

Kristologin

— befriad från det patriarkaliska mönstret

AV ROSEMARY RADFORD RUETHER

Kristologin borde vara den mest omfattande symbolen för frälsning från all synd och ondska. Denna symbol skulle i sig innefatta det autentiska sättet att vara människa och uppfyllandet av alla människors hopp. Det förefaller också som om de kristologiska kategorier som den tidiga kristendomen använde i sig innefattar kvinnan. Ändå har kristologin varit den kristna symbol som oftast har använts för att utesluta kvinnorna från full delaktighet i den kristna Kyrkan. Hur är det möjligt?

Den tidiga kristendomen använde ordet »Logos» för att beteckna den Guds närvaro som man såg inkarnerad i Jesus Kristus. Denna term har en lång historia inom religion och filosofi. I grekisk och i hellenistiskt-judisk filosofi betecknade det gudomliga Logos det sätt varpå den transcendente Guden framträdde i begynnelsen för att skapa världen. Logos var på en gång immanent i Gud och skapelsens grund. Genom Logos skapade Gud världen, styrde den, uppenbarade sig för den och försonade den med sig själv.

Logos stod i ett särskilt förhållande till förnuftsprincipen i den mänskliga själen. Genom att förena beteckningen Kristus, Messias, genom vilken Gud återlöste världen, med Logos, kunde den tidiga kristendomen möta hotet från den tidiga gnosticisismen genom vilken skapelse och frälsning hotade att gå i sär. Den Gud som uppenbarades i Kristus var samme Gud som i begynnelsen skapat världen, skapelsens verkliga grund, som nu manifesterats i fullödlig form för den skapelse

som blivit främmande för sitt verkliga väsen. Termen Logos som beteckning för Kristi gudomliga identitet var en term som skulle visa alla människor på grundvalen för deras sanna mänsklighet.¹

Men den grekiska och hellenistiskt-judiska traditionen hade uppstått i en patriarkalisk kultur som gav termerna Logos och Kristus en androcentrisk tendens. Eftersom det förnuftsmässiga i dessa patriarkala kulturer förutsattes i princip vara knutet till det manliga, var alla teologiska referenspunkter för tänkandet kring Kristus androcentriskt förankrade. Det karaktäristiskt mänskliga, Guds avbild i människan och Guds Logos var förknippade med varandra genom androcentriska förutsättningar. Dessa förutsättningar underbyggde antagandet att Gud var manlig och att Kristus därför måste vara man för att kunna uppenbara en manlig Gud.

Fastän kristendomen aldrig har hävdats att Gud i bokstavig mening är man, har den alltid förutsatt att Gud främst karaktäriseras av förnuft och makt. Eftersom män men inte kvinnor antas ha dessa egenskaper, har manliga bilder ansetts lämpliga för att beskriva Gud, men kvinnliga olämpliga. Logos eller Ordet, som uppenbarar »Fadern», har därför

¹ För Logoskristologins utveckling i NT särskilt i Johannesevangeliet se C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, New York: Cambridge, U.P., 1963, s. 263—85. För Logoskristologin under 100-talet och särskilt Justinus Martyrens teologi se Erwin Goddenough, *The Theology of Justin Martyr*, Amsterdam: Philo Press, 1968, s. 139—75.

också förutsatts vara manlig. Titeln »Guds Son», en inadekvat metafor för gudomlig immanens — man föreställer sig en förälder som får en avkomma — har också tagits bokstavligt och setts som ännu en indikation på att Logos är manlig. Dessa föreställningar om att Gud är man påverkade i sin tur den kristna förståelsen av *imago dei*-tanken.

I Genesis 1:27—28 står det: »Och Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne, till man och kvinna skapade han dem». Detta ställe lämnar möjligheten öppen att förstå termen människa (Adam) generellt om människosläktet. Vidare att Gen. 27b lär att Guds avbild finns hos båda könen (vilket också skulle betyda att båda könen har del i »människans» herravälde över jorden som nämns i Gen. 1:26).² Men nästan hela den patristiska och medeltida traditionen avvisade tanken att kvinnan äger Guds avbild på samma sätt som mannen. Könsdifferentieringen avlägsnades från *imago dei*-begreppet. Detta kunde också betyda att *imago dei* kunde ses som a-sexuell eller andlig och alltså varken manlig eller kvinnlig. Så förstärker Gregorius av Nyssa texten.³ Men de flesta kyrkofäder menade att det var mannen som i egentlig mening var Guds avbild, medan kvinnan i sig själv inte var Guds avbild utan snarare en bild av det kroppsliga eller den lägre delen av skapelsen, som mannen var satt att råda över.⁴

Denna syn återfinns i Augustinus' *De Trinitate* där han säger:

² Phyllis Bird, »Male and Female He Created Them: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation», *Harvard Theological Review* 74: 2 (1981), s. 129—59.

³ Gregorius av Nyssa, *De Opif. Hom.* 16.7; se Rosemary Radford Ruether, »Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church», in R. Ruether, ed., *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York: Simon and Schuster, 1974, s. 153—55.

⁴ Kari Børresen, »God's Image: Man's Image; Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition», *Temenos* 19, Helsinki, 1983, s. 17—32.

Varför skulle aposteln säga att mannen är Guds avbild och därför inte får skylta sitt huvud, medan kvinnan inte är det och därför måste bära slöja, om inte på grund av det som jag berörde tidigare när jag talade om människans själ: Kvinnan är tillsammans med sin man Guds avbild. Som en enhet utgör de tillsammans avbilden. När kvinnan kallas »hjälp», och detta gäller ju henne ensam, kan hon där emot inte kallas Guds avbild. Men vad gäller mannen är han själv helt och fullt Guds avbild, såväl ensam som tillsammans med kvinnan.⁵

Augustinus och de andra kyrkofäderna förnekade aldrig att kvinnan har en själ som kan frälsas. Ändå trodde de att kvinnan, i sina specifikt kvinnliga egenskaper, själsliga och kroppsliga, representerade motsatsen till det gudomliga. Därför menade de att kvinnan inte var theomorf, alltså inte kunde vara Guds avbild i egentlig mening. Denna tanke utvecklades ytterligare när den aristoteliska biologin integrerades i det skolastiska tänkandet. Enligt denna biologi (som idag är vederlagd) var det mannen ensam som gav barnet dess genetiska form, medan kvinnan endast bidrog med det materiella substrat som formades genom mannens säd. Eftersom denna är manlig måste också en fullkomlig avkomma vara manlig. När resultatet blir en kvinnlig avkomma beror detta på en störning i graviditeten som gör att det »kvinnliga materialet» inte blir fullständigt format. Så föds en flicka, eller en »defekt» pojke, som står lägre kroppsligt och förnuftsmässigt och ifråga om förmåga till moralisk självkontroll.⁶

Kvinnan definieras av de medeltids-teologer som använder sig av den aristoteliska traditionen, t.ex. Thomas av Aquino, som en människa vilken ej i egentlig mening har den fulla mänskliga naturen. Mannen är det »fullkomliga» eller normativa uttrycket för den mänskliga arten. Thomas drog av denna antropologi slutsatsen att det inte bara var en historisk tillfällighet utan snarare en on-

⁵ Augustinus, *De Trinitate* 12.7.10.

