

De nya förortskyrkorna

AV GÖRAN GUSTAFSSON

Då Svensk Teologisk Kvartalskrift 1979 ägnade ett helt nummer åt frågor kring kyrkobyggnaden och kyrkorummet presenterades också ett forskningsprojekt om »Förortskyrkan» som vid den aktuella tidpunkten befann sig i initialskedet (Gustafsson 1979). Projektet är nu sedan länge administrativt avslutat och redovisningen av resultat torde i stort sett upphöra i och med en disputation i Uppsala i september 1985 då en av forskningsassistenterna försvarade en avhandling som analyserar en del av det material som samlades in under projektåren (Straarup 1985). De preliminära idéerna bakom avhandlingens problemställning diskuterades fö o också i STK:s »kyrkobyggnadsnummer» (Straarup 1979 a).

Under och efter projektperioden utgavs en serie med c:a 20 stencilerade forskningsrapporter och resultat från arbetet har också redovisats i andra sammanhang men någon samlad slutrapport har inte färdigställts. Vid en sk fakultetsföreläsning i Lund våren 1985 presenterade artikelförfattaren ett antal »problem» och »möjligheter» som kommit fram under projektarbetet och det är denna föreläsning som nu i något omarbetad form får sluta kretsen för STK:s läsare. Artikeln återger en del av faktamaterialet från olika detaljstudier inom projektet, den diskuterar olika möjliga ad hoc-förklaringar till de resultat som framkommit men den ställer också i några fall frågor om det rimliga i att resurser användes på det sätt som materialet dokumenterar.

I
Det tvärvetenskapliga projektet »Förortskyrkan» bestod egentligen av två olika

projekt. Ett projekt finansierades genom Humanistisk-Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet och arbetet inom det projektet ägde rum med Teologiska Institutionen i Uppsala som bas. För det andra projektet var Byggforskningsrådet anslagsgivare och forskarna (sociologer och arkitekter) var knutna till Sociologiska institutionen i Lund. Trots den administrativa delningen är det rimligt att tala om »Förortskyrkan» som ett projekt. Mycket av datainsamlingen var samordnad eller skedde gemensamt och i den redan nämnda rapportserien ingår såväl rapporter om arkitektonisk och byggnadsnadsfunktionsmässig utformning av förortskyrkor (t.ex Larsson och Tallius 1981 och Tallius-Myhrman 1983) som rapporter där ett teologiskt/religionsbeteendevetenskapligt perspektiv dominerar (t.ex Straarup 1981 och Geyer och Carlsson 1982). I fortsättningen redovisas resultat som kommit fram inom båda projekt-delarna men det finns en viss slagsida mot frågeställningar som författaren själv bearbetat eller initierat bearbetningen av. En väsentlig begränsning i redovisningen är att den endast tar upp resultat som hänför sig till områden (församlingar, församlingsdelar) eller »anläggningar» vilket inom projektet var den sammanfattande prosaiska beteckningen för de gudstjänstlokaler med eller utan tillhörande utrymmen för församlingsarbete och inom eller utanför Svenska kyrkan som utgjorde studieobjektet vid undersökningarna. Här redovisas endast resultat som gäller Svenska kyrkans anläggningar (i fortsättningen utan anföringstecken) men material har också framtagits om anläggningar knutna till Svenska Missionsförbundet, Örebro Missionsförening och

Katolska kyrkan (t ex Bergman 1980). Begränsningen av redovisningen till material och resultat på anläggnings/områdesnivå (s k aggregerade data) innebär att material som gäller individer och deras utnyttjande av och inställning till religion och kyrka och särskilt då den egna förorts-kyrkan inte utnyttjas i artikeln. Sådant material redovisas, förutom i den redan nämnda avhandlingen, i flera av rapporterna (Straarup 1983, Geyer och Carlsson 1982 och Öresjö 1984). Framställningen följer i stort sett arbetsprocessen inom projektet och denna innebar en bred kartläggande inledning med successiv åtsnävning av antalet studerade anläggningar allteftersom frågeställningarna preciseras.

II

Den inledande projektetappen innebar en inventering av Svenska kyrkans byggnadsverksamhet under tolvårsperioden 1967—1978 och har redovisats i en särskild rapport (Straarup 1979 b). Av ungefär 400 byggnadsprojekt enligt förteckningar i Stiftelsen Kyrkfrämjandets arkiv kunde c:a 190 anläggningar identifieras som förortskyrkor. Definitionen på en förortskyrka var då att det var en nyuppförd eller nyanskaffad kyrka eller församlingssal inom eller i utkanten av en tätort med minst 20.000 invånare. I alla stift hade någon förortskyrka byggts under perioden men hälften av dem återfanns i Göteborgs, Stockholms och Luleå stift. Att byggnadsverksamheten var intensiv i de båda storstadsstiften är inte överraskande men det måste framhållas att i förhållande till både folkmängden och storleken på befolkningsomflyttningarna byggdes det åtskilligt mera i Göteborgs än i Stockholms stift (44 resp. 30 anläggningar). Det förefaller inte orimligt att tolka skillnaden som ett utslag av att de båda stiften har helt olikartade religiösa traditioner. Att en stark religiös tradition kan vara en faktor bakom ett intensivt förortskyrkobyggande stöds också av att man för Luleå stift noterar ett i

förhållande till folkmängden stort antal (20) nya anläggningar. Ett område där antalet nya förortskyrkor alls inte motsvarade vare sig befolkningstalet eller omfattningen av befolkningstillväxten under perioden var det tredje storstadsstiftet, Lunds stift. Att antalet nya anläggningar var så lågt (14) torde delvis förklaras av att tätortsexpansionen till stor del skedde över områden som är välförsedda med äldre kyrkor. Vad denna situation med en gammal kyrka med tillhörande församlingsskärna som på kort tid får stora nya och för den lokala kyrkliga traditionen ofta främmande befolkningsgrupper innebär kan man endast spekulera om (se Gustafsson 1980 a och 1982).

De stora åren för förortskyrkobyggandet var framförallt från 1969 till 1973. Därefter ägde en klar avmattning rum och den förefaller också sträcka sig in på 1980-talet. Man kan alltså konstatera att Svenska kyrkans församlingar utnyttjade den period som efteråt blivit betecknad som »rekordåren» i lika hög grad som andra samhällssektorer för att investera för en omfattande verksamhet. Det kan — mot bakgrund av andra resultat som kommit fram under projektarbetet och som delvis återges senare — ifrågasättas om man inte ibland var alltför optimistisk vid satsningarna.

Vid inventeringen av förortskyrkobyggandet under tolvårsperioden framtogs också uppgifter om kostnaderna. Omräknat till dagens penningvärde innebar de 190 anläggningarna en satsning om en och en halv milliard kronor; genomsnittskostnaden var alltså närmare åtta miljoner kronor. Beträffande kostnadernas fördelning över rum och tid noterar man framförallt två förhållanden. För det första att de kyrkor som byggdes i Stockholms stift var mycket mera kostnadskrävande än de i landet i övrigt; t ex var kostnaderna per anläggning ungefär det dubbla jämfört med i Göteborgs stift. För det andra att man (i fast penningvärde) byggde allt dyrare och dyrare så att kostnaden per objekt nästan hade tredubblats vid slutet av den studerade

perioden jämfört med i början. Dessa kostnadsökningar var tydligen en del av en lång utveckling där man nästan kan peka på två ytterpunkter. Den ena är Skår- och Guldhedskyrkorna i Göteborg från omkring 1950 som nästan kommit att stå som symboler för småkyrkotanken (se Kristoffersson 1983). Den andra är Tibblekyrkan i Täby norr om Stockholm som färdigställdes 1976 och som i nuvarande penningvärde betingade en produktionskostnad på mellan 60 och 70 miljoner kronor.

Vad som låg bakom utvecklingen mot allt större och kostsammare förortskyrkor kan diskuteras. Det kan ha varit en följd av att församlingarna i och med den allmänna välståndsutvecklingen fick större resurser (se Gustafsson 1983). En rimlig förklaring är också att »småkyrkan» var en möjlighet i ett församlingliv där verksamheten i stort sett bestod av högmässa och söndagsskola men att den inte »räckte till» då församlingsverksamheterna började bli flera och man inte ville erbjuda sämre eller mindre ändamålsenliga lokaler för sina barntimmar och sina ungdomsgrupper än vad den kommunala fritidsverksamheten gjorde i sina ofta närbelägna lokaler.

III

Efter den första inventeringen av hela förortskyrkobyggnationen fortsatte undersökningarna i ett urval som omfattade 60 anläggningar. Den övergripande frågeställningen som skulle besvaras i denna etapp var: »Vilka verksamhetsgrenar inefattar och vilken omfattning har det öppna församlingsarbetet vid den typiska förortskyrkan och hur många människor når man med detta arbete?» Det sammanfattande svaret blev: Man har ett barn- och ungdomsarbete som omfattar fem olika verksamhetstyper varav en alltid utgöres av kyrkans barntimmar. Dessutom har man konfirmandgrupper och pensionärsverksamhet. Två körer, en med barn och en med vuxna, repeterar i lokalerna och båda framträder i gudstjänstsamman-

hang en gång i månaden. Dessutom finns en eller flera studiecirklar med växlande inriktning samt församlingsaftnar eller motsvarande (se Straarup 1980). Med denna verksamhet nådde man 150 barn och 30 pensionärer. Man hade 40 körmedlemmar och något färre studiecirkeldeltagare. Till verksamheten av typ församlingsaftnar, torsdagssoppa, öppet hus osv var det också ungefär 40 personer som kom tämligen regelbundet. Med en ganska stor förenkling och utan att ta hänsyn till den stora variationen anläggningarna emellan kan man påstå att hälften av dem som deltog i verksamheten i en förortskyrka omkring 1980 var barn och ungdomar, en fjärdedel var pensionärer och en fjärdedel tillhörde »de produktiva åldrarna». Vid bedömningen av deltagarsiffrorna för de olika verksamhetsgrenarna kan man observera att upptagningsområdet för en förortskyrka »normalt» beboddes av åtta till tolv tusen personer och att inslaget av barn och ungdomar ofta var stort i befolkningen.

En uppräknig av olika verksamhetsgrenar kan ge intryck av en mycket stor aktivitet i anläggningarna. Man bör därför också klarlägga i vad mån man med de olika verksamheterna fyller de tillgängliga utrymmena. Material om detta penetrerades särskilt inom BFR-delen av projektet (Öresjö 1984). Om man bortser från gudstjänstrummet och ev. expeditionslokaler och alltså endast beaktar utrymmen avsedda för undervisning, gruppverksamhet, hobbyarbete, sammanträden, samvaro och samkväm osv så var de måndag till fredag belagda ungefär tolv procent av tiden mellan klockan 8 och 22. Detta innebar en genomsnittlig användning av utrymmena två timmar dagligen vilket förefaller vara en låg beläggning jämfört med andra offentliga samlingslokaler. Två timmar per dag var som påpekats ett genomsnitt och genomsnittet drogs upp genom en avsevärt högre utnyttjandegrad av barn- och ungdomslokalerna. Rummen för pensionärsamlingar, studier och sammanträden användes däremot i mindre utsträckning

än vad genomsnittet anger. Det kan mot denna bakgrund ifrågasättas om man inte ofta byggt alltför stora och differentierade församlingslokaler i de nya förortskyrkoanläggningarna.

En klart högre beläggning än genomsnittet hade man i de församlingslokaler som fanns i det sena 1960-talets och det tidiga 1970-talets höghusförstäder medan beläggningen låg under genomsnittet i de lokaler som var belägna i villaområden. Det kan vara så att i de allra mest tätbebyggda områdena fanns vid undersökningstillfället — just då de stora barnkullarna från 1960-talet var på väg att nå upp i tonårsåldern — en mycket stor efterfrågan på alla typer av verksamhet och sysselsättning men att denna efterfrågan var temporär. Om barnen och tonåringarna 1980 fyllde lokalerna i en speciell bebyggelsemiljö så måste man fråga sig vad som händer i och med att områdena »åldras» och befolkningen där får en annan demografisk sammansättning. Det finns en risk att församlingslokalerna då kommer att stå ännu mera outnyttjade. Att ett områdes befolkningsunderlag för verksamhet i befintliga lokaler förändras är ett problem som församlingarna delar med t ex skolväsendet men det är ett problem som församlingarna till skillnad från skolväsendet inte kan lösa med tvångsmedel.

IV

Ett problem som inte ligger framför förortskyrkoanläggningarna utan som många av dem har bakom sig är att de kommit till under motstånd och att de skapat strid. Det har ofta blivit häftiga diskussioner då man börjat planera för en ny kyrka i ett område (se Myrzell 1981). Den vanligaste kritiken visar sig vid en genomgång av debatterna sådana de refererats i lokalpressen i tur och ordning ha gällt kostnaderna, behovet, utseendet och placeringen. Det förekommer visserligen att olika politiska eller andra grupper i kyrkoråd och kyrkofullmäktige har skiljaktiga uppfattningar om

ett kyrkobygge men det är vanligare att motsättningarna innebär att allmänheten vänder sig mot de kyrkokommunala organens planering och beslut. Vanligt är att man ifrågasätter om det inte finns större behov av andra lokaler och anläggningar än kyrkor i ett område. Dessa opinioner bygger alltså på rena missuppfattningar om vad kommun och församling har att svara för. Inte desto mindre visar de på att det inte är ovanligt att de nya kyrkorna kommer till under motstånd och med ett sådant motstånd i bakgrunden måste möjligheterna att bygga upp ett församlingsarbete försvåras. Dessutom tenderar både sakliga och osakliga opinionsyttringar att fördröja planerings- och byggnadsprocessen. Intressant är att förekomsten både av stridigheter inom beslutande organ och av negativa folkopinioner förefaller att följa de kyrkogeografiska skiljelinjerna och/eller de politiska regionerna. Byggandet av nya kyrkor har således mycket sällan lett till motsättningar i Göteborg, Linköpings och Växjö stift medan stridigheter varit särskilt vanliga i Stockholms och Luleå stift. Bland möjliga förklaringar till skillnaden mellan Göteborgs och Stockholms stift ifråga om förekomsten av motsättningar bör man kanske också uppmärksamma det tidigare redovisade resultatet beträffande kostnaderna per anläggning i de båda stiftet.

V

De möjligheter som de nya kyrkorna i de nya områdena erbjuder är naturligtvis framförallt att man kan öka utbudet både av gudstjänster och av verksamhetsgrenar inom församlingsarbetet och att man därmed kan nå flera människor och kanske också människor som inte tidigare haft aktiv kontakt med församlingen. En särskild studie (Gustafsson 1980 b) har ägnats åt att söka klarlägga om det förhållandet att en ny kyrka kommer till i en församling (som har en eller flera kyrkor tidigare) leder till att man i kyrkostatistiken kan avläsa förändringar i

kyrksamhet, deltagande i barnarbete osv. Studien omfattar 70 församlingar där man invigde nya kyrkor under 1970-talet. Uppgifter insamlades dels om förhållandena året innan den nya byggnaden togs i bruk, dels om förhållandena ett och två år efter invigningen. Materialet från undersökningen redovisades som genomsnittstal.

Besöksfrekvensen per vecka vid gudstjänsterna ökade med ungefär en femtedel, dvs hade den varit fem procent »före» så var den sex procent »efter»; ökningen var relativt sett störst i de minst kyrksamma församlingarna. Särskilt påtaglig var ökningen av deltagandet i musikgudstjänsterna och det är tydligen så att på detta område kan en ny kyrka tillföra en förort något radikalt nytt. Det hör också till mönstret att antalet körmedlemmar ökade kraftigt i församlingarna med nya kyrkor. Någon ökning av antalet kommunier kunde också iaktas även om den inte var särskilt stor; för den kyrkonära grupp som nattvardsgästerna utgör innebär sannolikt tillkomsten av en ny kyrka i det egna området mera en överflyttning av aktiviteten till denna än en ökning av aktiviteten.

De hittills meddelade resultaten antyder att de nya kyrkorna gör att församlingarna når flera människor. Ifråga om barn- och ungdomsarbetet är emellertid bilden annorlunda. Man kan inte — genomsnittligt för de sjuttio anläggningarna — iaktta att antalet deltagare i barn- och ungdomsarbetet ökade efter det att man hade fått nya lokaler. En tolkning av detta kan vara att barn- och ungdomsarbetet varit etablerat redan tidigare genom verksamhet i provisoriska lokaler. Det kan också vara så att den studerade perioden efter färdigställandet var alltför kort och att det är först efter några år som man får igång ett barn- och ungdomsarbete.

En företeelse som inte speglas i det kyrkostatistiska materialet men som inte får glömmas bort i en beskrivning av förortskyrkornas sätt att fungera är att de i mycket stor utsträckning användes

ekumeniskt; de utgör inte bara lokaler för arbete inom Svenska kyrkans ram utan också för arbete som bedrivs av frikyrkor och invandrarsamfund. I två tredjedelar av de studerade anläggningarna bedrev något annat samfund än Svenska kyrkan verksamhet antingen genom att man hyrde utrymmen för t ex barnverksamhet eller genom att man fick tillgång till kyrkorummet för att hålla gudstjänst där eller genom att man hade verksamhet tillsammans med den församling som ägde kyrkan (se Straarup 1981). Den vanligaste hyresgästen utgjordes av pingstförsamlingar, den vanligaste samarbetspartnern kring gemensamma projekt var Svenska Missionsförbundet och direkt utlåning var det främst kyrkor med många invandrare som Katolska kyrkan och syrianska grupper som kunde dra nytta av. Verksamhet för Svenska kyrkans finsktalande medlemmar förekommer också i många förortskyrkor. Det kan också nämnas att vid en detaljgenomgång av gudstjänstlivet och gudstjänstbesöken i några utvalda församlingar framgick det att det finns enstaka förortskyrkor där årsbesöksantalet vid andra samfunds gudstjänster är lika stort som eller större än årsbesöksantalet vid Svenska kyrkans gudstjänster där.

VI

Det senast nämnda resultatet kommer fram i en studie som inte främst innebär en beskrivning av verksamheten i förortskyrkorna utan en jämförelse av verksamheten där med verksamheten i tätorternas församlingskyrkor (Gustafsson 1984). Materialet gäller Kristianstad, Borås, Norrköping, Gävle och Luleå samt fyra församlingar i Storstockholm och hänför sig till 1979. Uppgifterna täcker ett tjugotal församlingskyrkor och drygt samma antal förortskyrkor. Kyrksalar, källarkapell och liknande ingår ej i resultatet som redovisas här utan de gäller oftast nybyggda anläggningar som tydligt »annonserar» sig utåt som kyrkor.

I församlingskyrkorna var medianvär-

det för användningstillfällen — med bortseende från förrättningarna — ungefär 160 per år eller tre gudstjänster i veckan. I förortskyrkorna var samma medianvärde ungefär 90 och man hade alltså klart mindre än två gudstjänster per vecka. Då kan man lägga märke till att befolkningen ofta är avsevärt större i förortskyrkornas närområde än i församlingskyrkornas närområde. Förortskyrkorna visar emellertid en mycket större variation ifråga om utbud av gudstjänster än vad församlingskyrkorna gör. En förortskyrka med stor aktivitet har t ex utom söndaglig högmässa eller familjegudstjänst, söndagkvällsmässa en gång i månaden, vardagsnattvardsgång också en gång i månaden, musikgudstjänster eller körförträdanden tio—femton gånger om året och helgsmålsbön varje lördag under perioden september till april; detta gör omkring 130 användningstillfällen. Det finns emellertid också stora förortskyrkor där man nästan aldrig har några gudstjänster utöver de på söndag förmiddag och det finns framförallt många exempel på förortskyrkor där man helt lägger ner all verksamhet tre månader eller mera under sommarhalvåret.

Gudstjänstlivets ringa omfattning i många av förortskyrkorna gör att man ibland ställer sig frågande inför det sätt på vilket församlingarna använder sina resurser. Man har satsat mycket kapital i egna byggnader eller har bundit sig för stora hyreskostnader men man anser sig sedan inte ha möjlighet att erbjuda fullvärdig och kontinuerlig verksamhet i lokalerna. Det kan förefalla som om det viktiga är att ha en kyrka i ett område, inte att använda den. Å andra sidan kan det onekligen vara så att varken församlingens personalresurser eller den gudstjänstfirande gruppen »räcker till» för en vardagsnattvardsgång varje vecka, för regelbundna orgelaftnar och för täta söndagkvällsgudstjänster i alla kyrkorna i en församling och då är en »centralisering» till församlingskyrkan en rimlig lösning. Resultatet blir emellertid att förortskyrkorna kommer att framstå som

ett slags andra rangens gudstjänstlokaler jämfört med församlingskyrkorna.

Den ställning av andrarangskyrkor som förortskyrkorna riskerar att få framgår klart av ett exempel och detta exempel visar också både på en lösningsmöjlighet och på det som kan kallas risken med överetablering av kyrkor. Exemplet utgöres av Gävle och ovanligt med detta stadsområde är att man för några år sedan hade en församlingsdelning. Ur den stora Trefaldighetsförsamlingen utbröts Maria och Tomas' församlingar med vardera dryga 10.000 invånare.

Maria församling utgöres av ett väl sammanhållet bostadsområde med en ny kyrka. I denna kyrka hade man undersökningsåret 170 gudstjänster av olika slag med totalt 10.000 deltagare. Man hade ofta dubbla söndagsförmiddagsgudstjänster — högmässa och familjegudstjänst — man hade vardagsnattvardsgång varje vecka under vinterhalvåret; man hade av och till musikaftnar och man hade en hel del mer eller mindre tillfälliga gudstjänster. Med detta kan man först jämföra verksamheten i två distriktskyrkor som har klart avgränsade upptagningsområden men som fortfarande utgör delar av de äldre församlingarna i Gävle. I Strömsbro kyrka som ligger avsevärt längre från Trefaldighetskyrkan än vad Mariakyrkan gör hade man 25 gudstjänstillfällen utöver de regelbundna högmässorna. I Bomhus där kyrkan betjänar ett befolkningsmässigt lika stort område som Maria församling och som ligger mycket väl avskilt från de centrala delarna av Staffans församling som området utgör en del av hade man inte mer än 20 gudstjänster under året vid sidan av de på söndag förmiddag. Jämförelserna antyder att en kyrka i ett nybyggt område som får ställning som församlingskyrka kan erbjuda befolkningen i området ett mycket rikare gudstjänstliv än vad de förortskyrkor kan erbjuda som inte har samma ställning utan som är distriktskyrkor i en stor församling. Det bör emellertid tilläggas att undersökningen också ger exempel — fram-

förallt från Borås — på distriktskyrkor med ett både omfattande och varierat gudstjänstliv.

Man kan också jämföra verksamheten i Maria församling med den i Tomas' församling. Där har man förutom församlingskyrkan ytterligare en ny kyrka i Andreaskyrkan. Tillsammans erbjöd de båda kyrkorna 250 gudstjänstillfällen under undersökningsåret, men trots detta avsevärt större utbud hade man inte fler gudstjänstdeltagare än vad man hade i Maria församling, dvs 10.000 eller omkring ett besök per invånare och år. Det här exemplet antyder att man — med en terminologi lånad från andra områden — hade en överetablering av kyrkor i Tomas' församling. Ett område som inte är geografiskt mera utsträckt än de här nya församlingarna och där intresset för gudstjänstdeltagande inte är större utgör tydligen inte underlag för verksamhet i mer än en kyrka.

VII

En annan sida av överetableringen är den överdimensionering av kyrkorna som man finner i många fall. Det har redan framgått att man ofta har en mycket låg utnyttjandegrad av de olika lokalerna för församlingsarbete i förortskyrkoanläggningarna. Det synes också ofta vara så att gudstjänstrummen i de nya kyrkorna är alltför stora för de menigheter som samlas där. Vid en genomgång av i vad mån bänkarna i de nybyggda kyrkorna i Gävle och Borås är utnyttjade vid gudstjänstillfällena framkom det att det är mycket sällan som ens hälften av sittplatserna behövs. I Mariakyrkan i Gävle (300 platser) var det endast vid en femtedel av alla gudstjänster som mer än var tredje plats utnyttjades, i Sjöbo kyrka i Borås (350 platser) var motsvarande andel var sjätte gudstjänst och i Dammsvedjans kyrka i Borås (250 platser) var andelen var fjärde gudstjänst. Det är bara i de allra minsta kyrkorummen som man ofta har välfyllda bänkar. I Andreaskyrkan i Gävle (125 platser) var således mer än

hälften av bänkutrymmet upptaget vid en fjärdedel av gudstjänstillfällena och i Hässleholmens kyrka i Borås (130 platser) utnyttjades mer än hälften av platserna vid en tredjedel av gudstjänsterna. För »det normala» behovet i många förortsområden förefaller det som om de små kyrkorna av typ Rolf Berghs studiokyrka (se t ex Bergh 1976) är de som är lagom dimensionerade.

