga utnämningarna i nutida kyrkorätt. Två problem undersöks, nämligen hur de fria utnämningarna tillämpas i olika länder, och hur den heliga stolen får information om aktuella biskopskandidater. Biskopens förhållande till prästerna i stiftet å andra sidan analyseras hos Stephan Kotzula.⁴² Det är presbyteriets historia som tecknas här med huvudvikten tidsmässigt lagd på nutiden och innehållsligt på de ecklesiologiska principerna och presbyteriets utgestaltning i efterkonciliära rättsdokument.

Vidare har sålunda lekmännens roll i kyrkan främjats genom inrättandet av ett lekmannaråd vid kurian och genom tillåtelse för lekmän att fungera aktivt exempelvis i samband med vigslar eller i

⁴⁰ Schmitz, H., »Tendenzen nachkonziliärer Gesetzgebung.» AKKR 146(1977) s. 381—419.

⁴¹ Harouel, J-L., *Les désignations épiscopales dans le droit contemporain*. Paris 1977.

⁴² Kotzula, S., *Der Priesterrat*. Leipzig 1983.

kyrkans pastorala tjänst. Här må räcka med att nämna Norbert Weis'⁴³ grundliga studie av lekmännens profetiska ämbete med utgångspunkt från dokument från det andra Vatikanconciliet.

Den tredje tendensen, som kallats den pro-liberala, rör regleringen av den enskildes privata religiösa liv. På detta område har det skett en begränsning av antalet detaljföreskrifter, vilket fört med sig en större individuell frihet. Det gäller sådant som bestämmelserna om fasta, rätten till kyrklig begravning och kremation och sist men inte minst äktenskapsrättsliga frågor, då i synnerhet olika aspekter på äktenskapets upplösning och frågan om blandäktenskap. Det sistnämnda problemet har blivit föremål för en omfattande avhandling av Philip Hill.⁴⁴ För övrigt är äktenskapsrätten den som upptar det avgjort största utrymmet i den moderna diskussionen. Jag vill här bara hänvisa till att de senaste decenniernas årgångar av såväl *Revue de droit canonique* som *Ephemerides iuris canonici* nästan totalt domineras av artiklar i äktenskapsrättsliga frågor.

Uppgiften att även utarbeta en LEF innebar att den nya *Codex* skulle utgöra en grundlag både för den katolska kyrkan och de unierade orientaliska kyrkorna. LEF skulle innehålla de konstitutiva grundnormerna för kyrkan och dess medlemmar. Här skulle alla fundamentala rättigheter och plikter för alla kyrkan tillhöriga finnas med samt lagar om de författningsrättsliga grundstrukturen sådana de framspringer ur kyrkans ekleziologiska reflexion. Man uttryckte därvid förhoppningen att en sådan fundamentallag bl.a. skulle betyda att grunden för kyrkans rättsliga struktur skulle bli tydligare, och koncentrationen på och sammanhållningen av det väsentliga skulle underlätta ekumeniska diskussioner.

Men projektet inställdes alltså bl.a. på grund av den hårda kritik som riktades

mot förslaget till LEF. Man ifrågasatte om en sådan genomgripande överordning som förutsattes över huvud taget vore kyrkorättsligt möjlig eller särskilt lycklig. Och det hänvisades också till den ekumeniska diskussionen med de ortodoxa. Kunde inte en grundlag uppfattas som alltför starkt västerländskt präglad och därmed skapa irritation och hinder i dialogen?

Den teologiska reflexionen rörande grundlagsfrågor som pågått i samband med diskussionerna om LEF har resulterat i en stor mängd bidrag. Jag nöjer mig emellertid med att hänvisa till Paul Hinder och hans arbete.⁴⁵ I avdelning två ger han nämligen en intressant och uttömmande forskningsöversikt rörande frågan om grundrättsproblemet i kyrkan under efterkonciliär tid.

Också på protestantiskt håll har studiet av teoretiskt kyrkorättsliga frågor fortsatt. Jag har tidigare hänvisat till arbeten rörande det grundläggande problemet för protestanterna om kyrkorättens existens och »Begründung». Två uppsatser av Karl Schwarz respektive Klaus Schlaich⁴⁶ ger goda översikter över diskussionerna under vårt århundrade. Här är det personer som Sohm, Maurer, Heckel och Dombois som analyseras. Dessutom föreligger en monografi om begreppet *ius divinum*.⁴⁷

Annars kanske den protestantiska kyrkorättsliga forskningen om nutida problem mest kan sägas ha sysselsatt sig med kyrka-statproblematiken. Den aktualiserades ju på ett särskilt sätt inte minst i Tyskland under Tredje riket⁴⁸ och när

⁴⁵ Hinder, P., *Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche.* Freiburg 1977.

⁴⁶ Schwarz, K., »Rechtstheologie-Kirchenrecht.» ZEK 28(1983) s. 172—199; Schlaich, K., »Kirchenrecht und Kirche.» ZEK 28(1983) s. 337—369.

⁴⁷ Wolf, U.A., *Ius divinum. Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung.* München 1970.

⁴⁸ Se exempelvis Volkmann, K. J., *Die Rechtsprechung staatlicher Gerichte in Kirchensachen 1933—1945.* Mainz 1978 och Winter, J., *Die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht im Dritten Reich.* Frankfurt am M. 1979.

⁴³ Weis, N., *Das prophetische Amt der Laien in der Kirche.* Rom 1981.

⁴⁴ Hill, Ph., *Mixed marriages and their prerequisites in the light of ecumenism.* Rom 1980.

de protestantiska kyrkorna på sätt och vis på nytt skulle byggas upp efter kriget. Således innehåller varje årgång av *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* både artiklar och recensioner av böcker

rörande alla de hithörande kyrkorättsliga problemen, historiskt belysta och/eller som kommentarer till dagsaktuella lagstiftnings- och kyrkoordningsfrågor.

Spiritualitet — ny deldisciplin eller kyrkovetenskapligt totalperspektiv?

AV ALF HÄRDELIN

Vårt ämne fick för några år sedan ett nytt namn, då den gamla »praktiska teologin» blev »kyrko- och samfundsvetenskap». Namnbytet var knappast förberett genom eller underbyggt av någon mera djupgående vetenskapsteoretisk reflexion. Om den gamla beteckningen bland utomstående kunde ge anledning till olika missuppfattningar — exempelvis förväxlingen med den rent praktiska prästutbildningen — ger den nya beteckningen knappast någon antydning alls om någon särskild profil eller konception. Den nya beteckningen uttrycker snarast vad ämnet under de senaste decennierna alltmera faktiskt har blivit, nämligen en tämligen löst hopfogad samling av allt flera underdiscipliner rörande olika och vitt skilda företeelser i kyrkor och samfund.

Disciplin och deldisciplin

Såsom ämnet en gång koncipierades av Schleiermacher handlade praktisk teologi som bekant om kyrkans rättsliga, liturgiska, homiletiskt-kateketiska och själaleddande praxis. Men till detta har alltså under senare tid i Sverige kommit att läggas ganska mycket mer: studiet av diakoni, ekumenik, mediaverksamhet, det mycket oklara som kallas för kyrkokunskap, etc. Och det kan tyckas vara en styrka, att man kan säga: »Intet kyrkligt är mig främmande». Men utan det övergripande perspektiv och samlande grepp, som vi kan kalla för en konception, tenderar då såväl undervisningen som forsk-

ningen i ämnet att bli alldeles konturlösa. Det kan, litet elakt uttryckt, komma att te sig som ämnet Ditt och datt, eller som något slags kyrklig databank, som samlar in och serverar en mängd »fakta» och kunskapsstoff utan annat sammanhang än att de på något sätt har med skilda kyrkor och samfund att göra. Det skall medges, att detta kan te sig »avnämarmedvetet», men det gagnar inte ämnet såsom vetenskap.

Mot den här antydda och kritiskt tecknade bakgrunden kan det verka motsägelsefullt och vågat att vilja tala om spiritualitet. Är det inte att plädera för ytterligare en deldisciplin, som visserligen redan har gjort sitt intåg men som gör ämnet ännu mera disparat än det redan är? Så behöver det inte vara — inte bara eller ens främst därför att det har en viss om ock begränsad anknytning till en redan etablerad del av ämnet, nämligen till »själavård». Men det avgörande är givetvis inte *antalet* deldiscipliner under en disciplin utan de olika deldisciplinernas inre anknytning till disciplinen som helhet och till den konception som bär upp den. Här är nu inte platsen att närmare diskutera den hos oss vetenskapsteoretiskt oklara frågan om vad Kyrko- och samfundsvetenskap egentligen är eller borde vara. Det må här räcka med att säga, att jag i min fortsatta diskussion förutsätter en konception som i huvudsak ansluter sig till den som Karl Rahner och andra tyska teologer har utarbetat och enligt vilka ämnet kan betraktas som »Existential-Ekklesiologie»

— till skillnad från dogmatikernas »Essential-Ekklesiologie». En svensk term härför skulle eventuellt kunna vara »Praktisk ekklesiologi», i analogi med Praktisk filosofi, som ju också, traditionellt sett, rörde de praktiska tillämpningarna av den Teoretiska filosofins principer.

Eftersom den konkreta kyrka, som den »praktiska ekklesiologin» skulle behandla, manifesterar sig i olika uttrycksformer, måste man också i vår vetenskap räkna med olika deldiscipliner: liturgik, homiletik, etc. (något som inte utesluter, att t ex liturgik — såsom fallet är vid många utländska universitet — skulle kunna utgöra en egen disciplin, men med nära kontakter med sitt »moderämne»). Men en viktig sak här är då, att de olika formerna av kyrklig praxis och andligt liv undersöks och framställs i deras mer eller mindre tydliga relation till »kyrkan» — dvs till den faktiska verkligheten inom skilda kyrkor och samfund. Ämnets samlade subjekt skulle, kort och snabbt uttryckt, då kunna beskrivas som den konkreta kyrkan, där den under historien och i nuet lever i skärningspunkten mellan osynligt och synligt, mellan ande och kultur, den kyrka som i sina olika manifestationer och uttryck utgör själva »rummet» eller »miljön» för det kyrkligt-kristna livet, eller åtminstone på något sätt är dess förutsättning. En sådan konception låter sig genomföras, vare sig man, såsom i Sverige, driver ämnet huvudsakligen som en historisk disciplin, eller man, såsom ute i världen, i allmänhet i ämnet ser en vetenskap främst om kyrklig praxis i nuet, mot framtiden — men givetvis också där mot dess historiska bakgrund.

Det finns givetvis legitima liturgivetenskapliga eller predikohistoriska eller andra problemställningar, som helt legitimt för sig endast inom sin deldisciplins gränser och därför kan lösas utan att andra deldiscipliner eller ämnet i sin helhet uttryckligen alls dras in i diskussionen. Men lika säkert är det förvisso, att studiet snart förtvinar till formalism och

förtorkar intellektuellt, om de som arbetar med ämnet saknar blick för de olika trådar som mer eller mindre synligt går mellan delarna och till det sammanhållande huvudobjektet. Som jag skall försöka att visa, gäller detta i högsta grad om det som vi nu kallar för spiritualitet och som är föremål för spiritualitetsforskning. Den kan ses som en deldisciplin, men om spiritualitet endast behandlas som en del, blir den snart uppfattad som *en* form, eller *en* praxis bland många andra. Men en sådan bild skulle knappast svara mot den historiska och faktiska verkligheten. Som jag nedan skall försöka att utveckla, utgör spiritualiteten, såsom jag uppfattar den som historisk företeelse, inte *en* uttrycks- eller livsform isolerad från kyrkans manifestationer i övrigt — exempelvis från liturgi, predikan och undervisning — utan man kan och bör också studera den konkreta kyrkans praxis såsom en helhet utifrån spiritualitetens perspektiv. Även inom en såsom »praktisk ekklesiologi» koncipierad »kyrkovetenskap» kunde man med fördel anlägga flera sådana totalperspektiv — under förutsättning att de inte spränger den väl genomtänkta men dock vidare konceptionen av ämnets totala organism. Till detta skall jag strax återkomma. Men först:

Vad är »spiritualitet»?

Själva termen »spiritualitet», som har en lång historia inom det franska språkområdet, där också den väsentligaste forskningen härom hittills har utförts, har på senare tid vunnit hemorts rätt också inom det engelska och tyska, och nu väl också inom det svenska språkområdet.¹ Det har kommit att ersätta »fromhet» och »fromhetsliv» och dessa ords motsvarigheter i andra språk — även om det nog finns sammanhang, där de gamla termerna fortfarande passar bäst. Sålunda har man väl exempelvis svårt för att tänka sig, att

¹ Se min artikel Från 'fromhet' till 'spiritualitet': *Signum* 4 (1978), sid. 182—186.

allt vad som brukar inrangeras under beteckningen »folkfromhet» lika gärna skulle kunna kallas för »folkspiritualitet». »Spiritualitet» har naturligtvis att göra med det bibliska begreppet »ande» (*spiritus*), men denna »Ande» är, bibliskt sett och utan teologisk värdering, knuten inte bara till Fadern och Sonen utan också till den kyrkliga gemenskap, som kallas för Kristi kropp och till det församlande, som har sina konkretaste uttryck i gudstjänst och sakrament. Man kunde alltså enkelt och sammanfattande uttrycka saken så, att spiritualitet handlar om det existentiella livet i Anden, som levs i, av och ur den kyrkligt-sakramental gemenskapen. »Spiritualitet» får sålunda en annan »objektivitet» än det ofta subjektivt, eller t o m emotionellt uppfattade »fromhetslivet», och det är klart bestämt av en relation till gemenskap och gudstjänst och kyrklig undervisning, till skillnad från den ibland ganska individualistiskt fattade »fromheten» hos de »religiösa personligheterna».

Om man fattar spiritualitet på ungefär detta sätt, kan det, för att återknyta till min tidigare diskussion, delvis och från vissa sidor studeras för sig i en deldisciplin. Och man kan sammanställa särskilda litteraturkurser om den kristna spiritualiteten och dess historia. På liknande sätt som den liturgiska formvärlden låter sig avgränsas från andra former och praktiker i kyrkans liv, kan man avgränsa vissa praktiker och övningar, som har såsom sin särskilda uppgift att väcka, nära och forma det andliga livet hos grupper och enskilda. Men samtidigt är det uppenbart, att själva studieobjektet — spiritualiteten, det andliga livet — spränger deldisciplinernas ramar och på olika sätt gör sig gällande som ett totalperspektiv, som inbegriper också sådant, som ur andra synpunkter behandlas inom andra deldiscipliner inom ämnet. Mest uppenbart är väl detta, när det gäller liturgin, predikan och den kyrkliga, kateketiska undervisningen. Har inte alla dessa praktiker ansetts ha som en väsentlig, kanske som sin väsentligaste uppgift, just

att väcka, nära och forma en spiritualitet? Kanske gäller detta i någon mån också om något så »utvärtes» och »världsligt» som den kyrkliga rättsordningen — åtminstone om man studerar inte bara själva rättsreglerna och de av dem bestämda institutionella strukturerna utan också den teoretiska och teologiska reflexion, som har varit eller är motivet för denna rättsordning? Spiritualitet kan så bli något av en totalaspekt vid studiet av den konkreta kyrkan — också i dess historiskt givna gestalt.

Praxis och teologi

Att Kyrkovetenskapen, även uppfattad som Praktisk ekklesiologi, såsom sitt egentliga objekt har den konkreta kyrkans *praxis*, kan naturligtvis inte få innebära, att den inte skulle intressera sig också för den teologi, eller de teorier, som utgör grunden, inspirationen eller motivationen för denna praxis i dess olika former. Ett av de väsentligaste instrumenten för att verkligen på djupet förstå denna praxis ligger väl tvärtom i »teorierna bakom». Vårt ämne i alla dess delar måste därför beakta inte bara själva praktikerna, ordningarna och uttrycksformerna, utan även de teologiska aspekterna. En Kyrkovetenskap utan studium av den teologiska självförståelsen under olika tider och i olika miljöer av vad kyrkan är eller har ansetts vara — av den »teoretiska ekklesiologin» i dess historiska variationer — blir okänslig för de andliga drivkrafterna och ser snart inget annat än det yttre kyrkliga maskineriet. Resultatet bleve en ganska torftig »kyrkokunskap», inte värd namnet. Detta gäller *mutatis mutandis* även om exempelvis liturgiken och det måste i högsta grad gälla om spiritualitetsforskningen. Studiet av spiritualiteten under historiens lopp kan därför inte bara få gälla de yttre formerna och metoderna (exempelvis meditationsmetoderna) utan måste i väsentlig grad bli ett *teologihistoriskt* studium — men ur spiritualitetens perspektiv. Det

innebär, att alla typer av teologiska källor i princip här har sitt intresse, och inte bara sådant som uppbyggelselitteraturen, bönböckerna och de i andligt liv vägledande skrifterna. Spiritualitetsforskning kan inte syssla enbart med den s k »fromhetslitteraturen». Jag utgår således här ifrån en annan och för mig odiskutabel förutsättning, nämligen att det som är specifikt för en viss disciplin, eller deldisciplin, inte är ett visst stoff eller en viss bestämd kategori av källor. Det ämnesspecifika ligger i stället främst i den typ av frågor och problemställningar, varmed man nalkas de olika källorna. Och frågorna och problemställningarna måste vara hämtade ur, eller som en specialaspekt kunna återföras till, ämnets grundläggande konception såsom »praktisk ekklesiologi».