⁶ Aristoteles, *Gen An.* 729b, 737—38.

tologisk nödvändighet att Kristus var man. För att Kristus skall kunna representera mänskligheten som sådan måste han vara man, eftersom endast mannen besitter den fulla mänskliga naturen. Kvinnan kan ej representera människan, varken för egen del eller som art.⁷

Dessa föreställningar om Guds, Logos', Gudsbildens och Kristi manlighet hotar att undergräva den kristna tron att Kristus är människa på ett sätt som inkluderar kvinnan som människa och att kvinnan innefattas i inkarnationen och återlösningen. Kyrkofäderna menade att hon innefattades i återlösningen samtidigt som hon ej var människa eller Guds avbild i full mening. Denna syn baserade sig på en patriarkalisk ideologi enligt vilken kvinnan inte har samma intelligens och ledarförmåga som mannen och att kvinnan som människa innefattas i den lägre delen av (den manliga) mänskligheten, som det manliga förnuftet härskar över. När kvinnor i våra dagar intar ledande positioner i högre utbildning och offentligt liv vederläggs detta synsätt, liksom den aristoteliska biologin har vederlagts. Därmed ställs också den traditionella teologins androcentriska tendenser ifråga. En kristologi som idag gör det till en ontologisk nödvändighet att Jesus var man antyder att Jesus som människa ö.h.t. inte representerar kvinnan. Inkarnationen som något som exklusivt berör det manliga könet inkluderar ej kvinnan varför hon ej blir frälst. Det betyder att om kvinnor ej kan representera Kristus så representerar inte Kristus kvinnan. Eller som rörelsen för prästvigning av kvinnor formulerar det: »prästvig kvinnor eller sluta att döpa dem!». Det finns kvinnor som menar att man måste lämna kristendomen och söka en annan religion som verkligen innefattar kvinnans fulla mänsklighet i sin syn på förhållandet gudomligt-mänskligt.⁸

För ett nytänkande beträffande könsdifferentieringens förhållande till kristologin är det av vikt att man studerar de alternativ som den judiska tradition som formade den tidiga kristendomen erbjuder. I den judiska traditionen anses Gud transcendera könsdifferensen. Gud tänkes i termer av upphöjdhet och makt. Denna makt uttrycks i vrede och dom men också i barmhärtighet och tålmod. I gudsbilden dominerar manliga sociala roller (ordet Fader används sällan för Gud i GT). Men stundom använder den judiska traditionen kvinnliga bilder, särskilt moders-bilder, när den talar om Guds barmhärtighet och tålmod.⁹ Inga bilder för Gud får uppfattas bokstavligt, ett tabu som innefattar tilltalen till Gud och yttrar sig i bildförbudet. Av denna tradition kan slutsatsen dras att kvinnliga bilder kan användas om Gud samtidigt som varken kvinnliga eller manliga bilder får förstås bokstavligt eller exklusivt.

Det är särskilt i Vishetslitteraturen som Guds närvaro i skapelsen, hans uppenbarelse och frälsande aktivitet tänks som en kvinnlig personifiering av Guds Vishet.¹⁰ Föreställningen om Guds Vishet är samma teologiska idé som uttrycks i den kristna traditionen med Logos eller Guds Ord. Ibland används de båda begreppen omväxlande med varandra.¹¹ Tanken att Guds närvaro är »såsom» en manlig avkomma i dess förhållande till sin Fader kan alltså ej tas bokstavligt, antingen man nu i Guds närvaro ser »en andre Gud» eller beskriver denna androcentriskt som en »son». Guds Logos-Sophia är varken manlig eller

⁹ T.ex. Jes. 42:13, 14 och Jes. 49:14—15. Se Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Women*. Philadelphia: Westminster, 1979, s. 21—50.

¹⁰ Swidler, *ibid.* s. 36—48.

¹¹ Luk. 11:49, Matt. 11:18—19. Se James M. Robinson, »Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels», och Elisabeth Schüssler Fiorenza, »Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament», i: Robert L. Wilkin, ed., *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. South Bend, Indiana: Notre Dame U.P., 1975, s. 35 ff.

⁷ Thomas ab Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 92, art. 1.

⁸ Denna ståndpunkt intar sådana efter-kristna feministerna som Naomi Goldenberg, *The Changing of the Gods*, Boston: Beacon, 1979.

kvinnlig, och tänktes i den judiska huvudtradition som utgör bakgrunden till det kristna trinitetstänkandet som en kvinnlig personifikation.

I den judiska traditionen föreställde man sig Messias som Israels framtida kung. I det patriarkaliska samhället förutsätts denne vara man, men det centrala är att det är fråga om en utvald människa som utövar Guds makt. Dessutom föredrog Jesus benämningen »Människosonen» på den som skulle komma (vilken han inte identifierade med sig själv). Denna term, hämtad från Daniels bok och annan apokalytisk litteratur, implicerar att Messias är ett kollektivt uttryck för Israel, som i sin tur representerar människosläktet. Eftersom människosläktet idag inte anses normeras av det manliga, har man i »The Inclusive Language Lectionary», som för närvarande är under arbete i National Council of Churches in the United States, föredragit översättningen »The Human One» när Jesus använder den åsyftade messias-titeln.¹² Det är vidare viktigt att urskilja en profetisk vision i den historiske Jesus' undervisning och verksamhet (som denna tolkades av den tidiga kristendomen) en vision, som innebär en dom över sådana religiösa och sociala ordningar vilka utsluter de marginella och de som befinner sig längst bort från Guds nåd. Jesus betraktade det som sin gudomliga mission att förkunna »de goda nyheterna» för föraktade människor, som av prästerskapet och den härskande klassen ansågs ovärdiga löftena. Central i Jesus-historien är den profetiska praxis som betyder en dom över dessa klassers anspråk på ett särskilt gudomligt privilegium och utslutning av de olärda och »orena».

I motsättning härtill är det ofta kvinnorna bland de föraktade som utgör exempel på sådana som uppfattar det nya

¹² Se under ordet »Son of Man» i *An Inclusive Language Lectionary: Readings for Year A*, by the Inclusive Language Lectionary Committee, appointed by the Division of Education and Ministry, National Council of Churches of Christ in the U.S.A. Philadelphia: Westminster Press, 1983, appendix.

profetiska ordet från Gud och omvänder sig, medan den religiösa eliten inte bara sluter sina hjärtan utan också konspirerar för att kunna röja Guds utsände ur vägen. Just därför att kvinnorna ofta befann sig på botten av de privilegiesystem som Jesus fördömer i evangelierna, framstår de ofta som representanter för »de sista som skall bli de första». Så gör Lukas i Magnificat Jesu mor Maria till representant för det nya, messianska Israel, Guds tjänare, som skall bli upphöjd när de mäktiga störtas från sina troner.¹³ Alla fyra evangelierna berättar Jesus-historien som ett drama med en ständigt stegrad konflikt, där den messianske profeten förkastas först av sin familj och folket i Nasaret, sedan av folkets religiösa ledare, av massorna och slutligen av sina egna (manliga) lärjungar i den övre salen.¹⁴

I nutida (manlig) forskning har man gjort mycket väsen av att berättelserna om »den tomma graven» är sekundära och ohistoriska,¹⁵ men här antar man det

¹³ Luk. 1: 46—55.