De små förortskyrkorna är emellertid inte oproblematiske. De förefaller visserligen att väl tillgodose de behov som finns i en aktiv församlingskärna. De räcker däremot inte till de sön- och helgdagar då en vidare krets vill söka sig till gudstjänsterna eller vid speciella tillfällen som då man har konfirmation. Med en alltför liten och oansenlig kyrka (där man dessutom inte är säker på att vara anonym) i det egna området söker sig kanske de som inte tillhör kärngruppen till andra och mera traditionella kyrkor för sina gudstjänstbesök på de stora helgdagarna. För konfirmationerna vet de ansvariga att den egna kyrkan inte kan utnyttjas av utrymmesskäl och högtidligheten måste förläggas till en större kyrka i församlingen vilket innebär att man pekar ut den anläggning där undervisningen ägt rum och som är »närkyrka» för konfirmanderna som en andra rangens kyrka.

Ett förhållande som kommit fram i flera av de förortsområden som ingått i undersökningen är att många distriktskyrkor mycket sällan användes för förrättningar. Församlingskyrkorna som antingen ligger centralt i tätorten eller på landsbygden utanför själva tätortsområdet har ofta många fler dop och vigslar än vad det direkta befolkningsunderlaget i församlingsdelen ger anledning till och där förekommer dessutom inte så sällan jordfästningar. I förortskyrkorna som finns där barnen skall växa upp och där de nygifta bosätter sig är det ofta ovanligt med dop och vigslar och där förekommer nästan aldrig några jordfästningar. Det torde inte vara orimligt att söka åtminstone en del av förklaringen till dessa förhållanden i att förortskyrkorna av

många inte uppfattas som tillräckligt högtidliga. Att satsa på små och enkla kyrkor är alltså av flera skäl inte någon oproblematisk policy för församlingarnas byggande i förorterna.

VIII

De senast redovisade resultaten antyder ett dilemma. Dels står många platser i de nybyggda kyrkorna tomma vid flertalet gudstjänster om kyrkorummet görs så stort att det också räcker till vid de speciella gudstjänstillfällena. Dels föredrar många utanför församlingens kärna andra kyrkor än den i det egna området om denna är liten och enkel. Projektet Förortskyrkan har inte anvisat någon lösning av detta dilemma och ger inte heller i andra sammanhang några rekommendationer om hur förortskyrkor bör utformas. Projektet har däremot dragit fram en rad förhållanden kring förortskyrkobyggandet och förortskyrkorna som förtjänar att diskuteras. Här har några sådana förhållanden delvis framställts i ekonomiska termer och sådana brukar man — i varje fall utåt — inte använda för att diskutera det nutida kyrkobyggandet. Det brukar istället diskuteras i estetiska och teologiska termer. Då den finländske arkitekten Bengt-Wilhelm Levón vid 1970-talets början skrev om »Kyrkorum och planering» och bl.a. diskuterade dimensioneringsfrågor ursäktade han sig: »För den som följt publicistiken om kyrkoarkitektur under de senaste åren i Finland och dess grannländer måste det anföras te sig mer än lovligt krasst och trivialt» (Levón 1974, s 182). Kanske behövs inte några sådana ursäkter nu längre med den förändring som ägt rum av de ekonomiska villkoren för den offentliga verksamheten, i vilken ju även kyrkokommunerna måste inräknas.

Litteratur och rapporter

- Bergh, R. (1976): Kyrkan och kyrkibesökaren, s 80—89 i Rum för kyrkan (utg. M. Lönnebo och C.-G. Bergman), Stockholm.
- Bergman, C.-G. (1980): Svenska Missionsförbundet i stad och förort. En översiktlig beskrivning av gudstjänst- och församlingsverksamhet vid nya kyrkor och församlingshem. Arbetsrapport 8 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Geyer, K. och Carlsson, J. (1982): Gudstjänstbesök och nattvardsgång. Två tematiska uppsatser. Arbetsrapport 16 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Gustafsson, G. (1979): Förortskyrkan — ett tvärvetenskapligt forskningsprojekt. STK 55: 46—48.
- Gustafsson, G. (1980 a): Faktorer bakom kyrklig aktivitet. Några perspektiv för förortskyrkoprojektet. Arbetsrapport 11 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Gustafsson, G. (1980 b): Ny kyrka — ökad aktivitet i församlingen? Arbetsrapport 10 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Gustafsson, G. (1982): De båda stiften och de två flyttningströmmarna, s 26—32 i Juboken till församlingarna i Göteborgs stift, Göteborg.
- Gustafsson, G. (1983): Samfundsekonomi. Några långsiktiga trender. Religionssociologiska institutet, Smärre meddelanden 1983: 6.
- Gustafsson, G. (1984): Distriktskyrka och församlingsskyrka. Gudstjänstliv i olika typer av kyrkor i några större församlingar. Arbetsrapport 20 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Kristoffersson, B. H. (1983): Småkyrkörelsen. Dess uppkomst och utveckling, s 40—45 i Göteborgaren och kyrkan — i tro och handling (red. K. Nelson), Göteborg.
- Larsson, Y. och Tallius, H. (1981): Kyrkorummet. Studier av nutida kyrkobyggnader och kyrkorum. Arbetsrapport 12 från projektet Förortskyrkan, Lund.
- Levón, B.-W. (1974): Kyrkorum och stadsplanering, s 175—182 i Kyrkan bygger vidare . . . (utg. L. Ridderstedt), Katrineholm.
- Myrzell, A. (1981): Tillkomsten av kyrkliga byggnader. Svenska kyrkans byggnadsverksamhet i förorter — en problemställning. Arbetsrapport 14 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Straarup, J. (1979 a): Folkreligion och kyrkobyggnad. STK 55: 1—10.
- Straarup, J. (1979 b): Svenska kyrkans byggnadsverksamhet i förortsområden åren 1967—1978. Arbetsrapport 4 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.

- Straarup, J. (1980):** Svenska kyrkan i stad och förort. En översiktlig beskrivning av verksamheten vid nya kyrkor och församlingar. Arbetsrapport 7 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Straarup, J. (1981):** Oikos och oikoumene. Den ekumeniska verksamheten i nya förortskyrkohus. Arbetsrapport 15 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Straarup, J. (1983):** Religion och kyrka i nio bostadsområden. Arbetsrapport 18 från projektet Förortskyrkan, Uppsala.
- Straarup, J. (1985):** Kyrkan i förorten. Folklig religiositet och åsikter om nybyggda kyrkor, Uppsala.
- Tallius-Myhrman, H. (1983):** Beskrivning av sex kyrkor — om form och funktion hos sex förortskyrkor. Arbetsrapport 19 från projektet Förortskyrkan, Lund.
- Öresjö, E. (1984):** Rum för samling — rum för fritid. En analys av Svenska kyrkans och Svenska missionsförbundets lokaler ur ett planeringsperspektiv, Falköping.

Odödlighetstanke och uppståndelsetro

AV ALEKSANDER RADLER

Den av Oscar Cullman 1957 utgivna boken »Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage de Nouveau Testament» markerar höjdpunkten av en utveckling, som började på 1920-talet med den dialektiska teologins uppsving. Med stark betoning på de nytestamentliga rötterna i teologin går den framför allt ut på en klar skiljelinje mellan den filosofiska odödlighetläran och den kristna uppståndelsetron. Att man med detta skiljer sig tydligt från den liberala och religionshistoriska teologins bakgrund behöver väl knappast sägas. Denna dichotomi mellan den uttalat filosofiska odödlighetläran och den biblisk-kristna uppståndelsetron har sedan också präglat den vidare behandlingen av vår problematik. Som bevis härför kan man anföra bl a Eberhard Jüngels bok »Tod» från 1971, (31973) och betydligt mer nyanserat Helmut Thielikes »Leben mit dem Tod», som utkom 1980.

För en svensk läsekrets utgöres den bästa introduktionen av Folke Holmströms arbeten om problematiken rörande odödlighetstanken och uppståndelsetron: För det första »Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Tre etapper i 1900-talets teologiska tankeutveckling» 1933 samt för det andra »Odödlighetstanke och uppståndelsetro» STK 1935, s 228—55.

Rent innehållsligt sett är Holmströms studie ett bidrag till den då pågående diskussionen inom den konfessionella lutherdomen kring frågan om själens odödlighet, en strid som fördes framför allt mellan Paul Althaus och Walter Künneth och

Carl Stange. Holmström följer i alla de viktigaste huvudpunkterna Carl Stanges kompromisslösa hållning, som förkastar tanken om själens odödlighet som en filosofisk spekulation. Hans klara ståndpunkt och mängden av det genomarbetade idéhistoriska materialet gör det dock tillrådligt att inledningsvis anknyta till Carl Stanges och Holmströms beskrivning av strukturmotsatsen mellan uppståndelsetron och odödlighetstanken.

I. Bakgrund: Motsatsen mellan odödlighetstanke och uppståndelsetro

A. Ett religions- respektive filosofihistoriskt betraktelsesätt klargör, att läran om själens odödlighet utvecklar sig långsamt inom den mänskliga kulturhistorien.

Erwin Rohde har framställt detta mästerligt i sin bok »Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen» (Band I—II, 1890—1894). I och med denna framställning blir det tydligt för företrädarna för den dialektiska teologin och de teologer, som stått under deras inflytande, att odödlighetstanken, historiskt sett, alltid förblivit en abstrakt-filosofisk metafysisk idé om det eviga livet.

Den kristna uppståndelsetron däremot är inte produkten av en religions- eller filosofihistorisk utveckling, utan den har sitt ursprung i en unik historisk situation, i Guds paradoxala kärlek, i Kristi död och uppståndelse, som ännu hos nutidsmän-

niskan medför pånyttfödelse. Det är nu inte någon tillfällighet att filosofin hyser kärlek för odödlighetstanken. Förbunden med tanken på återförkroppsligande låter den sig infogas i ett imponerande system, som söker sin like inom filosofihistorien. Däremot är det svårt att ge odödlighetstanken en religiös motivering, då den är likgiltig gentemot gudsbilden. Walter Künneth skriver i sin »Theologie der Auferstehung» härom: »Idén om själens odödlighet är ytterst likgiltig gentemot gudstron, då den själv blir till en ersättning för tron».¹ Svårigheten med uppståndelsetron ligger däremot på det tanke-mässiga planet — på den skenbara omöjligheten att teologiskt-systematiskt genomtränga den.

B. Denna olikhet blir ännu tydligare när man jämför dessa båda systems världsbild. Detta var en älsklingsstanke i Gustaf Auléns och Anders Nygrens teologi. Den sistnämndes kända verk »Eros och agape» grundar sig på denna distinktion. Tanken på själens odödlighet ställer människan i medelpunkten, den är antropocentrisk — uppståndelsetron däremot är teocentrisk, dvs den ställer Gud i medelpunkten för sin världsbild. Odödlighetstanken förknippas alltid med erosbegreppet, då den i sina värderingar genomgående utgår från människans kvalitet. Uppståndelsetron däremot vilar på Guds oförklarliga utkorelse, på hans agape, som inte frågar efter människans egenvärde. Tron på de dödas uppståndelse förlitar sig blott och bart på Guds nåd, som visserligen inte skonar människan från den bittra döden, men befriar henne ur dödens makt. Om denna fråga skriver Carl Stange i sin eskatologi »Das Ende aller Dinge»: »Odödlighetsidén motiveras eudemonistiskt och följer av själens substans; det kristna hoppet om det eviga livet förutsätter däremot vårt naturliga livs undergång och därmed också den egoistiska viljans undergång samt följer av Ordet».²

C. Den tredje punkten koncentrerar sig kring förebråelsen att odödlighetstanken bortser från dödens allvar. Själens berörs ej av döden, då den i motsats till kroppen är evig och odödlig. Ja, man kan gå ännu ett steg längre och förstå döden såsom själens befrielse ur kroppens fängelse. Eberhard Jüngel nämner i detta sammanhang i sin bok »Tod» den unge Aristoteles' imponerande förmaningstal i dennes »Protreptikos», som jämför förhållandet mellan kropp och själ med etruskiska sjörövars sed, som Jüngel återger med ett citat ur Werner Jaegers kända verk »Aristoteles»: »Rövarna band sina fångar, för att plåga dem, levande kroppar mot lik, ansikte mot ansikte. I detta våldsamma hopkedjande av livet med förruttnelsen lät de sina offer försmäkta gradvis».³ Döden kommer här såsom befriare, som en vän och döendet är en luttringsprocess på vägen mot en ny existensform. Allt tänkandes mål är »mognandet för döden»; detta är kännetecknet på den fulländade filosofen, det fulländade tänkandet, som överlämnar sig helt åt det eviga och åt stillheten. Vem känner inte till Sokrates' djupsinniga och stämningsfulla beskrivning av döden i »Phaidon»?

Uppståndelsetron däremot uppfattar döden som en fullständig förintelse av människan. Döden är förintelse av kropp och själ, är förintelse av »totus homo», är en sk »fullständig död». Carl Stange har i sin skrift »Luthers Gedanken über die Todesfurcht» (1932) framför allt pekat på tre synpunkter, som Helmut Thielicke följer i sin redan ovan nämnda bok »Leben mit dem Tod» (Thielicke 1980, s 217/8):

1. Naturligheten i djurens död och onaturligheten i det mänskliga döendet.
2. Den ständiga närvaron av det mänskliga döendet i den visshet om döden, som följer oss genom hela livet.
3. Det otillåtna i dödsföraktet.

Döden är så fruktansvärd därför att den inte bara betyder slutet för det

¹ Künneth 1933, sid 19.

² Stange 1930, sid 96.

³ Jaeger 1955, sid 101 f.

kroppsliga, inte heller bara själens död, utan därför att den därutöver förknippas med domen: »Den mänskliga döden emellertid, är olycklig och genom vreden varaktigt oändlig och evig».⁴ Ett dödsförakt såsom det föresvävar platonismen och Stoa innebär alltid, ställt emot denna uppfattning av döden, en degradering av Gud och en självupphöjelse av människan över Gud. Fördenskull får kristendomen inte frånta döden allvaret, ty Kristi frälsningsväg går genom dödens bitterhet. Künneth skriver om denna bakgrund i sin »Theologie der Auferstehung»: »Ödet att behöva dö skall obetingat tas på allvar, ty det innebär Guds radikala 'nej' till denna fallets och syndens värld. Gud sönderbryter i döden hela existensen».⁵ Jämte dessa beskrivningar av de platoniska respektive reformatoriska uppfattningarna av döden, träder nu också Ernst Troeltschs djupsinniga tankar fram kring frågan om död och uppståndelse. Troeltsch vidgar frågeställningarna ända därhän att han inför omätligheten av följderna av vårt korta, flyktiga liv frågar efter problemet med nådens universalitet och partikularitet. Finns det inte epoker i mänsklighetens historia eller perioder i vårt eget liv, som är präglade av det destruktivas objektiva övermakt och som verkligen ställer oöverbinnerliga hinder gentemot frälsningen? Utgår man från det unika i den mänskliga existensen, från den fullständiga döden och Guds eviga vrede, då får man bilden av en mänsklighet, som till övervägande del är förkastad. Den enda utvägen att bevara den gudomliga nådens universalitet är läran om återförkroppsligandet. Troeltsch skriver (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*): »Alltså återstår endast predestinationen, dvs en av Gud önskad och i anlag och världsliga förhållanden verkande olikartad delaktighet hos individerna på högsta absoluta världsplansnivå, eller möjligen återförkroppsligandet som allas uppväxt till

frälsningen eller ett vardande efter den kroppsliga döden, eller kanske båda de senare sakförhållandena tillsammans. Jag förnekar inte att jag starkt lutar åt den senare läran i likhet med Lessing. Det absoluta ligger då överhuvudtaget först i den yttersta fulländningen, i återkomsten till Gud, och alla jordiska uppenbarelser vore bara hänvisningar i riktning mot det absoluta och bland dessa hänvisningar vore kristendomen samlandet och sammanfattningen — upphöjelsen av alla dessa hänvisningar till högsta, jordiska religiösa kraft».⁶

D. Den fjärde och sista punkten av den inledande behandlingen gäller förebräelsen att ur föreställningen om själens odödlighet följer med nödvändighet en gnostisk dualism rörande ande och materia. I dödsögonblicket skiljer sig en oförgänglig, andlig substans, själen, från den förgängliga materiella delen, kroppen.

I motsats till denna uppsplattning av kropp och själ hävdar uppståndelsetron den religiösa totalaspekten hos den bibliska antropologin. Människan har ej endast en kropp, utan är kropp. Döden förintar kropp och själ, men Gud uppväcker genom uppståndelsen åter hela människan. Det är alltså inte så att synden enbart bemäktigar sig kroppen, medan själen oberörd av världen för ett syndfritt eget liv. Dualismen i världen förlöper ej mellan själ och kropp, utan mellan Gud och Djävulen. Totus homo, hela människan, är antingen helt förkastad eller radikalt återlöst, är antingen helig och salig under nådens regemente eller syndig och förkastad under fördärvmakternas herravälde. Denna uppfattning »in loco iustificationis» skiljer sig radikalt från den allmänt religiösa tanken på själens odödlighet; betraktelsesättet »in loco iustificationis» är historiskt och dynamiskt, medan odödlighetsläran är klädd i en abstrakt, statisk tankeform. Även här vid frågan om en möjlig dualism mellan själ och kropp är skillnaden mellan uppstån-

⁴ Martin Luther: Römerbriefkommentar, ed. Ficker II, 153, 12 f.

⁵ Künneth 1933, sid 212.

⁶ Troeltsch 1907, sid 165.

delsetro och odödlighetstanke skenbart entydig.

Carl Stange skriver härom med all skärpa: »De dödas uppståndelse och själens naturliga odödlighet utesluter ömsesidigt varandra».⁷ Urvalet av litteratur, som ligger till grund för vår inledande behandling, står nästan uteslutande, och framför allt vad de direkta citaten beträffar, att finna i konfessionell lutherdom. Blickar man över till det reformerta området och ser på t ex Karl Barths hit hörande behandling i *Kirchliche Dogmatik*, Band III/2 och IV/1, då är väl där den skarpa distinktionen mellan uppståndelsetro och odödlighetstanke — om överhuvudtaget möjligt — ännu tydligare ställd. Mot bakgrund av denna breda samstämmighet blir man förvånad, när Jüngel rubricerar ett kapitel i sin ovan nämnda bok »Tod»: »Entplatonisierung des Christentums — eine theologische Aufgabe».

Skillnaden mellan uppståndelsetro och odödlighetstanke är i själva verket entydig. Men hur kommer det sig att den kristna historien egentligen aldrig förnummit denna skillnad före början av det 20:e århundradet?

I stället har man förbundit båda föreställningarna med varandra från Augustinus fram till slutet av 1800-talet och detta t o m under odödlighetstankens primat. Skulle det verkligen vara så att denna rika, sköna, djupa tradition bara varit en teologisk irrväg? Vi skall, mot bakgrund av det sagda, formulera vår vidare problemställning så: Också när man håller fast vid uppståndelsetrons entydiga primat, måste dock även odödlighetstanken tilläggas ett värde. Och frågan uppkommer om inte den nyare teologiska litteraturen i sin alltför kraftfulla entydighet har gått för långt. Försättningen kan därför skisseras så, att vi utifrån den ovan skisserade uppståndelsetrons plattform främst frågar efter det teologiska värdet hos odödlighetstanken.

II. Uppståndelsetrons nödvändighet

Uppståndelsetrons betydelse framgår kanske klart i det ovan återgivna citatet från Ernst Troeltsch. Odödlighetstanken leder utan hänsyn till uppståndelsetron, religions- och filosofihistoriskt sedd, nästan alltid till idén om återförkroppsligande. Detta må ske genom Upanishadernas⁸ svärmodiga form, där det heter: »Oavvändbart liksom stora strömmars vågor är för den enskilda själen dess tidigare handlande, oupphörligt liksom oceanens tidvatten är dödens närmande», eller i form av Goethes harmoniska

»Des Menschen Seele
Gleicht dem Wasser:
Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es,
Und wieder nieder
Zur Erde muss es,
Ewig wechselnd . . . »⁹

»Människans själ
liksom vatten
Från himlen stiger det,
och återigen ned
Till jorden måste det,
Ewig växlande . . . »

Överblickar man idéhistorien förstår man vilken dragningskraft idén om reinkarnationen har utövat och man kan utan överdrift beteckna den som de bildades hemliga religion under vissa bestämda perioder.

Uppståndelsetron är därjämte även ett skydd mot föreställningen, att vår tillvaro efter döden skulle vara en regelrätt fortsättning på det jordiska livet. Detta i dubbel mening. För det första med en återblick på vårt köttsliga liv och för det andra med en återblick på vårt handlande, vilket den starka analogin med läran om rättfärdiggörelsen tydliggör. Paulus konfronterades gång på gång med frågan: »Med vad slags kropp skall de — de döda

⁸ Deussen 1897, sid 115.

⁹ Goethe 1869, I sid 225.

⁷ Stange 1925, sid 90.

— komma?» och han har i det stora kapitlet 1 Kor. 15 gett svaret därpå: I verserna 42—50 går han konkret in på vår fråga. Där heter det: »Så är det ock med de dödas uppståndelse: vad som bliver sått förgängligt, det uppstår oförgängligt; vad som bliver sått i ringhet, det uppstår i härlighet; vad som bliver sått i svaghet, det uppstår i kraft; här sås en 'själisk' kropp, där uppstår en andlig kropp. Så visst som det finnes en 'själisk' kropp, så visst finnes det ock en andlig. Så är ock skrivet: 'Den första människan, Adam, blev en levande varelse med själ'. Den siste Adam åter blev en levandegörande ande. Men icke det andliga är det första, utan det 'själiska': sedan kommer det andliga. Den första människan var av jorden och jordisk, den andra människan är av himmelen. Sådan som den jordiska var, sådan äro ock de jordiska; och sådan som den himmelska är, sådana äro ock de himmelska. Och såsom vi hava burit den jordiskas gestalt, så skola vi ock bära den himmelskas gestalt. Mina bröder, vad jag nu vill säga är detta, att kött och blod icke kunna få Guds rike till arvedel; ej heller får förgängligheten oförgängligheten till arvedel». (1917 års sv. övers.)

De uppståndnas kroppar skall en gång bli annorlunda än de naturliga människornas kroppar, men vi kan trots detta tala om en analogidentitet, som åskådliggörs genom förhållandet mellan fröet och det mogna vetet. Nyskapelsen är inget enkelt återuppväckande av den gamla människan, utan den anknyter till hennes livskrafts ursprungliga intention, såsom den symboliseras genom fröet. Den upphäver inte hennes kroppslighet, utan rekapitulerar och förändligar den. Därjämte bryts, genom uppståndelsen, även ett syndigt livsöde. Det är alltså inte såsom i Upanishaderna: »Oavvändbart liksom stora strömmars vågor är för den enskilda själen dess tidigare handlande», utan i det nya livet tillerkänns den syndiga människan en främmande rättfärdighet, en aliena iustitia. Människan kan härvid ej förlita sig på sina »goda gär-

ningar» eller på »själens odödlighet», utan hon förstår att hon endast genom nåd kan få del av uppståndelsen. Luther skriver i Genesis-kommentaren: »Varhelst och med vem Gud än talar, det vare i vrede eller nåd, är denne helt visst odödlig. Guds person, som där talar och Guds Ord visar att vi är sådana varelser, med vilka Gud vill tala ända in i evigheten och på ett odödligt sätt».¹⁰

Uppståndelsetron är därutöver ett klart tecken på gränsen mellan tid och evighet. Här är det emellertid så, att de teologer, som begränsar evighetens inbrytande i tiden till begreppet »kairos», förlorar en viktig dimension av den nytestamentliga tidsuppfattningen — en tidsuppfattning, som har direkt inflytande på svaret på frågan om själens odödlighet. Särskilt i Kol 1:12—20, lovsången till Kristus, Guds avbild, tydliggörs att den kristna synen på tid och evighet till sist utgör ett oupplösligt mysterium, som å ena sidan innefattar ett allomfattande »panta en pasin», »allt i alla», och å den andra sidan ett oberäkneligt inbrytande, »kairos» såsom »vändpunkt».

