

# Enhetsskapande element i Bibelns etiska mångfald

AV BIRGER GERHARDSSON

Det är inte ovanligt idag att systematiska teologer — både dogmatiker och etiker — klagar på oss exegeter. De tycker inte vi gör vårt arbete riktigt färdigt. De har intrycket att vi lägger ned en utomordentlig möda på att plocka isär det bibliska materialet men visar ett ganska förstrött intresse för uppgiften att sätta ihop det hela igen eller tala om hur våra resultat kan användas i praktiken.

Det ligger en hel del sanning i den här kritiken. Analysen står högt i kurs inom bibelvetenskapen idag, syntesen har inte alls samma anseende. Och vi finner det naturligt att studera den enskilda boken i Bibeln, de enskilda textblocken inom boken och de enskilda texterna inom blocket. Detta är ett arbete som måste göras. Harmonisering har varit ett av de mest utmärkande dragen i kristen bibeltolkning ända sedan gamla kyrkan. Den kristna teologin har inte tagit Bibelns mångfald på fullt allvar tidigare. Det är det vi försöker göra idag. Uppgiften är viktig och oavvislig. Dessutom är den fruktbar. Vi kan lätt se hur starkt exegesen berikas — både den historiska och den praktiska — om man respekterar materialets mångfald och låter den komma till sin rätt.

Å andra sidan måste vi helt visst lyssna på anklagelsen att vi avtågar i förtid och lämnar en hög lösa delar på arbetsbordet. Varje universitetsdisciplin måste ta ett ansvar som är lite vidare än det egna specialområdet. Våra fläckar på kunskapskartan uppstår i randområdena mellan disciplinerna, om man inte ser upp. Vissa

aspekter av kunskapsmassan kan bara tas fram genom samarbete mellan två eller flera discipliner. Och totalsammanhangen kan enskilda discipliner inte klarlägga alls. Vi måste samverka. Dessutom är vi allihop skyldiga att ta vår del av ansvaret för världen utanför universitetet. Det är rimligt begärt av oss exegeter att vi beaktar sådana här övergripande krav och hjälper till lite, både med att syntetisera våra vetenskapliga delresultat så att de kan infogas i större helheter och med att ge vissa förslag om deras praktiska användning.

Den här artikeln är av disciplinöverskridande karaktär. Jag skall försöka lämna ett exegetiskt bidrag till den normativa etiken, i första rummet den kristna. Vad jag vill visa är att det i det bibliska materialets mångfald och brokighet finns element som hjälper oss att på ett historiskt försvarbart sätt syntetisera materialet. Om vi exegeter klargör sådana element, ger vi etiker och moralfilosofier ett handtag som de har rätt att begära av oss.

## Enhetsskapande element

Är man intresserad av etiken i Bibeln och går till de 66 böckerna, får man en brokig och ytterst sammansatt bild för ögonen. Man stöter på bud, befallningar och tillsägelser, instruktioner och sentenser, bevakande och uppmuntrande ord, kritik av oriktiga egenskaper och handlingar, anbefallande ord om motsatsen, man

möter berättande texter där somliga gestalter helt visst är menade som efterföljansvärda förebilder och andra som avskräckande exempel, man ställs inför mycket annat som är ägnat att påverka läsarnas livshållning. Finge vi välja och vraka urskillningslöst i det här upplaget skulle vi kunna komma till ganska barocka resultat. Men orimligt vore det också att skära allt över en kam, att ta allt som lika viktigt och bara foga de tusen enskildheterna till varann.

Mångfalden är obestridlig. Men man behöver inte stanna i rådlöshet inför den. Bibelns etiskt intressanta texter innehåller — bland så mycket annat — också element som hjälper oss att se att många enskildheter hör ihop och kan organiseras till en strukturerad helhetsbild. När Paulus t.ex. räknar upp en rad goda egenskaper och handlingar och kallar dessa för »Andens frukt» och en annan rad egenskaper och handlingar — dåliga sådana — och kallar dem för »köttets gärningar» (Gal 5: 19—23) har han röjt att de uppräknade egenskaperna och handlingarna (liksom rimligen också andra likartade sådana) hör ihop och står under högre, sammanhållande synpunkter. Det finns alltså syntetiserande och strukturerande element i textmaterialet. Det gäller för oss att studera dessa — de är många — se efter vad vart och ett av dem går ut på och vilken räckvidd de rimligen har, för att sedan undersöka hur de hör ihop och kan »sammanskådas» och hoparbetas till en totalbild. Jag tror inte vi behöver sluta i ohjälplig pluralism när vi tar texternas mångfald på allvar.

I det följande skall jag diskutera två av synteserna i Bibelns etiska undervisning: ἀγάπη, *agapē* (»kärlek») och »Kristus-efterföljelse». Båda motiven är centrala och allomfattande och kan användas som systematiserande faktorer. Vidare gäller att de inte är torra teoretiska principer utan ett slags *helhetsattityder* — jag använder ordet »attityd» som psykologerna gör, alltså som ett ord för en allmän inre disposition, i vilken känslor, viljande, tänkande och handlande är integrerade

så att människans reaktioner och aktivitet får en karakteristisk enhetlighet. Härtill kommer att både agape och Kristus-efterföljelse är individuella attityder men samtidigt eminent sociala: gemenskap, samfund, samhälle hör med till bilden. Slutligen är båda på ett sätt fasta — de har en rad mycket karakteristiska drag — och på ett annat sätt flexibla — de kan, inom vissa gränser, variera åtskilligt från individ till individ och från situation till situation. Detta betyder att de inte förhindrar mångfald och föränderlighet; tvärtom inspirerar de till en levande växlingsrikedom.

## Agape

Låt mig börja med agape-syntesen, jag skall ägna huvuddelen av utrymmet åt den. Agape — »kärlek» — är inget enkelt begrepp men diskussionerna därom började tidigt bland judarna: både om vad attityden innebar och hur den skulle uttryckas i ord. Den undervisning om agape vi möter i Nya testamentet anknyter till äldre och samtida judiskt tänkande.

Jag skall här redovisa ett antal av de olika försök att finna språkliga uttryck för agape-attityden läsaren möter i de nytestamentliga skrifterna.

De mest elementära språkliga uttrycken är själva grundbeteckningarna: verbet »älska» (grek. ἀγαπᾶν, på hebr. *'āhab*) och substantivet »kärlek» (grek. ἀγάπη, hebr. *'ahābāh*). Jesus och urkristendomen kunde ta dessa termer från de gamla heliga skrifterna och från den rika judiska utläggningstraditionen och debatten. De var inbäddade i meningar som anbefallde den rätta attityden mot Gud och människor och varnade för motsatsen.<sup>1</sup>

Det har klarlagts att judiska utläggare just omkring vår tideräknings början hade börjat diskutera kärleken mer in-

<sup>1</sup> Om »kärlek» (*'āhab*, *'ahābāh*) i det gammaltestamentliga materialet, se *TWAT* 1 (1973) 108—128 (G. Wallis).

gående än förut. Under den ökade reflektionen — säkert inspirerad från den hellenistiska kultur man nu var omsluten av — kände man behovet av att vara mer exakt än tidigare och göra distinktioner på punkter där de gamla bibelböckerna nöjde sig med ett vagare språkbruk. Försök gjordes nu att t.ex. beskriva vad det är att »älska Gud» och att ange skillnaden mellan »älska Gud» och »frukta Gud».<sup>2</sup> Att Nya testamentets texter så ofta framställer kärleken till Gud som människans främsta plikt beror delvis på att tidigare judiska lärodiskussioner klargjort närmare vad kärlek till Gud egentligen innebär.

Som ett *andra* försök att språkligt uttrycka vad agape-attityden innebär skulle jag vilja beteckna ett antal »agape-parafrafer» eller kanske vi rent av får säga »agape-definitioner» som vi finner i de paulinska skrifterna (de äkta!). Jag tänker på sådana (negativa) uttryck som

μη ζητεῖν τὸ ἑαυτοῦ σύμφορον, »att inte söka sin egen nytta», 1 Kor 10: 33,  
 μη ζητεῖν τὸ (τὰ) ἑαυτοῦ, »att inte söka sitt eget», 1 Kor 10: 24, 13: 5; jfr Fil 2: 21,  
 μη σκοπεῖν τὰ ἑαυτοῦ, »att inte se till sitt eget», Fil 2: 4,  
 μη ἑαυτῷ ἀρέσκειν, »att inte leva sig själv till behag», Rom 15: 1—3,

vanligen åtföljda av ett positivt, kontrasterande element: »utan även söka de andras (bästa)», eller något liknande. Från de här formuleringarna är steget inte långt till en rad andra som också kunde hänföras till gruppen, som gränssfall åtminstone, sådana som t.ex.

τῷ πλησίον κακὸν μὴ ἐργάζεσθαι, »att inte göra någonting ont mot nästan», Rom 13: 10, och

<sup>2</sup> Se R. Sander, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum* (BWANT 4, 16), Stuttgart 1935, A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (nytr.), New York 1967, 119—211, A. Nissen, *Gott und Liebe im antiken Judentum* (WUNT 15), Tübingen 1974, 192—219.

ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν, »att bära varandras bördor», Gal 6: 2.

Dessa formler beskriver den rätta hållningen mot medmänniskorna. Paulus använder dem uppenbarligen som definitioner eller parafrafer av uttrycket »att älska sin nästa». Det skulle vara en intressant uppgift att spåra den genetiska bakgrunden till dessa formuleringar i hellenistiskt och hellenistiskt-judiskt tänkande över de etiska plikterna — så vitt jag kan se har detta inte gjorts ordentligt tidigare<sup>3</sup> — men det kan jag inte göra här.<sup>4</sup>

Det *tredje* försöket är det kända knepet att sammanställa de två gamla bibliska buden om agape till en kateketisk tumregel. Ur myllret av bud i Torah tar man upp de två buden om kärlek till Gud (5 Mos 6: 5) och om kärlek till nästan (3 Mos 19: 18) och använder dem som en allmän grundsats. Kombinationen tycks ha uppstått inom den helleniserade judendomen och vara inspirerad av hellenistiskt tänkande. Grekerna hade en bekväm formel för människans existentiella förpliktelser mot gudarna och medmänniskorna: »fromhet och rättfärdighet» (εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη) eller »fromhet och människokärlek» (εὐσέβεια καὶ φιλανθρωπία).<sup>5</sup> Har man väl hört denna synnerligen praktiska formulering kan man lätt ta fram de två buden om kärlek till Gud och kärlek till nästan ur Torah och göra ett motsvarande summarium.

<sup>3</sup> Det är slående hur liten uppmärksamhet dessa »definitioner» får inte bara i kommentarlitteraturen utan också i gängse specialarbeten om kärleksbudet i NT och om den nytestamentliga etiken.

<sup>4</sup> Se vidare min bok »Med hela ditt hjärta». *Om Bibelns ethos*, Lund 1979, 63—89. Ur den omfattande litteraturen om agape i NT vill jag bara nämna A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape* (2 delar), Stockholm 1930—1936, del 1, och C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* (EBib, 3 delar), Paris 1957—1959.

<sup>5</sup> Se K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 143—166.

Ett slående faktum är att vi inte finner dessa två bud uttryckligen sammanställda — uttryckligen citerade ihop — i den rabbiniska litteraturen eller den övriga judiska litteratur som är bevarad till oss från antiken. Detta torde emellertid vara en tillfällighet (som nya textfynd också kan ändra). Det fanns nämligen en lättfunnen grund för att göra denna kombination. Båda buden påbjöd samma attityd, agape. Och de hade en högst karakteristisk term gemensamt. De skriftlärda brukade kombinera skriftställen som hade något viktigt ord ihop och tolka dem i ljuset av varann, låta det ena stället belysa det andra och vice versa. I det här fallet kan vi nu med egna ögon se i den hebreiska bibeln att de här två buden båda innehåller konsekutivformen *wěāhabtā* (»och du skall älska«). I hela den hebreiska bibeln finns denna konsekutivform bara i buden om kärlek till Gud (5 Mos 6:5, 11:1) och nästan (3 Mos 19:18) — plus i 3 Mos 19:34, där kärleken utvidgas till att gälla även »främlingen som bor hos er«. Därför tror jag inte att Jesus var den förste i Israel som gjorde den här kombinationen.<sup>6</sup> Men hur som helst: när denna kombination väl var gjord, hade man fått fram en mycket brukbar tumregel för den rätta livshållningen.

Den här kombinationen har alltså Jesus gjort bruk av enligt de synoptiska evangelierna, alla tre (Mark 12:28—34, Matt 22:34—40, Luk 10:25—28). Hos Matteus har regeln dessutom ytterligare utvecklats; till det skall jag strax återkomma.

Mitt fjärde exempel är den s.k. gyllene regeln, som vi återfinner som ett jesusord i bergspredikan, Matt 7:12: »Allt vad ni vill att människorna skall göra för er,

<sup>6</sup> Jfr B. Gerhardsson, *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* (ConNT 16), Lund, Köpenhamn 1958, 6. Märk att det i Luk 10:27 är den lagkloke som kombinerar de två buden. — Om den judiska diskussionen kring detta tema, se D. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus. An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids 1984, 143—144.

det skall ni också göra för dem.» (Logiet är också bevarat hos Lukas men där — 6:31 — bara som en levnadsregel bland många.)

Själva skulle vi väl knappast utan vidare förknippa den här sentensen med agape-motivet, men judendomens lärda män gjorde det och vi vet varför. De tog den gyllene regeln som en parafra av budet »Du skall älska din nästa som dig själv» (3 Mos 19:18).<sup>7</sup> Det var inte särskilt långsökt att göra det, i synnerhet som man ibland tillät sig att läsa den hebreiska texten »Du skall älska din nästa; som du själv (är han)«. Dessutom sade den gamla texten som motive-ring för kravet att man skall älska *främlingen* som sig själv: »Ni har ju själva varit främlingar i Egyptens land» (3 Mos 19:34). Därför var det nog ganska naturligt för de skriftlärda att låna den gyllene regeln — känd från mycken gammal vishet<sup>8</sup> — och använda den som en klargörande omskrivning av det gamla budet om kärlek till nästan.

Även den version av den gyllene regeln som Jesus uttalar i bergspredikan i Matt 7:12<sup>9</sup> har säkert varit tänkt som en praktisk förklaring av budet om kärlek till nästan. Och den är samtidigt menad som en behändig summering av de heliga skrifternas innehåll. Fortsättningen lyder nämligen: »ty detta är lagen och profeterna«. Det betyder: det är om detta de heliga skrifterna handlar.

<sup>7</sup> Se *Targum du Pentateuch*. Traduction . . . par R. Le Déaut (5 delar, SC 245, 256, 261, 271, 282), Paris 1978—1981, del 2, 443, till 3 Mos 19:18. Jfr I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (nytr., LBS), New York 1967, 18—29, och H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 delar), München 1922—1961, del 1, 353—368, 905—908.

<sup>8</sup> Jfr A. Döhle, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Göttingen 1962.

<sup>9</sup> För ytterligare litteratur om den gyllene regeln — och för en god utläggning dessutom — se senast U. Luck, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/1), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1985, 387—394.

Säkert är det också en mycket nära förbindelse mellan denna sammanfattande utsaga i Matt 7: 12 och mitt nästa exempel: Matt 22: 37—40.

Den texten hos Matteus (22: 37—40) innehåller ett femte exempel på hur man uttrycker vad agape är. Vad vi har i denna matteiska text är inte bara en populärt hållen kateketisk grundsats utan ett mycket väl genomtänkt program för hur de otaliga elementen i de gamla heliga skrifterna skall tolkas och tillämpas i kyrkan — enligt Matteus. Den matteiske Jesus säger här om agape, (a) att budet om kärlek till Gud kommer först i rang, (b) att budet om kärlek till nästan kommer därefter, och (c) att »hela lagen och profeterna» *hänges* (κρέματα) på dessa två bud. Detta är ett grundligt genomtänkt och omsorgsfullt utformat hermeneutiskt program, och det är formulerat med tillhjälp av tekniska termer från den skriftlärd traditionen. Meningen är att de enskilda buden i Torah — och i profetskrifterna likaså — skall tolkas som om de var konkreta uttryck för kravet på kärlek till Gud och medmänniskor, som om de var »avkomlingar» — som det brukade heta — till de två kärleksbudens.<sup>10</sup>

Exempel på hur det här programmet fungerar i praktiken får vi i bergspredikan, i det avsnitt som vi kallar »antiteserna» (Matt 5: 17—48). Här kan vi se hur det blir när konkreta bud tolkas som »hängande» på de två buden om agape. Den matteiske Jesus citerar ett antal enskilda bud från Torah i deras traditionella, enkla mening: »Ni har hört att det är sagt (till de gamle)». Sedan följer hans egen deklaration om vad som egentligen gäller, och i den märker vi att det

<sup>10</sup> Se vidare min artikel Det hermeneutiska programmet i Matt 22:37—40, i boken »Hör, Israel!» Om Jesus och den gamla bekännelsen, Lund 1979, 147—170.

<sup>11</sup> Se Det hermeneutiska programmet, 160—162 och min artikel Jesus och Torah, i *Judendom och kristendom under de första århundradena. Nordiskt patristikerprojekt 1982—1985*, Stavanger, Oslo, Bergen, Tromsø 1986, 132—137.

anförda budet är taget som ett krav på en helhetshållning, styrd av oinskränkt kärlek till Gud och medmänniskan: agape. Jesus inte bara skärper buden, han ändrar också deras karaktär, han gör dem till oändliga agape-krav.<sup>11</sup>

Det märkliga med den här syntesen är att man med den kan tillvarata *alla de konkreta buden i de gammaltestamentliga böckerna* — materialets rikedom och påtaglighet — utan att man hamnar i kasuistisk atomism. De blir alla ställda under en övergripande synpunkt som ändrar deras karaktär och detta utan att göra dem abstrakta och konturlösa.

Mitt sjätte exempel är en midrashisk djup-tolkning av det gammaltestamentliga budet om kärlek till Gud (5 Mos 6: 5). Detta bud har en enkel grundbetydelse som inte är svår att uppfatta: du skall älska Gud utan inskränkningar, med allt vad du är och förmår. Men redan före vår tideräknings början hade judiska utläggare börjat räkna med att gudsordet i de gamla heliga skrifterna har en djup och rik innebörd som det gäller att söka och finna, ja många innebörder. Därför skärskådade man de heliga ordalagen ingående och avlyssnade den lästa texten dess klang för att utvinna mer undervisning än vad man fick ut från textens traditionella, »enkla» mening. Detta kallar vi midrashexeges. När det gällde budet om kärlek till Gud menade man sig kunna utläsa följande djupheter ur ordalagen:<sup>12</sup>

(a) Att du skall älska Gud »med hela ditt hjärta» betyder att ditt hjärta — centrum av din personlighet — inte skall vara »kluvet» (av kroppens behov och begär) inför Gud eller »glättat» (hycklande).

(b) Att du skall älska Gud »med hela din själ» betyder att du skall göra det även om det kostar dig din själ, d.v.s. livet. Du måste gå i döden för hans krav om det blir nödvändigt.

<sup>12</sup> Jag tillåter mig förenkla här. Se vidare min bok *The Testing of God's Son (Matt 4:1—11 & Par)* (ConBNT 2: 1), Lund 1966, 71—76, och artikeln The Parable of the Sower and its Interpretation, i *NTS* 14 (1967—1968), 167—169.

(c) Att du skall älska Gud »med hela din kraft» betyder att du skall göra det »med hela din *mamon*», d.v.s. alla dina tillgångar, allt vad du har utöver livet och kroppen, (egendomen, rikedom, makten bland människor).

Genom denna tolkning hade den enkla grundtanken i det gamla budet fått liv och konkretion i viktiga avseenden. Det tycks vara så att den här interpretationen odlades främst bland fariseerna och deras främsta arvtagare, rabbinerna; den avspeglas emellertid också i Qumrandokumentet.<sup>13</sup> I Nya testamentet finner vi många spår av denna sofistikerade tolkning av budet om kärlek till Gud. Jesus tycks ha varit förtrogen med den och gjort bruk av den i sin undervisning — om liknelsen om fyra handa sädesåker i sin bevarade form kommer från honom, har han tydligen själv lagt grunden för den nytestamentliga användningen av mönstret *i dess helhet* — och Paulus har känt till den och använt den på ett självständigt sätt. Hos Markus och Lukas finns ett antal perikoper där denna tolkning av kärleksbudet har varit strukturbildande, men jag har nog intrycket att varken Markus eller Lukas för egen del har varit riktigt medvetna om det här mönstret i stoffet. Johannes har bara bevarat fragment av det. Det är främst i den matteiska traditionen den här skriftlärda tolkningen av det gamla budet i Torah har odlats och använts på ett fascinerande sätt som ett instrument för djup reflektion över och nytolkning av många delar av evangelietraditionen.<sup>14</sup>

Det här försöket att ange vad agape är ger oss en mycket konkret och livfull bild av vad det hela rör sig om. Vi kan nu se att en mängd logier och liknelser i Jesu undervisning — och detta inte bara

<sup>13</sup> Triaden *da'at, kōach, hōn* i dödahavsrollarna (1QS 1:11—13, 3:2; jfr CD 13:11) reflekterar troligen en liknande tolkning av *Shema*; det är svårt att se varifrån den annars skulle vara härledd. Så M. Miyoshi, *Das jüdische Gebet Šema' und die Abfolge der Traditionsstücke in Lk 10—13*, i *Annual of the Japanese Biblical Institute* 7, Tokyo 1981, 77—84.

<sup>14</sup> Se »*Hör, Israel!*» (not 10).

hos Matteus — hör ihop tematiskt och att det är möjligt att gruppera dem kring ett centrum och härleda sammanhängande etisk undervisning från dem. Många av de synoptiska Jesusorden är ju avsedda att klargöra den ideala livshållningen mot Gud och människor, och med det här mönstret kan vi organisera dem till en helhetsbild, kanske inte till ett system men åtminstone till en strukturerad mosaik. Hjärta, själ och »*mamon*» attraherar var för sig en klase logier och liknelser och alla dessa klargör vad agape är. På detta sätt kan vi utan närsynt biblicism eller atomism använda konkreta Jesusord som byggstenar för en genuint nytestamentlig etik. Även en stor mängd av de berättande texterna i evangelierna kan tas som illustrationer av den agape som håller måttet vad hjärtat, själen och tillgångarna beträffar. — Ingenting hindrar sedan att en mängd förmaningar i brevlitteraturen organiseras efter samma principer. Samma sak gäller naturligtvis också en del av det etiska materialet i Gamla testamentet.

Det *sjunde* försöket är det johanneiska bidraget, vi kan kalla det »gudskärleken».<sup>15</sup> Den etiska reflektionen i de johanneiska skrifterna visar inte mycket intresse för konkreta moralfrågor. Allt har koncentrerats till ett djupgående grubbel över agapes hemligheter: »gudskärleken». Den är en mysteriös syntes av Faderns kärlek till Sonen, Sonens kärlek till Fadern, deras kärlek till »oss» och vår kärlek till dem och till »bröderna». Här är inte några skarpa distinktioner på sin plats men låt mig nämna tre utmärkande drag:

(a) den starka gudscentreringen av agape. Det är bara i den johanneiska traditionen tanken har äntrat sig upp till satsen »Gud är agape» (1 Joh 4: 8, 16). För den johanneiska kretsen är agapes hemlighet en vital del av frågan vem Gud

<sup>15</sup> Angående den etiska dimensionen av det johanneiska tänkandet, se — förutom kommentarerna — min bok »*Med hela ditt hjärta*», 90—111; mer litt. på sid. 133—135.

