

Aktuella drag i tyskspråkig systematisk teologi

AV GOTTFRIED HORNIG

1. En förändringsprocess

Bilden av den tyskspråkiga systematiska teologin är just nu mångtydig och vag. Man saknar de skarpa konturer som tidigare tog sig uttryck i olika och klart från varandra avgränsade positioner. Detta är resultatet av en förändringsprocess. Den tid som präglades av de stora systematikerna (Karl Barth, Emil Brunner, Paul Althaus och Paul Tillich) är förgången och deras skolbildande inflytande spåras nu endast i efterverkningar.

Lutherjubiléet (1983) och den samma år i Erfurt hållna internationella kongressen för Luther-forskning, Schleiermacherjubiléet (1984), som likaledes firades med en stor internationell kongress i Berlin, och slutligen i år hundraårsdagen av Karl Barths födelse (10 maj 1886) har alla inneburit en historisk återbesinning, men också en aktualisering av betydande teologiska tankar och konceptioner. Det återstår dock att se vad av detta som kommer att ha bestående betydelse och därmed få inflytande på nuets systematiska teologi. Av saklig betydelse är i synnerhet det omfattande tredje bandet av Gerhard Ebelings »Lutherstudien» (1985), som innehåller en rad genomarbetade undersökningar. Bland dem märks särskilt hans kongressföreläsning i Berlin, »Luther und Schleiermacher», men också den för systematisk teologi och teologihistoria lika betydelsefulla framställningen av »Karl Barths Ringen mit Luther».

För närvarande tar sig den teologiska forskningen endast till en del uttryck i större monografiska framställningar, oftare i smärre uppsatser och bidrag av olika slag och inte sällan också i »teamwork». Det sistnämnda kan exemplifieras med den i tre band utgivna »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte» (1980—84) och den sedan 1977 pågående utgivningen av »Theologische Realenzyklopädie» (där man just nu hunnit till band 14, »Gottesdienst»—»Heimat», Berlin 1985).

Impulser från filosofin, den ekumeniska dialogen och den världspolitiska utvecklingen gör sig gällande och tas upp i arbetet inom dogmatikens och etikens områden. De systematiska positionernas spektrum går från den kyrkligt konservativa dogmatiken över religionsfilosofi och allmän religionsvetenskap till feministisk och politisk teologi, som avser att ge impulser för ett samhällsförändrande handlande. Den följande skissen kan ur detta vittförgrenade spektrum endast ta fram några få aspekter till närmare betraktande.

2. Fundamentalteologi

Ett område, som under det senaste årtiondet tillvunnit sig ett allt starkare intresse är teologins metod- och principfrågor. Detta var tidigare ett inom den tyskspråkiga systematiken försummat problemfält, något som särskilt blev märkbart när existensfilosofins inflytande

gick tillbaka och en starkare orientering mot analytisk filosofi satte in. Betecknande för denna förändringsprocess var redan Wolfhart Pannenberg's arbete »Wissenschaftstheorie und Theologie» (1973). Med en från katolsk teologi övertagen term, som Gerhard Ebeling infört i evangelisk teologi, talar man sedan 70-talets början om »Fundamentaltheologie». Med detta begrepp avser man alla de frågor och problem som har att göra med en vetenskaplig teologis kriterier och metoder. Medan sådana överväganden tidigare endast spelade en underordnad roll och endast behandlades i dogmatikens »Prolegomena» visar sig nu en tendens att ge dem en utförlig behandling som ett eget problemområde. Som exempel kan hänvisas till Erlangen-systematikern Wilfried Joest's monografi »Fundamentaltheologie» (1974, 2 uppl. 1981), som även tagit fasta på uppslag från den analytiska filosofin. Utöver traditionella frågeställningar (uppenbarelse, tro och förnuft, hermeneutik) behandlas här även teologins logiska och semantiska problem.

Som en tillgång för de teologistuderande kan man beteckna den av den unge Marburg-systematikern Wilfried Härle utarbetade handboken »Systematische Philosophie» (1982). Den ger en pedagogiskt lyckad introduktion i områden som logik, kunskapsteori och metafysik. Härle pläderar för att arbetet med den aktuella filosofins grundproblem bör utgöra en integrerad del av den teologiska utbildningen.

3. Tre nyare framställningar av dogmatiken

Sedan 70-talet finns det en bestående marknad för framställningar av den evangeliska trosläran eller dogmatiken. I regel har de utformats som omfångsrika verk, ibland i flera volymer, genom vilka resultatet av årtiondens föreläsande i ämnet göres tillgängliga. Detta gäller också för de tre nyare framställningar, skrivna av

lutherska systematiker, som här kort skall behandlas.

Systematikern i Zürich, Gerhard Ebeling, har gett sitt trebandsverk titeln »Dogmatik des christlichen Glaubens» (1979, 2 uppl. 1982). Det kännetecknas av en irenisk hållning och undviker en kritisk diskussion med på andra sätt orienterade dogmatiska konceptioner. Ebeling avstår från konfessionell beteckning. Dock kan inget tvivel råda om hans dogmatiks »evangeliska» karaktär, nära förbunden som den är med den lutherska reformationens insikter. Författaren är också — som redan berörts — en internationellt erkänd Luther-forskare.

Den kristna tron uppfattas av Ebeling som en på förhand given storhet som inte behöver begrundas utan endast på ett sakligt sätt framställas i trosläran. De dogmatiska utsagornas skriftenlighet accentueras, men varje lagisk skriftuppfattning av typen »biblicism» eller »fundamentalism» avvisas med emfas. Ebeling betonar att den Heliga Skrift *inte* skall läsas som »ett aggregat av många Guds ord» utan att den skall förstås som Kristusbudskap, som vittnesbörd om »det ena Gudsordet». Han instämmer med Luther i synen på ett Skriftens centrum, som begrundar bibelns auktoritet men som också befriar till en inre saklig kritik av enstaka bibliska skrifter och utsagor.

Tolkningen av kyrkliga bekännelse-texter och den teologiska lärotraditionen är utifrån Ebelings utgångspunkt något viktigt men kan inte utgöra dogmatikens huvuduppgift. Denna består i stället i att visa hur kristna trosutsagor blir till. Därvid framhävs särskilt »erfarenheten» som en avgörande kategori, av Ebeling förstådd som ett omfattande sammanhang av troserfarenhet, livserfarenhet och allmän vetenskaplig erfarenhet av vår värld.

Försummelsen av denna aspekt i nutida teologi hade Ebeling redan några år tidigare beklagat vid den kongress i Göttingen 1974, där »Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie» grundades.

Han krävde att denna brist skulle övervinnas i anslutning till tankegångar hos Luther och genom ett starkare hänsynstagande till erfarenheten »im Umgang mit Bibel und Gebet» (jfr G. Ebeling, *Wort und Glaube*, band 3, Tübingen 1975, s 27). Det är denna ansats han nu närmare utvecklar i gudsläran i sin dogmatik. I centrum står därvid religionens tal till Gud i bönen. Denna betecknas rent av som »den hermeneutiska nyckeln» till gudsläran (band 1, s 193). Därmed avses inte att textens Guds existens på ett för alla bindande sätt skulle kunna bevisas utifrån bönens fenomen. Snarare avser han att med denna ansats söka göra de dogmatiska utsagorna om Gud och Guds egenskaper förståeliga och påvisa hur de är förankrade i ett för kristen fromhet grundläggande fenomen. I bönen tillägges Gud »vara» och egenskaper. Ebeling avvisar en tidigare vanlig metafysisk gudslära som utgick från giltigheten av en bestämd ontologi.

Medan Karl Barth en gång betonat placerade trinitetsläran i dogmatikens första del får den hos Ebeling — liksom tidigare hos Schleiermacher och Althaus — sin plats i framställningens avslutande del. Han framhäver att trinitetsläran är en ur den kristna tron härledd och därmed sekundär lära. Den hör inte till det ursprungliga »kerygmat» utan till det därpå följande »dogmat». I det stora hela bemödar sig dock Ebeling snarare om en förstående interpretation än om en reduktion av den kyrkliga lärotraditionen. Han intar en förmedlande position mellan kyrklig tradition och kritiskt tänkande.

Systematikern i Erlangen, Wilfried Joest, har publicerat en första volym av sin dogmatik med titeln »Die Wirklichkeit Gottes» (1984). Den kommer snart att följas av ett andra band: »Die Wirklichkeit des Menschen im Urteil Gottes». Joest uppmärksammar frågor som dogmatikens objekt, begrundningsmöjlighet och normer. Därvid framhäves med särskilt eftertryck den historiskt-kritiska forskningens betydelse. Det bibliska budskapet är förknippat med bestämda

historiska händelser. I fråga om berättelserna om dessa händelser aktualiseras frågan om de verkligen gått till så som de berättas — liksom man inför de »tal» som återfinns i NT måste ställa frågan om de är autentiska eller fått sin form under inflytande av en senare församlingstradition eller utifrån den nytestamentliga författarens egen teologi. Liksom för Ebeling framstår också för Joest bibeln som en samling mänskliga trosvittnesbörd, som vill väcka och bevara tron på den Gud som uppenbarat sig i Jesus Kristus. De kyrkliga bekännelserna uppfattas av Joest som uttryck för erfarenheter och avgöranden, till vilka kyrkan under sin hittillsvarande historia förts genom att lyssna efter Guds ord i Skriften. På ett utmärkt sätt har det lyckats Joest att i framställningen av kristologi och pneumatologi integrera den nyare exegetiska och dogmhistoriska forskningens resultat.

Strax före sin död framlade systematikern i Heidelberg, Edmund Schlink, en omfattande »Ökumenische Dogmatik» (1983). Den utgör frukten av årtiondens deltagande i och arbete med den ökumeniska dialogen. Såväl med hänsyn till indelningen som utförandet utgör denna dogmatik ett ovanligt arbete. Schlink vill inte slå in på ur kyrkohistorien bekanta och tidigare försökta vägar när det gäller kyrkliga enhetssträvanden. Kyrkosplittningen kan så text inte övervinnas genom en återgång till en föreskriven läroenhet under de fem första århundradena (»consensus quinquasecularis») — eftersom en sådan consensus knappast föreläggat och i så fall endast mycket ofullständigt. Otillräcklig är enligt Schlink även den metod som består i att man utifrån den egna kyrkans lärotradition letar efter jämförbara formuleringar i de skilda kristna kyrkornas traditioner. I stället förordar han en återbesinning på de nytestamentliga grundvalarna och särskilt Kristus-budskapet. Därvid måste man dock bli uppmärksam på att NT:s mångfald av utsagor inte utgör någon sträng läroenhet och att den kristna trons

primära uttrycksform från begynnelsen var bekännelsen, lovprisningen och tillbedjan. Först därefter kommer — sekundärt — det stadium, där man möter en noggrannt fixerad lära. Som exempel på denna strukturella förändringsprocess anför Schlink utvecklingen från Apostolicum och Nicaenum till konciliebeslutet i Kalcedon 451. Medan de båda förstnämnda fornkyrkliga bekännelserna karakteriseras av en doxologisk struktur och inleds med orden »vi (jag) tror» används i Kalcedon som inledande formel orden »vi lär att man skall bekänna . . .». Därmed synliggörs förändringen från själva bekännandet till läran om den rätta bekännelsen (s 42)

Schlink visar sin trohet mot den lutherska lärotraditionen i det förhållandet att tematiken lag/evangelium bestämmer denna troslära i dess helhet. Samtidigt kännetecknas den dock av en tendens att relativisera de olika begreppsapparater vi känner från dogmer och kyrkoläror. De konfessionsbetingade olikheterna i användningen och förståelsen av teologiska termer är enligt Schlink av underordnad betydelse gentemot det grundläggande dogmatiska erkännandet av Jesu ställföreträdande utgivande för världen (s 698).¹

4. Moltmanns ekologiska skapelselära

Den bekante Tübingen-systematikern Jürgen Moltmanns arbete »Gott in der Schöpfung» med underrubriken »Ökologische Schöpfungslehre» rönte uppmärksamhet redan strax efter att den kommit ut (1985). Här söks ett teologiskt svar på frågan om den kristna skapelse-trons innebörd inför den alltmer fortskridande miljöförstörelsen. Som Moltmann med rätta framhäver rör det sig här om en universell kris för hela livs-

systemet och om något som träffar länderna i väst lika väl som de socialistiska länderna i öst. Genom den hotas tillvarons grundvalar för allt levande.

För att man skall nå fram till ett nytt medvetande om vårt ansvar för naturen som Guds skapelse måste också vissa teologiska traditioner utsättas för kritik. Det gäller framför allt sådana som tolkat människans uppdrag att »råda över» naturen som en oinskränkt makt att förfoga över den eller sådana som genom att dra sig tillbaka till den personliga trons »inre» karaktär överlämnat naturen att utnyttjas av teknik och naturvetenskap.

Den nu nödvändiga ekologiska naturteologin skall enligt Moltmann ge vägvisning och orientering i en situation som präglas av den världsomspännande ekologiska krisen. Guds skapelse av världen måste förstås som en »creatio continua». Den förpliktar människan att bevara den skapade världen som en förberedelse på dess fulländning. Människan, som själv är en hjälpbehövande samhällsvarelse, bär ansvaret för att naturen bevaras som livsrum för växter, djur och människor.

I sin framställning av antropologin och gudsbildens sociala dimension framhäver Moltmann inte endast relationen man/kvinna och föräldrar/barn utan betonar också människans »Leiblichkeit». Att människan existerar som ett väsen med kropp har betydelse också för världens frigörelse till härlighetens och fredens kommande rike.

Moltmanns nytolkning av skapelseläran och den teologiska antropologin innefattar värdefulla uppslag för en aktuellt orienterad dogmatik och etik. I många sammanhang i denna monografi skulle Tübingen-systematikern ha kunnat knyta an till skapelseläran hos danska och svenska teologer, framför allt sådana tankar som Løgstrup, Wengren och Ole Jensen utvecklade och gett skäl för.

¹ Se vidare recensionen av Schlinks arbete i denna tidskrift 1985, s 174—176.

5. Den evangelisk-katolska dialogen

I centrum för denna dialog har under den senaste tiden stått den av de båda katolska systematikerna Heinrich Fries och Karl Rahner (död 1984) publicerade boken »Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit» (1983). På evangeliskt håll har den framkallat en lång rad kommentarer och ställningstaganden.

Fries och Rahner har i åtta teser formulerat de betingelser, utifrån vilka från romersk-katolsk utgångspunkt en tros- och kyrkoenhet mellan de åtskilda kristna konfessionerna skulle kunna bli möjlig. Med sitt förslag vill de motverka den resignation i fråga om den ekumeniska saken som man på många håll kan iakta. Dock kräver de på den gemensamma vägen till kyrkoenhet långt större medgivanden från reformatoryrkorna än från sin egen kyrka.

Man föreslår att man skall utgå från föreställningen om »enhet i försonad mångfald». Man skall inte av någon kyrka eller konfession kräva att den uppger sin identitet för att man skall uppnå den eftersträlvade kyrkoenheten. Alla delkyrkor får tills vidare behålla sina historiskt framväxta strukturer, bekännelser, gudstjänstordningar och fromhetsformer. Den egentliga problematiken är förknippad med frågorna om vilken instans som skall utöva läroauktoriteten i den planerade storkyrkan samt om hur de för närvarande mellan delkyrkorna bestående läromotsättningarna skall övervinnas eller efter hand trängas tillbaka.

För att man skall nå fram till den eftersträlvade predikstols- och nattvardsgemenskapen måste inte endast alla i det förgångna uttalade lärofördomanden (»damnationes») upphävas och förklaras vara sådana att de inte längre träffar motparten. Man måste också upphöra med ömsesidig offentlig kritik av nu gällande dogmer och lärobekännelser. Det skulle få vittgående konsekvenser om man skulle tillmötesgå det krav som Fries

och Rahner i sin tes 2 uppställt som betingelse för den eftersträlvade kyrkoenheten: »in keiner Teilkirche darf deziert und bekenntnismässig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist» (s 35). De protestantiska invändningarna gentemot de i den romersk-katolska kyrkan gällande Maria-dogmerna lika väl som gentemot dogmen om påvens primat och om ofelbarheten i hans läroavgöranden måste då förstummas. Ett sådant avstående från offentligt uttalad kritik är endast tänkbart under den förutsättningen att man prisger den reformatoryska skriftprincipen. Enligt den skall alla i kyrkan gällande trosläror bedömas utifrån den heliga Skrift allena. I praxis skulle ett sådant förblivande avstående från en i Skriften grundad teologisk kritik knappast kunna skiljas från ett stillatigande erkännande av de romersk-katolska dogmerna.

För H Fries och K Rahner möter här inget djupgående problem, eftersom de inte utgår från skriftprincipen utan från sin påvekyrkas läroauktoritet. För dem framstår denna som »ein Garant der Wahrheit der Einzellehren» (s 43). På denna punkt framstår en klar differens i förståelsen av hur teologiska läror och kyrkliga dogmer kan vara bindande för den kristna tron. Medan enligt katolsk uppfattning dogmernas sanning garanteras och blir bindande för de troende genom att de förkunnats av påven ex cathedra, står enligt evangelisk uppfattning alla teologiska läror och dogmer under det förbehållet att det skall föreligga en innehållslig överensstämmelse mellan dem och Skriftens vittnesbörd.

Den eftersträlvade kyrkoenheten är konstruerad så att den stärker konciliariteten och förutser en ömsesidig respekt mellan delkyrkorna. I övrigt medför den ingen grundläggande ändring för den romersk-katolska kyrkans del i fråga om kyrkostruktur, ämbetshierarki, dogmernas giltighet eller påvens primat. Uppmaningar att ändra hittillsvarande hållning och teologiska bedömningar riktas

till de andra kristna delkyrkorna. Från dem förväntas medgivandet att de erkänner »das Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garant der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe» (tes 4, s 70), Det kan knappast överraska att man från evangeliskt håll reagerat synnerligen återhållsamt på denna beaktansvärda, men inofficiella plan för ett enande mellan kyrkorna. Ett utförligt svar, som också innefattar en analys och kritik av den nyare eumeniska dialogen, har den evangeliske systematikern Eilert Herms (tidigare München, nu Mainz) givit i sin monografi »Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen» (1984).

6. Ställningstaganden till Lima-texterna

Går man till de av Kyrkornas världsråd infordrade ställningstagandena till Lima-texterna om »Dop, nattvard och ämbete» (1982) finner man att dessa dokument i den tyska förbundsrepublikens evangeliska församlingar mottagits med en viss avvaktande hållning. Inte heller hos synoder och kyrkoledningar finner man något allmänt instämmande. Beredskapen att ompröva den egna teologiska läran och kyrkliga praxis förbinds med klart uttalade förbehåll och kritiska frågor tillbaka till Faith and Order-kommissionen. Grundtankar i den reformatoriska teologin och erfarenheter från kyrkokampen (1933—1945) har genom utmaningen från Lima-texterna fått ny aktualitet. Generellt vill man fasthålla vid insikten att kyrkan i första hand skall förstås utifrån sitt uppdrag att förkunna evangelium och utdela sakramenten och att den därför utgör en gemenskap av Kristus-troende, en församling av bröder och systrar. Frågor om kyrkoordning och

ämbetsstruktur kan därvid endast tillerkännas sekundär betydelse.

Man accepterar inte den genomgående i texterna använda termen »Eucharistie» utan rekommenderar att begreppen »Abendmahl» och »Herrenmahl» skall bibehållas som lämpliga uttryck för detta viktiga sakrament. När det gäller läran och förkunnelsen önskar man att nattvarden inte endast skall förstås som tacksägelse till Gud, Fadern, som lovprisning och åminnelse av den korsfäste och uppståndne Herren utan i högre grad också som en »förlåtelsens måltid».

Framför allt framföres betänkligheter gentemot vad som i Lima-dokumentet utföres om betydelsen av det ordinerade ämbetet i kyrkan. Här vänder man sig emot en tendens att självständiggöra ämbetet samt mot uppfattningen att kyrkan skulle på något sätt konstitueras utifrån det ordinerade ämbetet. Vidare bestrider man representationstanken, alltså uppfattningen att de ordinerade ämbetslärarna skulle vara Jesu Kristi representanter genemot församlingen. På rekommendationen att överta det tredelade ämbetet (biskop, presbyter, diakon) svarar man att en sådan ämbetsstruktur inte föreskrivs på ett bindande sätt i NT och inte får göras till betingelse för ett ömsesidigt erkännande mellan kristna kyrkor. »Was die Kirche zur Kirche macht, hängt nicht von ihrer Ämterordnung ab. Eine bestimmte Ämterordnung verleiht der Kirche keine höhere Qualität» — så uttryckte sig den evangeliska kyrkans synod i Westfalen 1985 i sitt officiella ställningstagande till Lima-texterna (jfr Materialien für den Dienst in der evangelischen Kirche von Westfalen, Reihe A, Heft 23, Landesynode 1985, utgiven av G Senn, Bielefeld 1985, s 78).

Översättning: Per Erik Persson

Vad har Bultmanns teologi med kunskapsteoretiska frågor att göra?

AV EBERHARD HERRMANN

Jag har valt att formulera rubriken för min föreläsning¹ i form av en fråga av det enkla skälet, att jag för egen del gärna ville veta, vad exakt Bultmanns teologi har med kunskapsteoretiska frågor att göra. Det är uppenbart, att den har det. Det framgår t ex av en sådan artikel som »Zum Problem der Entmythologisierung» från 1963 (Bultmann, R: Glauben und Verstehen. 4. Band, 2. unveränderte Auflage. Tübingen 1967, s 128—137). Bultmann skiljer där mellan två sätt att förstå verkligheten. Även om de betingar varandra, så att det ena inte kan tänkas utan det andra, bör de ändå hållas isär. Det ena sättet är vetenskapernas objektiverande sätt, det andra den existerande människans subjektiverande sätt att förstå verkligheten. Bultmann är noga med att betona, att det här inte rör sig om någon lära om någon sorts dubbel sanning. Det är fråga om samma verklighet som emellertid kan ses på två olika sätt.

Det är sålunda tydligt, att Bultmanns teologi har med kunskapsteoretiska frågor att göra. Men jag har hittills ändå inte riktigt lyckats förklara för mig själv mera precist, *hur* detta samband mellan Bultmanns teologi och kunskapsteoretiska frågor skulle kunna se ut.

Det är främst kunskaps- och vetenskapsteoretiska frågor, som jag i mitt forskningsarbete är sysselsatt med. En av de kunskapsteoretiska distinktioner som är av särskilt religionsfilosofiskt

intresse, är den mellan insikt och kunskap. Jag tror, att det med hjälp av den distinktionen är möjligt att ange mera precist, på vilket sätt Bultmanns teologi har med kunskapsteoretiska frågor att göra.

Bultmanns teologi har utsatts för två huvudtyper av kritik, där den ena är av mera filosofisk och den andra av mera teologisk karaktär. Den filosofiska kritiken går ut på, att Bultmanns teologi på i princip samma sätt som t ex Barths teologi skulle vara ett resultat av en immunisering mot varje form av intellektuella anmärkningar. Den teologiska kritiken går ut på, att Bultmanns teologi skulle vara reduktionistisk i den bemärkelsen, att erfarenhet av det transcendenta reduceras till existentiella och därmed inomvärldsliga erfarenheter. Jag tror, att det med hjälp av distinktionen mellan insikt och kunskap också kan visas, hur dessa båda typer av kritik i sin tur skulle kunna bemötas.

I första delen av denna artikel kommer jag att ta upp några centrala punkter i Bultmanns teologiska tänkande. I andra delen kommer jag att visa, hur dessa punkter skulle kunna relateras till distinktionen mellan insikt och kunskap.

Några grundläggande antaganden i Bultmanns tänkande

Enligt Bultmann måste man för att kunna avgöra, huruvida ett påstående om verkligheten är sant eller falskt, kunna inta en iakttagares position. Detta är ett av

¹ Offentlig fakultetsföreläsning den 25 november 1985 vid Uppsala universitet.

Bultmanns grundläggande kunskapsteoretiska antaganden, som han har gemensamt med bl a de logiska empiristerna. Bultmann går emellertid andra vägar, genom att han förknippar detta kunskapsteoretiska antagande med det teologiska antagandet, att en iakttagares position inte på något sätt kan intas, när det gäller Gud. Det ligger i sakens natur, att detta är en omöjlighet. Gud skulle inte vara Gud, om man gentemot Gud skulle kunna inta en iakttagares position. Det kunskapsteoretiska antagandet tillsammans med det teologiska, leder hos Bultmann till antagandet, att religiösa utsagor därför inte kan betraktas som *påstående* om verkligheten.

Bultmann förnekar naturligtvis inte, att en hel del religiösa människor faktiskt använder sig av religiösa utsagor med anspråk på, att dessa skulle vara sanna påstående om vad som är verkligt. Jag rekonstruerar Bultmanns resonemang för att komma till rätta med denna svårighet, i form av ett *reductio-ad-absurdum-resonemang*.