Detta betyder att man ej heller från en strängt kristologisk utsiktspunkt kan begränsa den gudomliga frälsningsordningen till suveräna inbrytanden av Guds vrede eller förbarmande. Gud i Kristus verkar alltså inte bara genom död och uppståndelse, utan redan i skapelsen, där han skapade människan till sin avbild. Gud i Kristus skall inte först verka efter sin massiva återkomst, utan han verkar redan nu i vår livsföring, i sakramenten, i den religiösa erfarenheten, i det ensliga, mystiska mötet mellan den mänskliga själen och Gud. Därför kunde Schleiermacher i slutet av sitt andra tal över religionen beskriva den kristna odödlighetstanken med följande ord: »Att mitt i ändligheten bli ett med det oändliga och i ett ögonblick vara evig, det är religionens odödlighet».¹¹

Uppståndelsetron är därutöver en visshet om att, som redan ovan nämnts, upp-

¹⁰ WA 43, 481, 32 ff.

¹¹ Schleiermacher 1913, sid 79.

ståndelsen gäller »totus homo», hela människan. Här skall dock inte endast frågan om förhållandet kropp-själ diskuteras, utan den mänskliga personlighetens kategorier. Här kommer vi till den punkt, och den sista behandlingen av ämnet antydde redan detta, där uppståndelse-tron måste kompletteras genom odödlighetstanken. Den kristna odödlighetstanken grundar sig emellertid inte i första hand på en filosofisk spekulering, utan den grundar sig på den religiösa erfarenheten.

III. Troserfarenheten såsom grundval för den kristna odödlighetstanken

Troserfarenheterna av kris och pånyttfödelse, det ödmjuka och tacksamma fördragandet av livsuppgiften och särskilt bönen såsom människosjälens samtal med Gud tydliggör att gudsförhållandet alltid är ett personligt förhållande, då man i troskriserna just erfar stillheten och den avgrund, som skiljer människan från Gud, då man konfronteras med »majestas divina». Tron utgår därför alltid från att gemenskapen med Gud skall vara för evigt. Betraktar man nu Gamla och Nya testamentet under den personliga odödlighetens aspekt [hänvisning till Gottfried Quell 1925 (1967), Ludwig Wächter 1967 samt till Ulrich Wilckens 1970] kan man starkt förenklat säga att Gamla Testamentet kännetecknas av ett djupt allvar gentemot döden, som på visst sätt är en motsvarighet till dess stora kärlek till livet, och att tanken på uppståndelsen och den personliga odödligheten först så småningom banar sig väg, så i Ps. 73, Jes. 26: 19 och det välkända stället hos Dan. 12: 1 ff.

Nya testamentet vittnar ej endast om uppståndelsen såsom en eskatologisk händelse, utan vissheten om den personliga odödligheten är en del av gudsgemenskapen. I Joh. 3: 36 heter det uttryckligen: »Den som tror på Sonen, han har

evigt liv; men den som icke hörsammar Sonen, han skall icke få se livet, utan Guds vrede förbliver över honom». Eller Paulus skriver i Rom. 8: 38—39: »Ty jag är viss om att varken död eller liv, varken änglar eller andefurstar, varken någon makt i höjden eller någon makt i djupet, ej heller något annat skapat skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus, vår Herre». Människan som har vunnit en personlig gemenskap med Gud genom Kristus, som själv är det eviga livet, denna människa har redan nu del i livets eviga gåvor. Denna nyskapelse äger också redan nu rum. Här är det ännu en gång nödvändigt att hänvisa till det ovannämnda dialektiska förhållandet mellan ett allomfattande »panta en pasin», ett Guds »allt i alla» i Kristus, och det oberäkneligt inbrytande »kairos» i livet efter detta såsom vändpunkt.

En tolkning, som endast framhåller det eskatologiska momentet, det framtida, kan inte förstå de texter, som entydigt talar i presens. Det är i synnerhet i sådana sammanhang som det blir tydligt, att uppståndelse-tron och odödlighetstanken visserligen inte är identiska, men kompletterar varandra. Trons visshet om räddning undan döden kan därför endast beskrivas dialektiskt. Å ena sidan är det en fråga om diskontinuitet. Det finns i själva verket ingen naturlig bro mellan vårt jordiska liv och evighetens nya livsform. Här handlar det om en framtida nyskapelse. Men å andra sidan bryter det eviga livet in redan här i vår värld av synd och förgänglighet. Kristus har redan påbörjat fullkommandet av skapelseverket. Denna erfarenhet av det nya livet låter sig i sin nuvarande form endast med svårighet beskrivas med hjälp av uppståndelse-tron, då uppståndelse-tron alltid är förbunden med tanken på det unika och med livet efter detta. Naturligtvis måste man härvid också vara medveten om den fara som övertagandet av odödlighetstanken för med sig. Läran om återförkroppsligande och allförsoningsläran, ungefär i Ernst Troeltschs anda, går bara att undvika om man förbinder odödlig-

hetstanken med det unika i uppståndelse-
tron. Genom detta starka hänsynstagande
till uppståndelse-
tron vinner odödlighets-
tanken en kristen legitimering. Odödlig-
hetstanken är emellertid också viktig av
andra orsaker.

IV. Analogin mellan skapelsen och det eviga livet

Det är väsentligt att peka på att de dödas
uppståndelse, nyskapelsen, den gudom-
liga skapelsens under, ej sätter den gamla
skapelsen ur spel, utan fullkomnar den.
Väsenssammanhanget mellan skaparen
och det skapade beskrivs i den klassiska
teologin medelst analogia entis (=något
slags motsvarighet mellan varat och Guds
vara) — en tanke, som även i andra
formuleringar utövat inflytande såväl
över den av tysk idealism påverkade
liberala teologin hos Friedrich Schleier-
macher via Richard Rothe till Ernst
Troeltsch som över John Henry Newman
i England. John Henry Newman har sär-
skilt i sitt sista större verk »An Essay in
Aid of a Grammar of Assent» (Samstäm-
mighetens grammatik) från 1870 pekat
på att analogia entis är mindre en stel
filosofisk formel än fastmer en dynamisk
symbol, som också förmår ge ett delsvår
på vår fråga om odödlighetstanken.

Den klassiska definitionen av analogi-
formeln från 4:e Laterankonciliet lyder:
»inter Creatorem et creaturam non potest
tanta similitudo notari, quin inter eos
maior sit dissimilitudo notanda» (att mel-
lan skapare och skapelse ingen så stor lik-
het kan märkas, att inte mellan dem en
ännu större olikhet måste märkas).¹²

Analogia entis är alltså inte, såsom bl a
den dialektiska teologin hävdade, en ren
likhet — en identitet mellan skapare och
skapelse — utan analogin beskriver med
all skärpa den »ännu större olikheten». Detta betyder, överfört till vår fråga, att
människan just genom sin gudslighet för-

nimmer dödens smärta och tragik. Ju mer
asketiskt en människa lever, desto star-
kare bryter de destruktiva krafterna i
hennes inre fram; ju mer hon i troslivet
nalkas Gud, desto mer fjärran och främ-
mande ter sig ofta Gud. Under samma
aspekt måste man även förstå tanken på
en analogi mellan den jordiska och den
uppståndna personligheten, som beskrivs
med bilden av odödligheten. Den kristna
odödlighetstanken spekulerar inte, såsom
spiritismen, om frågan huruvida det mel-
lan den jordiska människans psyke och
den uppståndnes själ finns en identitet —
om skönhet, begåvning och andra egen-
skaper finner sina motsvarigheter — utan
den kristna odödlighetstanken vill i reli-
giös mening beskriva den jordiska per-
sonligheten med dess öde och dess verk
såsom en inför Gud ansvarig helhet.

Analogitanken utgår från ett samband
mellan den mänskliga själen och det som
hör det eviga livet till, och framhåller
härmed kontinuitetsaspekten i den kristna
odödlighetsförhoppningen, utan vilken
den kristna eskatologins frågor kring »de
yttersta tingen» ej kan besvaras.

V. Odödlighetstanken och det religiösa anlaget

Odödlighetstanken utgår, genom sin star-
ka förankring i 1:a artikeln, från att
skapelsen är ett uttryck för Guds kärlek.
Även skapelse-teologiskt sett utgöres den
största motsättningen av den mellan liv
och död. Skapelsen är ett klart JA till
livet och ett lika klart NEJ till döden. Den
moderna människans kris har framför
allt skärpt känslan för det demoniska och
avgrundsartade i naturen. Men är det inte
ett luciferskap när vi med ålderdomens
trötta ögon betraktar ungdomens spon-
tana livsyttringar, om vi inte i vårens tid
utan endast i försakelsens höst ser sym-
bolen för vår tillvaros djupa obegriplig-
het? Vår flyktiga tillvaro är, som N. F. S.
Grundtvig om och om igen formulerat
det i sina psalmer, sådan att evigheten
kastat sitt ljus över den. Allt i skapelsen

¹² Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Ed. Rahner SJ)²⁸ 1952 432.

strävar mot ljuset — allt liv vill evighet. I detta sammanhang skall också Goethes kända ord förstås: »Var ögat inte solen likt, skulle det inte kunna upptäcka solen».

Detta betyder att Guds ande verkar i varje människa. När man talar om människans »odödliga själ», så betyder detta att i varje människa vilar en medfödd religiositet — ett religiöst anlag — som driver henne till frågan om detta korta livs vadan och varthän, som tvingar henne att ta ställning till frågan om evigheten. Men även här blir vårt livs dynamik och dialektik tydlig. Vid sidan om den livsbejakande kraften, som i naturen och i det mänskliga livet känner behov av att all glädje och lust skulle vara eviga, går livets svårmod, såsom Thomas a Kempis uttrycker det, den gudomliga sorgsenheten — längtan efter evigheten. Aposteln Paulus' ord beskriver den egendomliga dubbelheten i vår livskänsla: »Ty att leva, det är för mig Kristus, och att dö, det är för mig en vinning. Men om det att leva i köttet för mig är att utföra ett arbete som bär frukt, vilketdera skall jag då välja? Det kan jag icke säga. Jag drages åt båda hållen. Ty väl åstundar jag att bryta upp och vara hos Kristus, vilket ju vore mycket bättre» (Fil 1: 21—23).

De moderna utredningarna av vårt problem, nämligen de ovan nämnda böckerna av Jungel och Thielicke, har försökt beskriva denna livsstämning med hjälp av Max Schelers och Martin Heideggers filosofiska kategorier. Scheler har i sin skrift »Tod und Fortleben» försökt att dela upp livet i tre kategorier, nämligen det förgångna, nutiden och framtiden — tre tidskategorier till vilka hör också motsvarande stämningvärldar. Medan ungdomen framför allt bestäms av öppenheten mot framtiden, blir människans levnadsväg allt smalare, och det förgångna vinner allt större inflytande tills framtidsförväntan sammankrymper till intet. Vårt livs andra hälft präglas därför, på ett förhärskande sätt, av en melankolisk stämning — en stämning,

som alltmer försöker nedbryta livskraften.

För Heidegger uppenbarar sig livets egentliga mening, såsom ett varande till döden, i ångesten. I den klassiska formuleringen från »Sein und Zeit» heter det »I ångesten, som inte får förväxlas med fruktan, försjunker världen, i vilken tillvaron dagligen existerar, i obetydligheten».¹³

Den av Paulus beskrivna längtan efter evigheten är mer omfattande än Schelers eller Heideggers existensanalyser. Just det av Paulus skildrade fram- och tillbakadrivandet i vårt liv — behovet av fullkomlighet och samtidigt längtan efter undergången — utformar svårmodet i människolivet. Detta svårmod är ingen självförstörelse, utan längtan efter övervinnandet av vår begränsade form för tillvaro, på det att vi måtte bli ett med Kristus: »Jag lever, dock icke jag, utan Kristus lever i mig».

Längtan efter evigheten är ingen själslig sjukdom, utan den befinner sig på andra sidan om alla psykopatologiska tolkningsförsök. Den är uttryck för att människans innersta längtar efter renhet, efter kärlek och skönhet, efter det absoluta i Gud.

Sammanfattningsvis kan sägas att vi återvänder till den levande strömmen av den i Nya testamentet begynnande kristna andliga historien, som aldrig uppfattat uppståndelse och odödlighetstanke såsom motsatser.

Det är nu i själva verket så, att omkring sekelskiftet måste uppståndelse med all orätt träda tillbaka, och den kristna odödlighetsläran närmade sig i farlig grad idén om återförkroppsligande. Mot detta var protesten från den nyare teologin, utifrån uppståndelse tronens ståndpunkt, helt och fullt berättigad. Men liksom man nu går in på att försöka historiskt inordna den dialektiska teologin, så måste man göra detta också med dess ensidiga tolkning av förhållandet mellan uppståndelse och odödlighetstanke. För att förstå

¹³ Heidegger 1961¹⁰, sid 277.

de svåra utsagorna om kristen eskatologi behöver man de båda sinsemellan kompletterande begreppen: uppståndelse och odödlighet. Medan uppståndelsetron bl a fastslår att Gud är den, som i sitt oändliga majestät uppväcker människan från döden, att stoiskt dödsförakt ej går att förena med en kristen uppfattning om döden, emedan döden här ses såsom tillintetgörandet av hela människan, totus homo, vilket en gnostisk uppdelning i en odödlig själ och en förgänglig kropp omöjliggör, så handlar odödlighetstanken bl a om att beskriva den mänskliga personlighetens kontinuitet, skapelsens religiösa dimension, väsenssambandet mellan det gudomliga och det mänskliga, förhållandet mellan nutida och framtida eskatologi samt det religiösa anlaget. Dessutom ger den möjlighet att adekvat tolka viktiga moment i den kristna eskatologin, såsom t ex den paulinska evighetslängtan. Varken uppståndelsetron eller odödlighetstanken förmår var för sig att ensam återge hela den kristna eskatologin. Båda är nödvändiga för att beskriva trovissheten i segern över död och förgänglighet.

Litteratur

- Althaus, Paul, Die letzten Dinge. 1922, ⁴1933.
— Unsterblichkeit und ewiges Leben bei Luther. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange. 1930.
- Armgard, Lars-Olle, Antropologi. Problem i K. E. Lögstrups författarskap. 1971.
- Aulén, Gustaf, Den allmänliga kristna tron. 1923, ⁴1943.
- Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik III/2, 1948, ²1959.
- Bock, Emil, Wiederholtes Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte. 1967.
- Bohlin, Torsten, Evangelisk troslära. 1937.
- Boros, Ladislaus, Mysterium mortis. 1967.
- Cullmann, Oscar, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament. 1957.
- Deussen, Paul, Sechzig Upanishads, 1897.
- Diekamp, Franz/Jüssen, Klaus, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Band III. ¹³1962 (ed Klaus Jüssen).
- Ebeling, Hans, Der Tod in der Moderna. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. Philosophie. 91) 1979.
- Frieling, Rudolf, Christentum und Wiederverkörperung. 1974.
- Goethe, Johan Wolfgang, von, Goethes sämtliche Werke I—VI, 1869.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit. 1926 ¹⁰1961.
- Holmström, Folke, Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Tre etapper i 1900-talets teologiska tankeutveckling. 1933.
- Odödlighetstanke och uppståndelsetro. STK 1935, S. 228—55.
- Jaeger, Werner, Aristoteles² 1955.
- Jüngel, Eberhard, Tod. 1971, ³1973.
- Künneht, W, Theologie der Auferstehung. 1933.
— Unsterblichkeit oder Auferstehung. 1930.
- Lehmann, Edv., Grundtvig och det danska fromhetslivet. 1927.
- Lohse, B, Gesetz, Tod und Sünde in Luthers Auslegung des 90. Psalms (Leben angesichts des Todes) 1968.
- Luther, Martin, Predigt am Tage Mariä Heimsuchung (WA 11, 141, ff).
— Osterpredigt nach Hos. 13. 14 (WA 15, 518, 26 ff).
— Vorlesung über Galater 3, 13 (WA 40/1, 433, S. 26—8).
— Genesis-Kommentar (WA 43, 481, 32 ff).
- Newman, John Henry, An Essay in Aid of a Grammar of Assent. 1870 (1979).
- Pieper, Josef, Tod und Unsterblichkeit. 1968.
- Przywara, Erich, Schriften I—III. 1962.
- Quell, Gottfried, Die Auffassung des Todes in Israel, 1925 (1967).
- Rahner, Karl, Zur Theologie Des Todes. Quaestiones Disputatae. 1958.
- Rad, G. von, Leben und Tod im Alten Testament (NWT II) 1954 S. 844 ff.
- Rittelmeyer, Friedrich, Wiederverkörperung — die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte. 1931.
- Rohde, Erwin, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I—II 1890—4.
- Scheler, Max, Vom Ewigen im Menschen. 1923.
— Tod und Fortleben. (Gesammelte Werke Band 10, Schriften aus dem Nachlass Band I). S. 9—64.
- Schleiermacher, Friedrich, Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799 (ed. R. Otto) 1899, ³1913.
- Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik III/2. 1941.

- Stange, Carl, Die Unsterblichkeit der Seele. (Studien des apol. Seminars 12) 1925.
- Zur Auslegung der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele. (Zeitschrift für syst. Theologie III, 1925—6) S. 735—84.
- Luther und das 5. Laterankonzil. (Zeitschrift für syst. Theologie X 1932—33) S. 301—67.
- Das Ende aller Dinge. 1930.
- Luthers Gedanken über Tod, Gericht und ewiges Leben. (Zeitschrift für syst. Theologie X. 1932—33) S. 490—513.
- Steiner, Rudolf, Die Geheimwissenschaft im Umriss. 1910 (1981).
- Stephan, Horst, Glaubenslehre. Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung. 1920, ²1928.
- Thielicke, Helmut, Leben mit dem Tod. 1980.
- Trillhaas, Wolfgang, Dogmatik. 1962, ²1967.
- Troeltsch, Ernst, Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum. (Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft XXII). 1907.
- Glaubenslehre. Nach den Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch. 1925.
- Wächter, Ludwig, Der Tod im Alten Testament. 1967.
- Wilckens, Ulrich, Auferstehung. Themen der Theologie. IV. 1970.

Om Hans Larssons kritik av Anders Nygrens teologi

AV HANS REGNÉLL

I slutet av 20-talet och början av 30-talet publicerade lundafilosofen Hans Larsson en rad uppsatser, där han utifrån en humanistisk ståndpunkt kritiserade viktiga tankemotiv i Anders Nygrens teologi. Uppsatserna omtrycktes senare i essäsamlingen *Minimum* (1935).¹ Åtminstone en del av den kritik Hans Larsson framfört bemöttes i sak av Nygren i en diskussionsinledning på Filosofiska föreningen i Lund den 25 februari 1937. Ämnet för diskussionen var *Kristendom och idealism*. Föredraget trycktes samma år i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, andra häftet ss 154—166. Nygren höll fast vid sina åsikter.

I det följande skall jag försöka att med varandra konfrontera de två tänkarnas synsätt i de frågor det här gäller.² Detta

¹ Hans Larssons uppsatser är betitlade *Eros och Agape* (*Minimum*, s 101) *Kärlekens arter* (s 111), *Antiidealistisk teologi* (s 116) och *Osjälviskhet* (s. 124). — Min uppsats bygger på ett föredrag under Humanistdagarna i Lund den 8 mars 1985. Den ursprungliga titeln var *Humanistisk filosofi och teologi*. Den här föreliggande texten är ett resultat av en grundlig omarbetning. I samband härmed har jag satt en ny rubrik.

² Efter föredraget har jag haft tillfälle studera Göran Bexells värdefulla bok *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet* (1981). Den innehåller mycket som är av intresse för det ämne jag behandlat, framför allt ett avsnitt om Hans Larssons kritik av Nygrens etik, ss 134 ff. Dessutom ger Bexells bok en god teologihistorisk överblick över diskussioner som har mer eller mindre samband med mitt ämne. — Förf. hänvisar till ett avsnitt i Ivar Harries bok *Tjugotalet in memoriam* (1936), där Harrie angriper Nygrens teologi i Hans Larssons efterföljd. Bexell nämner också Gunnar Rudbergs kritiska recension av Nygrens

är inte lätt, eftersom deras bakgrund och utgångspunkt var mycket olika. Vidare är den problematik de diskuterar svår att få grepp om. När Hans Larsson och Anders Nygren kommer till så olika resultat, kan detta delvis bero på att de har som uppgift att jämföra texter, som är av mycket olika karaktär. Det är å ena sidan fråga om vad man kan kalla sin tids yrkesfilosofiska skrifter och å andra sidan förkunnelselitteratur, som — då den tillkom — inte hade motsvarande anspråk.

Vad Hans Larssons kritik gällde

Hans Larsson avhöll sig länge från att yttra sig i religionsfilosofiska och teologiska frågor. Hans filosofiska inriktning var en annan. Men han hade uppmärksam läst skrifter av professorskollegan Nygren, och han kände till Karl Barths teologi, som uppenbarligen bidragit till att inspirera Nygren. Kanske hade han också stiftat bekantskap med andra företrädare för den s.k. dialektiska teologin i Tysk-

Den kristna kärlekstanken, del 2 i *Lychnos* 1937. Själv kan jag nämna, att Hans Larssons lärjunge, professor Alf Nyman, behandlat Hans Larssons kritik av Nygrens distinktion mellan eros och agape. Denna distinktion ses främst som ett exempel på ur metodologisk synpunkt betänkligen »renodling». Jfr Alf Nyman, *Gränsbegrepp och renodling inom vetenskapen* (1951) i LUÅ.N.F. Avd. 1 Bd 47. Nr 1. Se spec. ss 190 ff. På s 191, n 32 hänvisar Nyman till en rad andra skrifter, där han mer eller mindre ingående diskuterat Hans Larssons kritik — i huvudsak ur metodologisk synpunkt.

land. Av Hans Larssons »roman» *Idéerna i Stabberup* från 1918 framgår det, att hans studium av denna teologi redan då fört till reflexioner, som låter ana vad som komma skulle. Ungefär ett decennium senare går han så till häftigt anfall mot Nygren. I ett P.S. till uppsatsserien i *Minimum* (s 131) talar han om att den teologi Nygren representerar är honom »innerligen emot». Det är tydligt, att vad saken gäller är hjärtefrågor för Hans Larsson. Han tycker uppenbarligen, att Nygren hävdad åsikter som på något sätt är kränkande för några av hans djupaste övertygelser som filosof och humanist. Trots det akademiskt korrekta uttrycksättet känner man »den blide tänkarens» upprördhet. Harmen driver honom att spela ut allt sitt skarpsinne och all sin stora talang för polemiskt skriftställarskap. Logiska, psykologiska, semantiska, etiska och idéhistoriska argument ställs samman till en mycket slagkraftig anfallsstyrka. I vilken utsträckning argument av dessa slag kan hota Nygrens teologiska försvarsställning är en annan fråga.

Vad gällde då striden närmare bestämt? Anders Nygren hade lagt fram sina idéer om den kristna kärlekstanken, tanken om *agape* som det karakteristiska och speciellt utmärkande för kristen tro. Som motpol till det »*teocentriska*» sinnelaget hos den kristne, som blivit frälst genom Guds nåd, ställde han det »*egocentriska*» sinnelaget som typiskt för andra religioner än den kristna. En egocentrisk attityd präglade också den högsta och finaste formen av andlighet under antiken, platonismen med dess *eroslära*, läran om människans kärlek till Gud som uttryck för själens begär att fullkomnas och äga det högsta goda. I urkristendomen fanns den kristna kärlekstanken i sin rena form. Den kämpade om själarna med platonismen i dess nyplatonska version. Det var fråga om två väsensskilda transformer. Emellertid hände det, att typiskt platonistiska, egocentriska tankemotiv trängde in i kristen filosofi. Därigenom fördunklades och försvagades det typiskt

kristna budskapet. Denna religiösa syntes av kristet och platonskt kom sedan att präglade katolicismen och den »kristna» mystiken. Först i Luthers teologi rensas de för den äkta kristendomen främmande inslagen bort. — Nygren lade fram dessa idéer i tyska och svenska tidskrifter, bl.a. i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. 1930 kom så första delen av det monumentala verket *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape*. 1936 kom dess senare del. Viktig — inte minst ur filosofisk synpunkt — är boken *Etiska grundfrågor* från 1926. Ända in på 80-talet utkom nya arbeten av Anders Nygren. Såvitt jag förstår, har han inte på någon väsentlig punkt reviderat den uppfattning i teologiska grundfrågor som präglar hans tidiga författarskap. För att inte bli missförstådd kom han att starkt betona, att den radikala skillnaden mellan typiskt kristet och typiskt platonskt inte behövde innebära någon nedvärdering av platonismen, som givit ytterst värdefulla bidrag till det mänskliga kulturlivet. Han ville inte framstå som en fiende till humanism och idealism. Han hade bara konstaterat den väsensskillnad som finns mellan platonism och äkta kristendom. Detta var avsett att lugna dem, som beskyllde honom för att hävda allmänt anti-idealistiska åsikter. Även om något är icke-kristet behöver det inte alls för den skull vara dåligt.