är och hur Gud verkar: Guds själva väsen är agape.<sup>16</sup>

(b) agapes karaktär av djup, »mystisk» gemenskap, en pulserande enhet mellan Fadern och Sonen och de människor som tror; de »är» i varandra och »förblir» i varandra.<sup>17</sup>

(c) den starka betoningen av att Guds kärlek föregår vår kärlek och är dess källa och drivkraft. I Nya testamentet är ju inte Kristus främst framställd som en krävande modell för efterföljelse utan först av allt som Guds kärlek till oss. Hos Johannes får vi de klaraste orden om vad som kommer först och möjliggör allt: »Detta är agape: inte att vi har älskat Gud utan att han har älskat oss och sänt sin Son...» (1 Joh 4: 10). Jag tror man kan säga att ingen av de andra modellerna är i sig själv säkrad mot »legalism» men den johanneiska modellen, »guds-kärleken», är det. Naturligtvis har Paulus gjort mycket — om man tar hänsyn till hans tänkande som helhet — för att gardera sig mot legalism, men de formuleringar jag har citerat här ovan är knappast säkrade i sig själva. Och vad Matteus beträffar är det nog fara värt att hans etiska vision är skäligen oskyddad mot legalismens fara.<sup>18</sup> I jämförelse med Paulus och Johannes är han ganska svag i detta hänseende.

Eftersom de här sju exemplen alla handlar om agape kan det inte gärna vara oberättigat att kombinera dem — liksom andra utsagor om agape — till en större syntes, i varje fall om man är medveten om problemen och beaktar dem. Den syntesen kan sedan sättas i relation

<sup>16</sup> Jfr Nygren, *Den kristna*, del 1, 122—126.

<sup>17</sup> Jfr J. Heise, *Bleiben: Meinen in den johan-neischen Schriften* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 8), Tübingen 1967, och M. L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel* (WUNT 2), Tübingen 1976.

<sup>18</sup> Avslöjande är att Matteus kan säga om den gyllene regeln, att »detta är lagen och profeterna» (7: 12), och om de två kärleksbuden att hela lagen och profeterna hänger på dem (22: 37—40). I båda fallen summeras inte bara lagen utan också profeterna i *bud om människans handlande*.

till andra synteser, bl.a. det paulinska talet om »Andens frukt» (som i sin tur hör ihop med övriga nytestamentliga ställen om Andens roll i det kristna livet). Här skall jag dock bara ta upp en av de övriga synteserna och se hur den går ihop med agape: motivet »Kristi efterföljelse».

## Kristus-efterföljelse

I den lutherska traditionen ser vi med en viss reservation på motivet *imitatio Christi*, »Kristus-efterföljelse».<sup>19</sup> Luther såg två stora faror med detta motiv:

Den första är att efterföljelsen lätt kan tränga undan den adekvata kristna hållningen till Jesus Kristus. När man tar Jesus som sin förebild och ser sin egen uppgift som en imitation eller efterföljelse av honom, kommer lätt ens egen troskamp och etiska strävan i förgrunden. Och om det händer, har Nya testamentets avgörande budskap blivit fördunklat: att evangeliet först av allt är en *gåva* till oss, inte ett krav, och att Kristus är vår *frälsare*, inte i första hand vår lärare och inspirator. Med sina djupa upplevelser och sin religiösa skarpsyn insåg Luther att efterföljelsetanken kunde hota själva evangeliet — paradoxalt nog!

En annan risk är att efterföljelseprogrammet stelnar i stereotypa former: ett antal särskilt odlade dygder och handlingssätt bildar tillsammans programmet för ett sant kristet liv medan andra viktiga attityder kommer i skymundan, kanske t.o.m. själva den springande punkten i den kristna etiken: hjärtats levande öppenhet mot Gud. Luther såg hur ett sådant — selektivt — program

<sup>19</sup> Särskilt bland lutherska exegeter och teologer är det vanligt att göra en klar distinktion mellan efterföljelsemotivet i evangelierna och imitationsmotivet hos Paulus. Se särskilt H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (BHT 37), Tübingen 1967. Liksom E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten* (ASNU 23), Lund, Köpenhamn 1962, anser jag att de två motiven kan och bör hållas ihop.

rent av kan bli ett raffinerat medel för vårt försvar mot Gud, ett försvar både mot Guds oryggliga helhetskrav och mot hans grundläggande nådeserbjudande.<sup>20</sup>

Det har varit vanligt sedan Immanuel Kant att formulera en liknande invändning så här: imitationer är aldrig det samma som äkta vara. Ett imitativt ethos är ett ethos av andra klass. En fullödig etisk handling måste utgå från det handlande etiska subjektet självt, den måste vara autonom. Att ta efter någon annan, även om det är Kristus, är att gå i lånade kläder, inte ett genuint moraliskt handlande. Man lyder bara en främmande (heteronom) norm.

Jag tror inte man kommer ur det här dilemmat genom att — med många teologer — göra en distinktion mellan (en diskutabel) *imitation* och (en berättigad) *efterföljelse*.<sup>21</sup> Däremot tror jag att vi kan motarbeta misstolkningar och missbruk av detta slag om vi ser och beaktar att Nya testamentets hänvisningar till Jesu förebild i regel är hänvisningar till hans agape. Att efterfölja Kristus är att göra hans agape-attityd till sin egen.

Låt mig nämna några talande exempel från Paulus, först det s.k. *kenōsis*-stället, Fil 2:6—11.<sup>22</sup> Här tas Kristus fram som en förebild att ta efter: han som träffade sitt val redan i preexistensen och sedan genomförde sitt självuppoffrande beslut på jorden, ända in i döden på korset. I en mening som föregår hänvisningen till Kristi förebild säger Paulus uttryckligen vad han närmast har i tanke här: prin-

cipen »att inte se till sitt eget (bästa) utan också till andras» (v 4). Detta är — som jag redan har påpekat — ett omskrivande sätt att tala om agape. Kristi lydnad in i döden är här alltså ett exempel på förebildlig agape. Därför kan Kristi gärning som helhet ställas fram som en handlingsmodell för aposteln och andra kristna, trots att de visst inte är några frälsar-gestalter själva.

I Rom 15:1—3 använder Paulus en annan agape-definition och illustrerar den med Kristi sätt att vara: vi skall inte »leva oss själva till behag; var och en av oss må leva sin nästa till behag... Ty Kristus levde inte sig själv till behag...».

Även i 1 Kor 10:33—11:1 möter vi en agape-parafrasträ till sammans med en hänvisning till Kristi exempel: »Var som jag som... inte söker min egen nytta utan de många... Var mina efterföljare som jag är Kristi».

Exemplen torde räcka.<sup>23</sup> Paulus är inte den ende i Nya testamentet som ställer fram Jesus som en förebild att ta efter. Detta sätt att etiskt påverka åhörarna används i de flesta av de övriga nytestamentliga böckerna. Även här kan vi se att motivet inte tar upp tillfälliga drag i Jesu uppträdande utan koncentrerar sig på hans agape-attityd, även om detta vanligen inte framgår lika tydligt som hos Paulus.

Jag tror mina exempel har visat att agape och Kristus-efterföljelse inte är två olika saker i Bibelns etiska undervisning. De två motiven hör ihop, är på ett sätt identiska. Detta måste hållas i minnet när man utlägger eltdera av dem i en nytestamentlig text: de kan ömsesidigt belysa varann. På det sättet får vi en etisk modell som är mycket konkret och levande trots att den är styrd av en enda grundprincip. Och — som tidigare påpekats — den kan utfyllas med andra nytestamentliga synteser, bl.a. hänvisningen till Andens roll i det kristna livet.

<sup>20</sup> Se Larsson, *Christus*, 9. Jfr G. Wingrens goda iakttagelser i art. Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischer Ethik?, i *TLZ* 75 (1950), 385—392.

<sup>21</sup> Jfr not 19.

<sup>22</sup> Mot en massiv mening bland exegeterna har H. Riesenfeld nyligen påpekat — i mina ögon med rätt — att Fil 2:6—11 inte är en »hymn» i egentlig mening utan snarast »ein retorisch geformter christologischer Lehrstück», Unpoetische Hymnen im Neuen Testament?, i *Glaube und Gerechtigkeit* (R. Gyllenberg in memoriam), Åbo 1983, 155—168.

<sup>23</sup> Se vidare »Med hela ditt hjärta», 72—74, och 122—126.



## Avslutning

Vi står i en tradition som har vissa reservationer mot imitationsmotivet: Luthers teologiska tveksamhet som ytterligare har skärpts genom Kants moral-filosofiska kritik mot heteronom moral. Därför är det viktigt att konstatera att de två synteserna — agape och Kristus-efterföljelse — inte bara hör ihop utan också säkerställer varann mot misstolkning och missbruk. För det är ju den konkreta — skall vi säga »inkarnerade» — *uppenbarelsen av agape i Jesus Kristus* som gör att de två buden kan bli mer än attitydskapande. Den konkreta modellen lockar fram *gudshängivenhet* — med övertoner och undertoner. Och imitationen betyder visserligen att man godtar en »roll», exemplifierad av en bestämd människas konkreta livsföring, men denna modell framstår inte som någonting som är väsensfrämmande för oss utan har sin resonans i den kärlek som är så viktig för all mänsklig existens.

Om vi tolkar efterföljelsen som en imitation av Kristi agape kan den inte karakteriseras som ett främmande mönster som utifrån pressas på oss, en heteronom norm. Den är en totalattityd. Normen skall »internaliseras» i en människa så att styrningen sker inifrån: normen skall bli hennes jag-ideal. På detta sätt kan efterföljelsen nå mognad och bli en helhjärtad, självständig, kreativ livshållning, i vilken eget tänkande och egna avgörelser är nödvändiga inslag.

Och vidare: om efterföljelsen tolkas på detta vis har vi ett motmedel mot vår allmänna höjelse att göra selektiva etiska avgörelser, att begränsa oss till ett urval av dygder som är lätta att praktisera. Det centrala kravet är nu att hjärtat skall älska Gud och människor aktivt. Tendensen till rutinisering är naturligtvis fortfarande kvar, men nu animeras efterföljelseprogrammet av »gudskärleken». (Här måste också motivet »Anden» få stark betoning.)

Hur är det då med risken för legalism?

Är det inte en risk, trots allt, att det här programmet i sista hand ändå »står under lagen» — för att tala med Paulus — så att Nya testamentets centrala budskap, den oförskyllda nådens evangelium, har förlorat sin dominerande ställning och Kristus blivit en lag, hårdare än någon tidigare, tillgänglig bara för en moralisk elit?

I och för sig tror jag att detta inte är något specifikt kristet dilemma. Risken finns för varje allvarligt etiskt program, vare sig det uppställs inom eller utom kristendomen. Höga moraliska ideal blir lätt ett program för en elit, för en intellektuell och moralisk elit. Och vad kristendomen beträffar har vi ju i Nya testamentet etiska ideal som når upp till skyarna och kräver allt. Problemet »överkrav» är och förblir ett verkligt problem i den kristna etiken — i varje fall så länge den tar Nya testamentet på allvar.

Det hör till de insikter som klassisk kristen teologi brukar betona, att etiska frågor mycket långt förblir frågor för det praktiska förnuftet, och att etiska diskussioner därför är möjliga mycket långt utan hänvisningar till specifika kristna trosuppfattningar (märk ordvalet: »mycket långt», inte »helt och hållet»). Jag håller med om det. Dock tror jag att en sak måste tilläggas. Våra internt kristna argument skall vi ändå inte hålla för oss själva. Även de bör föras fram i den allmänna diskussionen — på sin plats. Jag tror det är viktigt att varje religion och ideologi lägger fram sitt *totalprogram* med alla sina argument också för utomstående, när så ske kan. Vi gör oss då bättre förstådda, och någon punkt kan berika även människor av annan övertygelse. I varje fall får lyssnaren sitt spektrum vidgat.

Det här betyder att vi kristna inte bör dölja våra interna etiska argument i våra dialoger med utomstående. Och i det här sammanhanget tror jag att vår säkert mest angelägna uppgift är att peka på evangelium, på Kristus som *frälsare*, på den förlåtelse och nåd som hör ihop med de höga etiska kraven. Kanske vi borde

hörja *allt* seriöst grubblande och resonerande över etiska frågor med att påminna oss att det finns nåd i världen, förlåtelse för våra tillkortakommanden och tillstånd att börja om igen. Detta är dock en grundförutsättning för det kristna etiska tänkandet. Det var en djup existentiell vishet i Israel, när de tio budorden föregicks av en mening om den Gud som har räddat sitt folk (2 Mos 20: 2, 5 Mos 5: 6), och när Shema<sup>c</sup> med sitt höga kärleksbud började med de mäktiga orden om att det finns en Herre, *en* Herre (5 Mos 6: 4). Och vad Nya testamentet beträffar finner vi där sådana

påminnelser som: »Detta är agape: inte att vi har älskat Gud utan att han har älskat oss och sänt sin Son som försoningsoffer för våra synder» (1 Joh 4: 10).

Om man håller det här perspektivet levande blir inte Bibelns tal om agape och Kristus-efterföljelse bara ett program för »de fullmogna» för att tala med Paulus, utan även en meningsfull målsättning för allmän kyrklig och enskild kristen fostran och ett antagbart ideal för alla, även för oss som varje dag i vårt eget väsen upplever att »all mänsklig ting är bräcklighet».

# Den moderna världsbilden. En ny relation naturvetenskap — religion?

AV LARS HAIKOLA

För inte så många decennier sedan kallades den mekanistiska världsbilden för »den nya världsbilden» trots att denna bygger på naturvetenskapliga resultat från 1600-, 1700- och 1800-talen. Det är då inte så märkligt att det som idag utkristalliseras som »den moderna världsbilden» bygger på resultat ända från århundradets början, f.a. manifesterade i den s.k. nya fysiken. Den nya fysikens sätt att se på hur verkligheten är beskaffad och förändras och hur vi får kunskap om den är inte förenligt med den mekanistiska världsbilden. Den nya fysiken »kräver» en ny världsbild, och det finns tecken på att vi befinner oss i en inter regnum-period där forrådet av en modern världsbild nu pågår.

Den moderna världsbilden väcker intresse av flera olika skäl.

- ny kunskap om världen är intressant i sig.
- bytet skulle innebära att en vetenskapligt präglad världsbild byts mot en annan vetenskapligt präglad världsbild. Det har aldrig hänt förr.
- det tar uppenbarligen mycket lång tid för en världsbild att mogna och ersätta en annan världsbild.
- det kan leda till en ny relation mellan naturvetenskap och religion.

Den sista punkten berör ett klassiskt problem som diskuterats alltsedan naturvetenskapens genombrott och som har stora likheter med de ännu äldre problemen inom teologin kring tro — vetande, tro — förstå, uppenbarelse — förnuft.

Detta klassiska problem har emellertid ställts, formulerats och besvarats mot bakgrund av den mekanistiska världsbilden. Det finns därför anledning att undersöka huruvida det finns argument för att relationen mellan naturvetenskap och religion förändras med den nya fysiken. Detta ska jag göra här genom att, efter vissa prolegomena, analysera den klassiska relationen naturvetenskap-religion, därefter beskriva den nya fysiken och vissa andra naturvetenskapliga resultat av relevans för problemet och slutligen visa några tendenser till hur relationen naturvetenskap-religion kan förändras i ljuset av den nya fysiken.

## Naturvetenskapens framväxt

Naturvetenskapens genombrott brukar räknas till 1600-talet. Galilei får ofta representera denna tidiga naturvetenskap men också den problematiska relation till religion och kyrka som omedelbart uppstod. Trots att Galilei räknas som en av banbrytarna är det oklart huruvida han faktiskt utförde de experiment som traditionen tillskriver honom. Enligt denna tradition ville Galilei veta *hur* en sten rör sig och för att få svaret gick han ut och släppte stenar, vägde och mätte stenar, avstånd och tider. Han fann då att hastigheten hos stenen hela tiden ökar ju mer stenen närmar sig jorden (den accelererar). Detta förhållande kunde han ge en enkel matematisk beskrivning som innebär att det avstånd stenen

tillryggalägger är proportionellt mot tiden i kvadrat ( $s=1/2gt^2$ ). Galilei fann en *naturlag* och denna kunde han *kontrollera* genom upprepade *experiment* med fallande stenar.

Detta beskriver den vetenskapliga *metod* som kom att ge en revolutionerande stor kunskapsmängd och förändra världsbilden. Metoden innebär att mätning och vägning blir nödvändiga redskap. Den *kvantitativa* sidan av verkligheten poängteras på bekostnad av den *kvalitativa* sidan med dess sökande efter tingens »väsen», »natur», etc. Resultat ska kunna uttryckas i siffror och matematiken utvecklas till en oumbärlig hjälpvetenskap. Den nya världsbilden byggs upp genom att man frågar *hur* något händer och kräver *kausala* förklaringar; inte varför och teleologiska förklaringar. Man söker kausala naturlagar för hela tillvaron.

Galilei, Kepler, Descartes och Newton är några som är med och formar den nya naturvetenskapligt präglade världsbilden. Den fulländas med upplysningen, tillämpas under 1800-talet och lever in i våra dagar.

När den naturvetenskapliga metoden spred sig från den rena mekaniken till hela det naturvetenskapliga fältet följde en kaskad av upptäckter och förklaringar. T.ex. formulerades teorier om värme, elektricitet, magnetism, optik. Atomismen återupplivades och gavs en vetenskaplig grund. Grundämnena identifierades och det periodiska systemet konstruerades. Inom biologin blev Darwins utvecklingslära ett av naturvetenskapens mest revolutionerande resultat, liksom Mendels ärftlighetslära och Pasteurs upptäckt av bakterierna.

Detta sker parallellt med en *teknologisk tillämpning* av naturvetenskapliga resultat. När naturvetenskap och teknologi ingår äktenskap så får detta en enorm genomslagskraft i samhället. Nästan varje individ i västerlandet blir påverkad i sitt vardagsliv av produkter som ångmaskinen, elmotorn, telegrafan, vaccinet. Mycket p.g.a. sin praktiska nytta blir naturvetenskapen accepterad och får den

höga status den än idag besitter. Av samma skäl får en naturvetenskapligt präglad världsbild, den mekanistiska, nu sitt egentliga genombrott även utanför akademier och lärdomscentra.

## Den mekanistiska världsbilden

Den mekanistiska världsbilden omfattar en kopernikansk kosmologi med ett oändligt universum. I vårt solsystem är jorden en av flera planeter som kretsar runt solen. Den newtonska mekaniken är paradigmet för all vetenskap och fallgarna, tröghetslagen och tyngdlagen är paradigmen för naturvetenskapliga lagar. Hela universum styrs av samma naturlagar, d.v.s. lagar som styr kausala relationer. Det gives inga undantag. Samma lagar som styr planeten Jupiters gång på himlavalvet styr också en atoms rörelse i rummet. Verkligheten består ytterst av odelbara materiella enheter som rör sig i enlighet med mekanistiska lagar. Dessa lagar är också tillämpliga på levande organismer och således kan även människan beskrivas mekanistiskt. De centrala bilderna är universum som en klocka och människan som en maskin, d.v.s. mekanistiska, determinerade, materiella system.

I en svagare mening inkorporerar så småningom den mekanistiska världsbilden utvecklingstanken, utvecklingsoptimismen och det kumulativa kunskapsidealet. Därmed är inte sagt att en sådan inkorporation är utan konsistenssvårigheter.

En viktig aspekt av den mekanistiska världsbilden är, slutligen, att det sätt på vilket människan skaffar sig kunskap, i princip överensstämmer med den naturvetenskapliga metoden.

## Två påpekanden om relationen naturvetenskap — religion

I den idéhistoriska snabbskissen ovan har sociala, ekonomiska och andra utomvetenskapliga faktorer bakom natur-

vetenskapens genombrott och utbredning uteslutits. Självklart var den naturvetenskapliga revolutionen också beroende av faktorer som upptäckten av nya världsdelar som ledde till ett uppsving för handeln och skapandet av en ny samhällelig maktfaktor, borgerligheten. Köpmän och bankhus stöttade ekonomiskt den nya naturvetenskapen som behövdes för ökad precision i skeppsbyggeri, navigation, maskiner, vapen, etc. F.a. har den ideologiska faktorn religion uteslutits. Eftersom det är just relationen naturvetenskap — religion som här problematiseras, måste först två påpekanden göras.

1) Naturvetenskapen uppstod i, slog igenom i och frodades i kristen västerländsk kultur. Det är ett idéhistoriskt problem i sig att förklara *varför* det är så, men faktum är *att* det är så.

Vissa teorier hävdar den starka tesen att kristen religion i sin västerländska form i själva verket var en nödvändig och åtminstone primär förutsättning för naturvetenskapens uppkomst. (Se Lynn White jr, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* 1967)

2) Faktum är också, att naturvetenskap och religion under mycket lång tid samarbetat. Den tidiga naturvetenskapen växte upp inom kyrkans hägn och personalunionen naturvetare — teolog var länge vanlig. Newton själv publicerade fler teologiska verk än naturvetenskapliga och gjorde anspråk på att i sin forskning beskriva Guds verk.

## Relationen naturvetenskap — religion

Begreppet vetenskap är mångtydigt. Traditionellt talar man om vetenskapen som en *process* eller som *resultat*. Vidare kan man se på vetenskap som vetenskaps-samhället, d.v.s. forskarna som en social grupp, eller vetenskap som en ideologi eller livsåskådning, t.ex. scientism. Motsvarande distinktioner kan göras på begreppet religion. De nedan nämnda

tre huvudalternativen är således egentligen minst tolv. Här ska jag emellertid inte ta hänsyn till dessa typer av distinktioner utan endast behandla följande möjligheter att relatera vetenskap till religion.

- 1) Konflikt
- 2) Harmoni
- 3) Kontaktlöshet

### 1) Konflikt

För att relationen naturvetenskap — religion ska kunna beskrivas som en konflikt, krävs att naturvetenskap och religion uppträder som konkurrenter. Detta i sin tur förutsätter att man har något gemensamt utifrån vilket man kan formulera sin oenighet. T.ex. kan man vara överens om att jorden har skapats i ett speciellt tidsavsnitt men vara oense om hur detta har gått till. Det råder då en konflikt mellan Laplaces teori om jordens skapelse och den bibliska skapelseberättelsen. Både naturvetenskap och religion gör anspråk på att göra sanna beskrivningar och förklaringar av en och samma verklighet, och bara endera beskrivningen/förklaringen kan vara riktig. Relationen naturvetenskap — religion kan då beskrivas som en konfliktrelation. Denna konflikt har blivit speciellt tydlig vid sex temata i kristen religion:

- skapelsen, av både människa och jord
- underberättelserna
- Jesu uppståndelse
- bönen och dess verkningar
- själens existens
- livet efter döden

Två klassiska konflikter har centrerats kring Galilei respektive Darwin. Den första kan schematiseras enligt följande: *Galilei* påstod att solen var universums centrum och orörlig. *Kristendomen* och kyrkan påstod att jorden var universums centrum och orörlig. Förutsatt att de ingående begreppen är entydiga, så är detta två oförenliga beskrivningar och endera måste vara felaktig.

Konflikten mellan Darwins utvecklingslära och kristendomen är mycket mångfacetterad (och ytterst väl beskriven i filosofins historia och idéhistorien). Darwins utvecklingslära innehåller ett helt komplex av teser varav jag renodlar två med varandra sammanhängande. *Darwin* påstod att arter av levande organismer utvecklas, förändras. D.v.s. de har inte alltid sett ut som de gör nu. Högre organismer utvecklas ur lägre arter av organismer. *Kristendomen* påstod att arter av levande organismer är skapade vid ett tillfälle och därefter oförändrade, d.v.s. de har alltid sett ut som de gör nu. Högre organismer har alltid varit högre organismer. Med samma brasklapp som ovan så ges två olika förklaringar till ett och samma fenomen. En av förklaringarna måste vara felaktig.

## 2) *Harmoni*

När relationen naturvetenskap — religion beskrivs med harmoni, så måste två sårfall observeras.

(a) Både naturvetenskap och religion gör beskrivningar och förklaringar av verkligheten, d.v.s. båda har kognitiva anspråk. Dessa beskrivningar/förklaringar säger »egentligen» samma sak, men använder olika språkbruk, ser på verkligheten ur skilda perspektiv, etc, *eller* uttalar sig om olika delar av verkligheten.

(b) Bara naturvetenskapen gör beskrivningar och förklaringar av verkligheten. Religionen gör anspråk på att fylla en annan *kompletterande* funktion av t.ex. emotiv, konativ eller preskriptiv art.