Bultmanns *reductio-ad-absurdum-resonemang*

Låt oss anta, att religiösa utsagor är påstående om verkligheten. I så fall förlägger man de religiösa utsagorna på samma logiska nivå som de vardagliga och vetenskapliga utsagorna om verkligheten. Detta medför vissa konsekvenser. Idéhistorien är rik på exempel, där man förlagt de religiösa utsagorna på samma logiska nivå som de vardagliga och vetenskapliga utsagorna om verkligheten med det resultatet, att det blivit en motsägelse mellan centrala religiösa utsagor å ena sidan och vardagliga och vetenskapliga utsagor om verkligheten å andra sidan. I en sådan konflikt har då antingen Bibeln eller vetenskapen eller också bådadera fel. Det är de logiska möjligheter som står till buds. Att både Bibeln och vetenskapen skulle ha rätt, när centrala religiösa utsagor å ena sidan och vardagliga och vetenskapliga utsagor

om verkligheten å andra sidan motsäger varandra på samma logiska plan, är däremot uteslutet.

Enligt Bultmann finns det starka skäl som talar mot, att det är vetenskapen, som i en sådan konflikt skulle behöva ge vika. Vetenskapen med dess resultat ingår i förutsättningarna för vår världsbild, oavsett om vi gillar det eller inte. Världsbilder är visserligen inte oföränderliga. De kan ifrågasättas och även avlösas av andra. Men det är omöjligt att genom ett beslut vilja ställa sig utanför den världsbild, som man faktiskt lever i. Naturligtvis är vetenskapen inte ofelbar. Precis som alla andra mänskliga fenomen behöver även den kritiskt granskas. Men det skulle vara absurt, om man som religiös människa teoretiskt ville förneka den på sätt och vis vetenskapliga världsbild, som man i praktiken lever i. En sådan uppsplntning av olika områden för mänskligt liv kan inte anses vara bra för människan, om man utgår ifrån, att ett bra mänskligt liv förutsätter integration mellan livets olika områden.

Är det då Bibeln som behöver ge vika? Bultmanns skäl för att ge ett nekande svar är, att Bibeln ger uttryck åt en typ av insikter som enligt Bultmann också behövs för att kunna föra ett fullödigt mänskligt liv.

Om läget nu är det, att både vetenskapen och Bibeln på var sitt sätt behövs, samtidigt som det blir motsägelser mellan Bibeln och vetenskapen, när religiösa utsagor förläggs på samma logiska nivå som de vardagliga och vetenskapliga utsagorna om verkligheten, kan det väl knappast vara riktigt, att man då förlägger religiösa utsagor på samma logiska nivå som de vardagliga och vetenskapliga utsagorna om verkligheten. Bultmanns slutsats blir, att religiösa utsagor inte är att betrakta som påstående om verkligheten.

Än så länge har jag bara nämnt, vad det religiösa språket enligt Bultmann inte handlar om. Vilken är då Bultmanns positiva bestämning av det religiösa språket?

Det religiösa språket handlar om vad det innebär att vara människa

Det är när Bultmann skall klarlägga, på vilket sätt det religiösa språket handlar om vad det innebär att vara människa, som han anser sig ha mest användning för Heideggers existentiell filosofi. (Jag kommer i denna fråga att ansluta mig till den rekonstruktion av Bultmanns beroende av Heideggers existentiell filosofi som finns i Hof, H: Gudsuppfattningar och människosyner. En problemhistorisk översikt. Del 2. Uppsala 1985, s 98—138.)

Utgångspunkten för Bultmanns resonemang är, att en förtingligad människa inte kan vara en autentiskt fungerande människa. Enligt Bultmann är ett autentiskt liv ett liv i fullständigt beroende av något, som inte vi människor själva kan åstadkomma utan bara Gud kan ge, nämligen *kraften* att fungera som en autentisk människa — trots allt. Erfarenhetsmässigt föreligger här den paradoxen, att människan *genom att inte fly* utan genom att våga uthärda den svåra insikten om sin tinglighet och inautenticitet och den skuld som därmed är förknippad, har möjlighet att bryta igenom denna skuld och uppleva försoning. Det är inte fråga om en garanti, att om man gör det ena, man då också som följd skulle ha tillgång till det andra. Den dubbla paradoxala erfarenheten kan inte sönderbrytas på så sätt, att den ena aspekten i den — erfarenhetstekniskt sett — skulle kunna utgöra en tillräcklig förutsättning för att erfara den andra aspekten av den paradoxala erfarenheten också.

Enligt Bultmann är det i denna dubbla och paradoxala erfarenhet, som man upplever Kristi korsdöd som ett skeende, i vilket Gud uppenbarar sig som den yttersta makten i människans funktion som människa.

Mot detta som bakgrund skulle jag vilja sammanfatta vad Bultmann menar med avmytologisering på följande sätt.

Avmytologisering

Enligt Bultmann talas i det religiösa språket om det transcendentala med hjälp av myter. Myten kännetecknas av, att den vill tala om en verklighet, som ligger bortom den av oss objektiverbara, iakttagbara och förfogbara verkligheten, men som är av avgörande betydelse för oss människor. På ett med nödvändighet förtingligande sätt ges det i myten uttryck åt människans möjlighet att fungera som autentisk människa. Anledningen till att detta med nödvändighet uttrycks på ett förtingligande sätt är att finna i människans begränsning. Det gäller att inte fastna i myternas förtingligande sätt att uttrycka sig. Myterna måste avmytologiseras med hjälp av vad Bultmann kallar för existentiell interpretation. De måste avmytologiseras utifrån interpretens egen existensfråga. Det gäller, att man inte fastnar i myternas påståendekaraktär utan låter sig träffas av det, som sker i Kristi korsdöd.

Avmytologisering är sålunda inte något i stil med, att det religiösa språket skulle avskaffas genom att översättas till ett existentiellfilosofiskt språk, vilket ibland har hävdats att Bultmann skulle ha gjort. Det religiösa språkets yttre ändras inte alls i det, som Bultmann kallar för avmytologisering. Det, som i stället bör ändras, är inställningen hos den, som närmar sig det religiösa språket. Avmytologisering är att inte låta sig luras av myternas påståendekaraktär utan att närma sig myterna med frågan vad det innebär att vara människa.

Bultmanns tillämpning av Heideggers distinktion mellan »historisch» och »geschichtlich»

Det som ordet »Historie» refererar till, är det som undersöks via historiens fakta med hjälp av de spelregler som gäller för det vetenskapliga arbetet. Huruvida ett historiskt påstående är sant, avgörs enbart med hjälp av dessa spelregler

som visserligen inte är oföränderliga, men som man ändå inte bara kan ställa sig utanför.

Det som ordet »Geschichte» refererar till, är det som har med människans relatering till det historiska att göra. Det är inom denna relatering, som människan träffar sina avgöranden. Religiöst sett innebär det, att det som ordet »Geschichte» refererar till, är relaterat till Jesu livs historia i det avseendet, att man frågar sig, vad texterna om denna historia visar av människans funktion som människa. Det som ordet »Geschichte» står för, hör därigenom hemma i förkunnelsen; Förkunnelsen är ett skeende i den bemärkelsen, att något upplevs som ett tilltal från Gud till människan. Förkunnelsens innehåll är därvid det som upplevs ske i Kristi korsdöd, och när människan träffas av detta förkunnelsens innehåll sker det något i henne i riktning mot att bli en autentiskt fungerande människa.

Bultmanns tillämpning av Heideggers distinktion mellan »existential» och »existentiell»

Distinktionen är inte någon parallell till distinktionen mellan »geschichtlich» och »historisch» utan hör hemma på den sida, där vi har det som ordet »Geschichte» refererar till. Medan existentiellt är det som har med faktiska avgöranden att göra, är existentiellt det som har att göra med reflexionen över vad det innebär att vara människa. Sambandet mellan det existentiella och det existentiella består i, att de insikter, som reflexionen över vad det innebär att vara människa leder till, kan få konsekvenser för vilka avgöranden som faktiskt kommer att träffas. Om jag t ex upplever mig vara manipulerbar och förfogbar som vilket ting som helst, kommer jag att behandla inte bara mig själv utan också andra människor som om de vore ting. Om jag däremot har kommit till insikt

om att jag inte är något ting, är vissa handlingar omedelbart uteslutna, nämligen alla de handlingar, där jag behandlar både mig själv och andra människor som ting.

Så långt några centrala punkter i Bultmanns teoretiska tänkande. Det återstår att relatera dem till distinktionen mellan insikt och kunskap. Jag utgår ifrån det sammansatta fenomenet, vad vi håller för sant.

Handlingars beroende av vad vi håller för sant

Sett ur ett perspektiv är alla våra handlingar biologiskt, psykiskt och/eller socialt bestämda. Även vad vi håller för sant och som är med om att styra våra handlingar är sett ur samma perspektiv biologiskt, psykiskt och/eller socialt bestämt. Men samtidigt förhåller det sig så, att människan till skillnad från andra levande varelser är den varelse, där ett minimum av determinerade reflex- och instinktreaktioner måste kompletteras med rationellt tänkande och rationellt handlande. För oss människor kan det vara ödesdigert att på det intellektuella planet avstå från »trial and error» och vänta på att det praktiska livet skall visa oss vad som nu var riktigt.

För att kunna handla rationellt är vi tvungna att ställa oss frågan, vilka skäl vi har för att hålla det och det för sant. Den frågan slipper vi aldrig, eftersom hos oss människor risken för misstag aldrig helt kan elimineras. I det som vi håller för sant och som är med om att styra våra handlingar, ingår dels direkta kunskapsanspråk på vad vi anser oss veta om verkligheten, dels insikter, som kan vara verbaliserade, men i och för sig inte behöver vara det.

Insikter kännetecknas av, att man kan ha eller få dem, utan att man kan formulera dem för sig själv eller andra. Livskriser kan t ex leda till insikter. Något går upp för en eller sker med en. Men när någon frågar, vad det är som har

gått upp för en eller skett med en, är det inte säkert, att man kan förklara.

När det är tal om kunskap, gäller däremot kraven på formulerbarhet och kommunicerbarhet. Kunskap kräver intersubjektiv prövbarhet som är möjlig, endast om kunskapen är formulerad på ett sådant sätt, att den kan meddelas. När det gäller ordet »kunskap», brukar det användas, när man vill säga, att man anser det berättigat att hålla något för sant. Vill man nu särskilt betona, att det alltid är människor som håller för sant, så att man aldrig kan utesluta möjligheten till misstag, är det mera precist att i stället för om kunskap tala om uppfattningar med anspråk på att vara kunskap.

Det är inget konstigt att säga, att de kunskapsanspråk, som man reser, möjligtvis är falska. Men låter det sig sägas, att även insikter kan vara falska? Det tar emot att säga så. Insikter resonerar man sig ju inte fram till, utan man har eller får dem genom att något går upp för en eller sker med en. Jag ändrar därför frågan, huruvida även insikter kan vara sanna eller falska, till frågan, vad som talar för att låta vissa insikter ingå i det, som man håller för sant och som är med om att styra ens val av handling. Så vitt jag kan se är två typer av argumentering tänkbara.

Två typer av argumentering för att låta vissa insikter ingå i det som man håller för sant

I den ena typen, som i sin tur kan delas upp i två möjliga utformningar, verbaliserar man sina insikter, där så är möjligt, på ett sådant sätt, att de därigenom antingen kan (1) förvandlas till direkta hypotetiska kunskapsanspråk eller (2) bilda förutsättning för en teori, med hjälp av vilken man sedan uppställer hypotetiska kunskapsanspråk.

I den andra typen av argumentering, som i och för sig inte behöver vara oförenlig med den första, anför man de skäl, utifrån vilka man anser det värdefullt att man har eller får just de och de insikterna och därför låter dem ingå i det, som man håller för sant och som är med om att styra ens val av handlingar. De skäl som det här är fråga om, går naturligtvis tillbaka på den människosyn, som man har. Argumenteringen är emellertid genom denna hänvisning inte avslutad.

Argumentering utifrån en människosyn

I en människosyn ingår alltid två skikt. Det ena är ett deskriptivt skikt, där man anger, vad människan faktiskt är biologiskt, psykiskt och/eller socialt, och det andra ett normativt skikt, där man anger, vad människan borde vara eller idealiskt sett skulle kunna vara. Utsagorna på det deskriptiva planet är hypotetiska till sin karaktär och prövas som vilket hypotetiskt kunskapsanspråk som helst. Prövning av utsagorna på det normativa planet kan gå till på så sätt, att man i ett första steg anger den plats, som de har i någon normativ teori. Denna normativa teori prövas sedan i ett andra steg utifrån vad jag vill kalla för ett nätverk, bestående av faktapåståenden, metodiska krav, värderingsmässiga principer och människors intuitioner. Nätverket är så beskaffat, att funderingar över förändringar på en punkt kan medföra förändringar med avseende även på de andra punkterna. (Idén till att se prövning av normativa teorier på detta sätt, har jag fått av professor Robert Heeger, Utrecht.)

Rationell argumentering i samband med människosynsmässiga utgångspunkter är sålunda möjlig, men däremot inte ett absolut avgörande en gång för alla. Låt mig återvända till

Bultmanns användning av Heideggers existentialfilosofi

En möjlig användning av Heideggers existentialfilosofi, som inte kan tillskrivas Bultmann, skulle kunna bestå i, att Heideggers existentialfilosofi används till att formulera de religiösa insikterna så, att de framstår som prövbara kunskapsanspråk. En sådan användning är omöjlig för Bultmann, eftersom en formulering av religiösa insikter till att framstå som prövbara kunskapsanspråk skulle innebära, att utsagorna om de religiösa insikterna förläggs på samma logiska nivå som vardagliga och vetenskapliga utsagor om verkligheten. Som vi sett, var det just den sitsen, som Bultmann försöker undvika att hamna i. Men även bortsett från det är nog Heideggers existentialfilosofi i sig själv knappast av den karaktären, att man med hjälp av den skulle kunna formulera prövbara hypotetiska kunskapsanspråk, som man inte hade kunnat formulera utan hjälp av Heideggers existentialfilosofi.

En annan möjlig användning av Heideggers existentialfilosofi skulle kunna bestå i, att man sätter den i relation till frågan om prövning av normativa teorier. Den skulle då kunna ses som ett bidrag till att i uppställandet av ett nätverk av faktapåståenden, metodiska krav, värderingsmässiga principer och människors intuitioner ge uttryck åt framför allt vissa grundläggande intuitioner om vad det innebär att vara människa. Att använda sig av Heideggers existentialfilosofi på detta sätt innebär naturligtvis, att den tillskrivs en avsevärt mindre utsträckt

betydelsefullhet än den, som Heidegger själv vill tillskriva den.

Som jag ser det, är det följande två skäl som talar för att tolka Bultmanns användning av Heideggers existentialfilosofi i detta skisserade snäva perspektiv. Jag anknyter till de inledningsvis nämnda två huvudtyper av kritik, som Bultmanns teologi har utsatts för. Den har kritiserats för att vara ett resultat av en immunisering mot varje form av intellektuell kritik. Mot detta kan invändas, att om det är möjligt, att på det skisserade sättet utifrån människosynsmässiga antaganden argumentera för att låta vissa insikter ingå i det som man håller för sant, Bultmanns teologi visst kritiskt kan granskas och antagligen även förbättras.

Bultmanns teologi har som sagts även kritiserats för att vara reduktionistisk i den bemärkelsen, att erfarenhet av det transcendentala skulle reduceras till existentiella och därmed inomvärldsliga erfarenheter. Mot detta kan invändas, att om det är möjligt att på det skisserade sättet skilja mellan insikter och kunskapsanspråk och mellan olika sätt att argumentera för insikter å ena sidan och kunskapsanspråk å andra sidan, det torde vara möjligt att ange de religiösa insikternas plats i en människas liv på ett sätt som inte behöver innebära, att de religiösa insikternas specifika karaktär förnekas.

Huruvida invändningarna mot kritiken av Bultmanns teologi är berättigade, beror naturligtvis på, om det som sägs i de båda invändningarnas om-satser, är riktigt. Ytterst är detta avhängigt av i vilken utsträckning distinktionen mellan insikt och kunskap, som jag utformat den, kan anses vara fruktbar.

Elisabeth Cruciger, »den evangeliska kristenhetens första psalmförfattarinna»

Ett historiskt och hymnologiskt perspektiv

AV ALLAN ARVASTSON

En av de mycket bekanta sångerna från den lutherska psalmdiktningens genombrott i början av 1520-talet bär namnet på en kvinnlig författare: Elisabeth Cruciger (Creutziger). Redan denna författaruppgift är unik på så sätt, att hon är den första bekanta psalmförfattarinnan i nämnda århundrade.¹ I den tyska psalmboken från 1950, »*Evangelisches Kirchen- gesangbuch*», har den i stort sett behållit sin tidigast kända form med fem strofer och med den inledande raden »Herr Christ, der einig Gotts Sohn» (citeras här i det följande »HCh»). Som kyrkoårspsalm står den här placerad som den första bekanta psalmförfattarinnan i nämnda århundrade.¹ I den tyska psalmerna och är översatt till många språk. Att Elisabeth Cruciger är författaren anses numera för avgjort. Den fanns tryckt, såvitt nu är bekant, med såväl text som melodi första gången i »*Erfurtenchiridierna*» i förra hälften av 1524 samt i Johann Walters *Chorgesangbuch*, utgiven i Wittenberg samma år.

Även om författarnamnet är bekant, är många problem knutna till denna

¹ E. Cruciger kallas i *Evangelisches Kirchen- gesangbuch* 1950 den evangeliska kristenhetens första kvinnliga diktare (»die erste Dichterin»). En efterföljare till henne vid tiden 1560—1570 var Magdalena Heymair. Maximiliane Mayr, jfr *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* (cit. i det följande JbLH), 1969, s. 133—140.

psalm och dess tillkomst. Dess historia och vidare öden, inte minst på andra språkområden än det tyska, är också ett vidsträckt kapitel. Danmark och Sverige skall här som näraliggande länder komma i blickpunkten.

Elisabeth Cruciger och hennes psalm

Om Elisabeth Cruciger är inte mycket bekant. Hon anses ha varit född omkring år 1500. Frågan om hennes härkomst, om den varit polsk eller tysk, har varit föremål för redogörelser. Det senare alternativet har i en utredning av Hans Volz 1967 förklarats vara det riktiga.² Sannolikt i tidiga år blev hon placerad i ett kloster i Pommern och har tydligen varit av adlig börd. Hon blev något av de första åren av 1520-talet, kanske 1523 eller strax förut, upptagen som fosterdotter hos Johannes Bugenhagen. Han hade 1523 blivit kyrkoherde i Wittenbergs stadsförsamling och hade föregående år ingått äktenskap.³

² Dens., *Woher stammt die Kirchenlied-Dichterin Elisabeth Cruciger?* JbLH 1966, s. 163 ff.

³ Om Bugenhagen (1485—1558) och litteraturen kring honom: G. Haendler, *Die Ausbreitung der Reformation in den Ostseeraum und Johannes Bugenhagen*, KÅ 1983, s. 30 ff.

Bugenhagens verksamhet för reformationen kom sedermera att med Wittenberg som centrum sträcka sig vida ut i länder kring Östersjön. Den kom småningom även att omfatta bl.a. Danmark. Han skrev sig själv sedan 1522—1523 »Pomeranus» eller »Pomer». Namnet antydde sålunda hans samband med Pommern, vars historia han på uppdrag av landets hertig hade författat.⁴ Hans betydelse för Elisabeth Cruciger motiverar ett omnämnande i förbigående av några data i hans utveckling som teolog, sådan den är bekant från många undersökningar. Han var född i den nordtyska staden Wollin 1485. Vid universitetsstudier i Greifswald 1502—1504 påverkades han av humanismen. Sedan 1504, sålunda i mycket unga år, var han rektor vid stadsskolan i Treptow an der Rega i Pommern, blev prästvigd och 1517 innehavare av ett nygrundat lektorat i det nära därintill belägna klostret Belbuck. Det var ett premonstratens kloster. Han tillhörde dock inte själv denna orden.⁵ Ett seminarium, som han kom att leda, hade stort anseende. Bugenhagens studieområde var alltifrån början exegetiken, och han kan betecknas som bibelhumanist. Han tog också intryck som teolog från Erasmus Roterodamus. En predikan, som han höll i Belbuck på Petrus' och Paulus' dag, som det anses något av åren 1518—1520, vittnade om påverkan från Erasmus.⁶ Klostret var helgat åt de båda nämnda apostlarna. I sin predikan vände han sig till de närvarande prästerna med att tala om rätt förvaltande av det apostoliska ämbetet. Texten var hämtad från Syraks bok, kapitel 44: 11—12 a, och den utgjorde dagens text. Han utlade den så, att synd och helighet blev, som det har uttryckts, dess båda poler. Heligheten ytt-

rade sig i ständigt bemödande att hålla fast vid Kristus och likna honom.

Sedermera blev studiet av Luther avgörande för honom. Framför allt var det Luthers »Om en kristen människas frihet», som kom att beteckna en vändpunkt. Han fick den av dess författare jämte några personliga ord som svaret på den fråga, som han riktat till Luther om det kristna livet. En kristen behövde, skrev Luther, inte några morallagar. Trons ande förde honom till allt det som Gud vill och broderskärleken kräver. Tron å sin sida uppfattas i hjärtat: »Der Glaube wird im Herzen begriffen.»⁷

Bugenhagen lämnade nu sin gamla omgivning och kom till Wittenberg i slutet av mars 1521, omedelbart innan Luther reste till riksdagen i Worms. Den avgörande resan till Luthers stad företog Bugenhagen på särskild inbjudan av en vän, Peter Suaven, betecknad som en begåvad pommersk adelsman, sysselsatt med studier i Wittenberg.⁸ Ett brev som Bugenhagen skrev efter att ha lämnat Belbuck, men före ankomsten till Wittenberg, var riktat till vännerna i Belbuck. Det handlade om hans nya intryck från Luther även före det personliga sammanträffandet. Det viktigaste för honom var nu inte längre att finna en riktig levnadsregel, ett »modus vivendi», utan tron. Nästan hela konventet i Belbuck anslöt sig till reformationen. Abbotdömet upplöstes 1521 av den fortfarande katolske hertigen.

Elisabeth anses ha tillhört Belbuckklostret eller möjligen något näraliggande. Att hon nu, som nämnts, upptogs i Bugenhagens hem måste ha inneburit att hon brutit med sin föregående familj. Ett par uppgifter från 1524, citerade av Volz,⁹ vittnar om att hon härstammade

⁴ J. Bugenhagen, Pomerania. Herausgeg. von Otto Heinemann. Quellen zur pommerschen Geschichte — — — 4, Stettin 1900.

⁵ Lexikon für Theologie und Kirche³, 1958, sp. 155.

⁶ H. H. Holfelder, Tentatio et consolatio. Studien zu Bugenhagens Interpretatio in librum psalmodum, Berlin 1974.

⁷ J. Köstlin, Luthers Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520 und seine Echtheit. Theologische Studien und Kritiken, 63, 1890, s. 397 f.

⁸ J. Köstlin, Martin Luther, 1889, s. 439. P. Suaven räknas också bland Caspar Crucigers personliga vänner. Corpus Reformatorum (CR) XI, sp. 836, 1549.

⁹ Not 2.

från en familj (von) Meseritz. Enligt den av Volz framlagda teorien anger nämligen detta namn inte härstamning från ett slott eller en ort utan tillhörighet till en adlig familj med detta namn.

Frågan om kloster och klosterliv aktualiserades av Luther i en liten skrift 1521. På våren 1523 flydde, med Luthers medverkan, nio nunnor från klostret Nimbschen.¹⁰ Händelsen blev förebild för andra liknande episoder. Bland de nio som hade flytt befann sig f.ö. även Katharina von Bora, Luthers blivande hustru. Luther kunde också rekommendera, såsom i sin bok till alla rådsherrar och städer i Tyskland 1524, att de unga, i viss mån också flickor, med förebild från Rom i klassisk tid, skulle få intellektuell utbildning till »lehrer und lehreryn, zu prediger und anderen geistlichen emtern». Sådant kunde vara nyttigt, de kunde bli lärare, lärarinnor och präster. Dessa sista, predikanterna, nämnes endast i den maskulina formen. Tillägget är inte närmare kommenterat: »andra andliga ämbeten».¹¹ Inom premonstratensorden, där Bugenhagen var hemmastadd, lade man f.ö. an på undervisning och predikan. Enligt en tradition, ofta upprepad i samband med Elisabeth Crucigers psalm, skulle hon bokstavligen ha drömt, att hon skulle förkunna ordet i Wittenbergs stadskyrka. Hon berättade om drömmen för sin blivande make, som förklarade dess innebörd så, att en av henne författad psalm skulle sjungas där.