Hans Larsson hör till dem som ansett, att Anders Nygren faktiskt nedvärderat platonismen och idealismen. Han noterar visserligen, att Nygren förklarar sig bortse från all värdering, då han markerar typskillnaden mellan *agape* och *eros*. Han tror inte på att det är möjligt att genomföra ett sådant program. Låt mig citera: »När i omedebart sammanhang med denna programförklaring hela arbetets slutliga facit blir den, att *agape* är den osjälviska kärleken som icke söker sitt, och *eros* dess motsats, att *eros* vill äga och *agape* vill skänka, så får jag för mig att professor Nygren sätter mera värde på *agape* än på *eros*, något som han givetvis inte heller vill dölja, fastän han begär av oss

att abstrahera från det förhållandet. Och när han i sina teologiska artiklar och offentliga föredrag påyrkar en ny reformation, varigenom erostanken skall fullt utrensas ur kristendomen, så kan man ju inte tvivla på den saken» (Minimum, s 114).

Nog förhåller det sig så som Hans Larsson säger. Vi är så allmänt ense om att betrakta själviskhet som något ont, att det inte går att beteckna eros som ett själviskt begär utan att nedvärdera den. Uttrycket »egocentrisk» är väl mindre negativt känsloladdat än »själviskt», men säger man, att en person är egocentrisk, innebär detta i alla fall klander. Den som är så självupptagen, att han är oförmögen att »glömma sig själv» och att ge sig hän utan tanke på belöning eller vinst, honom betraktar vi allmänt som outvecklad, andligen förkrympt — om man så vill, »inkrökt i sig själv». Och nog finns det många som varken är kristna eller i vanlig mening egocentriker. Just därför har man anledning misstänka, att Nygren använder uttrycket »egocentricitet» i en mycket speciell bemärkelse. Kanske är det egentligen fråga om varje sinnesförfattning som *inte* är präglad av den specifikt kristna kärleken och inte uppstått genom den typiskt kristna frälsningen.³ Vad man då kan kritisera Nygren för är att han använt gängse uttryck på ett vilseledande sätt. Detta är just en anmärkning som Hans Larsson framfört. Varför Nygren ändå valt uttrycket »egocentricitet», blir ett problem, om han inte alls haft »vanlig» egocentricitet i tankarna. I varje fall är det ganska tydligt, att Nygren inte betraktar »vanlig» osjälvisk hängivenhet, t.ex. ren moderskärlek, som fall av kristen kärlek. Det är tydligen inte eventuella inslag av själviskhet — att vilja äga sitt barn — som skiljer moderskärleken som sådan från den kristna kärleken.⁴

³ Som nog framgår av sammanhanget har jag här och på andra ställen inte kunnat avhålla mig från att göra inskott med egna resonemang som introduktion eller kommentar till referat av Hans Larssons och Anders Nygrens åsikter.

⁴ Jfr Bexell (1981) s 97, n 57. På det ställe hos Nygren som Bexell hänvisar till sägs det, att

Vid närmare betänkande vill man ändå inte tro, att det enligt Nygren skulle förhålla sig så, att det enda »felet» med den icke kristna kärleken är, att den inte uppkommit genom Guds frälsargärning och — bör man tillägga — inte är en del av den kristna gudsgemenskapen och inte förekommer inom en typiskt kristen kärleksgemenskap. Det kan faktiskt ibland förefalla som om detta är en sista försvarslinje som Nygren drar sig tillbaka till, då han känner sig hårt trängd av kritikerna. Han kanske tvingades göra det, om man kunde peka på icke kristna personligheter, som inte »sökte sitt eget» utan spontant och utan självisk beräkning offrade sig själva, som inte drevs av begär att äga utan var besjälade av spontan generositet och som utstrålade värme och medmänsklighet alldeles oberoende av den moraliska beskaffenheten hos de människor de mötte. Och som *var* sådana utan all tanke på att ställa sig in hos Gud och därigenom i ett liv efter detta vinna salighet och evigt liv. Och som heller inte reflekterade över sina goda egenskaper och som inte var självbelättna och såg ner på »syndarna» omkring sig. Och som inte hade en tanke på att »bana sig väg till det gudomliga» utan helt enkelt *var* sådana som de var och inte hade lust att vara något annat. En sådan människas enda »fel» skulle då vara, att hon inte var en av Guds nåd allena omvänd f.d. »syndare», inte levde i gudsgemenskap och kärleksgemenskap med andra troende, inte sörjde över sin synd och inte upplevde syndaförlåtelsen och Guds oföränderliga kärlek.

Om jag uppfattat Nygren rätt, trodde han faktiskt inte, att alla dessa goda egenskaper någonsin funnits i förening hos någon människa som inte blivit frälst på det sätt Luther beskriver och som inte

moderskärleken liksom fosterlandskärleken »kan rymma det allra högsta, vara ett käril för den gudomliga kärleken». Detta tycks inte betyda, att osjälvisk moderskärlek *i och för sig* är kristen kärlek. Som Bexell anmärker har kritiker i olika sammanhang hos Nygren efterlyst ett principiellt samband mellan naturlig medmänsklighet och kristen kärlek.

levt i gudsgemenskap.⁵ Därför ansåg han sig antagligen ha rätt att beteckna hela systemet av dessa egenskaper som något exklusivt utmärkande för den kristna kärleken. Därigenom drogs han in i en religionspsykologisk och allmänpsykologisk diskussion, som han som ren teolog egentligen ville svärja sig fri ifrån. Ändå gav han sig i kast med frågorna. Då kunde han kanske medge, att det utanför kristendomen finns kärlek utan självisk beräkning, att det finns ren självuppföring, finns hängivenhet och spontanitet, fast inte hela det system som utmärker den kristna kärleken. Visserligen har man ibland intryck av att Nygren gärna vill ifrågasätta att dessa dygder verkligen är rena och äkta och opåverkade av typiskt kristna värderingar. Men i allmänhet går nog hans resonemang ut på att visa, att någon väsentlig kristlig dygd fattas hos den till synes gode som inte är omvänd till kristendomen. Han menade, att Jesu angrepp på fariséerna var lärorika exempel på sådana brister hos människor som till synes var moraliskt mycket högtstående. Själv vill han visa något liknande om de hedniska vishetslärare, vilkas åsikter den unga kristendomen mötte och måste ha en uppgörelse med.

Försvaret av platonismen

Det som sagts i det föregående har inte enbart med Hans Larssons kritik av Anders Nygrens teologi att göra. Min avsikt var att försöka få bättre grepp om det som striden verkligen gällde. För att belysa detta hade jag anledning ta fasta på invändningar som framförts också av andra än Hans Larsson. Dessutom fick jag själv bidra med några frågor och tolkningshypoteser.

Då man läser Nygrens inledningsföredrag på Filosofiska föreningen i Lund, ser man, att han ansåg sig ha blivit föremål för grova missförstånd och för kritik,

som egentligen inte hade att göra med hans vetenskapliga åsikter och hans intentioner. Men vi har menat oss se, att Nygrens frågeställning långt ifrån är klar. Den är inte så fri från värderingar som han gärna själv vill tro, och användningen av vissa nyckelstermer, t.ex. »egocentricitet» är inte bara vilseledande utan tyder också på vacklan mellan etisk och rent religiös värdering. Om »egocentricitet» skall betyda mera än negationen av teocentricitet, uppstår givetvis frågan, om det inte finns sinnelag som varken är det ena eller det andra — så som redan sagts. I Hans Larssons kritik ingick argument i vilka han utgick ifrån att Nygrens distinktion inte var uttömmande.⁶ Men det som låg Hans Larsson mest om hjärtat var tydligen att bemöta teser hos Nygren, som utmålade platonismen som kristendomens motpol i etiskt, religiöst och i viss mån allmänfilosofiskt avseende.

Innan jag går vidare, bör det sägas, att vad Hans Larsson ville försvara inte var platonismens så att säga äventyrligt metafysiska aspekter. Inte heller ville han gå i bräschen för en klassisk värde realism. Men han trodde på i viss mening eviga värden, som har sin grund i en gemensam människonatur eller i lagar med kosmisk räckvidd.⁷ Här fanns en djupgående filosofisk motsättning mellan Nygren och Hans Larsson. Nygren var bestämmd motståndare till värdeobjektivismen, och han räknade med en oöverstiglig klyfta mellan *vara* och *värde*.⁸ Nygrens synsätt ansågs länge vara »vetenskapligt» och »modernt». Många ser på det numera som en ganska grov förenkling av ytterst komplicerade förhållanden. Hans Larssons åsikter i de frågor det här gäller betraktades nog länge av somliga som passé, men sedan dess har pendeln svängt i hans favör — åtminstone som jag uppfattar saken.⁹ Åsiktsmotsättningen hängde nog

⁶ Se *Minimum*, s 105.

⁷ Ibid. s 118 f. Se också Hans Larssons uppsats i samlingsverket *Min Tro* 1941, *Min filosofi*, ss 21 ff.

⁸ Se *Etiska grundfrågor*, ss 44 ff.

⁹ Jfr t.ex. P.H. Nowell-Smith, *Ethics*, 1954. Nygren delade i mångt och mycket Axel Häger-

⁵ Jfr Nygren, *Etiska grundfrågor*, ss 203 ff. Jfr också Nygrens citat från Luthers kyrkopostilla, hos Nygren s 34.

samman med en skillnad i mentalitet. Jag inbillar mig, att Nygren var road av att dra upp skarpa distinktioner och konstruera storskaliga sammanhang. Hans Larsson var de fina nyansernas och övergångarnas mästare. Han kunde liksom Nygren överblicka stora sammanhang men var ganska återhållsam med svepande omdömen. Säkerligen bör man se Hans Larssons kritik av Nygrens teologi mot denna allmänna bakgrund, men jag måste av utrymmesskäl nu avstå från en närmare analys.

Jag nämnde nyss, att platonismen enligt Nygren präglas av ett egocentriskt sinnelag. Platonistens strävan är att *själv* utvecklas andligen. Hur sublim hans fullkomningssträvan än kan te sig, är det ändå fråga om att han »söker sitt eget». — Det finns naturligtvis fall, då en självupptagen person odlar sin själ av mer eller mindre ren fåfänga. Han kan krampaktigt sträva efter att i sina egna ögon bli bättre och bättre. Naturligtvis har många filosofer varit högfärdiga och känt sig överlägsna vanligt folk. Även om det här inte är fråga om att samla förtjänster inför Gud, kan det finnas en viss likhet mellan å ena sidan en filosof av den typen och fariséen i Jesu liknelse. Men detta behöver inte vara mera anmärkningsvärt än att det finns gott om »kristna» som är självupptagna, ansträngt ambitiösa och stolta över både förtjänster och synder. Men var t.ex. Sokrates lik en farisé? Var inte likheten med ett kristet helgon som t.ex. Franciskus betydligt större?

Precis på detta sätt har inte Hans Larsson uttalat sig, men det är tydligt, att han vill visa, att den äkta platonismen inte har med egocentricitet att göra utan med en människas längtan att leva ett liv i överensstämmelse med sin egentliga natur. Direkt i strid med denna natur står

ströms moralfilosofiska och vetenskapsideologiska åsikter, som han hänvisade till i *Etiska grundfrågor*, s 7, n 1. — En hård kritik från senare tid av Hägerströms teorier om värdeutsagor finner man t.ex. i Bo Peterssons avhandling från 1973, *Axel Hägerströms värde teori*.

själviskheten och önskan att vara sig själv nog. Det entusiastiska och frivilliga bejakandet av ett vidare sammanhangs krav är karakteristiskt för själens sanna natur. Hans Larsson återkommer i sina skrifter gång på gång till Sokrates' argumentering i dialogen *Gorgias*. Själens sanna väl består i att vara i samklang med de vänskaps- eller harmonilagar som är förutsättningen för samhällets och i sista hand hela världssalltets hälsa och bestånd. Att kränka sådana lagar genom ett hänsynslöst, egoistiskt och orätttrådigt liv är dårskap också ur egenintressets synpunkt. Det vi menar med ett egoistiskt liv har förlorat sin lockelse för den vise. Han har genomskådat den själviska orättfärdighetens illusioner. Men detta tal om »sanna väl», »dårskap ur egenintressets synpunkt» osv. behöver inte betyda, att egenkärleken är drivkraft också sedan människan funnit sin glädje i att underordna sig en vidare helhet. Att påstå något sådant vore dålig psykologi.¹⁰

Samma slags tankar som hos Platon finner man hos stoikerna och Spinoza. Det är hos dem alla fråga om att förnuftet genomskådar det onda livets illusioner och falska lockelse, men man tar

¹⁰ Nygrens syn på platonsk etik kan illustreras med ett stycke av hans inlägg på Filosofiska föreningen i Lund. Han talade om Sokrates' tes i dialogen *Gorgias* att det är bättre att förorättas än att förorätta. Detta är, förklarar Nygren, »en av de sublimaste tankar till vilka mänskligt tänkande höjt sig». Uttalandet kunde ha varit kristet, om det haft en kristen motivering (dvs, antar jag, varit ett uttryck för kristen kärlek). Men i *Gorgias* motiveras tesen (enl. Nygren) med att den som förorättar en annan »därigenom nedsätter sitt eget personliga värde . . . Motiveringen sker alltså utifrån det egna jaget, utifrån ego som centrum.» *STK*, 1937: 1, s 160. — Nu menar jag, att Platon inte behöver tolkas på detta sätt. Han talar onekligen om orätttrådigheten som själens ohälsa, som man måste akta sig för. Ett orätttrådigt liv är inte längre lockande för den som förstår detta. Men det behöver inte betyda, att själen väljer det rätttrådiga livet för att slippa obehagliga följder och njuta av det bästa livet. En moral av det slaget finner Platon vara mindervärdig — som också Hans Larsson påpekar. — Detta hindrar inte, att »platonister» ibland kan förfalla till detta av Platon själv bannlysta uttrycks- och tankesätt.

grundligt miste, om man tror, att deras idéer om detta är präglade av en känslökall förnuftsideologi. Platons val av uttrycket »eros» talar ett annat språk. Lika så stoikern Kleanthes' berömda hymn till Zevs. Spinoza talar om en intellektuell förälskelse i världens förnuftiga ordning »amor dei intellectualis». ¹¹ Det är fråga om en i högsta grad känsloladdad hänförelse vid upplevandet av den visdom och den sublimes ordning som innerst inne präglar universum och världen av eviga sanningar. Människosjälens upplever det högsta goda som den inspirerande källan till allt gott och skönt och sant och upplever betraktandet av detta högsta goda som en oändlig sällhet. I själva verket leder detta slags filosofi fram till och in i mystikens värld. Mest utpräglat är ju detta fallet i platonismens sena utvecklingsform — nyplatonismen.

Även om en del utsagor och formuleringar är hämtade ur min egen fatatur, tror jag, att jag riktigt återgivit andemeningen i Hans Larssons syn på platonismen. Låt mig tillägga, att Hans Larsson tar den mänskliga lyckodriften i försvar. ¹² Även om den från början ter sig självisk, kan den på senare utvecklingsstadier totalt ändra inriktning, då den funnit sin lycka i det gudomliga. Medan Nygren i sin etik helt och hållet avfärdar lyckobehovet och betraktar all antik livsvisdom som på ett outvecklat sätt fixerat till lyckofilosofin, eudemonismen, ¹³ så finner Hans Larsson lyckodriften vara i sin ordning inom etiken. Låter man den bara föra en tillräckligt långt, leder den till en idémoral inom vilken handlingarnas mål och motiv ingalunda är att tillfredsställa egenkärlekens behov.

Själv skulle jag vilja erinra om att den platonska erosläran framför allt handlar om hur det eviga så att säga inspirerar det föränderliga och det förgängliga till att efterlikna de oföränderliga mönstren. Hos de levande varelsena i vår värld sker detta genom ständig reproduktion i sam-

ma former inom arten och inom individen, så länge den lever. Kärleken är inte djupast sett en drift att äga och behålla den älskade. Den är den kraft som tjänar det ofullkomligas längtan efter evig tillvaro. ¹⁴ Samma längtan yttrar sig i den andligen förfinade själens önskan att idka umgängelse med det eviga, med oföränderliga sanningar, med principer för det goda och det sköna osv, allt det som har sin källa i det högsta goda.

Skillnaden mellan kristet och platoniskt

Återigen — uttryck som själviskhet, ego-centricitet och söka sitt eget blir i detta sammanhang meningslösa på den högsta nivån — om man inte tänjer termernas innebörd in absurdum. Skillnaden mellan platonismen och kristendomen bör karakteriseras på ett helt annat sätt. Dvs, vad det här gäller är att jämföra några av platonismens genomgående grunddrag med vissa tankar hos Paulus, Luther och Nygren. Det är fråga om tankar om Guds väsen och om själens väsen före och efter omvändelsen. Hur meningsfull en sådan jämförelse är kan diskuteras av skäl som jag inledningsvis antydde.

För teologerna av den kristna riktning det gäller ter det sig angeläget att föreställa sig Gud utan minsta inskränkning av hans suveränitet. Människan kan inte på något sätt påverka hans beslut i utkorelse- och frälsningsfrågor — väl lika litet som i alla andra sammanhang. För platonistisk filosofi är föreställningen om en beslutsfattande gud helt främmande. Gud är, som redan nämnts, den eviga och oföränderliga källan till allt gott, rätt och skönt.

De nämnda teologerna förklarar, att

¹⁴ Se *Gästabudet* (Symposion), 206 ff. Lindskogs övers. I, ss 272 ff: »Ty till sist är dock ej kärleken, Sokrates, som du tror kärleken till det sköna.» Det är att »alstra och föda i det sköna.» . . . »Emedan födandet innebär för en dödlig varelse något evigt och odödligt.» Visserligen sägs det att kärleken åtrår att alltid »äga» det goda, men i fortsättningen framträder tydligt som huvudtema längtan efter odödlighet.

¹¹ Se Hans Larsson, *Spinoza*, 1931, kap. VIII, ss 198 ff.

¹² Se Hans Larsson, *Min filosofi*, s 25.

¹³ Se *Etiska grundfrågor*, ss 11 ff.

den ännu ofrälsta själen i någon mening är alltigenom ond och föränderlig.¹⁵ Den är inte i sig själv odödlig, fast Gud kan genom frälsningen ge den evigt liv. Enligt platonisk filosofi är människan en varelse som består av kropp och själ. Kroppen är dödlig men själen enligt sin natur odödlig. Allt som existerar — således också kroppen — har del av det goda och sköna, på sätt som redan angivits, men kropparna i vår värld är av relativt ofullkomligt slag. Själen, som är immateriell och oförgånglig tillhör egentligen det evigas värld men har förenats med kroppen och därigenom fått sitt förnuft fördunklat och blivit offer för sinnliga begär. Särskilt i nyplatonismen finns ett utpräglat och avgörande inslag av mystik. I mystisk extas blir »vi» ett med »Det Ena», dvs Gud. Redan innan detta händer finns enligt nyplatonismen i någon svårförståelig mening identitet mellan Det Ena och människans själ. — Teologerna inom den riktning det här gäller vill inte höra talas om något gudomligt hos den ofrälsta människan. Ingen människa kan tillräknas någon förtjänst inför Gud. Den Gud utväljer av ren nåd får leva i gudsgemenskap utan förskyllan och värdighet. Som en följd av den nåd och kärlek som kommer den utvalde till del väckes hans genkärlek till Gud och hans lust att frivilligt underordna sig Guds vilja. Han för Guds kärlek vidare till medmänniskorna, onda som

¹⁵ Om jag förstått rätt, talar teologer om den ofrälsta själens ondska i svagare och starkare mening. I den svagaste menas bara, att själen inte har förmåga att frälsa sig själv, hur god i mänsklig mening den i övrigt må vara. Därtill kan läggas, att de eventuella dygderna inte framkallar Guds kärlek, som är helt oberoende av människans beskaffenhet. Vidare tanken, att människan är ovärdig Guds kärlek, därför att hon är förgånglig och ändlig, hur god hon än är i andra avseenden. I den starkaste meningen av »ondska» befinner sig den ofrälsta själen helt i syndens, djävulens och dödens våld. Den är alldeles oförmögen att göra något »gott» utan självisk beräkning och utan hot om straff eller utsikt till belöning. (Så tänkte tydligen Luther). Mellan ytterligheterna finns ondskebegrepp som inte utesluter mycken godhet i ordets vanliga mening men väl de utpräglat teocentriska, icke-egocentriska dygderna. Jag föreställer mig, att Anders Nygren tillhörde en mellangrupp.

goda, fiender så väl som vänner. — I viss spänning till dessa tankar står föreställningen, att människans »tro» spelar en avgörande roll vid frälsningen. Detsamma gäller tanken att människan kan ta emot eller tillbakavisa nåden — fast Gud kan »förhärda» den han vill.

Hans Larsson är på en viktig punkt överens med Anders Nygren om att platonismen är underlägsen kristendomen. Han anser visserligen, att filosofin »känner till en allkärlek, som ganska mycket liknar den med vilken den helige Franciskus omfattade alla medvarelser». Men inom kristendomen »tas kärleken till förtappade och kanske osympatiska människor onekligen mera på allvar». ¹⁶ Denna fina specialitet hos den kristna kärleken behöver ju ändå, menar jag, inte innebära något annat än att det som ter sig osympatiskt och stötande för oss inte på något sätt är ett hinder för Guds kärlek utan kanske tvärtom. Svårare är då i detta sammanhang frågorna, varför fariséerna, de skriftlärdade och de rika skall ha så svårt att komma in i Guds rike. Nämligen om mänsklig beskaffenhet inte alls skall få spela någon roll vid frälsningen. — Fast verkar det inte nästan barnsligt och småaktigt att ställa sådana frågor till texter som uppenbarligen ger symboliska uttryck för djupa andliga erfarenheter som Paulus, Luther och sedan många andra gjort? Hans Larsson framför en liknande tanke. Han förklarar, att det som säges kan vara uttryck för en äkta känsla av självuppgivelse. Det är av värde att tolka och uppenbara den känslan. Men, inskräper Hans Larsson »man får se till att inte teologin far alltför illa med den filosofiska eros och den humanism som med den till princip burit uppe vår västerländska kultur». Hans Larsson menar, att »i verkliga livet» eros och agape »gått hand i hand». Livsformerna är så »sammanvävda», att »man varken kan eller bör rensa ut någon särskild». ¹⁷

Vad Hans Larsson vill säga med detta

¹⁶ Se Minimum, s 128 f.

¹⁷ Ibid., s 107 f.

är, gissar jag, inte att den platonistiska Guds- och själsspekulationen är sann i någon vetenskaplig eller bokstavlig mening. Han torde mena, att den genom metaforer ger uttryck åt sanningen, att det finns allmänmänskliga och fasta normer som kan ge oss en allmän vägledning, då vi frågar, vad som är sant, rätt och gott. Att kunna se och erkänna sådana normer är något stort. Att människan kan det och i sitt handlande och skapande ofta följer normerna är stort. Det passar, tycks Hans Larsson mena, inte samman med tesen, att det inte finns något gott i människan som sådan. Tar man denna senare tes som mera än ett känslouttryck, kan den, förklarar Hans Larsson, på ett riskabelt sätt skada tilltron till humanismen och tron på humana värden. — För mig ter sig resonemanget inte alldeles klart. Jag tycker mig bara kunna konstatera, att det finns andra andliga erfarenheter ifråga om vilka den platonska symboliken är ganska adekvat. Åtminstone delar av den symboliken finns, så vitt jag kan se, också hos Paulus i Romarbrevet, då han talar om att han efter sin »invärtes människa» har sin lust i Guds lag men har en annan lag i sina lemmar (kap. 7). Det heter ju också i kap. 2, att hedningar, som inte har lag, av naturen gör vad lagen innehåller. »Lagens verk är skrivna i deras hjärtan». I Johannes-evangeliet finns ju också mycket av den platonska symboliken. Också föreställningen att människan skapats till Guds avbild men avfallit, ligger i samma linje.¹⁸

Symbolerna motsäger varandra, om man betraktar dem som vanliga vetenskapliga satser — vilket, tycker jag, ter sig ganska omöjligt. Tar man dem för vad de är, kan båda ha sin giltighet och sitt värde. Platonismens metafysiska lära om själen och Gud kan i viss mening vara riktig. Den kan — på något sätt med rätta — inspirera vårt sökande efter överindividuell sanning, skönhet, rättvisa och förnuft. Den kan »stämna» med den

anda av gripenhet av saken själv, av något stort, som på ett paradoxalt sätt »finns» både utanför oss och inne i oss själva. Vi har att göra med något som har evighetsanspråk och evighetskaraktär — en tanke som — om jag inte misstar mig — var välbekant för Anders Nygren.