Till den förstnämnda kategorien hör vad som brukar kallas »God of the gaps». Newton beskrev solsystemet så att det bestod av kroppar som lydde mekanikens lagar. Emellertid uppträdde små avvikelser i systemet där mekanikens lagar ej var tillräcklig förklaringsgrund. Newton antog då att Gud då och då måste ingripa för att lägga planeterna i rätt bana igen. Ett sekel senare visade Laplace att av-

vikelserna var självjusterande. Exemplet vill visa att det finns ett stycke av verkligheten som naturvetenskapen ej förklarar. Här ges då utrymme för en religiös förklaringsgrund. Religion och naturvetenskap är båda av kognitiv karaktär men uttalar sig om olika delar av verkligheten. Svagheten illustreras av Laplaces upptäckt. Snart fanns en naturvetenskaplig förklaring även till denna lucka. Naturvetenskapen förklarade alltmer och luckorna blev allt färre.

Till denna kategori hör också hela det stora komplex som består av naturlig religion, deism, fysikoteologi och naturlig teologi. Harmoni uppnås genom att vända på argumenteringen så att naturvetenskapliga resultat blir ett argument för kristen religion. En nödvändig förutsättning är att argumenteringen sker inom ramen för »the argument of design». Ju mer naturvetenskapen klargjorde, desto bättre föreföll universum att vara inrättat. För varje naturvetenskaplig upptäckt *stärktes* tesen att det finns en intelligent skapare av universum. Något så fint konstruerat som människans öga, fiskens fenor, växternas fortplantningsorgan, naturlagarnas regelbundenhet, etc, etc, måste ha en intelligent konstruktör som då identifierades med Gud. När efterhand allt fler detaljer i tillvaron kunde förklaras utan hänvisning till en intelligent skapare, så övergick man till att argumentera utifrån hur genial själva utvecklingsprocessen är, och att *den* förutsätter Gud.

Denna s.k. naturliga teologi levde f.a. under 1700-talet men är fortfarande livskraftig. I nythomismen har den en mycket stark ställning och det har inneburit att romersk-katolska kyrkan aldrig haft en lika problematisk relation till naturvetenskapen som de protestantiska kyrkorna har haft.

Till kategorin 2b vill jag räkna liberalteologin med Schleiermacher som mest framträdande namn. Liberalteologin betonar människans religiösa och etiska medvetande. Kunskap om Gud nås primärt ej genom att se Gud i naturen, som

den naturliga teologin hävdad, utan genom människans personliga erfarenhet. Religionens *funktion* blir därigenom en helt annan. Den blir inte att beskriva den yttre verkligheten, utan att ge en tolkning åt människans gudserfarenhet, varvid det etiska draget i kristen religion blir betonat.

Liberalteologin är i sin tur en exponent för en kantiansk tradition, där skillnaden mellan det teoretiska förnuftet: vetenskapens och naturens värld, och det praktiska förnuftet: människans, kulturens och värdenas värld, är central.

Bland andra harmonimodellsföreträdare kan nämnas den likaledes kantianskt och schleiermacherskt påverkade lundateologin med Anders Nygren som främsta namn, och den i USA starka processteologin med Charles Hartshorne som främsta namn.

### 3) *Kontaktlöshet*

När man beskriver relationen naturvetenskap — religion med kontaktlöshet så är detta en reaktion mot att man ibland läst bibeln som en naturvetenskaplig lärobok och »läst» naturen som en kristen argumentsamling. Reaktionen består i att hävda naturvetenskap och religion som egna unika och autonoma verksamhetsområden. Varken konflikt eller harmoni är möjlig då det inte finns någon gemensam kontaktyta överhuvud.

Det är svårt att upprätthålla en skillnad mellan kontaktlöshetsmodellen och harmonimodell 2b ovan. Båda hävdar att religion och naturvetenskap har olika funktioner. Den skillnad som finns består i *attityden* till och *intresset* för varandra. Nygren, liberalteologin, etc, tar ställning för ett helt system där naturvetenskap och religion har olika funktioner men kompletterar och accepterar varandra. I kontaktlöshetsmodellen finns en starkare tendens att isolera religion och naturvetenskap från varandra och ett starkare ointresse för varandra.

Det bästa exemplet är Karl Barth. Barth nyttjar den gamla distinktionen

mellan förnuft och uppenbarelse, som har en viss likhet med problemet naturvetenskap — religion. Uppenbarelsen är för Barth den enda vägen att nå kunskap om Gud. Varken förnuftet eller »att läsa naturen» är framkomliga vägar. Naturvetarens och den troendes världar är därför fullständigt skilda. Skapelseberättelsen är för Barth inte en beskrivning av en händelsekedja vid en viss tidpunkt. Istället beskriver den det grundläggande förhållandet mellan Gud och världen i nuet, och detta består i a) att Gud är suverän, transcendent och har ett ändamål med sin skapelse och b) världen är en ordnad värld och en god värld. Astronomiska, geologiska och biologiska upptäckter kan i princip inte påverka hållbarheten i skapelseberättelsen.

Även Rudolf Bultmann kan tjäna som exempel på kontaktlöshetsmodellen. Att han skiljer sig från Barth bl.a. genom att nyttja en av Heidegger präglad existentialism för att tolka vad kristendom är blir utan relevans för detta problem.

Detta alternativ utgör vår kulturs livsluft. Den dominerande relationen mellan naturvetenskap och religion idag är tveklöst att dessa storheter är radikalt skilda från varandra. De är så långt från varandra att en konflikt överhuvud inte är möjlig, och i ännu mindre grad ett harmoniskt förhållande i åtminstone den första betydelsen (2a).

## Den nya fysiken

En av de märkliga sakerna med »den nya fysiken» är att den är så gammal. Med »den nya fysiken» brukar man avse Einsteins relativitetsteori och kvantteorin. Einstein framlade den speciella relativitetsteorin redan 1905 och den allmänna relativitetsteorin tio år senare. Kvantteorin formulerades först av Bohr 1913 och utvecklades under 20-talet av bl.a. Heisenberg och Schrödinger. Den nya fysiken är alltså minst sjuttio år gammal. Förutom dessa teorier vill jag beakta ännu en tes, som är *ännu* äldre, men vars relevans för världsbild och

relationen naturvetenskap — religion inte uppmärksammas tillräckligt, nämligen termodynamikens andra huvudsats.

### Relativitetsteorin

Relativitetsteorin handlar om rörelsens relativitet. Att rörelse är relativ betyder bara att den måste beskrivas i relation till ett givet referenssystem och är fullt beskrivbart i klassisk mekanik. Om jag sitter på ett framrusande tåg så är jag i vila i förhållande till tåget men i rörelse i förhållande till en stationsbyggnad som tåget passerar. I den klassiska mekaniken finns transformationsregler för att översätta position och hastighet mellan olika referenssystem. Men det är då förutsatt att *tid* och *avstånd* är lika för alla system.

Om ljuset lydde klassisk mekanik så skulle ljuset gå fortare från en ljuskälla i rörelse än från en ljuskälla i vila. Men så är det inte. Detta kan mätas och då kan fastställas att ljusets hastighet är *konstant*. Detta får konsekvenser för tidsbegreppet. Samtidighet definieras så, att en person mittemellan två händelser uppfattar ljusstrålar från dessa *samtidigt*. Men en person som rör sig i förhållande till den första personen kommer inte att nås av ljusstrålarna samtidigt och kommer alltså inte att uppfatta att händelserna äger rum samtidigt. Tiden uppfattas olika av de två observatörerna. Det finns ingen absolut tid så som Newtons mekanistiska världsbild förutsatte. Tiden kan »dras ut» och »pressas ihop». Hur fort klockan går beror på dess hastighet. Ju fortare den rör sig desto långsammare går tiden.

På ett motsvarande sätt kan det visas att avståndet i rummet är relativt ett givet system, och att inte heller det absoluta rummet existerar. Längden av en meterstav beror på hur fort den rör sig. Ju fortare den rör sig desto kortare blir den. Rum och tid är inte självständiga storheter utan måste operera tillsammans i ett fyrdimensionellt system.

Den speciella relativitetsteorin gör det möjligt att »översätta» iakttagelser och

lagbundenheter från ett system till ett annat om dessa system rör sig jämnt och rätlinjigt i förhållande till varandra. Den allmänna relativitetsteorin utför samma uppgift men även på system med föränderlig hastighet, d.v.s. accelererande och retarderande system varvid problemet med det krökta rummet och behovet av en icke-euklidisk geometri uppkommer.

### Kvantteorin

Kvantteorin handlar om materiens minsta beståndsdelar och ger en radikalt ny grundsyn på dessa. En grundläggande tanke är att materia och energi, som Einstein visat vara översättbara i varandra ( $E=mc^2$ ), existerar i små kvanta som inte ytterligare kan uppdelas. Istället för att redogöra för hela komplexet ska jag dra fram några punkter som är centrala och får konsekvenser för vårt problem.

1) Enligt Bohrs atommodell är atomkärnan omgiven av en eller flera elektroner som kretsar i banor runt kärnan. Elektroner kan hoppa mellan olika kvantiserade banor och därvid avge respektive mottaga energi i form av elektromagnetisk strålning. Denna elektromagnetiska strålning kommer att utsändas och mottagas i bestämda mängder, kvanta, så att ljusets energi kommer att vara lika med elektronens energiskillnad i de två banorna.

2) Den elektromagnetiska strålningen kan beskrivas på två sätt; dels som en vågrörelse och dels som en partikelström. En våg uppfyller hela rummet och förutsätter en sammanhängande rörelse i ett medium. En partikel är en materiell enhet med ett bestämt läge och en bestämd hastighet. De båda beskrivningarna utesluter varandra ömsesidigt och kan enligt vanligt språkbruk inte vara sanna samtidigt. Ändå visar experiment att ljuset ibland uppför sig som en vågrörelse och ibland som en partikelrörelse. Denna dubbelhet kallar Bohr för *komplementaritet*. Samma dubbelhet är tillämplig på elektronen som således ibland



beskrives som en partikel med massa, laddning och läge och hastighet, och ibland som en våg som finns *överallt* runt kärnan.

3) Heisenbergs obestämdhetsrelation säger att små partiklars *läge* och *impuls* (hastighet) inte samtidigt kan bestämmas med godtycklig noggrannhet. Om t.ex. en elektron kan man inte samtidigt veta var i rummet den befinner sig *och* hur den rör sig. Ju närmare läget bestäms, desto mera obestämd blir hastigheten och vice versa. Detta är, enligt den dominerande tolkningen, inte bara ett kunskapsteoretiskt påstående, utan ett ontologiskt. Själva begreppet atom med både bestämt läge och bestämd hastighet är meningslöst.

4) Kvantpartiklar kan inte mätas utan att påverkas av mätningsproceduren. Om en partikels läge ska bestämmas måste den t.ex. ge ifrån sig ljus. Därvid ändras partikelns energi och partikelns tillstånd. Mätningen påverkar alltså objektet. Det finns ingen mätmetod som undgår att påverka sitt objekt men i den makroskopiska världen är denna påverkan så liten att den inte kan registreras. I mikrokosmos blir emellertid den växelverkande energin stor och förändrar objektet fundamentalt.

5) I partikelvärlden sker förändringar ibland slumpmässigt, d.v.s. icke-kausalt. Elektroner och andra partiklar kan röra sig »spontan». Det går inte att förutse hur och när en enskild partikel ska röra sig. Endast för stora mängder av partiklar kan en bestämning ske. Denna bestämning är då statistisk och kan ske med all önskvärd noggrannhet. Enligt den dominerande tolkningen är detta, åter, ett ontologiskt påstående; ej ett kunskapsteoretiskt. Det hör till en atoms inre egenskaper att uppträda slumpmässigt. Det är inte en brist i våra mätningar.

### *Big bang teorin*

Big bang-teorin utgör den nu förhärskande teorin om universums skapelse. Den förutsätter kvantteorin och nya insikter i materiens inre struktur samt na-

turligtvis en förbättrad teknik inom astronomin. Teorin hävdar att universum i sin början, för c. 15 miljarder år sedan, var förtätat till mikroskopisk storlek med en oehörd hetta. Inga atomer fanns — kanske bara de minsta elementarpartiklar vi idag känner till (kvarkar och leptoner). Efter urexlosionen utvidgar sig universum — temperaturen faller — atomkärnor bildas — elektroner förbinds med atomkärnorna — de första grundämnena, väte och helium, bildas. Av väte och helium bildas sedan de första stjärnorna och stjärnsystemen och när universum är någon miljon år gammalt uppkommer planeter. Jorden bildades för c. 5 miljarder år sedan. Och så fortgår det; expansionen av universum fortsätter. Om denna process är oändlig eller om den kommer att avlösas av en kontraktionsprocess råder det delade meningar om.

Förutom de kvantteoretiska resonemang som stöder teorin så finns det åtminstone tre sätt att belägga den. Den s.k. kosmiska bakgrundsstrålningen (upptäckt 1964) består av mycket kortvågig elektromagnetisk strålning. Förekomsten av denna strålning visade sig passa utomordentligt väl ihop med big bang teorin. Bakgrundsstrålningen utgör en rest från den stora smällen; ett slags kosmiskt fossil.

Väte och helium, som är de två lättaste grundämnena, utgör mer än 99 % av all materia. Detta stämmer också mycket bra med vad big bang-teorin förutsäger beträffande halten av grundämnena.

Man kan konstatera att ljus från avlägsna galaxer förskjuts åt det röda hållet i spektrum (den s.k. rödförskjutningen). Detta kan förklaras mycket enkelt med att galaxen eller ljuskällan rör sig *bort från oss*, d.v.s. universum expanderar precis som big bang-teorin säger.

### *Termodynamikens andra huvudsats*

Termodynamikens andra huvudsats betecknas ibland som den mest fundamen-

tala naturlagen av alla. Dess status är visserligen ett hittills obevisat påstående, men all erfarenhet talar för att det är sant och om det inte vore sant skulle absurditeter följa. Den har flera olika utformningar som ser ganska olika ut. I en utformning säger den att värme aldrig spontant leds från en kall kropp till en varmare kropp. I en annan utformning säger den att slutna system förändras från ordning till oordning. Ett mått på oordning kallas *entropi* och en tredje utformning blir därför: i slutna system ökar alltid entropin. Omsatt på universum som helhet innebär termodynamikens andra huvudsats att universum långsamt men säkert går mot maximal entropi, mot kaos, eller vad som ibland kallas värmedöden.

## Vardagsrummet är inte krökt

Vilka slutsatser bör man då dra beträffande världsbilden? Mest konsekvent förefaller det vara att förkasta den mekanistiska världsbilden och ersätta den med »den moderna världsbilden». Det naturvetenskapliga underlaget är förändrat. Man kan inte längre tala om en verklighet oberoende av rum och tid. Verkligheten är inte ytterst determinerad i enlighet med kausala lagar och inte oberoende av vårt sätt att betrakta den. Man kan inte längre upprätthålla tanken att verkligheten ytterst består av materia. Men om vi ser till vad som en gång orsakade övergången från den medeltida världsbilden till den mekanistiska världsbilden, så finner vi att en avgörande orsak då var naturvetenskapens praktiska nytta. Teknologin grep in i människans vardagsliv genom maskiner och andra tekniska hjälpmedel. Men detta gör den nya fysiken i mycket begränsad omfattning. I vardagslivet duger Newton bra. Vårt vardagsrum är inte krökt och äpplena faller helt enligt Newtons förutsägelser. I själva verket är klassisk fysik ett specialfall inom den totala partikelfysiken, där sannolikheten för att ett

äpple faller till marken om vi släpper det i fritt fall är så oerhört hög, att vi lika gärna kan räkna med klassisk fysik där. (Men det finns en teoretisk möjlighet att det stiger uppåt istället!). Det är i de mycket små och de mycket stora världarna som Newton inte gäller. Men i människans vardagsliv duger fortfarande klassisk fysik och den mekanistiska världsbilden. Av detta skäl är därför inte ett byte av nöden. Å andra sidan; det är inte självklart att det är orsaksfaktorn *nytta* som skall avgöra ett byte denna gången. Vi får nöja oss med att konstatera, att det finns ett naturvetenskapligt underlag för en övergång till en modern världsbild. Huruvida denna process faktiskt fullföljes går ej att avgöra här.

## En ny relation?

Det är uppenbart att den nya fysiken har konsekvenser som kan leda till att den nu rådande kontaktlöshetsrelationen mellan naturvetenskap och religion överges. Det kan göras en lång lista på möjliga konsekvenser. Jag skall kort dra fram tre exempel.

Big bang teorin återinför tanken att universum är skapat vid ett givet tillfälle och inte oändligt i tiden. Det finns t.o.m. en rimlig mening enligt vilken universum är skapat *ur intet*. Det finns således en viss likhet mellan Big bang och »Varde ljus». Gösta Ehrensvärd driver denna likhet mycket långt i en uppsats där han uppställer de två skapelseförklaringarna parallellt och försöker visa hur ett moment i den ena förklaringen motsvaras av ett liknande moment i den andra förklaringen. (Gösta Ehrensvärd, Tvärsnitt genom tillvaron Alba 1977, s 80—86.)

Termodynamikens andra huvudsats har också konsekvenser för skapelsen. Den förutsätter att ordningen i universum var som störst i dess start, skapelseögonblicket. Därefter går universum obönhörligen mot oordning och kaos. Men

om ordningen var maximal i skapelse-ögonblicket; hur har denna ordning uppstått? En »naturlig utveckling» till denna ordning är definitoriskt utesluten. Tanken på en intelligent skapare av en maximal ordning blir en möjlig förklaring.

I spåren av kvantteorin har atomens inre struktur kartlagts ned till mycket fina nivåer och de krafter som styr partiklarnas rörelser har kunnat mätas. Som ett tankeexperiment har man varierat dessa krafter en liten aning. Redan mycket små förändringar leder till att universum inte skulle kunna existera i sin nuvarande form. Om den s.k. starka kraften (en av de fyra grundläggande krafterna i naturen) i atomkärnan varit aningen svagare så skulle atomkärnor bli instabila och falla sönder. Om den starka kraften i atomkärnan varit aningen starkare, så skulle inte väte finnas kvar från Big bang i nämnvärd omfattning. Det är då tveksamt om *liv* i någon mening skulle kunna finnas. Om den explosiva kraften i Big bang avvikit med mer än en del av  $10^{60}$  hade universum sett annorlunda ut. Om den varit kraftigare hade materien försvunnit ut i periferin utan att galaxer hade hunnit bildas. Om den varit svagare hade kosmos fallit ihop. Detta är bara två exempel bland väldigt många där den nya fysiken visar hur oerhört finstämd balans som råder i universum och vilken ändamålsenlighet som präglar varje delfenomen i universum.

Dessa exempel är argument för att harmonimodellen är mer adekvat för att beskriva relationen mellan naturvetenskap och religion idag. (Emellertid måste det också sägas att det finns exempel som *inte* stödjer harmonimodellen.) I några aktuella verk pläderas det också för att naturvetenskap och religion idag har ett nytt harmoniskt förhållande.

Frithiof Capra har i Fysikens Tao (The Tao of Physics) och The Turning Point gjort sig känd för ganska spektakulära parallelliseringar mellan f. a. kvantfysiken och österländska religioner.

Ett exempel är Capras tes att vågpartikeldualismen egentligen ingenting annat är än den välkända yin — yangprincipen i taoismen. Capras beskrivning av naturvetenskapen går i stort fri från kritik. Men detta gäller inte den andra polen, religion, där han gör hejdlösa generaliseringar och manifesterar stor brist på insikt i ämnet. Lika viktigt är att kritisera honom för hans låga grad av analys av och villkor för identitet, likhet och analogi. Trots dessa brister är det intressant att undersöka Capra som ett exempel på en återupplivad harmonimodell (och som ett exempel på den typ av antiintellektualistiska tendenser som uppkommer i turbulensen av att en världsbild ifrågasätts).

Ett annat exempel finns i Paul Davies bok »God and the New Physics». Davies är liksom Capra fysiker men inte av så vidlyftigt slag. Davies är den som mest kraftfullt argumenterar för att återinföra »ändamålsenlighet» i naturvetenskapliga förklaringar. Hos honom får därför »the argument of design» en renässans. Ändamålsenligheten i tillvaron, som den framträder i den nya fysiken, blir ett argument för gudstro. Det är överhuvud påtagligt hur den naturliga teologins argumentationsmönster upprepar sig hos Davies. Gunnar Edman är ett exempel av helt annan karaktär. Hans utgångspunkt är den kristne visionärens eller mystikerns. Men ambitionen är densamma; att harmoniera naturvetenskap och kristen tro. Naturvetenskap och religion blir två olika språk som belyser samma verklighet. Ingen av dem är fullständig för sig utan båda behövs för att fullständiggöra bilden av tillvaron. Edman nyttjar flitigt sina kunskaper om partikelfysik, kvantteori och Big bang när han ger sin skapsteologiska och kosmologiska vision av tillvaron.

Inte bara när det gäller världsbilden tycks vi befinna oss i en turbulensperiod, utan även när det gäller relationen naturvetenskap — religion är det så. Under sådana perioder är det lätt att göra så-

dana spektakulära utspel som Capra här fått representera. Men överdrifterna får inte skymma det faktum att den nya fysiken innebär en förändrad relation naturvetenskap — religion och att det blir lättare att beskriva denna relation som harmonisk.

## Litteraturhänvisningar

För det klassiska problemet naturvetenskap-religion är fortfarande Ian Barbour *Issues in Science and Religion* SCM 1966 en av de bästa och fylligaste översikterna.

Naturvetenskapliga översikter finns i stor mängd. Av populära framställningar på svenska kan nämnas Bertrand Russell *Relativitetsteorins ABC* Natur & Kultur 1960, George Gamov *Trettio år som skakade fysiken* Prisma 1968, Tor Ragnar

Gerholm *Fysiken och människan* Aldus 1962, Werner Heisenberg *Den nya fysiken och filosofin* Natur & Kultur 1959, Steven Weinberg *De tre första minuterna* Rabén & Sjögren 1978 och Ilya Prigogine & Isabelle Stengers *Ordning ur kaos* Bokskogen 1984.

Litteraturen kring naturvetenskap — religion i ljuset av den nya fysiken är mer begränsad. Jag har här refererat till Paul Davies *God and the New Physics* Dent & Sons London 1983. En artikel av Davies betitlad *Gud och den nya fysiken* är publicerad i *Forskning och framsteg* nr 5, 1985. Dessutom rekommenderas Svend Andersen *Menneskets møde med universet* G. E. C. Gad København 1983. Implicit nämnd är också Gunnar Edman *Den skingrade mosaikens bild* Skeab 1982.

# Hjälte-dikt eller själens resa — synen på Jobs bok i fornkyrkan

AV STEN HIDAL

Att teologins historia till stor del är bibelutläggningens historia är allmänt erkänt. De större teologihistoriska framställningarna försummar inte heller att påpeka den systematiska teologins samband med exegetiken — en relation som i hög grad kan betecknas som dialektisk — och uppvisar övertygande hur t.ex. de arianska striderna till inte liten del var en fortlöpande kontrovers kring den rätta utläggningen av Ords 8,22.

Men vad som inte på samma sätt uppmärksammas är de förändringar som utläggningen av *en* bestämd bibelbok eller avgränsad bibeltext genomgår under tidens lopp. Mycket är skrivet om teodicéproblematiken under olika epoker, men mycket litet om utläggningen av Jobs bok under teologins historia — och ändå har Job i alla tider varit prototypen för den lidande rättfärdige. Till inte liten del hänger detta samman med att exegetikhistorien intill helt nyligen varit en försummad disciplin, liksom de flesta discipliner som skär över de traditionella ämnesgränserna, i detta fall exegetik och kyrkohistoria. Men här finns rika möjligheter att på ett nästan obegränsat antal texter göra en case-study av bibelutläggningens skiftande mångfald. På så sätt belyses inte endast bibelsynen utan även en mängd andra teologiska frågeställningar. Detta gäller särskilt för fornkyrkan och medeltiden, då loci-metoden ledde till ett mer intensivt sysslande med enskilda perikoper än i den senare mer systematiskt uppbyggda reflexionen.