Det är därför ingenting egendomligt, när jag säger, att spiritualitetsforskning ur en väsentlig synpunkt måste vara ett teologihistoriskt studium — men med andra frågetyper än de, som traditionellt har bestämt teologi- resp. dogmhistorien. Om de senare velat studera och framställa de kristna dogmsystemens och den »vetenskapliga», spekulativa teologins utveckling och förändringar, frågar den ur spiritualitetens synpunkt bedrivna teologihistoriska forskningen efter sådant som på något sätt har med den andliga existensen att göra. Dessa grundläggande frågor till teologins historia kan formuleras på många olika sätt: Vad innebär ett kristet liv? Hur förhåller det sig till tron, gudstjänsten, sakramenten och den kyrkliga gemenskapen? Vilken relation har »efterföljelsen», eller »lärjungaskapet», eller vilken term man nu vill välja, till de frälsningshistoriska gärningar, som trosbekännelserna betygar? Vilken roll spelar människosynen för karakteriseringen av vad spiritualitet är?

Frågor av det slaget kan ställas till många skilda typer av teologiska källor: till dogmatiska och etiska helhetsframställningar lika väl som exempelvis till predikolitteraturen, de bibliska kommentarerna, de liturgiska ordningarna samt

kommentarerna till dem, och till den kateketiska undervisningstraditionens olika dokument. Och den metod, som här bör komma till användning, kan inte vara någon annan än den innehållsanalytiska, som idéhistorien generellt använder sig av. Men den analysen måste lika självfallet bedrivas med hänsynstagande till den allmänna kultursituationen. Om detta är viktigt vid all idéhistorisk analys, så kanske det kan sägas vara särskilt viktigt, när det gäller spiritualiteten. Skälet härtill är givetvis att spiritualitet, såsom jag har karakteriserat den, handlar om de konkreta realiseringarna »utåt» av trons mysterier och inte endast om s k »teoretiska sanningar». Denna utåtriktning har ju alltid skett och måste väl alltid ske i konkreta och varierande yttre samhälls- och kultursituationer.

Spiritualitetens språkformer

Metoderna är således indifferent och inte ämnesspecifika och många olika sådana kan komma till användning, när det gäller att lösa problem rörande spiritualiteten. Vissa typer av frågeställningar, framför allt kanske till samtida källmaterial, skulle kunna lösas med hjälp av olika beteendevetenskapliga arbetssätt — ty arbetssätt är väl vad en »metod» är. Men låt mig här också peka på de metoder för analys av språk och litterär form, som används av filologin och litteraturvetenskapen och där så mycket har hänt under senare tid: jämte en förnyelse av studiet av den långa retoriska traditionen och av sådant som den litterära metaforen och dess funktioner kan man hänvisa till den nya språkfilosofin och språkpsykologin och de möjligheter de ger för att bättre förstå olika typer också av religiöst språk.²

Även om det, såsom jag tidigare konstaterat, är så att alla typer av teologiskt präglad text kan vara av intresse ur spiritualitetens synpunkt, så kan detta intresse givetvis vara mer eller mindre direkt. En

² Som enda exempel hänvisar jag till *John Coulson, Religion and Imagination . . .*, Oxford 1981.

systematisk framställning av den kristna tron kan, även om den rör sig på en mycket abstrakt och teoretisk nivå, ha mycket att säga exempelvis om vad ett kristet liv är och om frågorna rörande frälsningstilläggnelsen. Men dessa verks *omedelbara syfte* är väl ändå inte att existentiellt leda, fostra, inspirera eller påverka. Sådana syften — också språk- och litteraturvetenskapligt åtkomliga — väntar man sig däremot att finna som en mer eller mindre stark komponent i sådana genrer som predikan, den liturgiska bönen och sången och katekesen. Men i all teologisk text, i synnerhet i den »klassiska», måste man räkna med en påverkan från retoriken, i synnerhet såsom den kom att anpassas till kyrkligt-religiösa syften av Augustinus. Det gäller ju, enligt kyrkofadern, för en kristen lärare inte bara att informera och förmedla en rent intellektuell kunskap om sanningen (*docere*), utan också att tala/skriva så att åhörarna/läsarna därav lockas, attraheras, tjusas (*delectare*) och så att deras vilja böjs till handling och förverkligande (*flectere*, eller *movere*).

Mot den antydda bakgrunden ter det sig uppenbart, att spiritualitetsforskningen inte kan undvara de filosofiska och litteraturvetenskapliga ansatspunkterna. Med deras hjälp kan man kanske klarare se, hur valet av språk och litterär form är betingat också av syftet att påverka, locka, liva, förmana och egga. Man kan i en predikans språk kanske se, hur kunskapsmeddelelse paras med strävan att väcka kärlekens hängivenhet (*affectus*). Man kan se, hur anamnes av de gudomliga frälsningsgärningarna i de gamla liturgiska orationerna genom plastiskt utmejslade syntaktiska konstruktioner förbinds med bön och maning.

Det internationella forskningsläget

Jag har hittills diskuterat spiritualiteten och dess utforskande på ett ganska abstrakt och vetenskapsteoretiskt plan. Den

diskussionen fördes mot bakgrund av en ganska stor och alltmera intensiv forskning. Det finns dessutom en snart sagt oöverskådlig populärare litteratur, där ordet spiritualitet i titeln kan stå för många och vitt skilda saker — vi har ju att göra med ett modeord. Men fränsett de frestelser detta utgör för flyhänta skribenter, måste man erkänna att spiritualitet, både som historisk och som aktuellt levande företeelse, är en komplex storhet med många aspekter och delproblem. Det är därför naturligt, att även professionella författare ofta får svårigheter att genomföra en frågeställning, när man velat skriva överskådliga framställningar, som spänner över längre tidsavsnitt eller skilda kyrkliga traditioner.

Det går dock att få en ganska fast mark under fötterna. En lång rad av forskare har ägnat sig åt att försöka bestämma vad spiritualitet kan tänkas vara och åt att diskutera olika metodproblem i samband därmed.³ Några översiktliga framställningar, i vilka betydande teologer, andliga lärare och mystiker ställs i centrum, kan anbefallas som orientering.⁴ Men de utförligaste och bästa hjälpmedlen finns i den franska forskningen. Jag avser den av Louis Bouyer, Jean Leclercq och andra utarbetade *Histoire de la spiritualité chrétienne* i fyra omfångsrika band och det stora och ännu ej fullbordade uppslagsverket *Dictionnaire de spiritualité*. I det senare kan man inte endast finna ofta omfångsrika artiklar om enskilda personer, länder och traditioner

³ Se t.ex. Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung . . . : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74(1977), sid. 464—497; Anton Rotzetter, *Theologie und Spiritualität: Franziskanische Studien* 61(1979), sid. 318—340, och Roch Kereszty, *Theology and Spirituality — the Task of a Synthesis: Communio* 10(1983), sid. 314—331.

⁴ Se t.ex. Rowan Williams, *The Wound of Knowledge. Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*, London 1979; Jordan Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, San Francisco & London 1985; Simon Tugwell, *Ways of Imperfection. An Exploration of Christian Spirituality*, London 1984, och John Moorman, *The Anglican Spiritual Tradition*, London 1983.

utan också artiklar av historisk karaktär om sådana för spiritualiteten grundläggande begrepp som Bible, Couer, Méditation, Mortification, Lectio divina, etc, etc. En lång rad tidskrifter skänker kontinuerligt sin uppmärksamhet åt frågor rörande den kristna spiritualiteten och dess historia. Fortlöpande bibliografisk information får man i tidskrifter som *Revue d'histoire ecclésiastique*, *Theologische Revue* och *Revue Bénédictine* och i den periodiska *Bibliografia internationalis spiritualitatis*. Vid de årliga kongresserna i Kalamazoo och Spoleto framläggs ofta viktiga bidrag till i synnerhet den medeltida spiritualiteten.⁵

Forskningsuppgifter

Redan denna snabbgenomgång av forskningen och dess instrument antyder indirekt var tyngdpunkterna hittills har legat, nämligen på de ortodoxa, katolska och — i någon mån — anglikanska traditionerna. Men även de reformerta och puritanska strömningarna har tilldragit sig en viss uppmärksamhet.⁶ Sämst beställt tycks det vara, när det gäller vår kunskap om luthersk spiritualitet, där dock bristerna i någon mån mildras ge-

nom den forskning som finns om olika slag av »fromhetslitteratur» och av typen »de stora religiösa personligheterna», liksom av religiöst folkliv. Men den forskningen har dock ofta sin begränsning just i bristen på djupgående teologisk analys av spiritualitetens grundfrågor, såsom dessa ställs av den moderna spiritualitetsforskningen. Perspektivet har ofta varit ganska ensidigt individualistiskt och föga beaktat den kyrkliga kontexten. Som svensk kan man konstatera att våra stora andliga lärare och ledare, exempelvis Nohrborg, Schartau, Laestadius och — under senare tid — Lewi Pethrus, måste sägas vara praktiskt taget utforskade just ur vår synpunkt. Det torde dock finnas annat än nådens ordning, anfåktelsen och omvändelsen hos författare som dessa — om man bara ställer fräscha frågor till källorna.

Nu är det emellertid ingalunda så, att allt är färdigt eller väl beställt, när det gäller forskningen rörande de ortodoxa och katolska — för- och efterreformatoriska — traditionernas spiritualitet. Även den forskningen befinner sig endast i sin början, ty hela århundraden och en mängd källor väntar i biblioteken fortfarande på de problemmedvetna forskarna. Men för att denna forskning skall bli framgångsrik och förnyande, måste man lära sig att inse, att epoker och författare, som kan te sig tämligen ointressanta ur den vanliga dogmhistoriska synpunkten kan vara ytterst givande, om man nalkas dem med spiritualitetens specifika frågor. Man måste också övervinna den inte ovanliga uppfattningen, att »fromma skrifter» nödvändigtvis är sekunda ur teologisk-intellektuell synpunkt och deras författare ett kyrkans B-lag.

Om nu mycket ter sig suddigt, vagt och konturlöst i den spiritualitetshistoriska forskningen, beror det i många fall på, att konceptionerna varit oklara och frågeställningarna oskarpa. Ty man bör inte invända, att en klar vetenskapsteoretisk konception hämmar och sätter gränser och att det räcker med vanlig forskarteknik och litet intuition. Konceptionens

⁵ The Medieval Institute vid Western Michigan University i Kalamazoo anordnar årliga jättekongresser, där alltid olika frågor rörande medeltidens spiritualitet behandlas; några samlade kongressvolymter utges emellertid inte. I samband härmed anordnar också The Institute of Cistercian Studies i samma stad kongresser — där perspektivet inte är inskränkt till medeltiden — och valda bidrag härifrån publiceras i serien *Cistercian Studies Series*. I Spoleto finns *Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, som dels utger tidskriften *Studi Medievali* och dels årliga kongressvolymter. Båda brukar innehålla mycket — på skilda språk — av intresse för spiritualitetsforskningen. Det engelska *Ecclesiastical History Society* ger ut en serie kongressvolymter, *Studies in Church History*, som likaledes ofta behandlar problem ur spiritualitetens historia.

⁶ Se t.ex. *Barbara Kiefer Lewalski*, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Lyric*, Princeton 1979, och min artikel *Katolskt och kalviniskt i engelsk diktning*. Teologiska kommentarer till en litteraturvetenskaplig debatt: *Kyrkohistorisk Årsskrift* 82(1982), sid. 132—248.

liksom perspektivets uppgift och funktion är inte att avsnöra och hämma, utan, väl genomarbetade och rätt förstådda, öppnar de tvärtom mot djupen och skärper problemmedvetenheten, så att man ser

annars dolda sammanhang. Det finns ännu mycket att med goda slagrutor upptäcka i den kristna spiritualitetens långa tradition. Att bättre lära känna den kunde måhända också ha aktuell betydelse.

Kyrka och kulturliv — konturer till ett forskningsprogram

AV JAN ARVID HELLSTRÖM

1.

Kyrko- och samfundsvetenskapen är framvuxen ur den praktiska teologin. Denna teologiska disciplin var länge *normativt* inriktad. Den hade ambitionen att på grundval av historiska och systematiska studier försöka ställa upp handlingsregler och modeller för det praktiska kyrkolivet, dvs för predikan (homiletik), för undervisningen (kateketik), för gudstjänstlivet (liturgik), för det kyrkorättsliga arbetet osv. Från 1900-talets början ersattes den normativa inriktningen av en *deskriptiv/analytisk*. Med Yngve Bri-lioth och efter honom Sven Kjällerström blev ämnet uttalat historiskt, där man studerade och analyserade kyrkolivet, kyrkorätten, liturgin etc under tidigare epoker. Under de senare decennierna har det samtida kyrkolivet blivit föremål för ökat intresse. Namnändringen från »praktisk teologi» till »kyrko- och samfundsvetenskap» är en konsekvens av ämnets historiska utveckling.

I ämnesbeskrivningen finns många olika deldiscipliner listade. Flera av dem — inte minst liturgi och kyrkorätt — är internationellt sett ofta egna och stora forskningsdiscipliner. Kyrko- och samfundsvetenskapen tonar därför idag fram som ett forskningsområde, som är så omfattande, att det aldrig kan överblickas av en enda forskare. Det finns samtidigt en risk — om det nu *är* en risk — att ämnet sönderfaller i disparata enheter med litet eller inget inbördes sammanhang.

Om man nu vill försöka se hela ämnesområdet som ett integrerat helt är en möjlig lösning att man försöker se det i ett eller flera helhetsperspektiv. I sitt bidrag till detta STK-nummer skissar Alf Härdelin en sådan »helhetskonception», som kan »bära upp» ämnet. Ett mera pragmatiskt sätt att försöka se de olika deldisciplinerna i sammanhang med varandra har i praktiken länge tillämpats, även om det inte så ofta explicit har formulerats. Det innebär, att man låter kyrkornas faktiska liv och verksamhet på församlings-, stifts- (motsvarande) och riksplanet bli en övergripande ram, som sedan kan brytas ner i mindre del-aspekter.

Man kan ytterligare vidga perspektivet genom att ställa in samfundslivet i en större social eller samhällshistorisk kontext.¹ Detta har ofta skett utan att det formulerats eller diskuterats utifrån ämnesteoretiska eller forskningsteoretiska utgångspunkter. En samhällshistorisk ram kan givetvis tillämpas på olika sätt och perspektivet kan vinklas åt exempelvis det ideologiska, kulturella eller ekonomiska hållet. I praktiken tillämpas sådana modeller sedan länge: Vem skulle våga försöka analysera den svenska re-

¹ Cf till detta J A Hellström, Psalm samfund samhälle sammanhang, där detta vidgade perspektiv mera utförligt diskuteras när det gäller kristen sång och musik. Artikeln finns i J A Hellström, Den allra högsta sången, 1981 s 100 ff och även i J A Hellström—S-Å Selander, Hymnologi — en forskning med framtid?, 1985 s 7 ff, cf vidare nedan.

formationen utan att ta hänsyn till ekonomiska och sociala faktorer eller försöka göra en liturgihistorisk undersökning om gamla kyrkan utan att anlägga ett kulturhistoriskt perspektiv? Detta innebär också, att man ofta måste gå utanför kyrko- och samfundslivet för att kunna analysera sammanhang och kausalsamband och för att finna de olika källornas »Sitz im Leben».

Detta får också konsekvensen, att de traditionella praktisk-teologiska deldisciplinerna till benämning och inriktning framstår som ganska antikverade och ofullständiga. »Kateketik» och »homiletik» är — exempelvis — alldeles missvisande begrepp, om man vill studera kommunikationsprocessen i samfunden från ett bredare pedagogiskt-sociologiskt perspektiv. På motsvarande sätt är inte »hymnologi» längre relevant som benämning på en forskning, som försöker analysera den kristna sången och eventuellt musiken från socialhistoriska, kulturhistoriska, pedagogiska eller musikvetenskapliga infallsvinklar.²

Ett sådant perspektiv innebär samtidigt, att det lätt kan uppstå kinkiga avvägningsproblem gentemot angränsande ämnen såsom religionspedagogik, religionssociologi, religionspsykologi, musikvetenskap, litteraturvetenskap, tros- och livsåskådningsvetenskap osv. Skillnaderna mellan olika religionsvetenskapliga forskningsdiscipliner ligger då inte bara i frågeställning eller val av källor, utan i minst lika hög grad i valet av metodik.

Vetenskapsteoretiska resonemang om vad som skiljer olika forskningsdiscipliner från varandra har ofta — just! — mera teoretiskt än praktiskt intresse. Jag upplever det som mera stimulerande än problematiskt om forskare inom olika ämnen tangerar eller t o m överskrider vetenskapsteoretiska rågångar. Det är ingen nackdel om det inom exempelvis historia, kyrkohistoria, rättshistoria, mu-

sikvetenskap, litteraturvetenskap eller religionsbeteendevetenskap förekommer forskning med hög kyrkovetenskaplig relevans — och vice versa.