Ett brev till Elisabeth från en döpt jude, som hette Joachim, daterat Stettin den 19 januari 1524, var svar på ett ej tillgängligt brev från henne. Elisabeths adress anges här sålunda: »An Jungk-frauen Elizabeth Messeritzen Pomeryn.»¹² Det första av de båda tillnamnen har av

Volz tolkats som angivande hennes samhörighet med en pommersk eller brandenburgsk adelsfamilj Mes(s)eritz. Det andra tillnamnet har nämligen av samme författare ansetts betyda att hon härstammade från Pommern.¹³ I två andra brev, omnämnda av Volz, kallas hon en pommersk nunna, resp., med ett klassiskt uttryck, vestalisk jungfru.¹⁴

Det förstnämnda brevet är intressant på så sätt, att författaren, alltså denne Joachim, framhåller hennes om Paulus' brev påminnande inledningsord i det brev som hon hade skrivit. Han antyder också att detta visade, att sådana som hon var skickade att i nytestamentlig tid fram-bära kristen förkunnelse.

Tisdagen den 14 juni 1524 förrättade Luther vigseln mellan den unge teologen, omsider professorn i Wittenberg Caspar Cruciger och Elisabeth von Meseritz.¹⁵ Den förrättades enligt gammal folklig sed framför kyrkoporten.¹⁶ Bugenhagen hade i förväg i brev till kurfursten Fredrik den vises hovpredikant Georg Spalatin redogjort för de stora tillrustningarna »med omkring tio bord», detta enligt kurfurstens önskan med tanke på hennes förnämna anhöriga. Ingen av dessa skulle emellertid komma att infinna sig, tillade Bugenhagen. Tio bord var ett maximum. Enligt de för Wittenberg under 1500-talet gällande lyxbestämmelserna fick nämligen ingen bjuda till bröllop fler gäster än för tio bord, med tio personer vid varje.¹⁷ Bugenhagen betonade sin

¹³ Anger troligen samhörighet med Pomers familj, i analogi med att Elisabeth sedermera ibland skrevs Creutzigeryn, efter hennes makes namn. Jfr Volz, not 2 anf. arb.

¹⁴ Monialis pomerana, resp. virgo vestalis.

¹⁵ Caspar Cruciger (1504—1548), 1525 rektor och präst i Magdeburg, 1528 professor i Wittenberg, 1533 dr theol. Enligt en teori skulle Elisabeth härstamma från Mähren, hemlandet för släkten Cruciger. G. Kratzel i: JbLH 1969, s. 142, not 7.

¹⁶ Härom mera i: H. Boehmer, Luthers Ehe, i: Luther-Jahrbuch. Jahrbuch der Luthergesellschaft, 7, 1925, s. 48 ff., 72.

¹⁷ Edith Eschenhagen, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit. Ovann. Jahrbuch, 4, 1922, s. 30.

¹⁰ H. Bornkamm, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, 1979, s. 230 ff.

¹¹ Barbara Förtsch har redogjort för kvinnans politiska roll i den romerska republiken. Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 5, 1935.

¹² O. Clemen, Ein Brief eines getauften Juden in Stettin aus dem Jahre 1524. Pommersche Jahrbücher, 9, 1908, s. 180 f.

samhörighet med Elisabeth genom att i brevet vid hennes namn tillfoga »vår», resp. »min».¹⁸

Om Elisabeths umgänge med Luthers hem finns endast några få uppgifter. Hennes make spelar givetvis i alla sammanhang den ojämförligt viktigare rollen. En liten notis i bordssamtalen tecknar en viss bild av henne och hennes religiositet. Hon frågade Luther, vad en from och kristen människa hade att göra, som hade kommit in i en katolsk kyrka, där mässan celebrerades och där just då sakramentet upphöjdes för tillbedjan. Luthers svar tycks antyda att han fann hennes fråga oförståelig: »Kära Els, tag inte ner prästen från altaret och släck inte heller ut ljusen. Om jag varit i deras tempel, skulle jag liksom de andra sträckt upp händerna, jag skulle ha tillbett i vördnad för sakramentet.»¹⁹ Att Luther, i viss motsats till Bugenhagen, ville bibehålla elevationen kan ha gett en viss bakgrund till nertecknandet av denna episod. Elisabeth följde inte regeln att kvinnan skulle tiga, »taceat mulier».

Elisabeth Cruciger dog i Wittenberg den 2 eller 3 maj 1535.²⁰ Pesten härjade den sommaren i staden. Hennes psalm hörde redan under hennes livstid till den evangeliska psalmdiktningens centrala innehåll. Med text och melodi stod den anonym i de båda erfurtenchiridierna 1524 närmast efter trosbekännelsepsalmen »Ich glaub in eynen Gott». Den hade överskriften »Eyn Lobgsang von Christo». Den var som nämnts även införd i Johann Walters wittenbergpsalmbok samma år. Bl.a. i en psalmbok från Zwickau 1528, liksom i en annan, väl från samma år,²¹ finns författarangivelsen »Elisabeth M.», vilket har tolkats Elisabeth Meseritz. Den fanns sedan bl.a. i Luthers egna psalmböcker, av vilka den första nu bekanta är tryckt hos Klug i

Wittenberg 1533. Kanske fanns den redan i Klugs första, nu försvunna upplaga 1529.²²

Luthers lärjunge och beundrare Cyriacus Spangenberg har tagit upp författarfrågan och framhållit att Elisabeth Cruciger hade författat psalmen. I en psalmpredikan, »Liedpredigt», behandlade han denna psalm. Ämnet som sådant, att i uppbyggligt syfte redogöra för innehållet i vissa psalmer, var han inne på redan 1545, och det var i sitt arbete »Cithara Lutheri» av 1571 som han beskrev bl.a. HCh. Psalmpredikningar av detta slag har med viss rätt kunnat bedömas som en första början till hymnologisk forskning, varvid även, som här, författarfrågan aktualiserades.²³ Enligt förordet, som f.ö. är daterat redan 1569, hade Spangenberg från sina tidiga år minnen av Luther. Elisabeth Crucigers psalm delade han upp i två »huvudstycken». De första två stroforna beskrev Kristi person och ämbete. De tre följande utgjorde en bön eller åkallan (»Gebet oder Anruffung»).

Enligt en nu övergiven hypotes skulle psalmen ha författats av Andreas Knöpken, som även var Bugenhagens och Luthers lärjunge. Han var reformationens införare i Riga.²⁴ Markus Jenny har visat, att en felaktig tolkning av ett akrostikon beträffande Knöpkens namn kan

²² Den psalmbok, som har räknats som Luthers slutgiltiga, utgiven av V. Babst 1545, hade två delar, av vilka Luther torde ha svarat för den förra. Denna del åter inledes med psalmer av Luther och fortsätter med psalmer från »de våra». Bland dessa senare står HCh upptagen, till skillnad från de övriga utan namn. Denna förra delen av den Babstska psalmboken har till förlaga en psalmbok, utgiven av J. Klug 1543 med Luthers gillande, Luthers sista psalmbok. K. Ameln, Das Babstsche Gesangbuch von 1545, Faksimiledruck, Geleitwort, Kassel 1966. L. har utan att sätta ut namnet räknat Elisabeth bland vänner och lärjungar.

²³ C. Spangenberg, Cithara Lutheri, Erfurt 1571. Förordet 1569. K. Ameln i: JbLH, 1961, s. 62 ff.

²⁴ 12 psalmer har tillskrivits honom, däribland HCh. K. Goedeke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung, 2, 1886.

¹⁸ Volz, anf. arb., s. 164.

¹⁹ WA, Tr. 1, 382: 803.

²⁰ Volz, anf. arb., s. 165 not 17, med anf. litt.

²¹ Markus Jenny, Geschichte des deutsch-schweizerischen evangelischen Gesangbuches im 16. Jahrhundert, Basel 1962, s. 245.

ha varit anledning till att psalmen tillskrivits honom.²⁵

Diskussionen rörande författarskapet till HCh har haft sina från nutida synpunkt sett originella inslag, varvid Elisabeth blev struken som dess författare. G. Arnold, författaren till Kirchen- und Ketzerhistorie, framhöll som mångas åsikt att denna psalm, som inom sig rätt förmedlade evangeliets sanna kraft och de första kristnas sinnelag, inte kunde ha en kvinnlig författare. Den äran ville man inte tillskriva »ett rätt svagt verktyg».²⁶ Romantiken kom med en nyorientering även i ett fall som detta. A. J. Rambach, som ändrade åsikt om författarskapet till förmån för Elisabeth Cruciger, skrev i sin psalmantologi 1817, att även kvinnliga sinnen (»weibliche Gemüther») blev gripna av Luthers psalmer. Även den svenske psalmhistorikern J. W. Beckman ändrade omsider, av källkritiska skäl, åsikten om ursprunget, att psalmen härrörde från Elisabeth Cruciger, inte från Knöpken. En annan variation av temat manligt och kvinnligt i psalmdiktningen företrädes i en tid som ligger ganska nära vår egen av W. Scherer.²⁷ Psalmer som höll sig till Luthers förebild hade i sig något »kärvt och manligt» (»etwas Rauhes und Männliches»), även om de härrörde från en kvinna såsom Elisabeth Cruciger. Men, fortsatte han, uttryckets hårdhet är hos henne så förbunden med uteslutande poetiska motiv och med en så upphöjd sinnesstämning, att en underbar kraft strömmar ut därifrån. Det blotta ordet, bortsett från melodien, tränger som en stråle av helgelse (»wie ein Strahl der Heiligung») in i själen.

Psalmens text och innehåll

Den första nu kända texten till HCh, i erfurtenchiridierna, citeras här, till skill-

²⁵ Anf. arb., s. 245.

²⁶ G. Arnold, Unpartheyische Kirchen — und Ketzerhistorie . . . Franckfurt am Mayn 1729, 1—2, s. 588.

²⁷ W. Scherer, Geschichte der deutschen Literatur, 1948, s. 258. 1 uppl. 1883.

nad från originalet, med självständiga versrader:

Herr Christ der eynig gots son /
vaters in ewigkeit /
Aus seym hertzenn entsprossen /
gleich wie geschrieben steht.
Er ist der morgen sterne /
sein glentze streckt er ferne /
fur andern sternen klar.

Fur unns ein mensch geboren /
im letzten teyll der zeyt /
Der mutter unverloren /
yr iunckfrewlich keyscheit /
Den todt fur uns zu brochē /
den hymel auffgeschlossn /
dz leben wider bracht.

Lass uns in deiner liebe /
uñ kentnuss²⁸ nemē zu /
Das wir am glauben bleiben /
und dyenen²⁹ im geyst so.
Das wir hie mugen schmecken /
deyn süssigkeit im hertzen /
uñ dürsten stet nach dyr.

Du schepffer aller dinge /
du veterliche krafft.
Regyrst vonn end zcu ende /
krefftig aus eygen macht.
Das hertz uns zu dir wende /
unnd ker ab unnsrer synne /
das sie nicht yrn vonn dir.

Ertödt unns durch dein güte /
erweck unns durch dein gnadt.
Den alten menschē krencke /
dz der new lebē mag.
Wol hie auff dieser erden /
den syñ uñ al begerden /
uñ danckē han zu dir.

Psalmen förbinder, har det nyligen framhållits, reformatorisk trosinställning med en fromhet, som har sin rot i den medeltida mystiken.³⁰ Reformatorisk tro var psalmens signatur. Det kristologiska temat är här det sammanfattande. Utgångspunkten är dels Nicaenum, »Guds enfödde Son, född av Fadern före all tid», dels en medeltida återgivning av en av

²⁸ Klug 1533 (1529?) och i fortsättningen: erkentnis.

²⁹ Ibm: dienen dir.

³⁰ Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied, Kassel 1984, s. 39.

de mest kända av Prudentius' hymner, »Hymnus omnis horae», som den i regel kallas i de äldsta handskrifterna, d.v.s. en hymn vid vilken dagens stund som helst, enligt Johan Bergmans översättning. Han har på grund av innehållet kallat den »Kristushymnen». Sång och melodi skulle av Prudentius' sångmö förhårliga Kristus (»hunc camena nostra solum pangat, hunc laudet lyra»).³¹ Den nämnda medeltidsformen med liturgisk användning börjar med originalets tionde versrad, »Corde natus ex parentis ante mundi exordium», född av faderns hjärta före världens begynnelse. Den brukades med sina femton versrader, verserna 10—12, 19—27 och 109—111 i Prudentius' hymn, som julsång i de nordgermanska kyrkorna³² och blev i samband med reformationen översatt i Schweiz av Johannes Zwick till tyska. De två första raderna i denna översättning erinrar om HCh.³³ Spangenberg satte ingressen i HCh i samband med den nämnda liturgiska medeltidshymnen »Corde natus» och använde uttrycket »såsom annars kyrkan sjunger». På så sätt har HCh fått sin ingress bestämd av ett par rader hos Prudentius, ur en hymn som tolkar urkristen kristushämförelse. Prudentius har av Bergman karakteriserats som den ur poetisk synpunkt förste store kristne diktaren, och i denna egenkap mycket överlägsen Ambrosius.

I ett nyutkommet arbete framhåller Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, att det framför allt är anknytningen till Nicaenum som Elisabeth Crucigers psalm genomgående är präglad av. Detta har emellertid genomförts på ett självständigt

³¹ Dens., Fornkristna hymner. 3 uppl. 1916, s. 9.

³² J. Bergman vill finna ett samband mellan Corde natus och Wallins julottepsalm. Anf. arb., s. 159.

³³ . . . »gots son . . . aus seinem hertzen entsprossen». Wackernagel har citerat Zwicks återgivning efter Strassburgpsalmboken 1537. Den ursprungliga prudentiushymnen med inledningsorden »Da puer plectrum» var under medeltiden blott bekant som läshymn. W. Lipphardt, Die Melodien in Adam Reissners Gesangbuch von 1554. JbLH 1971, s. 62. J. Bergman, anf. arb., s. 14.

sätt, så att det subjektiva momentet av tillbedjan kommer med. Denna dubbla egenskap ger åt psalmen dess egenart.³⁴

Intresse för kyrkofäderna var också något utmärkande för Elisabeths lärare Johannes Bugenhagen. I ett brev 1512 till humanisten i Münster J. Murmellius³⁵ nämnde han detta sitt intresse, samtidigt som han framhöll sin bristande förståelse för de medeltida skolastikerna. Han ville nu också ha anvisning på sådana den närvarande tidens filosofer och teologer, som borde studeras. Den förste av dessa som Murmellius i sitt svar nämnde var den platonske filosofen och kristne kabbalisten i Florens Giovanni Pico della Mirandola (1463—1494). Bugenhagen föreslog Murmellius att författa sånger om himladrottningen »de immaculata conceptione», liturgiska mariasånger av gängse typ.³⁶

Bughagens omnämnande av Maria såsom himladrottningen ger anledning att nämna en annan mariasymbol, »morgonstjärnan» (»stella matutina»). Den har en lång historia, som inte blott avsluter en annan beteckning, »stella maris», havsstjärnan, utan också kan sättas i förbindelse med det klassiska »Lucifer» och med folklig sång under reformationstiden.³⁷ I HCh, första strofen, förekommer den som beteckning för Kristus, enligt Uppenbarelseboken 22:16. Med denna innebörd förekommer den ännu

³⁴ Ovan, not 30, s. 130.

³⁵ Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Gesamelt und herausgeg. durch Otto Vogt 1966. Holfelder, anf. arb., s. 115, not 19. Det är det första bevarade dokumentet från Bugenhagen. Om J. Murmellius (1480—1517) se: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. (RGG³) med anf. litt.

³⁶ Ex. i: Analecta hymnica . . . utg. av G. M. Dreves, 4 (1888), s. 41.

³⁷ Thesaurus linguae latinae, Leipzig 1956—1970. L. Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, 1 (1844), s. 164 ff. »Lucifer ut stellis / sic es praelata puellis», cit. ur E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1948), s. 159. Jfr Karlfeldts Jungfru Maria: »du är utvald framför andra, du är önskad av en var.»

alltjämt i psalmdiktningen.³⁸ Man kan härvid tala om Philipp Nicolai's »Freudenspiegel» av 1599 med dess bifogade »Wie schön leuchtet der Morgenstern» som en förmedlare. Maria är enligt HCh modern, som utan att förlora sin jungfruliga kyskhet födde Jesus (»unverloren yr iunckfrewlich keyscheit»).

Den andra strofen börjar med Kristi födelse, inkarnationen, som skedde »im letzten teyll der zeyt», i tidens sista del. Uttrycket har sin bakgrund i »Eliasprofetian» i de rabbiniska traditioner, som är samlade i »Talmud». En av dessa skrifter utgivare var Giovanni Pico della Mirandola. Han hade, som nyss nämnts, av Murmellius rekommenderats för Bugenhagen som lämpligt studium. Eliasprofetian var redan tidigare känd i västerländsk litteratur. Världens år skulle enligt denna vara sex tusen. Två tusen år skulle vara tomma, öde (»inane»). De två tusen följande skulle vara lagens år, därefter skulle komma två tusen Messias' år. I sin utläggning av detta kom Pico della Mirandola till det resultatet, att de olika skedena grep in i varandra. Kristus var sålunda född i den allra sista delen av lagens tid.

Eliasprofetian blev allmängods i den protestantiska historieskrivningen. Melanchthon ansåg den vara värd att studeras. Han erhöll den av en lärjunge och utgav den efter att på dennes önskan ha bearbetat och utvidgat den. Även Luther såg i stort sett dess innehåll med gillande.³⁹

Spangenberg satte i sin nämnda redo-

³⁸ A. Arvastson, Morgonstjärnan (i: Studier tillägnade Emil Liedgren, 1959). Jochen Klepper, 1938, övers. av A. Frostenson: Se dagen är oss nära. Psalmer och visor 82 nr 784. B. Gerhards-son, De kristologiska utsagorna. Svensk exegetisk årsbok, 30, 1966, s. 75 ff. Jfr Evang. Kirchengesangbuch nr 14.

³⁹ Pico della Mirandola, Opera omnia. Upplaga av 1557, s. 53. H. Sandblad, De eskatologiska föreställningarna i Sverige, 1942, s. 73 ff. Melanchthon, Chronicon Carionis. CR 12: 707 ff. Se äv. CR 12: 50 (De Orione). Även Reuchlin, Melanchthons släkting, studerade Talmud och Kabbala. RGG³. Luther, Supputatio annorum mundi. WA 53 s. 22 ff.

görelse för HCh uttrycket »im letzten teyll der zeyt» i förbindelse med Eliasprofetian. Jesus var, det ansåg också han, född i allra sista delen av lagens tid. Den slutade, menade han, fem år efter himmelfärden. Uppgiften i HCh »i tidens sista del» betyder sålunda i sista delen av lagens tid. Därmed blir också den fjärde strofens tredje rad förklarlig, att han regerar »från ände till ände» (»von end zu ende»), d.v.s. från slutet av det andra skedet till slutet av det tredje, till världens slut. Uttrycket »i tidens sista del» fick exempelvis i Sverige en ändrad formulering, som förrycker meningen: »världens sista tid». På danska hette det »i siste Verdens tid». Med det nyssnämnda uttrycket och dess eskatologiska biton har psalmen sjungits i svenska kyrkan från 1536 och fram till 1819. I »Evangelisches Kirchengesangbuch» 1950 har man bevarat det ursprungliga »im letzten Teil der Zeit».

Jesu liv och gärning koncentreras i denna den andra strofen kring inkarnationen och frälsningsdramat. Även i den kyrkliga konsten under senmedeltiden ses ofta dessa båda moment i ett enhetligt sammanhang.⁴⁰ Så även hos Luther.

De senare tre stroforna handlar om ett upplevande av Kristus i nuet. Detta beskrives som en sötma, som samtidigt innehåller längtan och törst. Kristus är skaparen »av alla ting» och en »faderlig kraft». Han är konungen, står det, regerar »av egen makt». Detta är också ett tema i en känd gammal hymn, som Luther räknade högst värdefull (»optimus»): »Rex Christe, factor omnium», Konung Kristus, alltings skapare.⁴¹ I nästa rad har tanken flyttat till det personliga upplevandet. Tron upplevs i hjärtat, skrev Luther som nämnts till Bugenhagen. I den sista strofen möter man det paulinska ämnet från exempelvis Efesierbrevet 4: 22—24 om den gamla och den nya människan. Psalmens tre sista rader är väsentliga för hela dess innehåll. Förvand-

⁴⁰ B. I. Kilström, Senmedeltidens mässfromhet i ikonografisk belysning. KÅ 1966, s. 42 ff.

⁴¹ WA 33, 160: 40.

lingen till den nya människan är något som kan ske »här på denna jorden». Slutraden tecknar med ett par ord en meditation med sinne, begär och tankar riktade till Kristus.

Johann Tauler (omkring 1300—1361) företrädde en av Luther uppskattad medeltida mystik. Själva dispositionen av Elisabeth Crucigers psalm, betraktad som helhet, upprepar något av tankegången i den julmorgonpredikan, som inleder Taulers postilla.⁴² Den handlar om Kristi födelse i en trefaldig mening: födelsen före tiden, födelsen i Betlehem och slutligen vad Tauler kallar födelsen i fromma själar. Denna trefald motsvarade enligt denna predikan juldagens tre mässor: på morgonen, då det ännu var mörkt, då dagen började gry och vid full dag. Det sista av de tre momenten handlade om det fulla upplevandet av Kristus. Sambandet dem emellan illustreras med de två avslutande orden i strofernas respektive slutrader, en kristusinnerlighet i klassisk, retorisk stil, samtidigt illustrerande en fortgående förvandling: *nach dir, von dir, zu dir*.

I den andra strofen återkommer »für uns» två gånger vid beskrivningen: det var för oss han föddes som människa, för oss bröt han dödens välde, öppnade himmelen och återförde livet. Realistiska skildringar av dödens välde var vanliga inte minst i senmedeltida poesi. Som så många gånger skildras Kristus här, i HCh, som kämpen som har besegrat döden. På ett annat sätt har Luther folkligt och realistiskt skildrat denna kamp i dess dubbla perspektiv av tidlöst och självupplevt, i en av sina förstlingspsalmer, även den i erfurtenchiridierna: »Nun freut euch, lieben christen gemein.» Philipp Nicolai har f.ö. citerat strofer därur i sin nyssnämnda andaktsbok »Freudenspiegel».

Melodin till HCh hör från en av reformationstidens mest kända folkliga

⁴² Postilla Johannes Tauleri, Hamburg 1621, s. 33 ff. I. Welner, Johannes Taulers Bekehrungsweg. Regensburg 1961, s. 30 f. Luther om Tauler i brev till Spalatin 14/12 1516. WAB.

visor, ur en mycket bekant handskriftsamling: »Lochamer Liederbuch». Denna samling härrör från tiden 1455—1460, anses ha tillkommit i Nürnberg och har under 1900-talet utgivits i faksimil två gånger. Den av dess många texter, som har med HCh att göra, är en visa om försmädd kärlek, »Mein frewd möcht sich wol meren». Melodin, till nioradig strofform, blev ofta använd till kontrakturer, såsom nu till HCh.⁴³

Luther skrev ett ofta citerat brev till kurfurstens hovpredikant Georg Spalatin omkring nyåret 1523—1524. Han bad här denne sin vän att, med sin erkända språkskicklighet, översätta psaltarpsalmer till folkspråket i gängse versform. Guds ord skulle, framhöll han, förbli hos folket även med hjälp av sången.⁴⁴ Det var vid denna jultid, som införandet av den nya nattvardsordningen i Wittenberg var aktuellt.⁴⁵ Ämnena jul och nattvard sammanstrålade i HCh i respektive strofen två om inkarnationen och i den följande om smakandet i hjärtat av den gudomliga sötman från Kristus och upplevandet av en törst efter honom. Här samordnas, framhåller W. I. Sauer-Geppert, nattvardsbegreppen ätande och drickande. Det är en nattvardssymbolik som också uppleves i tron reellt som åtnjutande, »fruitio». När nu Luther i sitt nyårsbrev, och julen räknades också till nyåret, vände sig åt olika håll, »undique», för att få lättfattliga och lättsjungna sånger på folkets språk och med dess melodier, så är det inte utslutet att Elisabeth nåtts av denna begäran, på något sätt. Luther talar i brevet om att en krets i Wittenberg sysslade med psalmdiktning, och att denna var något överenskommet (»consilium est»).

Även om Elisabeth Cruciger är psalmens författare, kan hon ha tagit intryck av och influerats av språkliga och teologiska uppgifter från annat håll. Det lig-

⁴³ Ch. Petzsch i JbLH 1969. K. Ameln, ibm 1973/74, s. 205 ff. Zahn 4297 a.

⁴⁴ Luther till Spalatin förmodl. slutet av 1523. WAB 3 nr 698.