I någon mån är denna brist på väg att

repareras. Jag tänker bl.a. på monografi-serien *Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship* (Sheffield). Även serien *Theophaneia — Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums* (Köln) innehåller flera monografier av intresse. Därtill kommer att ett antal av de större kommentarerna brukar innehålla ett avsnitt om utläggningshistorien, även om denna ibland inte anses sträcka sig längre tillbaka i tiden än hundra år.

Här skall något sägas om synen på Jobs bok i fornkyrkan. Avgränsningen till en kyrkohistorisk epok är nödvändig och kan likväl på intet sätt medge en fullständig behandling. Men jag tror att fornkyrkan — varvid Gregorius I får bilda gränsen mot medeltiden — ovanligt väl exemplifierar de olika grundinställningar till Jobs bok som den kristna utläggningshistorien har att uppvisa. Givetvis är den moderna exegetikens inställning till boken inte representerad i materialet — fornkyrkans teologer visste inget om den babyloniske Job, formhistorisk metod, etc. (även om ansatser åt detta håll ingalunda saknades, som vi snart skall se). Genom begrepps-paret hjälte-dikt och själens resa har jag sökt att fånga de båda ytterligheterna i synen på Jobs bok. I det ena fallet betonas de yttre, historiska aspekterna, i det andra fallet ses boken som en skildring av själens upplevelser under mystikens förtecken. Det säger sig självt att dessa båda tolkningstyper sällan företräds renodlat utan ofta kombineras med varandra.

I vad mån har då Jobs bok blivit utlagd i fornkyrkan? Svaret kan avse antingen fortlöpande kommentarer till hela bibelboken eller den utsträckning som ställen i boken blivit citerade i olika sammanhang. Antalet sammanhängande job-kommentarer är inte stort, och av sådana som täcker hela boken är förutom Gregorius' *Moralia* endast ett fåtal bevarade. Mer eller mindre fragmentariskt bevarade är ett tiotal, men genom uppgifter hos antika författare vet vi att det har skrivits flera utläggningar av boken. När det gäller antalet citat och allusioner ger den nu successivt utkommande *Biblia Patristica* besked. Det visar sig klart att Job (åtminstone t.o.m. Origenes) inte hör till de mest citerade bibelböckerna. Det är i och för sig ett resultat man kunde ha väntat, ty redan i NT förhåller det sig på detta sätt. I hela NT finns sju-åtta citat eller allusioner från Job, och flera av dem är osäkra. Textkritiskt intressanta är ett par citat i corpus Paulinum (bl.a. Job 5,12 i 1 Kor 3,19), där det förefaller som en i övrigt okänd grekisk översättning användes.

Klart är att Jobs bok i förhållande till sitt omfång (42 kapitel) hör till de minst utlagda i fornkyrkan. Ändå behandlas här i en sällsynt rikt varierad form ett synnerligen centralt teologiskt ämne: den lidande rättfärdige. Det hade funnits anledning förmoda, att den kristna bibelutläggningen ivrigt skulle sysselsätta sig med denna text, men så har alltså inte varit fallet. Tystnaden kring Jobs bok — bortsett från vissa sammanhang, var till jag återkommer — är vid denna tid så påfallande, att man söker efter en förklaring.

Om vi i vårt sökande efter detta svar vänder oss till den moderna exegetikens syn på Jobs bok får vi först veta, att boken inte kan bedömas som en enhet. Det prosaiska ramverket uppvisar en jobgestalt som inte gärna kan förenas med dialogens Job. I ramverket, särskilt prologen, böjer sig Job ödmjukt under Guds vilja och de lidanden som drabbar honom, han är vittne, *martys*, i ordets

bästa mening, och avvisar bestämt den uppmaning, som hans hustru riktar till honom att tala ut om Gud (och som i LXX är försedd med ett fylligt tillägg). Dialogens Job däremot är en människa i uppror mot Gud. Där säger Job rent ut, att det är med orätt som Gud förföljer honom och att han alltid har varit rättfärdig, *saddiqq*. Följdriktigt avslutas också Jobs tal med en s.k. exculpatorisk ed i kap. 31 där Job med ett från den sakrala rättens område hämtat språkbruk ännu en gång inskräper sin oskuld.

Parallellt med detta går vad som kunde kallas en demonisering av gudsbilden — ett uttryck som bl.a. Johannes Lindblom använder i Boken om Job och hans lidande. Det finns alla skäl att vara försiktig med ord som »demonisk», men vissa repliker av Job frammanar likväl en bild av Gud som knappast kan beskrivas annorlunda, t.ex. 16,12—14:

Jag satt i god ro, då krossade han mig.  
Han grep mig i nacken och slog mig i smulor.

Han satte mig upp till ett mål för sina skott,  
från alla sidor träffar mig hans pilar,  
han genomborrar mina njurar utan förskoning,  
min galla gjuter han ut på jorden.  
Han bryter ned mig med stöt på stöt,  
han stormar emot mig som en kämpe.

Sitt måhända skarpaste uttryck får denna tendens i Job 9,24, där den svenska översättningen inte är helt rättvisande. »Jorden är given i en ogudaktigs (=Gud!) hand, och en slöja sätter han för dess domares ögon). Är det ej han som gör det, vem är det då?»<sup>1</sup>

Exegetiken under ett sekel som fått uppleva två världskrig kan ej förväntas ha svårigheter med ställen som dessa. De går också bra ihop med den vanliga bilden av hur en hebreisk människa skall vara: fylld med passioner, handlingsinriktad, inte vägande varje ord på guldväg. Annorlunda ställer sig problemet för den fornkyrklige läsaren av Jobs bok.

<sup>1</sup> Se F. Lindström, *God and the origin of evil* (1983), s. 150 ff.

Om något nyckelord skall sägas vara typiskt för den fornkyrkliga bibelutläggningen kunde det vara: *mätta* och *anständighet*. De heliga skrifterna får inte sägas innehålla något som strider mot tro och goda seder. Därför lägger en Efraim Syriern ner mycken energi på att uppvisa hur antropomorfismerna och antropotismerna i GT inte får fattas bokstavigt och att Gud inte kan ha förhärdat faraos hjärta, fastän det står så.<sup>2</sup> I detta syfte blir allegoresen ett mäktigt vapen.

Mot denna bakgrund blir det förstaeligt varför den fornkyrkliga bibelutläggningen endast med tvekan närmade sig Jobs bok. Job präglas sannerligen inte av *apatheia*, han yttrar inga upphöjda och ädla tankar om Gud — mer än i prologen! Nu skall det erkännas, att problemet för den tidens teologer måhända inte var så stort som det kan synas för oss. Dels koncentrerade man exegesen mycket till just prologen, dels har texten i LXX redan genomgått en bearbetning som tagit bort en del av de mest anstötliga uttrycken och det alltså redan i förkristen tid.<sup>3</sup> Ibland är dessa ställen helt sonika borttagna vilket förklarar varför Job i LXX-versionen är ungefär 1/5 kortare än i den masoretiska formen (de saknade ställena har Origenes supplerat från Theodotion och markerat med asterisk). Det gäller t.ex. för den citerade versen i 9,24, där LXX har utelämnat orden: »han sätter en slöja för domarnas ögon — är det ej han som gör det, vem är det då?»

Likväl har tillräckligt mycket blivit kvar för att vålla utläggarna bekymmer, och vi skall nu se på några försök att komma till rätta med detta problem.

Den mest radikala lösningen representeras av den antiokenska exegetskolan, främst företrädd av Diodoros av Tarsos och Theodoros av Mopsuestia. Denna teologiska riktning under de fjärde och femte århundradena kännetecknas av ett

strikt fasthållande vid textens bokstavliga innebörd och ett konsekvent avvisande av alla allegorier. Endast ett fåtal typologier godkändes. I mångt och mycket har vi här att göra med en reaktion mot den alexandrinska allegoresen — om det även föreligger ett judiskt inflytande, som ibland antagits, är tvivel underkastat.<sup>4</sup>

Vi har inte så mycket i behåll av antiokenarnas skrifter som önskvärt vore, detta till följd av ett avsiktligt undertryckande — ett öde de delade med flera av sina alexandrinska meningsmotståndare. De kom att misstänkas för nestorianism, liksom alexandrinerna för origenism. Men åtskilligt av deras skrifter har bevarats i översättning, fr.a. till syriska, men även till latin därigenom att Julianus av Eclanum, mest känd som Augustinus' motståndare i de pelagianska striderna, hade studerat för Theodoros av Mopsuestia. Det är också Julianus som har bevarat ett omdöme om sin läromästares inställning till Jobs bok, som är så tydligt man kan önska sig: *per omnia reprobans scripturam Iob*.<sup>5</sup> Visserligen erkänner Theodoros att bokens tema, den lidande rättfärdige mycket väl försvarar sin plats i bibeln, men på främst formella grunder måste han likväl avvisa hela boken. Ett intressant utslag av den kanonkritik som var fullt möjlig även i ortodoxa sammanhang ända in på 400-talet (Theodoros dog 428). Vad är det då som tvingar den antiokenske exegeten att avvisa Job ur kanon?

1) Att Job förbannar sin egen födelsedag är ovärdigt en vis och rättfärdig man. Just dessa ord (början av Jobs första tal i kap. 3) utgör en konstant huvudvärk för all äldre jobexeges, och vi får anledning att återkomma härtill. I den latinska versionen av Theodoros' omdöme finner vi ordet *convenire*, som helt säkert

<sup>2</sup> Se mitt arbete *Interpretatio Syriaca* (1974), s. 92—96.

<sup>3</sup> Till frågan om Job och LXX, se G. Gerleman, *Studies in the Septuagint. I. Book of Job* (1946).

<sup>4</sup> Jag har behandlat detta ämne i en föreläsning under ett nordiskt patristiskt symposium kring kyrka-judendom under de första fem århundradena. Bidraget kommer att publiceras 1986 i »Kyrka och judendom under de första århundradena», vol. 2.

går tillbaka på det grekiska *prepein*, »passa». Härmed är vi tillbaka till den ena av de principer som i så hög grad varit bestämmande för fornkyrkans bibelutläggning: det passande. Det var även i den profana litteraturkritiken vid denna tid en viktig norm, efter vilken de alexandrina grammatici bedömde t.ex. den homeriska epiken. Endast det som var *prepon*, »passande» fann nåd inför deras ögon, medan verser hos Homeros som stred mot detta ideal (eller helt enkelt hade en dålig grekiska) atetiserades (grek. *athetein*). Över huvud förtjänar det att beaktas, hur den fornkyrkliga bibelutläggningens tekniska begreppsapparat nästan i sin helhet är övertagen från den samtida homerosexegesen. Något annat vore knappast att vänta, då ju Homeros var grekernas bibel.

2) Theodoros' andra argument mot att räkna Job till kanon klingar förbluffande modernt. Först heter det att författaren till denna bok inte har nöjt sig med att skriva på bibelns enkla och rättframma språk utan velat pråla med sin hedniska bildning, något som är ovärdigt en from människa. I dessa ord kan vi se en ganska god skildring av LXX-Jobs grekiska, som verkligen ligger på ett ganska högt litterärt plan, till skillnad från bl.a. Pentateuken och Psaltaren. Som exempel på opassande mytologiskt stoff nämner Theodoros namnet på en av Jobs döttrar, Amaltheas horn (42,14). Det hebreiska namnet på dottern, Keren-Happuk, betyder »sminkdosan» och det är överraskande att finna denna transformerad till den högmytologiska Amalthea, alltså den get som närde Zeus när denne var barn.<sup>5</sup> Man kan förstå Theodoros' indignation när han skriver: »Det står klart för mig att Job, denna barbar från Edom (*homo barbarus et Edomitanus genere*), omöjligen

<sup>5</sup> Se C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (1974), s. 77.

<sup>6</sup> Förklaringen ligger sannolikt i att den grekiske översättaren läst det hebr. ordet *happuk* som *hapuk* »förvandlad» (passivt particip av *hapak*), alltså »det förvandlade hornet», se Gerleman, a.a., s. 38.

kan ha känt till hedniska fabler om Jupiter, Saturnus och Juno.»<sup>7</sup>

3) Detta argument utvidgas nu på ett synnerligen intressant sätt till att gälla vad som i modern exegetik brukar kallas formhistoria. Enligt Theodoros är författaren till Jobs bok helt beroende av grekiska förlagor, närmare bestämt de attiska tragedierna. Då det även på 1900-talet har hävdats att Jobs bok från början kan ha varit tänkt som ett drama, är detta en intressant tanke.<sup>8</sup>

Theodoros' snäva bedömning av Job fick inte mycket gensvar, inte ens inom den riktning vars främste målsman han själv var. Johannes Chrysostomos — som i allt väsentligt får sägas vara en antiockenare — skrev en stor kommentar till boken, så även Julianus av Eclanum. Trots allt var kanonmedvetandet vid denna tid så starkt att det inte längre var möjligt att avvisa hela böcker därur.

När vi talar om bibelutläggning i fornkyrkan är det naturligt att tankarna går till Origenes. Hans bibelutläggningar fördelar sig på två grupper av skrifter: homilior och kommentarer. Fragment av några homilior över Job är bevarade, däremot ingen kommentar. Det är väl inte omöjligt att mera kan tas fram ur de catenor, som först på senare tid har börjat bli grundligt inventerade. Det mesta — inklusive citatfrekvensen enligt *Biblia Patristica* — tyder dock på att Origenes inte var så intresserad av Jobs bok. Möjligen menade han — utifrån det höga antalet asteriseringar i LXX — att bokens grekiska form inte var en tillräcklig bas för utläggningen.

Helt annorlunda kom det att bli i den teologiska strömning som utgick från Origenes, och som mer än något annat varit bestämmande för den östliga kyrkans teologiska profil. Det har sagts att medeltidens västerländska teologi består i en serie fotnoter till Augustinus, på samma sätt kunde det med en viss rätt sägas att den österländska teologin består

<sup>7</sup> Schäublin, a.a., s. 79 f.

<sup>8</sup> Se t.ex. H. M. Kallen, *The book of Job as a Greek tragedy restored* (1918).



i en serie fotnoter till Origenes. Härvid är att märka att åtskilligt visserligen avvisades av en rad koncilier under de femte och sjätte århundradena, men det som då avvisades var vissa inslag i den origenistiska teologin, så som den kommit att utvecklas, inte så mycket Origenes själv.

Sin största betydelse kom origenismen att få därigenom att den blev till vad som kunde kallas den monastiska normalteologin. Det är särskilt den egyptiska monasticismen som kom att bli i hög grad bestämd av den senare origenismen. Här kan nämnas Evagrius Ponticus (346—399), den förste munk som utvecklade en omfattande litterär verksamhet och bland vilkens skrifter även en jobkommentar finns (endast fragmentariskt bevarad). Evagrius hade blivit diakonvigd av Gregorios av Nazianz och förmedlade så även den kappadociska teologin till Egypten.

Ungefär samtida med Evagrius var Didymos av Alexandria, även kallad Didymos den blinde (313—398). Till skillnad från Evagrius, som efter en ungdom i Konstantinopel levde i den nitriska öknen, uppehöll sig Didymos i Alexandria, där han verkade som lekmannaasket och lärare. Även han lade den origenistiska teologin till grund för en monastisk praxis, men till skillnad från Evagrius verkade han mera direkt som bibelutläggare, detta i Origenes' efterföljd.

Länge var litet känt av hans skrifter, då han blivit fördömd av en synod i Konstantinopel 553 med åtföljande repression av hans skrifter. Men genom ett av de handskriftsfynd som utgör ett så angenämt inslag i vetenskapens historia är vi nu bättre informerade. 1941 fann man i Tura i närheten av Kairo i en grotta ett helt litet bibliotek med skrifter av Origenes och Didymos — sammanlagt 2000 blad, de flesta i gott skick — som tydligen deponerats där av origenister undan den kyrkliga ortodoxins framfart. Bland dessa skrifter fanns en kommentar till Job och en till

Predikaren, båda av Didymos. Kommentaren till Job har på ett förtjänstfullt sätt blivit utgiven av Albert Henrichs i samarbete med museet i Kairo.<sup>9</sup> Denna kommentar är brett upplagd och går inte längre fram än till det elfte kapitlet i de bevarade texterna, men ger i gengäld en mycket god bild av hur man i origenesinspirerade egyptiska munkkretsar såg på Jobs bok. Och här är vi mycket långt från antiokenarnas snäva bedömning. Här ses inte Job som en hjälteedikt i farlig närhet till de grekiska tragedierna, här ses den som ett paradigm för den kristna själens uppstigande till sitt rätta himmelska ursprung.

Detta innebär inte att den yttre gestalten blir likgiltig. Didymos lägger ner mycken möda på att klargöra även den historiska innebörden i texten, utreda realia och språkliga problem, m.m., allt enligt det alexandrinska schemat i exegesen: först den historiska betydelsen, sedan den andliga-allegoriska (tydligast kanske hos Gregorios av Nyssa i *De vita Moysis*).

I en utförlig inledning eller *hypothesis*<sup>10</sup> fastställer Didymos de riktlinjer som enligt honom bör vara bestämmande för utläggningen av Job. Teodicéproblemet står i centrum och det heter: »Job klarlägger allt som har att göra med Guds domar, och visar att inget av det onda som drabbar människorna sker utan Guds vilja.» Här framträder redan bilden av Job som troshjälten, vilken i sin fasta förtröstan på Gud går genom lidandet — man frestas nästan att tillägga: med ett leende. Den grundläggande synen hos Didymos beror på en kombina-

<sup>9</sup> Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob. Herausgegeben, übersetzt, erläutert von Albert Henrichs (Papyrologische Texte und Abhandlungen, Bd 1—3, 1968). För den tredje volymen är Ursula Hagedorn, Dieter Hagedorn och Ludwig Koenen utgivare. Se även G. Marchal, *Didymus de Blinde en zijn interpretatie van het boek Job* (1977).

<sup>10</sup> En *hypothesis* är hos de alexandrinska grammatiker en historisk inledning till en text, där den placeras i ett sammanhang. Se Schäublin, a.a., s. 84—94.

tion av stoisk teodicé och kristen eskatologi. Därtill kommer som ett viktigt inslag att Didymos som origenist lär själens preexistens. Här passar Jobs liv förträffligt in i bilden: prologens Job som lever i lycka och välsignelse är den pre-existenta själen, som genom förkroppsligandet störtas ner i allehanda frestelser och lidanden, för att redan i denna tidsålder genom kontemplation (*theoria*) höja sig till ljusets boning och genom döden slutligt ingå där.

För den som vill leva ett sådant liv är Job den stora förebilden, den helige, den salige Job som han genomgående kallas. Det gäller i princip alla kristna, men munken har de största möjligheterna att förverkliga det, och därför kan denna jobkommentar i stor utsträckning läsas som en monastisk regel — även om den inte programmatiskt ger sig ut för att vara det.<sup>11</sup> De olyckor som drabbar Job, ja, även vännernas välmenande försök att trösta honom, kan då tolkas som de många orena och distraherande tankar som ansätter asketen i hans ensamhet, *logismoi*, som de kallades av ökenfäderna.

Job drabbas av stora olyckor men hans ståndaktighet sviktar inte ett ögonblick, försäkrar oss Didymos. Ett nyckelord är här *andreia*, manlighet, tapperhet. Job säges ha varit uthållighetens själva avbild och typ, *karakter kai typos andreias*. Inget ont ord går ut ur hans mun.

Men hur skall man då se på Jobs allra första ord i dialogen, där han i klara ordalag förbannar sin egen födelsedag? Didymos ägnar mycken kraft åt att ge detta ställe en rätt utläggning och typiskt nog är det här han spränger in en exkurs om själens preexistens. Inledningsvis slår han fast, att om Skriften tycks innehålla något opassande som inte är förenligt med de heligas inriktning mot Gud, då måste man tillgripa allegorin. »Om an-

hängarna till den bokstavliga utläggningen gärna håller fast vid den ordagranna innebörden av detta ställe så upphäver de den heliges (Jobs) ståndaktighet (*andreia*), som dock inte ens djävulen kunde upphäva . . . Därför måste man undersöka texten efter allegorins regler, då den ordagranna utläggningen inte ger någon förnuftig och den helige passande innebörd.»<sup>12</sup> Åter det passande, *to prepon!*

När det gäller Jobs förbannande av sin födelsedag menar Didymos att det som avses därmed ingalunda är födelsen som sådan utan att Jobs lidande har fått så många fromma att tvivla på Guds rättfärdighet. Ur den synpunkten — alltså omsorg om andras tro — hade det varit bättre för Job att inte ha fötts. På samma sätt är det när Job önskar att han hade dött i moderlivet; han menar inte detta bokstavligen utan det är ett uttryck för att han likt Jona vill dra sig undan de uppgifter han tilldelats i Guds frälsningsplan.

För oss kan detta synas vara ett egendomligt sätt att läsa Jobs bok, men utifrån Didymos' utgångspunkter — som han i stor utsträckning delade med hela fornkyrkan — är detta nödvändigt om han inte skall komma till samma resultat som Theodoros av Mopsuestia. Antingen en exeget som till fullo uppvisar att bokens innehåll stämmer överens med den kristna trons krav på måttfullhet och det passande — eller också ett avvisande. I och för sig inga andra principer än som varit vägledande för kanonbildningen.

Det måste nu påpekas att Didymos' kommentar också innehåller en mängd goda iakttagelser som alltjämt skulle pryda sin plats i en utläggning av boken. Men då antiken inte känner den historisk-kritiska exegetikens metoder — mer än antiokenarna i viss mån — så blir detta inte huvudsaken. Ty som Julianus av Eclanum skriver i företalet till sin kommentar till Job: »Allt som är skrivet

<sup>11</sup> Basilios' båda monastiska regler innehåller åtskilliga citat från Job, men särskilt från Ords och Ps 118. Det är intressant nog genomgående vishetstexter från GT som kommer till användning.

<sup>12</sup> I Henrichs utgåva s. 170—173.

är skrivet oss till undervisning». <sup>13</sup> Att ta reda på vad texten ville säga vid sin tillkomst skulle för dem ha haft endast ett antikvariskt kuriosaintresse — det enda viktiga är vad texten säger oss nu. Och då, menar Didymos och den origenistiska tradition han står i, kan vi inte finna något bättre mönster för den kristna ståndaktigheten än Job. Sedd mot denna bakgrund och med tanke på att LXX-Job redan är en i viss mån purgerad textform, lånar sig Jobs bok utan större motstånd till exegetens avsikter. Allt kantigt, hårt och anstötligt planas av och fram träder en Job som är urtypen för den kristne asketen: väl prövas han, som människor brukar prövas, men han avgår med segern i kraft av sin tro.

Men det var inte endast de egyptiska origenisterna som intresserade sig för Job. Även arianerna kom att göra det i en utsträckning som ledde till att boken nästan fick dåligt anseende. Vad beträffar arianska jobkommentarer har vi ännu mindre texter att tillgå än i origenisternas fall, men vi vet av andra källor att arianerna gärna sysslade med Job. Förklaringen till detta får vi i en ny och stimulerande framställning av den tidiga arianismen: Robert Gregg & Dennis Groh, *Early Arianism — a view of salvation* (1981). <sup>14</sup> Enligt dem har man i den tidigare forskningen givit en felaktig bild av arianerna. Det brukar heta att Arius utgick från ett filosofiskt präglat gudsbegrepp, enligt vilket Gud inte kan tänkas meddela sitt väsen åt någon annan, då han är den ende och odelbare (*monas*). Därför måste Kristus tillhöra skapelsen och bli ett slags mellanväsen, som likväl blir föremål för tillbedjan. Enligt Gregg och Groh är arianismens grundval inte alls den i sig själv vilande inkommunikabla monaden, utan ett av frälsningshistorisk dynamik präglat bibliskt gudsbegrepp. Viktig är här tanken att Gud

kommunicerar med skapelsen genom sin vilja, och Kristus framstår ibland nästan som Faderns inkarnerade vilja.