2.

Man kan alltså betrakta kyrko- och samfundsvetenskapen från olika utgångspunkter. En möjlighet är att helt enkelt konstatera, att forskningsområdet består av olika delämnena med ett mycket löst inbördes sammanhang. Att dessa delämnena har sammanförts inom samma forskningsområde (kyrko- och samfundsvetenskapen) beror då mera på historiska tillfälligheter än på principiella systematiska överväganden. En annan möjlighet är att försöka se de olika delämnena i ett mera »pragmatiskt sammanhang» med varandra: kyrko- och samfundsvetenskapen utgör då det forskningsämne, som studerar samfundslivets olika yttringar i historia och nutid. En tredje möjlighet är den som Hårdelin förespråkar i detta temanummer, dvs att utgå från en systematiskt anlagd helhetskonception. Hårdelin väljer en ecklesiologisk infallsvinkel med spiritualitetsforskningen som sammanhållande totalperspektiv.

Som Hårdelin påpekar, finns det naturligtvis andra tänkbara helhetskonceptioner. Oavsett vilken man väljer kan den självfallet aldrig bli en »totalkonception» i den meningen, att den belyser och förklarar alla företeelser, nyanser och komplicerade skeenden inom samfundslivet. Snarare får man söka efter *olika* helhetsperspektiv eller paradigm, som alla har det gemensamt, att de i sig kan *integrera* de olika kyrkovetenskapliga deldisciplinerna och samtidigt fungera som *komplement* till varandra.

Det måste idag vara angeläget att bland tänkbara helhetskonceptioner försöka finna sådana, som knyter an till dominerande tendenser och utvecklingsfaser i samhällslivet i stort. Det kan då finnas anledning att ställa frågan, om inte ett

² Hellström a a 1981 s 104 ff, 1985 s 10 ff, cf Hellström, Vad gör teologerna?, i Svensk kyrkotidning 50 1985 s 712 ff.

kulturhistoriskt perspektiv skulle kunna bli av stor betydelse för den kyrkovetenskapliga forskningen — och, omvänt, om inte ett kyrkovetenskapligt studium av kulturliv och kulturella yttringar med anknytning till samfundslivet skulle kunna bidra till ökad kännedom om och förståelse av skeenden och utvecklingslinjer inom kultursektorn. Om man anlägger ett kulturhistoriskt perspektiv på den kyrkovetenskapliga forskningen måste man alltså vara medveten om att det aldrig kan bli frågan om någon *total* konception i den meningen, att alla forskningsämnets olika delar blir belysta — i varje fall inte i samma mån. Man måste också ha klart för sig att termerna »kultur», »kulturhistoria» etc är komplexa, mångtydiga och ibland oklara begrepp.

3.

Samfundens kulturella och konstnärliga uttrycksformer tillhör alltså de forskningssektorer som särskilt anges i ämnesbeskrivningen för kyrko- och samfundsvetenskapen. Sådana »uttrycksformer» är exempelvis konst, arkitektur, poesi, litteratur, dramatik, musik och film.

Ämnesbeskrivningen utgår från att det *de facto* inom samfunden existerar olika kulturella yttringar och »uttrycksformer» som hör hemma inom kyrko- och samfundsvetenskapen på samma sätt som exempelvis gudstjänstlivet och spiritualiteten. Det finns emellertid också andra aspekter, som kan vägas in i sammanhanget. Några exempel:

* I anslutning till vad som har sagts i det föregående kan man fundera över om inte den kulturella aspekten ofta kan ha karaktär av *helhetsperspektiv* snarare än ytterligare en »deldisciplin» vid sidan av liturgi, kateketik, kyrkorätt etc. Det innebär, att vad Härdelin i detta temanummer anför beträffande spiritualiteten också skulle kunna appliceras på kyrkornas kulturliv och »estetiska uttrycksformer». Man kan också formulera problemet som en fråga: i vilken utsträckning skulle de olika delaspekterna inom kyrko-

livet kunna tolkas i ett kulturhistoriskt perspektiv likaväl som i exempelvis ett teologihistoriskt eller ekonomisk-historiskt?

Onekligen finns det många intressanta öppningar om man försöker tolka den liturgi-historiska, kateketiska, homiletiska etc utvecklingen i ett kulturellt perspektiv. Vissa perioder inbjuder framför allt till detta, exempelvis gamla kyrkans tid — och nutiden! Det betyder att kulturlivet och dess yttringar i samhällslivet i stort skulle kunna utgöra en ram och en förklaringsmodell för skeendena inom samfunden. Inte minst *förändringarna* inom samfundslivet — i förhållande till tidigare epoker — skulle säkert i många fall kunna förklaras och analyseras på ett helt nytt sätt utifrån kulturhistoriska infallsvinklar.

* Ett speciellt problem avser *gränsdragningen* mellan kristet och icke-kristet (»profant»). Detta är en genom tiderna vanlig frågeställning inom samfund och kyrkor och har applicerats på exempelvis konst och musik. Typexempel är den moderna debatten i Sverige om vilken musik som är »kristen» eller inte. Denna diskussion har tidvis varit intensiv och vinklats från olika håll. Från kyrkomusikerhåll har man ibland i försöken att hålla »profana» musikformer utanför kyrkorummet talat om en *sakral* musik såsom den »äktkristna», medan vissa andra musikformer skulle vara »profanerande». Andra har vänt sig mot ett sådant synsätt och menat, att gränsdragningen mellan »sakral» och »profant» inte hör hemma i ett evangeliskt tänkande.³ Dessutom finns det inom andra fromhetstraditioner helt andra uppfattningar om vad som är »kristen» sång eller musik, tex inom pietistiska rörelser eller inom Pingströrelsen.⁴ Frågan är intressant och värd ett vetenskapligt studium. Det skulle då samtidigt kunna bli en intressant undersökning om teologi och samfundsliv i ett betydligt större perspektiv.

Motsvarande problematik finns också när det gäller andra »konstnärliga uttrycksformer», inte minst konsten. Frågan om »kristen» eller »sakral» konst har i Sverige disku-

³ Cf till detta dokumentationen i J A Hellström—L Å Lundberg, red, Kyrkans nya sång, 1972, till termen »musica sacra» Anders Ekenberg, Det klingande sakramentet 1984, s 94 ff.

⁴ Till detta Stig-Magnus Thorsén, Ande skön kom till mej. En musiksociologisk analys av musiken i Götene Filadelfiaförsamling, 1980 fr a s 95 ff och hos Thorsén anförd litt.

terats bli på de konstnärskonferenser, som anordnades på Sigtunastiftelsen från 1940-talets slut och framåt. Denna diskussion lever också utomlands och har behandlats av konstvetaren *Elisabeth Stengård*.⁵ En aspekt av samma debatt är den gamla teologiska stridsfrågan om det heliga alls fick framställas med hjälp av bilder. Den sk bildstriden är här det klassiska exemplet, där den ena ytterligheten åberopar det gammaltestamentliga bildförbudet medan den andra företräder den ortodoxa ikonfromheten. En annan problematik av likartat slag gäller den reformerta traditionens avvisande av konst och utsmyckning i kyrkorummet — återigen under hänvisning till Bibeln. Ett spännande samfundsvetenskapligt studium skulle kunna rikta in sig på den förändring som här har skett inom reformerta traditioner och analysen borde då framför allt rikta in sig på den principiella argumenteringen och motiveringarna.

* På senare år har både kyrkovetenskapen och andra religionsvetenskapliga forskningsområden kommit in på kultursektorn. Inte minst har det då gällt forskning kring skönlitteraturen. Här kan i korthet exemplifieras med de undersökningar som har utförts av religionspsykologer som *Owe Wikström*⁶ och *Hans Åkerberg*⁷ och — inom tros- och livsåskådningsvetenskapen — av bl a *Gösta Wrede*.⁸

När det gäller forskningen kring estetik och kultur kan det vara motiverat att disku-

⁵ Elisabeth Stengård, *Religiös sång eller sakral?*, 1984, samt här anförd litt.

⁶ Owe Wikström, fra Raskolonikov — den kluvnes väg mot helhet. En studie kring Dostojevskij och religionspsykologin, 1982, och *De ofrånkomliga orden*. Religionspsykologiska studier i modern svensk skönlitteratur, 1982.

⁷ Hans Åkerberg, fra Kamp och kors, 1983, Sven Stolpe och Sigtuna-upplevelsen, 1985, *Diktaren och arvet*. Några Dan Andersson-studier, 1985, *Tillvaron och religionen*. Psykologiska studier kring personlighet och mystik, 1985 och *Den levande Fröding*, Studier och porträtt, 1986.

⁸ Gösta Wrede, *Livet, döden och meningen*. Om livsåskådningar i skönlitteratur med rik litteraturlista s 204 ff. Till detta också Ragnar Holte, *Människa, livstolkning, gudstro*. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen, 1984, och Margareta Brandby-Cöster, *Djupt i det jordiska*. Selma Lagerlöfs författarskap i skapelseteologiskt perspektiv, i Margareta Brandby-Cöster—Greta Hofsten—Anne Strid—Gustaf Wingren, *Tro i en tid av tvivel*, 1985, s 10 ff.

tera frågan om var gränserna mellan olika forskningsdiscipliner går. Vad skiljer en kyrkovetenskaplig analys av en skönlitterär bok från en religionspsykologisk eller systematisk-teologisk? Kan en författare eller diktare analyseras från specifik kyrkovetenskaplig utgångspunkt? Frågan kan också formuleras så: Under vilka premisser kan studiet av litteratur och poesi (som exempel) hänföras just till den kyrkovetenskapliga forskningen? Måste man formulera speciella frågeställningar för att studiet av en bok eller författare ska framstå som kyrkovetenskapligt legitimt? Eller är *metoden* det avgörande? Är det alls nödvändigt eller viktigt att markera — med hjälp av frågeställning och/eller metod — att det är frågan om just ett kyrkovetenskapligt forskningsprojekt?

Frågorna och oklarheterna hänger samman med att studiet av litterära, poetiska och konstnärliga uttrycksformer i allmänhet är ganska nytt inom religionsvetenskapen. Särskilt gäller detta litteratur och poesi. Ifråga om kristen sång och konst finns en längre forskningstradition att falla tillbaka på.

Det råder knappast några delade meningar om att en kyrkovetenskaplig forskning kring kyrkolivets och fromhetslivets estetiska yttringar är både viktig och relevant — trots de oklarheter som kan finnas ifråga om gränsdragningar och forskningsmodeller. Det är då väsentligt att *dels* studera samfundens och kristenlivets estetiska uttrycksformer som sådana och att *dels* utnyttja kulturlivet som en av flera tänkbara infallsvinklar eller perspektiv när man vill analysera samfunden och deras ställning i samhällslivet. Ett intressant exempel på detta kan hämtas från religionssociologin. Här har den kulturella utvecklingen fått tjäna som ett av flera kriterier vid ett studium av den religiösa förändringen i Norden under det senaste halvsekle.⁹

Det kan mot denna bakgrund vara på sin plats att om än mycket summariskt försöka ange några riktpunkter för den kyrkovetenskapliga forskningen kring kyrkoliv och kulturliv.

⁹ Göran Gustafsson, red, *Religiös förändring i Norden 1930—1980*, 1985.

4.

Problemkomplexet kulturliv—samfundsliv har många bottnar. Det kan följaktligen analyseras från flera olika utgångspunkter. Några tänkbara alternativ:

* Ett kulturhistoriskt helhetsperspektiv anläggs på kyrkolivet som en av flera tänkbara »totalkonceptioner» i enlighet med vad som har sagts i det föregående.

* Kulturaspekten utnyttjas som en brytpunkt/brännpunkt när det gäller frågan om ett eller flera samfunds integrering eller separering från samhällsliv och samhälle. Det kan gälla exempelvis — för svenskt vidkommande — ett studium av om och i så fall på vilka sätt olika väckelserörelser avskilde sig från samhällslivet och de förhärskande värderingarna i samhället. På samma sätt skulle man från denna utgångspunkt kunna studera två olika samfund, t ex den enligt traditionell mening samhällsintegrerade och »kulturvänliga» Svenska kyrkan i relation till Pingströrelsen, som ofta brukar framställas som en från samhällslivet på väsentliga punkter »avgränsad» rörelse. Samma modell skulle också kunna användas för att studera förändringar inom ett och samma samfund — t ex Svenska Missionsförbundet eller Baptistsamfundet — när det gäller relationerna till samhällslivet.

Denna typ av studier drar åt det religions-sociologiska hållet. Det finns emellertid också möjligheter att använda ungefär samma modeller i helt andra sammanhang, t ex i undersökningar av mera teologisk-systematisk karaktär. Dit kunde då räknas en av grundfrågorna inom spiritualitetsforskningen, frågan om kyrkofädernas och senare kloster-rörelsens ambivalens i förhållande till kulturlivet i stort och inte minst till den klassiska icke-kristna kulturen och litteraturen.¹⁰

När det gäller den problematik som har antytts här vore det intressant att också studera enskilda personer och personligheter inom kyrkor och samfund — inte minst med tanke på att flera av kristenhetens främsta kulturpersonligheter har hört hemma i fromhetstraditioner, som ofta har karakteriserats som »kulturfientliga». Detta gäller också Sverige.

* En stor och viktig frågeställning som här bara ska antydvas hänger samman med den

föregående. Den kan enkelt formuleras så: hur såg den kultur ut och vilka yttringar tog den sig, som förekom inom sådan väckelsefromhet och andra rörelser, som normalt brukar betraktas som »kulturfientliga» eller i varje fall »restriktiva». Hur såg/ser det musikaliv, den litteratur, poesi, konst etc ut som förekom i dessa kretsar som ett alternativ till samhällets »ordinarie» kulturliv? Vilka var skillnaderna — och hur kan dessa skillnader belysa de aktuella fromhetsriktningarna? Man kan också från likartad utgångspunkt ställa frågan: Vad innebär de facto kulturell öppenhet respektive slutenhet, dels allmänt, dels med hänsyn till olika samfund? Vad skulle ett studium av denna problematik vad gäller exempelvis katolska kyrkan respektive pingströrelsen i Sverige kunna säga om respektive samfund?

En frågeställning av denna typ utgår från axiomet, att ingen rörelse saknar kulturella yttringar och att fientlighet mot samhällets »officiella» kulturliv i stället föder fram alternativa kulturformer.

* En annan intressant fråga gäller vad som skulle kunna karakteriseras som »kulturlivets sekularisering». Detta innebär inte, att »kulturen» uppfattas som ett enhetligt begrepp — vilket det naturligtvis inte är: i själva verket måste termen likaväl som företeelsen brytas ner i olika delaspekter. Vad som här ligger i »kulturens sekularisering» är, att kulturlivet liksom samhällslivet i stort i vissa miljöer och under vissa epoker har varit starkt kristet färgat, men att sambandet mellan kyrka och kulturliv efter hand har luckrats upp. Det skulle vara intressant att undersöka detta fenomen liksom de processer och orsakssammanhang som ledde till att integreringen mellan kultur- och samhällsliv uppstod respektive upplöstes.

Ett intressant exempel på denna problematik kan gälla poesin. Denna »kulturyttring» har vissa tider och i vissa ideologier (nyplatonismen, romantiken) uppfattats som en kanal för gudomlig kommunikation med mänskligheten: »Poesin . . . (är) till sitt väsen ett med religionen» och en annan sida av den kristna mystiken (Hans Ruin). Poesin har — inspirerad! — framstått som en av de centrala vägarna mellan Gud och människa och poeten som bärare av den gudomliga verkligheten och hemligheten. Banden mellan poesi och religiös mystik har i många religiösa rörelser och i snart sagt alla tider varit

¹⁰ Till denna problematik fra Jean Leclercq, *The love of learning and the desire for God*, 1974 och senare uppl.

många och starka.¹¹ Det vore ur kyrkovetenskaplig synvinkel intressant att undersöka detta fenomen — och den process som i en pluralistisk tid har inneburit en form av »sekularisering» av den tidigare »gudomligt inspirerade» poesin.

* Tillsammans med *Sven-Åke Selander* har jag i olika sammanhang studerat den kristna sångens roll i samfundsliv, samhällsliv och kulturliv. Här kan kort refereras till dessa studier.¹² Ambitionen har varit att försöka sätta in den kristna sången och den forskning, som tidigare har benämnts »hymnologi» i ett större kyrkovetenskapligt och socialhistoriskt sammanhang. Detta skulle kunna ge viktiga infallsvinklar när det gäller förståelsen av den kristna sången och musiken — och samtidigt i hög grad kunna belysa skeenden och utvecklingslinjer inom samfund och samhälle.