¹⁴ Matt. 27: 56; Mark. 15: 40; Luk. 23: 49, Joh. 19: 25. Det är bara Johannes som har traditionen om Jesu moder och lärjungen Johannes vid korset, men också han nämner Maria Magdalena i detta sammanhang. Vad gäller uppståndelse-traditionerna säger Matteus att ängeln sade till kvinnorna att berätta det för lärjungarna. Lukas säger bara att de berättade det för »de elva och alla de andra» och Markus säger att de inte berättade för någon om sin upplevelse. Johannes har den utförligaste berättelsen om Maria Magdalenas närvaro vid graven. Han säger att hon först meddelade Petrus och Johannes om den tomma graven och att hon senare talade med den uppståndne som uppmanade henne att föra vidare det som uppenbarats för henne till bröderna: Matt. 28: 1—8; Mark. 16: 1—8; Luk. 24: 1—9; Joh. 20: 1—18. Gnostikerna broderade ut evangelieberättelserna om Maria Magdalenas roll vid uppståndelsen och gjorde henne till en nyckelfigur i tolkningen av uppståndelsebudskapet för de manliga apostlarna. För gnostikerna bekräftar detta kvinnornas delaktighet i det apostoliska ämbetet och undervisningen. Se *The Gospel of Mary i: The Nag Hammadi Library in English*, John Robinson, et al. San Francisco: Harper and Row, 1977, s. 471—74.

¹⁵ Se Edward Schillebeeckx, *Jesus, An Experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979, s. 703, not 31—33.

som skulle bevisas. Varför berättas Jesus-historien i alla fyra evangelierna på detta sätt, om inte för att på ett ytterst dramatiskt sätt visa, att de som är de sista i den nuvarande sociala ordningen är de troende som kommer att vara de första i Guds rike, de första som vittnar om uppståndelsen och förkunnar evangeliet för andra?

Lukas betonar vidare kvinnornas delaktighet när han berättar om Pingsten. Han använder texten från profeten Joel som säger att profetians ande, som ges på nytt till den yttersta tidens messianska församling, ges till »tjänare och tjänarinnor» och att »dina söner och döttrar skall profetera». ¹⁶ Kvinnorna hade del i profetämbetet, enligt GT liksom enligt urkristendomen. ¹⁷ Av Didaché, en kyrkoordning, vet vi att det ännu i slutet av det första århundradet fanns kristna som menade att profeten skulle vara församlingens ledare. ¹⁸

Om Jesu praxis och den urkristna visionen innebar ett omkullkastande av etablerade hierarkier och att kvinnorna var bland de främsta bland de troende, hur kan det då komma sig att denna hållning synes försvinna så snabbt? Skall man kunna besvara den frågan måste man ha i minnet att urkristendomen, som interpreterade Jesus-historien på detta profetiska sätt vilket inkluderade båda könen, också såg detta budskap i sammanhang med en ostadig och osäker värld, som man menade inte länge kunde bestå. Eftersom man såg sig som den yttersta tidens messianska församling hade man ingen orsak att bilda en institution. Synen på Kristi herravälde var att detta var ett alternativ, som transcenderade de dåvarande sociala systemen och »denna världen». På denna alternativa ordning kunde de maktlösa i denna världen förlita sig. Eftersom man dess-

¹⁶ Joel 2: 28—32; Apg. 2: 17—21.

¹⁷ Se Elisabeth Schüssler Fiorenza, »Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities», *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1979, s. 39—44.

¹⁸ Didaché 11: 3—13: 7.

utom ansåg den patriarkaliska hierarkin i familjen, religionen och staten som oupplösligt förbunden med »denna världen» kunde de första kristna endast föreställa sig en ny mänsklighet med kvinnorna som jämlika om kvinnans roll i fortplantningen upphävdes. Redan hos Paulus anses den messianska församlingens frälsta vara befriade från det gudomliga budet att gifta sig och föröka sig, vilket hör till den naturliga ordningen och den mänskliga artens historiska överlevnad. ¹⁹

Mot slutet av det första århundradet kan man se hur kristendomen splittras i två olika riktningar. En del av kristenheten återintegrerades i den patriarkala sociala strukturen och ansåg att dess ledare borde vara män, *patres familiae*. ²⁰ Denna patriarkaliska kristendom stod i motsättning till en alternativ kristendom som uppmanade sina medlemmar att inte gifta sig och främjade kvinnornas deltagande i församlingsledning och undervisning. I syfte att bekämpa denna alternativa kristendom återropade man sig på Gen. 2 och 3 för att visa att kvinnan skulle underordna sig, enligt naturen och som en konsekvens av synden. Hon skall tåga och blir frälst genom barnafödande (1 Tim. 2: 12—15).

Den alternativa kristendomen representeras av Paulus och Thecla-akterna där Pauli auktoritet återropas för precis den motsatta åsikten. Där tar sig kvinnans omvändelse uttryck i kyskhet och förkastande av äktenskapet, något som för Theclas del får sin belöning när hon efter en rad äventyr får Pauli uppdrag att predika och att återvända till sin hemstad som evangelist. ²¹ Denna alternativa kristendom tog sig i det andra år-

¹⁹ 1 Kor. 7: 25—31.

²⁰ 1 Tim. 3: 1—12.

²¹ Se Dennis R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: Westminster, 1983, som hävdar att 1 Tim. skrevs av en andra generationens kristen, som företrädde en patriarkalisk syn på Paulus, i syfte att polemisera mot det sätt att uppfatta Paulus som fanns i den muntliga traditionen om Paulus och Thecla.

hundredet uttryck i såväl millenarism som i spiritualiserande riktningar som hävdade kvinnornas delaktighet, men gjorde detta genom att se kyrkan som den messianska församlingen av de frälsda, vilka har övervunnit sexualiteten och barnafödandet.²² Sådana eskatologiska sekter kunde bara överleva historiskt genom att antingen värva nya anhängare i varje generation eller utnyttja den stora massan gifta kristna och försöka få dem att övergå till den högre och mera autentiska kristna livsformen, celibatet.