Denna voluntaristiskt orienterade kristologi resulterar i en människosyn som är väl avpassad för asketer och munkar. Ett nyckelord var Luk 2,52: Jesus blev äldre och visare och vann Guds och människors välbehag. Han gjorde framsteg, *proekopte*, och därför gav Gud honom en befordran vid uppståndelsen. Och likasom Kristus gjorde framsteg i dygden, så kan även de kristna göra det, just därför att Kristus är den förstfödde bland många bröder. Och bland dessa bröder intog Job en central plats. Hans liv blev till ett monastiskt paradigm. Så finner vi att Jobs bok under 400-talet hade kommit att bli en älskad och ivrigt kommenterad skrift bland origenister och arianer. Hade inte deras skrifter i så stor utsträckning blivit undertryckta skulle vi säkert ha haft en uppsjö av jobkommentarer från denna tid. Men varken origenister eller arianer avgick med segern i kyrkan — i den kamp som föres i form av koncilier och synoder. En rimlig slutsats kunde bli att Jobs bok hamnade i vanrykte. Det mycket begränsade antalet »ortodoxa» kommentarer till boken vid denna tid kan tyda på det. <sup>15</sup>

Men vi har kvar en stor jobkommentar, som kanske är den man främst förknippar med fornkyrkan — Gregorius I:s *Moralia*. Den ligger något längre fram i tiden. Gregorius började att arbeta på den när han vistades i Konstantinopel som påvlig legat åren 579—585, vilket framgår av den långa dedikationen till Leander, biskop av Sevilla, men avslutades troligen först 595. Det är den i särklass största jobkommentaren från fornkyrkan, ja, förmodligen alltjämt den största (i 35 böcker).

Den extremt breda uppläggningsen av

<sup>13</sup> Julianus' jobkommentar är tillsammans med hans behandling av Hosea, Joel och Amos utgiven av L. De Coninck i *Corpus Christianorum Series Latina LXXXVIII* (1977).

<sup>14</sup> Rec. av mig i STK 59/1983, s. 82—84.

<sup>15</sup> Olympiodoros, som var diakon i Alexandria från c:a 510, skrev en utförlig kommentar till Job, utgiven 1984 av Ursula och Dieter Hagedorn (*Patristische Texte und Studien* 24). — Se även M.-L. Guillaumin, *Recherches sur l'exégèse patristique de Job* (*Studia Patristica* 12, s. 304—308).

detta verk ger anledning att förmoda, att det här rör sig inte endast om en kommentar till en bibelbok utan om en teologisk helhetsframställning. Att det förhåller sig så i vissa hänseenden är tydligt. När det gäller den exegetiska metoden vill Gregorius visa hur de tre betydelsenivåerna i en text — den historiska, den allegoriska och den moraliska — kan och bör hämtas fram. Viktigast av dessa är den moraliska betydelsen, som också har fått ge namn åt hela skriften. Under framställningens gång kan Gregorius med hjälp av allegoresen belysa en rad teologiska loci och på så sätt presentera en nästan hel dogmatik och etik. Men vad Gregorius framför allt vill ge är en monastisk handledning. Han vänder sig här inte till lekfolket utan till sina medbröder munkarna, och vill visa dem hur Job är ett monastiskt föredöme — alltså samma intresse som vi såg hos Didymos och arianerna. På konkreta punkter står Gregorius också ganska nära sina föregångare. Det är tvivelaktigt om han kunnat tillräckligt med grekiska för att tillgodogöra sig deras skrifter; mest beroende är han sannolikt av Augustinus och Johannes Cassianus. Men då hans intressen i utläggningen till stor del sammanfaller med den tidigare utläggningen blir resultatet ganska likt. Intressant är att Gregorius påpekar hur en del av Jobs yttranden i dialogdelen kan synas hårda (*aspera*) för läsare utan erfarenhet. Dessa saknar nämligen förmågan att gå in i den lidande rättfärdiges sinnelag (*animum dolentis et iusti*). Men helgonens ord måste tolkas på ett fromt sätt.

Det finns ingen möjlighet att gå in på detaljer i Gregorius' utläggning, men allmänt kan den beskrivas som vida mer ecklesiologiskt orienterad än hos Didymos. Häri röjer sig väl stats- och kyrkomannen med de breda perspektiven, större än en privatlörd i Alexandria rimligen kunde ha.

Men varför har Gregorius skrivit denna kommentar, varför har han lagt ner c:a femton år av sitt liv, så fyllt av andra aktiviteter, på denna uppgift? Enligt min mening kan Gregorius' *Moralia* förstås som ett energiskt och storstilat försök att återvinna Job och utläggningen av Jobs bok till storkyrkan, att vrida detta vapen ur händerna på origenister och arianer. Därför ägnar Gregorius så stor omsorg åt exegetiska metodfrågor, därför vill han ge den kyrkligt ortodoxe munken — och lekmannen — en bild av hur Jobs bok på ett legitimt sätt kan utnyttjas. Gentemot den antiokenska exegetskolan hävdar han att boken är en fullvärdig del av kanon, gentemot origenister och arianer att dess användning som asketiskt paradig ingalunda är deras exklusiva angelägenhet. Ty visserligen hade antiokenare, origenister och arianer nu sett sina bästa dagar — i varje fall i västkyrkan — men deras samband med Jobs bok var tydligen ännu inte utplånat.

Tänkvärt är att när jobexegesen tog fasta på vad det faktiskt står i boken, så blev resultatet antingen tystnad — vilket gäller för större delen av forny kyrkan — eller direkt avvisande, såsom för antiokenarna. När Job å andra sidan läses mot bakgrund av origenistisk eller arianskt färgad monasticism faller bitarna genast på plats: då framstår Job som antingen urtypen för den fromma själens resa upp mot det himmelska hemlandet eller troshjältens kamp för etiska framsteg i Kristi efterföljd. I båda fallen förbises något väsentligt av det som boken vill säga, men det var nu priset som fick betalas för att behålla den i kanon. Först genom Gregorius' *Moralia* är Job definitivt inrangerad i den kyrkliga ortodoxins bibelutläggning. Det arbetet var så grundligt att det inte behövde göras om. Det är först den historisk-kritiska exegetiken som har återvänt till Jobs bok och tagit den på fullt allvar.

# LITTERATUR

---

Johann Maier: *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (Erträge der Forschung, Band 177). 320 sid. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.

Professor Johann Maier i Köln är en av samtidens mest produktiva forskare inom det judaistiska fältet. Född 1933 i Österrike har Maier sedan han 1960 utgav sitt första större verk (*Die Texte vom Toten Meer*, 1—2) publicerat en jämn ström av vetenskapliga studier och samlingsverk, främst *Vom Kultus zur Gnosis* (1964), *Das altisraelitische Ladeheiligtum* (1965), *Geschichte der jüdischen Religion* (1972; se min anmälan i *STK* 49/1973, 176—179), *Das Judentum* (1973), *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (1978), *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (1978), *Geschichte des Judentums im Altertum* (1981) och — tillsammans med P. Schäfer — *Kleines Lexikon des Judentums* (1981).

Maiers nya arbete är närmast att betrakta som en fortsättning på studien *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Erträge der Forschung, Band 82), där Maier kritiskt granskar praktiskt taget alla *Jesus-testimonia* som i den vetenskapliga diskussionen anges eller antas förekomma i den klassiska, rabbiniska litteraturen. I spåren av judiska forskare som S. Zeitlin, M. Goldstein och J. Z. Lauterbach m.fl. hävdar Maier där att den judiska traditionslitteraturen innehåller utomordentligt litet rörande Jesus från Nasaret. Ja, beträffande de tannaitiska källorna (material äldre än c. 220 e. Kr.) går Maier på grundval av ingående kontextanalys, traditions-, stoff-, motiv- och formhistoriska iakttagelser så långt att han inte ser sig i stånd att urskilja »eine einzige rabbinische 'Jesus-Stelle'» (268). Ännu mer sensationellt är att Maier inte heller tycker sig finna något äkta *Jesus-testimonium* bland de amoraitiska texterna (material från c. 220—600 e. Kr.): »Es gibt keine 'Jesus-Stelle', die als solche nicht eine umgemünzte

ältere Tradition, welche mit Jesus Christus zunächst nichts zu tun hatte, darstellt» (269). Personligen menar jag att det rabbiniska materialet trots allt inte tillåter så definitiva slutsatser (se utförlig diskussion i min anmälan i *Orientalia Suecana* 31—32, 1982—1983, s. 185—192). Å andra sidan har Maier givetvis rätt i att det på forskningens nuvarande stadium inte är möjligt att otvetydigt belägga existensen av autentiskt Jesus-material i rabbinisk tradition från tannaitisk och amoraitisk tid.

Om detta är situationen med Jesus från Nasaret, hur förhåller det sig då med bilden av kristendomen i dess olika yttringar? Har inte ens de första århundradenas judisk-kristna konfrontationer avsatt spår i de rabbiniska källorna? Det är den problematik som Maier fokuserar i sitt nya verk. Liksom i Jesus-boken visar Maier här en storslagen beläsenhet, och praktiskt taget alla föregivna hänvisningar till kristen lära och praxis i rabbiniska texter redovisas i Maiers diskussioner. Redan ur bibliografisk synvinkel är Maiers arbete en guldgruva, inte bara genom en förnämlig bibliografi (s. 273—288), som kompletterar den enorma litteraturoversikten i Jesus-boken (där s. 317—337) utan också genom utförliga noter (s. 209—271), som i sin tur förutsätter motsvarande partier i Jesus-studien (där s. 276—315).

Maiers nya studie innehåller ingen egentlig inledning, eftersom Jesus-bokens introduktion är av en sådan karaktär att den behandlar problemområden som är gemensamma för båda arbetena, t.ex. frågan om variationen i intressegrundlag mellan judiskt och kristet i antiken, de svårigheter som följer av den påfallande inom-judiska respektive inom-kristna mångfalden (med hänsyn till traditioner, konfessioner, lokala variationer etc.) och olika problem som har att göra med traditionsförkluster i källmaterialet (t.ex. genom kyrklig censur, judiskt undertryckande av anfäktbart stoff, apologetisk självcensur) respektive traditionstillväxt (inklusive nytolkning av äldre material).

Med systematisk elegans och precision har Maier indelat sitt material i sju stora kapitel, som följs av några korta »Schlussbemerkungen» (s. 206—208).

I första kapitlet diskuterar Maier »Rabbinische Spuren des NT und sonstigen christlichen Schrifttums» (s. 1—124). Därvid blir det naturligt att lägga störst vikt vid en kritisk analys av rabbiniska texter som berör *sifre minim* (skrifter tillhörande den kontursvaga grupp som ur rabbinisk synvinkel framstår som dissidenter/heretiker och bär beteckningen *minim*, »arter»?) och *giljonim*, »bokrullar» etc., ett ord som är ägnat att associeras med »evangelier». Vad gäller det förstnämnda uttrycket söker Maier påvisa att det i den rabbiniska litteraturen aldrig betecknar kristna skrifter, normalt inte över huvud icke-bibliska skrifter (med möjligt undantag för senare tolkningar i b Sanh 110b och Hag 15b). Beträffande det andra uttrycket kommer Maier parallellt till slutsatsen att inget ställe hos rabbinerna tillåter en identifiering med evangelierna.

Det andra kapitlet ägnas åt rabbinernas eventuella »Reaktionen auf Paulus und seine Theologie» (s. 125—129) och behandlar därvid ett litet antal texter (m Ab 3,5.11.14.15; Ber 9,5; ExR 13,1—5). I intet fall finner Maier det möjligt att fastställa faktiska referenser till paulinsk teologi.

Ett tredje intresseområde är »Synagogenausschluss, Verwünschung und Verfolgung» (s. 130—141). Här ägnar Maier speciell uppmärksamhet åt spänningen mellan kyrkofäders uppgifter om judiska förföljelser mot de kristna och avsaknaden av tydliga rabbiniska uttryck för förföljelseattityd; i synnerhet blir det nödvändigt för Maier att noggrant analysera den tidshistoriska/kontextuella innebörden i den s.k. *Birkat hammīnim* inom ramen för synagogans *Tefillā*, populärt kallad Adertonbönen. Maier utesluter inte att judekristna kan inkluderas i *minim*-förbannelsen (eufemistiskt betecknad som »*minim*-välsignelsen»!), men menar att den primärt riktar sig mot »antirabbinisch eingestellte und synkretistisch-assimilatorisch orientierte Juden» (s. 141), en uppfattning som ligger ganska nära den av R. Kimelman ungefär samtidigt framförda (*Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity, Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II, ed. E. P. Sanders *et al.*, London 1981, 226—244).

Ett ganska omfattande kapitel ägnar Maier åt antagna rabbiniska anspelningar på »Christliche Bräuche und Verhaltensweisen» (s. 142—172). Det gäller ett synnerligen disparat material rörande bl.a. böner, böneriktningar, trosbekännelsen (*Šema'*), söndagen, fastan på söndagen, kristen livsföring, bild-, helgon- och relikdyrkan samt dopet. På punkt efter punkt söker Maier visa att det i de rabbiniska texterna själva inte finns några säkerställbara referenser till specifikt kristna bruk; i vissa fall, spec. i frågan om anspelningar på *nošri/nošrim*, rör det sig om medeltida interpolationer i handskriftsbeståndet.

Maiers undersökningar rörande eventuella rabbiniska allusioner på en distinkt kristen uppfattning av »Tora, Erwählung und Verwerfung» (s. 173—195) mynnar ut i likartade negativa konklusioner (möjligen med undantag för texter, där den rabbiniska muntliga Tora tillmätts högre rang än biblisk profetia). I huvudsak lika avvisande ställer sig Maier till föregivna allusioner på kyrkans »Gotteshvorstellung und Christologie» (s. 196—199) — här går Maier långt vidare i kritisk inställning än t.ex. A. Marmorstein (*Religionsgeschichtliche Studien*, 1, 1910, och en lång rad senare bidrag; se Maiers *Jesus-studie*, s. 330). Också när det gäller området »Eschatologie» (s. 200—205) är Maier ytterst skeptisk visavi i tidigare forskning antagna referenser i judisk traditionslitteratur. Maiers slutsats efter genomförandet av hela undersökningen blir därför: »Nur sehr wenige von den zahlreichen Stellen in der rabbinischen Literatur, die man als Anspielungen oder als Reaktionen auf das Christentum verstehen wollte, halten einer kritischen und kontextgerechten Überprüfung stand» (s. 206).

Det är ställt utom varje tvivel att Maiers metodiskt berömliga analyser, inte minst hans strikta kontextstudier, har sanerat forskningen genom att avlägsna många ohållbara identifikationer/allusioner. Likväl menar jag att Maier har drivit sin kritiska inställning alltför långt i vissa fall (då det inte är möjligt att här gå in på detaljsynpunkter, hänvisar jag till min uppsats »Jesus och de kristna i rabbinisk tradition», *Judendom och kristendom under de första århundradena. Nordiskt patristikerprojekt 1982—1985*. Red. av S. Hildal—K.-J. Illman—T. Kronholm—M. Müller—O. Skarsaune. Vol. 1, Stavanger-Oslo-Bergen-Tromsø 1986, s. 284—308, spec. 296—301). I synnerhet finner jag att Maiers nega-

tiva konklusion reser kravet på en diskussion rörande frågan: När, varför och hur uppkommer den anti-kyrkliga/kristna tydning som många av medeltidens rabbiner ger de antika rabbiniska texterna? Dessutom bör man notera att Maier har fäst alltför liten vikt vid kyrkofädernas *testimonia*; detta är självfallet en annan forskningsuppgift, men den är till sin natur oupplösligt förbunden med frågan om paralleller i den klassiska rabbiniska traditionslitteraturen. I själva verket förefaller den uppgift som Maier här har givit en så glänsande behandling att till sin egentliga omfattning vara sådan att den tillfredsställande skulle kunna analyseras från alla relevanta synvinklar endast inom ramen för ett större forskningsprojekt av judaistisk-patristisk karaktär.

Trygve Kronholm

Ernst Würthwein: *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica. Translated by Erroll F. Rhodes.* 244 sid. London: SCM Press Ltd 1980. Pris: £ 8.50.

Denna andra engelska utgåva av Würthweins nu välkända inledning till Gamla testamentets text — den första är Peter R. Ackroyds översättning av år 1957 — bygger på den utvidgade och fullständigt reviderade fjärde upplagan av *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart 1973), som tidigare blivit föremål för min anmälan i *STK* (51/1975, 120—122).

Den enda nyheten i förhållande till fjärde tyska upplagan är att de bibliografiska uppgifterna förts fram till 1978. Det är givetvis en svår avvägningsfråga hur mycket litteraturuppgifter man bör ta med i en handbok. I de flesta fall har Würthwein utan tvivel lyckats väl med den nödvändiga urvalsproceduren. Det bör dock noteras att när det gäller de antika arameiska versionerna, targumerna, saknas flera grundläggande arbeten. Så nämner Würthwein t.ex. B. Grossfelds *A Bibliography of Targum Literature* (1972), men inte att detta verk byggts ut med ett andra band (1977). Mer besvärande är luckorna vad beträffar texteditioner. Här har visserligen de viktigaste moderna utgåvorna kommit efter 1978 (spec. *The Fragment-Targums of the Pentateuch, According to their Extant Sources*, ed. and transl. M. L. Klein [AnalBibl 76], 1—2, Rome 1980; *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch.*

*Text and Concordance.* Ed. E. G. Clarke with Collaboration by W. E. Aufrecht, J. C. Hurd, and F. Spitzer, 1—2, New York 1983). Men före 1978 hade bl.a. D. Rieder utgivit *Pseudo-Jonathan: Targum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch Copied from the London MS (British Museum Add. 27031)*, Jerusalem 1974; likaså faksimilutgåvan av *The Pentateuch with the Masorah Parva and the Masora Magna and with Targum Onkelos. MS Vat. Heb. 448*, Jerusalem 1977. Också i övrigt blir targumuppgifternas knapphändighet påfallande (vilket vad gäller Onkelos och Jonathan före 1981 är lätt att konstatera i E. E. Knudsens *A Targumic Aramaic Reader. Texts from Onkelos and Jonathan with Introduction and Glossary* Semitic Study Series 5, Leiden).

En annan detalj: Även om de arabiska versionerna har låg status som textvittnen i GT-sammanhang, förvånar det att Bengt Knutssons stora undersökning från 1974 inte har uppmärksamats (*Studies in the Text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special Reference to the Middle Arabic Elements. Introduction-Linguistic Notes-Texts*, Leiden).

Denna nya engelska utgåva av Würthweins inledning till GTs text bidrar till att göra »der Würthwein» tillgänglig för teologie studerande i Norden, där insikterna i tyska nu har blivit tämligen skrala. En helt annan sak är att Würthweins bok är lika meningslös på engelska som på tyska för de svenska teologer, för vilka GTs text i sig själv är otillgänglig.

Trygve Kronholm

Eric M. Meyers—James F. Strange: *Archaeology, the Rabbin and Early Christianity.* 207 sid. SCM Press, London 1981. Pris £ 4.50.

Författarkombinationen bakom det här arbetet väcker omedelbart intresse. Boken är ett resultat av samarbetet mellan en judisk forskare inriktad på hebreiska och judisk historia och en nytestamentlig, som främst sysslar med frågorna kring kristendomens ursprung och tidiga utveckling. Gemensamt för dem båda är intresset för arkeologisk forskning, vilket fört dem samman i ett antal utgrävningsprojekt i Israel. Och vare sig man ser saken ur judisk eller kristen (nytestamentlig) synvinkel, är det också en

spännande tidsperiod i det forntida Palestina som fokuseras i boken, de första århundradena av vår tideräkning, den tid alltså då både den normativa judendomen och den kristna religionen träder fram och stabiliseras.

För dem som på olika nivåer historiskt studerar denna period har det, menar författarna, länge saknats ett arbete, som på ett lättillgängligt sätt kunde ge dem del av den rika informationen från det arkeologiska fältet. Denna brist vill Meyers och Strange råda bot på. Utan att göra anspråk på fullständighet vill de, genom att ta fram några väsentliga områden och fakta, visa hur de texter man studerar berikas och kompletteras av arkeologiska fynd. Härvid framför de båda forskarna också ett antal nya antaganden för diskussion. Så menar de t.ex. att man, i analogi med vad som numera allmänt erkänns beträffande den dåtida judendomen, måste anta en större variationsrikedom inom den förkonstantinska kristendomen än man förut gjort. Vidare anser författarna, att de arkeologiska fynden pekar på en livligare kontakt mellan de judiska och kristna församlingarna än man tidigare föreställt sig. De polemiserar också mot »Pella-hypotesen», innefattande en spiritualiserad uppfattning om Israel, och förfäktar på arkeologisk grundval, att det under den aktuella tidsperioden fanns en stark bindning till själva landet Palestina såväl inom judendomen som bland de kristna.

Författarna ger den mera obevandrade läsaren god hjälp genom ett parti illustrationer och kartor, en kronologisk tabell över tiden 500 f. Kr.—400 e. Kr., en ordlista och ett index. Egentlig litteraturlista saknas däremot. Läsaren är för vidare studier hänvisad till att i noterna söka sig fram till lämplig litteratur.

Bokens innehåll fördelar sig på nio kapitel, varav de åtta första snarast har karaktären av fristående uppsatser, medan det nionde är en summering. Kap. 1 är av inledande art och handlar om de icke-litterära källornas relevans. Medan man inom det gammaltestamentliga området sedan länge intresserat sig för och dragit nytta av arkeologins resultat, har dessa haft betydligt sämre genomslagskraft inom nytestamentlig forskning. Delvis kan detta, menar författarna, bero på bristande kunskap om vad modern arkeologi är för något. Under det att arkeologiskt arbete förr ofta inskränkte sig till ren registrering,

har det numera ett mycket vidare syfte, nämligen att göra en så fullständig rekonstruktion som möjligt av ett folks hela kultur och historia. Därmed kan arkeologin i dag på ett helt annat sätt än förr berika den textbundna forskningen. Den kan komplettera, korrigera och konfirmera litterära källor och dessutom i många fall direkt belysa och förklara svåra textställen.

Det tema man tar upp i kap. 2 är de kulturella och sociologiska förhållandena i Galiléen, Jesu hemprovins. Mot talet om »hedningarnas Galiléen» framträder här en mera differentierad bild, som förefaller bekräfta vissa uttalanden hos Josefus, där han bredvid »övre Galiléen» med dess djupa fromhet och starka motstånd mot ockupationsmakt och assimilationskrav ställer det betydligt mer helleniserade »nedre Galiléen», framför allt innefattande städerna vid Galleiska sjön.

Kap. 3 handlar om den tidiga kristendomens och den palestinensiska judendomens miljö och tecknar på ett konkret sätt bakgrunden för Jesu och de första kristnas verksamhet. Jerusalems glans, Nasarets obetydlighet och Kapernaums mera urbaniserade drag framstår i skarp relief.

Ett ämne som behandlas särskilt utförligt är den språkliga situationen i Palestina den aktuella perioden (kap. 4). Kanske tycker man att det här inte framkommer så mycket nytt. De vanliga antagandena finns där: om arameiska som det normala umgängesspråket, om grekiskan som ett ämbetspråk behärskat av vissa befolkningsgrupper och om hebreiskan som det lärda, religiösa språket, vårdat i speciella kretsar. Men ändå har avsnittet stort intresse. Vad man tidigare antagit får här handfasta belägg eller ibland viktiga korrigeringar och tillägg. Så framgår att grekiskan under första århundradet bredde ut sig på arameiskans bekostnad och särskilt i städerna blev umgängesspråk även utanför de hellenistiskt bildades kretsar.

Att det grekiska språket i början av vår tideräkning fick vidgad användning behöver inte betyda, att befolkningen i Palestina alltmera helleniserades. Det framgår av kap. 5 om judiska begravnings seder och tankar om livet efter detta. På den kanske mest bekanta begravningsplatsen i Palestina med gravar från 100 f. Kr. till 351 e. Kr., Beth Shearim, är 80 % av inskriptionerna grekiska. Men, påpekar Meyers och Strange, en närmare



undersökning av inskriptionernas innehåll och vittnesbörden om bruk och seder i samband med begravning återspeglar trots den grekiska språkdräkten mycket ofta rent judiska tankar och föreställningar.

I kap. 6—8 behandlas dels kultbyggnader i Palestina, kyrkor och synagogor från den aktuella perioden, dels den tidigare antydda starka förbundenheten med själva landet Palestina hos både judar och kristna på den tid det är fråga om. Jag vill här in-skränka mig till att ta upp ett — i varje fall från nytestamentlig synvinkel sett — intressant avsnitt i kap. 6, det om »Petrus' hus» i Kapernaum.