Vi har i detta sammanhang haft återkommande kontakter med forskare, som från andra utgångspunkter behandlat den kristna sången, främst med musiksociologer i Göteborg.¹³ Vår erfarenhet är, att sådana kontakter över traditionella forskningsgränser är berikande för alla parter. Samtidigt som ett sociologiskt perspektiv har visat sig kunna berika den »hymnologiska» forskningen, kan ett religionsvetenskapligt bredda och nyansera den sociologiska. Exemplet med hymnologin

¹¹ Se till detta fra Hans Ruin, Poesins mystik, Helsingfors 1935 och senare upplagor. Se även Albert Nilsson, Svensk romantik. Den platoniska strömningen, Flera uppl, senast 1964, Olle Holmberg, Frödings mystik, 1921, Kjell Espmark, Att översätta själen, 1975, dens Själen i bild, 1977, Ingemar Algulin, Den orfiska reträtten, 1977, och Thure Stenström, Livsåskådning och litterär form, STK 1986 s 1 ff med här anförnt material. Stefan Edman har i Jord att älska, 1981, s 97 ff, på likartat sätt beskrivit poesin som kanske det enda språket att idag beskriva den nya fysikaliska världsbilden.

¹² S-Å Selander, »Den nya sången». Den anglosachsiska väckelsesångens genombrott i Sverige, 1973, s 11 ff, dens Hymnologi — en forskning med framtiden för sig? samt »Öppna landskap» — de båda sistnämnda i J A Hellström—S-Å Selander 1985 (ovan not 1) s 33 ff resp 79 ff, J A Hellström, Psalm samfund samhälle sammanhang, ovan not 1, dens Hymnologi idag, i Hellström—Selander 1985 s 71 ff.

¹³ Jan Ling, Kyrkomusiken i ett sociologiskt perspektiv, i Svenskt gudstjänstliv 1974/75 s 40 ff, Stig-Magnus Thorsén, Ande skön . . ., ovan not 4, dens Du är musiken, 1984, Hans Bernskiöld, Sjung, av hjärtat sjung. Församlingssång och musikliv i Svenska missionsförbundet fram till 1950-talet, 1986.

kan också vara tillämpligt när det gäller andra kyrkovetenskapliga forskningsgrenar.

* En annan tänkbar infallsvinkel som har en hög grad av aktualitet gäller debatten inom »Svenska kyrkan» om »folkkyrka—statskyrka» och »dop—medlemskap». Debatten har ofta lett till egendomligheten att samfund med »högre teologisk profil», t ex katolska kyrkan och de svenska frikyrkorna i övrigt, har framstått som »slutna» eller »elitistiska». Motsvarande har också gällt vissa riktningar inom Svenska kyrkan.

Man kan fråga sig vilket resultatet skulle bli, om man analyserade samfundens »öppenhet» respektive »slutenhet» från andra kriterier, t ex de kulturella. Man kan också ställa frågan om man från vetenskaplig synvinkel skulle kunna tillhandahålla redskap för en nyansering och »vidgning» av den kyrkliga debatten ifråga om brytpunkter, kriterier och perspektiv. Den kyrkovetenskapliga forskningen skulle på så sätt — indirekt — kunna bidra till en »hyfsning» av denna debatt.

Det saknas m a o vare sig forskningsuppgifter eller möjliga perspektiv när det gäller ett studium av relationerna samfundsliv—kulturliv ur ett kyrkovetenskapligt perspektiv. Listningen här ovan skulle lätt kunna mångfaldigas. Samtidigt måste man självfallet på ett helt annat sätt än vad som här har kunnat göras försöka nyansera problematiken.

5.

Av de olika delområden som ingår i vad som brukar gå under benämningen »kultur» eller »kulturliv» är det framför allt skönlitteratur och poesi som enligt min mening borde bli föremål för ett intensifierat studium. Detta hänger samman med att det är just dessa sektorer som framstår som de mest försummade inom den religionsvetenskapliga forskningen, även om flera intressanta undersökningar av diktare och författare har genomförts på senare år. Det kan naturligtvis aldrig bli frågan om någon form av »alternativ litteraturvetenskap»: snarare framstår litteraturhistoria och religionssociologi som hjälpvetenskaper för ett kyrkovetenskapligt litteraturstudium. Ur religions-

vetenskaplig synvinkel blir det då väsentligt att man från *sina* utgångspunkter och specialkunskaper försöker fördjupa, systematisera och förtydliga den religiösa problematik, som finns hos en lång rad diktare och författare — motsvarande kan naturligtvis i samma grad gälla musiker, filmskapare etc. En sådan religionsvetenskaplig forskning kan då också bli ett korrektiv till de förytligade och missvisande analyser av den religiösa problematiken som man kan finna hos litteraturvetare utan nödvändiga religionsvetenskapliga kunskaper och förutsättningar. Det är viktigt att religionsvetenskapen och forskningsämnen som litteraturvetenskap, konstvetenskap etc hjälper och berikar varandra.

Den religionsvetenskapliga och därmed också den kyrkovetenskapliga forskningen har alltså försummat att ta vederbörlig hänsyn till kulturlivet i samhället. Personligen har jag mycket konkret fått uppleva detta i samband med mina egna forskningar.¹⁴

Orsakerna till dessa »försummelse» inom den religionsvetenskapliga forskningen kan bl a sökas i det faktum, att man mer eller mindre omedvetet har varit styrd av källmaterialet. Detta innebär exempelvis, att man nöjt sig med att undersöka sådana dokument som har sin »Sitz im Leben» inom samfunden och som själva utger sig för att vara »religiösa». I ett bredare perspektiv är det viktigt att man kompletterar dessa mera traditionella kyrkovetenskapliga materialgrupper med andra, som kanske inte har sitt ursprung inom samfunden men som kan belysa religionens roll och framtoning i samhällslivet. Mot en sådan bak-

¹⁴ I min undersökning *Samfund och radio 1979* lade jag ner ett stort arbete med att undersöka en plötslig »vindkantring» när det gällde den kristna programverksamheten i svensk radio på 1940-talet. Först efter en kulturhistorisk analys var det möjligt att klarlägga skeenden och orsakssammanhang. En sådan kulturhistorisk undersökning i större skala är i sig angelägen. Se Hellström 1979 s 285 ff. Till problematiken kyrkoliv—kulturliv Carl-Reinhold Bråkenhielm—Jonas Unger, *Kyrkan och kulturen — konflikt eller samspel?*, 1985.

grund är sådana författare och diktare intressanta, som behandlar religion och samfundsliv, även om de inte är samfundsanknutna. Det är i dagens pluralistiska samhälle och forskarsamhälle inte längre möjligt att låta den religionsvetenskapliga och kyrkovetenskapliga forskningen låsas av de ramar, som begränsas av de etablerade kyrkorna och trossamfunden.

Detta hänger i sin tur samman med ett annat stort frågekomplex: har det religiösa tänkandet under det senaste århundradet banat sig nya vägar vid sidan av de traditionella samfunden och samfundslivet? Använder man ett annat språk och andra kanaler än de traditionella samfundens, när man vill formulera och försöka besvara de existentiella frågorna? Om det finns ett »religiöst samhälle» vid sidan av samfunden i traditionell bemärkelse: hur ser det i så fall ut, ideologiskt och strukturellt?

Detta frågekomplex är väsentligt och litteraturen, poesin och andra »estetiska uttrycksformer» skulle kunna utgöra underlag för ett studium av ett sådant »alternativt religiöst samhälle» vid sidan av de traditionella trossamfunden.

Frågan är, om inte de estetiska yttringarna av religionen får allt större betydelse i samband med att traditionella religiösa former bryts ner och förändras. Kanske är det så att litteratur, poesi, musik och konst idag utövar en större religiös påverkan på människor och ger dem rikare religiösa upplevelser än predikan, gudstjänst och andra traditionella kristna verksamhetsformer.

Vilka konsekvenser får detta i så fall för den kyrkovetenskapliga forskningen? Vilken beredskap finns för att studera och analysera en sådan problematik?

Vad gör den religionsvetenskapliga forskningens avnämare — i första hand kyrkor och samfund — för att försöka ta reda på hur det religiösa landskapet *verkligt* ser ut idag?

Vad är de beredda att satsa på en forskning, som kan hjälpa till att analysera och beskriva detta landskap?

LITTERATUR

Martin Metzger: *Königsthron und Gottes-thron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (Alter Orient und Altes Testament 15: 1—2). Vol. 1 Text, 391 sid., vol. 2 Katalog und Bildtafeln 372 sid. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, och Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985. Pris DM 238.*

I de senaste årtiondenas gammaltestamentliga forskning har det ikonografiska studiet kommit att spela en allt viktigare roll. Egyptiskt och främreorientalistiskt bildmaterial har naturligtvis varit känt sen förra århundradet eller längre, men det behövdes en Othmar Keel för att exegeterna på allvar skulle få upp ögonen för hur värdefullt ett sådant studium kan vara. Det räcker med att här nämna sådana arbeten av Keel som *Jahwes Entgegnung an Ijob* (1978) eller *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (1977). Det är arbeten som i eminent mening bidrar till en djupare förståelse av texterna och som föredömligt kombinerar textstudium med just ikonografisk analys.

Martin Metzgers stora arbete utgör en ny milsten i denna viktiga inventering av den främreorientalistiska bildkonsten. Författarens syfte är att belysa de gammaltestamentliga utsagorna om Guds tron och om den jordiske konungens tron. Det är givet att bildmaterial från Palestina och Syrien är av primärt intresse för ett sådant projekt. Detta område har emellertid behärskats av växlande befolkningselement. I gammalbabylonisk tid synes det ha dominerats av samma etniska element som hade makten i Mesopotamien. Därefter kommer en period av hurritisk-mitannisk dominans. Denna brytes emellertid genom Egyptens expansionspolitik under 1400-talet f.Kr. Området blir nu en sorts egyptisk kolonialprovins. De rådande maktförhållandena rubbas dock ännu en gång i grunden genom sjöfolkens härjningar och genom den ara-

meiska folkvandringssvågen. I ovanlig grad framstår området alltså som en kopplingscentral för kulturkontakter. Metzger har därför inte velat nöja sig med ett snävt studium av troner och tronavbildningar från Palestina och Syrien. Han har i stället valt att i sin undersökning ta med både Egypten och Mesopotamien. Kronologiskt sträcker sig hans material från tredje årtusendet till hellenistisk tid. Uppgiften framstår alltså som formidabel.

Till skillnad från Keel, som hela tiden behåller de bibliska frågeställningarna i sikte och s.a.s. »konsulterar» det ikonografiska materialet, väljer Metzger att först arbeta fram en totalvy över det utomisraelitiska bildmaterialet till sitt tema. Han studerar detta material »för dess egen skull». Detta är på en gång en styrka och en svaghet. Han har på detta sätt gett inte bara bibelforskarna utan även egyptologer och orientalisterna ett förstklassigt arbetsredskap. Han har ju ställt samman praktiskt taget allt vi vet om troner i hela den bördiga halvmånen. Svagheten ligger i att frågeställningen i någon mån försvinner ur blickfältet.

Bildmaterialet föreligger i en separat volym. Likväl uppnår Metzger mycket god samverkan mellan sin resonerande text och sitt bildmaterial, f.f.a. genom flitiga sifferhänvisningar i den förra. Bildmaterialet är ytterst omfattande, över 1500 nummer. Det återges dels med svartvita fotografier, dels med tuschteckningar. De förra är ibland av mindre god kvalitet, men detta är väl snarast att se som ett vittnesbörd om författarens vedermodör för att finansiera detta kostnadskrävande projekt.

Författarens behandling av materialet från Egypten och Mesopotamien framstår som två respektingivande monografier i sig. I det egyptiska materialet visar sig den lefcabensförsedda tronen vara av stort intresse för undersökningens syfte. Denna typ dominerar under 18 dynastin. Under 19 och 20 dynastierna blir på nytt den kubformade tronen förhärskande. I behandlingen av Egypten

lägger man särskilt märke till den minutiösa analysen av hur troner och fotapallar förses med symbolen för förenandet av de båda rikshalvorna (*sm3 t3.wj*). I kapitlet om Mesopotamien förtjänar den vackra analysen av kappadokiska rullsigill särskild uppmärksamhet. Här skiljer sig en grupp såsom »anatolisk» från två andra som framstår som rotade i mesopotamisk tradition.

Ett av bokens viktigaste kapitel ägnas åt tronformer och tronavbildningar i Syrien och Palestina. Metzger följer här i minutiösa detaljanalyser utvecklingen från den egyptiska lejonass-tronen till den genuint syriska sfinx-tronen. Den egyptiska prototypen förekommer i ursprungslandet endast som kungatron, medan de syriska modellerna fungerade som såväl gudatron som kungad:o. Diskussionen av sfinxtronerna är mästerlig. Förf. diskuterar först de tre kända beläggen från senbronsåldern och därefter det feniciska och puniska materialet. Inget lämnas åt slumpen. Metzger studerar i detalj vingarnas utseende, sfinxens svansföring och dess huvudbonad eller frisyr. På den senare punkten levererar han i anslutning till Desenne slående iakttagelser för att sfinxerna på tronmodellen från Megiddo bär en fjäderkrona, som vittnar om minoiska influenser.

Författarens beundransvärda detaljarbete sätter honom i stånd att effektivt kritisera andra forskare. Sålunda polemiserar han framgångsrikt mot Wolleys tolkning av lejonen i samband med Idrimis tron och mot Harans tolkning av reliefen på Ahiramsarkofagen.

En intressant punkt i författarens analys gäller innehavarna av dessa troner. Den åldrade patriarken på lejonass-tronen på den välkända reliefen från Ugarit är uppenbarligen El. Sfinxtronerna innehåller i något fall av en jordisk kung (reliefen på Ahiramsarkofagen). Därjämte tänker sig Metzger, att Baal avbildas sittande på en tron, såväl i samband med lejonass-tronen under bronsstatyeten från Byblos som i samband med regelrätta sfinxtroner, bl.a. tronmodellen från Megiddo och en rad puniska tronavbildningar.

Framställningen hade här vunnit, om förf. tagit upp en diskussion av de olika ikonografiska traditionerna för gudarna El och Baal. Vi vet att Baal och andra vädergudar ofta avbildas som en ung krigare i stående ställning (jfr A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage*, Paris 1965). El tycks där-

emot avbildas som en sittande gammal monark (jfr den s.k. »El-stelen»). Nu talar ju de ugaritiska texterna om att Baal intar sin tron (KTU 1.6.V.5—6 och 1.101, jfr 1.6.VI.33—35). Vad vi saknar är emellertid ikonografiskt material från senbronsåldern som entydigt pekar på att Baal också avbildades som en tronande gud. Baals typiska pose är ju i stället den unge, aktive, till strid beredde kaoskämpen, avbildad i stående ställning. I Baalstemplet i Ugarit påträffade man en stele med just en sådan avbildning, däremot ingen ikonografisk framställning av en tronande Baal.

Arbetets sista kapitel ägnas åt det bibliska materialet: uppgifterna om Salomos tron, om keruberna i templet och om arken. Jag skall här nöja mig med att referera framställningen om »Herren Sebaot, kerubtronaren». Salomo lät placera två väldiga keruber i sitt tempel. För tolkningen av dessa tar förf. sin utgångspunkt i Ps 18: 11 (1917 v. 10): »Han for på keruben och flög, han svävade på vindens vingar.» Här har keruberna rollen som fortskaffningsmedel. Denna funktion föreligger ej hos sfinxerna i samband med sfinxtronerna. Mobiliteten är emellertid ett drag hos den bevingade lejondraken i den mesopotamiska bildtraditionen. Så tecknar Metzger en utveckling lejondraken — sfinxerna — bibels keruber. Lejondrakens funktion av rid- eller dragdjur överfördes på sfinxerna. Här var mobiliteten dock ett anlag som låg latent och som blev dominant först hos de bibliska keruberna. Argumenteringen leder Metzger att sätta keruberna i samband med en ikonografisk tradition kring en gudomlighet av Baalstyp. Han pekar på Baal som »molnfararen» (*rkb ʿrpt*) i de ugaritiska texterna.

Metzger ser dock för keruberna ingen rak linje bakåt till sfinxtronerna. Keruberna står inte på alla fyra utan på bakbenen, med kroppen upprätt. Till denna slutsats kommer förf. utifrån 2 Krön 3: 13, utifrån ikonografiska iakttagelser rörande lejondrakens kroppsställning i vissa fall, och utifrån de bibliska måttsangivelserna för keruberna som omfattar deras höjd och vingarnas längd men ingenting om kerubernas kroppsängd, vilket enligt förf. vore ofrånkomligt om de tänktes stå på alla fyra.

Arrangemanget med keruberna i templet tolkas alltså inte utifrån de syrisk-palestinska kerubtronerna. I stället för förf. — för första gången i den vetenskapliga diskussionen om keruberna — in en hittitisk bild-

komposition från Eflatun Pinar i Mindre Asien. Enligt rekonstruktionen av den starkt skadade tempelfasad det här är frågan om ser vi en härskare på en tron. Tronen vilar på en skiva i form av en bevingad sol. Denna skiva bäres i sin tur upp av två andra bevingade solskivor, som i sin tur bäres upp av nio människogestalter med armarna uppåsträckta. Enligt Metzger har GT:s keruber en liknande funktion: att stående på bakbenen bära upp den platta på vilken Guds (ej presenterade) tron tänktes stå. Keruberna är alltså inte en del av själva tronen.