När vi kommer fram till 300-talet finner vi att de sekter som krävde att alla kristna skulle leva i celibat hade fördömts som heretiska.²³ Samtidigt uppstår en ny syntes av den patriarkala kyrkan och en modifierad eskatologisk kristendom. I denna syntes ses de gifta som det lägre ståndet i kyrkan, medan den celibatära eliten ses som ett högre och fullödigare uttryck för kristendomen. Men eftersom denna kyrka också menar att kyrkans ämbete skall överensstämma med den patriarkala skapelseordningen, utestängs kvinnliga celibatärer från prästtjänst och skjuts undan till komuniteter, samtidigt som celibatet, hämtat från den monastiska (och ursprungligen icke-klerikala) traditionen blir ett

krav för gifta präster och biskopar.²⁴ Denna syntes av patriarkalisk och eskatologisk kristendom övertas av den medeltida kyrkan.

Reformationen är en reaktion mot den eskatologiska subkultur som institutionaliserats i klosterväsendet. Den avskaffade såväl manliga som kvinnliga kloster, liksom prästcelibatet. Men det betydde endast att reformationen kom att exklusivt förbindas med den patriarkaliska kristendomstypen. Den patriarkaliska familjen ses nu som kärnan i kyrkan, med den gifte prästen och hans lydiga hustru och barn som förebild. Reformationen lyckades dock inte utrota den eskatologiska subkulturen. Denna dök i stället upp som speciella mystiska och millenaristiska sekter vilka menade att kyrkan är den messianska församlingen, som lever i den yttersta tiden. De föregrep Guds rike genom att dra sig tillbaka från denna världens onda sociala strukturer. Några av dessa mystiska och millenaristiska sekter drog också slutsatsen att de återlösta hade övervunnit fortplantningens historiska nödvändighet. Befriade från könsrollerna blev man så jämställda i den nya frälsningsordningen. Kombinationer av olika idéer, såsom Guds androgyni, kvinnors delaktighet i undervisning och församlingsledning samt celibat för alla frälsta kan man finna i flera av dessa sekter.²⁵

Dessa två kristna utvecklingslinjer implicerade två alternativa kristologier, fastän de flesta kristologier innehåller element från båda traditionerna. Den patriarkaliska kristendomstypen utvecklades mot en total integration av Kristi

²² De kvinnliga montanistiska profeterna anklagades för att överge sina män, något som antyder att de likt Paulus- och Thecla-akterna ansåg att omvända kvinnor befriats från sina äktenskapliga förpliktelser. Även gnostiska kvinnor trodde att den andliga pånyttfödelsen försatte dem i en ny androgyn existens, som transcenderar äktenskap och fortplantning. Båda grupperna stödde kvinnligt ledarskap, i enlighet med den urkristna traditionen om apostlar, profeter och lärare som församlingens ledare. Se Fiorenza, »Word, Spirit and Power» *op.cit.*, s. 42 och Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979, s. 48—69.

²³ På ett närmast formelartat sätt nämner 300-talets försvarare av asketismen de tre graderna i det kristna livet, och deras välsignelser: äktenskapet bär frukt trettiofalt, celibat efter makens/makans död sextiofalt, och jungfruligheten (celibat från ungdomen) hundrafalt. Härigenom hävdar man både kyskhetens överlägsenhet och tar avstånd från dem som helt förkastar äktenskapet. Se Athanasius, Ep. 48 och Hieronymus Ep. 48,2.

²⁴ Samuel Laeuchli, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Council of Elvira*. Philadelphia: Temple U.P., 1972. Synoden i Elvira år 400 var det första kyrkomöte som föreskrev celibat för prästerna. Här kan man se den framväxande förbindelsen mellan prästcelibat och viljan till kontroll av den kvinnliga sexualiteten.

²⁵ Se Rosemary Ruether, »Women in Utopian Movements» i: R. R. Ruether and R. S. Keller, *Women and Religion in America: The Nineteenth Century*. New York: Harper and Row, 1981, s. 46—100.

herravälde och de världsliga hierarkierna. Kristus som den gudomliga Logos ses som spetsen av en hierarkisk social ordning, likställd med kristenheten. Kristus utgår från Fadern och härskar över kosmos. I sin tur är han källan till såväl den kyrkliga som den politiska hierarkin i kristenheten. På det mera personliga planet avbildas Kristi ställning genom mannen som kvinnans huvud i familjen och förnuftets överordning över det kroppsliga i det mänskliga (manliga) mikrokosmos. Kvinnorna representerar, som beroende, som lekfolk, hustrur och som bilden av det kroppsliga, det som den manliga, kristologiska principen i alla dessa över- och underordningssystem skall härska över.²⁶

I de mystiska och millenaristiska kristologierna, däremot, representerar Kristus tillvarons transcendent grund för de återlösta, som övergivit denna världen och dess sociala system och som föregriper och väntar på den historien transcenderande frälsningsordningen. Kristus antingen transcenderar könsdifferensen (asexuell) eller innesluter båda könen på en nivå som ligger bortom uppdelningen i olika köns- och fortplantningsroller (andligen androgyn). De frälsta är delaktiga i Kristi eskatologiska liv genom att de transcenderar sexualitet och fortplantning (de blir celibatärer). Därigenom återställs de också i den andligen androgyna mänsklighet som de hade före syndafallet. Från det senare härrör sexualitetens och fortplantningens nödvändighet. Härigenom övervinnes all köns-hierarki och kvinnor kan på lika villkor med männen ha del i ledningen av de återlöstas gemenskap.²⁷

Fastän dessa två synsätt förefaller motsatta, vilar de på en gemensam förut-

sättning, nämligen att skapelseordningen är patriarkalisk. Därför måste man för att övervinna köns-hierarkin övervinna skapelseordningen som är att likställa med den mänskliga artens fortplantningsordning. Innan denna förutsättning övervunnits var det omöjligt att tänka sig en återlösning som inte är bestämd av den patriarkaliska ordningen, utan att samtidigt fortplantningen upphävdes. Man måste först kunna tänka sig en ursprunglig naturens ordning baserad på jämlikhet snarare än på patriarkalism, en ordning som ses som vårt naturliga, kroppsliga, tillstånd och inte som en andlig existens före den kroppsliga. I förhållande till denna egalitära ordning måste patriarkatet ses som en förvanskning av naturen. Hävdandet av jämlikhet mellan könen skulle då snarare kunna innebära ett återställande av autentisk mänsklighet genom historiska reformer i kultur och samhälle än en a-historisk separation från historien och det kroppsliga livet.

Grunden för denna nya antropologi lades under 1600—1800-talen i Europa och Amerika. Å ena sidan förkastades i stigande grad den etablerade, patriarkala kristendomen, och sågs snarare som en representant för orättvisa sociala strukturer dömda att dö än som bärare av en bättre framtid. Å andra sidan började kristendomens radikala millenaristiska flygel att omvandlas till rörelser av den typ som »Levelers» och »Diggers» utgjorde i den engelska puritanska revolutionen. Dessa såg den framtida jämlikheten som förverkligad snarare inom än bortom historien.²⁸ Detta förde med sig en fortsatt sekularisering av den millenaristiska rörelsen under upplysningen och i de liberala och socialistiska rörelserna under 1800-talet.²⁹

²⁸ Om »Levelers» i det puritanska inbördeskriget, se särskilt William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*, New York: Columbia U.P., 1955, s. 254—358.