⁴⁵ Irmgard Höss, Luther und Spalatin, i: Luther, 1983. Dens., Georg Spalatin 1484—1545, 1956.

ger nära till hands att tillskriva Bugenhagen ett sådant inflytande. Luther nämnde en gång exempel ur GT på kvinnor med profetisk förmåga. En av dessa var »Maria, Moses syster», hon som sjöng sin lovsång för räddningen ur Röda havet, för kvinnorna som följde henne (2 Mos. 15: 21).⁴⁶

HCh har kanske först kommit ut som flygskrift, sådana tryck som angivits vara reformationstidens massmedia.⁴⁷ Den fick en skiftande historia på många språk, bland annat i de språkmiljöer på nära håll som här skall nämnas, i Danmark och Sverige.

Psalmen i dansk och i svensk översättning

I Malmöpsalmboken 1529, som i dess nu kända skick är tryckt hos Ludwig Dietz i Rostock, fanns även HCh i dansk översättning med överskriften: »Een skøn lofsang aff Christo.» En tidigare dansk psalmbok hade Claus Mortensen med bidrag av Hans Spandemager låtit trycka i Malmö 1528, enligt uppgift av Hans Thomissen 1569. Professor Niels Knud Andersen har i faksimil utgivit bl.a. den nämnda 1529-psalmboken. Han har också visat, att dess förra del, där översättningen av HCh ingår, torde härröra från Claus Mortensen. Här nedan citeras de båda första danska stroforna tillsammans med de båda svenska.

Denna danska översättning av HCh utgör ett speciellt problem på så sätt, att det tyska originalets femte strof, slutstrofen, här motsvaras av två strofer. Att psalmen på så sätt blir sexstrofig har förklarats på olika sätt. N.K. Andersen, som i många arbeten behandlat utvecklingen beträffande de danska psalmböckerna under 1500-talet, räknar Claus Mortensen som författare av båda slut-

stroforna.⁴⁸ I hans psalmbok 1529, och han är som nämnts troligen översättaren, är upprepningen tre gånger av begreppet »ordet», i stroforna 1, 3, 5, utan motsvarighet i originalet, ett karakteristiskt drag. Medan man även i den femte strofen finner detta uttryck för hans bibelhumanism, anknyter slutraderna i den sjätte strofen närmare till den tyska formen. Kanske kan man tänka sig att han för denna slutstrof anlitat sin nyssnämnde medhjälpare. Det har då legat en uppenbar tendens i denna dubblering, som sedan följde med i den danska formen:

str. 5

Att wy her aldrig meere /
wden Christi ord begaere /
oc menniskens laerdom forsmaa.

str. 6

Att wy nw icke meere /
wor legoms løst begaere /
Men altyd tencke paa teg.

Humanisten Christiernus Pedersen införde i »Malmø-salmebogen» 1533 en prosaöversättning av »Corde natus», fem strofer på danska, alla med slutorden »fra nu oc ind til evig tid». Han införde en i stort sett oförändrad version av HCh från upplagan 1529. Den nämnda medeltida liturgiska bönen föreligger i rimmad bearbetning av Grundtvig i »Sang-Vaerk til den Danske Kirke».⁴⁹

HCh följde i den översatta formen från 1529 de danska psalmböckerna fram till 1700-talet, enligt Anders Malling: »Den blev oversat til dansk allerede 1529 i M 29 og var uundværlig i de ældste danske salmebøger til og med Pontoppidans.»⁵⁰ Under 1700-talets senare del hade den sålunda tills vidare spelat ut sin roll som

⁴⁶ Ludwig Dietz' Salmebog 1536. Udgivet . . . ved prof. dr theol. Niels Knud Andersen, København 1972. Dens., Malmø-salmebogen av 1529 (i: Festskrift till Sven Kjøllerstrøm 1967). Dens., Hvem har redigeret vor første salmebog? Hymnologiske meddelelser 1981, 1, s. 5 ff., s. 21.

⁴⁹ Sang-Vaerk I: 155 (1837) 1944.

⁵⁰ Dens., Dansk salmehistoric. VIII, 1978, s. 61.

⁴⁶ Luther, Vom Missbrauch der Messe. WA 8: 498.

⁴⁷ H. J. Köhler, Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, i: Spätmittelalter und frühe Neuzeit, 13, 1980.

auktoriserad kyrkopsalm i Danmark. Om ett nyväckt intresse för psalmen vittnar den översättning av Harald Wilstrup från 1936, som är införd i »Tillaeg til den danske salmebog», Fredericia 1981: »Af Faders hjerte runden / den eneste Guds Søn». Den har 4 strofer. Den tredje i den tyska formen, »Lass uns in deiner Liebe» har ingen motsvarighet.

En svensk översättning har att döma av en artikel i Svenska Mercurius 1756 funnits infogad som den sista i en liten samling av fem visor om Antikrist. Denna lilla visbok i det av tidningen beskrivna exemplaret har varit fogad till ett obetydligt psalmhäfte med tio sånger från 1530. Alla sångerna, alltså inklusive antikristvisorna, är endast citerade med respektive inledande rader. Den sista av dessa tillfogade visor börjar: »Herre Christ Guds Faders ende Son.» Den som i tidningen redogör för det lilla psalmhäftet kommenterar: »Begynnes nu för tiden Christus den rätta Herren.» Inledningen från 1530 ansluter sig sålunda inte blott till den tyska utan också till den danska formen av 1529. Liksom här men till skillnad från det tyska originalet ingår också ordet »faders» i denna svenska inledningsrad, att döma av citatet i tidningen. Att den placerats bland de svenska antikristsångerna förefaller motsäggande. Den kan tänkas ha varit avsedd som slutvinjett, som skulle visa på den rätte Kristus. Kanske hade ryktet att psalmen härrörde från en före detta nunna nått till Stockholm. Något som särskilt tycks kunna tala för ett sådant antagande är att den andra bland antikristvisorna 1530 var en visa med tysk förebild: »Ach Gud, hwem skal jag klaga, den eländ och sorg jag bär», enligt stavningen 1756. Den har liknande melodirytm som den ur Lochamer Liederbuch, som följes i HCh, men är såsom Lochamervisan nio-radig, ej såsom HCh sju-radig. Överskriften angav att sången utgjorde en nunnas »urseg», hennes försvar, för att hon lämnade klostret. Den innehöll också utfall mot klostrets andaktsövningar, att man använde sånger som man inte för-

stod. Det är sålunda en icke latinkunnig nunna som klagar.

Propaganda mot klosterväsen var alltid välkommen för kungen, Gustav Vasa. Olaf Suensson, skolmästare i Stockholm och från 1531 stadens sekreterare, var enligt ett akrostikon, de inledande bokstäverna i respektive strofer, författare till den första av antikristsångerna, troligen även till de övriga. Han kan sålunda vara översättare till sången om nunnans ursäkt och till en återgivning av HCh, vars inledande rad är bekant genom tidningsnotisen. År 1528 blev Gustav Vasa krönt till konung och i slutet av detta år utgav Olavus Petri sin polemik mot klosterlivet.

I det nu bevarade exemplaret av de svenska antikristvisorna i ett bihang till psalmboken 1536 har den sång, som 1530 hade den inledande raden »Herre Christ, Guds Faders ende Son» och kan förmodas ha utgjort en översättning av HCh, ersatts som den sista i ordningen av sången om nunnan som lämnade klostret. Denna stod som nämnts 1530 som den andra i ordningen. En annan översättning av HCh har införts i »Swenske songer eller wjsor» av 1536. En motsvarande tidigare samling kan ha utkommit redan 1531.⁵¹ Den inledande raden är här en annan än 1530. Det finns anledning att förmoda att hela psalmen nu, 1536 eller i en tidigare upplaga, blivit översatt på nytt, varvid sången fick en ny tendens i förhållande till det tyska originalet. Denna svenska form fick psalmen behålla intill 1819. Redan de inledande båda stroforna markerar en viss skillnad mellan den svenska versionen 1536 och den danska av 1529: Den svenska formen 1536 (efter: Samlade skrifter af Olavus Petri, 2, s. 555)

1

Christus then rette herren /
gudz son j ewigheet /
aff fadren är vprunnen /
som scrifften seya weet /

⁵¹ E. Liedgren, Svensk psalm och andlig visa, 1926, s. 85.

han är then morgon stierna /
som oss kan lysa och werna /
ifrå alt mörkers qwal.

2

Han är menniskia worden /
j werldzens sista tijd /
aff rena iungfru boren /
til oss hijt kommen nidh /
dödz fengsle haffuer han brutit /
och lijffzens dör vp slutit /
oss himmelen open giort.

Den danska formen 1529

Een skon lofsang aff Christo

1

Her Christ Gud faders eenborne søn /
som er hans ewig raad /
aest (1569 ff:er) aff hans hierte wdgangen /
ligerwyss som schreffuit staar /
han er then morgen stierne /
wor hierter opliwser saa gierne /
med syn miskundheds ord.

2

For oss eet mennisk er worden /
y syste werdzens tyd /
hans moder ey forloren /
hennes ukrenckelig kyskhed /
Dieffuelen haffuer han belenckid /
himmerig igien oss skænckid /
med thet ewige lyff.

Den svenska översättningen har, såsom Carl Ivar Ståhle har visat, liksom bl.a. sången om nunnans ursäkt, ett språk-historiskt intresse. För första gången i svensk litteratur möter här en stroftyp med ett nytt versmått, som snabbt slog genom i såväl andlig som världslig diktning.⁵²

I den andra strofen återger de båda översättningarna likartade tidsbestämningar för Jesu födelse, på svenska »j werldzens sijdsta tijd», på danska »y syste werdzens tyd /». Liknande uttryck står f.ö. även i en annan psalm i den svenska 1536-psalmboken, att Jesus »bleff man j werldzens sijdsta tijd».⁵³

⁵² Den s.k. normaliserade nibelungenversen. C. I. Ståhle, *Vers och språk i vasatidens och stormaktstidens svenska diktning*, 1975, s. 121 f.

⁵³ Hymnen Jesu nostra redemptio. Jfr *Analecta hymnica medii aevi* . . . 4 (1888), s. 233, nr 439.

Den tredje danska strofen har bibehållit bildspråket »sötma» och »törst». Den svenska återgivningen har uteslutit detta och betonar i detta sammanhang ännu kraftigare nådens prioritet. Även längtan är en gåva: »lär oss epter tich lengta», och i stället för sötma och törst ber man om längtan efter rättvisa och undvikande av fåfänglighet. Kristus framställes inte såsom i den tyska och den danska versionen som skaparen utan som den som har fått all makt. Den svenska slutstrofen är nydiktad. Såväl i dansk som svensk återgivning har slutstrofen i HCh varit ett problem. I den svenska 1937 års psalmbok är den i huvudsak densamma som 1536, då den lydde så:

Hwad fadren haffuer tich giffuit /
lät ey borttapas thet /
men föör til retta lifffuet /
ther tu sielff bliffuer med /
lät oss så med tich wara,
alltjid forutan fara /
glädias j ewigheet.

Den svenske översättaren ser närmast med ett drag av pessimism på detta livet. Olavus Petri har av E. Liedgren förmodats vara upphovsmannen till psalmboken av 1536. Detta livet är inte »rätta livet», antydes det i slutstrofen, inte »vårt rätta fädernesland», som Olavus Petri uttryckt sig i förklaringen till ingångsorden i »Fader vår» i »En nyttig undervisning» 1526. Kristendomens sötma, att få uppleva Kristi »sødhed alle dage», som den danske översättaren hade uttryckt det, motsvaras här av en önskan att hjärtat skall förkovras »med rådth och dådhe». Livets vardagsförhållanden betonas i den svenska återgivningen, rättvisan som man borde trängta efter och fåfängligheten som man borde undfly. Tonvikten på rättvisan var ett näraliggande ämne för författaren till »Domare-regler». Tanken på detta är något som omsluter hela psalmen, från den första raden om »then rette herren» till slutstrofen: »retta lifffuet».

I de svenska officiella förslagen till ny psalmbok 1765—1767 och 1793 infördes

psalmen från 1536 med många textvarianter. Influenser från den litterära romantiken hörde till det som gav den en ny form 1819 av Johan Olof Wallin och medarbetaren, Johan Åström.⁵⁴ Den fick nu den i Sverige sedan dess så kända ingressen »Förlossningen är vunnen» och överfördes oförändrad i psalmboken 1937, dock med den skillnaden att den nu räknades som julpsalm efter att 1819 och tidigare stått i nära samband med adventspalmer (1937 nr 50). Wallin tillskrev Laurentius Petri, ärkebiskopen, Olavus' bror, författarskapet och nämnde inte, såsom han gjort i sitt förslag av 1816, »Creutzigerin» jämte denne. Den senare uppgiften överensstämde med Wallins psalmhistoriska källa, Högmärcks historik av 1736.

Den svenska psalmkommittén av 1969 har i sitt förslag 1981 uppmärksammat Elisabeth Crucigers psalm dels med en ny bearbetning av Olov Hartman, syftande bl.a. till att komma innerligheten i det tyska originalet närmare, dels med ett annat alternativ. Detta åter utgöres av de

tre senare stroferna från 1819 som en särskild psalm, »dock ej som julpsalm». Dessa texter i SOU 1981: 50 återges nu i psalmboksförslaget 1985 (SOU 1985: 16) som respektive nr 352 och 36.

På olika håll i den protestantiska världen har man på senare tid kunnat tala om ett nytt intresse för HCh i dess olika varianter. Den yngre generationen i Tyskland har visat ett speciellt intresse för dess text och ton, enligt vad som framhållits på 1950-talet. I »Lutheran Book of worship», för lutherska kyrkor i Amerika och Kanada, infördes 1978 en något äldre bearbetning, »The only Son from heaven».⁵⁵ Att den ursprungliga författarinnan var den evangeliska kristenhetens första kvinnliga psalmpoet är inte det enda intressanta motivet. Ett annat och väsentligare ligger däri, att den i några få strofer, som följer en känd och folklig ton, återger kristusbilden, sådan den tecknas i avgörande epoker från kyrkans historia alltifrån fornkyrkan. Det var på så sätt som dess författarinna fick förkunna ordet, vilket hon hade önskat.

⁵⁴ Åströms manuskript: X 240. UUB. Utkast till J. Åströms biografi: 55—56.

⁵⁵ O. Brodde, Herr Christ, der einig Gotts Sohn. Musik und Kirche, 13, 1953, s. 2. Översättaren av den cit. engelska versionen: Arthur T. Russel (1806—74). Elisabeth Crucigers psalm i återgivningen från 1819 förekommer i nästan alla de 14 psalm- och sångböcker, för vilka Inger Selander redogör i: Index över den kristna församlingssången i Sverige (1979).

LITTERATUR

Ben Zion Wacholder: *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness* (Monographs of the Hebrew Union College, Number 8). 310 s. Cincinnati: Hebrew Union College Press 1983 (Distributed by KTAV Publishing House, Inc., New York). Pris: \$ 25.00.

Titeln på detta utomordentligt lärda, självständiga och provokativa arbete av den judiske forskaren Ben Zion Wacholder — professor i Talmud och rabbinica vid Hebrew Union College / Jewish Institute of Religion i Cincinnati och mest känd för sin monografi *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature* (1974) och en serie bidrag till judisk kronologi och kronografi — ger inte utan vidare en klar uppfattning om bokens innehåll.

»The Sectarian Torah» är ingalunda en hittills okänd Qumran-skrift utan en tesorienterad beteckning på den mest omfattande av de till denna dag kända skriftrollarna från Qumran, det verk som blev bekant 1960, beslagtogs vid den israeliska ockupationen av Betlehem under Sexdagarskriget 1967 och tio år senare utgavs av Yigael Yadin under namnet Tempelrullen (*Me'gillat hammiqdāš* / *The Temple Scroll* [Hebrew edition], 1—4, Jerusalem 1977; [English edition], 1—3, Jerusalem 1977—1983). Verket har redan översatts till bl.a. spanska (F. Garcia, *El rollo del temple*, *EstBi* 36/1977, 247—292), tyska (J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer, übersetzt und erläutert* [UTB 829], München-Basel 1978) och franska (A. Caquot, *Le Rouleau du Temple de Qoumran*, *ETR* 53/1978, 443—500), och en engelsk översättning är enligt uppgift på väg.

Den egentliga karaktären hos detta verk har ända från första stund blivit starkt omdiskuterad, och långt ifrån alla forskare har funnit Yadins beteckning adekvat (man bör observera att den nytkomna tyska editionen av Yadins verk bär titeln *Die Tempelrolle. Die verborgene Thora vom Toten Meer*. Ham-

burg 1985). Så finner exempelvis Maier att »Heiligkeitsrolle» bättre skulle svara mot verkets innehåll. Det är nämligen tydligt att »helighet» är ett centralbegrepp i verket, och liksom i m Kel 1 blir heligheten behandlad i ett slags koncentrisk disposition. Men medan Mishna-texten skildrar heligheten så att säga utifrån och inåt — t.ex. heligheten hos Israels land, dess muromgivna städer i allmänhet, Jerusalem i synnerhet, tempelberget, templet, yttre förgård, kvinnornas förgård, de israeliska männens förgård, prästernas förgård, det yttre kultområdet kring brännoffersaltaret och tempelbyggnaden, det inre kultområdet: helgedomen (*hēkāl*) och det innersta kultområdet: det Allraheligaste — så går Tempelrullen i omvänd riktning och betraktar heligheten utifrån ett prästerligt perspektiv, alltså i ordningen: templet, dess kult, dess olika områden, den heliga staden och slutligen lagar av generell natur.

Det märkliga med denna rulle är inte i och för sig dess ämnesområde, inte heller de bibliska *loci* som anföres till vart och ett av dessa områden utan det faktum att dess innehåll framstår som en direkt gudsuppenbarelse till Mose på Sinai! Hur skall detta sakläge tolkas? Rör det sig i själva verket om en ny Tora? Vidare: Hur förhåller sig denna skrift till övriga skrifter från Qumranmenigheten — går det att påvisa någon form av inflytande på eller från andra Qumranskrifter? I vilka kretsar kan denna egenartade skrift först ha uppstått? Går det att kronologiskt inordna den? Det är frågor av denna art som Wacholder angriper med friskt mod. Resultatet har blivit fem spännande kapitel.

I det första av dessa kapitel ställer Wacholder frågan: »A Second Torah at Sinai?» (s. 1—32). Han analyserar verkets syntax, speciellt bruket av pronomina »Jag» (Gud), »Du» (?) och »De» (israeliterna). Han konstaterar att morfologi och ortografi är arkaiserande. Han fastställer en teologisk terminologi som centreras kring »renhet» (*tāhārā*) / »helighet» (*q'eduššā*) och dess motsatser. Han

finner rullens komposition svara mot Pentateukens: kol. 1—13 om tempelbyggnaden (Ex 25—40); kol. 13—29 om offerriter (Lev, Num); kol. 30—46 om templets struktur och gårdar (Ex 25—40); kol. 47—54 lagar om renhet och orenhet (Lev, Num); samt kol. 54—66 deuteronomiska lagar (Deut). Wacholder fastställer att verket är en litterär enhet, som av allt att döma härrör från en enda författare. Så går han vidare och undersöker funktionen hos termen *tōrā* i verket (spec. kol. 29; 50:5—7; 56:1—9.20—21; 57:1.14) och konstaterar att författaren verkligen betecknar sitt eget verk som en *tōrā* eller *sefar tōrā*. Efter studium också av utsagorna om den kommande helgedomen (kol. 29) når Wacholder fram till slutsatsen att detta verk framstår som en »andra Tora» given åt Mose på Sinai — en Tora avsedd att uppenbaras för Israel när detta folk väl hade brutit mot den första Tora. Ja, menar Wacholder, författaren bakom detta verk avser att framställa en Tora som inte endast är likvärdig med Pentateuken men är förmer än den: en Tora som är inriktad på framtiden.

Vem som helst inser att detta är en sensationell konklusion. För en NT-forskare är det givetvis frestande att i denna »andra Tora» se en bakgrund till Jesu och NTs framställningar om *lex nova*: exempelvis begynnelsebud om monogami (Matt 19:8 f) eller det »nya budet» om inbördes kärlek (Joh 13:34; 1 Joh 2:7 f; jfr även 1 Joh 3:11) — detta så mycket mer som just monogami och broderkärlek är centrala *topoi* i Tempelrullen (egendomligt nog gör Wacholder liten affär av dessa och relaterade texter). Den avgörande frågan är emellertid: Har Wacholder rätt i sin konklusion? Personligen menar jag att han har delvis rätt och delvis fel. Det riktiga är att Tempelrullen verkligen framträder som en Tora till Mose från Sinai (till detta fenomen bör man dock jämföra den rabbiniska formuleringen *h'alākā leMošē missināj*, »en av Mose på Sinai mottagen *h'alākā*»; för texter och bakgrund, se Ch. Albeck, Einführung in die Mischna [Studia Judaica 6], Berlin-New York 1971, 36—48; likväl är det en fundamental differens mellan sådana exempel på »muntlig Tora» och den »skriftliga Tora» som Tempelrullen vill konstituera). Det oriktiga är, enligt min mening, Wacholders ide att författaren till Tempelrullen avsett att skapa en Tora i essentiell, teknisk mening, till på köpet en som är överlägsen Pentateuken. Med tanke bl.a. på

att Pentateuken tillerkändes »kanonisk» status kanske redan under 5. årh. f. Kr. (jfr t.ex. R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, 19) förefaller det orimligt att en författare några hundra år senare på allvar skulle ha sökt skapa en ny Tora. Egendomligt är i så fall också att Tempelrullen inte innehåller någon motsvarighet till Genesis (det diskuteras inte Wacholder). Men odiskutabelt förblir att Tempelrullen framträder litterärt som en mosaik Tora-bok (och paralleller till detta litterära grepp har vi i stor mängd bland Gamla testamentets pseudoepigrafer).

I sitt andra stora kapitel, »The Sectarial Torah in Qumranic Literature» (s. 33—98) försöker Wacholder visa att Tempelrullen faktiskt fungerat som en auktoritativ Tora i esséernas menighet. En analys av Qumran-texter som innehåller paralleller till material i Tempelrullen visar enligt Wacholder att denna Tempelrulle, som själv kan stå under inflytande från vissa delar av Henok-litteraturen (bl.a. den astronomiska Henoksboken, partier av den s.k. etiopiska Henoksboken, spec. kap. 72—81, samt Genesis Apocryphon), har fungerat som ett auktoritativt verk i Qumran-församlingen och relaterade grupper i den antika judendomen så att influenser från detta verk nu kan spåras i den solkalender som vi känner från Jub 6:21 ff, vidare i Jubiléerboken (som ursprungligen torde ha avfattats på hebreiska), i Krigsrullen (som vi endast känner från 1QM), i en rad specifika Qumran-skrifter (främst Församlingsregeln, Hodajot och vissa Pesherverk, t.ex. 4Q 171, 4:7—9 [Ps 37]; 4Q 177, 1:12—16 [Catena]; 4QBless 3—6; 4Q 174 [Florilegium], I:1—13); möjligen också i Kopparrullen och det arameiska verk — känt från grotterna 1, 2, 4, 5 och 11 — som brukar betecknas som »The New Jerusalem». Det passar självfallet Wacholders tes rörande Tempelrullens karaktär, om det skulle gå att bevisa att den realiter fungerat som Tora *par préférence* i Qumran. De paralleller som anföres är intressanta, emellanåt tänkvärda, i några fall plausibla, men knappast någonsin tvingande. Vad vi däremot kan fastställa med en helt annan grad av säkerhet är att den traditionella Pentateuken spelat en betydande roll i Qumran-skrifterna, inte minst i Tempelrullen.

I ett tredje kapitel, betitlat »Who Is Zadok? 11Q Torah and the Teacher of Righteousness» (s. 99—140), bygger Wacholder ut sin kon-

ception med tesen att Tempelrullens författare är att identifiera med »Rättfärdighetens Lärare» (*morē [haš]šædæq*); han baserar denna tes främst på komparativt material från Damaskusdokumentet och rabbiniska källor, och med omsorg analyserar han alla referenser i Qumran-texterna till denna gestalt och dennes efterkommande. Trots att Wacholders spårinne är berömligt och hans skarpsinne inte mindre, förblir hans konklusioner för mig alltför långtgående; jag tillåter mig exempelvis att fortsatt tvivla på att *bēnē Šādōq* i Qumran-skrifterna primärt refererar till »the physical descendants of Zadok, the Teacher of Righteousness» (s. 136) och inte till prästerna i Hes 44: 15; jag är inte heller övertygad om att författaren till CD (1:1—7.19) med den terminologiska variationen mellan *tōrā* och *Mošæ* gör en konsekvent distinktion mellan Tempelrullen respektive den kanoniska Pentateuken (s. 135). Flera liknande exempel skulle kunna anföras.

Wacholder går i ett fjärde kapitel rörande »Zadok in Talmudic and Karaite Writings» (s. 141—169) ett steg vidare och hävdar att det finns tidiga rabbiniska referenser till »saddukeer» som realiter alluderar på efterträdare/följare till Qumran-sektens »sado-kiter»; Wacholder menar dessutom att den inom forskningen vanliga uppfattningen att »saddukeerna» upphörde vid tiden för tempelns förstöring år 70 e. Kr. är oriktig; rörelsen lever vidare i ytterligare ungefär tusen år: i många hänseenden kan den karaitiska rörelsen uppfattas som arvtagare till Qumran-församlingen.