Det här är onekligen nya och överraskande synpunkter. Jag känner mig emellertid inte övertygad av resonemanget. För min del menar jag att templets keruber är att tolka i analogi med de väsen vi känner från sfinxtronerna, väsen som utgör integrerade beståndsdelar av själva tronen och som står på alla fyra (jfr Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 1982, kap. I). Det komparativa materialet i form av sfinxtronerna ligger onekligen mycket närmare till hands för förståelsen av en ikonografisk grupp från Salomos tid än en i sitt slag ganska enastående hettitisk tempelfasad. Metzgers tolkning medför dessutom att sambandet mellan gudsbeteckningen »kerubtronaren» och keruberna löses upp. Tolkar man däremot keruberna utifrån de välkända sfinxtronerna blir sambandet mellan semantik och ikonografi direkt slående. Kerubernas mobilitet i Ps 18: 11 utgör ingen svårighet för en sådan tolkning. På flera av tronframställningarna från första årtusendets intrar keruberna inte stillastående utan gående hållning (se bild no 1184, 1191, 1195 m.fl. och jfr textvolymen sid. 274—279). Att GT, som Metzger alldeles riktigt påpekar, inte innehåller någon formulering om en tron i templets *dēbir*, blir enligt min mening begripligt, när vi betänker att konungaböckernas tempelbeskrivning ingår i det deuteronomistiska historieverket; deuteronomisterna hade ju i exilssituationen synnerliga problem med den klassiska föreställningen om Guds boende och tronande i templet, som på deras tid låg i ruiner (jfr Mettinger, *Dethronement* kap. II).

Till skillnad från Metzger menar jag alltså att keruberna i Salomos tempel skall tolkas i analogi med de sfinxer vi finner som delar av sfinxtronerna; keruberna utgör alltså den osynlige Gudens tron. Kvar står då problemet hur vi skall dra de religionshistoriska linjerna bakåt. Att keruberna ger konkretion åt den

monarkiska gudsbilden är ju uppenbart, men vilken aspekt är det frågan om. I Kanaan har ju både El och Baal ett konungadöme. Genom att försöka dra en linje från keruberna till lejondraken, som förekommer som dragdjur eller postamentdjur åt en vädergudomlighet, betonar Metzger Baals-aspekten.

Nu vet vi att JHWH:s handlande GT beskrives med symbolik som i vissa fall har rötter i Baalsföreställningarna (motiven kaoskamp och teofani). I fråga om kerubtonen tycks dock den fasta förbindelsen mellan »Herren Sebaot» och »han som tronar på keruberna» vittna om att kerubtronen snarast skall förknippas med en El-aspekt. Särskilt två förhållanden må här framhållas: (ε) Sebaot-beteckningen är intimt förknippad med föreställningen om den himmelska hovsaten. Det viktiga komparativa materialet för denna föreställning är förknippat med El och inte med Baal (jfr E. Th. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, HSM 24, Chico 1980, till frågan om en hovstat kring Baal ssk. sid. 272 f.). (b) om vi i GT följer trådarna bakåt för Sebaotbeteckning och kerubtron, hamnar vi i domartidens Silo. Olika tecken tyder på att fromheten i Silo centrerades kring en dräkan av en gudomlighet med namnet El (jfr Mettinger, »YHWH Sabaoth. The Heavenly King on the Cherubim Throne» i T. Ishida, ed., *Studies in the Period of David and Solomon*, Tokyo 1982, sid. 109—138, ärsk. 128 ff.).

Samtidigt skall man akta sig för att hårdra linjerna. En hel del tyder nämligen på att vi i tidig järnålder i Kanaan har att äkna med en viss integration mellan El och Baal (jfr t.ex. El Berit=Baal Berit, Dom 9: -, 46).

Det finns alltså anledning att ifrågasätta Metzgers argumentering i slutkapitlet. Denna skönhetsfläck förmår dock icke skymna det faktum att verket i övrigt erbjuder en praktiskt taget total inventering av trone- och tronavbildningar från den forntida Färrer Orienten och Egypten. I sin avrundning och slutgiltighet får Metzgers genomgång av detta väldiga material anmäla att tänka på Hebreerbrevets *efapax*, »en gång för alla». De två volymerna bildar tillsammans et opus som med sin materialbehärskning och letaljskärpa i iakttagelsen kommer att bli et referensverk för bibelforskare, orientalist och egyptologer. Till sist skall det nämnas att Metzger också publicerat en viktig uppsats om härskartronens symbolvärde. Den sår att

läsa i den av T. Rendtorff utgivna volymen *Charisma und Institution* (Gütersloh 1985) och bär titeln »Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament».

Tryggve N. D. Mettinger

Johnson, Bo: *Hebräisches Perfekt und Imperfekt mit vorangehendem w^e*. Lund 1979. 107 s. (Coneiectanea Biblica. Old Testament Series 13).

I Bo Johnsons bok om perfekt och imperfekt inledda med *w^e*- i hebreiskan utgår titeln och temat från konstaterandet, att *w^e*- tydligen skulle utöva en egendomlig verkan på den följande verbformen: *kātab* »han skrev» men *w^ekātab* »och han skall skriva», *jiktob* »han skall skriva» men *wajjiktob* »och han skrev». Endast framför impf. skulle *w^e*- icke ha denna inverkan: här skulle verbet behålla sin betydelse, även om *w^e*- sattes före, varigenom *w^eperf.* och *w^eimpf.* skulle få ungefär samma betydelse. Och nu har förf. alltså tagit sig före att undersöka, om det är skillnad mellan perf. och impf. med framförställt *w^e*-.

Inledningsvis ges en kort forskningshistoria, accepteras den masoretiska texten som underlag för undersökningen, och meddelas en statistisk överblick över förekomsten av *w^eperf.*, *w^eimpf.* och *waimpf.* i Gamla Testamentets olika böcker.

Förf. företar i princip sin undersökning på grundval av texterna men måste naturligtvis ändå ha någon teori att gå efter. Han utgår härvid från den aspektuella polariteten mellan ett punktuellt perf. och ett kursivt imperf., varvid han anmärker, att polariteten störs av *waimpf.*, som är varken det ena eller det andra utan främst ett preteritum, som, när ett föregående »och» inte skulle passa, i denna betydelse ersätts av perf. När »och» skulle passa men *waimpf.* inte kan användas, brukas *w^eperf.*, d.v.s. i final och konsekutiv be-

tydelse, varvid den finala eller konsekutiva handlingen ses utifrån som en helhet, vilket skulle svara mot betydelsen av perf. utan *w^e*-. Också *w^eimpf.* skulle ha en betydelse, som svarade mot impf. utan *w^e*-.

Den, som redan länge förrägar sig över den naiva men seglivade föreställningen, att perf. och impf. skulle växla betydelse, om konjunktionen »och» sattes framför (så alljämt t.ex. H. Ringgren, *Hebreisk nybörjarsbok*, 1969 och nytr., s. 28), kan naturligtvis bara välkomna en teori, som utgår från att perf. och impf. behåller sina betydelser, oavsett om »och» går före eller ej. Men teorien genomförs inte konsekvent, beroende på att förf. inte skiljer mellan indikativ och jussiv av impf. och inte heller mellan den punktuella och den generella betydelsen av perf.

Även om vi oftast inte kan iakttaga skillnaden mellan indikativ och jussiv, så är den dock tydlig i hif. av starka verb och i verb med lång vokal i stället för andra eller tredje radikalen. Och när skillnaden är bevarad där, lär man få räkna med den även i de former av verbet, där den inte syns. Skillnaden är bevarad också i betydelsen: det är indikativen, som är kursiv, medan jussiven antingen är icke-kursiv (som i *waimpf.*, som är bildad på jussiven, vilket förf. nämner blott i förbigående utan att draga några slutsatser av detta) eller neutral, generell, som i konditionalsatser och i följsatser till konditionalsatser och uppmaningar.

Och liksom jussiv har perf. två betydelser: punktuell i den också av förf. antagna oppositionen till det kursiva impf. men även — när denna opposition inte är aktualiserad — neutral, generell. Om vi alltså skiljer på indikativ och jussiv och tar hänsyn till att perf. kan vara både punktuellt och neutralt, skulle en grov översikt kunna te sig så här (de arabiska formerna bifogas, eftersom de bevarat skillnaderna mellan indikativ och jussiv, liksom av samma skäl i parentes motsvarande former av hif. *hibdil*):

	<i>Hebreiska</i>	<i>Betydelse</i>	<i>Arabiska</i>
KURSIV			
Imperfekt indikativ	<i>/w^e/yiktob</i> (<i>/w^e/jabdil</i>)	he $\left. \begin{array}{l} \text{was} \\ \text{is} \\ \text{will be} \end{array} \right\}$ writing tempus beroende av kontexten	<i>jaktubu</i>

PUNKTUELL

Perfekt	/we/kātab (/we/habdil)	han skrev, har/hade skrivit han skriver härmed han skall skriva tempus beroende av kontexten	<i>kataba</i>
Imperfekt jussiv	<i>wajjiktob</i> (<i>wajjabdel</i>)	han skrev endast preteritum?	<i>jaktub</i> endast efter neg.

NEUTRAL/
GENERELL

Perfekt	/we/kātab (/we/habdil)	he writes=is writer och i konditionala satsfogningar och efter imptv	<i>kataba</i>
Imperfekt jussiv	/we/jiktob (/we/jabdel)	i konditionala satsfog- ningar, efter imptv, i neg. imptv och upp- maningar i 3. person	<i>jaktub</i>

Det skall upprepas, att översikten är schematisk och bör modifieras och suppleras (och kanske korrigeras) med vad som eljes skrivits på området, främst av F. Rundgren, till vars arbeten förf. också hänvisar, och med ytterligare undersökningar.

Vi ser alltså, att både perf. och jussiv kan vara punktuella, och det är då inte svårt att förstå, att *waimpf.*: som är *wa*+jussiv, också är punktuellt. Vad som då främst återstår att förklara är *w^eperf.*, *w^eimpf.* ind. och *w^eimpf.* jussiv (de båda sista alltså ej åtskilda av förf.), vilket ju just är bokens syfte.

W^eperf. är säkert, som förf. anser, ingenting annat än *w^e* följt av perf. i samma betydelse som utan *w^e* men inte nödvändigtvis bara i final eller konsekutiv betydelse (alltså neutralt). Också punktuellt perf. kan inledas med *w^e*, t.ex. 2. Sam. 13: 18 (fler exx. i H. S. Nyberg, *Hebreisk grammatik*, 1952 och nytr., § 86 kk, ehuru med annan förklaring). Förf. ger en rad belägg för *w^eperf.* »i futural, final eller konsekutiv betydelse», särskilt efter en uppmaning. Följdsatsen till en uppmaning skiljer sig dock knappast från följdsatsen till en konditionalsats (»ge honom boken, så att han läser den»/»Om du ger honom boken, så läser han den»), och i de anförda belägen visar det sig snarare vara fråga om konditional än futural betydelse (t.ex. Gen. 12: 12). I andra fall står perf. punktuellt och kan då också uttrycka nutid eller framtid, beroende på sammanhanget. Men det beror alltså på sammanhanget, inte på det framförställda *w^e*, om vi översätter perf. i 2. Kon. 9: 26, 20: 17, 23: 27 med

futurum. Likaså i de fall, då *w^eperf.* analyseras som pluskvpf.: översättningen med pluskvpf. är kontextbetingad och beror inte på det framförställda *w^e*. Redan i det första belägget Gen. 28: 6 står både perf. och *w^eperf.*, som bägge översätts med pluskvpf. — det är alltså perf., som i sammanhanget översätts med pluskvpf., oavsett om *w^e* går före eller ej.

Man ställer sig också skeptisk till tanken, att *w^eperf.* skulle uttrycka iterativ — i den betydelsen skulle man hellre vilja se det kursiva impf. I beläggen förefaller också *w^eperf.* att hellre kunna analyseras antingen som punktuellt preteritum eller generellt presens. I några fall beror känslan av iterativitet på uttryck som *mijjāmim jāmimā* eller *babbokær babbokær*, men just vid det senare uttrycket står *waimpf.* — det är svårt att förstå, varför då de följande *w^eperf.* skulle beteckna ett iterativt förlopp.

Förf. har också en rad belägg med *w^eperf.*, där man hade väntat *waimpf.* Om man nu betraktar båda dessa som punktuella, så är det kanske ej så förvånansvärt att ibland möta det ena och ibland det andra, men det vore naturligtvis värdefullt att finna någon regel för växlingen mellan dem (t.ex. *waimpf.* »och sedan», *w^eperf.* »och också», F. Rundgren, *Intensiv- und Aspektkorrelation*, 1959, 110 f.).

Därpå behandlar förf. *w^eimpf.*, som han anser ha samma betydelse som impf. Häremot vore inget att invända. Men när det visar sig, att *w^eimpf.* står efter en imperativ och uttrycker resultat eller avsikt, så erinrar man sig, att detta var fallet redan vid *w^eperf.*,

och man måste alltså sluta sig till att det här inte är fråga om kursivt impf. indikativ utan om aspektuellt neutral jussiv. I beläggen, som skall möjliggöra en jämförelse mellan w^e perf. och w^e impf., hålls indikativ och jussiv inte isär: man finner kursivt impf. ind. koordinerat med ett likaledes kursivt impf. ind. (som ej har något med perf. att göra) och eftersatser till impvtv eller konditional-satser, i vilka alltså utom jussiv också perf. kan uttrycka det aspektuellt neutrala. När förf. sedan drar slutsatsen, att w^e impf. lik-som impf. utan w^e - uttrycker ett förlopp, kan man väl instämma men knappast på grund av de belägg, där impf. inte är kursivt, eftersom någon handling inte har inträtt, alltså har varken början eller slut och därför inte heller kan ha något förlopp — där det så-ledes är fråga om jussiv.

Också beläggen med impf. och w^e impf. innehåller en blandning av koordinerade kohortativer, koordinerade jussiver och ko-ordinerade indikativer, åter andra har w^e -impf. i eftersatser till uppmaningar och ut-trycker avsikten eller följden av uppma-ningen. Omständighetssatser, som ofta inne-håller kursivt impf. (med eller utan w^e -), blir inte särskilt behandlade.

Mellan w^e perf. och w^e impf. i eftersats till en uppmaning anser sig förf. se en betydelse-skillnad, så att w^e perf. tyder på en över-ordnad styrande vilja, medan w^e impf. under-stryker ett nytt initiativ. Denna idé är intres-sant, och det vore värdefullt, om man i konditionala satsfögningar och eftersatser till uppmaningar kunde konstatera en betydelse-skillnad, alltefter som verbet stod i perf. eller jussiv. Detta tycks emellertid inte utan vidare vara möjligt: jfr förf:s diskussion av »så att han dör», som kan uttryckas med både w^e perf. och w^e impf. Ett indicium för att w^e impf. uttrycker eget initiativ och w^e -perf. tvång, ser förf. i att w^e impf. oftare står i 1. än 2. person. Intressant är också på-pekan-det, att i eftersatser till impvtv står övervägande w^e perf. i berättande texter, w^e -impf. i poetiska och profetiska texter.

Förf. betonar själv, hur mycket som ännu återstår att göra på den hebreiska verbal-syntaxens område. Varje nytt försök torde möta kritik från kolleger, som redan för-svurit sig åt andra idéer, egna eller andras, men förhoppningen består, att ur nya försök, kritik och motkritik, nya idéer skall utkristal-lisera sig, mer bärkraftiga än de gamla. Den rikhaltiga bibliografien, vittnande om förf:s

beläsenhet, är värdefull för dessa fortsatta studier.

Christopher Toll

Christian Braw: *Bücher im Staube. Die Theo-logie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Studies in Medieval and Reformation Thought. Vol. XXXIX. 236 sid. E. J. Brill Leiden. Distr. i Sverige: Bokhandeln Arken, Lund.*

I sin uppsats »Die Bedeutung Johann Arndts für das schwedische Frömmigkeitsleben» har Hilding Pleijel karakteriserat Johann Arndt som »die einflussreichste Gestalt der lutheri-schen Christenheit seit den Tagen der Re-formation». (Festschrift Martin Schmidt, Ar-beiten zur Geschichte des Pietismus 14, Wit-ten 1975, 394.) Vad Pleijel konstaterar med avseende på Sverige torde väl också gälla för de övriga lutherska länderna. I det mest betydande uppslagsverket under det tidiga 1800-talet, Ersch—Grubers Encyklopedi, läser man om Arndts Wahres Christentum: »Die theologische Literatur kennt wenige Schriften, die eine so grosse Ausbreitung erlangt, und sich so lange in der Achtung des Publicums erhalten hätten. Durch immer wiederholte Abdrucke wurde dieses Buch ins Unendliche vervielfältigt, über anderthalbhundert Jahre galt es in der teutschen protestantischen Kirche für das geistreichste und tiefstinnigste aller christlichen Erbauungsbücher» (Ersch—Gruber, Artikel »Arndt», Bd II, 276 b).