²⁹ En sekulariserad millenarism är karakteristisk för många upplysningsskrifter. Se t.ex. Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, Jane Barraclough, trans. London: George Weidenfeld and Nicolson, 1955.

²⁶ Eusebius, *Or. ad Const.*, 10,7.

²⁷ Den mest utvecklade enheten av mystisk och millenaristisk teologi i kombination med hävdandet av könsjämlikheten finner man hos den anglo-amerikanska sekten »The Shakers» eller »The United Society of Christ's Second Appearing». Se särskilt deras heliga skrift: *The Testimony of Christ's Second Appearing*, United Society: 1856.

Dessa rörelser förkastade de kyrkliga och sociala hierarkierna under *l'ancien régime* som stridande mot sann mänsklighet. Man ansåg dem vara en orättfärdig avvikelse från en ursprunglig jämlik natur-ordning. Man började bygga ett nytt samhälle som skulle ge lika medborgarrätt åt alla »människor», dvs. vita besuttna män. Detta skulle återställa »naturens ordning» där alla »människor» var »skapade lika». De liberala rörelserna försökte ursprungligen endast avskaffa den hierarki varigenom köpmännen var skilda från den feodala härskarklassen. Men det universalistiska språkbruket implicerade ett mera radikalt inneslutande av andra grupper i den utlovade framtiden, såsom arbetare (socialismen), slavar (abolitionismen) och kvinnor (feminismen). Feminismen applicerar alltså uttryckligen den nya jämlika skapelse-teologin på könsdifferensen och innebär därmed att patriarkatet, snarare än att vara naturens ordning och Guds vilja, utdöms som orättvist och ont.

Vi kan nu fråga oss vilket resultat det skulle få för kristologin om denna jämlika antropologi applicerades på alla aspekter av förhållandet Gud—människa. Först och främst skulle det betyda ett avslöjande av den antropologi (med dess biologiskt felaktiga premisser) som betraktade kvinnan som ett mindre fullständigt uttryck för människan än mannen. Vidare medför detta att kvinnan måste anses ha Guds avbild på samma sätt som mannen. Med honom har hon ansvar för råddandet över (omsorgen om) skapelsen. Kvinnan symboliserar inte föremålet för omsorg i form av den icke-mänskliga naturen eller det kroppsliga. Om kvinnan är i lika mån theomorf betyder detta också att Gud skall föreställas som både manlig och kvinnlig. Gud som den transcendent grundens för vår existens, och Guds manifestation i Logos-Sophia kan föreställas i såväl manliga som kvinnliga bilder, utan att de senare underordnas de förra.

Sålunda måste vi säga att det faktum att Jesus i sin historiska existens är man

ingenting har att göra med uppenbarandet av en (manlig) »Son», som i sin tur avbildar en (manlig) »Fader». Den gudomlige »Fadern» är lika mycket moder. »Sonen» är lika mycket dotter. Kanske borde själva det från föräldraskapet hämtade språkbruk, som används för att uttrycka Guds transcendentens och immanens relativeras genom någon annan bild som bättre uttrycker förhållandet mellan Gud som transcendent och Gud som uppenbarad i skapelsen och historien.

När det gäller den historiske Jesus, som för den kristna kyrkan är det unika och paradigmatiske uttrycket för Guds Logos-Sophia är det viktigt att man inte ytterligare tonar ned hans särdrag. Snarare måste vi vara beredda att fullödigare acceptera det särskilda hos Jesus, utan att förväxla *en* aspekt av det, att han var man, med det väsentliga hos Kristus som Guds inkarnerade ord. De flesta kristologier försöker avlägsna så många av de partikulära dragen hos Jesus som möjligt (t.ex. att han var en galiléisk jude i det första århundradet) i syfte att göra honom till en symbol för mänskligheten i dess helhet. Ändå insisterar man ofta på ett partikulärt drag, att han var man, som väsentligt för den fortsatta interpretationen. Denna tanke förutsätter, som vi sett, att mannen ensam kan representera mänskligheten som sådan, en androcentrisk antropologi som måste avvisas idag. Hur skall vi då kunna förstå Jesus som en historisk person i all sin partikularitet, inte bara som man utan som galiléisk jude från det första århundradet med anspråk på att vara Messias, utan att låta det partikulära bli en begränsning för hans framträdande som Guds universella inkarnerade Ord?

Vägen är att snarare betona hans budskap som det tar sig uttryck i hans gärning än att betona det biologiska särdraget. Hans budskap var ett omstörtande Guds ord till de fattiga. Detta betyder att Guds nåd och hoppet om frälsning inte är knuten till social ställning i ett orättfärdigt samhälle utan är öppen och till-

gänglig för alla som svarar på den genom att omvända sig från sina hjärtans hårdhet och öppna sig mot sina medmänniskor, sina bröder och systrar. Att Jesus var man och att detta betonas som ett väsentligt inslag i Jesusbilden är inte bara oförenligt med utan står i strid med hans budskap om goda nyheter för den som i egenskap av kvinna står utanför.

Detta betyder att vi, kyrkan, som inte känner Kristus efter köttet utan efter Anden, skall förmedla hans närvaro i vår mitt inte genom att framhålla det partikulära, kön eller härstamning, utan genom att förkunna hans ord och för-

verkliga det i våra liv. Vi måste leva i enlighet med uppgiften att förkunna goda nyheter för de fattiga och omvändelse från falska privilegier i fråga om kön, ras, klass eller kultur. När vi öppnar våra hjärtan för alla människor som Guds avbild måste vi vara beredda att utsätta oss för fiendskapen från denna världens sociala ordningar, inklusive dem som benämner sig själva »kyrkan», i den mån de är bundna till ett motsatt synsätt. Detta betyder att vi måste vara beredda att möta Kristus, som en fornkristen martyrakt uttrycker det, »i formen av vår syster».³⁰

Översättning av teol. dr Gösta Hallonsten, Lund

³⁰ Martyrakterna från Lyon och Vienne i Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Clarendon, 1972, s. 75.