I sitt avslutande kapitel om »Chronology» (s. 171—229) gör Wacholder ett försök att datera Tempelrullen, och han når — inte oväntat — det tesvänliga resultatet att Qumran-menigheten leder sitt ursprung till för-mackabéisk tid.

Förlagsreklamen presenterar resultatet av Wacholders arbete som »a new perception of Jewish history during the last three centuries before the Common era». Detta är inte oriktigt, men frågan är om den »nya uppfattningen» är den korrekta uppfattningen. Helt utslutet är det inte, men bilden av Tempelrullen som en mosaisk Tora från hellenistisk tid avsedd att ta över den klassiska Toras roll förefaller i varje fall mig — trots uppriktig beundran för Wacholders djärvhet, kunnighet och kreativitet — så sagoskimrande att jag för egen del väljer en annan

uppfattning, enligt vilken den kanoniska Tora fortfarande framstår som »outstanding» i hela den antika judendomen och Tempelrullen som en produkt av en enda fromhetsriktnings intensiva försök att tolka den gamla Tora in i en ny tid: den yttersta tiden med dess speciella krav på helighet.

Tryggve Kronholm

Claus Westermann: *Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt*. 211 s. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. Pris (kart.): DM 24.—.

Det som förlänt Claus Westermann rykte som en av världens ledande gammaltestamentliga forskare — dokumenterat bl.a. genom den mäktiga festskriften *Werden und Wirken des Alten Testaments* till hans 70-årsdag (1980) — är inte uteslutande hans omfattande bidrag till GT-exegetiken i traditionell mening. Bland dessa är givetvis hans Genesis-kommentar (BKAT I/1—3, 1966—1982) mest överväldigande. I likhet med främst Walther Zimmerli har Westermann nämligen ägnat mycken uppmärksamhet också åt de bibelteologiska frågorna (spec. den — kanske alltför starkt — koncentrerade *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1978), och liksom bl.a. Zimmerli och Hans Walter Wolff har han inte ens vikit undan för de hermeneutiska och homiletiska problem som möter en kyrkligt engagerad GT-forskare (han har till och med utgivit en samling *Predigten*, 1975).

Dessa intresseområden i Westermanns tidigare verk — det exegetiska, bibelteologiska och hermeneutiska — kommer alla till uttryck i den nya översättningen och tolkningen av ett antal utvalda Psaltar-psalmer (urvalet omfattar Ps 1, 4, 6, 8, 13, 19, 22—24, 27, 29, 31, 33, 40, 44, 46, 51, 62, 66, 72, 74, 77, 79—80, 83, 89—90, 102, 104, 113, 116, 118—119, 121—124, 126, 130, 138—139, 145, 148 samt Klag 5). Även tidigare har Westermann, som bekant, ägnat stor uppmärksamhet åt Psaltaren, som ju på många sätt fungerar som ett slags kompendium på GTs litterära och teologiska uttrycksformer (jfr G. W. Andersons berömda uppsats *Israel's Creed: Sung, not Signed*, *ScotJTh* 16/1963, 277—285). Det är här tillräckligt att erinra om Westermanns *Das Hoffen im Alten Testament* (*ThB* 24/1964, 219—265), hans *Vergegenwärtigung*

der Geschichte in den Psalmen (*ThB* 24/1964, 306—335) och framför allt hans *Lob und Klage in den Psalmen* (1977).

Det nu presenterade urvalet är Gattungsorienterat. Efter en kortfattad men innehållsrik introduktion rörande psalmernas karaktär, tillkomst, kompilation, Gattungen, religionshistoriska bakgrund, plats i bönen historia, diktningens form, ursprungliga framförande och överskrifter (s. 11—24) behandlas sålunda de valda psalmerna under följande rubriker: »Die Klagepsalmen des Volkes» (s. 24—38; hit föres Ps 80 och Klag 5; därtill läggs korta anmärkningar till Ps 44; 74; 79; 89; 83); »Vertrauenspsalmen des Volkes» (s. 38—47; Ps 123; 126; 124); »Die Königpsalmen» (s. 47—53; här behandlas endast Ps 72; med rätta påpekar Westermann att »kungapsalmen» mer är tematiskt än Gattungsmässigt förbundna); »Die Klagepsalmen des Einzelnen» (s. 53—92; Ps 13; 6; 22; 51; 77; 102; 130); »Vertrauenspsalmen des Einzelnen» (s. 92—120; Ps 4; 23; 73; 27: 1—6; 62; 90); »Berichtende Lobpsalmen (Dankpsalmen) des Einzelnen» (s. 121—143; Ps 30; 31: 8—9.20—25; 40: 1—12; 66: 13—20; 66: 1—12; 145; 29; 103; 104; 19; 148; 8; 139); »Liturgische Psalmen» (s. 190—197; Ps 118; 24; 122); »Die Zionslieder» (s. 197—201; här behandlas endast Ps 46); »Die Segenpsalmen» (som givetvis inte konstituerar en Gattung, s. 201—203; Ps 121) samt »Psalmen und Weisheit» (s. 203—205; Ps 1; 119). I behandlingen av den enskilda psalmen ges normalt nyöversättning, några anmärkningar »Zum Text» och »Zum Aufbau» samt korta exegetiska kommentarer, i enstaka fall en mindre exkurs eller några smärre »Bemerkungen». Arbetet avslutas med en liten studie rörande psalmerna och Jesus Kristus (s. 206—209), förkortnings- och litteraturförteckning (s. 210) samt psalmregister (s. 211=främre pärmens insida).

Vald beträffar själva den Gattungskonception som ligger till grund för arbetets disposition förefaller den betydligt mer beroende av Gunkel-traditionen än exempelvis Hans-Joachim Kraus i femte upplagan av sin stora Psaltar-kommentar (*BKAT* XV/1—2, 1978). Enligt min övertygelse kommer Kraus avsevärt närmare en tidshistoriskt adekvat bestämning av psalmernas litterära gestalt än Westermann genom att kombinera Gunkel-traditionen (givetvis flerfaldigt reviderad) med GTs och den antika judendomens Gattungsterminologi (med grundläggande grupper

som *t^ehillā*, »lovsång»; *t^efillā*, »hönesång», *ma^{ca}šaj/ma^{ca}šī* *l^emælæk*, »kungasång», *šīr Šijjōn*, »Sion-sång», *hāk^mōt/t^ebūnōt*, »lärodiktningar» etc.).

Om själva översättningen och kommentaren är det i detta sammanhang inte möjligt att säga mycket: den tyska tolkningen är såväl filologiskt som litterärt god, och de led-sagande anmärkningarna är knappa och väl-avvägda; textkritiskt är Westermann i denna bok påfallande försiktig och avgjort mindre spännande än i sin Genesis-kommentar — men det är väl endast naturligt med tanke på studiens populära form.

Av stort hermeneutiskt intresse är Westermanns synpunkter på frågan om psalmerna och NTs Jesus Kristus. Westermann, som påminner om Psaltarens roll som bönbok såväl i den antika judendomen som i urkyrkan, pekar härvid på tre väsentliga sammanhang, där han menar att Psaltaren direkt visar mot Kristus och hans verk: 1. lovsången till den Gud som förbarmar sig (t.ex. Ps 113: 5 f; jfr Luk 1: 46—55.67—79); 2. klagopsalmerna och den lidande (t.ex. Ps 22; jfr Mark 15: 34); 3. räddningen ur nöd i psalmernas »gewendete Klage» (t.ex. ånyo Ps 22) som bakgrund för evangelisternas bild av påskbudskapet (jfr Matt 28: 10 med Ps 22: 23). Westermann berör också Psaltarens många böner mot fiender och hävdar därvid: »Die auf dem werk Christi gründete Kirche ist eine Gemeinde ohne Macht, in der das Leiden für andere eine höhere Würde hat als das Bekämpfen anderer. Von ihrer Fürbitte ist kein Mensch ausgeschlossen, aus ihrem Gebet ist die Bitte gegen eine andere Menschengemeinschaft und gegen andere Menschen ausgeschlossen. Es ist diese Wandlung des Gebetes gegen die Feinde durch Christus, die es ermöglichte, dass die Psalmen zum Gebet der Christen werden konnten» (s. 209). Bortsett från att denna idealiserade bild inte motståndslöst låter sig förenas med kyrkans faktiska historia, torde det nog snarare förhålla sig så att bönerna mot fiender fortfarande hade ett rum i urkyrkan på grund av att fienderna uppfattades i andliga/kosmiska kategorier (jfr t.ex. Ef 2: 2; 6: 12; Matt 6: 13; Joh 14: 30).

Trots att Westermanns nya psalmstudie är fragmentarisk i omfattning och anspråkslös i framställningen, är det inte svårt att i nära nog varje stycke spåra en stor forskares lejonklo.

Trygve Kronholm

Grace I. Emmerson: *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective. JSOT Suppl 28. 224 sid. Sheffield, 1984.*

I GT finns endast två profetböcker från nordriket Israel, nämligen Amos och Hosea. Efter Samarias fall 721 f.Kr. har profeternas budskap bevarats av kretsar som bodde i sydriket Juda. Har detta förhållande påverkat de profetord som tillskrivs Hosea? Det är denna fråga som förf i sin avhandling försöker ge ett svar på. I vilken utsträckning profetorden genomgått en redaktionell bearbetning är omtvistat. Somliga anser att en genomgripande revidering ägt rum och att en mindre del av Hoseaboken, som vi känner den, kan föras tillbaka till profeten Hosea (så t.ex. J. L. Mays i hans Hosea-kommentar i Old Testament Library). Andra argumenterar för att större delen av Hoseaboken kommer från profeten (så t.ex. H. W. Wolff i *Biblischer Kommentar*). Den senaste större Hoseakommentaren, av F. I. Andersen och D. N. Freedman (i *Anchor Bible* 1980), intar positionen att endast litet redaktionellt material kan identifieras. De ansluter sig alltså till en tendens, som främst finns bland vissa anglosaxiska forskare, att tillskriva redaktionshistorien en obetydlig eller till och med försumbar roll (se t.ex. D. R. Hillers kommentar till Mikaboken i *Hermeneia*-serien).

Förf har valt ut tre textgrupper, som närmare granskas i avhandlingen, nämligen texter som innehåller 1) uttryck för framtidshopp 2) referenser till sydriket Juda 3) polemik mot kulturen i nordriket Israel. Metodiskt sett går förf tillväga på så sätt att hon ställt upp tre krav på inkongruens. Om de kraven uppfylls ska avsnittet anses som redaktionellt. Det första inkongruenskravet är att företeelsen ska vara historiskt oförenlig med vad vi vet om Hosea och nordriket, det andra att den skall vara lingvistiskt, det tredje att den skall vara teologiskt oförenlig med vad vi vet om profeten Hosea och nordriket. Slutligen deklarerar förf i sin inledning, att hon utgår från att ett textavsnitt härrör från profeten, tills annat kunnat visas med hjälp av ovan nämnda inkongruens-kriterier.

Den första textgrupp som undersöks är frälsningsorakler (2:16—25, 11:8—11 och 14:5—9). I dessa texter kan endast 11:10 och 14:9 med säkerhet ses som redaktionella tillägg. Avsnittet 2:16—25 är en sammanställning av flera ursprungligen självständiga

frälsningsorakler (v16—17, 18, 19, 21—22, 23—24 och v25). Profetorden i 2:16—25 kommer från Hosea, men själva sammanställningen av dem har gjorts av en judeisk redaktör. Detta framgår, enligt förf, av att en ny omvämdseteologi skapats genom sammanställningen. Denna förutsätter folkets omvändelse för att Jahve ska kunna ingripa till Israels förmån, medan folkets omvändelse i övrigt av profeten Hosea alltid ses som ett gensvar på Jahves handlande med Israel. Här är argumenteringen både ny och övertygande. Förf borde dock i större utsträckning ha bemödat sig om att konsekvent svara på de tre frågor om inkongruens som hon uppställt. Detta sagt med hänsyn till att diskussionen om det lingvistiska inkongruenskravet på sid 28 helt reducerats till att avse enbart stilistik. På sid 29 reduceras diskussionen om det teologiska inkongruenskravet till att gälla enbart litterärkritiska argument och på sid 45 ges inget svar på den historiska frågan. En genomgående brist i framställningen är avsaknaden av definitioner av termer och särskilt formkritiska termer. Förf talar t.ex. om »primary form» med betydelsen att texten är utan tillägg men i ett annat sammanhang om »in form and in content» vilket tydligt visar att »form» betecknar olika företeelser.

I det andra kapitlet diskuteras de relativt många referenserna till sydriket Juda. Är dessa från profeten eller är de resultatet av att senare redaktörer försökt tillämpa Hoseas budskap även på sydriket? Här argumenterar förf för att det är orimligt att utgå från att en nordrikets profet aldrig omnämnde Juda. Här kan konstateras att referenserna till Juda i stor utsträckning ansetts som ursprungliga när de har haft att göra med konflikten Israel-Juda. Argumenteringen är ofta övertygande, men jag finner argumenten för att ett ursprungligt »Israel» i 6:4 ersatts av »Juda» som mindre övertygande. Efraim och Israel ska då ha stått efter varandra i helt exakt likalydande sats! I detta kapitel borde också ha diskuterats möjligheten av att Hosea intog en anti-judeisk hållning. Om så var fallet skulle förekomsten av Juda i doms-oraklerna ej vara förvånande och inte heller vore det ett argument för att referensen är sekundär.

I det tredje och sista kapitlet tas inställningen till tempel och kult i nordriket, Israel upp. Båda nordrikesprofeterna, Amos och Hosea, meddelar domsord angående kulturen.

I Amos riktas domsorden mot templen *per se* men i Hosea kritiseras endast missbruk av kulten, enligt förf. För profeten Hosea är kulten i Betel, nordrikets centralhelgedom, helt legitim. I det judeiska redaktionella materialet kan man spåra en mera fientlig inställning till nordrikets tempel och kult. Enligt förf har ett ursprungligt tempelnamn Bet-On (house of wealth) av redaktorn ändrats till Bet-Aven (house of wickedness). Det viktigaste argumentet för detta är att LXX läser *to oiko on*.

Sammanfattningsvis kan sägas att boken innehåller en värdefull diskussion om de judeiska redaktörernas inställning till tre viktiga frågor i Hoseaboken. Resultatet är att det inte endast var en ny historisk situation som präglade det redaktionella materialet utan också nya teologiska värderingar. Det sista gäller framför allt synen på omvändelsen och nordrikeskultens legitimitet. Två redaktioner har kunnat beläggas. En tidig där frälsningsorden i Hosea omadresserades till att också avse Juda (dvs där de inte ursprungligen redan refererade till Juda). En senare där domsorden mot Israel på liknande sätt omadresserades till Juda. Det deuteronomistiska inslaget i de undersökta texterna är ringa, enligt förf, medan Wolff identifierade den senare judeiska redigeringen med den deuteronomistiska.

Till det yttre påminner boken mycket om nutida svenska avhandlingar, dvs något över 160 sidor maskinskriven text (men med hebreiska och grekiska typer). Layouten kunde varit mera genomtänkt. Läsaren får i varje fall på sidan 24, 52, 87 och 116 intryck av att rubriker glömts bort. Av den litteratur som anförts framgår att det för ämnet relevanta beaktats även om det skrivits på i detta sammanhanget så udda språk som svenska (Engnell). Förf har i sin avhandling tagit upp ett intrikat problem och löst det på ett i många stycken originellt och övertygande sätt. Till sist utlovar författaren att en mera omfattande redovisning av Hoseabokens redaktionshistoria är under utarbetande.

Bengt Karlgren

Kommentar till Evangelieboken. Verbums exegetiska kommentarserie. Band 1, Evangelietexter Advent—Långfredagen, årgång 1. 165 sid. Band 2, Gammatestamentliga texter, år-

gång 1, Advent—Långfredagen. 226 sid. Verbum, Falköping 1984.

Verbums kommentarserie till Evangelieboken skall vara »prästerna och pastorerna» till hjälp i deras predikoförberedelse. Verbumförlagets målsättning med den här kommentarserien är enligt förlagets förord att »kommentera texterna från såväl exegetisk som homiletisk utgångspunkt» för att »bidra till gudstjänstlivets fördjupning». Medarbetarna presenteras som välmeriterade och som representanter för olika teologiska riktningar i vårt land. Det skall ge »framställningen en välgörande bredd.» Det är en omfattande och hög målsättning! Den omspannar inte bara ett brett adressregister från norr till söder med de mest skiftande traditionerna och fromhetsinriktningarna i kyrkor och samfund utan skall fånga in även de mest skiftande situationerna från landsbygdsförsamlingarnas frågeställningar till storstadsområdenas problem.

I och för sig är det inte något nytt att försöka ge hjälpmedel till präster och predikanter för deras homiletiska arbete. En inventering av den viktigaste litteraturen som finns ger Martin Lönnebo i sin »Homiletik» (Verbum 1977, sid. 253 ff).

Nytt för Sverige är att varje predikotext kommenteras av 2 medarbetare, varav den ene svarar för den exegetiska och den andre för den homiletiska delen. Detta är konsekvent genomfört genom alla band i denna kommentarserie. Metoden följer tvådelningen i »explicatio» och »applicatio» (»Methodus simplex», jfr. Lönnebos »Homiletik»). De båda delarna förhåller sig till varandra som subjekt till predikat. Skall den här metoden verkligen vara till hjälp, så måste »explicatio» bli »applicatio» och »applicatio» »explicatio»! (se Trillhaas, Evangelische Predigtlehre, München 35, sid. 72 och Wingren, Die Predigt, Göttingen 59, sid. 35 f.). Det förutsätter en dialog mellan exegeten och homileten.

Min uppgift att utifrån en församlingsprästs behov recensera den homiletiska delen kan inte bortse ifrån hur en sådan dialog mellan exegeten och homileten fungerar.

Det är på den här punkten som jag saknar hos författarna en klar metodisk medvetenhet och ett samarbete. Jag misstänker att förlagets strävan att så fort som möjligt komma ut med den här kommentarserien gick på bekostnad av en grundlig genomgång av den teologiska och metodiska ramen. Den

utmaning som kyrkorna och samfunden befinner sig i och det ekumeniska läget gör en större teologisk hjälp i viktiga frågeställningar nödvändig. Jag tänker framförallt på de yngre prästerna, som inte har haft möjligheten att fördjupa och bredda sin teologi och framförallt att integrera teologisk kunskap i tros- och livsfrågor på församlingsplanet. En sådan hjälp saknar jag i de homiletiska bidragen. Frågan »quid haec ad nos» utgår ifrån exegesens resultat och frågar vidare: Vad kan i en speciell situation med en för vår tid typisk attityd aktualiseras? (se Palmqvist, Predikan i nutidssamhället, SKT-studier 2, Uppsala 1967, sid. 61).

Jag vill peka på några konkreta exempel. Texten för 1: a söndagen i Advent, Matt. 21: 1—9, ger anledning till en mycket rikare variation av predikan, om man inte fastnar vid ett objektiva reportage av intåget i Jerusalem. Frågan gäller dock urkristendomens trosutsaga: Kristus som David redivivus blir motagen av de blinda och lytta, Kristus botar dem medan David enligt 2. Sam. 5: 6 ff skall drivas bort just av blinda och halta! Det är nu de som ropar Hosianna — vilket är det egentliga svaret på frågan »Vem är han?» och på Johannes döparens fråga! — Samma tema kommer igen enligt den kyrkliga traditionen på Palmsöndagen!

Jag saknar sådana exempel på samspel mellan exeges och homilia som leder till den befriande strukturen i dåtidens förkunnelse och sätter vägmärken för dagens predikan: Budskapet gäller just dem som inte kan få ihop Bibelns ord med de erfarenheter människorna gör i och med denna värld. Att tolka Guds rikes inbrott i vår instängda värld har inget med sentimentalitet att göra, tvärtom: Jesus gjorde upp med de »religiösa funktionärerna», med kult, ämbeten och teologier som offentlighetens mater et magistra, som auktoritetsstöd!

Den 4. Adventssöndagens text »Magnifikat» kännetecknas av mångfalden av gtliga ställen. Denna med tradition mättade psaltarsalm är dock mer än Marias privatbön. Det skulle ha varit en hjälp att säga några ord om Luthers och Münzers tolkning av en sådan viktig text i den kristna traditionen. Det gäller inte så mycket Maria som Guds moder utan Guds löftes fullbordan: »han störtar härskare . . . upphöjer de ringa». Vad betyder detta för kyrkans struktur och för vår uppgift i samhället? Begreppet »barmhärtighet» får då en högst aktuell betydelse som angår det of-

fentliga (politiska) livet och som inte bara är ett lugnande besked för den enskilda fromma själen! Det som jag saknar här är tydliga riktmärken för Magnifikat i församlingen, så att glädjen och lovprisningen inte utesluter världen.

En text som Matt. 2: 1—12 för Trettondedag Jul ställer oss präster och predikanter och åhörare inför ett allvarligt problem: Varför vill representanterna för egendomsfolket komma åt den utlovade Messias? Relationen synagoga—kyrka kommer i blickfältet och därmed den långa för de kristna föga ärorika historien av jedeförföljelser och progromer. Att reflektera över detta och hur denne Messias blev erkänd av hedningarna (jfr Matt. 8: 11 f), rör vid ett högst aktuellt problem i vårt pluralistiska samhälle, där kristendomen bara är en religion bland många, där antisemitismen ingalunda är övervunnen och där andra stora världsreligioner tränger sig på oss och utmanar oss. När man ser hur Matteus arbetar med den haggadaiska metoden, så är en psykologiserande tolkning utesluten (de 3 vise männen i form av en personifikation av »det allra finaste och djupaste i människors liv»!). Missionens berättigande, utformning och målsättning aktualiseras: I denna fråga förväntar jag mig vägmärken!

Fastlagssöndagens text tar upp den lidande och hjälpande Kristus och lidandet som förbindelselänk mellan texterna. Men sedan går puzzlet inte ihop varken för lärjungarna eller för oss: Varför just denna väg av en Messias? Varför inte en fingervisning till världslitteraturen, t.ex. Dostojevski, mötet mellan Kristus och storinkvisitorn i romanen »Bröderna Karamassow»? — Och så Palmsöndagens text, Joh. 12: 1—16: Kontrasten Maria—Judas! Är det så självklart att ta ställning för Maria mot Judas? I den kristna tolkningstraditionen tycks »vita contemplativa» ha en högre ställning än »vita activa». Redan Calvin uppmärksammade att Marias tack och lov inte får bli institutionaliserade, ty varken Maria eller Judas förfogar över Jesus! Det gäller att förstå Maria, inte att imitera henne! Jesus kritiserar inte Judas men han ger Maria rätt genom att han pekar på sin död och det förändrar läget. Kärleken är djupast sett varken ömhet eller lust utan osplittrad lydnad. Här borde ett varningstecken vara på sin plats för en idealisering av Maria-attityden.

Med dessa exempel vill jag bara antyda de behov jag som församlingspräst har och de

förväntningar jag ställer på en så stort upplagd kommentarserie.

I det andra bandet behandlas de gtliga texterna Advent—långfredagen, årgång 1. Den exegetiska delen ger mig den bästa hjälpen. Det vore önskvärt att med anledning av så många Jesajatexter ge en gemensam inledning och orientering till Jesajaboken för att på så sätt undvika upprepningar. Inför den homiletiska bearbetningen reser sig för mig en principiell fråga: Har inte de gammaltestamentliga texterna i första hand ett eget budskap som talar till oss utan att vi ständigt måste ta nytestamentliga ställen till hjälp, framförallt när det gäller ekklesiologiska och sakramentala reflexioner? Varför inte ta den långa traditionen av judisk-rabbinisk bibeltolkning till hjälp, ty även som kristna befinner vi oss med våra åhörare många gånger i en liknande situation som t.ex. Jesaja, Jeremia, Mika m. fl.

Texten för den 2. Adventsöndagen, Mal. 4, behöver dock ingen draghjälp av NT. Generationskonflikten — vilket ämne både då och nu! Redan i GT finns mycket »evangeliskt» och det gamla förbundet är ju ingalunda upplöst!