På 300—400-talet byggdes i Kapernaum en åttkantig kyrka efter delvis rivning av tidigare bebyggelse på platsen. Kyrkans speciella form pekar mot att den byggts över en för de kristna helig plats. Utgrävningar har avslöjat byggnadsrester, som av keramik-fragment att döma stammar från århundradet före den kristna eran. Andra fynd visar, enligt utgrävarna, dels att huset renoverats upprepade gånger under första århundradet av vår tideräkning, dels att det haft offentlig snarare än privat användning. Med stöd av bl.a. kristna graffiti (131 stycken, bland dem böner till Jesus) har man vidare antagit, att huset genom en större ombyggnad under 100—200-talet gjordes om till huskyrka (*domus-ecclesia*). Utgrävarna menar att man här funnit det hus i Kapernaum som Petrus enligt Markusevangeliet ägde (Mk 1: 29), en byggnad som vördats och besökts av de första århundradenas kristna, och över vilken man sedan i bysantinsk tid byggde den ovannämnda kyrkan. Meyers och Strange ställer sig tvetsamma till en del av de slutsatser som utgrävarna drar — framför allt till detta, att det skulle vara fråga om just Petrus' hus — men de framhåller det väsentliga med denna utgrävning: att den frilagt en kristen helgedom med säkerhet brukad under det första århundradet, den äldsta kända i Palestina såväl som annorstädes. — Instruk-tivt i detalj har detta avsnitt också mera allmänt intresse. Det visar hur arkeologerna arbetar, när det gäller de forntida kristna kultplatserna i Palestina. Medan det nämligen på ett trettiotal platser i landet finns kristna lämningar från 300-talet, kan man från tiden före Konstantin knappast finna något i byggnadsväg eller liknande, som uppenbarligen bär kristen prägel, och arkeologerna är därför hänvisade till att ta sin utgångspunkt i

vad som finns bevarat av 300-talets kyrkor och så söka sig bakåt i tiden.

*Thérèse Lewan Robertz*

Leander E. Keck: *A Future for the Historical Jesus. The Place of Jesus in Preaching and Theology*. 283 sid. Reprint, Fortress Press, Philadelphia 1981. Pris \$ 10.95.

När man i sin hand får ett arbete som tryckts om tio år efter första utgivningen, upplever man väl ofta igenkännandets glädje, och kanske konstaterar man också, att boken faktiskt var bra — för sin tid. Om Kecks bok använder man dock i det fallet snarare presens: den *är* bra. Inte bara så att den i förvånande grad behållit sin fräschör, något som knappast skulle föranleda en förnyad anmälan. Den är dessutom fortfarande aktuell på ett djupare sätt. Vi har ännu mycket att lära av en diskussion med Keck om vilken roll den historiske Jesus, eller snarare historikernas Jesus, kan och bör spela, då vi i dag i förkunnelse och olika former av undervisning vill föra människor »från Jesus till Kristus».

Det finns skäl att på nytt lyssna till Keck, t.ex. när han vill ersätta ordet 'tro' (*faith*) med 'förtroende'/'tillit' (*trust*), och när han talar om hur denna 'tillit' till Gud kan och måste se ut »efter Auschwitz». Likaså är han värd att höra på, när han tar upp sådana problem som att tala om frälsning för sådana människor som överhuvudtaget inte vet med sig någon brist, än mindre någon synd och skuld, eller om löftenas uppfyllelse inför sådana som aldrig sett Gamla testamentet annat än från utsidan. — Dessa punktvisa antydningar blott för att erinra om något litet av bokens rika innehåll. — En till nytgåvan fogad efterskrift ger en tänkvärd inblick i hur författaren själv efter tio års förlopp ser på sitt arbete och tar upp det viktigaste av den litteratur om den historiske Jesus som utkommit under mellantiden.

*Thérèse Lewan Robertz*

Axel Smith (red.): *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk*. 315 sid. Luther Forlag, Oslo, 1984, samt Aksel Valen-Sendstad: *Innføring i kristen etikk*. 500 sid. Luther Forlag, Oslo, 1984.

Två större norska läro- och handböcker i teologisk etik utkom 1984, båda på Luther Forlag i Oslo. Redan det förhållandet att samma förlag ger ut två så omfattande läroböcker i etik är anmärkningsvärt.

Det ena arbetet, På skaperens jord, (315 sid.) kommer från en grupp yngre etiker, som vid bokens planering 1981 var lärare vid Menighetsfakulteten i Oslo. Den har redigerats av Axel Smith. Bokens tio kapitel har alla enskilda författare, men samtal om innehåll och disposition har förts mellan alla medarbetare. Kapitlen behandlar människosyn och människovärde, liv och död, familjen, äktenskap och sexualliv, naturen, kulturen, arbete och yrke, ekonomi och politik. För det inledande principiella avsnittet svarar Ivar Asheim, numera professor i systematisk teologi vid Menighetsfakulteten.

Det andra arbetet, Innføring i kristen etikk, är ett enmansarbete av Aksel Valen-Sendstad, professor i systematisk teologi vid Missionshögskolan i Stavanger. Efter prolegomena ges glimtar ur den filosofiska och kristna etikens historia, »svårt selektiv og ofullstendig» som förf. säger. Så följer »grunnlagsspørsmål» för kristen etik: relationen kristet-humanit, något om normativa teorier, om samvetet, om friviljeproblemet och om »lagen» som etikens grund.

I del III behandlas »hovdspørsmål» i kristen etik och då disponeras framställningen efter de tio budorden med utgångspunkt i dekalogen. Denna disposition bidrar i hög grad till att ge boken dess karaktär.

Prof. Valen-Sendstad talar om »den vitenskapelige kristne teologi» (s 24) utan antydning om svårigheter i kombinationen. Med »kristen» etik och teologi avser förf. helt enkelt en viss traditionellt luthersk etik och teologi. Här används inte bara lagens två första utan även dess tredje bruk, som enligt förf. inte kommer i motsättning till Luthers tänkande. Lärnan om de två regementena försvaret förf. mot sentida invändningar. Att dela Luthers syn på människans inför Gud ofria vilja är enligt förf. avgörande för en »rätt» förståelse av vad kristen etik är.

Valen-Sendstads etik framträder således med anspråket att vara både vetenskaplig och kristen och med idén att det kristna är lika med det lutherska. Som fenomen är den intressant och representerar säkert strömningar i konfessionellt präglad lutherdom i norska kyrkan.

Typiskt är vidare att etiken enligt förf. både vad gäller metod (!) och argumentering skall stå på »bibelns grund» och denna hållning delas i stort av även den andra läroboken. Valen-Sendstad skriver att det skall bli »en bibelsk åpenbaringsetikk hvor det åpenbarte Guds Ord (den spesielle åpenbaring) er eneste kilde og norm for kunnskapen om Guds vilje og meningen med den» (s 113). Som vanligt kommer det an på vad man menar med orden. Det är t ex helt klart att förf. i mycket använder också sin egen etiska omdömesförmåga och nutida fakta i sina etiska resonemang om sådana frågor som t ex den artificiella inseminationen och prenataldiagnostiken. Framför allt är det faktum att förf. använder den lutherska tolkningstraditionens speciella tolkning och selektion av bibelord så självklar för honom att han knappast lägger märke till att biblisk etik i strikt mening och luthersk etik trots allt inte är helt identiska storheter. Så talet om »bibeln» som enda grund får nog förstås med åtskilliga frågetecken.

Med förf:s utgångspunkt blir det en angelägen uppgift att i hela framställningen avgränsa kristen etik mot annan slags etik. Det bortses inte från överensstämmelser mellan viss »profan» och kristen etik men avgränsningen blir en viktigare uppgift än att söka sambandet — och det är en fullt legitim uppgift att söka egenarten. Förf. genomför en i sitt slag intressant kritisk belysning av vilka grundläggande förutsättningar och normer som finns i moralfilosofins olika synsätt. Han finner då att en humanistisk utilitarism och en kristen är två skilda världar, eftersom den förra påstås vara uttryck för mänsklig egenrättfärdighet och självhävdelse medan den senare sägs vila endast på Guds eget ord som grund och norm. Sådana upprepningar av en gammal luthersk-romersk kontrovers som analys av nutida etiska frågor förefaller vara väl ensidigt, inte minst ur exegetisk och erfarenhetsmässig synpunkt.

I sammanhanget passar prof. Valen-Sendstad på att kalla Lögstrups och Wingrens skapelseteologiskt förankrade etik för »modern fariseism». De sägs lära att människan känner Guds lag och utför vad den tysta fordran eller det anonyma kravet säger, om än ofullkomligt. Detsamma — det står faktiskt så — lärde fariséerna och Jesu inställning till dem känner vi, menar Valen-Sendstad. Detta är, om det behöver sägas, en *ovanligt* grov vantolkning och särskilt egendomlig.

eftersom den framförs av en som avses fullfölja en luthersk etisk tradition.

Förf. har således inte framträtt som någon nyansernas mästare. Om den språkanalytiska moralfilosofin sägs att den är »et eneste stort konkursbo sett ut fra kristelig synspunkt» (sid 141). Om den svenska läroboken *Etiska problem* säger förf. klarsynt att bibelmaterialet inte är använt, men mindre klarsynt att boken inte uttrycker någon normativ hållning hos författarna, vilket helt enkelt inte är sant.

En positiv angelägenhet hos Valen-Sendstad är likväl att försöka återföra den teologiska etiken till dess ursprungliga samband med den systematiska teologin. Han är i det sammanhanget kritisk mot den form av teologisk etik som i namn av skapelseteologi blir ren humanetik och som förlorar sambandet mellan gudsrelationen, evangeliet och etiken.

Att ha dekalogen som disponerande element är originellt i nutiden men föga originellt historiskt sett; frågan är om det är särskilt ändamålsenligt. Själv skulle jag föredra den andra lärobokens disposition. Det visar sig dock att Valen-Sendstad lyckats få med en hel del av vad en kristen etik bör behandla i dag. Men då har han pressat de ursprungliga budorden ganska hårt och tolkat dem i trenighetslärans perspektiv. Under det femte budet behandlas såväl transplantationsfrågan som nästankärleken i vardagen.

I boken från Menighetsfakulteten skriver Ivar Asheim att kristen etik bör hämta sina normer från »bibeln», »og bare herfra». »Skriften allena» gäller för dogmatiken som etiken. Samtidigt problematiserar Asheim denna utgångspunkt genom att ta upp en rad bibeltolkningsfrågor.

Såvitt jag förstår avvisar Asheim härigenom det särskilt i romersk-katolsk moralteologi men också i luthersk tradition förekommande synsättet, att det finns en allmänmänsklig etisk insikt, given s a s på skapelsens plan och att även denna är en utgångspunkt vid utformningen av en kristen etik. Tanken på ett sammansatt »normgrunnlag», där normerna hämtas dels från bibeln, dels från »allmennenneskelige kilder» är enligt Asheim ohållbar.

Det är tveksamt om författarna till På skaperens jord lyckas genomföra detta principprogram i praktiken: ofta förekommer värderingar, som inte är härledda från bibeln »og bare herfra». I avsnittet om familjen heter det t e x att den ekonomiska politiken

bör ge valfrihet för kvinnan i fråga om arbete utanför hemmet och att mannen bör »tillbaka till hemmet». Hur detta på ett självklart sätt skall vara hämtat från »bibeln» och »bare» därifrån är inte alldeles enkelt att inse. En annan författare hävdar att det moderna arbetslivet bör präglas av »medbestämmande». Det visar att förf. använt även sin egen etiska omdömesförmåga och nutida etiska värderingar och tagit ställning i en aktuell fråga. Det är naturligtvis vanskligt att påstå att »bibeln», för vilken medbestämmande i modern företagsmening är något totalt okänt, skulle förorda att medbestämmandet bör utsträckas inte bara till administrativa utan också till ekonomiska frågor. Däremot har etikern både rättighet och skyldighet att tolka och tillämpa vad bibliska normer betyder i nutiden men poängen är, att då kommer med nödvändighet också den andra utgångspunkten med i bilden, samma utgångspunkt som Asheim tog avstånd från.

Samma svårigheter hamnar Valen-Sendstad i. Denne företräder det numera gängse synsättet att i en kristen etik bör skilsmässa accepteras, när den innebär det minst onda ur konsekvensetisk synpunkt. Men hur vet Valen-Sendstad att detta är vad Matteus och Paulus avser, när de anger undantag från budet om icke-skilsmässa. Det är uppenbarligen en tolkning som Valen-Sendstad gör med användande av en modern distinktion, som kanske var helt främmande för sättet att behandla etiska frågor i urkristendomen. Jag påstår inte att Valen-Sendstads tolkning är felaktig, tvärtom. Jag vill bara något litet problematisera påståendet att bara »bibeln» skulle vara utgångspunkt för de båda läroböckernas kristna etik.

I övrigt ger På skaperens jord ett gediget intryck. Många och svåra problem presenteras på ett ofta allsidigt sätt. Här finns försök till etisk bearbetning av områden som idrott, massmedia, konst, kultur, strejken och atomvapenfrågan.

Norsk teologisk etikundervisning har begåvats med ytterligare två läroböcker, som båda framträder med luthersk profil. Valen-Sendstads bok är den som hårdast markerar en konfessionell luthersk linje och som hårdast kritiserar alternativa synsätt; i sitt slag har den givit mycket information om vad en sådan linje innebär. Boken från Menighetsfakulteten är ur innehållslig synpunkt mer välavvägd och allsidig. Ur pedagogisk synpunkt är den bättre disponerad och uppställd.

John Sealey: *Religious Education. Philosophical Perspectives*. 97 sid. Georg Allen Unwin, London 1985.

Den ofta upprörda debatten om kristendomsämnets ställning i skolan, som pågått i vårt land sedan sekelskiftet, kulminerade i och med den bekanta namnsamlingen för tjugo år sedan vid införandet av det nya gymnasiet. Sedan dess har det varit ganska lugnt. Problemet består nu i att religionsämnet i grundskolan efter inkorporeringen i blocket av orienteringsämnen håller på att glömmas bort bl.a. genom likgiltighet och bristande kompetens hos lärarna.

I England har diskussionen varit desto livligare de sista decennierna. Den som är intresserad kan med fördel hänvisas till John Sealeys ovannämnda arbete. Här genomgår kritiskt en lång rad författare och konferensuttalanden med olika syn både på religion och uppfostran.

Sealey vill främst vara filosof. I företalet förklarar han att han inte avser att komma fram till slutsatser utan endast »dra in läsaren i en malström av filosofisk aktivitet». Genom att kritisera sönder en rad inflytelserika teorier menar han sig i anslutning till Poppers syn på vetenskapens utveckling främja religionspedagogiken. Det är dock lätt att konstatera att han själv har ett alldeles bestämt program för skolan. Religionen skall säkra sin plats på schemat genom att bli ett rent »sekulärt» ämne, som endast sysslar med »religion», varmed menas komplex som får sin mening genom ett transcendent grundbegrepp, Gud. Detta har sin spets mot två håll. För det första skall sekulära åskådningar t.ex. marxismen liksom icke-religiös moral bannlysas från ämnet. För det andra skall varje tanke på att eleverna genom studiet skulle få större kännedom om sig själva och sin livssituation uppgivas, i varje fall att religionsämnet här skulle vara centralare än andra ämnen. Ur svensk synpunkt är detta speciellt intressant, eftersom kritiken i hög grad träffar vår nuvarande läroplan för gymnasiet, där allt detta finns med.

Sealeys sätt att argumentera gör att man kan tala om två olika problemkomplex i hans bok. Det första är allmänt religionsfilosofiskt och berör bl.a. religionsbegreppet, medan det andra snarast är etiskt: Vilka konsekvenser bör man dra för religionsundervisningen?

Anledningen till att t.ex. marxismen enligt många åsikt bör beredas plats inom reli-

gionsämnets ram är naturligtvis dels att den vill ersätta kristendom och islam som ram för livet både intellektuellt och praktiskt, dels att den, särskilt i den utformning den fått i Sovjet, har en mängd drag som erinrar om religiösa företeelser. Att Lenin vid Röda torget är föremål för kult är t.ex. omöjligt att förneka. Uppträdandet hos de förbipasserande, och hos icke-turister även attityden, skiljer sig inte från andra vallfartsorters. Ändå opponerar sig Sealey bestämt mot att det här talas om »implicit religion». Bara genom att observera fenomen kan man enligt hans åsikt inte säga vad som är »typiskt religiöst». Först måste vi komma överens om vad som skall räknas som »religion». Om vi hit sorterar en massa företeelser, som inte medvetet hänförs till något transcendent av de direkt inblandade, har vi gett uttryck bara för de troendes syn på saken, och den sekulära skolan skall inte låta sig påverkas av det. Gör den det, blir den kaotisk.

Argumentet gör ett mycket egendomligt intryck. Kommunisterna själva vägrar naturligtvis att använda termen »religion» i sammanhanget, eftersom detta begrepp för dem har en mycket pejorativ färgning, men icke-marxister hindras inte av sin eventuellt negativa inställning till religionen att se de påtagliga likheterna. I Den västerländska filosofins historia (art. Augustinus) visar t.ex. Bertrand Russel klart parallellen mellan Marx' historiesyn och den bibliska. Över huvud har Sealey en stark tendens att filosofera »essentialistiskt». Orden har eller måste tilldelas en bestämd definition, och sedan får pedagogiken ta konsekvenserna. Sealey nämner Wittgenstein på flera ställen, men dennes teori om »familjebegrepp» har tydligen inte intresserat honom. Enligt Wittgenstein finns det termer (hans främsta exempel är »spel»), som konnoterar ett obestämt *urval* av en rad karakteristika. Eftersom vilken som helst av dessa kan saknas, trots att termen använts korrekt, är det omöjligt att ge den en definition i betydelsen nödvändiga och tillräckliga betingelser för dess korrekta användande. Om »religion» ses som ett dylikt familjebegrepp, mister inte marxismen sin religiösa karaktär endast därför att den transcendente Guden ersatts med de mystiska dialektiska lagarna (f.d. Hegels världsförnuft), som ju antas styra världsförloppet precis lika effektivt.

Ett annat av Sealeys argument är följande: Om t.ex. marxismen skall studeras inom re-

ligionsämnet därför att den är en rival till islam och kristendom m.m., blir den eo ipso degraderad, eftersom studiet av den bara är ett medel till att förstå religionerna, och detta är konfessionalistiskt. I ett pluralistiskt samhälle bör marxismen tas om hand av läraren i politik. Man frågar sig varför det senare skall hindra det förra. Med världens nuvarande utseende måste även lärarna i filosofi och litteratur gå in på olika sidor av marxismen. Varför skulle just religionsläraren utestängas?

Ännu egendomligare förefaller Sealeys skäl för att helt skilja moralstudiet från religionsämnet. Han frågar om inte »religiös moral» är en självmotsägelse. Religiösa livsmönster har enligt honom ingenting att göra med sekulär moral. Att de studeras inom samma ämne är ett arv från den gamla konfessionella skolan. Religiösa människor följer ju bara av Gud givna föreskrifter. I sin iver att få klara linjer gör Sealey här ett aldeles hiskeligt, psykologiskt antagande om skillnaden mellan troendes och icke-troendes sätt att tänka och handla. Känner han f.ö. inte till att t.ex. flera av utilitarismens fäder endast ville ge filosofisk dräkt åt sin kristna, etiska övertygelse? Naturligtvis finns det personer, som i vissa etiska frågor helt styrs av enskilda bibelställen (Jehovas vittnen om blodtransfusion), men varför denna våldsamma generalisering? Hos de flesta hyggliga människor även i vår pluralistiska tid fungerar säkerligen samvetet på ett ganska likartat sätt oberoende av om det ses som Guds röst eller inte. Hur skulle troende och icke-troende annars kunna diskutera och förtroendefullt samarbeta i moraliskt laddade frågor? Sealeys svar tycks vara att om religionsämnet även skall syssla med psykologi, samhällsliv och andra liknande »kunskapsformer», finns det ingen anledning att över huvud skilja mellan olika skolämnen. Detta är ett enkelt exempel på logiskt felresonemang. Därför att man sagt abc behöver man inte i konsekvensens heliga namn räkna upp hela alfabetet.

Sealey är ingen fiende till religionen, men han har en starkt intellektualistisk syn på den. Även om han erkänner att den omfattar allt det som religionsfenomenologerna beskriver, är den för honom främst en »kunskapsform», och dennas anspråk på sanning måste tas på allvar även i skolan och diskuteras inom ämnets ram, men samtidigt måste det pluralistiska samhällets krav på strikt neutralitet

iakttagas. Sealey vädrar konfessionalism i mer eller mindre beslöjade former snart sagt överallt. Framför allt är han misstänksam mot tanken att religionsämnet skulle lära eleverna något även om dem själva, deras identitet och ställning i kosmos, och hjälpa dem att själva finna sammanhang och mening i livet. Allt det där är nog bra, men det är enligt Sealey en uppgift för hela skolan med alla dess skiftande ämnen. Varför skulle religionsämnet här inta en särställning som ett slags stormarknad? Elevernas val av »commitment» har ju ingenting speciellt med religion att göra. Att anta motsatsen måste innebära att man vill smuggla in ett commitment, som är »religiöst i allt utom namnet».

Det sista argumentet verkar förvirrat. I en läroplan, som följer Sealeys recept och endast behandlar religion i konventionell mening, kunde kritiken möjligen vara rimlig, men tanken att eleverna skall ställas inför existentiella frågor skall ju motivera en ämnesavgränsning, som innefattar *hela* livsåskådnings- och moralfältet. Vill Sealey nu plötsligt acceptera tanken att t.ex. den som hängivet viger sitt liv åt att främja en ateistisk, socialistisk världsstat på något sätt är »implicit religiös»?

I samma andetag gör han också ett uttalande, som nog inte något lands skolmyndigheter skulle acceptera. Varje aktivitet i skolan, som vill främja »one particular set of social attitudes» gör sig skyldig till oetisk indoktrinering och är av ondo. I England liksom i Sverige finns naturligtvis en rad attityder som även den sekulära skolan måste betrakta som i högsta grad önskvärda hos eleverna: sanningskärlek, hänsyn till andra, ansvarskänsla o.s.v. Våra politiska partier har ju en mängd värde- och honnörsord gemensamma. Vad som skiljer dem åt är främst åsikterna om hur dessa värden skall förverkligas. Det är först här skolans neutralitet skall sättas in. Att skolan inte som tidigare får vara konfessionell beror bl.a. på religionsfrihetsprincipen. Föräldrar skall kunna lita på att deras barn inte utsätts för omvändelseförsök. Men om läroplansförfattarna finner det lämpligt med ett brett livsåskådningssämne på schemat för att främja elevernas personliga utveckling, finns det inga skäl för religionsfilosofin att komma med invändningar. Sealey angriper häftigt tanken att varje människa skulle ha »en andlig dimension», som kunde motivera att religions-

undervisningen får ett vidare innehåll. Vad denna diskussion än må röra sig om, vore det oresonligt om Sealey ville förneka att gränsen mellan religiösa och icke-religiösa är ytterligt vag. Svaren på den enkla Sifo-frågan: »Tror du på Gud?» ger endast besked om folks attityder mot detta ord. En jasägare skulle kanske motivera sitt svar med att han tror på kärlekens makt och en nejsägare med att han förnekar existensen av en gubbe i skyn. Sakligt kan de vara helt överens. Vill man lära känna en människas andliga status, räcker det inte med att undersöka hennes användande av konventionell religiösa termer.