Platonismen kan stämna med vår erfarenhet av att andligen utvecklas genom krafter som drar oss »uppåt» och kanske på något sätt tar oss i besittning. Människor med »anlag» för mystik kan föras till ett slags andlig frigörelse och till en gemenskap med det högsta som kan påminna om kristen gudsgemenskap som Luther beskriver den men som har delvis annan karaktär. Sedan kan det hända, att Luther och hans efterföljare inte förstod sig på och inte gillade denna frälsningsväg — trots att den har mycket gammal kristen hävd. — Begrepp som aktivitet och passivitet spelar en roll i platonismen, men de har en åtminstone delvis annan innebörd. De paulinsk-lutherska begreppen om Guds verk och människans maktlöshet är helt enkelt inte tillämpliga i platonismens begreppsvärld. Bl.a. därför att det inte finns en klar gräns mellan Gud och människa.

Kristendomen har helt andra förutsättningar än platonismen att få ut sitt budskap och göra intryck. Den talar ett »språk» som lättare tränger ner till djupa själsskikt. Den kan få märkliga saker att hända där. Paulus och Luthers teologi kan, som redan antytts, verka frigörande. Den kan förebygga svåra andliga misstag och bota andlig kramp. Andra stora kristna som Augustinus hade liknande erfarenheter som Paulus och Luther men kunde ändå starkt uppleva platonismens »sanningar» — även om dessa visade sig inte räcka till. Jag är inte säker på att denna »syntes» av kristet och platoniskt innebar en skadlig förorening av den »äkta» kristendomen. Jag är inte övertygad om hållbarheten av de metoder Anders Nygren använt för att avgöra, vad som är äkta kristet. Är inte Hans Larssons åsikter om allt detta väl värda att lyssna på?

¹⁸ Skapelsetankens teologiska betydelse och dess roll i den evangelisk-lutherska teologin är ett intressant tema. Jfr om detta Göran Bexells avhandling.

LITTERATUR

Law, History and Tradition. Selected Essays by Eduard Nielsen. Issued by friends and colleagues. 180 sid. Gad, Köpenhamn 1983. Pris 134: 20 dkr.

Det viktigaste i Gamla testamentet är enligt kyrkan texterna om Skaparen och skapelsen, i första hand alltså inledningskapiteln i Genesis: det enda som lämnat direkt bidrag till den kristna trosbekännelsen. Inom Gt, taget för sig, spelar dessa texter mindre roll: Det är Israels Gud, Israels folk och Israels land som står i fokus, snarare än Skaparen, människan och skapelsen. Tonen anges därvid i hög grad av »deuteronomismen», den teologi vars första eller i varje fall främsta uttryck är Deuteronomium.

Till just dessa två områden i Gt är Köpenhamnsprofessorn Eduard Nielsens författarskap koncentrerat. Det är därför redan genom ämnesvalet av intresse långt utanför fack-exegeternas krets. Men det har varit lite svåråtkomligt, eftersom det till stor del består av artiklar, utspridda i mer eller mindre tillgängliga publikationer. Den bristen är nu väsentligen avhjälp. När Nielsen uppnådde festskriftsålderns nedre gräns, hyllades han nämligen inte, som brukligt är, med en samling uppsatser av andra forskare utan med en samling egna: tretton artiklar om människan, djuren, all naturen (*Creation and the Fall of Man*, Hebrew Union College Annual 43, 1973, *Sur la théologie de l'auteur de Gn 2—4*, festskriften till Cazelles 1981, *Über die Auffassung von der Natur im Alten Testament*, Fønix 1, 1977), om deuteronomismen och dess bakgrund (*Some Reflections on the History of the Ark*, Suppl to Vetus Testamentum, 7, 1960, *The Levites in Ancient Israel*, Annual of the Swedish Theol Institute 3, 1964, *Historical Perspectives and geographical Horizons*, ibm 11, 1977, »You shall not muzzle an Ox while it is treading out the Corn» (Dt 25: 4), festskriften till Noack 1975, »Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist» (Dt 6: 4 f), festskriften till Zimmerli 1977, *Moses and the Law*, Vetus Testamentum 32, 1982, *Political Conditions and cultural Development in Israel*

and Judah during the Reign of Manasseh, Dansk teol tidsskrift 29, 1966) och mera därtill (*The Traditio-historical Study of the Pentateuch since 1945*, ett föredrag från 1982, *Deuterocesaja*, Vetus Testamentum 20, 1970, *Le message primitif du livre Jonas*, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 59, 1979), allt samlat i en behändig och mycket behagligt utstyrd volym. Några självbiografiska notiser har också kommit med. I artikeln om traditionshistorisk pentateukforskning lyckas Nielsen visserligen förbigå alla sina egna bidrag, men en fotnot har han ändå kostat på sig (s 154). Där konstaterar han sitt beroende av både tysk och skandinavisk traditionshistoria, två forskningsriktningar som eljest haft föga respekt för varandra. Det är bl a därför han är intressant, kan man tillägga. Man vet aldrig i förväg vad han skall säga.

Ordningen mellan de tre första artiklarna är logisk — men knappast psykologisk. Den tredje spänner över vidare fält och bygger, liksom den andra, delvis på sådant som är närmare utfört i den första — men denna är nog den tekniskt mest avancerade i boken. Känner man sig för ögonblicket själv inte så avancerad kan det, mot logiken, vara en fördel att starta i tredje artikeln, om Gt:s natursyn. Här läggs tyngdpunkten dels på Gn 2—3 och vishetstexter, dels på Gn 1 och hymner. Bakom Gn 2—3 spåras en äldre myt, där människan skapas av jord för att bruka jorden, leva av den och — återvända till den; där döden alltså är »naturlig», ett skapelsegivet villkor. Det kan återspegla synen i det klassiska israelitiska bondesamhället (s 50). Via en jämförelse mellan Ords 8, där vishet är det bästa ting som sökas bör av var och en, och å andra sidan Job 28, där visheten är Guds oåtkomliga privilegium, kommer Nielsen till Gn 2—3 i dess nuvarande gestalt och placerar texten någonstans däremellan: Visheten är inte oåtkomlig, men den borde vara det, ty den är egentligen Guds privilegium. Och till slut liar sig Gud med skapelsen, med tistel och törne, mot människans över-

mod. I Gn 1 däremot är gudsligheten inte usurperad utan skänkt, den består i makten att härska över skapelsen, och Guds vila på den sjunde dagen saknar troligen inte samband med detta: Gud överlämnar scenen åt människan. Det specifika med denna förkunnelse klargörs med en åskådlig bild av den kanaaneiska föreställningsvärlden: Bakom kulisserna håller El de stridande gudarna i schack och sörjer för den kosmiska ordningen, framför scenen pågår bondesamhällets fruktbarhetsriter med samma syfte, och däremellan, på scenen, uppträder gudarna, de personifierade naturkrafterna, Baal, Anat osv; till dem har El överlåtit makten, inom vissa ramar. Men i Gn 1 är detta mellanled, tillvarons mest spektakulära inslag, borta. Förbindelsen Gud—människa är direkt. Det är människan som placeras på Baals kungatron (cf Ps 8).

Här kan man inskjuta, att uppsatsen om Dt 25: 4, förbudet att vara snål mot sin ox, också delvis handlar om »natursyn». Där återför Nielsen några lagar (Dt 22: 9 f, 24: 19—21, 25: 4) på en uttalt hypotetisk men såvitt man kan se plausibel bondepraktika med taburegler, vilka från början förutsätter en animistisk natursyn. De är m a o inte förenliga med Gn 1 i sina ursprungliga motiv — men väl i sin effekt: att inte experimentera hur som helst med skapelsen, inte bara tänka på profiten. »Only on that point is man closer to God than to nature: he may listen to a word spoken from outside telling him how to administer his supremacy and his property, and to do his work in relation to God's creation, which he himself is every inch a part of» (s 105). Man uppfattar gärna de många egendomliga lagarna som det mest ohjälpligt föräldrade inslaget i Gt. Men de ligger kanske inte alltid bakom utan framför oss.

Den första artikeln är en analys av Gn 1—3 efter konstens alla regler. Bara ett av de många resultaten skall nämnas här, det redan antydda, att det närmast bakom Gn 2—3 ligger två olika myter: en paradishybris-myt (med många paralleller), där människan drivs ut ur Eden för sitt höghögsmod, 3: 22—24, och en skapelsemyt (också med paralleller), som slutat med att människan i sinom tid skall återgå till jorden, 3: 19. De har kombinerats genom det helt nya, teologiskt synnerligen betydelsefulla greppet (utan paralleller) att skilja på skapelse- och syndafallsordningar och föra vissa existensvillkor till de senare, bl a döden. Nielsens teori förklarar

både en hel del kvarstående ojämnheter i texten och ger relief åt dess nuvarande tankegång (som Nielsen daterar till 600-talet snarare än till någon »Jahvist» från 900-talet).

I den andra artikeln, om Gn 2—4, är nog det intressantaste i nuvarande forskningsläge, att den så övertygande, bl a genom en elegant utläggning av de enigmatiska notiserna i 4: 25 f, framställer Gn 2: 4b—4: 26 som en sluten enhet, som varken förutsätts i eller förutsätter något av den återstående »jahvistiska» urhistorien i Gn 6—11. Den klassiska fyrkällshypotesen ifrågasätts m a o. Den har redan med framgång avförts från Sinaiperikopen av L Perlitt (Bundestheologie im Alten Testament 1969) och nu, mycket grundligt, även från patriarkhistorien av E Blum (Die Komposition der Vätergeschichte 1984; cf Rendtorffs programskrift 1977, rec i STK 1980, s 30, och Nielsens egen instruktiva artikel om pentateukforskningen). Den helhetssyn som kan växa fram ur dessa arbeten är nog den mest fruktbara av dem som nu tävlar om att ersätta den alltmer modifierade fyrkällshypotesen: att pentateukens teman länge bearbetats vart för sig, vuxit samman efter hand och först av deuteronomistiska teologer, kring exilen, förenats till en sammanhängande berättelse. Den som tar itu med urhistorien efter dessa linjer kommer att ha god hjälp av Nielsen.

Bokens två sista artiklar gäller profeter, som omväxling. Intressant är inte minst resonemanget om de två delarna i Deuteroprofeta och om 49: 1—12 som bryggan mellan dem (s 161—164; detta har utvecklats vidare i stor stil av T Mettinger, A Farewell to the Servant Songs 1983). I Jonas lilla men flitigt diskuterade bok skalar Nielsen fram en kärna, som är helt koncentrerad till frågan om sann och falsk profeta: en fråga som bör ha blivit påträngande för efterexilska skriftlärde, när de såg konflikten mellan Guds ord genom Amos och genom dennes samtida, lyckoprofeten Jona (2 Kon 14: 25) — och som därför gott kan ha varit den ursprungliga drivkraften bakom Jonas bok.

Däremellan handlar det om Deuteronomium och dess bakgrund. Först kommer var sin studie om arken och leviterna, två fenomen som ibland i Dt är fast knutna till varandra och till centrum, Guds ord (Dt 10: 1 ff, 31: 9 ff). Svårare är det att säga något om deras tidigare öden. Men Nielsen säger en hel del, somligt mycket välgrundat, annat mera förslagsvis framfört. Till det förra hör t ex, att

arkens »signalord», Nu 10: 35 f, inte kommer från öken utan från tempelkulten, och det skickliga försvaret för den gamla men omstridda tesen, att leviterna aldrig utgjort någon stam »Levi». Till det senare hör att leviterna har ett historiskt samband med Mose — frågan om Mose som historisk person skulle ju kräva sin egen monografi — och några mycket fantasieggande kombinationer i Silo mellan arken som gudatron, H. S. Nybergs aldrig vederlagde gud Alu och dennes namne (nästan), den möjligen något fiktive prästen Eli, som faller från sin tron när arken förloras (1 Sam 4: 18).

Bokens roligaste inslag är nog uppsatsen om Dt 6: 4 f. Nielsen piggar genast upp en genom att utifrån ordval, syntax och kontext visa, att ingen av de tre traditionella tolkningarna av den inledande proklamationen 6: 4 träffar dess ursprungliga mening. Det är från början varken fråga om monoteism — »Jahve, vår Gud, Jahve är en (enda Gud)» — eller »monojahvism» — »Jahve, vår Gud, är en (enda) Jahve» — eller monolatri — »Jahve är vår Gud, Jahve ensam» — utan om en sekundär motivering till kärleksbudet 6: 5. Detta är det primära, med rötter hos Hosea och i situationen under Manasse, på 600-talet (via Jeremia, kan man väl tillägga: Hosea talar om Guds kärlek till Israel men aldrig om Israels kärlek till Gud, som Jer 2: 2 och Dt, 6: 5 et passim). Ordet om Herrens en-het tillhör kärleksbudets verkningshistoria — och har sedan i sin tur haft sin egen imponerande verkningshistoria: först, »monojahvistiskt» tolkat, i kultcentraliseringen (Iagar i Dt 12—18, effektivering i Josias reformation), sedan bl a i den klart formulerade efterexilska monoteismen (text Dt 4: 35) och i Nt:s kristologi (cf 1 Kor 8: 6, Ef 4: 5). En rad pusselbitar i Dt:s förhistoria, utveckling och verkningshistoria faller elegant på plats. Ibland kan man visserligen fråga: Varför inte lika gärna tvärtom? Att kravet på en enda kultplats aldrig explicit motiveras med ordet om en enda Herre, är t ex påfallande men kunde väl lika gärna tyda på att detta krav är äldre (som andra menat), inte yngre? Men å andra sidan ser man, när man läst igenom alla Nielsens uppsatser om Dt, konturerna av en noga genomtänkt helhetssyn, där allt hänger samman med vartannat. Några komponenter i grundritningen är följande: att Dt har sin bakgrund i Nordriktet, att detsamma gäller Mose (och kopparormen! — enligt en exeges av 2 Kon 18: 4, s 123, som man gärna

sväljer) och även, mera hårdsmält, Mose som laggivare (motiverat bl a med att Mose enligt ett äldsta skikt i Dt 1: 1—5, v 1b, 2a, 5b, proklamerade lagen redan före erövringen av Östjordanlandet — som tillhörde det förlovade landet från Nordrikets horisont men inte från Jerusalems, s 87 ff); vidare att det är leviter som står bakom Dt, att Sydrikets leviter däremot står bakom en annan, samtida lagsamling, utan Mose (kärnan i Lv 18—23, s 135 f, 123 ff), att kravet på kultcentralisering tillagts senare, i Jerusalem, och, mot en imponerande konsensus, att stommen i Dt 1—3 skrivits som inledning till lagsamlingen i Dt, inte till historieverket i Dt — 2 Kon (s 116 not 20). En del av detta är traditionellt, nästan allt är kontroversiellt. Det intressanta är de anförda argumenten, som ofta är originella. Och allt hänger ihop, som sagt. Vill man rubba en detalj, får man de övriga mot sig och får lov att tänka igenom alltsammans. Det stimulerar. Vare sig man tror eller tvivlar, förses man oavbrutet med substantiella iakttagelser och resonemang att tugga vidare på.

Artikeln om de geografiska horisonterna i Dt 1: 1—5 börjar med en notis, som kan ha sitt särskilda intresse på denna sidan Sundet: »A hundred years ago my grandfather emigrated from Malmö to Copenhagen, not because he disliked being Swedish, but because he disliked Malmö. His burial paper says 'Nilsson, called Nielsen' — and this is the only evidence we have of his change of nationality in the golden days before the first World War, before the despotism of bureaucracy. At that time Øresund was an Inter-Scandinavian thoroughfare.» (s 82). Det finns många skäl att upprätthålla den förbindelsen; ett gott är denna bok. Den är från början till slut ett stimulerande och trivsamt sällskap.

Erik Aurelius

Edmund Schlink: *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. 828 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.*

Detta arbetes författare har som få andra teologer aktivt tagit del i den ekumeniska rörelsen. Själv lutheran — och känd som författare till ett standardverk om de lutherska bekännelseskriteriernas teologi — har han varit en av brobyggarna mellan reformationens kyrkor och i första hand de ortodoxa och den romersk-katolska kyrkan. Hemvant

rör han sig mer än de flesta inom de olika konfessionernas traditioner och när han på sin ålders höst skriver en troslära blir det naturligt att den får titeln »ekumenisk dogmatik».

Tidigt gjorde Schlink den iakttagelsen att det vid ekumeniska samlingar ofta visade sig möjligt att i bön och förkunnelse gemensamt säga vad som tycktes vara omöjligt utifrån de skilda läroformuleringarna. Det ledde bl a till den viktiga artikel, »Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem», som publicerades i tidskriften *Kerygma und Dogma* 1957 och vars metodiska ansats nu bestämmer denna i vissa stycken originella troslära.

Schlink utgår från att den kristna trons »svar» på evangeliets »gudomliga tilltal» möter i en rad skilda »grundformer»: bön, lovprisning (doxologi), vittnesbörd, lära och bekännelse — den sistnämnda förenar drag från alla de övriga. Dogmatikens arbete med »läran» måste referera till alla dessa typer av »teologiska utsagor», inte endast till de »läromässiga». De sistnämnda skall kunna »översättas» till andra för tron karakteristiska elementära »strukturer». Vad det gäller återges bäst med ett karakteristiskt citat: »So ist die elementare Grundstruktur des theologischen Redens vom Menschen als Sünder nicht die Lehre von der Sünde, sondern das Bekenntnis der Sünde, und die elementare Grundstruktur des Redens von Gott ist nicht die Lehre von Gott, sondern die Anbetung Gottes» (s 57 f). Tros läran tar skada om den lös göres från bekännelsens doxologiska karaktär — den är inte själv doxologi men skall tjäna den. Utan återvinnandet av doxologins grundform är ingen gemensam lära om Gud möjlig i kristenheten (s 65).

Denna ansats bestämmer konsekvent även arbetets uppbyggnad. Den inledande delen bär rubriken »Evangeliet som kyrkolärans förutsättning». Ansatsen tas här eftersom evangeliet om Jesus Kristus utgör det på förhand givna för alla kyrkor i kristenheten. Karakteristiskt för Schlink och av grundläggande betydelse för den fortsatta bearbetningen av kyrkoskiljande problem i tros läran är att detta evangelium anges rymma såväl nåd som dom, det uttrycker såväl Guds kärlek som hans vrede, uppenbarelse och fördoldhet. — Svaret på evangeliet är bl a den lovprisande bekännelsen som talar om Guds väldiga gärningar, och det är dessa som blir temat för tros lärans huvuddelar: »läran om ska-

pelsen», »läran om återlösningen» (den tyska termen är Erlösung) och »läran om nyskapelsen». Här igenkännes den fornkyrkliga bekännelsens trinitariska schema och dessa tre huvuddelar följes så av »läran om Gud» som den fjärde enligt grundtanken att »läran» skall mynna ut i »doxologin». I slutet av denna fjärde del återknyter Schlink till ansatsens dubbelhet av nåd och dom, kärlek och vrede i gudsbilden. Detta leder konsekvent över till denna tros läras »avslutande del», som oväntat nog behandlar predestinationens problem, »Guds kärleks rådslut». Andra originella drag när det gäller dispositionen är att etik och eskatologi fördelas på samtliga huvuddelar, att »lagen» behandlas som inledning till avsnittet om »återlösningen» och att vidare där kristologin utföres under schemat Kristi »förnedring» och »upphöjelse». I detta avsnitt behandlas också dop och nattvard, medan de annars vanligen i någon form av inledning bearbetade principfrågorna om Skrift och tradition och hermeneutik möter i samband med läran om kyrkan i den tredje huvuddelen.

För en »ekumenisk» dogmatik, som vill framställa det för olika traditioner gemensamma, utgör givetvis de faktiskt kyrkoskiljande positionerna ett fundamentalt problem. Schlink avvisar en rad metoder, som tex att utifrån den egna kyrkans tradition leta efter liknande formuleringar i andra kyrkor eller att söka framställa en »gemensam» fornkyrklig position (som alltid visar sig vara en chimär — fornkyrkan var nu en gång inte så enhetlig som man en gång trodde) eller att »dogmstatistiskt» jämföra nutida utsagor från olika kyrkor och så söka efter något slags minsta gemensamma nämnare. I stället skall man ta sin utgångspunkt i det förhållandet att alla kyrkor — hur de än sedan närmare uppfattar relationen Skrift/tradition — begrunder sina dogmatiska utsagor med bibeltexter eller i varje fall fasthåller att det inte får råda någon motsägelse mellan senare dogmer och Skriften. Bibeltexternas mångfald av utsagor och ibland motsägelsefulla positioner skall tas på allvar och därmed de olika historiska situationer i vilka de kommit till. Likaså skall man utan försök till harmoniseringar ta fasta på olikheter och motsättningar i kyrkornas dogmatiska utsagor. Men också här gäller det att göra allvar av att de skall förstås utifrån de olika historiska situationerna. Skillnader inom kyrkor skall också tas in i bilden och jäm-

föras med skiljelinjer mellan dem. Det gäller vidare att observera att enhet i läran inte alltid är lika med likalydande formuleringar. Till synes motsatta utsagor kan då visa sig utgöra komplement till varandra. Men främst gäller det att sätta dogmatiska utsagor i relation till det som ovan exemplifierades som »elementära strukturer».

Några exempel kan åskådliggöra hur Schlink går till väga. De kända svårigheterna att avväga Guds handlande och människans handlande och i samband därmed motsättningarna i fråga om viljefriheten ställs i ett annat ljus om man konstaterar att östkyrkornas (och de grekiska fädernas) accent på friheten hänger ihop med deras frontställning mot gnosticismen, medan Augustinus (och Luther) formulerade en till synes motsatt position därför att man i nya situationer mötte en helt annan typ av fiende till tron. De två positionerna behöver därför inte ses som varandra uteslutande alternativ. Därtill kommer att man i spekulationerna om gudomligt/mänskligt (concursum i skapelseläran, synergismen i frälsningsläran) frikopplat det dogmatiska tänkandet från trons elementära »svar» på gudsuppenbarelsen: lovsången och syndabekännelsen. Den senare innebär att man — före all spekulation — erkänner och är viss om »viljans oförmåga»: kunde man själv befria sig från skulden fanns det ingen anledning till ropet »kyrie eleison»! När man söker avväga gudomligt och mänskligt handlande, nåd och vilja beror detta på att man imaginärt sökt ställa sig i en position, där man »utifrån» kan betrakta och mot varandra avväga två faktorer. Därmed har man lämnat den i alla kyrkor egentligen elementära utgångspunkt som utgöres av Guds »dubbla tilltal» i nåd och krav. Av detta drabbas människan och en åskådarposition är ej möjlig. En adekvat dogmatik måste svara mot denna elementära struktur i gudsrelationen.

Ett annat exempel kan hämtas från nattvardsläran. Alla de problem som möter i konflikterna mellan kyrkorna i fråga om Kristi närvaro och om relationen mellan elementen och Kristi kropp och blod hör enligt Schlink primärt samman med att man också här avlägsnat sig från själva handlingens grundstruktur: tacksägelsen, utdelandet, mottagandet. För kyrkornas enhet avgörande blir då att man i rangordningen av sina utsagor om nattvarden ger den eukaristiska tacksägelsen den förrang den har i handlingen själv.

Den dialog Schlink för med de konfessionella traditionerna ger anledning till åtskilliga aha-upplevelser för läsaren. Träffande är tex hans iakttagelse att den kyrkoskiljande olikheten när det gäller läran om synden mellan reformatörerna och konciliet i Trient i realiteten är långt mindre än de faktiska skillnaderna mellan de grekiska fäderna och Augustinus — som ju inte ledde till någon kyrkosplittring!

Den dialog som förs gäller som sagt de konfessionella traditionerna — man saknar helt en diskussion med andra dogmatiker i detta arbete. Men även när det gäller konfessionerna saknas helt ett samtal med de grenar av kristenheten som inte är katoliker, ortodoxa eller direkt hör samman med reformationen. Ingen motivering ges till detta förhållande, som dock ter sig som en brist i en programmatiskt »ekumenisk» troslära. En annan kritisk fråga man kan ställa gäller Schlinks metod att »punktvis» diskutera dogmatiska utsagor från skilda traditioner utan att någonsin ställa frågan om vad som är konstitutivt för dem som helheter och som därmed ger de enskilda utsagorna deras innebörd — jfr diskussionen om rättfärdiggörelsen som »förtecken» för alla loci i luthersk teologi.

Arbetet är försett med två »Geleitworte» av en romersk-katolsk dogmatiker (Fries) och en ortodox (Nissiotis). Båda uttrycker sin beundran för Schlinks förmåga att med inlevelse återge respektive dogmatiska tradition och båda understryker den ekumeniska betydelsen av det för denna framställning så karakteristiska accentuerandet av doxologins grundläggande vikt för det teologiska arbetet.