Brottningen med Gud är inte avslutad med Påskdagen, utan vi lever i den eskatologiska spänningen, där våra konflikter sträcker sig från det privata till det globala planet. Vilken laddning har inte ord som »exil» och »land», de borde få mycket mer utrymme i den homiletiska delen (se till 4. Adventsöndagen!). I samband med den 6. söndagen efter Trettondedagen (Jes. 43) tas Israels befrielse upp. Men att jämföra situationen i Babel med Svenska Kyrkans situation som statskyrka, inlemmad i landets politiska struktur, som inte har någon motsvarighet i någon Kristi kyrka i hela världen, gör ändå inte rättvisa mot budskapet i Jesajatexten. Förmodligen är det ämbetsfrågan som spökar igen, men den får ändå inte förtränga fakta! Det ser inte mycket bättre ut i andra kyrkor och samfund även om den babyloniska fångenskapen kommer på ett annorlunda sätt till uttryck. Den avgörande frågan är dock utifrån Jesajatexten: Vågar vi verkligen räkna med Guds löfte om att han vill göra något nytt? Var finns de som har visionen om Guds handlande, om hans väldiga gärningar? Att Kyrkans situation måste förändras är åhörarna ganska så trötta på att höra och när det gäller ämbetsdebatten, så är åtminstone församlingsborna uttröttade på den, men hur

skall friheten på församlingsplanet användas och vad betyder befrielse, förlossning just på basplanet för den enskilde och för församlingsbor som har gett upp?

T.ex. leder Kyndelsmässodagens text, Mal. 3: 1—4 tankarna till de ogudaktigas framgång och ett sändebuds uppdrag. Uppdraget är inte bara att förkunna glädjebudskapet utan att kalla det onda vid namn. Den gammaltestamentliga texten bär i sig själv så många för våra åhörare aktuella moment, att det kan spåras — trots tidsavståndet — en gemensam erfarenhetsbas utan att dogmatiska lärosatser behöver blockera uppståndelseglädjen.

Visst finns det mycket att hämta fram, även i de homiletiska delarna, men som sagt att hämta fram; däremot kan jag inte finna en teologisk ram, inom vilken textens »applicatio» kan röra sig utan att bli skild ifrån texten. Det skulle ha varit berikande om 2 homileter ifrån skilda teologiska utgångspunkter skulle ha diskuterat utifrån det exegetiska materialet olika infallsvinklar till en predikan.

Günther Liebisch

Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe, hg. von Gerhard Hammer und Karl Heinz zur Mühlen. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen. Band 5. VIII+483 sid. Böhlau Verlag, Köln, Wien 1984.

Till de sist utkomna men också mest omfattrika och till innehållet gedigna festskrifterna till Luther-jubiléet 1983 hör detta arbete med bidrag av medarbetare i det fortsatta utgivningsarbetet av Weimarutgåvan (WA) av Luthers skrifter. Som utgivare står kommissionen för utgivande av Martin Luthers verk, vars president är Gerhard Ebeling, Zürich. Trots det mer än hundraåriga och i stort avslutade arbetet med Weimarutgåvan är kommissionen och dess medarbetare alltjämt verksamma med fortsatt revision, nyutgivning och forskning kring reformationen, samt icke minst med det omfattande registret till WA.

Festskriften har fyra skilda avdelningar: en med teologiskt-litterära undersökningar, en med bidrag kring Luthers Psaltarutläggningar. I en tredje avdelning presenteras studier från arbetet med WA-registret och slutligen

framlägges i den fjärde avdelningen bidrag från utgivningsarbetet med nyfunna reformationstexter.

Den ene av utgivarna, Karl Heinz zur Mühlen inleder med en uppsats om Luthers Kritik der Vernunft im mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontext. Undersökningen bygger på WA-registrets samlingar till ordet »ratio» och visar hur Luthers kritik av ratio inte endast innebär ett avvisande av medeltidens avvägning av ratio och gratia utan också står i motsättning till nutidens emanciperade föreställningar, samtidigt som Luther kan högt uppskatta förnuftsens roll på det världsliga området.

Heiko A. Oberman undersöker den retoriska användningen av partikeln »immo» hos Luther. Den tjänade både till att uttrycka en stegring och en korrektion, något som kunde tillämpas i många olika teologiska sammanhang, även mycket centrala sådana. I detta stildrag ser författaren en språkegendomlighet hos Luther med en bestämd funktion; därför kan också undertiteln till hans bidrag formuleras: Luther reformatorische Entdeckung im Spiegel der Rhetorik.

Ett viktigt tema tages upp av den japanske lutherforskaren Jan Matsuura i artikeln Zur Unterscheidung von Deus revelatus und Deus absconditus in De servo arbitrio. Han analyserar de ställen där detta tema behandlas (WA 18, 684 ff. och 18, 689 f.) och visar, att Luther bortom det teoretiska teodicé-tänkan- det grundar sina utsagor om den uppenbare och den fördolde Guden på en existentiell dialektik.

Luthers disputationstesor över Rom. 3,28 blir föremål för en analys av Gerhard Ebeling under rubriken Die Rechtfertigung vor Gott und den Menschen. Artikeln ger en ny, beriktigad edition av teserna jämte en tysk översättning och uppmärksammar särskilt Luthers kompositionsteknik. Inriktningen på tesernas disposition betyder inte att den teologiska analysen kommer till korta utan visar sig vara en väg till att påvisa det teologiska sakinnehållets djupdimensioner.

Ännu ett bidrag med särskild tyngd är Ernst Kochs framställning om »Johann Agricola neben Luther. Schülerschaft und theologische Eigenart». Artikeln är skriven oberoende av och samtidigt med Steffen Kjeldgaard-Pedersens avhandling kring samma tema. Författaren visar bl.a. på inflytandet från Tauler och från den unge Melancthon på Agricolas författarskap. Särskilt inflytan-

det från Tauler är utgångspunkten för en »Geist-Theologie» som sedan kan ha utgjort en grundval för den antinomism, som ledde till Luthers brytning med Agricola, hans tidigare trogne lärjunge. Artikeln utgör ett värdefullt komplement till Kjeldgaards undersökningar och ger därjämte en utmärkt översikt över forskningsläget.

I bokens andra avdelning sammanföres fem olika studier till Luthers psaltarkommentarer. Den framstående kännaren av Luthers relationer till det hebreiska språket, Sigfried Raeder, jämför utläggningen av Ps. 51 (50) hos Augustinus och i Luthers Dictata super Psalterium. Skillnaden ligger bl.a. däri att Augustinus ser Davids syndabekännelse som en bot för svåra verksynder, medan Luther i anslutning till Paulus däri ser en botgöring för den ofrånkomliga och med den mänskliga existensen förbundna arvsynden.

Bland de övriga bidragen i denna avdelning märks en detaljundersökning av Manfred Biersack till utläggningen av Ps. 7 om »Davids oskuld», som visar att Luther inte bara intuitivt har valt en passande översättning utan med en ingående argumentering har tagit ställning till frågor som debatterats i den medeltida psaltarutläggningen. För Luther gäller det därvid endast att få fram den ursprungliga ordalydelsen och dess bokstavliga (literal) innebörd. Filologi och teologi går hand i hand.

I en undersökning av Luthers arbete med psaltarutläggningen mellan åren 1515 och 1523 visar Horst Beintker bl.a. att en orsak till att Luther avbröt arbetet med den andra psaltarkommentaren, Operationes in Psalms, långt innan arbetet fullbordats, var att översättningen av texten för honom framstod som viktigare än alla kommentarer. Det var den autentiska texten själv som förmedlade evangelium och framstod som Guds tilltal. Luthers existentiella förståelse av Psaltaren får en god belysning i ett annat av bidragen, filologen Ursula Stocks undersökning av »Sprache und Affekt in Luthers Auslegung des 6. Psalms in den Operationes in Psalms». Luthers egen teologiska tillämpning av de insikter han vunnit vid psaltarutläggningen behandlas av Heino Graese i ett bidrag om »Psalms 1 der Operationes in Psalms im Spiegel der späteren Auslegung Luthers».

Det omfattande arbetet med registren till WA ligger till grund för artiklarna i bokens tredje avdelning. Heiko Jürgens skriver om Luthers utsagor över människan Jesus av

Nasaret. Författaren kan bygga på ett arkivmaterial, som omfattar 150 tusen WA-ställen till begreppen Jesus och Christus; han tar sin utgångspunkt i ett yttrande under Marburg-samtalet 1529: »Ich weiss von keinem Gott denn der Mensch worden ist, so will ich keinen anderen auch haben». — I ett annat bidrag behandlas Luthers förhållande till astronomi och astrologi. Den senare tog han avstånd ifrån. På sin höjd tillmätte han den ett förströelsevärde, när man inte behövde syssla med allvarligare ting.

Underrubriken Editorisches — bokens fjärde avdelning — skriver Jan Matsuura om bokbeståndet i Erfurts augustinerkloster på Luthers tid, Martin Brecht om en anonym tidig predikan om beredelsen inför döden, om predestinationen och trosanfåktelsen. Brecht anser att den kan tillskrivas Luther själv och ger argument för detta. Texten till denna predikan framlägges här in extenso. En rad andra bidrag kring editionsfrågor och hittills obeaktade texter avslutar samlingen i denna unika festskrift, som inte bara ger värdefulla, preciserade bidrag till lutherforskningen utan också pekar framåt mot nya uppgifter inom denna forskning.

Bengt Hägglund

Johannes Wallmann: *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation. 2. durchgesehene Auflage. Uni-Taschenbücher. 304 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985.*

Denna kortfattade kyrkohistoria skrevs ursprungligen för en historiskt intresserad allmänhet, men då den i stor utsträckning kom att användas i det teologiska universitetsstudiet, har den nu utkommit i en reviderad, ny upplaga. Det är en handbok med särskilda kvaliteter. Det är de teologiska författarna och de teologiska strömningarna, som står i intressets centrum, så att boken också kan betraktas som en handbok i nutidens teologihistoria. Samtidigt är det just Tysklands kyrkohistoria som bildar ramen kring det hela. Stor vikt lägges vid reformationstiden, där på ett särskilt sätt det yttre skeendet — Martin Luthers biografi, det politiska händelseförloppet — är sammanvävt med det teologihistoriska innehållet. Den mycket omdiskuterade frågan om Luthers »reformatorische Wende» diskuteras på ett mycket klargörande sätt, så att både forskningsläge och

de ursprungliga texternas innehåll väl kommer till sin rätt (s. 22—26).

Ortodoxi och pietism är författarens specialområden — han skrev sin doktorsavhandling om Gerhard och Calixtus och är författare till det nutida standardverket om Philipp Jacob Spener. Hans koncentrerade framställning av dessa epoker har därför en särskild tyngd. Den komplicerade teologihistorien under 1800-talet väves samman med en framställning av den politiska och sociala utvecklingen under samma epok och utgör en av höjdpunkterna i framställningen. I fråga om 1900-talet föres framställningen fram till det 2. vatikankonciliet, och dessförinnan har de politiska frågorna om kyrka och stat i Tyskland, den tyska kyrkokompen, den dialektiska teologin etc. fått en kortfattad behandling.

Bokens titel tycks begränsa framställningen till Tysklands kyrkohistoria. Men det är delvis missvisande. Även de utomtyska händelser och strömningar, som haft inverkan på den tyska utvecklingen, uppmärksammas på samma sätt som de tyska teologernas insatser. Calvinismen skildras relativt utförligt, ehuru med särskild hänsyn till dess inflytande i Tyskland. Det tridentinska konciliet, liksom de båda vatikankoncilierna får sin tillbörliga del av framställningen, likaså den västeuropeiska upplysningen, den schweiziska dialektiska teologin, för att nämna några exempel.

Framställningen är lättläst och fängslande. Inte minst som en teologihistorisk orientering kan denna bok vara till stort gagn även för svenska läsare.

Bengt Hägglund

En ädel liten bok. Theologia germanica i Martin Luthers utgåva. Översättning och inledning av Bengt Hoffman. 168 sid. Artos bokförlag, Skellefteå (tr. i Malmö) 1985.

År 1516 gav Martin Luther ut sin första skrift. Det var en utgåva av ett anonymt manuskript, som han förmodade var skrivet av Johannes Tauler. Han gav den titeln Eyn geystlich edles Buchleyenn. Två år senare hade han funnit det fullständiga manuskriptet, som han nu gav ut under titeln Theologia Deutsch. I sitt förord säger han: »Näst intill Bibeln och Sankt Augustinus har jag inte kommit på något verk, från vilket jag har lärt och velat lära mer om vad Gud, Kristus och alla ting betyder.»

Senare har även andra manuskript av verket kommit i dagen, men det råder numera enighet om, att Luthers är det mest autentiska. Vem författaren är har man ännu inte kunnat klarlägga. Det är emellertid uppenbart, att han liksom Tauler, hörde hemma inom den tyska mystiken, Gudsvännerna.

Theologia Deutsch utgavs på svenska först 1617. Senare utgåvor kom 1718, 1826, 1860 och 1939. Nu föreligger en helt ny översättning från 1518 års Luther-text. Översättare är den svenske professorn i Gettysburg, Bengt Hoffman, som också skrivit en utförlig inledning.

Översättningen är flytande och klar, ibland parafraaserande, vilket är nödvändigt. Redan Luther påpekar i sitt förord, att boken har språkliga brister.

Denna lilla skrift har alltså en teologihistorisk betydelse. Den inspirerade Luther på en avgörande punkt. Han var då en mogen man, 35 år. Liksom Taulers inflytande ingalunda låter sig begränsas till »den unge Luther», så är det alltså även med Theologia Deutsch. Innebörden i denna påverkan utgör ett huvudtema i Bengt Hoffmans inledning.

Det mest påfallande är, att Theologia Deutsch är helt främmande för den senmedeltida utvecklingen av meritum-tanken. Den lär i stället, att människan är intet och Gud är allt. Frälsningen är en gåva. Luther skriver också i sitt förord: »Läs nu denna skrift, vem som vill, och avgör för er själva, om vår teologi är ny eller gammal. Denna bok är sannerligen inte ny.»

En viktig iakttagelse, som Hoffman gör, är att den polemiska spetsen är likartad hos Luther och Theologia Deutsch; den senare riktar sig mot Den Fria Andens bröder, medeltidens svärmare.

Intressant är att Calvin var helt avvisande till verket, som enligt honom innehöll »frivoliteter uttänkta av satans list i avsikt att konfundera evangeliets enkelhet». Hoffman utför inte denna punkt. Men det hade varit intressant att reflektera över, vad hos de båda reformatörerna, som fick dem att reagera så helt olika inför samma verk.

Dess mer intresse ägnas åt bedömningen av boken inom evangelisk-lutherskt andeliv. Linjen från Arndt och framåt genom pietismen har varit uppskattande, bland vissa teologer av ortodox eller neologiskt snitt har man däremot varit avvaktande eller negativ. Luthers egen inställning har för de senare blivit ett problem, som man i allmänhet sökt lösa

»med hänvisning till en påstådd gränslinje mellan den något mystiskt påverkade unge Luther och den sunt förnuftige äldre Luther» (Hoffman). Här är Bengt Hoffman inne på ett område, som han grundligt behandlat i sitt verk Luther and the Mystics.

En annan beröringspunkt är etiken. För Theologia Deutsch är det ytterst så, att de sant goda gärningarna, det är de gärningar, som Gud gör genom och i människan.

Förhållandet mellan Gud och människan är ett personligt förhållande. Det är inte så att människan uppgår i Gud i den meningen att allt avstånd upphör och identiterna upplöses. Men förhållandet är personligt på det sättet, att det inte bara är tanke och handling, utan också levande erfarenhet. Denna erfarenhet är knuten till människans innersta, själsgunden. Bengt Hoffman gör här en parallell till Luthers lära om Guds avbild. Det hade varit givande, att få detta utförligare belyst.

Ett i dessa sammanhang ofta uppmärksammat ord är Vergottung, gudomliggörelse. Bengt Hoffman påpekar, att Luther låter det stå. Han söker inte omskriva eller förklara det, som Arndt i sina utgåvor av verket. Säkert har Hoffman alldeles rätt, när han förklarar ordet så: ». . . att den människa, som överlåter sig åt Gud och därmed låter egenviljan träda tillbaka, förändras hän emot större saklighet och djupare kärlek.» Det rör sig med andra ord om det vi vanligen kallar helgelse. Theologia Deutsch beskriver det så på ett ställe: »Vi har att göra med en förening, där den skapade varelsens egenvilja flyter in i den eviga viljan, smälter bort och blir till intet, så att den eviga Viljan allenast är närvarande som vilja, verk och vila.» Detta är den västliga traditionen inom mystiken: unio mystica förstås först och främst som en förening av människans vilja med Guds vilja.

Några frågor väcks av Bengt Hoffmans inledning. Om man säger, att Gudsvännerna, d.v.s. män som Tauler och den anonyme författaren till detta verk, lärde att människan skulle bli »ett medium för Guds fortsatta uppenbarelse genom den Helige Andes verk i hennes själ» (s. 7), då väcker begreppet »fortsatt uppenbarelse» på svenska associationen »ett meddelande av nya sanningar». Men det är ju inte detta Gudsvännerna syftade till utan den levande erfarenheten av den Människovordne och Närvarande.

Man vill så ställa frågan om unio mystica för Hunnius, Carpnow och Buddeus också

hade en vidare och djupare innebörd än »ett intellektuellt försanthållande» (s. 12). En tredje fråga rör förberedelsen. Mystik är ju alltid askes i den meningen att det också handlar om andlig övning. Men är det egentligen frälsningen (s. 22) som Theologia Deutsch vill lära sin läsare att förbereda sig till? Rör det sig inte snarare om en förberedelse för den djupa personliga erfarenheten av det som redan är givet genom tron och skapelsen?

Bengt Hoffman gör slutligen en viktig anmärkning, som berör verkets ekumeniska betydelse. Luthers förord och hans förbindenhet med Theologia Deutsch är en bekännelse till den allmänkyrkliga traditionen.

Christian Braw

Göran Möller: *Risker och Människolivets värde: en etisk analys. Uppsala Studies in Social Ethics 8, Uppsala 1986. 188 s.*

Göran Möllers avhandling *Risker och människolivets värde* är framlagd i etik vid teologiska fakulteten i Uppsala. Möller har en bakgrund som civilingenjör och erfarenhet från trafiksäkerhetsforskning och Statens vägverk.

Vid trafikplanering och i många andra sammanhang måste man ta ställning till olika tänkbara åtgärder, som man vet skulle undanröja risker för människors liv och hälsa. Genom olika inskränkningar i människors frihet, genom ekonomiskt kostsamma investeringar, genom att offra estetiska och miljömässiga värden osv kan man nedbringa t ex antalet dödsolyckor med ett antal, som ofta kan kalkyleras med stor sannolikhet.

När bör då dessa åtgärder vidtagas? Kunde man jämföra värdet av att undvika ett dödsfall med de olika kostnaderna som åtgärden kräver, kunde besluten bli mera välgrundade. Sådana samhällsplaneringens beslut angående risker för dödsolyckor behandlar Möller i sin avhandling. Han inskränker sitt problem till att gälla risker för dödsfall.

I två centrala kapitel diskuterar han hur man bör bestämma en acceptabel risknivå. Möller behandlar faktorer, som han anser kan påverka den acceptabla risknivån, t ex det positiva utbytet från det som medför risk, risktagandets frivillighet med flera omständigheter, som han sedan sammanfattar i ett kriterieschema (s 117 f).

Därefter tas olika sätt att väga samman kriterierna upp. Dessa kallar Möller värderingsmetoder och han behandlar där både ekonomiska (kvantitativa) och andra metoder. De kvantitativa metoderna, vanligen kallade cost-benefit analys, söker väga samman så många konsekvenser som möjligt av ett projekt och därvid åsätta projektet som helhet ett numeriskt värde. En grundläggande svårighet är då att numeriskt värdera dödsfall. Författaren gör en kritisk genomgång av de vanligaste metoderna att värdera dödsfall i cost-benefit analyser och avvisar samtliga som bristfälliga.

Tre icke-kvantitativa metoder presenteras, vilka alla bedöms som otillräckliga, när mera komplicerade riskbedömningar skall göras. Ett av dessa tre alternativ är vad Möller kallar en intuitiv helhetsbedömning. Det innebär, att man inte använder någon speciell värderingsmetod alls.

I anslutning till Rawls utvecklar Möller en egen värderingsmetod, som han kallar den reflektiva jämviktens metod. »Förfarings-sättet innebär att den enskilde beslutsfattaren tar ställning till huruvida en viss risk är acceptabel eller ej, genom att successivt bedöma den aktuella risken med avseende på vart och ett av kriterierna i kriterieschemat. Inverkan av de enskilda faktorerna relateras därvid efter hand till varandra. Detta innebär att inverkan från var och en av de olika faktorerna jämkas samman med de andra till dess att ett slags jämvikt uppnåtts. En sådan jämvikt karaktäriseras av att varje enskild faktor har fått just den inverkan på helhetsbedömningen, som enligt den som gör bedömningen rätteligen anses tillkomma den» (s 146).

Om denna värderingsmetod skiljer sig väsentligt från vad som kallats en intuitiv helhetsbedömning är tveksamt. Ingen torde ju mena, att helhetsbedömningar av riskbegränsande projekt skall göras utan att delproblem bedömts så noga som möjligt. Skulle jag peka på någon faktor, som framstår som väsentlig för de svåra sammanvägningarna, är det att riskvärderingarna inte bör ske i slutna rum av en grupp specialister av något slag, utan att den sker i offentlig debatt tillsammans med dem, som är berörda av riskerna. Precis som vetenskap inte mår väl av att utövas undandragen offentlig kritik, så behöver dessa sammanvägningar av etiska grundprinciper och exakt kalkylerade data ske i öppen dager, där yrkeskårer, experter, lokala opinioner och andra delperspektiv kan kompletteras.

Till förtjänsterna hos Möllers avhandling hör, att den inte endast diskuterar de konkreta faktorer som påverkar riskbedömningen och hur dessa skall sammanvägas utan att han explicit formulerar vad han kallar sin normativa etiska teori (s 81). Denna teori har möjliggjort för honom att vid behandlingen av tänkbara faktorer, som påverkar riskbedömningen, sammanfatta sin position i det ovan nämnda kriterieschemat. Möjligen kunde man önskat, att förhållandet mellan den etiska teorin och kriterieschemat varit tydligare.

Argumenteringen kring den egna etiska teorin upptar närmare halva bokens framställning men blir ändå av naturliga skäl inte så djupgående. Mycket positivt kan sägas om framställningen. Här skall jag bara helt kort peka på några punkter, som kunde varit klarare.

En utgångspunkt för Möllers etiska teori är Kants princip, att en människa aldrig får behandlas enbart som medel. Vid upprepade tillfällen återkommer Möller till denna princip (s 13 f, 32, 74). Den är ju långt ifrån glasklar, men den tillåter att en människa behandlas som ett medel om hon samtidigt behandlas som ett mål. Detta korollarium till Kants princip hade varit användbart i stora delar av Möllers framställning. Det är förvånande att han inte nämner det.

Uttrycket »att ha en negativ rätt», som förekommer i den slutliga formuleringen av den etiska teorin på sidan 81 förblir oklart — åtminstone för mig — genom att förhållandet mellan plikt och rättighet, som behandlas på s 72 f, förblir svävande. Rätt och rättighet tycks användas synonymt.

Centralt för författarens etiska ståndpunkt är att vardagsspråkets distinktion mellan handling och underlåtelse kan upprätthållas. Jag delar författarens uppfattning, att våra etiska intuitioner ger stöd åt att distinktionen är moraliskt relevant. Argumenteringen (s 55 f) pekar framför allt på etiskt ovälkomna konsekvenser av att förneka skillnaden mellan handling och underlåtelse.

Distinktionen handling/underlåtelse kan utgå från en förutsatt kategorisering av tillvaron, en slags naturlig eller dominerande klassifikation, men andra grunder är också möjliga, tex att handling skulle förutsätta en avsikt medan underlåtelse skulle sakna detta. Hur Möller ser på grunderna för distinktionen har jag inte kunnat utläsa.

Som produkt av en författare med teknisk

utbildning tycker jag avhandlingen är bra, låt vara att användbarheten hade ökat, om den hade utrustats med sak- och personregister. Alla slags index saknas.

Bibeln har en hel del att säga om risker och prioriteringar inför risker, bl a risken att dö. Det är märkligt, att en teolog och civilingenjör, som inte är mer tekniker än att han kan illustrera sin framställning med vittra exempel bl a från Dostojevskij, inte vid något tillfälle finner anledning att hämta lärdomar ur Bibeln. I ett helt kort avsnitt (s 35 f) ges exempel på religiös motivering av människans värde.

Som teologisk läsare studsar man också, när författaren helt sonika påstår: »Det vore orimligt om vår normativa teori krävde av oss att ge avkall på alla värden för egen del, för att i stället inrikta hela vår kraft på att bistå andra människor. Den prima facie plikten att förhindra att (oskyldiga) människor döer måste därför balanseras av en princip som uttrycker varje människas rätt till att förverkliga vissa värden i sitt eget liv; att förverkliga sin livsplan.» (s 80)

Kunde inte någon tipsat författaren om att detta är frågor, som teologer behandlat förr. Dessa problem blir lättare att få rätsida på, om människolivets värde inte uppfattas så, att människolivets värde med nödvändighet är beroende av att vi överlever alla risker för dödsfall.