Med tanke på den stora betydelse och den enorma verkan som Arndts »Wahres Chris-tentum» har haft, är Arndt-forskningen allt-jämt helt otillräcklig. En historisk-kritisk, framför allt en *källkritisk* utgåva av »Vier Bücher vom wahren Christentum» saknas ännu i dag. Vi har ingen nyare Arndt-biografi. Artikeln »Arndt, Johann» i Band 4 av Theo-logische Realencyklopädie (1979) är full av brister, av biografiska och bibliografiska fel. Därtill kommer att Arndt-forskningen sedan lång tid har varit identisk med Arndt-kritik. Det gäller visserligen inte för en Gottfrid Arnolds tidiga bidrag, inte heller för en Jo-hannes Dieckmann eller Gerhard Tersteegen, vilka för första gången sökte noggrannare bestämma användningen av mystiska källor i Arndts Wahres Christentum (jfr Braws av-handling, 12). Men det gäller för de senaste hundra årens forskning, som börjar med Albrecht Ritschls nyorientering av den pro-

testantiska teologin i anslutning till Luthers reformatoriska teologi. Albrecht Ritschl utvecklade som bekant sin kulturprotestantiska teologi under en tvåfrontskamp mot en yttre fiende till den evangeliska kyrkan, den romerska katolicismen, och mot en inre fiende, pietismen, åt vars historiska utforskande han ägnade ett årtionde av sin ämbetsperiod i Göttingen och trebandsverket »Geschichte des Pietismus» (1880—86). I båda, i den romerska katolicismen liksom i pietismen, såg Ritschl en och samme ande verksam, en ande, som var diametralt motsatt hans egen, etiskt inriktade kulturprotestantiska teologi: mystikens, världsflyktens, den religiösa individualismens ande. Mystik och etik, det var enligt Ritschl oförenliga motsatser. Mystik betydde katolicism, etik protestantism. Johann Arndt är enligt Ritschl den som åter leder in i den lutherska kyrkan strömmen av medeltida, från klostercellens isolering härstammande och av Luther avvisade katolska mystik. Därmed skulle han ha inlett en process av rekatolisering och inre motreformation, som gjorde lutherdomen ur stånd att följdriktigt bygga ut reformationens religiösa tankevärld och att bestå inför den moderna världens uppgifter. Ritschl ville fränkänna mystiken dess existensberättigande i den lutherska kyrkan i det att han påvisade dess utomäktenskapliga härstamning från den medeltida-katolska mystiken. »Kort sagt», så skrev Ritschl till en vän, »det är den katolska fromhetens rökelsedoft, som i denna form drager in i den evangeliska kyrkan».

Detta är utgångspositionen för den nyare protestantiska Arndt-forskningen. Wilhelm Koepp, den hittills mest betydande Arndt-forskaren under vårt århundrade, har i sin grundläggande bok »Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum» (Berlin 1912, Nytryck Aalen 1973) endast fungerat som Ritschls testamentsexekutor. Följer man Koepp, har Arndt velat det omöjliga, att förena lutherdom och mystik — enligt Koepp återstår endast uppgiften att åter upplösa denna omöjliga och falska syntes. Den nyare Arndtforskningen kom i Koepps efterföljd att i stor utsträckning bli liktydig med en exkommunikation av Arndt ur den lutherska kyrkan. Man ser följderna därav ännu i våra dagar. I en nyligen utkommen »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte» tages Johann Arndt ut ur lutherdomens historia och placeras i slutkapitlet

hos de utomkyrkliga spiritualisterna, på samma linje som Thomas Müntzer, Karlstadt, Paracelsus, Valentin Weigel och Jacob Böhme (Anf. arb. Band 2, Göttingen 1980). Berndt Hamm, kyrkohistoriker i Erlangen, kunde nyligen konstatera: »Der bedeutendste Erbauungsschriftsteller des Luthertums . . . vertritt keine lutherische Theologie . . . Preisgegeben ist die zentrale hermeneutische Entdeckung Luthers . . . Preisgegeben ist die Mitte seiner reformatorischen Botschaft . . .» (B. Hamm, Johann Arndts Wortverständnis, in : Pietismus und Neuzeit, Bd 8, 1983, 73). Också hos Hilding Pleijel märker man, ehuru mera återhållsamt, denna arndtkritiska tendens, när han återför Arndts framgång i Sverige på de »zugleich einschläfernden und verlockenden Töne der Mystik» (aaO 387). Pleijels karakteristik av Arndts »Wahres Christentum» som sövande narkotikum stämmer förstås inte helt samman med Arndts av honom skildrade verkningar som den store »Erwecker» bland de i sibirisk fångenskap förmäktande karolinerna. I varje fall hör det väl inte till den normala verkan av sövande narkotika, att därigenom »die Augen ihres Verstandes geöffnet wurden», så som ledaren av väckelsen bland karolinerna, kaptenen Curt Friedrich von Weech, berättar om många av de fångna.

Christian Braws arbete står utanför denna tradition av arndtkritik, likaså utanför den ritschlska motsatsen mellan mystik och etik. Utan att förbehållslöst och kritiklöst ansluta sig till Arndt, tecknar Braw dock en i de stora hela positiv bild av Arndt. Han är visserligen inte den förste, som trätt ut från Albrecht Ritschls och Wilhelm Koepps skuggor. Redan Koepp själv har i en liten studie från 1959 reviderat sin tidigare arndtkritik och tecknat Arndt som ekumenisk teolog, dock utan att därvid revidera sin uppfattning om mystiken. I Tyskland har det varit Winfried Zeller och hans lärjunge Edmund Weber, som banat väg för en positiv arndtbild. I Nordamerika gjorde Ernest W. Stoeffler detsamma med sin bok »The Rise of Evangelical Pietism».

Liksom Winfried Zeller förstår Christian Braw Johann Arndt som den, som lyckats att från den reformatoriska fromhetens grund gripa tag i mystikens tradition och med dess hjälp forma en »ny fromhet», varigenom fromhetskrisen hos den tredje generationen efter reformationen omkring 1600 kunde övervinnas. Liksom Edmund Weber förstår Braw Arndt inte mer som »plagiator», som

endast skrev av mystiska texter, utan Braw finner liksom Weber hos Arndt ett självständigt tillägnande och bearbetande av arvet från mystiken. (Braw avviker dock från Weber genom sin principiellt positiva teologiska bedömning av mystiken). Med Stoeffler stämmer Braw överens i den för hans arbete grundläggande tesen, att Arndts främsta angelägenhet inte var »unio mystica», upplevelsen av föreningen med Gud, utan det nya livet, den sedliga »förnyelsen» (jfr Stoeffler, anf. arb. 209).

Grundtankarna i Braws arbete är sålunda, om jag skall bedöma dem forskningshistoriskt, inte nya och överraskande. De ligger i viss mån i luften, liksom också den principiellt positiva värderingen av mystiken, som genomgående återfinnes hos Braw, inte är överraskande för den, som känner den nyare litteraturen till mystiken. Men i varje fall finns det i den hittillsvarande arndtforskningen inget arbete, som så omfattande har dragit slutsatserna från den nya uppfattning av mystiken, som teologin under senaste tid har kommit fram till, och gjort en utvärdering av dessa slutsatser. Håri ser jag det föreliggande arbetets särskilda insats.

Hur har Braw gått tillväga i sitt arbete? Han har med stor sorgfällighet och med en intensitet, som hittills inte mött i arndtforskningen, med teologihistorisk metodik genomforskat Arndts tänkande och — i viss mån enligt locimetoden, eller noga sagt efter artiklarna i regula fidei — särlagt och undersökt det i sina enskilda delar. Därvid anställes vid varje enskild artikel (Gudslära, skapelselära, kristologi, soteriologi etc.) en noggrann jämförelse med mystikens tradition. När resultatet framlägges, blir det tydligt, vari Arndt överensstämmer med mystiken, alltså står i kontinuitet med den, men också vari Arndt inte överensstämmer med mystiken, var han alltså står i diskontinuitet med den. Vad det senare angår, drar författaren varje gång den slutsatsen, att den reformatoriska fromheten har tagit överhanden över arvet från mystiken.

Det är en nyansrik, alls inte enhetlig bild, som Braw låter träda fram för våra ögon. Han arbetar inte med ett enkelt och entydigt mystikbegrepp utan drar fram de enskilda av Arndt använda mystiska texterna var för sig: Thomas a Kempis' Om Kristi efterföljelse, Theologia deutsch, Taulers predikningar, Angela da Folignos visioner, slutligen — om

jag ser rätt, för första gången i arndtforskningen — också Johann von Staupitz' traktater, som Arndt hade gett ut. Arndts närhet och avstånd i förhållande till sina mystiska källor är rätt olika i de olika enskilda loci. I många fall t.ex. i uppfattningen om Kristus som livets bok — står Arndt nära Angela da Foligno, en annan gång står han fjärran från henne. Något liknande kan man iakttaga när det gäller Tauler och Theologia deutsch: Arndts närhet och avstånd till dessa texter är vid de skilda trosartiklarna helt olika. Braw kommer så till mycket differentierade resultat. Skillnaderna mellan de olika formerna av den s.k. tyska mystiken — en mer teocentrisk hos Tauler och Theologia deutsch, en mer kristocentrisk hos Thomas a Kempis och Johann von Staupitz — kommer utomordentligt tydligt i dagen, något som är s.a.s. en bieffekt av Braws arbete. Vi får som resultat inte bara en klarare bild av Johann Arndt och hans förhållande till mystiken. Också på mystiken själv, på »die Bücher im Staube» faller nytt ljus. I varje fall har jag genom Braws arbete också fått en mera skärpt blick för olikheterna i den s.k. tyska mystiken. Genomgående kan Braw konstatera, att arvet från mystiken hos Arndt har undergått en förvandling, emedan Arndt läste de mystiska texterna med de lutherska bekännelseskriaternas ögon och omformade dem därefter, när han fann det riktigt. Den medeltida mystiken blir sålunda inte plagierad av Arndt. Den ställes på ett helt annat fundament, i det att den reformatoriska rättfärdiggörelsetron sättes in som förutsättning. Detta sker hos Arndt inte på ett mekaniskt sätt. Braw visar, att Arndts evangeliska mystik inte blir endast en överbyggnad över den reformatoriska fromheten, ungefär som den andra våningen i en byggnad, vars första våning utgöres av den lutherska rättfärdiggörelsetron. Braw konstaterar ett spänningsfylld ivartannat av båda faktorerna, »wobei das geistliche Erbe der Mystik von dem evangelischen Glauben druchdrungen und gefärbt ist». Att uppvisa detta ivartannat är ingalunda någon lätt uppgift. Braw har påtagit sig denna uppgift med stor förmåga av inkännande och med sorgfälliga tolkningar av texterna. På denna punkt skulle jag också vilja säga något om stilen och språket i det föreliggande arbetet. Det är ju förvisso inte lätt att skriva en bok på ett främmande språk. Också om man emellanåt märker, att Braw

inte skriver på sitt modersmål: för mig var läsningen av denna bok något som vetenskapliga arbeten i regel inte erbjuder: en estetisk njutning.

Johannes Wallmann

Övers.: B. Hägglund

L.-M. Dewailly O.P.: *Laurentius Petri et la Kyrkoordning de 1571*, samt *L'Ordonnance ecclésiastique suédoise*, i *Aux origines de l'Eglise suédoise, L'Ordonnance ecclésiastique de 1571*, *Istina*, 1985, n° 3, p. 228—320, Paris.

Ett helt nummer av den franska teologiska kvartalsskriften *Istina* ägnades 1985 åt ett bidrag av pater Dewailly om Laurentius Petri och Kyrkoordningen 1571 (i fortsättningen KO 1571).

På knappt hundra sidor fransk text får läsaren del av Sveriges reformationshistoria i stora drag och av en översättning av KO 1571 i utdrag. Bidragets främsta förtjänst är att det belyser ett ämne, som annars mycket sällan behandlats utanför Norden. Inresset för att utomlands bekantgöra det så egenartade 1500-talet i svensk kyrkohistoria tycks ha varit ganska svagt hos svenska forskare.

Bokens tvådelade inledning är försedd med en ganska utförlig bibliografi och ger en utmärkt översikt. Inledningens första, mer allmänna del redogör för den svenska reformationshistoriens huvudlinjer fram till 1600-talets början (s. 228—233). Att en sådan kompakt framställning inte kan eller avser att göra full rättvisa åt alla aspekter av tidevarvets kyrkohistoria är självklart. Syftet med framställningen är att ställa in KO 1571 i det historiska sammanhanget. Andra delen av inledningen koncentrerar sig på Laurentius Petris verk (s. 233—241). Uppmärksamheten riktar sig såväl på tillkomsten av KO 1571 som på textens struktur. Kanske bör man här påminna den svenske läsaren om att 1500-talets Frankrike saknar någon motsvarighet till de svenska eller tyska kyrkoordningarna.

Det är utan tvekan själva översättningen av KO 1571s företal och tio artiklar (art. 1, 11, 12, 16, 17, 22, 23, 25—27) som främst bidrar till det särskilda värdet av pater Dewaillys bidrag i detta nummer av *Istina*. De artiklar som inte översatts, återges i korta referat av översättaren i den ordning i vilken de förekommer i KO. Översättningen förmed-

lar därigenom ett helhetsintryck av hela skriften.

Det lär ha funnits en enda översättning av KO 1571 före den nu föreliggande, nämligen en bearbetning på latin från början av 1600-talet, utförd i Finland, under titeln »*canon ecclesiasticus*». Denna text undersöktes och utgavs av M. Parvio i Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar nr 70, Helsingfors 1966. Att verket nu utkommer på franska är alltså redan i sig en anmärkningsvärd händelse. Pater Dewailly avser inte att med sin översättning ge en modern, skönlitterär version utan att ge en så trogen avbild som möjligt av KO 1571s litterära gestalt för att därmed också bättre kunna ge uttryck åt textens teologiska innehåll.

Den rikhaltiga notapparaten, som ger upplysningar till enstaka ord och hänvisningar till relevanta ställen i KO 1571, är beaktansvärd och underlättar läsningen. För en språkvetenskaplig granskning av översättningen saknar undertecknad den nödiga utbildningen. Dewaillys översättning verkar övertygande. Utöver företalet »*Till läsaren*» har bl.a. artiklarna om predikan och läran (1), om gudstjänsten (11, 12) och om präst- och biskopsämbete (22, 23, 25—27) översatts. De utvalda artiklarna skall enligt pater Dewailly förmedla särdragen av Laurentius Petris tänkande och kanske även av Svenska Kyrkans identitet. Urvalet återger helt visst också en del av dagens frågeställningar i diskussionen kyrkorna sinsemellan. Man kan observera att författaren är mycket mån om att undvika allt vad kan te sig som en värdering i sina kommentarer till texten. Pater Dewaillys bidrag är en uppmaning att fortsätta arbetet med en teologihistorisk utredning av den svenska reformationen, som riktar sig till en internationell läsekrets.

Remi Kick

W. Boyd Barrick—John R. Spencer: *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström* 330 sid. Sheffield 1984. JSOT Press. Pris £ 22.50.

Den vetenskapliga festskriften är onekligen ett fenomen för sig. Likt allmogens födelsedagsverser fyller festskriftsuppsatsen det dubbla syftet att vittna om författarens tillgivenhet till festföremålet och hans förmåga att ännu en gång få ihop något som ger ett

intryck av rim och reson. Reverensen för festföremålet, de artiga citaten ur den hyllades skrifter, de påpassliga hänvisningarna till hans vetenskapliga landvinningar — allt är detaljer som gör iakttagaren frestad att tala om en särskild litterär *Gattung*. Och likt alla stående gattungsinslag väcker dessa detaljer historikerns kallsinne, då det gäller att skapa en bild av den faktiska verkligheten.

I ett avseende innehär festskriften för Gösta W. Ahlström vid Chicagouniversitetet en intressant innovation. Utgivarna har ägnat ett sextiotal sidor åt några inledande uppsatser som så mångsidigt som möjligt belyser festföremålets vetenskapliga färdрут. Förutom en detaljerad kommenterande bibliografi över Ahlströms författarskap fram till 65-årsdagen finner man här en uppsats om Uppsalaskolan (av Merrill och Spencer) och en biografisk skiss över Ahlströms liv (av Barrick), som visar hur den tidigt föräldralöse sonen till en metodistpastor slår sig fram i världen, en karriär som via studier i Uppsala, Heidelberg och Basel går över en docentur i Uppsala till en professur i Chicago, varvid Chicagovistelsen med jämna intervaller avbrytes för engagemang i olika utgrävningsprojekt i Främre Orienten. Den värdefullaste bland dessa inledande uppsatser är Barricks och Spencers genomgång av huvudaspekterna i Ahlströms forskningsinsats. Den förmedlar till läsaren övertygelsen att dessa forskningsbidrag är något mer än »parenthesen in a snowstorm», ett uttryck som Ahlström själv i ett sammanhang använt om sina arbeten. Den illasinnade skulle kanske vara benägen att avfärda dessa inledande uppsatser i festskriften som representanter för vad som i USA brukar kallas för »*devotional literature*». Den som gör sig besväret att läsa dem finner snart att den vänskap och beundran som här går i dagen ingalunda

gjort författarna blinda för att Ahlström är en man som ibland också ådagalägger egen-sinne och idiosynkrasier.