Edmund Schlink dog i maj 1984 och därmed framstår denna troslära som hans »teologiska testamente», väl värd att arbeta igenom inte endast för ekumenier. Den ger bred kunskap om en rad centrala dogmatiska problem i kristenheten i dag — bara en bråkdel har kunnat antydas ovan.

Per Erik Persson

Gösta Hallonsten: *Satisfactio bei Tertullian. Überprüfung einer Forschungstradition (Studia theologica Lundensia 39)*, 231 sid. C W K Gleerup, Malmö 1984.

Gösta Hallonstens i Lund framlagda doktorsavhandling förtjänar att betecknas som ett arbete som drar upp en gränslinje inom Tertullianusforskningen. Detta är inte endast ett

omdöme av mig som recensent utan anger också på sätt och vis denna boks eget anspråk. Givetvis påstår inte författaren själv att han skulle ha skrivit ett arbete av sådan betydelse att det för årtionden framåt skulle göra sig gällande inom forskningen. Det förhåller sig dock så att han i denna bok med hjälp av en sorgfälligt texttolkning vänder sig emot och ifrågasätter en närmast hundra-årig forskningstradition. Det rör sig om övertygelsen att Tertullianus i sina skrifter skulle ha gett förtjänsttanken och gärningsrättfärdigheten ett sådant utrymme i sin kristendomstolkning att han därmed i det följande skulle på ett avgörande sätt ha präglat de västerländska kyrkorna och framför allt den romerska katolicismen. Hallonsten gör heller inte anspråk på att utan vidare kunna kasta hela denna konception över bord. Därtill kommer att hans undersökning ännu inte publicerats i sin helhet. Även när den utlovade andra delen, om »meritum», utkommit förblir denna undersökning ett klagörande av vissa nyckelbegrepp och inte en ny framställning av Tertullianus' teologi eller soteriologi. Begreppsanalysen avser dock de två i detta sammanhang viktigaste ordgrupperna, nämligen satisfactio/satisfacere osv såväl som meritum/merito(r) osv. Analysen av de hithörande texterna visar sig fungera som ett sprängstoff inom ett för Tertullianus-förståelsen centralt område. Genom den verkan som enkel trohet mot texterna har sönderbryts en stödjepelare för det som hittills ständigt setts som typiskt tertullianskt, som nomism eller rent av som ett judaiserande drag. Man finner i Hallonstens avhandling vissa element till en nyinterpretation av Tertullianus' »lagiskhet» — men dess styrka ligger i att den påvisar ohållbarheten i den långa, mest negativa forskningstradition som tecknat Tertullianus som företrädare för »förtjänsttanken».

Avhandlingen har två huvuddelar: Kapitel 1 här rubriken »Der sogenannte Verdienstgedanke Tertullians in der Tertullianforschung» och omfattar inklusive noter 90 sidor. Kapitel 2 behandlar »Satisfacere und satisfactio bei Tertullian» och sträcker sig över 105 sidor.

Det första kapitlet visar övertygande, att det var med Adolf von Harnacks »Lehrbuch der Dogmengeschichte», närmare bestämt dess första upplaga (1886—1890), som den våg utlöstes som sedan skulle rulla vidare. Hos honom betecknas de grundläggande före-

ställningarna visserligen ännu inte med begreppet »förtjänsttanken». Men han tecknar Tertullianus' (och Cyprianus') soteriologier så att de framträder som rudimentära begynnelsestadier till den medeltida botuppfattningen. Denna — och speciellt Anselms satisfaktionslära — har enligt Harnack inte sitt ursprung i den germanska rätten utan har sin grund i den »juridiserande» av kristendomen som möter hos de tidigaste latinska fäderna. Närmare bestämt gäller det deras föreställning att Gud antingen som vred måste bliddas genom soningsmedel eller att han som försonad måste vinnas genom förtjänster. Hallonsten påvisar det nära sambandet mellan Anselm- och Tertullianus-tolkningarna hos Harnack. För båda gäller att det inte finns något mera ödesdigert än detta att föreställa sig Gud som en mäktig privatman som vredgas på grund av att hans ära kränkts och som därför måste försonas — allt inom ramen för ett rättsförhållande mellan Gud och människa. Allt detta låter sig lätt inordnas i Harnacks konception av »kristendomens väsen» och kan förstås som betingat av hans kristendomstolkning. Märkligt nog har denna bakgrund praktiskt taget aldrig beaktats under de hundra år som gått och därför kunde Harnacks bild av Tertullianus på ett förvånande sätt slå igenom.

Hallonsten ger belägg för ett brett spektrum av efterverkningar, alltifrån den avhandling av Wirth som nästan slaviskt och på ett överdrivet sätt vidareförde Harnacks tendens till moderna katolska dogmatiker och dogmhistoriker som Pesch. Alla ser på ett eller annat sätt hos Tertullianus ursprunget till en förfälskning av kristendomen. Förvånande nog stämde också konservativa katolska teologer — låt vara med andra accenter — in i denna kör. Den icke-teologiska facklitteraturen höll sig likaså till den harnackska kritikens grundmönster. Som en kontroll av riktigheten av sin iakttagelse tar Hallonsten också upp framställningar av Tertullianus före Harnack. Resultatet blir förbluffande tydligt: före Harnack finns det inte ett spår av en tolkning som ser Tertullianus utifrån förtjänsttänkens negativa förtecken.

Det andra kapitlet är så disponerat att man först möter en framställning av termerna satisfacere osv i antikt språkbruk, uppdelad i klassisk och efterklassisk tid, terminologins användning inom den romerska rätten och slutligen i senlatin och det kristna latinet. Därpå följer en detaljerad genomgång av

samtliga textbelägg hos Tertullianus, uppdelade med hjälp av betydelsen: »Busse tun», »wiedergutmachen», »sich entschuldigen»: alla ställen som inte kan ha denna innebörd, ställen med denna betydelse i fråga om mellanmänskliga relationer och slutligen användningen i fråga om gudsrelationen, framför allt i skriften *De paenitentia*.

Bortser man från några av Hallonsten avslöjade eklatanta feltolkningar finner han i övrigt ifråga om ett enormt antal beläggställen att å ena sidan ordgruppens vida betydelsefält och å den andra sidan den i varje särskilt fall föreliggande kontexten så gott som ingen gång tillåter en tolkning i förtjänstankens mening. Men — också där en sådan tolkning ur rent språklig synpunkt skulle kunna vara möjlig visas den dock vara utsluten om man tar hänsyn till textsammanhanget. Detta gäller dock endast under förutsättning att man är beredd att skilja den i »förtjänsttanken» inneslutna anspråksföreställningen (»Gott schuldet mir, ich schulde Gott etwas» och liknande) från lönetanken, som ju förekommer också i Nya testamentet.

Av särskilt intresse är Hallonstens uppgörelse med talet om ett »juridiskt» språkbruk och påståendet att detta skulle ha övertagits av Tertullianus. Gentemot ett äldre arbete av Alexander Beck, som i alltför hög grad övertar den gängse (harnackska) forskningstraditionen, men också kritisk mot nyare undersökningar av den romerska rätten kommer författaren till slutsatsen att satisfacere osv även i juridiska texter används utan påfallande specifik innebörd och därför redan där alltid måste tolkas utifrån kontexten. I ännu högre grad måste detta gälla för Tertullianus' texter, i vilka andra, helt ojuridiska betydelsenyanser klingar med. Till slut återstår praktiskt taget ingenting av tesen att Tertullianus skulle vara präglad av en »rättslig» terminologi. Om någon av de antika disciplinerna spelar någon roll hos honom är det utan tvekan retoriken. Hallonsten fastslår i slutet av sin utredning om rättsspråket (s 120): »Es handelt sich hier nicht um ein Wort, das auf ein fest reguliertes Verhältnis mit Forderungen und Gegenforderungen zu beziehen ist. Dieses Wort wird statt dessen gerade dann gebraucht, wenn es darum geht, die Bemühungen für eine gute persönliche Relation, die zerbrochen ist oder zu zerbrechen droht, zu bezeichnen». Utifrån detta har man då också att förstå det berömda stället i *De paen.* 7, 14 »Offendisti, sed recon-

ciliari adhuc potes: habes, cui satisfacias, et quidem volentem» så att verbet här betyder »bereuen, um Verzeihung bitten, Busse tun, sich mit jemandem versöhnen» (s 144).

Det är sådana textställen som ett arbete på en positiv framställning av Tertullianus' lära om synd och nåd måste mynna ut i. Ty den som är bergfast övertygad av de sista hundra årens föreställning om Tertullianus' legalism eller som inte förmår skilja mellan olika nyanser alltifrån den nytestamentliga lönetanken till den utbyggda medeltida förtjänstläran kommer heller inte att kunna övertygas av något av författarens argument — med undantag för att han förvisso obestriddigt påvisat att förtjänsttanken praktiskt taget inte i någon enda text kan visas vara en *tvingande* nödvändig tolkning. Hallonsten ger endast antydningar till en nyinterpretation. Man vill hoppas att det senare skall bli möjligt för honom att framlägga en sådan helhetsbild. Avhandlingens kvaliteter gör en sådan förhoppning berättigad.

Alfred Schindler
(övers. P. E. Persson)

Helge Haystrup: *Kamp og sejr. Oldkristne positioner.* C. A. Reitzels Forlag A/S, København 1935.

I slutet av förordet till sin bok *Kristusbekendelsen* i oldkirken nämner Helge Haystrup den som sitt »syvende og rimeligstvis sidste værk». Lyckligtvis stämmer inte detta. Haystrup har inte kunnat avhålla sig från att presentera gamla kyrkan ur nya synvinklar. *Kamp och seger* var i själva verket temat även i den tidigare boken. Där följde han kyrkans kamp för att så klart som möjligt uttrycka Guds frälsande gärning genom Kristus, från den enkla bekännelsen till Kristus som Herre, Kyrios, vilken blev människa »för vår frälsnings skull», över alla de strider och konfrontationer som ytterst avsåg att värna om tanken på Guds dynamiska verk i människans aktuella liv, fram till mitten av femte århundradet, där kyrkomötet i Kalcedon 451 i antitetiska gränssättningar talar om Kristus uppenbarad i två naturer »utan sammanblandning och förvandling, ouplösligt, oskiljaktigt, i det att naturernas åtskillnad ingalunda borttages för enhetens skull». Det mysterium, som ligger i bekännelsen till Kristus som på en gång sann Gud och sann människa, hålles ständigt fram som

omistligt gentemot de glidningar, som vill rationalisera bort den ena eller andra sidan av Kristi naturer, gnosticismen med dess doketiska tolkning, som gör Kristus till en fjärran gudomlighet eller arianismen med dess bild av Kristus som skapelsens, och blott det skapades, fulländning. Det gemensamma för gnosticisism och arianism var att frälsningen var möjlig, om människan lyfte sig själv genom den rätta kunskapen eller det fulländade levernet upp till ett högre plan. Mot detta hävdade kyrkan genom sina främsta företrädare, att människans frälsning var möjlig genom att Gud mötte människan på hennes eget plan, i hennes vardagliga liv och där åstadkom den frälsande gärning, som man rentav kallade gudomliggörelse (theopoiesis). I kampen mot den grekiska grunduppfattningen med dess dualism mellan det egentligen statiskt vilande gudomliga och det onda materiella hamnade kyrkan i paradoxala formuleringar för att i den tidens terminologi uttrycka Guds aktiva ingripande i människornas konkreta verklighet. Kristi naturer är inte två tillstånd, inte två kvantitativt tänkta delar som tillsammans bildar helheten. De är snarare två fulla dimensioner av verkligheten som sammantagna inte förminska utan förstärker varandra.

Haystrups bok *Kamp og sejr* öppnar just med den föregående bokens kristologiska föreställning: varför måste Jesus vara sann Gud och sann människa? I ett kort kapitel går författaren igenom de fyra första århundradena: mötet med den grekiska dualismen orsakar svängningar mellan betoningen av Kristi gudomlighet och betoningen av Kristi mänskighet. Å ena sidan visas gnosticismen med dess kunskap och visdom för den utvalda eliten, där det är fråga om en hos människan inneboende kapacitet att erövra den frälsande gnosis. Å den andra sidan presenteras arianismen, vars Kristusuppfattning enligt Haystrup kom »det folkelige, senantikke hedenskab med dets dyrkelse af heroer og gudesønner i møde» (20). Athanasius livslånga kamp mot arianismen var kampen »for at fastholde vor frelse som et indgreb af Gud selv i historien» (23), för vår skull, αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν (De incarnatione 54) eller än tydligare i brevet till Adelpheos 4 ἵν' ἡμεῖς ἐναντὶ θεοποιήσῃ. Allt vad jag läst av Athanasius egna skrifter pekar på att han lär »en hel og fuld inkarnation» (jfr Haystrup Kristusbekendelsen 60), men sätten att kategorisera

honom i den patristiska debatten gör inte hans kristologi rättvisa på den punkten. Kampen förs vidare av kappadocierna, Kyrillos av Alexandria och det fjärde ekumeniska konciliet i Kalcedon 451.

Den första delen av boken, *Frelsens mysterium*, fortsätter med två kapitel, om påskfesten i gamla kyrkan och om Kristus och påsken som motiv i gamla kyrkans konst. Påsken hade sitt ursprung i medvetandet, att Jesu död och uppståndelse hör oupplösligt samman, och i firandet mötte man frälsningshistorien. Påskpredikningar av Melito av Sardes omkring år 170 och den sk Pseudo-Hippolytus omkring år 225 får illustrera detta. Den judiska påsken med dess befrielsemotiv får tjäna som typ för den kristna påskens budskap om befrielse, jubel och triumf. Kanske har den ortodoxa kyrkan bättre än andra i sin påskliturgi bevarat den dramatiska konkretionen från gamla kyrkans påskfirande. En skillnad mellan Melito och Ps-Hippolytus är att den senare lägger vikt i högre grad vid askes och sexuell avhållsamhet. Kopplad härtill finns en nedvärdering av kvinnan (Eva lockade till fallet), som inte finns hos Melito. I ett tredje dokument, Hippolytus Apostoliska tradition från Rom omkring år 200 möter ordval som många tolkat som en begynnande mässofferstanke. I all korthet men övertygande visar Haystrup att detta är en överinterpretation av verbet offerre (55 f). Med 15 bildillustrationer i svartvitt, vilkas tryck tyvärr är så matt att nästan ingen av bilderna kommer till sin rätt, visar författaren några av gamla kyrkans sätt att tala om Kristus och påsken. Korset t ex framställs under de första århundradena tomt. Kristus som den gode herden bär det tomma korset som en herdestav, där dess funktion som stöd och försvar syns. Först på 500-talet avbildas Kristus på korset. Tonvikten låg mindre på lidandet än segern. Påsken var livets seger.

Bokens andra del, *De kristne og verden* (73—149), framställer kampmotivet i de kristnas liv som medlemmar av församlingen och medborgare i det romerska samhället. De kristnas syn på staten var illusionslös, menar Haystrup. Statens myndighet var given av Gud. Detta innebar dock inte, att statsmakten var Guds tjänare för rätt och rättfärdighet. De kristnas hållning till den världsliga överheten blev därför motsatsfylld, lydnad och motstånd, ett vapenlöst motstånd, som dock inte var så passivt, hävdar Hay-

strup, som det ofta framställts (73 f, 78 f, 97). Vidare trycker förf på att källorna till kristnas hållning under förföljelsetider, martyrakterna, inte blott är rapporter eller samtidens och eftervärldens förhållande av de kristna martyrernas mod och ståndaktighet utan även bekännelseskriter (89). Den formuleringen är jag beredd att stärka: martyrakterna var framför allt bekännelseskriter och bör läsas utifrån den funktionen.

Femte kapitlet om den diocletianska förföljelsen och den konstantinska vändpunkten bygger på Haystrups egna forskningar. Han avvisar — som jag tror med rätta — Vita Constantini som pålitlig källa och bygger sin framställning på Lactantius, Eusebius kyrkohistoria och källor till donatismens tidigare historia. Hela framställningen vill visa att Diocletianus bevekelsegrunder att förfölja de kristna var *ekonomiska*. Inflationen i romarriket möttes med tunga skatter och konfiskationer (jfr Gustav Vasas i 1500-talets Sverige) av kyrkan, som vid den tiden blivit »velhavende». Konfiskationerna drev många bönder och lantarbetare till städerna, där de utgjorde ett växande proletariat. Då lantbruket på många håll råkade i förfall, blev effekten hungersnöd, produktionskris och oro i riket. Detta är en mycket viktig sida av händelserna kring sekelskiftet 300 och utsluter inte att en viktig drivfjäder till förföljelse var uppfattningen av kristendomen som statsfientlig och samhällsfarlig (även om de kristna aldrig talade om uppror eller revolution). Därför skulle kristendomen utrotas. Haystrup visar att denna skärpta hållning från kejsarnas sida — och alla romerska kejsare hade inte varit fientliga — inte utan vidare följdes ute i provinserna. I själva verket fanns ståthållare och andra myndighetspersoner som tog mycket lätt på de kejsarliga edikten mot de kristna. Så kom då en vändpunkt genom Nikomedia- och Milanoedikten 311 och 313, vilka upphävde den atimia, som inneburit att de kristna ej haft fulla medborgerliga rättigheter och satte kristendomen i paritet med de övriga religionerna i riket.

Denna andra del avslutas med ett kapitel om kampen för kyrkans helighet i uppgörelsen med donatismen. Efter en bakgrundsteckning av helighetsbegreppet i GT och NT ger Haystrup en framställning av donatismens framväxt och typiska drag. Den rigorism som utmärkte donatismen skulle botten i den fruktan och det svek många kristna

visat under den diocletianska förföljelsen. Svårigheten att erkänna de personliga nederlagen ledde till en projicering av de egna bristerna, vilken yttrade sig i hårda krav på andra. Detta kan väl gälla som en delförklaring, men det går knappast att visa att donatisterna huvudsakligen rekryterades bland dem som svikit. Kraven på i första fasen biskopar och ledare ledde till uppfattningen att en traditor, en som lämnat ut heliga skrifter till myndigheterna, var ovärdig att utföra heliga handlingar, vilka därigenom ansågs utan värde. Så blev helighetskravet knutet till personen. Mot detta polemiserar med all kraft Optatus av Mileve. Guds gåvor är verksamma även om administranten är en syndare (140). Petri förnekelse blir en illustration. Ingen av oss är utan synd. En helig kyrka i donatisternas mening kan inte finnas, även om strävan skall gå i den riktningen. Hade inte Petrus förnekat Kristus, en värre synd än att vara traditor? Vi kan högst vara semiperfecti, halvt fullkomliga (141). Haystrup menar att donatisterna inte har en ny kyrkosyn, anklagelsen mot dem gäller deras exklusivitet (135 f). Men här drev ju donatisterna till sin spets tanken på ämbetsbärandens helighet. Det typiska var ju tanken att personens egen helighet och moraliska oförvitlighet var ett *krav* och *villkor* för ämbetshandlingens giltighet! Även om man kan tala om en »donatistisk tendens» långt tidigare i kyrkan, »forsåvidt som helighet, også i etisk forstand, ikke blot var en fordring til de kristne, men tillige et kendetegn» (135), så menar jag att donatisterna tagit ett så långt steg i »pneumatisk» riktning, att de hamnat i en helt annan kyrkosyn än den som byggde på NT (124 ff). Då Optatus så kraftigt kritiserar donatisterna utifrån en syn som överensstämmer med Augustinus uppfattning uttryckt i orden *Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti*, och därmed skiljer på handlingen och dess verkande kraft, alltså en *theologia irrogenitorum*, betyder detta inte att han förnekar den kristnes förpliktelse till ett heligt liv. Tvärtom hävdar han denna förpliktelse. Den är bara inte ställd som villkor för sakramentets verkan och giltighet. Sakramenten är »sancta per se, non per homines». Det är den formel, som just Optatus myntat (144). »I sakramentet er det Gud, der er den egentlige virksomme» (143).

Den tredje och sista delen av Haystrups bok omfattar fyra kapitel Augustinusstudier (153—231). Ett kapitel om Augustinus liv

och utveckling handlar i hög grad om hans väg till vissheten att »Gud har åbenbaret sig i historien og stadig kundgør sig i historien. I hans enbårne Søn og i hans menighed» (165). Det är endast på Guds nåd människan kan bygga sitt liv. Hit leder Augustinus hjärtas kamp, tills det finner vilan i Gud (quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Conf I). Efter ett kapitel om Augustinus som biskop och lärofader följer så ett mycket intressant kapitel (179—211) om Augustinus De civitate Dei, Om Gudsstaten (eller om Guds stad). Kapitlet är en lång refererande genomgång av detta Augustinus storverk. Här, som i så många andra sammanhang, kommer Haystrups förmåga till sin rätt att referera och sammanfatta även svåra tankar och sammanhang på ett klart sätt. Denna genomgång av innehållet i De civitate Dei är så mycket mer värdefull, som det inte finns någon översättning till svenska utgiven. Confessiones finns i två översättningar, Nathan Söderbloms från 1905 och Sven Lidmans från 20-talet och omtryckt 1971 i Forum pocket. I övrigt finns endast spridda loci. På engelska finns givetvis De civitate Dei i The Loeb Classical Library, 411—417, med löpande översättning till den latinska texten. Nog hade man önskat att detta viktiga verk, och helst även De doctrina christiana, De trinitate samt De baptismo, hade funnits tillgängligt i svensk översättning.

Om Confessiones var den enskilde kristnes, i Augustinus egen gestalt, kampfyllda vandring till vilan i Gud, så är »pilgrimssynet» även centralt i De civitate Dei. Här är det Guds utvalda, Guds folk, som är på vandring nu på den sjätte dagen, »hvis ophør ingen kender dag og time for». »Men efter denne nærværende tid vil Gud så at sige 'hvile' på den syvende dag, og Han vil lade os, som er den syvende dag, finde hvile i Ham» (208).

Så har kamp- och segermotivet, som i den första boken rörde Kristusbekännelsen, läran om Kristus, i gamla kyrkan, i den senare boken förts ned till den enskilde kristnes verklighet, speglad i livet i församlingen, livet i förföljelsetidernas samhälle och sist men inte minst i kyrkofadern Augustinus levnadsöde och författarskap.

De latinska termer och uttryck som används förklaras för det mesta smidigt och väl. Några detaljer: vad folles (117) är har jag inte kommit åt. Någon myntsort borde det vara, men mina lexikon sviker. Myntinskriftionen (96, 112) Soli Invicto Comiti är dativ

och bör då översättas »Åt den obesegrade Solen som ledsagare».

Vad jag verkligen saknar är ett register. Helst borde såväl ett person- som sakregister avslutat boken. De hade varit ett starkt stöd för den läsare som i andra omgången vill ta sig kors och tvärs genom det redan genomgångna, rikliga och väl presenterade materialet.

Helge Haystrups särskilda gåva och förmåga är att nåbart, levande och njutbart presentera även svårt stoff. Kanske blir hans framställning extra intressant, därför att han ej ens i detaljrika avsnitt förlorar det kristologiska centrum, som hela tiden ligger inbakat i bokens kamp- och segermotiv.

Göran Malmeström

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. von Carl Andresen. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität. IX+673 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.

De två första volymerna i denna nya teologihistoriska handbok recenserades i STK årg. 60, 1984, s. 80—82. Det som där sades om de enskilda bidragens höga kvalitet gäller också det tredje och avslutande bandet. Dess underrubrik Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität är väl mindre träffande för de första delarna av denna volym men har full täckning i dess avslutande del som behandlar den ekumeniska rörelsens utveckling och den principiella frågan om dogmat och kyrkans enhet.

På flera punkter erbjuder denna tredje del av verket teologihistoriska framställningar, som innebär något helt nytt i förhållande till tidigare handböcker. Det gäller bl.a. bokens första avsnitt vari kyrkohistorikern i Mainz, Gustaf Adolf Benrath, behandlar Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus. Att det finns förbindelselinjer mellan renässanshumanismen och den senare unitarismen och socinianismen i dess olika förgreningar har väl förut varit bekant, men det är något nytt att möta en samlad översikt över hela denna utveckling från teologihistoriska utgångspunkter. Benrath skildrar humanismen från dess ursprung i Italien på 1400-talet, över Erasmus och Reuchlin fram till den nederländska senhumanismen med Hugo Grotius som främsta namn. Uppvisandet av sam-

bandet mellan dessa olika riktningar är en ny insats; de bildar inte någon gemensam konfession och framträder inte som en samlad rörelse utan snarare som en tidsströmning i många varierande uttrycksformer och företrädd av enskilda personligheter mer än av samfundsbildningar. Av särskilt värde är att Benrath framhåller socinianismen som ett viktigt led i humanismens fortsatta utveckling och som en av arvtagarna till den italienska renässanshumanismen. Trots att Harnack på sin tid beskrev socinianismen som en av dogmhistoriens utlöpare, har forskningen kring denna riktning på protestantiskt håll varit nästan obefintlig. Men under senare tid har en rad polska humanister bedrivit ingående forskningar kring denna under lång tid i Polen verksamma riktning. Dessa polska bidrag tas upp av Benrath och han visar därmed på ett viktigt område för den teologihistoriska forskningen att gripa tag i och vidareutveckla.