Embryologi och filosofi

Om bakgrunden till fornkyrkans kvinnosyn

AV KERSTIN ASPEGREN

När man behandlar bakgrunden eller rättare bakgrunderna till tidiga kristna författare och exempelvis belyser deras syn på manligt och kvinnligt utifrån den grekiska medicinen och filosofin, som jag här gör, är det välbetänkt att erinra sig, hur man i fornkyrkan över huvud såg på förhållandet mellan de ätkristna elementen och grekisk kultur. Albert Wifstrand, som i sin bok *Fornkyrkan och den grekiska bildningen* har utrett detta problem, citerar bla Johannes Damascenus från 700-talet, som säger, att om man för att bättre kunna sprida kyrkans läror kan använda sig av den grekiska bildningen, är detta inte förbjudet. »Låt oss vara berövade växlare, som lägga till vårt förråd det rena och äkta guldmynet men avböja det falska. Låt oss uppta de goda och förträffliga ord de ha yttrat, men kasta åt hundarna deras löjeväckande gudar och myter, som icke komma oss vid. Ty från hellenerna kunna vi hämta mycket, som ger oss styrka mot hellenerna.»¹ Denna tanke kan ytterligare illustreras med en allegorisk utläggning av 2 Mos 3,21 f och 12,35 f, som återkom i fornkyrkan. Texterna handlar om de rikedomar israeliterna på Mose befallning begärt och fått av egyptierna och som de förde med sig, då de följde Moses ut i öknen. Enligt både Origenes i hans brev till Gregorius Thaumaturgos och Gregorius av Nyssa i lovtalet över Basilius och i *Vita Moysis*² handlar berättelsen om de

egyptiska skatterna om hur man kan använda den profana kulturen och vetenskapen för att bygga upp den kristna kyrkan. Mänsklig intelligens och världsligt vetande skall användas för att smycka det sanna tabernaklet, vilket enligt Gregorius av Nyssa är kyrkan. Man avsåg aldrig, vilket Wifstrand framhåller, någon syntes av det grekiska och det kristna, men den grekiska vetenskapen hjälper till att framhålla kristen dogmatik och etik. Kyrkofädernas och andra tidiga kristna författares kvinnosyn, hur genomgående fientlig den än förefaller, kan därför aldrig göras rättvisa genom att man samlar och använder ett florilegium av lösräckta uttalanden om manligt och kvinnligt. Deras uppfattning i den frågan måste ses i samband med deras samlade kristna antropologi och kan inte isoleras från deras föreställningar om skapelsen och syndafallet eller om människans existentiella och soteriologiska villkor. Det är också utifrån dessa som jag här vill belysa två motiv, utmärkande för deras kvinnosyn. Det ena hänger samman med skapelse och skapelseordning och handlar om kvinnans del i barnets tillkomst och därmed hennes roll i Guds kontinuerliga skapelse. Det andra motivet berör likaså med utgångspunkt i bibliska texter, hur människan av sin själs egenskaper skall döda de kvinnliga och låta de manliga leva. För att bli fullkomlig måste kvinnan bli manlig.

¹ Wifstrand, Albert, *Fornkyrkan och den grekiska bildningen*, Lund 1957, s 28.

² Migne, J-P, *Patrologiae cursus completus*,

Series graeca (PG) 11, 88—90; PG 46, 901 D. Daniélou, Jean, Grégoire de Nyssa, *La vie de Moïse*, *Sources chrétiennes* (SC) 1, s 172 ff, 175 n. 2, 176 n. 1.

Vid behandlingen av dessa temata är min utgångspunkt några texter av Methodius av Olympos, en av kyrkans lärare, död omkring år 310. Denne är mindre självständig än lärd, men just därför att han är eklektiker, återspeglar han en bred uppfattning av samtidens teologiska tankevärld. Filosofiskt är hans position också intressant. Han publicerade sannolikt sina viktigaste arbeten, innan Porfyrios hade gett ut Plotinos' Enneader, däremot efter dennes angrepp på kristendomen, *Adversus Christianos*. Methodius är väl bevärdad också inom naturvetenskaperna.³

Exemplen i denna artikel hämtas från Methodius' skrift *Symposion*, som är utformad i en genre, dialogen, som sedan Xenofon och Platon ofta använts i grekisk litteratur.⁴ Methodius' *Symposion* utgör en samling lovtal över virginiteten. I det andra talet framhålls emellertid att äktenskap och sexualitet visserligen är ett sämre alternativ än virginiteten men under hänvisning till Gen 1,28 Varen frukt samma och föröken eder och 2,24 För den skull skall en man överge sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru, säger han, att äktenskapet är en livsform, som inte bör föraktas. När Methodius i dessa sammanhang berör barnalstringen, framhåller han å ena sidan, att mannen vid barnets tillkomst är Guds medarbetare. Kvinnan medverkar inte, hon är passiv; hon liknas vid jorden och är det utrymme, där barnet växer till och utformas.⁵ Å andra sidan betonar Methodius att Gud ensam är den som skapar fostret i moderns kropp. Som en konstnär skapar sin målning eller sin skulptur, skapar Gud kontinuerligt människan. Fastän mannen förefaller leverera enbart mate-

rialet till konstverket, understryker Methodius, att mannen är Guds medarbetare och har del i Guds skaparkraft. Kvinnan tar emot livet och ger det näring. Methodius ser inte ner på detta. Men faktum kvarstår. Kvinnan ger inte barnet liv. Kvinnan är inte medskapare av det. Hon är inte kreativ.

Denna syn på kvinnan präglar de flesta av fornkyrkans författare. Jag har bara kunnat finna ett enda undantag från denna uppfattning, nämligen Klemens av Alexandria. Liksom Methodius knyter alla andra tidiga kristna författare visserligen sin uppfattning till bibelns skapelseberättelser, men bakgrunden utgöres av grekisk medicin och filosofi.

Det är allmänt bekant att varken den grekiske filosofen eller medicinaren är begränsad till det vi numera konventionellt betecknar som resp vetenskaps ämnesområde. Det hörde till filosofens kunskande att känna till medicin liksom det tillkom medicinaren att ägna sig åt filosofi.

Platon tog alltså också upp naturvetenskapliga frågor och hans åsikter i embryologi har utövat ett starkt inflytande på fornkyrkans författare. Platons uppfattning om mannens resp kvinnans roll vid barnalstringen framträder i *Timaios* 50 B ff. Utgångspunkten är världssalltets uppkomst, vilket illustreras med en bild från genesen hos djur och människor, en bild, som i sin tur blir ett bevis i form av ett analogislut. Detta sätt att argumentera är vanligt i grekisk filosofi.⁶

Universum och universums uppkomst delas enligt Platon upp i tre kategorier:

1. det som uppstår. Detta liknas vid barnet.
2. det, i vilket det som uppstår, uppstår. Detta blir i bilden modern.
3. det, varav det som uppstår, är en avbild. Detta liknas vid fadern.

Det, vari det skapade uppstår, modern, materian, är utan form och utan egenska-

³ Bonwetsch, Nathanael, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin 1903. Farges, Jaques, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929. Musurillo, Herbert, *St Methodius, The Symposium*, Ancient Christian Writers (ACW) 27, Westminster, Md., and London 1958.

⁴ Martin, Josef, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*. Paderborn 1931, s 1 ff.

⁵ SC 95, II, 1 s 70 r 29 f; II, 4 s 76 r 7 ff.