Efter denna inledande del följer så de sedvanliga bidragen från elever och kolleger runtom i världen. Som alltid i festskrifter vittnar vissa av dessa bidrag väl så värtaligt om viljan att bidra med en hyllning som om förmågan att på beställning producera något tänkvärt. Någon synes ha tagit ett ganska djupt tag i den berömda byrålådan. I stort är emellertid denna festskrift fullt i klass med andra exponenter för genren. Särskilt vill jag här rikta uppmärksamheten på Otzens fina studie »*Hevanly Visions in Early Judaism: Origin and Function*», på Widengrens »*Yahweh's Gathering of the Dispersed*» och på studien av L'Heureux om »*The Redactional History of Isaiah 5.1—10.4*».

I övrigt skriver de Boer om Ps 81:6a, Habel om Elihu, Pardee om semantisk parallellism i Ps 89, van Seters om Josua 24 och traditionsproblemet, Haran om Moses skinande ansikte, Kapelrud om profeterna och förbundet, Ottosson om Elia i Sarepta, Åke W. Sjöberg om olika supponerade beröringspunkter mellan Mesopotamisk litteratur och GT (Enuma Elish, livets träd och ormen i Gilgamesh), Ackroyd om Ahas och Hiskia, Herrmann om studiet av kung Davids stat, S. A. Kaufman om social välfärd i det gamla Israel, Overholt om karismabegreppet och Sasson om hebreisk historiografi.

Boken som helhet är en vacker hyllning till en forskare som med befriande, låt vara ibland lite påfrestande självsäkerhet struntat i exegetiska modetrender och nu belönas med nöjet att se frejdiga unga forskare hävda prioriteten till uppfattningar som han själv hyst i decennierna.

Tryggve N. D. Mettinger

Religionsvetenskapligt etermedieprojekt

av *Rune Larsson*

1. *Teologisk massmedieforskning med inriktning på radio/TV*

Massmedieforskningen har utvecklats både tvärvetenskapligt och ämnesspecifikt i anknytning till en lång rad vetenskapliga forskningstraditioner. Samma sak har gällt också för den teologiska forskningen på området, som i större omfattning inleddes i Lund kring 1980, då ett mycket brett anlagt religionsvetenskapligt etermedieprojekt inledde sitt arbete.

Massmedierna berör samhället som helhet och oss alla både individuellt och socialt på i stort sett alla områden. Det är därför helt naturligt, att teologer från skilda discipliner tillsammans med statsvetare, sociologer, ekonomer, historiker, psykologer, informations-teoretiker och -tekniker m fl gripit sig an det snabbt växande massmedieområdet ur sina varierande perspektiv. Det stora allmänintresse som de senaste åren knutits till utvecklingen på massmedieområdet har bidragit till att förstärka de personella och ekonomiska förutsättningarna för forskningen.

Vid den teologiska institutionen i Lund inleddes hösten 1980 den hittills mest omfattande teologiska forskningsinsatsen på massmedieområdet. Planeringen av forskningsprojektet genomfördes i flera steg 1979—80 av en arbetsgrupp med representanter från flertalet av institutionens forskningsdiscipliner. Projekteringsarbetet slutfördes hösten 1980 med stöd från HSFR och med Rune Larsson som deltidsanställd projektsekreterare.¹ Genom nya anslag från

¹ I arbetsgruppen ingick doc Lars-Olle Armgard (etik), prof Ingmar Brohed (kyrkohistoria), prof Lars Eckerdal (kyrko- o samfundsvet.), teol dr Curt Dahlgren (rel.-sociologi), prof Göran Gustafsson (rel.-sociologi), prof Jan Arvid Hellström (kyrko- o samfundsvet.), prof Jarl Hemberg

HSFR kunde det treåriga huvudprojektet inledas 1981/82 med Rune Larsson som projektansvarig samt Curt Dahlgren som deltidsanställd forskningsassistent. En betydande del av forskningen har planerligt genomförts inom ramen för andra tjänster vid institutionen — och ideellt. Vilka forskare som deltagit med egna delprojekt framgår av den fortsatta framställningen samt av rapportförteckningen.

2. *Frågeperspektiv kring hela kommunikationsprocessen*

Teologin — eller religionsvetenskapen som en del hellre säger — kan tänkas intressera sig för massmedierna, därför att dess vanliga föremål, religionen också förekommer som tema i massmedierna. Intresset kan också utgå från insikten om massmediernas avgörande betydelse för de människor, det samhälle och naturligtvis också de kyrkor och religiösa institutioner och företeelser, som teologin ägnar sig åt att tolka och förstå.

Projektet avgränsade sig redan från början till frågeställningar i anslutning till den religiösa programverksamheten vid Sveriges Radio. Som bakgrunds- och referensmaterial förutsattes också vissa studier av motsvarande verksamhet i vissa västeuropeiska länder. Inom denna mycket vida ram formulerades en rad delprojekt, av vilka de flesta knöts till enskilda forskares intresse och specifika kompetensområde. Det är också till denna nivå som den forskningsteoretiska diskussionen i första hand förlagts. De enskilda delprojekten har på ett naturligt sätt kunnat relateras till angränsande svensk eller internationell forskning inom det särskilda specialgebit som behandlats snarare än till övriga delprojekten inom etermedieprojektet. Sammantagna ger ändå delprojekten ett

(etik), doc Rune Larsson (kyrko- o samfundsvet.), doc Thorleif Pettersson (rel.-psykologi o rel.-sociologi) och doc Sven-Åke Selander (kyrko- och samfundsvet.).

väsentligt bidrag till kunskapen om den religiösa programverksamhet i radio/TV, dess förutsättningar, inriktning och betydelse. Uppgiften har i stor utsträckning gått ut på att inleda arbetet på en avgränsad del av ett hittills inom teologin i hög grad försummat forskningsområde.

3. Programpolicy och religiös programverksamhet

En av projektets huvuduppgifter var att belysa den religiösa programverksamhetens grundläggande normfrågor. Dit hör bl a tolkningen av Sveriges Radios programansvar generellt och därvid mera speciellt belysningen av hur den religiösa programverksamheten kommer in i bilden samt förhåller sig till utbudet i övrigt. Skall den religiösa programverksamheten uppfattas som en serviceinsats för minoriteter eller som ett utbud med självklar allmängiltighet?

Sveriges Radio har sedan gammalt delat upp de religiösa programmen i tre huvudgrupper, nämligen förkunnelse, sång och övriga program. Ett särskilt problem har därvid de s k förkunnelseprogrammen utgjort. För dessa har vissa avsteg från den allmänna opartiskhetsprincipen tolererats. Som »motprestation» har vissa begränsningar gjorts i de medverkandes yttrandefrihet, en hållning, som vid enstaka tillfällen också vunnit stöd i Radionämnden.² Ett annat påtagligt uttryck för den programpolitiska spänning som föreligger på området utgör det förhållandet, att TV2 helt avstått från att producera förkunnelseprogram och i stället inriktat sig på program om religion, i första hand med livsåskådningskaraktär.³

² Rune Larsson, Radioförkunnelse med begränsad yttrandefrihet, i: Tro och Liv 1/1986 s 64 ff. I anslutning till ett radionämndsärende från 1966 visas att programregler och företrädare för Sveriges Radios ledning vid den aktuella tidpunkten och ett stycke in på 70-talet mycket strikt upprätthåller kravet på radioförkunnare att avhålla sig från att använda »uppbyggelseprogrammen . . . som plattform för inlägg i den aktuella politiska debatten». (S. 66, citat av radiochefen Rydbeck.)

³ Se härom i Rune Larsson, Det religiösa programutbudet i Sveriges Radio under 60 år (manus) samt Sveriges Radio. Programmen i tvåkanalsystemet. Rapport 3. Stockholm 1975, s 99 ff.

Forskning inom projektet som helt eller till väsentlig del inriktats på policyfrågorna redovisas i delrapport 2, Hellström (1984) och delrapport 4, Larsson (1984). I övrigt berörs dessa frågor i internationellt perspektiv i ett par uppsatser.⁴ Mycket snart upptäcker man vid arbetet med policyfrågorna ett mångfacetterat spänningsfält med en lång rad inslag på skilda nivåer och med varierande funktioner. Där finns förhållandet mellan Sveriges Radio och de politiska grupperingarna, organisationerna och — inte minst väsentligt för de religiösa programmen — kyrkorna. Kravet på oberoende och integritet i förening med den kritiskt granskande, journalistiska funktionen är ett problem med relevans också för den religiösa programverksamheten. Problemkomplexet kring Sveriges Radio som public service-företag i allmänhetens tjänst visade sig också ha relevans för de teologiska frågoperspektiven.

4. Kyrkorna, Sveriges Radio och de religiösa programmen

När Riksradiolen flyttade över morgonandakterna från den breda publikens programkanal P1 till den »smala» P2 på vårvintern 1979 (Hellström 1984), ledde detta till något av en folkstorm från den samlade svenska kristenheten. Programledningen utsattes också för hård kritik från ledamöter inom Sveriges Radios och Riksradios styrelser och från religionsredaktionen inom Riksradiolen. I denna konflikt aktualiserades inte endast allmänna tablågningsprinciper utan också de grundläggande frågorna om beslutskompetens och integritet, intresseorganisationernas och publikens inflytande, serviceaspekter, tillgänglighet mm. Samtidigt ställdes frågorna om religion och livsåskådnung som ett särintresse eller som ett allmänmänskligt förhållningssätt till tillvaron på sin spets med de konsekvenser detta kunde ha för de religiösa programmen.

Förhållandet mellan kyrkorna och de religiösa programmen har belysts av Hellström i ett omfattande och banbrytande historiskt arbete redan före etermedieprojektets till-

⁴ Rune Larsson, Kyrka, massmedia, människo-syn. I: Tro och Liv 4/1984, s 12 ff samt dens., Kyrkorna och den religiösa programverksamheten i radio/TV i tre västeuropeiska länder. (otryckt manus 1986).

komst.⁵ Bland de många delproblem författaren diskuterar finner man en mycket påtaglig spänning mellan redan etablerade kommunikationsformer i församlingskyrkan och de krav det nya mediet ställde — ett problem som också andra programråden ställdes inför. Kyrkornas starka inflytande under lång tid över förkunnelseprogrammen — såväl formellt genom särskilda kommittéer som informellt — innebar i praktiken en formmässig eftersläpning i den religiösa programproduktionen. Åtskilliga av de första årtiondenas kyrkliga företrädare i de olika radioutskotten utgick i sitt arbete med radions religiösa program från formideal, som hämtats från kyrkorummets gudstjänster och andakter. Detta var i och för sig inte förvånande men ledde till att de religiösa programmen ställdes utanför det övriga arbetet på medieanpassning. Resultatet blev dåliga kopior av sådant som kanske var utmärkt i kyrkorummet.

En förändring på den punkten skulle förutsätta en fördjupad journalistisk medvetenhet och ett ökat oberoende i förening med en insikt från kyrkornas sida om nödvändigheten för mediet att utveckla sina egna möjligheter. Projektet har endast marginellt kunnat beröra den viktiga svenska och främst internationella debatt som under efterkrigstiden med ständigt ökande intensitet förts kring dessa frågor.⁶

Oberoendet i förhållande till kyrkorna har mycket starkt markerats inom Riksradions religionsredaktion sedan början av 70-talet. Detta tog sig på det formella planet uttryck i att den rådgivande kommittén med företrädare för kyrkorna avskaffades och visar sig också i en rad programpolitiska dokument av skiftande karaktär. I den innehållsanalys av ett års produktion av religiösa magasin, som redovisas i en av delrapporterna (nr 4, Larsson 1984), framgår som ett delresultat hur denna distansering till den institutionaliserade religionen slår igenom i programmets temaval, form och inriktning. Kyrkorna har blivit objekt för kritiskt undersökande journalistik. De framstår inte längre som ensamma språkrör för och uttolkare av religion.

⁵ Jan Arvid Hellström, Samfund och radio. Återspeglning kontra medieanpassning ifråga om den kristna programverksamheten i Sverige fram till omorganisationen 1951/52. Stockholm 1979.

⁶ Jag nöjer mig här med att hänvisa till anm. 4 och de hänvisningar som återfinns i dessa arbeten.

I stället lyfts de »vanliga» människornas funderingar kring livsfrågorna fram.

Man kan fortfarande finna ett relativt starkt kyrkligt inflytande över en programgrupp, nämligen söndagens gudstjänster i P1 och TV1. Övriga förkunnelseprogram har i mycket hög grad tagits om hand och präglats av de programansvariga inom respektive programföretag. Internationellt sett kan man konstatera, att »frigörelsen» från det formaliserade samarbetet med kyrkorna gått osedvanligt långt i Sverige.⁷

5. Religiösa nyheter om kyrkliga konflikter

Nyhetsrapporteringen i radio och TV har en betydligt större publik än de flesta religiösa program. En stor del av befolkningen kan därför tänkas forma sin religiösa föreställningsvärld på grundval av nyhetsredaktionernas rapportering av religiösa händelser. I delrapporten 3 har Rune Larsson (1984) visat hur dessa nyheter under ett halvår ser ut i radions Ekosändningar, Aktuellt och Rapport.

Omkring 1 % av nyheterna hade ett mer eller mindre dominant religiöst innehåll. Inte alldeles överraskande bekräftade undersökningen tidigare forskning kring den allmänna nyhetsförmedlingen, att de religiösa nyheterna gav en mycket fragmentariserad bild av verkligheten. I genomsnitt förekom 11 inslag eller telegram per vecka. Av dessa rörde 8 utrikeshändelser, där religionen ofta framställdes i en samhällspolitisk kontext, exempelvis i rapporteringen från Polen eller Nordirland, Egypten eller Iran.

Mot denna bild kontrasterade starkt de fåtaliga inrikesnyheterna genom att nästan undantagslöst kretsas kring interna kyrkliga konflikter eller spektakulära händelser av typ andeutdrivning, stulna madonnor o.dyl. Sommarens nyheter vittnade härvidlag om en påfallande nyhetstorka. Dubbelbevakningen från två eller tre redaktioner knöts ofta till denna typ, tex ett extra biskopsmöte med kvinnoprästfrågan på dagordningen.

6. Stort utbud av religiösa program

Omfattningen av de religiösa programmen har fått en ökad spridning över veckan i för-

⁷ Larsson 1986 (se anm. 4). I de tre länder som undersökts (Nederländerna, Storbritannien och Västtyskland) har kyrkorna välutvecklade organ för medinflytande och samverkan ifråga om programproduktionen.

hållande till de första årtiondena av radions verksamhet. I de första årens rätt begränsade utbud intog de religiösa programmen och bland dem inte minst förkunnelseprogrammen en mycket stark ställning. I och med den starka expansionen från mitten av 50-talet har andelen minskat kraftigt, trots att också den religiösa sändningstiden byggts ut. Den mest anmärkningsvärda förändringen är trots allt, att publiken mycket starkt minskat för radions program, ett ras som satte in redan på 60-talet och delvis följer den allmänna förändring som skett inom publikgrupperna. Delvis återges denna utveckling i den redan berörda delrapporten 2. Utförligare kommer programutbudets utveckling genom de 60 åren att redovisas i ett ännu ej avslutat arbete. Motsvarande gäller en analys av de religiösa programmens publik.⁸

Allmänt kan man konstatera, att förkunnelseprogrammen minskat sin andel bland de religiösa radioprogrammen, främst på grund av att aftonsångsgudstjänsten utgått och kvarvarande gudstjänster blivit kortare. Samtidigt har sångprogrammen och de övriga programmen — i första hand reportage och information — ökat kraftigt. Också på den här punkten kan man finna paralleller med den allmänna programprofilen inom radio och TV.

7. Evangelisation eller underhållning i TV?

En stor del av projektets totala resurser har satsats på en undersökning av publiken till två typer av religiösa TV-program. I delrapporten 6 har Thorleif Pettersson redovisat en analys av tittarnas användning av TV-gudstjänsterna och i delrapport 8 redovisas motsvarande analys beträffande TV:s religiösa sångprogram.

All programverksamhet utgår rimligtvis från att människor skall ta del av programmen och i någon mening reagera på dem, dvs att de skall betyda någonting för dem. Debatten om programmets förmåga att påverka människor — särskilt vissa programtyper — har varit föremål för intensiv debatt både inom och utom forskningssammanhanget. De kyrkor som idag satsar stora ekonomiska och personella resurser på sänd-

ningar utgår givetvis från föreställningen, att människor påverkas i viss riktning.

Kunskapen om vad publiken s a s använder programmen till är begränsad och dessutom mycket svårfångad. Pettersson ifrågasätter eller balanserar med sina undersökningar om publikens användning av gudstjänster och sångprogram i TV alltför högt ställda förväntningar på de religiösa programmen i det kyrkliga evangelisationsarbetet. Det är i första hand de vana kyrkbesökarna som också tar del av radions och TV:s gudstjänster. Men det är tveksamt om TV-tittandet har samma funktion som deltagandet i församlingsgudstjänsten eller ens en funktion av samma slag. Tvärtom kan det vara så, menar Pettersson, att TV-gudstjänsten fjärrar människor från det vanliga gudstjänstlivet snarare än att den bidrar till att underlätta ett aktivt deltagande. Det kan inte hållas för uteslutet, att gudstjänsterna i TV har en inåtriktad, dvs individualiserande och sekulariserande effekt på i första hand de kyrkvana.