En mycket omfattande och central uppgift i detta verk har fullgjorts av Gottfried Hornig, Bochum; hans bidrag har i förhållande till den ursprungliga planen vidgats till att omfatta »Lehre und Bekenntnis im Protestantismus», varmed avses hela den läromässiga utvecklingen från den tidiga ortodoxin fram till nutiden. Den gammalprotestantiska ortodoxin, som väl rätteligen skulle höra hemma i Band II, som skildrar konfessionalismens epoker, behandlas nu i ett första avsnitt av Gottfried Hornigs framställning.

När det gäller 1700-talet rör sig Hornig på området för sina egna omfattande primärforskningar. Men utmärkande för hela hans framställning, som gäller mycket olikartade områden inom den omfattande period han skildrar, är en kombination av ingående sakkunskap, som ändå inte förlorar sig i detaljer, och välavvägda omdömen. Därtill kommer ett ovanligt koncist och klart språk.

Vid framställningen av ortodoxins teologi är det två frågor, som ställs i förgrunden, skriftteologin och metodfrågan (das Systemdenken). I ett kapitel om den reformerta ortodoxin — i viss mån en parallellframställning till Wilhelm Neusers bidrag i band 2 — ställs frågan varför den gemensamt erkända skriftprincipen inte kunde leda till ett övervinande av den konfessionella motsättningen. Svaret blir: »Hierin zeigt sich die heimliche Dominanz der Bekenntnisse und der unterschiedlichen Lehrtraditionen über die heilige

Schrift. Hinzu kam das Gewicht, das bestimmten philosophischen Vorstellungen und Kategorien bei der Begründung und wissenschaftlichen Ausgestaltung theologischer Lehren eingeräumt wurde» (s. 89).

Pietismens och upplysningsteologins skilda riktningar behandlas i utmärkta sammanfattningar. Ett särskilt kapitel ägnas den engelska deismen och dess återverkningar i Tyskland. Den egentliga neologin och upplysningsteologin har Hornig genom sina Semler-forskningar särskilda förutsättningar att skildra. En hel rad av teologins grundproblem, som i vår tid på nytt står i centrum, får här en eminent sakkunnig belysning: frågorna om förnuft och erfarenhet, om kristendomens etiska inriktning, om förpliktelsen till bekännelsen, om den historisk-kritiska teologin och dogmhistorieskrivningen. Allt detta var problem, som under 1700-talet framträdde som i viss mån nya problem och togs upp på ett radikalt sätt. Striden kring Reimarus' av Lessing utgivna »fragment» behandlas i ett särskilt avsnitt, belysande för epoken i dess helhet och inte utan intresse för den nutida debatten.

I ett följande avsnitt behandlas de olika strömningarna under 1800-talet, från Schleiermachers och Hegels bidrag till teologihistorien fram till kulturprotestantismen, den liberala teologin med Ritschl, Herrmann och Harnack som främsta namn. Ett avsnitt om Troeltsch och innebörden i nyprotestantismen bildar slutvinjett. Av särskilt intresse ur nordisk synpunkt är att Kierkegaard och Grundtvig får en ingående behandling inom detta avsnitt.

Det är överhuvud utmärkande för Hornigs bidrag, att han — både i den historiska framställningen och i utnyttjandet av sekundärlitteraturen — väl har uppmärksammat den nordiska teologin, något som han har särskilda förutsättningar för genom sin svenska utbildningsbakgrund. I särskild grad gäller detta om det tredje avsnittet, som behandlar 1900-talets teologi under rubriken Kontinuität und Krisen im 20. Jahrhundert. En initierad skildring av den svenska teologin inleder detta avsnitt. Det är främst E. Billings och N. Söderbloms bidrag och därefter A. Nygrens religionsfilosofi och motiforskningsprogram samt G. Auléns insatser i dogmatik och dogmhistoria som redovisas.

Som sig bör ägnas därefter den dialektiska teologin en ingående behandling med en naturlig övergång till Barmen-förklaringen

1934 och dess innebörd. I det sammanhanget skildras också den norska kyrkokampen med dess bekännelsestext »Kirkens grunn» 1942, också detta ett exempel på författarens förtrogenhet med nordisk teologi. Av stort intresse är slutvärderingen av den tyska kyrkokampens betydelse och konsekvenser, där Hornig avvisar föreställningen om Barmen-förklaringen som »eine epochale Wendung in der Geschichte evangelischer Theologie und Kirche». Bultmann-debatten, de nya riktningarna under 60- och 70-talen, de fundamentalteologiska diskussionerna visar enligt hans mening att de problem, som nedärvt ända från upplysningstidens teologi, kvarstod även efter Barmen-förklaringen. »Die evangelische Theologie bekam nach 1945 schon bald das Gewicht und die Dringlichkeit der Fragen zu spüren, welche durch die historisch-kritische Forschung und das neuzeitliche Wahrheitsbewusstsein gestellt waren» (s. 265).

Framställningen av den nutida teologin koncentreras kring Bultmann, Barth och Tillich; i slutparagrafen »Auseinandersetzungen um die Gotteslehre» behandlas en hel rad av nutida bidrag till debatten, alltifrån den amerikanska Death-of God-Theology till de vetenskapsteoretiska analyserna av teologins problem hos Ebeling och Pannenberg. En bedömning men också ett program för framtiden ligger i slutorden till Hornigs bidrag: »Die Theologie darf sich nicht der Aufgabe entziehen, den intersubjektiven Geltungs- und Wahrheitsanspruch der christlichen Glaubensaussagen argumentativ zu vertreten. Sie wird dies auch dann tun müssen, wenn der christlichen Rede von Gott unter wissenschaftstheoretischem Aspekt nur der Status einer »Hypothese» zugebilligt wird und sich für die Verifizierung solcher Rede keine allgemein akzeptierten Kriterien und Methoden finden lassen» (s. 287).

Volymens tredje del behandlar Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus, en fortsättning av Wilhelm Dantines bidrag i band 2 om Dogmat i den tridentinska katolicismen. Även detta nya bidrag skulle skrivas av Wilhelm Dantine, som emellertid endast hann med förarbetena före sin bortgång i maj 1981. Hans arbete har sedan fullföljts och bearbetats för trycket av en lärjunge, Erik Hultsch, professor i Graz. I denna del behandlas utförligt Vaticanum II och dess efterverkningar, bl.a med en utförlig genomgång av Mariadogmat och dess förhistoria. Den avslutande paragrafen »Kirche im Zei-

chen der Vereinheitlichung» visar hur Paul VI:s Declaratio 1973 på punkt efter punkt innebär en reaktion mot Vaticanum II och dess nya kyrkobegrepp. Om detta koncilium heter det därför till slut: »Seine Verwirklichung in vollem Umgang ist noch ebenso sehr Utopie wie Hoffnung für die Kirche» (s. 423).

I en avslutande del behandlar som tidigare nämnts Reinhard Slenczka, professor i systematisk teologi i Erlangen, hela den moderna ekumeniska rörelsens historia i ett bidrag med titeln Dogma und Kircheneinheit. En sådan analyserande teologhistorisk helhetsframställning av detta tema har knappast tidigare genomförts, även om flera ansatser därtill har gjorts. En stor del av denna utveckling ligger nu så långt tillbaka i tiden, att det är möjligt att se den i ett historiskt perspektiv. Samtidigt är den ekumeniska rörelsen svårbedömlig, eftersom den utgör en process som ännu pågår. Den betraktas också av Slenczka mera som en pågående uppgift än som en serie historiska fakta. Uttrycket »ökumenisch» användes i anslutning till en formel från en konferens 1951 ». . . um alles das zu kennzeichnen, was sich auf die ganze Aufgabe der ganzen Kirche in der Verkündigung des Evangeliums für die ganze Welt bezieht . . .» (s. 447).

Om svårigheterna att få en överblick över den ekumeniska rörelsens historia skriver Slenczka träffande: »nicht selten geht die Fülle der Informationen in der Masse von beschriebenem, kopiertem und bedrucktem 'Papier' unter» (s. 440).

Vad som framför allt utmärker Slenczkas bidrag är emellertid, att han inte endast nöjer sig med att beskriva de olika etapperna i den ekumeniska rörelsens utveckling utan också underkastar dess bidrag en dogmatisk-kritisk analys. Framställningen följer de stora intresseorganen och deras konferenser, först Life and Work med Stockholm 1925, en »Nicäa der Ethik», och Oxford 1937, därefter Faith and Order med Lausanne 1927 och Edinburgh 1937. Bedömningen av den sistnämnda konferensen kan eventuellt förefalla en svensk läsare överraskande. Edinburgh 1937 har ofta skildrats som en seger för den lutherska rättfärdiggörelseläran, starkt pointerad också av de svenska delegaterna. Men Slenczka bedömer resultatet i den kommission det gällde snarast som en »högre syntes», som förhindrade en reell överenskommelse i de avgörande sakfrågorna, och han menar att det integre-

rande elementet snarare var en kristen humanism än det reformatoriska sola gratia (s. 494).

I ett följande kapitel skildras världskyrkorådets verksamhet och därefter de olika exekutivkommittéerna och deras program. Det avslutande kapitlet summerar den ekumeniska rörelsens resultat och vidgar perspektivet till frågan, vad de olika konfessionerna och riktningarna av i dag ser som sin uppgift i samband med den ekumeniska rörelsens strävanden.

Slutligen behandlar Slenczka i en kritisk analys de olika former av s.k. kontextuell teologi, som är gängse i nutiden, befrielse-teologi, feministisk teologi etc. Han menar, att de konflikter de har väckt till liv och som går tvärs över konfessionsgränserna, lika tydligt som många tidigare exempel i ekumeniskt sammanhang, visar att kampen för kyrkans enhet i sista hand är en kamp om sanningen. Förlaget har spelat författare och läsare ett spratt i fråga om det nu refererade sista bidraget: en mängd sidhänvisningar inom Slenczkas bidrag blir obegripliga för läsaren, tills man inser att de måste hänföra sig till författarens manuskript i stället för till den tryckta texten. Man kan lätt konstatera, att det i regel gått ungefär två manuskriptsidor på en trycksida. En reduktion av sidhänvisningarnas tal till hälften ger då den ungefärliga trycksidan, vars tal lägges till 425, som är den sida varpå Slenczkas bidrag börjar. Man kommer då fram till den rätta sidsiffran — en något komplicerad men för den intresserade användbar metod. När detta har sagts, bör det också tillfogas, att verket i övrigt motsvarar de högsta anspråk i fråga om tryck och yttre utformning i övrigt.

Om denna tredje volym gäller i högre grad än om de båda tidigare, att den innehåller översikter som det inte finns någon motsvarighet till på annat håll. Därmed är den ett synnerligen nyttigt och välkommet instrument i den teologiska forskningen och undervisningens tjänst.

Verkets utgivare, professor Carl Andresen, Göttingen, som avled i juni 1985, hann före sin död förse verket med ett Nachwort, vari han bl.a. tar ställning till ett par nyutkomna arbeten i teologihistoria. Ett utförligt begreppsregister och ett personregister till hela verket avslutar den tredje volymen.

Bengt Hägglund

Staffan Björck: *Svenska Språkets Skönheter. Om den lyriska antologin i Sverige — dess historia och former samt en katalog över titelbeståndet 1737—1983 utarbetad av Sylvia Törnkvist. Med en sammanfattning på engelska. 318 sid. P. A. Norstedt & Söners förlag, Stockholm 1984.*

Beteckningen »antologi» har både beträffande ordet och dess innehåll grekiskt ursprung. Ordet kan översättas med blomstersamling och är uttryck för en samling texter, valda efter olika principer. Denna definition återfinnes i inledningen till professor Staffan Björcks arbete om den lyriska antologin i Sverige. En sådan utförlig och grundlig undersökning av denna litterära genre, sådan den har förekommit i Sverige sedan 1730-talet, har hittills inte sett dagen. Endast en kortfattad översikt har förut publicerats, en som i koncentrerad form återger viktiga fakta om svenska antologier (S. E. Vingedal 1963).

Termen som sådan förekom beträffande en samling grekiska dikter, mest epigram, redan under århundradet närmast före vår tideräknings början. Den grekiska antologin har utgjort ämne för vetenskapliga studier även från svenskt håll (Albert Wifstrand 1926). En antologi kan behandla mycket olikartade litterära urval. Staffan Björck har tidigare i sin synnerligen omfattande forskning sysslat med ämnet även i ett urval, »Världens bästa tal» (1962). Antologiväsendet är, framhåller han, en svåröverskådlig företeelse. I det nu föreliggande arbetet definieras antologi på det lyriska området som »ett i fristående bokform utgivet urval av lyriska skapelser, som hämtats ur minst tre svenskspråkiga författares tidigare offentliggjorda alster». Undantag och reservationer är noggrant angivna. Undantagna är exempelvis antologier, som i första hand »vänder sig till skolor och annan undervisning». I princip, om än med många undantag, är också visböcker, sångböcker och psalmböcker uteslutna. En av bibliotekarien fil. dr Sylvia Törnkvist utarbetad titelförteckning innehåller en med olika uppgifter kompletterad redogörelse för dessa svenskspråkiga lyriska antologier, som i stor utsträckning kommenteras i bokens huvuddel.

Avsnittet om den religiösa lyriken utgör den detalj från mitten och senare hälften av vårt eget sekel, som i denna kortfattade anmälan närmast kommer i blickpunkten. Den religiösa lyriken förefaller här vara något i det stora sammanhanget mycket obetydligt. Dock

saknas givetvis inte de religiösa motiven helt i de svenska lyriska antologierna under hela den föregående perioden. Mycket beror på vad man inlägger i ordet »religiös». Uttrycket »religiös nutidsdikt», som förekom som boktitel 1928 och nämnes i det följande, syftade till att betona om den innevarande tidens diktning, att den också kunde vara »religiös». Även när det nu i första hand gäller detta lilla avsnitt av boken, 8 sidor av själva redogörelsens sammanlagt 223, kan det samtidigt vara motiverat att göra ett försök att, om än mycket sporadiskt, nämna något om den utveckling, som Staffan Björck i dess helhet låter passera förbi. Med sin ingående känedom om ämnet och om den berörda litteraturen ger han i denna, man kan väl säga antologiernas antologi, en synnerligen värdefull och innehållsfull beskrivning. Den bygger på ett stort material, i det att den nämnda titelförteckningen upptar 399 nummer. Av dessa tillhör »en knapp fjärdedel» skedet före 1900. Mer än hälften härrör från tiden efter 1950.

De svenska antologiernas historiska utveckling markeras med namn och data. Nya initiativ beträffande antologierna accentueras särskilt. Den historiska följdén börjar, bortsett från enstaka ansatser, med »Försök till Swänska Skalde-Konstens uphielpande», som utgavs 1737—38. Utgivaren var en publicist och ämbetsman, Carl Carlsson, adlad Carleson. Han ville rädda en del värdefull svensk poesi ur glömskan. Enligt ett företal till läsaren skulle samlingen tjäna till mönster för sådana av den innevarande tidens poeter, som verkligt hade skaldegåva.

Nästa antologi är Abraham Sahlstedts »Samling af Verser på Swenska» (1751—53), ett arbete i fyra häften. Sahlstedt kallas i en monografi »en litterär mångfrestare» och hade, framhåller Björck, den läsande publiken i tankarna. Diktningens samhällsvärde var ett väsentligt motiv. Bland hans ofta presenterade poeter var Olof Kolmodin. Någon gång tangerar denne ett religiöst tema, såsom i en av de sista dikterna, »Förnöjsamhet med Guds Försyn». Sahlstedt tillät sig avsevärd frihet, då han återgav diktverken. Dessa var i stor utsträckning hämtade från de senaste decennierna. Bland de av honom citerade poeterna fanns också Olof Celsius. Han blev sedermera ledamot av en psalmbokskommitté som utgav ett förslag i två delar 1765—67. Sahlstedt hade ingivit förslag till psalmbokens förbättring och utgav ett

betänkande med anledning av kommittéföreläggandet.

Tonvikten på den innevarande tidens diktning med anonyma dikter, i väsentlig grad hämtade ur tidningar, återkommer i en serie, »Sommarpromenaden» (1792—1801). En antologi av Olof Knös, biblioteksman i Uppsala och sedermera lektor i Skara, »Samling af Svenska Vitterhetsstycken», innehöll verk av samtida, oftast namngivna författare. De fyra första dikterna hade psalmkaraktär. Björck nämner också, bland mycket annat, Gustaf Regnérs litteraturkritiska tidskrift, »Svenska Parnassen» (1784—86), som även anbefalldes studium av äldre svenska poeter.

Årtalet 1820 är betydelsefullt i den svenska antologihistorien. Då utgav redaktören för Allmänna Journalen P. A. Wallmark första bandet av »Swenska Språkets Skönheter i Vers och Prosa, eller Svensk Anthologi», som den långa titeln började, med ordet antologi för första gången i en svensk boktitel. Ytterligare två band följde, 1823 och 1828. Alla innehöll lyrik. Det utlovade prosaurvalet blev inte förverkligat. Wallmark behandlade de enskilda poeternas verk med stor frihet, tillämpade ett detaljerat genresystem, vari citat ur enskilda diktverk ingick. Som en viss allmän motsvarighet på hymnologiskt plan ifråga om litteraturuppfattningen anför Björck Wallins psalmbok av 1819. Särskilt på en punkt är parallellen ännu mer påtaglig mellan Wallmarks antologi och Wallins privata psalmboksförslag 1816. Båda var nämligen tillägnade prins Oscar, landets kronprins från 1818, av dem som bland andra varit hans lärare, Wallmark i svenska språket och Wallin i religionskunskap. Båda, psalmförfattaren och utgivaren av ett psalmboksförslag å ena sidan och antologisten å den andra, hade stora ambitioner att nå ut med sina verk för att tjäna nationen och folklivet, trots motsättningar dem emellan.

Nästa betydande händelse var Carl Julius Lénströms »Svensk Anthologi eller vald samling af svenska skaldestycken från äldre till nyare tider» (1840—41). Denne litteraturoccent och Atterboms lärjunge, sedermera präst i ärkestiftet, enligt Björck »febrilt produktiv skribent», är föregångaren till en ny princip, då han ställer författarpersonen i centrum. Genom denna influens från romantiken är hans antologi en motsats till Wallmarks. Om en antologi under den följande tiden, Albert Th. Lysanders »Album för svensk lyrik» (1852—53), står det i dennes förord,

att den var »avsedd för divansbordet» och att urvalet var dikterat av »den strängaste sedlighetskänsla». Det var f.ö. en vacker och påkostad bok särskilt i jämförelse med Wallins förslag 1816 och Wallmarks tre band. Hänvisningen till moraliska motiv synes enligt Björck vara något nytt i svenska antologier, som i sin tur blev förebild under den närmaste tiden. Litterärt studium i vidsträcktaste mening var för Lysander, framhåller Martin Weibull (1891), utgångspunkten för hans egen mångsidiga litterära produktion. Samtidigt var han en skaldenatur. Från 1864 var han professor i Lund i romersk vältalighet och poesi.

En total nyorientering finner Björck i Karin Eks verk i tre band, »Ur svenska dikten». Björck poängterar att denna hennes antologi, dess ämnesval och urvalsmetod, vill »famna all väsentlig svensk lyrik». Även ett litet antal psalmer har kommit med. En av dessa är sommarpsalmen »Den blomstertid nu kommer». Här är strofen 4 med dess kristologiska innehåll utesluten. Vidare har hon återgivit 4 psalmer av Wallin, alla med innehåll kring död och begravning. Även Viktor Rydbergs dikt om Betlehems stjärna citeras. Hon har givit dikten överskriften »Idealet».

Detta är endast några få delvis tillfälligt valda exempel ur det vidsträckta innehållet i Björcks redogörelse. Man får här också veta mycket om den historia, som utspelades kring bokutgivandet i senare tid. De tematiska antologierna under senare decennier av 1900-talet utgör principiellt, framhåller Björck, ett fullföljande av Karin Eks intentioner.

Det är bland dessa specialantologier som man möter bokens avsnitt om »den religiösa lyriken». En motsvarande företeelse hade i regel förvånande länge, förklaras det, haft den kristna psalmens form och teologiska innehåll. Fredrik Fehrs omfattande samling »Evigheitsblommor» (1881) var ett försök att ge aktualitet och nytt liv åt diktningsepoken från Franzén. Wirsén bildar yttersta gränsen åt andra hållet. I Ragnar Jändels lilla antologi från 1928, »Religiös nutidsdikt», är redan tonvikten i boks titeln på nutiden något karakteristiskt, med den förklarande underrubriken »Ett urval av den yngre svenska lyriken». Ingen av författarna i hans antologi hade debuterat före 1910, att döma av en uppgift i Jändels inledning. Den principiella inriktningen mot den innevarande tiden utgjorde en programförklaring i många antologier, exempelvis redan i »Unga poeter» (Artur Möller

1906) och sedan genom Sten Selander, »Den unga lyriken», med många upplagor.

Den religiösa lyrik som var företrädd i Jändels antologi var författad av bl.a. Dan Andersson, Erik Blomberg, Harry Blomberg, Karin Ek, Pär Lagerkvist samt av Ragnar Jändel själv. Alla stod, menade han, utanför något kristligt eller religiöst samfund. En präst i svenska kyrkan fanns emellertid i hans författarregister (Kåre Johansson Skredsvik). I ett inlägg i Vår Lösen återkom Jändel till tolkningen av ordet »religiös». Björck talar på ett ställe (s. 157) om Karin Eks och Ragnar Jändels religiösa frågande. Ett utdrag ur Jändels dikt »Kristus» (1921) var 1936 förslaget att ingå i psalmboken, men i sista hand avböjde författaren.

På olika sätt tog sig dessa »religiösa» motiv uttryck i antologier. I en »läsebok för skola och hem» (Lennart Göthberg 1944) finner Björck en »oortodox öppenhet». Hans texter behandlade »Den religiösa lyriken från Viktor Rydberg till nu». Av annan karaktär var Anders Frostensons samling »100 diktare vittna. Från Lidman till Lindegren» (1947). Samtliga vittnesbörd härrörde från de sista 30 åren. Utgångspunkten var den dag och stund i mars 1917 som Sven Lidman angav för sin omvändelse och som han sedan tolkade i en dikt. Slutpunkten markerades genom en dikt av Erik Lindegren 1947. Dikterna följer inte uppställningen efter författare utan är tematiskt samlade i fem kretsar. Boken innehåller, framhåller Björck, ett rikt flöde av poesi med religiöst förtecken, även om de litterära eller de kristet »dogmatiska» kraven, eventuellt båda, någon gång lättats.

Som den »kanske mest ambitiösa» antologin med kristen lyrik, en som kan inordnas meningsfullt i kristna sammanhang, framhåller Björck den som Rune Pär Olofsson utgav 1962 med titeln »Som sökte de Gud. Svenska diktare om tro och tvivel». Dikterna är »valda och kommenterade». Uppställningen följer det kristna dogmat.

Björck framhåller också bokens konstnärligt-estetiska förtjänster. Samma omdöme får också Bo Setterlinds många bidrag till antologier med kristet-religiös lyrik: »Stora estetiska förtjänster på alla plan.» Vissa antologier, såsom, för att nämna en av dem, Gösta Carlebergs »Religiös lyrik genom tiderna», har en bred och pedagogisk uppläggning. Många nutidsförfattareshets verk är sålunda återgivna.

Staffan Björcks bok är en rik och för-

blivande tillgång. Trots det stora materialet och dess mängd av uppgifter är innehållet överskådligt och klart. Det vittnar också om noggrann korrektur. I »Några slutord» ger författaren sammanfattande synpunkter. Illustrationer och ett väl genomtänkt system av register har sitt stora värde för studiet.

Undersökningen av den religiösa lyriken har en teologisk betydelse, som aktualiseras av det pågående psalmboksarbetet. Författaren framhåller, att boskillnaden mellan andlig och världslig poesi alltså gör sig gällande.

Allan Arvastson

AKTUELLT

Faith and Order — Stavanger 1985

Enligt statuterna för Faith and Order skall kommissionen sammanträda en eller två gånger mellan Kyrkornas världsråds (KV) generalförsamlingar. Mellan Uppsala 1968 och Nairobi 1975 samlades den i Louvain 1971 och i Accra 1974. Mellan Nairobi och Vancouver 1983 förekom också två möten: i Bangalore 1978 och i Lima 1982. Nu hade turen kommit till första samlingen efter Vancouver. Den ägde rum på ett från nordiska perspektiv mindre exotiskt ställe, i Stavanger i Norge (13—26 augusti).