Ett helt kapitel ägnar Sealey åt en intressant och nyanserad diskussion av begreppet »indoktrinering». De etiska invändningar han refererar är delvis sådana att de riktar sig även mot religiös uppfostran i hemmen. Viktigast är autonomiargumentet. Detta har även i vårt land framförts till leda. Man bör lämna barnen »religiöst oskyldiga», tills de blir så gamla att de själva kan välja. Annars berövar man dem deras frihet, brister i respekt för deras person och behandlar dem som medel i stället för mål. Varför det? Mamman som lär det lilla barnet att be aftonbön gör det ju för vad hon anser vara barnets bästa. Bakom hela resonemanget tycks ligga någon slags föreställning att varje individ föds med en livsåskådning, som han i lyckligaste fall upptäcker och kan välja. I själva verket bestäms naturligtvis människors val i oerhört hög grad av vad de upplevt, inhämtat. Livsmönster och värderingar konkurrerar om det uppväxande släktet, och de föräldrar, vars liberala attityder förbjuder dem att själva påverka sina barn, utlämnar dem i stället till andras påverkan. Till religionernas livsvillkor hör nu liksom tidigare att »tro till barn från fäder går», och den konfession som tillbakavisar detta, begår självmord. Denna överföring mellan generationerna kan ske på olika sätt, och många äldre metoder är nu obrukbara eller av andra skäl olämpliga. Naturligtvis kan en överföring aldrig framtvingas, och det vore oriktigt att ens försöka. Men principer, som är nödvändiga för det allmänna skolväsendet, kan inte utan vidare föreskrivas för hemmen.

*Hans Nystedt.*

*Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid på uppdrag av Lunds domkapitel utgivet av Gunnar Carlquist. Ser. II. Biografier, 10. Åsbo och Bjäre kontrakt. 615 sid. I distribution: Bokhandeln ARKEN, Lund (tr. i Klippan) 1985.*

Det tionde bandet i serie II av Lunds stifts herdaminne är tillägnat minnet av Gunnar Carlquist, »vars verksamma arbete skapade förutsättningar för utarbetande av ett modernt Lunds stifts herdaminne». Vid Carlquists bortgång i slutet av 1963 förelåg åtta i serien biografier utgivna band. Det senaste, som var tryckt 1963, omfattade de tre kontraktet Albo och Järrestad, Ingelstad och Österlen. Vidare förelåg hans manuskript till en betydande del av det tionde bandet, c:a 175 biografier eller c:a 60 % av hela volymen. Denna skulle enligt den nu fullföljda ursprungliga planen omfatta Åsbo och Bjäre kontrakt. Det är detta som nu är färdigt. Under mellantiden har vidare av serien II år 1980 utkommit band 1, som behandlar biskopar och domkapitel.

Carlquists efterträdare som överbibliotekarie, Krister Gierow, blev också hans efterträdare som herdaminnets redaktör. Han efterlämnade vid sin bortgång 1979 manuskript till c:a 20 biografier för band 10. Arbetet för detta har sedan fullföljts av Kjell Barnekow, som här har författat c:a 70 biografier. Vidare har enstaka biografier författats av Benkt Olén, Sven-Åke Rosenberg, Tord Rydén och Hilmer Wentz, allt enligt uppgifter i förordet av herdaminneskommitténs sekreterare, professor Ingmar Brohed. Kommitténs ordförande efter biskop Olle Nivenius är biskop Per-Olov Ahrén. Ingmar Brohed har som sekreterare utfört ett stort och väsentligt arbete vid redigeringen av bandets innehåll i dess helhet. Nya biografier har sålunda utarbetats och samtliga manuskript har arbetats redaktionellt.

Liksom i de föregående av Carlquist redigerade och av honom själv till allra största delen författade banden har hans bidrag även i band 10 inga författarangivelser. Att herdaminnet i dess helhet bär och skall bära hans namn som dess utgivare har denna konsekvens. Hans bidrag har litterärt och stilistiskt sin särskilda prägel bl.a. med deras stora biografiskt-historiska saklighet. De ursprungliga intentionerna alltifrån början har i regel blivit följda även i fortsättningen. Också för herdaminnets framtid är Carlquists stora arbete den självklara grunden.

Källmaterialet för det nu föreliggande tionde bandet har sålunda i väsentlig grad excerperats genom Carlquist. Hit hör bland mycket annat många väsentliga och välkända samlingar, tryckta och otryckta, som följt detta herdaminne genom alla de föregående banden. Samtidigt ligger det i sakens natur, att nya tryckta och otryckta handlingar och redogörelser av detta slag ständigt tillkommer. På detta område finns en förvånande mängd av litteratur, som författarna även i denna herdaminnesdel har uppsårat och använt.

Till det värdefulla hör också porträtten, i mån sådana finns. Någon gång förekommer monumentala familjeporätt. Särskilt bör här nämnas återgivningen i färg (s. 40) av Kilian Zolls oljemålning från 1847 av Andreas Bruzelius, Norra Vram, och hans stora familj. I ett par fall förekommer foton av epitafier. Beträffande porträtten kan nämnas, att fotot på s. 137 inte återger Otto Stenow utan hans far, Nils S., Röddinge (Carlquist 6, s. 375).

Det hör till ett herdaminnes särprägel, att varje enskild personteckning många gånger motsvarar vad som kunde ha varit föremål för en fristående skildring, en monografi. Ambitionen att i forskningens intresse få med så mycket som möjligt av uppgifter och material är förklarlig. Den som här i forskningsintresse söker sådant får ofta omedelbar tillgång till många uppgifter. Biografiernas omfång har ofta samband med tillgången på material, exempelvis domkapitelhandlingar, ibland ordagrant citerade. Samtidigt finner man i många fall en klar tendens att göra personteckningen överskådlig och lättillgänglig. Av största betydelse är de genealogiska uppgifterna. För dessa har beträffande det föreliggande bandet adjunkt Bo Bergström påtagit sig huvudansvaret.

En uppgift för ett herdaminne, visserligen mindre genomförbar, är att, om möjligt, sätta in den personhistoriska skildringen i dess samband med lokalhistoria och stiftshistoria. Det föreliggande bandet ger många exempel på en sådan inriktning. Teologiska riktningar och andliga rörelser får sin belysning på församlingsplanet. Man får sålunda vid studiet av detta band ett allmänt intryck av den ej obetydliga roll, som herrnhutismen på sin tid spelade i detta hörn av lundastiftet. Hänvisningar till Hilding Pleijels avhandling, »Herrnhutismen i Sydsverige», förekommer ofta. I vissa fall kan personschildringar handla om upplevelser och erfarenheter från andlig

verksamhet i främmande land från präster, som sedan hamnade som kyrkoherdar i sitt hemstift. Detta gäller om Kjell Barnekows intressanta redogörelse för två på varandra följande präster i Förslöv och Greve, Olof Ingelgren och Hans Peter Wennerberg (s. 414—422). Hans personteckningar är här som i andra fall väl avvägda.

Några exempel och detaljer bland många andra i den rika tillgång, som detta herdaminnesband lämnar, skall här nämnas.

Anders Ljunghoff (1844—1924) var kyrkoherde i Ausås från 1894. Han var en av stiftets mera bekanta präster på sin tid och är skildrad av Albert Lysander samt nu av Gunnar Carlquist. I de biografiska uppgifterna erinras här i förbigående om att han bl.a. kom att få en uppgift i riksskyrkligt sammanhang. I samband med 1908 års kyrkomöte utsågs han av Kungl. Maj:t på Gottfrid Billings förslag som en av de fyra ledamöterna i en granskningsnämnd beträffande bibelkommissionens förslag. Den uppgiften innehade han sedan i 7 år. Gottfrid Billing har i sina numera av Hilding Pleijel utgivna »Levnadsminnen» (del 2 s. 179) redogjort för hur denna nämnd kom till. Den bestod av ärkebiskop Ekman, biskop Lindström, läroverksadjunkt J. A. Edman samt A. Ljunghoff. Ljunghoffs efterträdare som kyrkoherde i Ausås var Emanuel Diehl (1892—1979). Hans biografi har tecknats av Ingmar Brohed.

Anders Hannerz (1847—1900) var först kyrkoherde i Karlshamn och från 1896 i Höja. Det kan beträffande hans biografi tilläggas att han var en av initiativtagarna till sammanslutningen av präster »De korresponderande bröderna». Dess handlingar, i LUB, ger värdefulla inblickar i Lunds stifts historia vid denna tid. Att Anders Hannerz var nära vän med professor F. A. Johansson var också ett av dragen i Hannerz' bild. I brev till G. Billing 1888 31/12 berättade han att F. A. Johansson »efter sin vana» firade jul hos honom i Karlshamn. F. A. Johansson och hans intresse för denna prästerliga korrespondensförening är omnämnt i herdaminnets band 1 s. 577 ff.

De personliga hågkomsterna kan ha sin stora betydelse även i ett herdaminne. Exempel på sådant utgör bidragen av Hilmer Wentz såväl genom minnesteckningar vid fyra prästmöten i Lund, 1944, 1950, 1956 och 1963, som i detta band. Minnesteckningarna vid prästmöten hör överhuvudtaget till de flitigt anlitade källorna, och även i

detta band har följts denna f.ö. ganska självklara tradition. Wentz har tecknat en mycket uppskattad stockholmspräst, hovpredikanten Johan Alfred Wissnell, som från 1902 under sina fem sista år var Hannerz' efterträdare i Höja. Han sökte tillbaka till Stockholm vid två tillfällen men avled innan valet i det senare fallet hade ägt rum. Han var född i Stockholm, och tidningarna här jämförde honom, framhåller Wentz, med J. O. Wallin. Wentz har också författat biografen över Hans Birger Hammar i Munka Ljungby och Ängelholm samt har lämnat väsentliga bidrag till biografen över Frans Kock, Hjärnarp. Dennes efterträdare i andra led som kyrkoherde i Hjärnarp var Henrik Hägglund. Hans biografi i herdaminnet av Ingmar Brohed, liksom i Svenskt biografiskt lexikon, där den tecknats av Krister Gierow, har framhållit hans teologiska forskning och författarskap. Själv hade Henrik Hägglund, i »Minnen från gamla skånska prästhem» (1924), berättat om sitt eget barndomshem och om sin far, Johan Henrik Hägglund, kyrkoherde i Västra Karup och Torekov från 1889. Han var f.ö. en kort tid kontraktsprost i Bjäre och dog 1902.

Kyrkoherden i Strövelstorp 1909—1931, dessförinnan i Asarum, Carl Hjalmar Ek (1853—1941) var son till professorn i romersk vältalighet och poesi i Lund Johan Gustaf Ek, prebendekyrkoherde i Hardeberga och S. Sandby (G. Carlquist i herdaminnets band 4 s. 281—283). Professor Eks lärjunge och efterträdare vid professuren var Albert Theodor Lysander. Dennes son var kyrkoherden i Malmö S:t Petri Christian Albert Lysander (band 1 s. 617 ff). Det kan framhållas som något ganska unikt att två på varandra följande professorer i samma ämne vid Lunds universitet hade söner som båda blev präster i stiftet.

Hjalmar Eks svärfar Olof Andrén var en av hans företrädare som kyrkoherde i Asarum. Denne hade tidigare varit en av Augustanasynodens grundläggare och har skildrats icke blott, som herdaminnet uppger, av sin svärson utan också i en mera utförlig monografi från amerikanskt håll. Redan boktiteln ger honom en hedrande benämning (»O. N. Olson, Olof Telemak Andrén. Ambassador of Good Will.» Rock Island 1954). Denna detalj nämnes i förbigående och hör samman med skildringen i ett kommande band av Asarums pastorat.

Det nu utgivna tionde herdaminnesbandet

är såväl kvantitativt som kvalitativt ett imponerande arbete. Det är en outtömligt rik källa till kunskap och borde särskilt intressera präster och andra som vill veta mer om en församlings tidigare historia eller om företeelser inom stiftet. Det har dessutom, vilket bör betonas, ett stort allmänintresse. Ett avslutande register meddelar »rättelser och tillägg» beträffande de föregående banden i serien biografier. Ett motsvarande tillägg ifråga om detta band kan förväntas i den fortsättning, som man hoppas skall följa.

Allan Arvastson

*Religiös förändring i Norden 1930—1980.* Utgiven av Göran Gustafsson. Under medverkan av Curt Dahlgren, Knud Lundby, Pétur Pétursson, Olle Riis, Susan Sundbeck. 266 sid. Liber Förlag/Malmö. Sthm 1985.

I STK 1985 nr 1 anmälde religionssociologen Göran Gustafsson en bok med titeln *Kirken, krisen og krigen*, 1982. Denna var resultatet av ett stort samnordiskt kyrkohistoriskt forskningsprojekt med tjugofyra kyrkohistoriker från de fem nordiska länderna inblandade. Under huvudtiteln döljer sig ett försök att i olika teman i ett komparativt nordiskt perspektiv belysa de religiösa förhållandena i de nordiska länderna under perioden 1930—1945. I sin värdefulla recension tog Gustafsson upp de principiella problem som alltid möter i dessa stora komparativa forskningsprojekt, där många forskares insatser skall samordnas. Bredden i upplägningen medför ojämnheter de enskilda bidragen emellan, komparationen lyckas mer eller mindre väl inom de olika teman som fastställs, väl mest beroende av de skilda ambitionsnivåerna hos de olika huvudansvariga för de delteman som behandlas, likheterna och skillnaderna de olika länderna emellan kommer inte alltid fram, upprepningarna är många. Mycket av kritiken kan föras tillbaka till avsaknaden av en effektiv och stark redaktionell grupp. Men trots allt blir slutresultatet för recensenten att det var ett imponerande arbete som slutförts, boken bedömdes som faktaspäckad och vilande på primärforskningar. Den var en lättillgänglig orientering om utvecklingen under mellankrigstiden för de nordiska kyrkorna.

Några år senare står Gustafsson och redaktör för en i viss mån parallell forsknings-



volym om religiös förändring i Norden 1930—1980. Det kan ha sitt intresse att jämföra denna mycket intressanta volym med den av Gustafsson recenserade kyrkohistoriska volymen. I förordet anför han att den samhällsvetenskapliga komparativa nordiska forskningen länge haft en stark ställning i Norden. Detta gäller inte minst den del av sociologin som vetter mot statsvetenskapen. Som numera »klassiska» namn anföras Stein Rokkan och Erik Allardt. I anknytning härtill har Gustafsson tidigare planerat för att få till stånd jämförande religionssociologiska studier i de nordiska länderna. Detta blev möjligt att realisera sedan Nordisk samlarutredning för samfunnsforskning (NOS-S) inrättades 1979. Detta organ har stött de forskningar som nu presenteras.

I en utförlig inledning redovisar Gustafsson för de metodiska överväganden som legat bakom att man valt att genom extensiva studier som täcker mycket skilda fenomen på det religiösa området i vart och ett av de nordiska länderna vid tre olika tidpunkter, 1938, 1958 och 1978, velat belysa *förändringen* av religionens ställning och betydelse för samhälle och kultur. Man har även velat komma åt problemen i vilken utsträckning och form individer möter religionen.

Till skillnad från det nordiska kyrkohistoriska forskningsprojektet har de genetiska frågeställningarna här inte samma betydelse. Dessa belyses genom temporära nedslag vid tre olika tillfällen under perioden. En annan betydelsefull skillnad är antalet medverkande forskare. Det kyrkohistoriska projektet hade som nämnts tjugofyra medverkande, det religionssociologiska sex. För Danmark svarar universitetslektorn Ole Riis, för Norge forskaren vid Institutet för pressforskning vid universitetet i Oslo Knud Lundby, för Island fil. dr Pétur Pétursson, Lund, för Finland fil. lic. Susan Sandback från Åbo, för Sverige universitetslektorn Curt Dahlgren, Lund. Göran Gustafsson har varit projektledare och redaktör och medverkar i boken genom beskrivning av projektuppläggningsen och den avslutande omfattande komparativa analysen (sid. 238—64). Komparationen har genomförts på så sätt att varje »landsförfattare» haft att besvara för alla fastställda gemensamma frågor och sedan för »sitt» land dra slutsatser om den religiösa förändringen under perioden 1930—1980. Gustafsson har sedan komparativt sammanfattat de framlagda forskningarna. Avsikten är också

att dessa nationella studier skall fullföljas i en kommande volym om religiös förändring på lokal nivå, likaledes i ett komparativt perspektiv. Den nu anmälda volymen utgör således en redovisning av hälften av forskningsprojektet.

Den uppläggning man valt och det fåtal personer som medverkat uppvisar många fördelar, om man jämför det med den kyrkohistoriska volymen. Komparationen har kunnat genomföras konsekvent då forskarna har haft att bearbeta samma frågeställningar i de olika nordiska länderna, materialgrupperna har varit likartade och problematiken gemensam. Komparationen har också genomförts systematiskt av redaktören utifrån de nationella studierna.

*Förändringsperspektivet* står i centrum. Termen religiös förändring har medvetet valts i stället för den mer allmänt använda termen sekularisering. Förändringen har man sedan prövat över tidsaxeln på skilda indikatorer som religionens officiella ställning i samhället och samspelet mellan religion och andra institutioner, folkkyrkans organisatoriska utveckling och religionens kulturella system. Utifrån dessa indikatorer eller frågeställningar har varje författare fått bearbeta samma problem och härvid haft att i stort bearbeta material av identisk art.

Slutresultatet är intressant. De fem nordiska länderna företer en mycket likartad utveckling och utgör nog ett unikum i Europa. Detta hänger samman med de dominerande lutherska folkkyrkorna med dessas särskilda relationer till staten, också av icke-religiös karaktär. Detta har också ofta observerats av forskare utifrån och gjorts till föremål för teoribildningar som t.ex. av David Martin, som framlagt *A General Theory of Secularization*. Mot bakgrund härav prövar Gustafsson nu delar av denna teoribildning. Vad beträffar kyrka/statförhållandet råder det mest stabila förhållandet i Danmark. Inga förändringar har egentligen här ägt rum. Sådana uppvisar däremot Norge, Sverige och Finland. Skillnaderna i Norden har i denna fråga ökat. En intressant gemensam tendens noteras emellertid: där staten träder tillbaka ökar de politiska partiernas inflytande över kyrkofrågorna. Detta gäller i synnerhet i Sverige.

På de kyrkoorganisatoriska områdena som församlingsindelning och antal präster per församlingsmedlemmar ställs dessa i relation till de stora befolkningsökningar som ägt

rum och den strukturförvandling som skett i samhället. I Norge, Finland och Danmark har inrättats ett eller flera nya stift. Så har ej skett i Sverige. Gemensamt är däremot en mycket stor försiktighet att ingripa i den uråldriga församlingsindelningen. Genomsnittantalet invånare i församlingarna har ökat, men inte dramatiskt. Antalet församlingsmedlemmar per präst varierade 1938 mellan 1 200 (Island) och 4 000 (Norge), 1978 mellan 1 000 till 3 850 för samma länder. Inte heller här är förändringen särskilt stor.

En gemensam tendens i Norden är att det skett en utbyggnad mellan topporganet departement/kyrkostyrelse och basorganisationen församlingen. Detta gäller såväl de legala som de s.k. frivilliga organisationsstrukturerna. Störst förändring har skett på Island. Detta kopplas av Gustafsson samman med demokratibegreppet, om man kan säga att de nordiska kyrkorna utvecklats mot att styras mer »demokratiskt». Eftersom demokratisering kan betyda så olika saker är det svårt att komparativt klargöra detta. Det är väl snarast så att det i utgångsläget 1938 var stora skillnader de nordiska länderna emellan och att dessa minskat undan för undan.

Vad beträffar frågan om religionens officiella ställning belyst utifrån statschefens ställning, religion i rätt och försvar, i det allmänna skolväsendet etc. råder heller inga större skiljaktigheter. Den förändring som kan noteras är att i Sverige statens skydd för kristendom och hänsynstagande till kristet betingande uppfattningar tenderar att minska. Rörande religionens ställning i massmedia finner man det överraskande resultatet att detta snarast ökat än minskat över perioden. Detta gäller med vissa undantag för Danmark och Island, där den tidigare haft en mycket stark ställning.

En mätning av »folkreligiositeten» har företagits genom analys av förrättningsstatistik, gudstjänstfrekvens, medlemskap i folkkyrkorna och andra trossamfund etc. Det är anmärkningsvärt att av svenska medborgare endast fyra procent inte är medlemmar av Svenska kyrkan, procenttalet är mindre t.ex. i Danmark. Detta är paradoxalt mot bakgrund av att Sverige och Danmark har lägre förrättningsfrekvens, svagare kyrkligt barnarbete och färre gudstjänstdeltagare än de övriga nordiska länderna. Trots detta är medborgarna i större utsträckning medlemmar av folkkyrkan i Danmark och i Sverige. Sedan gammalt har folkkyrkorna i

Danmark/Norge/Island kunnat föras samman till likartade mönster och Sverige-Finland till en enhet. Olikheterna har nu totalt sett accentuerats. Detta gäller mest om man mäter religionens officiella ställning, som mest markeras i Norge och Finland och försvagas i Danmark och Sverige. Island intar en mellanställning. I viss mån kan man väl dock fortfarande tala om en i stort sett gemensam religiös kultur i Norden. Här finns många paralleller, inte minst vad gäller förändring i gudstjänststatistik.

Det är en ytterligt stimulerande och perspektivrik bok om religiös förändring i Norden som här recenserats. Det är uppenbart att den också har mycket att säga dem som idag planerar för framtiden. De tendenser man funnit i utvecklingen 1930—1980 kan inte negligeras. Detta gäller också de områden där man kan finna inte förändring, men stabilitet i utvecklingen. Vad man som kyrkohistoriker kanske något saknar i denna religionssociologiska undersökning är trots allt en djupare analys av de genetiska frågeställningarna. Att dessa nu inte kunnat komma med i större utsträckning hänger ju samman med den uppläggning man nu valt och den metod man tillämpat.

*Ingmar Brohed*

*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 28. Band 1984.* Herausgegeben von Konrad Ameln, Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert †, Alexander Völker. XVI+249 sid. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1984.

Det tjugooåttonde bandet av denna årsbok börjar med ett »In memoriam» beträffande en av de mest uppskattade medarbetarna, Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, som avled i juli 1984. Hennes namn står fortfarande kvar på titelbladet bland utgivarna. Hennes akademiska ämnen var germanistik och filosofi. Tidigt kom hon att intressera sig för den tyska mystiken, dess inflytande på psalmdiktningen och efterverkningar till senaste tid. Kort före sin död kunde hon färdigställa sitt arbete »Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen zu einer Darstellung seiner Geschichte». Boken recenserar av Markus Jenny i årsbokens sista kapitel och bedömes i rubriken: »Ein Markstein in der Geschichte der Hymnologie.» Recensionen börjar med orden »Ein hochbe-

deutsames Buch» och slutar med att den borde läsas av alla medlemmar i psalmkommittéer: »Dieses Buch müsste insbesondere für Mitglieder von Gesangbuch-Kommissionen Pflichtlektüre sein.»

Den första artikeln, författad av Hans-Christoph Schmidt-Lauber, behandlar ett liturgiskt ämne: »Gottesdienst und Diakonie.» Temat och dess resultat är ingalunda nytt: att diakonin liksom liturgin hör med till gudstjänstbegreppet. Att det finns ett tydligt urkristet samband hänger samman med att liturgi även verbalt har innebörden att göra folket en tjänst. Detta leder sålunda fram till diakonibegreppet. Det är inte svårt för författaren att visa att diakoni i NT är lärjungarnas livsform. Ordet »liturgi» användes här emellertid endast i inskränkt mening för »tjänst». Bland de många exemplen från urkristen tid om sambandet mellan gudstjänst och diakoni kunde även ha nämnts det kända stället i Pliniusbrevet om de första kristnas gudstjänst. För att ha något att inberätta härom för kejsar Trajanus hade Plinius i egenskap av ståthållare inhämtat uppgifter från två tjänstflickor, »ex duabus ancillis». Dessa kallades, står det vidare, »ministrae», ett uttryck som kan antyda en diakonal uppgift (Plinius d.y. Epistlar 10,96: 7).