⁶ Försokratiker. Inl. av Albert Wifstrand, *översättningarna av Gert Cervin*. Stockholm 1954, s 14.

per. Materian är nämligen inte ägnad att vara materia, om »den inte är formlös och fri från alla gestaltningar, som den skall motta från annat håll.»⁷ Vidare liknar Platon i Timaios materian inte enbart vid en moder utan han använder också ordet hypodoche, mottagande, behållare. Kvinnans passiva roll vid alstringen understrykes av att Platon ofta kopplar samman kvinnan och jorden; kvinnan förhåller sig till mannens sperma som jorden till utsädet.⁸ Visserligen säger Platon härvidlag ingenting om kvinnans eller jordens beskaffenhet, men det finns å andra sidan ingenting i texterna, som tyder på att vare sig jorden eller materian, modern, på något sätt påverkar fostrets utformning. Platon har ingenstans uppmärksammat de svårigheter, som t ex ärftliga likheter mellan modern och barnet innebär för en sådan embryologi. Först Aristoteles skulle utförligt behandla dessa. Platons syn på alstringen delas av hans samtida och kan illustreras med de rader i Eumeniderna 658 f, där Aischylos tydligt formulerat den allmänna högklassiska uppfattningen om kvinnans del i barnet:

»En moder ger ej livet åt det barn som kallas hennes. Nej hon vårdar endast den färska säd, som blev i henne sådd. Och den som sår ger livet. Modern är en främling blott, som skänker skydd åt plantan, om så är gudars vilja.»

Platon drar av sin alstringsteori också vissa slutsatser angående manliga och kvinnliga egenskaper. För att kunna följa hans resonemang måste vi se på, var han förlägger semens (sädens) ursprung. Om detta finns det under antiken grovt sett tre uppfattningar:

1. den encefalomyelogen läran, som förbinder semens ursprung med hjärnan resp ryggmärgen.⁹
2. den pangenetiska läran, som härleder alstringsstoffet ur alla kroppsdelar.¹⁰

⁷ Timaios 50 D.

⁸ Timaios 91 D; Menexenos 238 A.

⁹ Lesky, Erna, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, Wiesbaden 1951, s 1233.

¹⁰ Lesky, a a, s 1294.

3. den hematogena läran, som antar blodet som semens ursprungssubstrat.¹¹

Platon omfattar läran att semen kommer från hjärnan. Den ger barnet både dess liv och själ; från kvinnans hjärna däremot utsöndras blod och andra vätskor, av vilka kroppen bildas. Själen finns alltså redan i mannens säd; hur den utformas hos individen är avhängigt av flera faktorer, till vilka såväl fosterutvecklingen som den färdiga människans fortsatta etiska och filosofiska hållning skall räknas. Hos den vuxna människan består själen av tre delar: förnuft, mod och begär.¹² Den förnuftiga delen, som också är odödlig och gudomlig, är koncentrerad till huvudet, modet till thorax och begäret till bukhålan och underlivet. Mellangärdet skiljer, säger Platon, den bättre och den sämre delen åt, liksom mannens och kvinnornas avdelningar i ett hus är åtskilda.¹³ Liknelsen kan vara tillfällig, men slumpen sammanfaller då med vissa av Platons omdömen om kvinnans själsutrustning.

Platon säger ingenstans explicit, att kvinnans själ är annorlunda än mannens. Däremot låter han ofta förstå, att mannen i högre grad än kvinnan utvecklar den förnuftiga delen av själen. Av ett flertal exempel på detta skall här nämnas ett, Symposion 180C. Där säger Platon, att det finns en vulgär och en himmelsk eros. Den som dyrkar den vulgäre eros älskar såväl kvinnor som gossar, men mera kroppen än själen hos den älskade. Den himmelska kärleken har ingen del i det kvinnliga, utan de, som hyllar den kärleken, vänder sig till det manliga könet, därför att de finner behag i kraftigare naturer och större förstånd.

Från sin kritiska kvinnosyn gör Platon ett enda viktigt undantag. Det är när han i Res publica 455 D ff tillskriver kvinnan samma naturliga förutsättningar som mannen att inneha det högsta ämbetet i idealstaten, väktartjänsten. Detta ställe

¹¹ Lesky, a a, s 1344 ff.

¹² Res publica 440 E.

¹³ Timaios 69 D f.

bör emellertid ses mot följande bakgrund. Människan har större eller mindre del av en förnuftig och gudomlig natur. Den som har en större del av det gudomliga förnuftet bör ha laglig makt över övriga medborgare. Platons genomgående uppfattning i alla dialoger inkl *Res publica* är att mannens natur har en större del i förnuftet än kvinnans. Kvinnans inflytande och sysselsättningar skall då motsvara hennes sämre natur och regleras av mannen-individen, de styrande eller lagarna. I *Res publica* 455 D undanröjer emellertid Platon praktiska och teoretiska hinder för att kvinnan skall uppnå samma moraliska dignitet som mannen. Om man vid tillsättningen av väktarämbetet åberopar könsskillnader, är det lika felaktigt som — jag citerar Platon direkt — »att i ämbetsavseende differentiera flintskalliga och långhåriga».¹⁴ Platon utgår från förutsättningen, att män och kvinnor inte skiljer sig i något annat avseende än att mannen avlar och kvinnan föder.¹⁵ Det skall här noteras, att detta är en premis han aldrig någon annanstans gör sig till talesman för. Han gör en nödvändig dialektisk differentiering av begreppen likhet och olikhet och kommer till det resultatet, att mäns och kvinnors olikhet i biologiskt avseende inte har någon betydelse för den tjänst han talar om. Denna argumentation är emellertid endast skenbart förutsättningslös. Det är enligt W K C Guthrie nödvändigt att granska den inför den fråga man ställer inför *Res publica* som helhet: Menar Platon att denna stat är realistiskt genomförbar? Guthrie påminner om att ordet realistisk för Platon »does not have to be transformed into a phenomenon of this mutable and imperfect world».¹⁶ Kvinnans natur hindrar henne inte från att uppnå samma sociala och filosofiska värdighet som mannen, men detta är enligt Platon enbart möjligt i en idealstat, där alla strävar efter det goda. Idealstaten är endast realiserad i våra tankar och praxis står ofta på större

avstånd från realiteterna än teorin. Kvinnans jämbördighet med mannen förblir enligt Platon ett tilltalande tankeexperiment utan praktisk tillämpning.

Aristoteles' lära om alstringen hänförs till den hematogena läran, dvs semen har uppstått ur sammankokat blod och utgör ett överskott av den näring, som finns i detta.¹⁷ Begreppen värme och kokning är överhuvud viktiga i Aristoteles' alstrings-teori. Det behövs en stark inre fysiologisk värme för att omvandla blodöverskottet till sperma. Varken kvinnan som sådan eller hennes alstringsbidrag, som Aristoteles kallar katamenia, har denna värme. Det kvinnliga, säger Aristoteles, är kvinnligt just på grund av inkompetensen; det saknar kraft att med hjälp av kokning omvandla näring till semen.¹⁸ Kvinnans alstringsbidrag är emellertid mer kvalificerat hos Aristoteles än det är hos Platon. Både sperma och katamenia innehåller i sig alla anlag till en färdig individ, sperma på ett aktivt sätt, katamenia däremot på ett passivt. Det nya livet bildas i två etapper. Först ger semen katamenia den värme som detta förut saknat, därigenom blir katamenia i stånd att mottaga existens, vilket det därefter får av semen.¹⁹ Arvsanlagen från mannen överförs inte genom spermas konkreta beståndsdelar, utan aktualiseras genom den dynamiska princip, som finns i det dvs den typ av rörelse, varigenom spermat en gång bildades ur mannens blod. I bästa fall blir barnet en pojke, som liknar sin far, nämligen då det manliga alstringsbidraget är tillräckligt starkt i sina två viktigaste komponenter; de som bestämmer kön och individuell likhet. Svaghet i individalkomponenten medför, att barnet inte blir likt fadern själv utan faderns släkt. Detta kallar Aristoteles ett slags avvikelse. En annan avvikelse är, att barnet

¹⁷ Materialet i denna framställning bygger delvis på *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) IV, s 1344 ff, art Embryologie av Erna Lesky, samt Ekenvall, Asta, *Manligt och kvinnligt*, Göteborg 1966, s 128 ff.