Som belysning av etiska problem i praktiskt planeringsarbete har Göran Möllers avhandling många förtjänster. Om han därvid också har önskat belysa människolivets värde — inte bara bedömningar av risker för dödsfall — så har han likheter med Ulrich, huvudpersonen i Musils stort anlagda roman »Mannen utan egenskaper», som vid ett tillfälle yttrar: »Jag söker upplysning om vägarna till det heliga livet. Jag är inte from; jag tar bara den heliga vägen i betraktande i det jag frågar mig om man kan befara den även med motorfordon.»

Bo Hanson

K. G. Hammar: *Det som hörs — ett predikoteoretiskt perspektiv*. 79 sid. *Verbum, Ålvsjö* 1985. A. F. Pedersen: *Den kunst at predike*. 215 sid. *Forlaget ANIS. Århus [utan årtal]*.

I kommunikationsteorin talas om sändare, budskap och mottagare. Det är ett känt faktum, att budskapet på sin väg från avsändaren

till mottagaren mycket lätt förvanskas. En rad störande omständigheter av yttre och inre art förhindrar att budskapet når fram i sitt ursprungliga skick. Ju större angelägenhetsgrad det har, desto bättre är förutsättningarna för ett adekvat mottagande. Yttre störningar kan delvis elimineras genom ändamålsenlig miljö och goda tekniska hjälpmedel. Däremot påverkas inte mottagarna själva lika lätt. Mellan dem råder alltid olikheter på grund av uppfostran, erfarenheter och kunskapsnivå. Likväl är det av yttersta vikt att beakta inte bara avsändaren och budskapet utan också mottagaren. Avgörande i en kommunikationssituation — t ex en predikan — är till sist inte vad som sägs utan vad som hörs. Sådana insikter ligger bakom Gunnar Sundins avhandling *Guds ord som krav eller gåva* (1984). Sundin menade sig kunna visa, att samma predikan uppfattas olika, av somliga huvudsakligen som lag, av andra som evangelium.

Samma perspektiv på predikan anläggs av K. G. Hammar. Hans utgångspunkt är Rom 10: 17: »Så bygger tron på förkunnelsen och förkunnelsen på Kristi ord». Det som i 1981 års översättning återges med 'förkunnelse' heter på grekiska *akoë*, på latin *auditus*. De hänger samman med verb som på båda språken betyder höra. I den tidiga reformatoriska teologin togs bibelutsagan (Rom 10: 17) till intäkt för predikans nödvändighet. Inte det skrivna utan det predikade ordet är troskapande. Hammar tar fasta på själva innehållet i det predikade ordet, på »det som hörs». Han vill flytta tyngdpunkten från det predikanten säger till det mottagaren hör. Detta kan bara ske, om den som förkunnar blir medveten om mottagarens förutsättningar, det som i Hammars framställning kallas kontexten, dvs församlingen. Eftersom människors erfarenheter och upplevelser är så skiftande i nutidens kyrka och samhälle, blir predikan hörd först om den knyter an till nusituationen. Predikans språk och bilder måste vara öppna och pedagogiskt gripbara. Prästen/förkunnaren kan aldrig leva isolerad från sin församling. I ständig kontakt med vad som händer kan predikan få sin form och sitt innehåll. Programmatiskt sägs, att predikan inte ska vara ett enmansarbete utan den ska bygga på samverkan mellan så många som möjligt. Men i praktiken blir det — också för Hammar — till sist ändå prästen ensam som utformar predikan. Prästen får utföra en ställföreträdande uppgift (s 55).

I anslutning till sitt »akustiska» program kommer Hammar med en rad betydelsefulla om än inte helt nya synpunkter på predikan. Den ska ha ett tema, språket ska vara öppet, det ska inbjuda till dialog. Den som predikar ska vara generös, öppen, tolerant, lyssnande och kunna ta vara på andras andliga erfarenheter (s 59).

Det som gör Hammars bok både kontroversiell och kanske också svårtillgänglig är den omfattande teoribildningen med inte alltid glasklara begrepp och invändningsfria påståenden. Uttrycket 'det som hörs' kan syfta på det som mottagaren, dvs den enskilde lyssnaren, tar emot. Så kan man uppfatta bokens huvudintention (tex s 23). Men 'det som hörs' är också ofta liktydigt med det predikanten hör i mötet med det Hammar kallar texten och kontexten, och som ska utgöra predikans budskap. Predikanten arbetar »med två poler, texten som är bärare av 'Kristi ord' och den situation där 'det hörs', låt oss kalla det texten och kontexten. Ett *då* och ett *nu*. 'Det som hörs' blir till i spänningen mellan dess båda poler.» (s 10 f). 'Det som hörs' utgör predikans tema, som sedan ska framföras på ett pedagogiskt sätt (s. 31; 33). Men inte ens tema-begreppet är entydigt. Om det sägs också att det »bildar underlaget för 'det som hörs'» (s 32).

Andra mångtydiga begrepp är 'tolkningshorisont' och 'kontext'. Tolkningshorisont avser oftast Jesus eller de bibliska texterna (tex 20 f) men används också om det Hammar kallar kontexten (s 55). Med kontexten menas den situation där det lyssnas i den aktuella tolkningssituationen (s 23). Kontexten är en konkret församling (s 31) och den är den enskilda människan (s 31; 55). Eftersom dessa kontexter är så olika blir 'det som hörs' med nödvändighet också olika. Predikanten skulle befinna sig i ett ohjälpligt dilemma om det inte funnes en gemensam kontext, dvs allmänmänskliga, gemensamma erfarenheter. Om deras förekomst är Hammar dock medveten (s 52).

En viktig inspirationskälla för K. G. Hammar förefaller Göran Bexells uppsats *Evangelium och dess konsekvenser — då och nu* (STK 59/1983, s 64—74) ha varit. Bexell skiljer mellan en bibeltexts då-mening och nu-mening. Nu-meningen är bibeltextens nutida tolkning, och den kännetecknas av mångfald. Då-meningen åsyftar bibelförfattarens försök att fånga och förstå Jesus och hans verk, hans död och uppståndelse som Skriftens centrala

innehåll. Det hermeneutiska problemet består dels i att uttrycka Skriftens budskap, dels i att låta Skriftens då-mening bli ett kritiskt korrektiv till alla de tolkningar av Jesus och frälsningsbudskapet som görs och måste göras i nutiden.

Hammar utgår från ett mer omfattande tolkningsbegrepp. Bibeln är subjektiv, tolkad historia. Guds ord blir till i en tolknings-situation, i spänningsfältet mellan polerna text och kontext. Det blir till i 'det som hörs' (s 28; 29 och ofta). Visserligen framhålls att Skriftens då-tolkning måste fungera som ett kritiskt korrektiv mot nutolkningarna. De bibliska skrifterna är predikans tolknings-horizont. Sådana reservationer förtar likväl inte huvudintycket av Hammars uppfattning om varje tolknings — inklusive den nytestamentligas — subjektivitet. Programmatiskt och utan varje diskussion sägs all historia vara subjektiv. Vore ett sådant synsätt korrekt skulle varje vetenskapligt historiskt sannings-sökande vara meningslöst. Med subjektivitetens sammanhänger den ensidigt situations-bestämda syn som förhindrar förståelsen för kyrkans och traditionens betydelse för skrift-tolkningen. I Hammars bok står viktiga intentioner och riktiga insikter sida vid sida med alltför kategoriska och generaliserande påståenden.

Trots en helt annan uppläggning är också A. F. Nørager Pedersen i »Den kunst at predike» inriktad på åhöraren. Hans intresse är att låta evangeliet bli hört i den kyrkliga förkunnelsen. Men för att nå målet riktar han sin uppmärksamhet enbart på avsändaren och budskapet, inte på åhörarna. Till sin hjälp tar han den klassiska retoriken. Mellan kristen förkunnelse och retoriken företrädd av sådana namn som Aristoteles och Cicero råder visserligen inget okontroversiellt förhållande. Inte desto mindre är predikan i Augustinus' efterföljd ett stycke vältalighet. Den rör sig i spänningsfältet mellan den klassiska retorikens lärdomar och evangeliets enkelhet. »Netop den stiltfærdige fortælling om Jesus og hans død som et godt budskab til mennesker er *den sande veltalenhedskunst* kristeligt set» (s 18). Retoriken bestämmer helt bokens konstfärdiga disposition. Den första huvuddelen, *Modus inveniendi*, handlar om hur man når fram till budskapets innehåll, den andra huvuddelen, *Modus proferendi*, om dess utformning och framförande. Om mottagarna sägs praktiskt taget ingenting.

Motiveringen härför är att söka i predikans

särart. Den söker sin enda utgångspunkt i Jesu gärning och ord. Predikan är proklamation av gudamänniskans epifani på jorden. I kraft av uppenbarelsen finns predikan. Det enda nödvändiga i kyrkan är att förkunna Jesus Kristus, hans död och uppståndelse. All annan verksamhet, den må vara liturgisk, diakonal eller kateketisk, trängs i bakgrunden (s 11 f). Redan här anar man en ensidighet som på en och samma gång är denna boks och dess författares svaghet och styrka.

Bokens första del, *Modus inveniendi*, handlar om förkunnarens skyldighet att höra, läsa och tänka i sitt möte med bibeltexten. Predikanten skall känna sig samtidigt med den Kristus som talar i evangelierna. De har en mytisk karaktär, texten är »en mytisk dimensioneret fortælling om den historiske Jesus med en tydelig indbygget henvendelse til læserne» (s 66). Så snart den mytiska dimensionen tappas bort går evangelietextens särart förlorad. Till det mytiska språkets egenart hör att det kräver förkunnelse. Den förutan förblir den evangeliska myten en torso (s 29 och 66). Myten i nu angiven bemärkelse skapar samtidigt och innebär tilltal. Den ligger till grund för det religiösa språkets verklig-hetstolkning. Därom har Nørager Pedersen många tänkvärda saker att säga i anslutning till Johs. Sløks bok »Det religiøse sprog» (1981).

Till det mest fruktbara i bokens första huvuddel hör förslaget till den topiska närläsningen av en evangelietext utifrån sex huvud-synpunkter: tid och plats, situation, frälsningshändelse, frälsningsord, tolkning och reaktion (s 70). Huruvida schemat låter sig mekaniskt överföras till alla evangelietexter är tveksamt men som grund för ett bibelstudium är det likväl mycket tänkvärdt.

Den andra huvuddelen, *Modus proferendi*, handlar om budskapsförmedlingen och budbäraren/prästen. Predikokonsten går ut på att hjälpa andra höra vad man själv har hört. Genom en kerygmatiske disposition skapas samtidigt mellan evangeliets Kristus och den frälsningssökande människa som lyssnar till predikan. Det är just »för våra synders skull» som predikan ska gestaltas som en retorisk produkt med sina båda huvuddelar *narratio* (återberättelse av bibeltexten) och *dedicatio* (tillgången av syndaförlåtelsen). Predikans syfte skall alltså vara att befria den inför Gud fundamentalt skyldiga människan från hennes skuld och göra henne rustad att i frihet och ansvar kunna lyda Gud. Den sam-

tidighet och det tilltal den evangeliska myten förutsätter kommer på detta sätt till praktisk användning.

Inte bara dispositionen (»den kunst at orde- ne») utan också »den kunst at tale» och »den kunst at være» är viktiga för predikans trovärdighet. Mycket tänkvärt sägs om värtalighetens betydelse för predikan och vikten av att prästen lever i överensstämmelse med sin förkunnelse.

Till de obestriddliga förtjänsterna med Nørager Pedersens homiletik hör den kunskap om klassisk retorik och dansk predikan som den förmedlar. Författaren har stor känedom om dansk predikan under många århundraden och exemplifierar sina teser med hänvisning till äldre och samtida förkunnare. Uppläggningsen är påfallande starkt präglad av Søren Kierkegaards tänkande.

Mot det myckna positiva och lärrika står en förvånansvärd, nästan dogmatisk ensidighet som på något sätt förtar intrycket av att predikan till sist är ett levande tilltal fram- sprunget ur mötet mellan en text, en församling och förkunnare. På ett helt obegripligt sätt nedvärderas annan kyrklig aktivitet än predikan, vars roll i gengäld uppförstoras. Alltför ofta förekommer pekpinnar om vad som är rätt och fel, acceptabelt och inte godtagbart. Författarens förståelse för symbol- språkets obestriddliga betydelse eller för kyrkans sakramentala liv är minimal. Inte heller finns egentligen något intresse för åhörarnas förutsättningar att ta emot evangeliets tilltal. Predikan är rätt och slätt proklamation. Ensidigheten är det pris författaren betalar för en stringent uppläggnings utifrån angivna för- utsättningar.

Sanningen ligger nog någonstans mittemellan de två poler de här granskade böckerna utgör.

Holsten Fagerberg

Anders Olivius: *Att möta människor. En bok om själavårdssamtal. Verbum 1985. 208 sid.*

När en själavårdsbok, avsedd bl.a. för utbildning av blivande präster, utges av en svensk författare, är det utan tvekan en händelse som möts med förväntan. Inte ofta publiceras en sådan skrift. Senast det skedde var för 15 år sedan. Märkligt nog har författarna av tidigare böcker haft sina undervisningsuppslag i Uppsala i samband med

den gamla »prakten», den praktiskt-teologiska övningskursen.

Det gäller Yngve Rudberg som i *Själavård*, 2. omarb. uppl. 1941, sökte lärdomar ur den då aktuella djuppsykologin i förening med traditionell kyrklig själavård, Gösta Nelson som i *Själavårdens elementa* 1951 gestaltade västkustfromhetens tradition med nådens ordning som struktur utan nämnvärt inflytande från psykologiska teorier men med respekt för psykiatriskt kunnande, Karl Elis Bratt som arbetade i tiden efter Göte Bergstens banbrytande insatser, vilket sätter fruktbara spår i *Om själavård* 1959, Olov Hartman som stod mitt uppe i den själavårdsdebatt som den Rogers-Hiltnerska samtalsmetodiken utlöste vilket präglar de viktiga själavårdskapitlen i *Ett fritt evangelium* 1963 och Eric Haglund som i *Möte och dialog* 1970 går in i närkamp med denna problematik och skapar förutsättningar för ett vidare arbete och fortsatt diskussion på området.

När Svenska kyrkan tog över den praktiska prästutbildningen och upprättade Pastoralinstituten i Uppsala och Lund förändrades bl.a. förutsättningarna för själavårdsutbildningen. Ämnet har nu sin ordinarie plats på schemat och behöver inte särskilt försvaras eller motiveras. Det är också integrerat med de vidare pastoralteologiska och kyrkliga perspektiv som Pastoralinstitutets övriga arbete kan ge.

Sådan är bakgrunden till Anders Olivius' bok om själavårdssamtal *Att möta människor*, framsprungna ur Lundainstitutets själavårdsundervisning. Den nya situationen passar uppenbarligen Olivius mycket bra. Han presenterar sig som pragmatiker och är det också i ordets bästa mening. Det betyder att han inte går in i den själavårdsdebatt som varit annat än med korta preciseringar av sin egen ståndpunkt. Däremot ger han i ett inledande kapitel sin grundinställning som han menar hör vara resonansbotten i allt själavårdens företar sig: »en medvetenhet om (1) att Gud är närvarande i varje samtal, (2) att varje människa är en evighetsvarelse, skapad av Gud med unika möjligheter, skapad för att en gång uppstå till evigt liv hos Gud och (3) att Kristus läkaren och försonaren aktivt verkar helande och försonande även när ingenting av det kristna språket används i samtalet.» (s. 18). Impulsgivarna i tidigare själavårdslitteratur har för förf. främst varit Göte Bergsten och K. E. Bratt även om formuleringen ovan röjer nära släktskap med

den finländska pastoralpsykologen Irja Kilpiläinen, som han annars är kritisk till. Som en motpol anger han den barthinfluerade Eduard Thurneysens klassiska definition: »själavård är förkunnelse av Guds ord till den enskilde». I kraftfältet mellan dessa båda definitioner anser sig förf. röra sig. Lyckligtvis kommer han aldrig särskilt nära Thurneysen och det är bokens största förtjänst. Ty mycket också i svensk själavårdsdebatt var tidigare bestämt av Hans Asmusens och Eduard Thurneysens definitioner och tal om genombrottspunkter för evangeliet i samtalet. Som Kiel-professorn i praktisk teologi Joachim Scharfenberg — ännu inte översatt till svenska men väl till danska — övertygande visat har denna samtalsteknik en klar predikostruktur som får förödande konsekvenser för ett genuint samtal. Själavårdssamtalet får aldrig bli en underavdelning till homiletiken.

Även om man kan instämma i förf:s synpunkter på samtalsmetodiken kan man få tycka att han behandlar sina föregångare som Haglund, Hartman och Kilpiläinen onödigt snålt. Hade han satt in dem i deras historiska sammanhang hade han kunnat visa på fruktbara utvecklingslinjer som leder fram till den ståndpunkt han själv idag intar. Trots kritiska invändningar mot den rogershiltnerska samtalsmetodiken använder han den i vissa sammanhang utan minsta tvekan.

I det inledande kapitlet Mot en helhetssyn anger förf sin ståndpunkt i avdelningar med expressiva rubriker som »helhetens arketyper», »helheten, skapelsen och evangeliet» och låter den modell han hämtat från religionspsykologen Owe Wikström till sist finna sin bibliska förankring i Jesu samtal med den samariska kvinnan. Däri gestaltas spänningen mellan de båda dimensionerna av livet: ett orsakstänkande där poler som orsak-verkan, synd-straff m.m. dominerar och en dimension där frågor om vadan och varthän, om mening och om lidande är viktiga. De båda dimensionerna med deras inre spänningsförhållande och spänningen mellan dimensionerna bildar en helhet, Guds fullhet, förkroppsligad i Kristus.

Utifrån denna helhetssyn kan förf. frimodigt integrera sitt psykologiskt-terapeutiska kunnande med sin pastorala erfarenhet. Guds ord och bönen blir delar i denna själavård liksom den genomgående bärande tanken att alltsammans som själasörjaren gör, måste få ledas av Anden.

Så kan förf. i ett stort avsnitt om rätt och fel i samtalet utan teologiska krumbukter ta upp frågan hur man använder Bibel, psalmbok och bön i själavårdssamtalet. Om själasörjaren själv lever i bibelordet och bönen, behöver han/hon inte ens slå upp det ord som i sammanhanget är naturligt, utan det blir en självklar del av själasörjarens repliker (s. 81). Likaså med bönen. Man kan be utan att med yttre tecken röja detta genom att knäppa händerna eller sluta ögonen. »Särskilt i våra stunder då hela mitt förråd av kunskap och erfarenhet tycks vara slut och jag inte ser någon utväg, har jag brukat tillgripa bönens vapen», skriver Olivius (s. 83). Detta stör inte utan berikar lyssnandet, lägger ytterligare en dimension därtill.

I framställningen av »ske-din-vilja-bönen» påpekar förf. att den bönen för många känns som ett sätt att ge upp inför en ödesgud. Men så får det inte vara, poängterar förf. Också en terapeut skulle väl vilja finna vägar ut ur en sådan till synes stängd situation. Men förf. använder det kristna språket och dess verklighet: »Att överlåta sig åt Kristus innebär att öppna sitt jag för hans uppståndels kraft. Mitt inne i den vidrigaste situation finns den kraften att tillgå» (s. 85).

I resonemangen kring tacksägelsens bön föreslår förf. en övning för den som inte vägar vänta sig något gott vare sig från Gud eller människor. Sådana som gräver ner sitt pund, sin talent, i missbelåtenhet, självömkan, självhat och brist på förväntan för egen del uppmanas att tänka ut ett positivt alternativ så fort en negativ tanke dyker upp. De negativa tankarna hindrar de goda gåvor som Gud ger att flöda fram inom en människa. Det är möjligt att en terapeut skulle kunna föreslå en liknande övning men nu är det en gammal själavårdserfarenhet, känd från bl.a. biktpraxis att genom övning i tacksägelse visa på vad vi är och har, inneslutna i Guds kärlek.

Det principiellt intressanta i boken är, att förf. inte för ett ögonblick ersätter sitt terapeutiska kunnande, sin träning och erfarenhet av samtalsmetodik med något så till synes fromt som förbön. I stället visar han hur alltsammans kan integreras fullt ut i en levande själavård.

Det tredje stora kapitlet som handlar om själavårdsrelationen avslutas med ett avsnitt om själavårdaren själv, vilket kan synas lite. Men egentligen berör allt i boken just själasörjaren, den egna inre hållningen, attityden,

självkännedom och övningen i att lyssna inte bara till den andres tal utan också till hans tystnad, hans kroppsspråk, att vara varsam och inte forcera, fr.a. inte forcera sig igenom den andres försvar. Framgången i allt detta beror till sist inte på själavårjaren. »Anden leder en människa, kanske på krokiga vägar. Vi ska lita till Andens ledning och inte göra arbetet i stället för Anden. Vi kan inte heller göra något vettigt genom att springa före den Heliga Anden» (s. 102). Här finns rent av återklanger av västkustsjälavården i den nelsonska utformningen som fått lovord just från psykoteraeutiskt håll.

Avsnittet om själavårjaren själv berör den viktiga insikten att alla som arbetar med och bland människor har viktiga drag gemensamma med bilden av »the Helping Personality» på gott och ont. Till självkännedom hör då också att inse sin begränsning och att våga sätta gränser. Dit hör vidare att själavårjaren inte — lika litet som predikanten — behöver försvara Gud. Det är bättre man erkänner sin hjälplöshet, delar den med den som söker ens hjälp.

En bok av denna typ borde helst läsas i grupp. Och därmed är man tillbaka i utgångspunkten. Boken är skriven för en utbildning, det är dess rätta *Sitz im Leben* som det brukar heta i teologiska sammanhang. Det är också i Pastoralinstitutets ram som övningen i samtal inför dop, vigsel och begravning hör hemma. Här kan man märka ett tydligt inflytande från en blivande prästgeneration som ivrigt frågar efter hur det egentligen går till ute i församlingarna. Förf. tillfredsställer dessa behov på ett stimulerande sätt. Någon gång går han kraven på handledning litet väl detaljerat till mötes som i ett avsnitt av dopsamtalen som blir rena checklistan på hur man gör (men det stämmer knappast i mer än en del församlingar).

En av vår tids välkända psykoteraeuter och religionspsykologer Paul W. Pruyser har efterlyst en själavård som inte hängde psykiatri och psykoteraapi i kjolen utan utifrån sina egna förutsättningar i den kristna traditionen kunde diagnosticera och gå in i dialog med människor som frågar efter själavård. (Se *The Minister as Diagnostician*, 1975.) *Att möta människor* är ett svenskt svar av god klass på den utmaningen.

På ett begränsat utrymme har Anders Olivius förmått att ge oss en bok om själavårdssamtalet som ger mängder av fruktbara im-

pulser och i hög grad bör kunna hjälpa själavårjaren att finna sin identitet just som själavårjare.

Hans Sjöström

Jørgen Straarup: *Kyrkan i förorten. Folklig religiositet och åsikter om nybyggda kyrkor. Uppsala 1985.*

År 1967 publicerades Thomas Luckmanns *The Invisible Religion*. Ett centralt tema i denna bok är att sociologisk forskning kring västvärldens kyrkor och samfund inte längre kan sätta likhetstecken mellan samfund och religion om man skall få någon kunskap om hur den icke-kyrkligt/samfundsorienterade religiositeten ser ut. Problemen att »hitta» de generella övergripande tolkningssystem som också icke religiöst-institutionellt orienterade individer borde ha enligt Luckmann har 1983 påtalats i en artikel i *Journal for the Scientific Study of Religion* av den kanadensiske sociologen Reginald W. Bibby, som istället pläderar för en fortsatt forskning kring traditionell religion. Genom en växande kunskap om dennas meningsgivande funktioner ökar enligt Bibby möjligheterna till en utforskning av den »osynliga religionen».

Jørgen Straarups avhandling, *Kyrkan i förorten. Folklig religiositet och åsikter om nybyggda kyrkor*, är ett arbete i religionssociologi som tydligt visar att forskningen om den institutionellt orienterade religionen (i detta fallet Svenska kyrkan) på intet sätt är uttömd. Avhandlingen ingår som delrapport i forskningsprojektet Förortskyrkan, och dess syfte är att undersöka »hur människorna i de bostadsområden där de nya kyrkorna byggts reagerade på dem, och hur denna reaktion relaterade sig till den follliga religiositeten» (s. 48). Denna *relation* undersöker författaren både empiriskt och teoretiskt. Den teoretiska aspekten grundar författaren i en rekommendabel presentation av fränst europeisk forskning om folk- och populärreligion. Ur denna forskningsöversikt hämtar Straarup två aspekter som är viktiga för avhandlingens fortsatta resonemang: att officiell religion och folkreligion ömsesidigt är beroende av varandra och att forskningen kring folkreligion har förbisett att det finns en principiell skillnad mellan individuell religion och institutionell religion. De religiösa institutionerna är enligt Straarup »det enhetliga system som individerna relaterar sig till, den moralgemen-

skap som bildas genom mångas samfälliga agerande, och den organisationsstruktur som detta samfälliga agerande orsakas av och »orsakar». Individuell religion utgörs istället av deltagande i riter, omfattande av trosföreställningar och »känslan av att vara delaktig i en moralgemenskap» (s. 30).