Konrad Ameln redogör för melodien till lutherpsalmen »Komm, Heiliger Geist, Herre Gott» (1937 års svenska psalmbok nr 134). I detta sammanhang tangeras även andra frågor beträffande Luthers psalmdiktning. De 1524 utgivna »Erfurtenchiridierna» är den första bekanta tryckta källan till denna pingstpsalm. Av de båda boktryckare i Erfurt, som i detta fall kan komma ifråga, är enligt Ameln Johannes Loersfelt enchiridierens förste utgivare. Psalmens första strof hade en äldre förlaga från medeltiden. I församlingssångens intresse var nu dess melodi förenklad, och denna enklare melodiform följde med även i Walters wittenbergpsalmbok senare under samma år. Däremot var den äldre melodien utsirad med »melismer». Luther hade själv från ungdomen lärt sig älska detta äldre sångsätt. Häri kan ligga en förklaring till att Luther, oväntat nog, just vid denna melodi föredrog den äldre formen i sina i Wittenberg av Klug tryckta psalmböcker. Den äldsta nu tillgängliga av dessa bör årtalet 1533. Melodin, som alltså blev auktoriserad av Luther, var rik på sådana »melismer», melodiska utsirningar och andra detaljer. Sångsättet blev sålunda mera kom-

plicerat, och psalmen kunde inte komma ifråga som församlingssång. I sångbarhetens intresse hade Luther i andra fall förenklat melodierna. Först i den bekanta Babstska psalmboken 1545 har, framhåller Ameln, den enklare melodiformen till »Komm, Heiliger Geist» ersatt den tidigare. Det finns nu, anser han, ingen anledning att frågå denna enklare form.

En artikel av Heinz Rölleke behandlar den stora, nu (1975—78) av honom nyutgivna samlingen »Des Knaben Wunderhorn» i dess samband med bland annat psalmdiktningen. Den nya upplagan med dess 3782 sidor är en historiskt-kritisk och kommenterad edition av detta omstridda verk. Det utkom första gången 1805—08 och var en av romantiken präglad samling visor. Utgivare var Achim von Arnim och Clemens Brentano. Den förre var protestant, den senare katolik. Den första editionen i tre band har ofta efter Herders föredöme presenterats som folkvisor. Den utger sig emellertid inte själv höra hemma under denna f.ö. oklara benämning. Att beteckningen folkvisor i fortsättningen trots allt ofta kom att tillskrivas företaget hade andra orsaker. Sålunda hade Arnim författat en efterskrift till originalupplagans första del med rubriken »Om folkvisor» (»Von Volksliedern»). Med ändringar i gamla texter ville de båda utgivarna uppnå ett slags allmängiltighet från medeltiden över barocken och fram till upplysningen. En ganska rikhaltig sortering av psalmer och andliga dikter var något nytt i en romantisk antologi som denna. Herder hade av princip uteslutit alla sånger av detta slag. Det är nu framför allt denna nya tendens som givit författaren i årsboken anledning att nämna samlingen i ett hymnologiskt sammanhang. Bland annat genom citat ur brev mellan de båda utgivarna får man en bild av hur samlingen växte fram. Av Heinz Rölleke karakteriseras den som ett »sammelsurium med 723 visor». Ingen mindre än Goethe uttalade ett slags uppskattning, i det att han jämställde den med de mest populära böcker att ha till hands. Han nämnde psalmböcker men också kokböcker. Den egenskap som han tydligen uppskattade var rollen som uppslagsbok i olika situationer (s. 29).

Frieder Schulz redogör för de judiska rötterna till den kristna gudstjänsten. I en omfattande litteraturredegörelse finner författaren många belägg för hur det judiska arvet lever i kristen gudstjänst. En melodi

av mässans »sanctus» anges som ett framträdande exempel. En judisk lovsång och bekännelsesång, ursprungligen för nyårsfesten på judiskt område, tonar, förmedlad av det gregorianska »sanctus», bakom exempelvis Luthers psalm, »Jesaja dem Propheten das geschah» (1937 års svenska psalmbok nr 605).

En artikel, med ett innehåll som även tangerar exegetiken, »Die Anfänge des Herrenmahls», av Hermann Wilkens, tar i anslutning till en rapport av 1982 från kommissionen för tro och kyrkoordning inom Kyrkornas världsråd upp frågan om vilken som är den äldsta berättelsen om nattvardsinstitutionen. Det gäller för författaren att finna den tradition, som vilar på Jesu auktoritet. Enligt hans framställning är det Markus 14 och Paulus i 1 Kor. 11 som kan komma ifråga. Ingendera berättelsen kan emellertid vara autentisk i nuvarande form. I båda fallen finns spår av en äldre tradition. Utvecklingen skulle ha markerats av en judekristen-palestinensisk och »högeskatologisk» tradition i Jerusalem före Markus, en judekristen-hellenistisk tradition, som Paulus kan ha lärt känna i Antiokia, och en universellt-hednakristen nattvard, ersättande den judiska påskmåltiden, från tiden strax efter år 70.

I en hymnologisk redogörelse av Konrad Ameln behandlas frågan om ursprunget till en tysk översättning av psaltarpsalmen 114/115, »In exitu Israel» (1525). Den anses häröra från Johann Eberlin von Günzburg, lutherlärjunge och tidigare franciskanmunk. Denne anses även ha medverkat beträffande förordet till Erfurtenchiridierna 1524 (enligt Ameln, se äv. årsboken 1983 s. 242). Ameln har även behandlat Luthers trinitatispsalm, »Gott der Vater wohn'uns bei» (jfr 1937 års svenska psalmbok nr 22). En medeltida litanieform med många bönepunkter har Luther här förvandlat, så att den riktas till treenigheten, särskilt beträffande de två första stroforna. Ameln rekommenderar en textförändring, så att också den tredje strofen får formen av en åkallan. För nutida språkuppfattning hör denna innebörd göras tydlig.

Andra artiklar berör tyskt kyrkoliv i nutiden: erfarenheter av den senaste perikoprevisionen och gudstjänsten som upplevelse och handling. Melodierna till julpsalmer under 1700-talet med den för denna epok karakteristiska reduceringen och förenklingen skildras av Hans-Bernhard Schönborn. De

senaste decenniernas starka impulser i liturgiskt hänseende, ett nytt program i dansk gudstjänst med tendenser som aktualiserar nattvarden, behandlas av Jørgen Glenthøj. Ett stort område för studier och forskning öppnar sig genom redogörelsen av Alan Luff för »carols» på de brittiska öarna såväl i en mera traditionell form med medeltidsursprung som i annan gestalt efter andra världskriget. Författaren synes vara angelägen att framhålla att »carols» även i den traditionsburna formen trots allt är ett levande inslag i det engelska samhället, framför allt vid julfirandet.

Det finns inom det synnerligen omfattande innehållet en myckenhet av fakta såväl i historiskt hänseende som när det gäller nutida inriktning mot förnyelse av gudstjänstlivet, både ifråga om text och kyrkomusik. På dessa områden är detta stora och värderade verk en mycket värdefull tillgång.

Allan Arvaston

### Resuméer av doktorsavhandlingar

Christian Braw: *Bücher im Staube — die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik. Studies in Medieval and Reformation Thought. Volume XXXIX. E.J. Brill, Leiden. Distr. i Sverige: Bokhandeln Arken, Lund. Pris i Sverige kr 140:—.*

Johann Arndt (1555—1621) anses i allmänhet som en av den nordeuropeiska pietismens viktigaste föregångsmän. Han var ortodox lutheran, men han blev också inspirerad av kontakten med den medeltida mystiken i sitt sökande efter en lösning på samtidens andliga problem. Mystikerna visade honom vägen till den andliga erfarenhet av Guds närvaro, som han hoppades skulle kunna ge kraft till en etisk förnyelse.

Avhandlingen är i första hand en undersökning av Johann Arndts Sanna kristendom (1605—1609) och av de mystiker som påverkade Arndt under hans arbete med verket. I ett särskilt avsnitt undersöks några tidigare och senare skrifter av Arndt, detta för att ge ett begrepp om utvecklingen i hans författarskap.

Den tidigare forskningen har i stor utsträckning varit bestämd av Albrecht Ritschls och hans lärjungars förutsättningar. Man frågade sig här i första hand, om Arndt verkligen var vad han ville vara: en bekännelse-

trogen evangelisk förkunnare. I denna undersökning står en annan fråga i centrum: Hur påverkades den mystiska traditionen, när den bearbetades och fördes vidare av en man som Arndt?

Avhandlingen använder den teologihistoriska metod, som i Sverige framförallt har blivit företrädd av Bengt Häggglund. Detta innebär, att Arndts såväl som mystikernas förkunnelse betraktas som uttryck för den gemensamma kristna tro, som uttrycks i trosregeln, regula fidei. Denna metod gör det möjligt att se hur teologin som helhet utformats, den gör det möjligt att fastställa både kontinuitet och självständighet. Det blir under undersökningens gång allt tydligare, hur Arndts etiska strävan och hans bekännelse-trohet påverkat hans reception av den mystiska traditionen.

Det är inte bara fråga om att tyngdpunkterna i Arndts förkunnelse faller annorlunda än hos mystikerna, det är också så, att Arndt är kristocentrisk, medan den tyska mystiken är teocentrisk. Arndts evangeliska grundhållning blir också tydlig i den vikt han lägger vid Ordet och tron.

Den använda metoden har också möjliggjort en mer exakt datering av de olika mystikernas inflytande på Arndt. Den tyska mystiken har en förblivande betydelse, som emellertid mattas något i de senare skrifterna, den franciskanska mystiken betydde mest under de oroliga åren i Braunschweig.

Avhandlingens titel är ett ord från Arndt själv. För honom var mystikernas skrifter just böcker, som länge legat gömda i dammet, men som nu blivit återfunna. Arndts förhoppning var, att i dem finna vägar till andlig förnyelse.

Eskil Franck: *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John. 168 sid. Coniectanea Biblica, New Testament Series 14. I distribution: Liber, 205 10 Malmö.*

Avhandlingen handlar om parakleten, denna exklusiva och gåtfulla benämning på den helige Ande som förekommer i avskedstalet i Johannesevangeliet. Problemet är hur en gestalt, som får sin benämning från det juridiska området (någon sorts legal bisittare), kan ha sin huvudfunktion inom det didaktiska, undervisande fältet. Genom att presentera en flerdimensionell modell försöker författaren visa att det går att förstå framställningen av parakleten både utifrån den legala aspekten, den aspekt som rör avskedssituationen och den egentliga funktionsaspekten, dvs som undervisare, med tyngdpunkten på denna senare aspekt. I den frånvarande Jesu ställe ska parakleten låta lärjungarna få veta allt de behöver veta för att kunna fungera i världen till dess Jesus kommer åter.

Tillsammans med älsklingslärjungen eller rättare sagt genom att konkretiseras genom honom bidrar parakleten också till auktoriseringen och legitimeringen av Johannesevangeliet som skrift och den traditionsfåra i den tidiga kyrkan som står bakom detta evangelium. Detta evangelium kan därför sägas vara det första resultatet av parakletens undervisande verksamhet.

Arten av denna undervisande verksamhet, som kännetecknas av bundenhet till uppenbarelseskällan, den förhäriligade Jesus, och frihet när det gäller tolkningen av denna uppenbarelse, tecknas mot bakgrund av hur man översatte, tolkade och utlade skrifterna i den synagogala gudstjänsten. I det sammanhanget kan man också spåra en möjlig fenomenologisk bakgrund till parakleten: methurgemanen, dvs den person som simultanöversatte den hebreiska texten till arameiska på ett parafraserande sätt och förmedlade predikan från predikanten till församlingen.

Framställningen av parakleten vittnar om en medveten reflexionsprocess i den tidiga kyrkan under det första århundradet, en process där traditions-, tolknings- och auktoritetsfrågorna varit av stor betydelse.

## NORDISKT PATRISTIKERPROJEKT:

### *Judendom och kristendom under de första sex århundradena*

Det brett upplagda, samnordiska forskningsprojekt, som det första nordiska patristikermötet i Lund 1981 tog initiativet till, fördes mot sin fullbordning genom avhållandet av ett tredje forskarseminarium 1985 (Utstein kloster, Norge, den 12—15 augusti; se tidigare rapporter, *STK* 60/1984, 92 f.; 61/1985, 48).

Detta avslutande seminarium hade planlagts av samma arbetsutskott som stod bakom 1984 års forskarseminarium på Løgumkloster Refugium i Danmark. Norsk organisatör var förstelektor Oskar Skarsaune, Oslo.

Programmet för Utstein kloster-seminariet upptog inte mindre än 14 ämnen, som skulle bli föremål för specialföreläsningar och diskussioner (två av de medverkande tvingades av sjukdom lämna återbud; de bidrog genom insänt material): »Partikularism och universalism i diasporajudendomen» av teol. dr Nils Martola, Åbo; »Diasporajødedommen og Jerusalems fall» av professor Jacob Jervell, Oslo; »Philon og den oldkirkelige skrifttolkning» av sognepræst Holger Villadsen, Nakskov; »Kelsos' och Origenes' syn på förhållandet mellan judendom och kristendom» av docent Gunnar af Hällström, Åbo; »Jødene og kristendomsforfølgelserne» av forskningsstipendiat Torrey Seland, Trondheim; »Oldkirkens kristologi og de jødiske frelsesforventningene» av førstelektor Oskar Skarsaune, Oslo; »Kampen mellan judendom och kristendom i de latinska provinserna under 3. århundradet» av førstelektor Hugo Montgomery, Oslo; »Den antiokenska exegetikskolan och judisk skriftlärdom» av docent Sten Hidal, Lund; »Om den rabbiniske tolkning av billedforbudet» av sognepræst Karin Weinholt, København; »Kejserdømmets anti-jødiske lovgivning i det 4. århundrede» av professor Ditlev Tamm, København; »Hieronymus och judarna» av docent Per Beskow, Lund; »Augustin og Det gamle testamente» av professor Carl Fredrik Wisløff, Oslo; »Den nutida dialogen judendom—kristendom i

historiskt perspektiv» av professor Helmer Ringgren, Uppsala; och slutligen »Den nåtidige dialogen jødedom—kristendom i teologisk perspektiv» av professor Magne Sæbø, Oslo.

1985 års forskarseminarium genomfördes med stöd från Nordiska samarbetsnämnden för humanistisk forskning (NOS-H).

Genom detta tredje seminarium har inte mindre än sammanlagt 35 olika ämnen behandlats inom det totala projektets ram. Som antytts i tidigare rapporter, kommer resultatet av hela detta arbete att redovisas genom en slutpublikation i två volymer. Det norska *Universitetsforlaget* har åtagit sig att svara för utgivningen. Första volymen, som publiceras med stöd från NOS-H, har redan utkommit. Andra volymen avses utkomma senare i år. Dessa båda band rymmer samtliga specialundersökningar som genomförts inom projektet. Utgåvan är sant nordisk: varje enskild forskare bidrar med respektive originalstudie på sitt eget språk.

Utgivningen av denna dubbelpublikation och en parallell slutrapportering till det andra nordiska patristikermötet i Lund i augusti 1986 markerar avslutningen på projektet.

För arbetsutskottet:

*Trygve Kronholm*

## DEN ÅTTONDE NORDISKA SYSTEMATIKERKONFERENSEN

hölls i Lund den 7—9 januari 1986 och samlade drygt ett femtiotal deltagare från samtliga nordiska länder utom Island, förutom doktorander inom ämnena dogmatik, etik och religionsfilosofi vid Lunds universitet, vilka inbjudits att vara med på föreläsningar och diskussioner.

Konferensplaneringen var uppenbarligen bestämd av tanken, att det bästa för utbytet var att behandla ett för de olika ämnena gemensamt problemområde och ge detta en tvärvetenskaplig belysning. Övergripande tema och för konferensen gemensamt problemområde var »Bibeln tolkning som problem». Frågan hur man tolkar bibeltexter

möter inom alla de tre här aktuella ämnesområdena vid forskningsuppgifter rörande kristendomen.

Detta referat kommer i huvudsak att koncentrera sig kring de fyra huvudföreläsningarna, där professor Fredric Cleve, Åbo, i en inledande föreläsning belyste en rad gemensamma frågeställningar. Genom att se bibeltolkningen som en kommunikationsprocess, kom han att samla sitt föredrag kring fyra frågor: Vem kan tolka Bibeln? Vad behövs tolkas i Bibeln? För vem ska Bibeln tolkas? samt I vilket syfte skall Bibeln tolkas? Ingen av de ställda frågorna gavs något entydigt eller enkelt svar, vare sig i Cleves framställning eller i övriga inlägg som gjordes i spörsmålen. På ett översiktligt sätt presenterade Cleve rader av olika ståndpunkter, en presentation som mynnade ut i konstaterandet, att det som gör Bibelns tolkning så svår, är, att de frågeställningar som man har att beakta är så många. Trots att påståendet, att allt egentligen hänger samman med allt, har mycket fog för sig när kommunikationsperspektivet framhävs, valde Cleve trots detta ut ett par frågor, som han menade vara av yttersta vikt. Inte helt oväntat hörde frågan hur de systematiska teologerna ska se på sitt uppdrag som teologer och bibeltolkare hit. Är uppgiften endast av deskriptiv karaktär eller borde den också ha normativa inslag? I frågans förlängning kom Cleve dessutom att tangera förhållandet mellan bibeltolkningen på universitetets villkor och religiöst och kyrkligt orienterad bibelforskning.

Att introducera problematiken inom ämnet etik hade fallit på lektor Viggo Mortensens, Århus, lott. Den bakgrund mot vilken Mortensen formulerade sitt perspektiv utgjordes av »moderniteten», där tankegången var dels att moralspråket befinner sig i en kris, dels, att denna epok går mot sitt slut. Försöker man skaffa sig en överblick över den teologiska etiska scenen i avsikt att få veta vad skilda etiker säger om förhållandet mellan Bibel och etik, är det mångfalden av ståndpunkter och uppfattningar som möter den sökande. Förhållandet hänger samman med att etikerna har olika uppfattningar både vad angår synen på Jesus med hänsyn till den etiska referensramen och till — det för konferensen centrala — synen på Bibeln som Guds ord. I sina i långa stycken principiella överväganden förtecknade Mortensen — efter att ha låtit deltagarna ta del av diskussionen

mellan Søe och Løgstrup om den kristna etikens vara eller inte — en typologi för användningen av Bibeln i den teologiska etiska diskussionen. De modeller eller typer som Mortensen tillkännagav var:

1. Skriften som Guds bud.
2. Skriften som moralsk opmärksamhets-skaber.
3. Skriften som kald til efterfølgelse.
4. Skriften som et kald til befrielse.
5. Skriften som basis for skøn udøvet i kærlighed.

Sakta och fragmentariskt växte så konturerna till Mortensens egen position fram i och med att han uppfattade den teologiska etikens uppgift dels som ett bestridande av det systemimmanenta och dels som ett fasthållande av det i moralen absoluta i syfte att undgå risken att legitimera den praxis som redan är för handen. En teori om det normativt mänskliga måste sålunda utarbetas, en teori som blir en uppgörelse med det snävt antropocentriska och teleologiska. Konklusionen för Bibelns roll blir att det är närmast självklart att vi i den har en speciell källa och hjälp för moraliska överväganden, men att den inte på något sätt gör oss till särlingar. Någon kristen etik kan det inte bli tal om.

Om nu Mortensen besjälades av ett intresse att betona och framlyfta de i Bibeln framträdande litterära kategorierna »fortælling», »metafor» och »parabel» contra fundamentalister och sekulariseringsteologer, som enligt Mortensen betraktar Bibeln som en regelsamling, valde professor Tore Wigen, Oslo, att rehabilitera »kjensgerningen» som ett religionsfilosofiskt nyckelbegrepp i bibeldebatten, när han behandlade »Bibelns tolkning som problem i religionsfilosofin». Perspektivvalet är att söka i Wigenes sätt att uppfatta den kristna religionsfilosofins problem i detta sammanhang. I sin enklaste form är problemet att finna i den omständigheten, att samtidigt som de bibliska texterna är bemängda med kända religionshistoriska symboler, där stil och temata påminner om myter från andra håll, berättar de bibliska författarna insisterande om hurudan Gud är, vad han har gjort och vad han gör. Enligt Wigen kräver de bibliska författarna respekt för sina berättelser just därför att dessa innehåller »kjensgerner». Uppenbarligen var Wigen ute efter att integrera religiösa utsagor

och utsagor om verkligheten och på vägen till en sådan integration framstod för Wigen »kjensgerninger» som nyckelbegreppet.

Nu gav väl både Wigans föreläsning och den därpå följande diskussionen besked om att begreppet inte är särdeles lätthanterligt. Det gällde då inte endast svårigheten att finna en lämplig motsvarighet exempelvis i det svenska språket. Genom att han försåg begreppet med inslagen »uppmärksamhet», »erinring» och »tidsförloppet» och exemplifierade hur dessa tre fungerar i ett par bibelperikoper, framstod det med tydlighet, att »kjensgerning» är något annat än ett naket faktum. Det är det väsentliga i ett skeende som erinras och poängteras, något som får konsekvenser för både giltighetsresonemangen och för den teologiska forskningen. Några fritt stående och oavhängiga »kjensgerninger» finns icke, »kjensgerningen» är således giltig inom ett visst sammanhang. Kontentan blev väl att Wigen kastade ljus över sin egen situation som teolog när han ska förklara de »kjensgerninger» som Bibeln berättar om, »kjensgerninger» som teologen står både nära och fjärran i det att han har del i de bibliska vittnenas erinring men icke del i deras uppmärksamhet i själva skeendet. Å andra sidan ska inte teologin vara religiös, så att säga verifiera den angivna »kjensgerningen» religiöst, eftersom den tas om hand av tidsförloppet, av historien. Verifierandet av innehållet i bibelberättelserna som Guds ord ligger på ett annat plan, i en annan verklighet.

Docent Gösta Wrede, Lund, rubricerade sitt anförande »Bibeln och dogmatiken» och formulerade mot bakgrund av påståendet, att Bibeln utgör en primär grund för dogmatiken och att dogmatik utan Bibel är en säregen anomali, tre teser vilka här kort ska omnämnas.

Den första tesen var den, att dogmatiken behöver en nära relation till Bibelns texter om den ska undgå både eklektiskt godtycke och falsk systematisering. Men en hänvisning till Bibelns texter är bara ett steg på vägen. Sedan kommer frågan hur texterna behandlas. De besvärligaste problemen uppstår när teologerna reser absoluthetsanspråk. I samband med detta konstaterande levererade Wrede sin andra tes, vilken gavs följande

ordalydelse: Dogmatikens bibeltolkning blir aldrig slutgiltig. Så preciserad tvingades Wrede att redogöra för sin syn på »pluralism». Någon strävan eller ett program att Bibel och dogmatik bör fattas pluralistiskt åsyftade inte Wrede, han endast hänvisade till den teologiska mångfalden som ett faktum, både i Bibel och dogmatik. Wrede bejakade dock mångfalden som en rikedom och en tillgång, och visade på en väg för en systemsökande, prövande, självkritisk dogmatisk teologi mitt i pluralismen utan att därtör bortse från dess mer svårhanterliga följdverkningar.

En analyserande dogmatik använder som något självklart rationella överväganden i sin bedömning av sitt huvudobjekt, vilket utgörs av den kristna tron, som inte är rationell alltigenom. Contra en rationalistisk helhetsyn formulerade Wrede sin tredje tes: Dogmatiken har något att lära av Bibeln angående trons funktion. Hur tron kan fungera är en väsentlig sida av tron enligt bibeltexter. Kommer dogmatiken åt trons funktionssida? Det är studiet av sammansattheten i sitt objekt som dogmatiken måste ta itu med och därmed också söka utveckla metoder som klarar av att vetenskapligt behandla fenomenet tros erfarenhet. Till konsekvens får en sådan uppläggning, att också andra texter än de gängse blir viktiga och därmed förses dogmatiken med uppgiften att påvisa den konkreta livssituation där trosutsagor tolkas.

Generellt kan sägas, att eftersom föreläsningarna var något allmänt hållna spelade korreferenternas — två till varje föreläsning — inlägg en betydelsefull roll för diskussionerna i anslutning till föreläsningarna. Här inte bara bröts ståndpunkter på ett fruktbart sätt, diskussionen t.o.m. »hettade till» ordentligt den sista konferensdagen när den systematiska teologins vetenskaplighet fördes på tal, inte enbart gällde det dogmatikens situation.

Konferensen beslöt att nästa »systematikerkonferens» skall hållas i Finland som ett samarrangemang mellan ämnesrepresentanterna vid de teologiska fakulteterna i Åbo och Helsingfors 1989.

*Carl-Gustav Carlsson*