Ny direktör

Sedan sist i Lima har Faith and Order fått ny direktör — efter William Lazareth som själv var ganska ny i Lima som efterträdare till Lukas Vischer. Nu kom ännu en lutheran, *Günther Gassmann*, som bl.a. arbetat inom studieavdelningen i Lutherska världsförbundet i Genève. Han gav en översiktlig rapport i början av mötet, med tonvikt på de tre huvudstudierna. Vi återkommer till dem i det följande.

Gassman rapporterade också om de mindre uppgifterna som ligger på Faith and Order — »ongoing tasks»:

a) Faith and Order befrämjar arbete med *kyrkounioner* på många håll i världen: de förenade och sig förenande kyrkorna (»united and uniting»). En rapport finns i »Ecumenical

Review» (Okt. 1984). Man har börjat förbereda en femte konsultation i saken, planerad för 1987.

b) Ett annat viktigt område är kontakten med de *bilaterala dialogerna*, av stort intresse i det multilaterala sammanhang där Faith and Order verkar — och därmed också kontakten med de olika berörda »kommunionerna», de konfessionella kyrkoorganen (»Christian World Communion»). Ett fjärde forum för bilaterala dialoger hölls i Bossey i mars 1985. (Faith and Order Paper No 125).

c) Varje år förekommer i januari en *ekumenisk böneveck*, »Week of Prayer for Christian Unity», vilken också Faith and Order har ansvar för tillsammans med katolska kyrkans enhetssekreteriat i Rom. I oktober 1984 hölls en förberedande konsultation i Jugoslavien och nästa blir i Taizé i oktober 1985.

d) *Den ekumeniska bönboken* som först kom 1981 har fått ett bra mottagande och utkommit också på svenska (För allt Guds folk, Gummessons 1981). Nu behövs en ny upplaga, vilken förbereds i samarbete med avdelningen om förnyelse och församlingsliv (»Renewal and Congregational Life»), också det primärt genom en konsultation i Taizé i oktober i år.

Faith and Order-kommissionen har också en ny ordförande, eller »moderator» som han brukar kallas. Efter professor Nikos Nissiotis har nu kommit professor *John Deschner*, metodist från Texas, som redan har lång erfarenhet i kommissionen.

Dop Nattvard Ämbete

Det har länge varit klart att »BEM» (Baptism Eucharist Ministry) utgör en milstolpe i den ekumeniska rörelsen, översatt till närmare 30 språk och spridd i mer än 300.000 ex (i Sverige uppemot 6.000). Ännu har officiella svar inkommit endast från cirka 25 kyrkor men många fler är att vänta.

Flera arbetsgrupper i Stavanger sysslade med det fortsatta BEM-arbetet. Dels gavs en rad rapporter och »stories» om hur BEM studerats och använts, teologiskt, praktiskt och lokalekumeniskt. Dels gjordes flera rekommendationer om hur den fortsatta BEM-processen bör stimuleras, också genom jämförande och självkritisk analys, t.ex. i regionala konsultationer (en nordisk sådan är planerad för början av 1987, eller möjligen tidigare). Det viktiga är nu att staben och kommissionen noggrant arbetar med »*The Response to the Responses*». Det avses då inte en ny version av BEM-texten men ett studium med klagörande kommentarer till de många svar som kommer in.

Den apostoliska tron idag

Detta studium är utan tvivel »flaggskeppet» i Faith and Order just nu, också så som detta dominerade i Stavanger. Ett större förberedelsematerial förelåg (61 s) kring de tre artiklarna i den nicenska trosbekännelsen, samt vissa mindre bidrag från lokala arbetsgrupper som just börjat (så i Sverige genom en grupp inom Svenska ekumeniska nämndens utskott för tro och vittnesbörd).

Tre förberedande konsultationer hade ägt rum kring trosbekännelsen och dess tre artiklar. I november i fjol ägde det rum en konsultation i södra Indien om *andra* artikeln, om Jesus, Guds Son som blev människa och frälsare. I januari samlades en grupp i Chantilly utanför Paris för att arbeta med den *tredje* trosartikeln, om Anden och kyrkan. Och slutligen i Kinshasa, Zaire, där man försökte uttrycka vad den *första* trosartikeln kan innebära i vår tid.

Studieprojektet har *tre steg* eller huvud-aspekter som delvis går i varandra:

1. »*Recognition*» — erkännande av den nicenska trosbekännelsen som bas för kyrkans tro genom tiderna. I den delen bearbetades bl.a. den gamla filioque-kontroversen (i boken »*Spirit of God — Spirit of Christ*» Genève 1981). Tre konsultationer 1981 gick vidare med detta, främst i Odessa, som be-

handlade den nicenska trosbekännelsens ekumeniska betydelse. I Princeton diskuterades vilka bidrag BEM kunde ge till trosstudiet, och i Chambésy utanför Genève gjorde man en första genomgång av huvudtemat. Både Odessa och Chambésy finns rapporterade i boken »*Towards Visible Unity II*» (Genève 1982). Hit hör också studiet av de bibliska rötterna. En konsultation i Rom 1983 finns dokumenterad i boken »*The Roots of Our Common Faith: Faith in the Scriptures and in the Early Church*», Genève 1984.

2. »*Explication*» — utläggning av den kristna tron i den samtida situationen. Här finns en hel del gjort, också i Sverige faktiskt, i Svenska ekumeniska nämndens lilla »*Kristen tro — ett gemensamt vittnesbörd*». Fyra skrifter »*Confessing Our Faith Around the World*» (Genève 1980, 1983, 1984 och 1985), dokumenterar en rad av mycket olika formuleringar av tron, dock inte så mycket bekännelser. Dessutom föreligger nu en större samlingsvolym, en »handbok» om »*Apostolic Faith Today*» (1985). Det är här arbetet nu har sin huvudvikt, också i Stavanger.

3. »*Confession*» — själva bekännelsen tillsammans, att bekänna sin tro i gemensam tillhörighet till Kristi kropp, att alltmer erkänna varandras trosbekännelser. Man betonar inte så mycket den formellt lika bekännelsen, i ord och begrepp, men snarare det gemensamma *bekännandet* inför samtidens utmaningar av olika slag — samtidigt som man kommer över alla anatemata, som ofta hängde samman med de äldre kyrkodelande bekännelserna. Denna del av studiet ligger ännu i det stora hela på framtiden.

Arbetet i Stavanger ägde rum i flera arbetsgrupper och plenarsamlingar. Någon ny text utöver den som förelåg i början utarbetades inte, men åtskilliga rekommendationer och förslag kom fram. Ett problem var hur förhållandet mellan trosbekännelsen och bibeltexten skulle organiseras i disposition och formuleringar, ett annat hur relationen mellan dagens utmaningar och den kristna tron och bekännelsen idag skulle behandlas. Man ville ha mer av »doxologi», mindre abstrakt teologi. Ecklesiologin blir också här en huvudfråga. Skapelseteologin är bitvis svag och synen på det onda oklar. Förhållandet mellan de tre artiklarna kunde behöva utredas.

Arbetet med texten kommer nu att fortsätta. »*Standing Commission*» och staben har ett särskilt ansvar för detta, också med hän-

syn till kommande konsultationer. Det är ännu oklart när och i vad mån kyrkorna mera direkt får möjlighet att arbeta med texterna — i stil med vad som skedde med BEM:s föregångare från Accra 1974. Det kunde ske i någon preliminär form redan före världskonferensen 1989 (se nedan).

Enhet-förnyelse

Det tredje stora studiet heter »The Unity of the Church and the Renewal of Human Community». Det fanns mycket delade meningar och stor ovisshet om det projektet i Lima. Så icke i Stavanger. Delvis berodde det på positivare grepp och bättre begreppsmässig klarhet. Delvis hade det att göra med den mer medvetna ecklesiologiska orientering av projektet som generalförsamlingen i Vancouver hade rekommenderat 1983. »Standing Commission» hade vid sitt sammanträde i april 1984 på Kreta lagt upp riktlinjer för studiet.

Världskonferens 1989

Till sist bara några ord om den världskonferens för Faith and Order som länge diskuterats och som skjutits framåt gång på gång. Nu har 1989 fastställts, mars 1989, enligt beslut i centralkommittén i somras i Buenos Aires. Då skall naturligtvis situationen i alla tre huvudstudierna analyseras och belysas, liksom i Faith and Orders aktiviteter för övrigt.

Dessutom betonades särskilt två perspektiv. Dels framåt, till inspiration, en vision av den ekumeniska framtiden genom att världskonferensen får bidra till att ta något steg vidare. Dels inåt, in i kyrkorna själva, så att de åter överväger var de står ekumeniskt och hur långt vidare de kan gå. Här gäller väl vad »Standing Commission» sagt på Kreta: »The conference could contribute to developing and communicating a comprehensive vision of our ecumenical tasks for the years to come.»

Kjell Ove Nilsson

DISKUSSIONSINLÄGG

Israel och Hellas

I sin intressanta artikel »Israel och Hellas — två världar eller en enda verklighet?» i STK nr 2 tar Sten Hidal avstånd från uppfattningar som framförts bl.a. i Thorleif Bomans »Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen». Eftersom jag en gång tyckte att Bomans bok hjälpte mig att bättre förstå mycket i Gamla testamentet, vill jag ställa några frågor till Hidals framställning.

Mycket måste jag avstå från, av okunnighets- lika väl som av utrymmesskäl. Det skulle t.ex. kunna vara givande att ta upp en diskussion med afrikansk (även indisk?) teologi om cirkulär och lineär tid och om Gamla testamentets bidrag till den västerländska föreställningen om den irreversibla tiden — när Gud enligt sin plan för sitt folk

med stark hand har fört detta ut ur Egypten, är världen annorlunda och blir aldrig mer sådan den förut var. Man kunde ta upp Carl Auerbachs jämförelse mellan Abraham, som går ut ur sitt land till ett nytt land, och Odysseus, som återvänder till Ithaka och därmed »dödar tiden» (kap 1 i hans »Mimesis»). Poängen med vår »lineära» tid är ju inte någon tänkt likformighet utan irreversibiliteten. Eller den vidare innebörden av skillnaden mellan människors upplevelser, tal och handlingar, som har utsträckning i tid men inte i rum, och den materiella yttervärlden, som tvärtom har utsträckning i rummet men inte i tiden — först Einstein har fört in tiden i fysiken. Man kunde fråga hur karakteristiskt det är för grekiskt respektive gammaltestamentligt att Herodotos skildring av de orientaliska folkens historia tar sin utgångspunkt i en *beskrivning* av dessas efterlämnade bygg-

nadsminnesmärken, medan Kungabokens författare beskriver Jerusalems tempel genom att *berätta* hur det gick till när det byggdes. Man kunde å andra sidan fråga hur rättvisande bilden av Hellas som den naturvetenskapliga rationalismens land egentligen är. Nietzsche framhöll ju det »dionysiska» som ett ofrånkomligt inslag brevid det så ofta hyllade »apollinska». Pythagoras och Platon var mystiker lika väl som matematiker. Besök vid Olympia, Delfi och Epidauros ger ett överväldigande intryck av de arkaiska grekernas vördnad för det heliga.

Allt detta får jag lämna och går till Hidals begrepp »primitivisering». Han tycker själv inte om termen och borde då kanske ha angett skälen till att han dock använder den. Motsvarande ord har i franska och engelska kvar en äldre rent temporal betydelse av »ursprunglig» eller helt enkelt »tidig». Men hos oss är ordet »primitiv» helt bestämt av 1800-talets utvecklingstänkande. Det är emellertid knappast rättvist att lägga hela skulden för detta på Herder och romantiken eller ens på Darwin. Utvecklingsoptimismen togs om hand av det expanderande europeiska borgerskapet, vars ekonomiska livsform, kapitalismen, fungerar endast i ständig tillväxt — ungefär som ett flygplan hålls uppe av sin egen fart. Ur utvecklingstanken drog man ut begreppsparet »primitiv»-»civiliserad» och hämtade ur det en sorts moralisk legitimering av den koloniala erövningen. »Primitiv» kom att betyda inte bara outvecklad utan mindervärdig. Spridandet av »europeisk civilisation» sågs som sättet att lyfta de »primitiva» ur deras kulturella och andliga mörker.

Men också innehållet i motsatsparet civiliserad-primitiv kom att bestämmas ur ett borgerligt perspektiv. I den borgerliga moralen ingick både bestämda umgängesmonster och ett pryderi inför kroppen som bl.a. gjorde det till en kristlig plikt att sätta kläder på »vildarna». Men till »civilisationen» hörde också den teknik som var förutsättning för industrialisering och ekonomiskt världsherravälde. Europeernas tekniska överlägsenhet bidrog till att ge de naturvetenskapliga tankeformer, som tillämpas i tekniken, status som ett »högre» tänkande än de »förvetenskapliga», ologiska funderingar, som ansågs känneteckna primitiva folk, obildade samhällsklasser och små barn.

När denna schablon lades på jämförelsen mellan grekiskt och hebreiskt tänkande, fick

man den »primitivisering» som Hidal på goda grunder kritiserar.

För egen del har jag stött på dessa frågor om tankeformerna i två sammanhang, dels som psykologilärare i klasslärarutbildningen, dels i min korta men ytterst lärorika kontakt med afrikanska tankemönster.

Det som Hidal kallar »existens kategorier» — inom parentes undrar jag om inte somliga skulle kalla gudsnamnet »Jag är» liksom ikonernas »ho on» för essens snarare än existens — återkommer i barnpsykologin under flera olika benämningar. Där beskrivs bl.a. hur barnet en efter en erövrar de tankeformer med vilkas hjälp vuxna västerlänningar behärskar sin yttervärld. Barnet lär sig att en människa eller en sak finns kvar även när den inte syns. Denna upplevelse av föremålets »konstans» utsträcks sedan till grupper av föremål och till en massa som ändrar form och utseende, ännu senare också till mer abstrakta begrepp. En annan sida av den ökade objektiviteten är förmågan att skilja mellan yttre sinnesintryck och inre upplevelser — berättelsen om den unge Samuel hos Eli i 1 Sam 3 ger ett instruktivt exempel på det. Inom den sociala sektorn visar sig den tilltagande objektiviteten i förmågan att inordna sig i en gemenskap och se sin plats, t.ex. i ett fotbollslag, utifrån en strukturerad bild av hur helheten fungerar — vilket är något annat än den fostran till en gång för alla givna roller som finns i starkt traditionspräglade samhällen. Viktigt är den känslans mognad som räknar med att andra har inte bara en egen existens utan ett av en själv oberoende värde; sexualiteten bryr sig inte om livförsäkringar och familjepensioner, men det gör kärleken. Objektiviteten kompletteras av abstraktionsförmågan. Antalsföreställningar och talbegrepp byggs upp. Tiden är från början en egenskap hos det konkreta föremålet i rörelse. Först så småningom erövrar föreställningen om en tid som är gemensam för föremål som rör sig med olika hastighet. Denna gemensamma tid abstraheras fram ur de olika rörelsernas särskilda tider och är en förutsättning bl.a. för en fungerande upplevelse av trafikrummet.

Genomgående i vuxnas syn på barnen är att man inte ser hur deras tänkande faktiskt fungerar utan bara noterar vad de ännu inte kan presteras och då i första hand de operationer som en teknisk-naturvetenskaplig behärskning av den materiella och sociala verkligheten kräver.

Samma enkelriktning finner vi i den traditionella västerländska synen på s.k. »primitiva» kulturer och deras tankeformer. Även här är det avsaknaden av gammaldags naturvetenskaplig objektivitet (»existenstänkande») och aristotelisk logik (a är a och kan aldrig vara icke-a) man tar fasta på och lägger till grund för nedvärderingen.

I dessa kulturer återfinns vi drag som vi på hemmaplan förknippar med åldrar då barn ännu inte har »lärt sig hur verkligheten är beskaffad». Man räknar med sådana förvandlingar som vi känner från sagor och drömmar (a är a och kan samtidigt i viss mening eller viss utsträckning vara icke-a). Gränserna mellan inre och yttre upplevelser, mellan materia och andar, mellan dött och levande dras inte så skarpt och är inte så viktiga som i vår till tekniken anpassade världsbild. Framför allt är — åtminstone i de afrikanska tankemönster som jag fått kontakt med — allt bestämt av personer. Saker existerar inte i sig utan endast i relation till personer. Här hemma kan jag visa upp ett par glasögon och fråga: »Vad är detta?» Det lär finnas afrikanska språk, på vilka man inte kan fråga så utan måste säga: »Vems är detta?» och sedan: »Vad använder han/hon det till?» Medicinmannens uppgift är inte att finna vad vi kallar orsaken till en sjukdom utan att finna ut vilken person, levande eller död, som den sjuke har gjort sig ovän med och ge anvisning om bästa sättet att försona sig med denne. Det är denna det personligas centrala roll i mänskligt liv som Zambias Kenneth Kaunda i en känd bok kallar »Humanism i Afrika».

Om ingen sak och inget sakförhållande existerar oberoende av personer, kan inte heller en utsaga prövas mot yttre, »objektiva» sakförhållanden. »Sanning» i denna den klassiska naturvetenskapens mening finns egentligen inte. Den enes utsaga kan bara prövas mot andras utsagor. Vad alla berörda är överens om, det är sant; något annat kriterium finns inte. Ett exempel. Två föräldrar, sedan länge kristna, kommer till den svenske prästen på Mazetese och ber om ett intyg att deras dotter är 14 år — kolonialmakten har satt det som maximialder för inträde i Secondary school. Prästen läser i sina böcker och finner att han döpt flickan för 15 år sedan. Föräldrarna är totalt oförstående för den skriftliga notisens argumentationskraft: »Men om vi kommer överens om att hon är 14 år, så är hon ju 14 år!» De kan

inte se prästens tveksamhet att skriva ut intyget som något annat än en önskan att hindra flickan från att komma in vid skolan.

Problemet person-sak blev aktuellt när jag skulle undervisa afrikanska prästkandidater om marxism. Mot deras kulturella bakgrund blev det allra första steget i det marxistiska begreppet alienation/Entfremdung nära och angeläget. Det handlar om hur begreppet vara /eng commodity/ uppkommer. Från början tillverkas föremål alltid för någon person, tillverkaren eller någon annan. Föremålets överlämnande från tillverkaren till denne andre är laddat med personlig relation. Ett bra exempel är den skjorta en fornnordisk ung kvinna skulle sy åt den man som friat till henne som tecken på hennes ja. Men när föremål tillverkas för att säljas på en anonym marknad, blir de avpersonaliserade, förvandlade till varor. Hos oss talar man mera om de följande stegen i alienationsprocessen — att arbetaren inte längre äger de redskap han arbetar med och att till slut hans egen arbetskraft blir en vara på en avpersonaliserad marknad. Men det är nyttigt att få en påminnelse om processens första steg, eftersom det tydligast visar dennas innebörd.

Också barn tänker personligt. När fyra-åringen kastar ut sitt förebrående: »Du ljugde!» avser hon inte en utsagans bristande överensstämmelse med ett objektivt sakförhållande utan ett brutet löfte: »du gjorde inte som du hade lovat!» I en mycket enkel form har vi här ett sätt att tala om sanning och lögn som är nära släkt med det vi känner från Bibeln: Gud är sannfärdig, d.v.s. hos honom är ord och gärning ett. Djävulen, däremot, lögnaren från begynnelsen, är full av tomma ord, ord utan kraft och liv. Därför har man kunnat säga att Guds människa »gör sanningen».

Skillnaden mellan det sakinriktade och det personbundna kommer fram inte minst i sättet att använda räkneord. I konstruktionsritningar till en landsvägsbro för tung trafik förväntar vi att siffror används på ett annat sätt än i kärlekspoesi. Om någon i Catullus efterföljd skriver till sin älskade: »Kyssar gav jag tusen och fick tiotusen åter», tror ingen att de båda har suttit och prickat av i ett kyssprotokoll. Lika lite som Saul i 1 Sam 18 tänker sig att kvinnorna som sjunger tusen åt honom och tiotusen åt David har varit ute på slagfältet och räknat lik. Ett nyckelord till förståelsen av denna kvalitativa talordsanvändning finner vi i den

gamle Jakobs ord till Farao i 1 Mos 47: 9: »Få och onda har mina levnadsår varit, de når inte upp till antalet av mina fäders levnadsår under deras vandringstid.» Långt liv är gott liv. Hög ålder är ett tecken på Guds välsignelse. Man kan säga att biblisk tid mätas snarare än mätes. »Det var natt» i Joh 13: 30 är ju också mycket mer än en astronomisk notis. Ett avpersonaliserat, innehållslöst och rent kvantitativt bruk av talbegrepp, som vi strävar att lära våra barn, tycks inte falla sig lika naturligt för de bibliska författarna.

I kulturer, där det personliga står i centrum, har det tänkande som vi har så lätt att avfärda som »barnsligt» fått utvecklas fritt, utan trycket av en överliggande, logiskt och tekniskt inriktad överkultur. (Problemet kommer med kolonialismen, men det är en annan historia.) Där visar det sig att en personinriktad logik i sin egen art kan nå oanade höjder av precision och förfining. Tänk på zulu-språket, som formades i en kultur utan kännedom om hjulet men som i gengäld har 250 olika ord för den mänskliga aktiviteten »gå». Det är inte, som de borgerliga imperia-listerna inbillade sig, fråga om »lägre» och »högre», om »barnsligt» och »vuxet», om »primitivt» och »civiliserat». Här finns två olika sätt att tänka, vart och ett lämpat för sina ändamål. Frågan hur den kan kombineras och förenas för över till diskussionen om »de två kulturerna», och det är en ny debatt.

Till slut: skulle det inte vara produktivt att angripa den fascinerande — och faktiskt ganska viktiga — frågan om de gammaltestamentliga tankeformerna från någon annan utgångspunkt än det oklara och belastade begreppet »primitiv»?

Erik Petré

Svar till Erik Petré

Erik Petré och jag torde vara överens om det mesta. Jag är väl medveten om att termen »primitivisering» inte är den bästa i detta sammanhang, men den var här tänkt att fungera endast som ett ungefärligt uttryck för tendensen att sätta Gamla testamentet och Israel i en oklart uppfattad opposition till det västerländska, närmast representerat av det klassiska Hellas.

Ingalunda vill jag förneka att det finns skillnader i tänkesätt och verklighetsuppfattning mellan dessa båda kulturer. Men dessa har ofta uppfattats alltför oprecist, och när resonemangen förts över till det språkliga planet (Bohman) inte sällan varit direkt vilseledande. Som jag påpekar i en not är jag väl medveten om att rationalismen i dess olika former på intet sätt räcker för att karakterisera det gamla Hellas — Dodds bok *The Greeks and the irrational* är här en mycket nyttig läsning.

Min artikel var närmast avsedd att vara några frågetecken, delvis framförda i medvetet provocerande form, inför de försök att konstruera *tanke-system* kring en föregiven avgrunds klyfta mellan semitiskt och västerländskt tänkande som onekligen både Bohman och Pedersen kommer betänkligt nära. Givetvis är det en fullt legitim och angelägen uppgift att söka utarbeta de skillnader i verklighetsuppfattning m.m. som bevisligen finns. Att jag inte närmare gått in på detta beror på artikelns begränsande målsättning. De synpunkter som Petré framför kan jag i stor uppfattning biträda. Den av Petré framhållna — och även av många andra iakttagna — likheten mellan afrikansk och gammaltestamentlig syn är högst tankeväckande, men även här måste frågan ställas vad denna likhet beror på och vilka slutsatser som kan dras därav. Kan vi över huvud numera räkna med en kultur som renodlat företräder det »semitiska» resp. »västerländska» tänkesättet? Är inte även de folk och kulturer som saknar en kristen majoritet så starkt påverkade av vår kulturs båda rötter (Jerusalem och Athen) att alla resonemang av denna typ är vanskliga? Sedan är det givetvis sant att avsaknaden av naturvetenskaplig objektivitet och aristotelisk logik aldrig kan bli det enda kriteriet för en klassificering.

Det är t.ex. riktigt att Herodotos *beskriver* tempel där Konungabokens författare *berättar* om ett tempelbygge. Men just denna berättelse innehåller en *beskrivning* av det färdiga templet som i detaljrikedom överträffar allt som finns att läsa i grekiska texter. Alltså inte ett antingen — eller utan ett både — och.

Min artikel har emellertid nått det syfte som jag främst hade med den: att stimulera till debatt. Därmed är mycket vunnet.

Sten Hidal