Det ömsesidiga beroendet mellan individuell och institutionaliserad religion behöver naturligtvis inte innebära någon total kongruens. Respektive sfär kan i något eller några avseenden divergera från varandra. Detta konstaterande är viktigt för resten av avhandlingen, eftersom Straarup hävdar att det är i dessa diskrepanser, och då endast i den individuella religiositetens avvikelser från den institutionaliserade religionen, som folklig religiositet i Sverige kan lokaliseras och mätas, vilket gör enkäten till en lämplig metod för materialinsamling.

Som Straarup själv påpekar förutsätter ovanstående resonemang uppfattningen om existensen av en konform statskyrka. Man kan emellertid fråga sig om denna verkligen finns. Det är ju inte otänkbart att de avvikelser från kyrkligt förväntat beteende som Straarup hittar i sin undersökning också finns inom den institutionaliserade religionen, dvs. inom Svenska kyrkan. Denna eventuella problematik hade emellertid kunnat hållas under kontroll om också den institutionaliserade religionen hade granskats utifrån motsvarande frågeställningar som den individuella religionen. Straarup gör emellertid inte detta, utan koncentrerar sitt fortsatta arbete på en närmare teoretisk och empirisk bestämning av begreppet »folkkyrkoreligiositet».

I sin teoretiska bearbetning av folkreligiositetsbegreppet bygger Straarup främst på dansken Jakob Rod, enligt vilken folkreligionen karakteriseras av »*samhörighet trots innehållslig diskrepans mellan individuell och institutionaliserad religion; känsla av att höra ihop trots ömsesidig medvetenhet om skillnader i uppfattning och lära; generell sympati trots ifrågasättande av vissa av 'motpartens' värderingar; tillhörighet/accepterande trots partiellt obefintligt uppfyllande av norm- och regelsystem*» (s. 35 f). Straarups egentliga term för denna typ av individuell religion är »folkkyrkofolkreligiositet», vilket innebär att den individuella religionen ser den institutionella religionen enbart som en organisatorisk struktur med syfte att tillgodose befolkningens religiösa behov.

Då undersökningen inriktar sig på förortsområden är det naturligt att 1960- och 1970-talens debatt om dessa presenteras. I detta avsnitt ges också en närmare redogörelse för granskapsideologins betydelse för utformningen av förorter. Till denna diskussion kopplar författaren också en presentation av småkyrkorörelsen, som bl.a. arbetade för mindre församlingar och för byggandet av kyrkor. Här visar Straarup att det finns tydliga paralleller mellan granskapsideologin och småkyrkorörelsen: båda önskade primärgruppsliknande bostadsområden/församlingar, dvs. små sociala enheter som befrämjade social kontakt mellan individerna.

Storskaligheten innebär emellertid enligt Straarup också ett hot mot bevarandet av traditioner som t.ex. tidigare kyrkobesöksvanor. Det som dessutom kan verka hämmande på individuell religiös aktivitet i förorterna är enligt Straarup att förortskyrkorna snarare upplevs som församlingscentra än som kultcentra, att nya religiösa traditioner måste byggas upp, att församlingsverksamheten måste organiseras, den stora omsättningen på folk och på att också förortspräster är flyttningsbenägna.

Delar av nyss nämnda påståenden om faktorer i förortsmiljön som har negativa effekter på individuell kyrklig aktivitet förefaller snarare vara hypoteser än empiriskt belagda forskningsresultat. Detta gäller f.f.a. påståenden om att de inflyttades kyrkliga aktivitet skulle minska. Denna utsaga förutsätter att personen i fråga i sin tidigare boendeort besökt kyrkan där regelbundet. Likaså hypotetiskt är påståendet att den kyrkliga aktiviteten skulle minska därför att den inflyttade inte »ser» kyrkorummet på grund av att övriga aktivitetslokaler skymmer det. Denna hypotes förutsätter åtminstone två saker, dels att den inflyttades tidigare bostadsområde innehöll en »riktig» kyrka, dels att individen antagligen besökte denna ofta, två antaganden som naturligtvis inte behöver vara riktiga. Det skulle emellertid enligt min mening vara värdefullt att testa dessa hypoteser, även om de inte har någon direkt betydelse för tolkningen av resultatet från den enkätundersökning i nio förorter i vilka nya kyrkor byggdes under perioden 1967—1978 som Straarup genomfört. Men de nämnda hypoteserna kan emellertid vara av intresse när orsaker till folkreligion diskuteras.

De nio orterna är Valsta, Viksjö, Salem,

Råslätt, Tynnered, Bjurslätt, Bäve, Västerstrand och Mjölkudden. Dessa har inte valts slumpmässigt, vilket inte heller behövs utifrån Straarups syfte. Däremot är de som i dessa förorter ingår i undersökningen slumpmässigt valda svenska medborgare i åldern 18—69 år. I presentationen av orterna kombineras på ett bra sätt befolkningsstatistik med uppgifter från enkäten. Läsaren får t.ex. veta att Bjurslätt har störst andel äldre och att en fjärdedel av befolkningen i Valsta är icke-svenska medborgare. I Valsta är gudstjänstdeltagandet lägst, medan det är högst i Tynnered. Det är också i Tynnered som andelen (drygt 30 %) som säger sig vara religiös är störst; lägst andel har Mjölkudden med 14 %. Mjölkudden ligger också lägst när det gäller bönefrekvens: drygt 35 % hävdar att de ber några gånger i veckan, vilket kan jämföras med knappt 52 % för Råslätt.

Inför frågor om hur nya kyrkor bör se ut och i vilken utsträckning som de svarande uppfattar kyrkorummet som heligt är majoriteten av de svarande traditionella i den mening att de anser att man skall kunna se att kyrkan är en kyrka, att kyrkogård och kyrka hör ihop, att kyrkan skall ha kyrkklockor och en högklassig orgel. När det gäller kyrkorummets helgd finner Straarup att 80 % accepterar kyrkospel, hälften accepterar frikyrkogudstjänster och ortodoxa gudstjänster, en femtedel kan tänka sig teaterföreställningar och knappt 10 % accepterar politiska möten eller fackföreningsmöten i gudstjänstrummet. Svaren på frågorna varierar i viss mån mellan de olika orterna. Här kan endast nämnas att valstaborna är mest positiva till att kyrka och kyrkogård hör ihop och att invånarna i Viksjö och Bjurslätt i högre grad än övriga är positiva till att politiska möten får äga rum i gudstjänstrummet.

I avhandlingens nästa steg genomför Straarup en analys av hur folk upplever kyrkorummet. Denna undersökning utförs med hjälp av semantisk differentialteknik och faktoranalys, vilket resulterar i att han i materialet kan hitta två svarsmönster, eller faktorer, där den ena kan tolkas som en »småkyrkofaktor», vilket innebär att svarspersonerna vill ha ett kyrkorum som är »alldagligt, intimt, vardagligt, spartanskt, litet, återhållsamt», och den andra faktorn kan tolkas som att den uttrycker ett »uppror» vilket innebär att svarspersonerna vill ha ett

icke-traditionellt kyrkorum som är spännande och glatt (s. 85).

Efter dessa analyser återkommer Straarup till folkkyrkoreligiositetsbegreppet, vilket det nu är dags att empiriskt belägga. Inledningsvis uppställer Straarup och argumenterar för följande fyra hypoteser: 1) Folkkyrkoreligiositeten är »den individuella religion som ger kyrkoreligiositeten en central roll vid försöken att tolka gudsbegreppets innebörd». 2) För folkkyrkoreligiositeten är det »ur individuell och samhällelig synpunkt viktigt att relationen mellan människorna och Gud upprätthålls och ständigt kan aktualiseras». 3) Folkkyrkoreligiositeten ser inte »någon principiell skillnad mellan kyrka och samhälle» och 4) Folkkyrkoreligiositeten »betonar . . . folkets och kyrkans gemenskap». Dessa hypoteser operationaliseras sedan i 5 påståenden som de svarande har att ta ställning till. Här hade det varit önskvärt med en klarare uppställning av hur hypoteser och påståenden motsvarar varandra. Jag kan t.ex. inte hitta något påstående som motsvarar den första hypotesen, medan det förefaller som om den tredje hypotesen operationaliseras med tre, och de två övriga med ett påstående vardera. Svarsfördelningarna på de fem påståendena korrelerar i viss mån med varandra, vilket utgör ett belägg för att de mäter samma sak, nämligen folkkyrkoreligiositet. Straarup har alltså producerat ett folkkyrkoreligiositetsmått, vars validitet förstärks genom statistiska analyser av hur väl det samvarierar med andra variabler som också de är härledda ur samma teori som folkkyrkoreligiositetsmättet. Dessa analyser möjliggjordes av andra frågor i enkäten och gav bl.a. som resultat att de som är mer folkkyrkoreligiösa än andra också tycker att Svenska kyrkan är bra, att ens medlemskap i denna kyrka är viktigt för en, i högre grad låter sina barn delta i Svenska kyrkans barn- och ungdomsverksamhet, accepterar barndop, tror på ett liv efter döden, anser att man inte behöver tro på allt vad kyrkan lär, att det räcker att tro på en välvillig högre makt för att vara kristen och att man uppfyllt Jesu krav genom att vara hygglig mot andra människor.

När det gäller graden av folkkyrkoreligiositet i de nio orterna konkluderar Straarup att skillnaderna är små, och därför kan han förutom kyrkobesöksvanor och bönevanor också använda folkkyrkoreligiositetsmättet för att fördjupa analysen av de tidigare likaså områdesobundna enkätsvaren om vad kyrko-

rum får användas till, hur kyrkor skall se ut och vilka upplevelsekväliteer kyrkorummet skall förmedla. De analyser som genomförs, och som illustreras i en utmärkt sammanfattande tabell, visar i de flesta fall (9 av 12) att folkkyrkoreligiositetsmålet är bättre än gudstjänstbesöksvanor och bönevanor för en tolkning av individers åsikter om vad kyrkor får användas till, hur kyrkolokaler skall se ut och vilka upplevelser kyrkorummet skall ge. Därmed har Straarup också visat att attityder bättre än beteenden förklarar attityder. Vad jag saknar här är emellertid andra icke-religiöst orienterade enkätfrågor, t.ex. de svarandes grad av politiskt engagemang, deras intresse för teater och då också tillgången på teaterlokaler i bostadsorten. Denna typ av frågor skulle nämligen kunna fungera som kontrollvariabler. Det är ju inte otänkbart att de som förordar att t.ex. föredrag och politiska diskussioner får förekomma i gudstjänstlokalen snarare anser detta på grund av att de är intresserade av denna typ av verksamhet och att lämpliga lokaler saknas än att de är folkkyrkoreligiösa.

De anmärkningar som jag har riktat ovan mot avhandlingen skall självklart inte skymma kvalitéerna i detta arbete, av vilka Straarups gedigna kunskaper inte minst om statistiska metoders för- och nackdelar bör framhållas. Jag är också ense med författaren om att folkkyrkoreligiositetsbegreppet bör vara användbart också i andra religions-sociologiska attitydundersökningar.

Curt Dahlgren

Resumé av doktorsavhandling

Sven-Åke Selander, *Livslångt lärande i den svenska kyrkoförsamlingen. Fleninge 1820—1890*. Uppsala 1986. ERENE. Pris 100:— inkl. porto. 221 ss. *Rekvireras enklast genom att insätta 100:— på pg 86 55 50 - 8. Adressat: Jala. Märk talongen: Selander 1986 1 ex.*

I Kyrkolagen (KL) 1686 finns ett undervisningsprogram »från vaggan till graven» inlagt. Det har hittills inte uppmärksammats som ett heltäckande program i tillräcklig grad. Därför har det blivit svårt att bedöma hur det lutherska undervisningsprogrammet

i sin helhet utvecklade sig t.ex. under samhällets omställning på 1800-talet.

I boken presenteras först själva undervisningsprogrammet. Utvecklingen följs översiktligt fram mot 1800-talet. Då sätts en intensivanalys in på en enda församling, Fleninge i Lunds stift. De olika undervisningstillfällen, som finns i KL 1686, följs upp i Fleninge. Detta sker dels via en kvantitativ analys, där datorbaserat material främst från Demografiska databasen vid Umeå universitet användes, dels med hjälp av kvalitativt material, främst arkivmaterial, särskilt Mässlysningsboken, som finns bevarad från Fleninge församling praktiskt taget obrutet under 1800-talet.

Analysen visar hur prästerna i Fleninge församling medvetet arbetade på att försöka upprätthålla de undervisningstillfällen som KL 1686 föreskrev och som var tillämpliga i Fleninge. Barnundervisningen befrämjades och i vuxenundervisningen arbetade man medvetet på att på olika sätt befrämja aktiviteterna hos vuxna i religiösa frågor. Prästerna hade förståelse för vad som rörde sig i tiden. De verkade för att församlingsborna inte enbart skulle läsa de traditionella andaktsböckerna utan även de nyproducerade tidningar, som inte minst väckelseorienterade rörelser lät komma ut på marknaden; prästerna förändrade sin metodik från kontrollerande förhör till samtal, de satsade på att förändra äldre undervisningsformer t.ex. katekespredikningar till bibelförklaringar.

Materialet analyseras utifrån nyckelbegreppen funktion-ämbete-församling. Under begreppet funktion behandlas verksamheten, under ämbete analyseras prästens, husfaderns och det världsliga ämbetets roller i undervisningsprocessen och under nyckelbegreppet församling beskrivs den ortodoxa, presbyteriala och folkkyrkliga församlingssynens roll för undervisningsprogrammets utformning.

Genom att fästa uppmärksamheten på det heltäckande programmet i KL 1686, genom att kombinera datorbaserat kvantitativt material med kvalitativt, samt genom att intensivt studera en församling vill boken vara ett bidrag till forskningen kring och kunskapen om kyrkans pedagogik. Genom studien belyses också problemen i dag framför allt kring kyrkans vuxenundervisning.

First European Conference on Science and Religion

13—16 mars i år hölls i Loccum i Västtyskland en konferens av ett nytt slag. Ett antal naturvetare och teologer från olika europeiska universitet hade tagit initiativ till en konferens om förhållandet mellan vetenskap och religion, »First European Conference on Science and Religion», med underrubriken »The Argument about Evolution and Creation». Den hölls på Evangelische Akademie Loccum, ett stort kyrkligt konferenscentrum i mellersta Västtyskland. Bland ett hundratal deltagare var jag ende svensk. Kanske främst på grund av det starka inslaget av naturvetare var konferensens språk engelska trots att den hölls i Tyskland. Den var brett upplagd med föredrag och arbetsgrupper ledda av både naturvetare och teologer. Konferensen finansierades av Deutsche Forschungsrat.

Akademiedirektor *Hans May* berättade i sin välkomsthälsning till konferensen, att Akademie Loccum startades 1946 för att bidra till en ny politisk och moralisk linje. Den har kyrklig anknytning, och man arbetar mycket med sociala, moraliska och vetenskapliga frågor. I Loccum ligger också ett cistercienserkloster, grundat på 1100-talet. Sedan 1700-talet är det protestantiskt, men tillhör fortfarande orden!

Dr *Arthur Peacocke*, ledare för Ian Ramsey Center for Theology and Sciences i Oxford och en av initiativtagarna till konferensen, berättade i sitt inledningsanförande bl.a. att idén till konferensen kom upp vid ett möte mellan honom och Karl Schmitz-Moormann. De ville skapa en möjlighet till bättre kontakt mellan olika vetenskapliga traditioner — tysk rationalism och engelsk empirism. Rationalismen frågar efter metoder och metafysiska förutsättningar, medan den empiriska traditionen sätter igång med sina undersökningar och först efteråt frågar vilka metoder som har använts.

I USA har under lång tid hållits årliga

möten om frågor av detta slag, organiserade av Institute on Religion in an Age of Science (IRAS), som bl.a. vill skapa en dialog mellan teologer och naturvetare.

Det första föredraget hölls av dr *John Durant* från Department of External Studies (Biological Sciences), i Oxford. Ämnet var »History of Biological Discussion». Han sade bl.a.:

S.k. vetenskapliga kreationister anser att kristen tro är oförenlig med vetenskapen. Det finns en osäkerhet i kristna kretsar om vetenskap och evolutionsteori. Orsaken till den långa diskussionen om denna fråga står att finna i en sammanblandning av vetenskap och teologi. De religiösa svårigheterna har lett människor att tro att darwinismen är ett angrepp på kristen tro. Men Darwins teori kan helt enkelt inte vara ett sådant angrepp. Vetenskap och kristen tro är olika saker.

En rad 1800-talsforskare hade skapat en kristen teologi, som byggde på en syntes mellan Platon och Aristoteles. För dem blev Darwins teorier en utmaning. Darwin avisade tidigt tanken på särskild skapelse av arterna, men var samtidigt tilltalad av Paley och hans designargument. Han upptäckte att det inom olika arter förekommer variationer som kan tolkas som anpassningar till den lokala miljön, och han försökte förklara dessa. Offentligt accepterade Darwin aldrig att hans teori skulle utgöra ett hot mot tron. Men privat besvärades han av frågan om relationen mellan vetenskap och tro. På senare tid betraktade han sig som agnostiker. Vi kan emellertid inte lösa problemet genom att se hur upphovsmannen löste det.

Durant menade alltså att kreationismen försvarar 1600- och 1700-talets vetenskapliga teorier, inte den ursprungliga kristna tron. Den s.k. teorin om en särskild skapelse, dvs. att olika arter har skapats en gång för alla av Gud, har inget bibliskt eller patristiskt stöd.

Redan i diskussionen som följde på detta inledande föredrag framträdde den menings-

motsättning som starkast kom att prägla konferensen. Durant hade betraktat vetenskap och religion som två helt skilda saker som inte kunde komma i konflikt med varandra. Mot detta opponerade sig bl.a. Per Lønning och sade att »schliesslich friedlich» — dvs. tanken att vetenskap och religion skulle leva i slutgiltig fred — är en omöjlighet idag. Han fick stöd av Karl Schmitz-Moormann, känd översättare och tolkare av Teilhard de Chardin. Han menade att vetenskap och teologi inte kan leva fredligt åtskilda, bl.a. därför att teologin är en förut-sättning för vetenskapen. Därmed kan inte heller vetenskapen lämnas utanför det teologiska tänkandet. Andra stödde Durants uppfattning att vetenskap och religion är helt skilda saker, som inte kan komma i konflikt med varandra.

Carsten Bresch, mikrobiolog och professor i genetik i Freiburg, höll ett uppmärksammat föredrag med titeln: »The Theory of Evolution». Han presenterade en stort anlagd vision av universums historia som en successiv utveckling mot allt större och komplicerade enheter.

1) Han menade sig kunna urskilja tre evolutionssteg, definierade med hjälp av de största samverkande mönstren på varje stadium: Det första kännetecknas av *materiell* utveckling, det andra av *biologisk* utveckling, och det tredje av den *intellektuella* utvecklingen. I det första stadiet är de största samverkande enheterna atomer och molekyler. I det biologiska utvecklingsstadiet finner vi encelliga och flercelliga djur och växter. Den intellektuella utvecklingsfasen kännetecknas av att biologiska enheter samverkar i större enheter och utbyter information. Han ville se hela mänskligheten med alla av människan skapade materiella hjälpmedel som ett sådant samverkande mönster. Under de tre faserna sker en allt snabbare tillväxt i storlek på samverkande mönster. Den tid som behövs för dubbling av storleken på den största enheten minskar alltså hela tiden. Under den biologiska fasen var den 50—60 miljoner år, i den intellektuella fasen kanske bara 100 000 år.

2) Mönster tenderar att skapa fler och nya mönster. Felaktigheter i reproduktionen av mönster bidrar till utvecklingen.

3) Mönster av tredje graden, dvs. mönster i den intellektuella fasen, kan göra mer än att förmera sig. Sociobiologin ger en grund för att förstå detta: Genomet, dvs. kromosom-

uppsättningen, måste stödja ett sådant beteende att genomet överlever. Det betyder att den andra avgörande punkten i utvecklingen, efter livets uppkomst, inte är människans utan minnets uppkomst. Genom minnet startar den intellektuella informationen, och därmed det intellektuella utvecklingsstadiet.

4) Alla mönster av tredje graden lär sig att reproducera sig. Detta öppnar nya möjligheter. Den intellektuella överföringen är oberoende av och snabbare än genetisk transformation.

5) På avgörande punkter i utvecklingen sker en omvälvning av värden. Ex.: Temperaturer som är nödvändiga i utvecklingens början är för höga senare. Ultraviolet ljus behövs i vissa stadier, men är skadligt för andra.

I diskussionen som följde på Breschs föredrag blev det tydligt att han bakom denna utveckling såg en gudomlig vilja.

Det hölls ett antal *arbetsgrupper* kring skilda ämnen under konferensens huvudtema. Jag deltog bl.a. i en grupp som behandlade debatten mellan evolutionsteori och kreationism. Kreationismen vill göra gällande att den moderna biologins evolutionsteori är felaktig, och att världen och livet i stället har skapats mer eller mindre ordagrant så som bibeln beskriver.

Debatten kring denna tolkning har uppenbarligen varit mycket hetare på kontinenten än här i Sverige. Den allmänna uppfattningen var, att även om man försökt ta kreationismen på allvar, har den inte kunnat erbjuda några hållbara argument mot vetenskapens nuvarande ståndpunkt. Här är några frågor som togs upp:

Kreationister har gjort gällande att kemiska reaktioner eller gravitationen inte kan räcka för att ge solenergi så länge som behövs för en utveckling enligt evolutionsläran. Mot detta hävdade redan Darwin att det måste finnas andra källor för solenergin. Denna hypotes har också visat sig vara riktig, när vi idag kan visa att solenergin är en form av kärnenergi.

Kreationister har också hävdat att tesen att de bäst lämpade överlever är tautologisk och därmed empiriskt innehållslös. Konferensdeltagare från naturvetenskapligt håll gjorde anspråk på att ge en entydigt icke-cirkulär definition av överlevnadsvärde: Överlevnadsvärde = Avkomma per tidsenhet multiplicerat med kvalitet och minskat med noggrannhet i reproduktionen.

Karl Popper hävdade under en period att evolutionsläran inte är falsifierbar, utan ett metafysiskt forskningsprogram, något som har tagits upp av företrädare för kreatio-nismen. Mot detta har man hävdad, att evolu-tionsteorin gör »retrodictions», dvs. förut-sägelser om gången tid och t.o.m. prövbara förutsägelser om framtiden. Popper har också senare återtagit sin kritik (1977).

En *paneldiskussion* hölls om »Evolution in different theological traditions», med en luthersk (Jürgen Hübner), en anglikansk (Arthur Peacocke) och en romersk-katolsk deltagare (Karl Schmitz-Moormann). De redogjorde för vilka svårigheter man på olika håll haft att integrera evolutionsteorin med sin teologiska hållning. En iakttagelse var att det tycktes vara större konflikter mellan olika tolkningar inom varje teologisk tradition än skillnader mellan de skilda traditionerna.

Det kan vara intressant att här återge den lista Arthur Peacocke gav på vad han upp-fattade som olösta frågor mellan naturvetenskap och religion:

- Hur relatera naturvetenskap och religion till varandra?
- Måste vi ha en metafysik för att göra detta?
- Är det möjligt att ha en skapelsesdoktrin utan metafysik?
- Kan vetenskapliga begrepp hjälpa teo-login?
- Kan teologiska begrepp hjälpa veten-skapen?

- Kan vi dra slutsatser om framtiden från vetenskapen? — från teologin?
- Bör teologin ha en uppfattning om mänsk-lighetens framtid?
- Är Gud i själva verket en tärnings-spelande Gud?
- Evolution och etik
- Är smärta och lidande avsedda av Gud?
- Finns det en naturlig evolutionär för-klaring till utveckling av värden?
- Har naturliga föremål rättigheter (förutom kännande varelser)?
- Vilken roll har människans existens i evolutionen?
- Är skapelsen i ett stadium av synd?
- Hur kan Gud förhålla sig till en värld i utveckling? Immanens?

Ett påfallande intryck från konferensen är att det på många håll i Europa pågår samtal om förhållandet mellan naturvetenskap och religion. En eftermiddag ägnades åt att re-presentanter för dessa grupper fick tillfälle att presentera sig själva. Ett femtontal grupper från en rad olika länder i Europa var representerade.

Redan i konferensens titel antyddes en ambition att detta skulle vara den första i en rad kring liknande frågor. På sista dagen beslöts också att en ny konferens skall ordnas i Holland i mars 1988, och att den skall behandla »Metafysiska förutsättningar i naturvetenskap och religion».

Ulf Görman

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

86 -11- 0 5