När det gäller de populära sångprogrammen bekräftas vad tidigare undersökningar visat, att publiken är stor och sträcker sig långt utanför de kyrksammans krets. När Pettersson ställer frågan, vilken funktion programmen kan ha för publiken blir resultatet däremot ur kyrklig synpunkt mindre positivt. Programmen »används» nämligen, menar Pettersson, i stor utsträckning inte som religiös uppbyggelse som man kan anta att kyrkorna önskar, utan som »lättare, icke-religiös» underhållning. Resultatet är inte helt överraskande, om man ser till vissa amerikanska studier på området.⁹ Det finns stor anledning, att debatten och forskningen kring dessa frågor kan fortsätta.

8. Närradion svarar för det största religiösa utbudet

Religionen fick snabbt mycket stor plats inom närradion inte minst genom Pingströrelsens stora engagemang och mångåriga erfarenhet från radioarbete inom IBRA. Jämför man det sammanlagda religiösa utbudet inom närradions många sändare med Riksradios och TV:s religiösa programutbud, finner man att närradions material är betydligt mera om-

⁸ Jag avser här två ännu ej färdigställda arbeten: Rune Larsson, *Det religiösa programutbudet i radio/TV under 60 år* (manus) samt Göran Gustafsson, (arbetsnamn) *De religiösa programmens publik*.

⁹ Jag inskränker mig här till att nämna ett av de viktigaste arbetena på området, Peter G Horsfield, *Religious Television. The American Experience*. NY/London 1984.

fattande. Det finns all anledning att ägna denna verksamhet större intresse från forskningens sida, inte minst på grund av den mycket stora satsning som nu sker från kyrkor och enskilda medlemmar.

Inom projektet har Curt Dahlgren genomfört en lokal studie i Malmö av samfundsfolkets lyssnande på närradion och som jämförelse även till Riksradios religiösa program. (Delrapporterna 5 och 7) Dahlgrens undersökning bekräftar tidigare undersökningar angående Riksradios religiösa program, att lyssnarna återfinns bland de äldre åldersgrupperna. Till det allmänna mönstret hör också, att de redan kyrksamma flitigast lyssnar på närradios religiösa program. Denna grupp har också den största tilltron till radions och TV:s förutsättningar att sprida det kristna budskapet.

Samfundsfolkets engagemang i närradion tar sig också uttryck i att de lyssnar betydligt mer än genomsnittsbefolkningen. Därvid koncentrerar de sig i hög grad på de religiösa sändningarna, bland vilka man i stor utsträckning också tar till sig de andra samfundens program — och Riksradion. Det bör dock tilläggas, att det övriga programutbudet inom Malmös närradio till stor del knappast kan utgöra något rimligt alternativ för den rätt åldersstigna lyssnargruppen bland samfundsfolket.

9. Fortsatt teologisk massmedieforskning — en nödvändighet

När etermedieprojektet planerades, skissade vi en rad delprojekt, som ännu inte kunnat genomföras. Den vunna kunskapen har dessutom väckt nya frågor samtidigt som utvecklingen sedan början av 80-talet oupphörligt aktualiserat nya perspektiv och medverkat till forskjutningar i prioriteringarna.

En fortsatt forskning kring en rad etiska frågor i dagens massmediesamhälle behöver ta den teologiska forskningstraditionens erfarenheter i anspråk. De mediepedagogiska aspekterna behöver belysas både ur sändarens, allmänhetens och samhällets perspektiv. Inte minst gäller det vårt sätt att på ett ansvarigt sätt bruka de allt mera omfattande tekniska kommunikationsmedlen.

Områden av grundläggande betydelse för den teologiska forskningen borde enligt min mening vara frågorna om kyrkornas egen självförståelse och dess konsekvenser för delaktighet och ansvarstagande i massmedie-

samhället — både inom ramen för den egna massmedieverksamheten och i övrigt. De mediepolitiska program som på senare år antagits av kyrkor runt om i världen eller just nu är under utarbetande utgör ett utomordentligt viktigt inslag i arbetet på att bygga upp en ansvarig mediestrategi — inte nödvändigtvis i kyrkligt expansionistisk anda utan i avsikt att skapa förutsättningar för ett kyrkligt ansvarstagande i dialog med andra. Parallellt krävs dock en kontinuerlig forskning, inriktad på denna kyrkliga reflexion och kyrkornas massmediala praxis. Internationellt finns idag en omfattande debatt och ett betydelsefullt vetenskapligt arbete på området, som skulle behöva slå rot också i svenskt forskningsarbete.

Forskning har den egenheten, att den rätar ut frågetecken men samtidigt ställer nya frågor. Den teologiska forskningen behövs för att ge oss en fullständigare kunskap om hur vi på ett förnuftigt och mänskligt mjukt och ansvarigt sätt skall kunna hantera alla de hot och löften som ligger i den moderna tekniken.

Religionsvetenskapliga etermedieprojektet

Teologiska Institutionen, Lunds Universitet

Publicerade rapporter

1. *Rune Larsson*, Religion och livsfrågor i radio/TV religionsvetenskapligt forskningsprojekt i Lund, i: Kritisk forum for praktisk teologi, 11/1982 s 54 ff.
2. *Jan Arvid Hellström*, Spelet om morgonandakterna 1978—1981, Radioföretag, religionsredaktion och samfundsupinion i ett litet radiospel om programideologi, programpolitik, kanalkonkurrens och beslutsfunktioner. En »case study» (Religio nr 15. Skrifter utgivna av Teol. institutionen i Lund) Lund 1984.
3. *Rune Larsson*, Religion som nyhetsmaterial. Religiösa nyheter i radio och TV juli—december 1981. (Sveriges Radio/PUB nr 2 1984.) Stockholm 1984.
4. *Rune Larsson*, De religiösa magasinsprogrammen och Riksradios programpolicy. Undersökning av »Människor och tro», »Rakt på sak, religiöst sett» samt »och här ligger kyrkan mitt i byn» år 1980. (Sveriges Radio/PUB nr 10-1984.) Stockholm 1984.
5. *Curt Dahlgren*, Gud i etern. Samfundsfolk och närradion i Malmö. (Forskningsrapport

1984:7, nr 184 vid Religionssociologiska Institutet) Stockholm 1984.

6. *Thorleif Pettersson*, Television eller religion? Om tittarnas användning av TV-gudstjänster. (Forskningsrapport 1985:3, nr 187 vid Religionssociologiska Institutet.) Stockholm 1985.
7. *Curt Dahlgren*, Konsumtionen av de riks-sända religiösa programmen i radio och TV. (Smärre meddelanden 1985:8 vid Religionssociologiska Institutet) Stockholm 1985.
8. *Thorleif Pettersson*, Religion som underhållning. Publikens användning av TV:s religiösa sång- och musikprogram. (Forskningsrapport 1985:4, nr 188 vid Religions-sociologiska Institutet.) Stockholm 1986.

Planerade rapporter

Curt Dahlgren, (arbetsnamn), Är radioförkun-nelsen ett alternativ? Undersökning av radio-gudstjänst och samfundsfolk i Malmö.

Göran Gustafsson, (De religiösa programmens publik; analys av SR/PUB:s publikmätningar från slutet av 1950-talet och fram till idag.)
Rune Larsson, (arbetsnamn), Det religiösa pro-gramutbudet i radio/TV under 60 år. Några utvecklingslinjer.

Härtill har flera mindre arbeten i form av ar-tiklar och uppsatser producerats inom forskar-gruppen och av studerande vid den teologiska institutionen i Lund.

Puplicerade rapporter beställes direkt hos resp. utgivare, kostnad ca 30:—

Nr 3 o 4 Sveriges Radio/PUB, 105 10 STOCK-HOLM

Nr 2 Teologiska institutionen, Sandgatan 1, 223 50 LUND

Nr 5—8 Religionssociologiska Institutet, Klara V Kyrkogata 18 A, 111 21 STOCKHOLM

För övrig information, kontakta projektledaren, doc Rune Larsson, Teol. institutionen (adr. ovan) Tel 046-10 94 88.

DISKUSSIONSINLÄGG

Slutreplik till Anders Jeffner

I årets första nummer av STK ställde jag en fråga till Anders Jeffner och fick ett svar (s 47 f). Svaret var delvis men inte helt klargörande och föranledde mig att ställa två följdfrågor. Nu har redaktionen meddelat, att Anders Jeffner anser sig redan tillräckligt ha utvecklat sin ståndpunkt, vilket jag givetvis beklagar. Det enklaste sättet för mig att avslutningsvis precisera på vilka punkter jag fortfarande är oklar över Anders Jeffners ståndpunkt är att de två följdfrågorna härmed återges (alla citat är hämtade från Anders Jeffners inlägg, STK 1986, s 48, om inget annat anges):

Vad gäller diskussionens utgångspunkt är vi nog oense i en exegetisk fråga. Det är visserligen sant, att bibeln tolkas olika, och att det ifråga om viljans frihet, liksom i andra frågor, finns »ett helt spektrum av varandra motsägande bibliskt motiverade ståndpunkter». Men därav följer ju inte, att alla tolkningar har lika gott stöd i texterna. Jag menar, föga originellt, att somligt i Nya testamentet är mer centralt än annat, att dessa skrifter har ett centrum, ett gemensamt huvudärende, det som apostlarna skickas ut med, 'evangelium'; att det är en svår men genomförbar exegetisk uppgift att klarlägga detta huvudärende, uteslutande med hjälp av sakliga, prövbara argument; och slutligen att detta, fortfarande via opersonlig, okonfessionell, prövbar argumentering, kan tjänstgöra som orienteringspunkt i dogmatiska diskussioner om vad som är centralt i kristen tro. Jag menar alltså faktiskt, att man med viss rätt kan tala om »beskrivning» i detta sammanhang (ehuru kanske inte av ett »lärosystem»). Att man blir oense behöver ju inte betyda att man är ovetenskaplig. Antagligen ser Anders Jeffner emellertid mer pessimistiskt på möjligheten att med exegetiska argument klarlägga ett någorlunda substantiellt centrum eller huvudärende i Nt, och då blir det givetvis redan av det skälet vanskeligare att

använda bibeln i dogmatiken. Men trots olika utgångspunkt kan vi nog (uppenbarligen) diskutera dogmatiska sakfrågor.

Såvitt jag förstår avvisar Anders Jeffner tanken att tron är Guds verk, att Anden »väcker tro var och när det behagar Gud» (CA 5), eller hur man nu uttrycker det. Argumentet är att denna tanke skulle leda till en oacceptabel gudsbild, »nämligen att Gud antingen inte håller människan ansvarig för hur hon väljer eller att Gud håller människan ansvarig för något han själv orsakat». Detta sätt att ställa alternativet är enligt min mening en betydande förenkling. Att Gud enligt kristen tro håller människan ansvarig för hennes otro, och överhuvud taget för hennes synd, är obestriddligt. Men därmed är inte sagt, att tanken på tron som ett under, en Guds gåva, skulle implicera att Gud ställer människan till svars för något han själv orsakat. Dvs: tanken implicerar inte utan vidare att också otro är Guds gåva. Frågan om otro är ändå i sista hand orsakad av Gud är en variant av frågan om syndens och det ondas orsak överhuvudtaget, om varför Gud inte för länge sedan ställt allt till rätta osv, och detta är enligt min (och väl även Anders Jeffners?) mening frågor som kristen tro inte alls har något svar på, i varje fall inget entydigt och uttömmande. Därför menar jag inte heller att en kristen troslära faller sönder av att tron betraktas som Guds gåva. Däremot vill jag ställa två frågor med anledning av vad Anders Jeffner nu har skrivit.

1. Menar Anders Jeffner att det sker något gott här i världen som inte Gud gör, t ex att man kan ha en god vilja utan att ha fått den från Gud? Det blir väl konsekvensen, om man menar »att människan har förmåga att sträcka sig mot det goda när det framträder för henne» och att det inte är Guds verk om hon begagnar denna förmåga. Ett problem med denna konsekvens är att den leder till en gudsbild och en människosyn, som på en väsentlig punkt avviker från bibelns, från alla de bibliska skrifternas, vågar man nog

såga (Mt 16: 17, Lk 22: 32, Fil 1: 3—11 är några exempel), och även, skulle jag tro, från vad de flesta kristna menar, t ex när de på kvällen tackar Gud för människors godhet under dagen. Här är vi kanske genuint oense; jag skall försöka precisera vad jag själv menar: att människan enligt kristen tro har förmåga både att sträcka sig mot det goda och att göra det goda, att älska sin nästa, att lita på Gud — och att när hon gör det, så är det samtidigt Guds verk, helt och hållet. Jag har inget intryck av att detta i bibeln brukar uppfattas som någon motsägelse, dvs att Gud och människa skulle vara sidoordnade och utesluta varandra som aktörer. Några exempel: I Deut sägs det ofta i samma andetag, att Israel erövrar landet och att Gud ger dem landet (t ex 2: 36, 8: 17 f, 9: 3, 11: 23), i Fil 2: 12 f att människan skall arbeta på sin frälsning och att det är Gud som verkar alltsammans i henne; dvs samma förlopp beskrivs från två synpunkter. Vad som utesluter vartannat är väl snarare det som i Rom 7 kallas »jag» och det som kallas »synden som bor i mig» (v 20), »ny» och »gammal» människor, »ande» och »kött», »Kristus» och »Adam», »Gud» och »Satan» — motsatsparen verkar till stor del utbytbara. Vad den nya människan gör är eo ipso gjort av Gud, vad den gamla gör är eo ipso gjort av Satan. Och tertium non datur — eller menar Anders Jeffner det: att allt gott inte görs av Gud?

2. Om man förnekar att tron är Guds gåva, blir inte konsekvensen då, att man inte kan förneka att tron är en mänsklig prestation, något som människan genom egna beslut har

åstadkommit, åtminstone delvis utan Guds hjälp? Ett problem med den konsekvensen är, att man får svårt att göra rättvisa åt en distinktion som spelar stor roll i Nya testamentet: mellan tro och from självrättfärdighet. Hur man än tolkar Nt, är det väl klart, att ett genomgående drag i alla de större skriftgrupperna är konflikten mellan Jesus och fariséerna, Jesus och »judarna» (Joh), Paulus och »judaisterna», och att det som kritiserar inte är motståndarnas brist på fromhet utan tvärtom deras fromhet; närmare bestämt, att de uppfattar den som ett företräde, något som de i viss mån själva åstadkommit och som fördelaktigt skiljer dem från andra. Att denna konflikt fått så stort utrymme i Nt beror troligen mindre på lust att ge historiska upplysningar om judendomen på Jesu tid och mera på att man vill varna läsare och lyssnare för en ständigt aktuell frestelse: att tron blir självrättfärdig; annorlunda uttryckt: att den uppfattas som en bedrift, en »laggärning», något som människan skall prestera och som hon kunde åberopa sig på inför Gud, snarare än som en förtröstan på den Gud som inga bedrifter kräver. Men hur gör man denna distinktion mellan tro och from självrättfärdighet, om man inte betraktar tron som en oförtjänt gåva? Frågan är ungefär densamma som Edgar Alméns i Tro och Liv 1982 (nr 2, s 48): Man ville gärna »se utfört hur Jeffner vill avgränsa bejakandet av en tros-/livsåskådning från en 'lagisk' prestation».

Erik Aurelius

FRÅN REDAKTIONEN

Svensk teologisk kvartalskrift avslutar med detta häfte sin sextioandra årgång.

Tyvärr upphör därmed det samarbete med Liber förlag (tidigare: CWK Gleerup bokförlag) som går tillbaka ända till tidskriftens första årgång 1925. Förlaget har meddelat att det i samband med en rekonstruktion av företaget från och med 1987 ej längre kan åta sig produktion och distribution av STK.

I detta läge har redaktionen undersökt och övervägt olika möjligheter att lösa de problem som därmed uppstått för den fortsatta utgivningen av tidskriften. Från och med 1987 kommer prenumeration och distribution att handhas av Bloms boktryckeri AB, Bytaregatan 6, 222 21 LUND (tel 046-11 11 10). Det första häftet för 1987 går ut till alla nuvarande prenumeranter och åtföljes av inbetalningskort.

På grund av fortsatta prishöjningar och ovan angivna omständigheter har en mindre höjning av prenumerationspriset blivit nödvändig. Det blir dock för 1987 *endast 95: — kronor* (för studerande 65: — kronor) — fortfarande långt mindre än vad en bok med motsvarande innehåll skulle kosta!

STK fortsätter att erbjuda en stimulerande möjlighet att följa svensk och internationell teologisk forskning under 1987.

Prenumerationen för 1987 sker genom inbetalning av 95: — kronor till postgirokonto 13 54 29 - 9 (Bloms boktryckeri AB, Lund) med angivande av att den avser prenumeration på STK för 1987.

För redaktionen
Per Erik Persson