¹⁸ *Generatio animalium* 726 b 30; 728 a 15; 765 b 15 f.

¹⁹ *Gen. anim.* 772 a 20; 736 b 30 ff; 728 a 25 (Lesky, RAC IV s 1362).

¹⁴ *Res publica* 563 B.

¹⁵ *Res publica* 454 D f.

¹⁶ Guthrie, W K C, *A history of Greek philosophy*, Cambridge 1962—81, IV s 484.

blir en flicka, vilket sker, när katamenia är starkare än semen, nämligen på grund av svaghet i de manliga ärftlighetskomponenterna.²⁰ I Aristoteles' biologiska tänkande ingår också ett metafysiskt inslag, läran om naturprocessernas telos, deras ändamål. Allting i naturen är lagbundet och inriktat mot ett mål.²¹ En naturprocess är emellertid komplicerad och beror av så många faktorer, att telos inte alltid kan uppnås. Telos är förbundet med det som är bättre. Om naturen inte uppnår sitt höga ändamål, kallas det som uppkommer en följdföreteelse. Naturen avviker från sitt ändamål, när ett barn av kvinnligt kön bildas. Kvinnans tillkomst är en anomali, något som händer ändå, en följdföreteelse.²² Men genom att föreningen av manligt och kvinnligt tjänar släktets bestånd och Aristoteles utgår från att existens är bättre än icke-existens, liv bättre än icke-liv, tillgodoses ändå principen för telos. Kvinnan har andra egenskaper än mannen. Olika egenskaper kan ha samma värde. Men kvinnans kvaliteter är enligt Aristoteles aldrig jämbördiga med mannens. Kvinnan är olik mannen och hon är underlägsen honom. Hon kallas icke blott för en avvikelse utan också för en stympad man.²³ Stephen Clark säger i sin omfångsrika men på filosofiskt viktiga punkter inexakta framställning *Man and woman in Christ*, att när Aristoteles och senare Thomas av Aquino ger kvinnan denna beteckning, betyder detta inte, att kvinnans värde nedsättes, bara att hennes position är annorlunda än mannens. Aristoteles kunde enligt Clark lika gärna säga, att mannen är en stympad kvinna.²⁴ Detta är naturligtvis att lägga ord och tankar i Aristoteles' mun som inte överensstämmer med dennes

filosofiska förutsättningar. Mannen har möjlighet till en optimal mänsklig, moralisk och intellektuell utveckling, vilket aldrig kvinnan har. Detta hänger samman med Aristoteles' uppfattning om de olika värmegraderna hos mannen resp kvinnan, vilka berördes i samband med alstrings-teorin. Eftersom manligt blod är hetare än kvinnligt, utvecklas intellektet bättre hos mannen än hos kvinnan. Själén har många egenskaper enligt Aristoteles, och både man och kvinna besitter dem alla; kvinnan äger dem emellertid i mindre utsträckning än mannen och hennes intellektuella kapacitet motsvarar bara så mycket som anstår den behärskade framför den härskande, mannen.²⁵

Klemens av Alexandria nämndes ovan som den ende av fornkyrkans författare, som sagt, att kvinnan vid alstringen medverkar med Gud, då ett nytt liv skapas. Kvinnan samarbetar genom sin livmoder, vilken hon ställer till förfogande och som är verksam, då fostret växer.²⁶ Det större sammanhang, där denna text står, är ett kapitel i *Paedagogus* om regler för sexuallivet och den närmare kontexten utgår från Leviticus kap 18, som också innehåller föreskrifter för ett äktenskapligt samliv.

Visserligen har Klemens en annan alstringsteori än den Platon och Aristoteles beskriver, nämligen en kombination av den pangenetiska och den hematogena läran, vilken bl a karakteriseras av tanken att man och kvinna bidrar med likvärdiga produkter, då barnet kommer till, dvs de är likvärdiga på det sättet, att både mannen och kvinnan har manlig och kvinnlig säd. Det bör emellertid framhållas, att det fortfarande är den *manliga* beståndsdelen i bådas bidrag som ger liv. Den text, där Klemens framför sin märkliga åsikt, tyder inte på att han har embryologiska skäl för sin uppfattning utan endast att han menar, att kvinnan genom sin för fostret närande funktion är lika delaktig i Guds skaparkraft som enligt Methodius mannen-livgivaren är. Denna Klemens'

²⁰ Gen. anim. 767 b 5; 768 a 5.

²¹ Gen. anim. 778 b ff (Lesky, a a, s 1350). Düring, Ingemar, Aristoteles, Heidelberg 1966, s 517.

²² Gen. anim. 767 b 5 (Peck, A L, Aristotle, Generation of animals, London and Cambridge, Mass., 1963, s XLIII).

²³ Gen. anim. 737 a 25.

²⁴ Clark, Stephen B, *Man and woman in Christ*, Ann Arbor, Mich., 1980, s 319.

²⁵ *Politica* 1260 a 10 ff.

²⁶ *Paedagogus* II, 10 § 93, 1.

inställning till kvinnans del i barnet kan vi ställa samman med en utläggning som han gör om mannens resp kvinnans del i syndafallet. Han citerar i Stromateis Rom 5, 12, där det sägs, att döden kom in i kosmos genom en enda människa.²⁷ Denna människa är enligt Paulus Adam. Vi kan i den kyrkliga traditionen iaktta, att man än betonat, att Adam i egenskap av att vara den första människan är syndens och därmed dödens ursprung, än framhåller man, att det är Eva som den första kvinnan. Klemens säger i sin utläggning av Rom 5 att Eva bär skulden. Han markerar emellertid samtidigt, att kvinnan inte bara skall kallas förgängelsens upphov, utan också med rätta bär sitt namn, moder till allt levande, vilket bör få ett tillägg, livets upphov.²⁸ Tillägget är viktigt mot bakgrund av samtidens embryologi, men det är inte motiverat ur denna, utan av de bibliska texterna.

Klemens framhåller emellertid inte bara, att man och kvinna är jämbördiga, då det gäller barnets tillkomst, utan de är det även i moraliskt, etiskt och religiöst avseende. Detta kommer fram, då Klemens i samband med att han utlägger vissa Paulustexter behandlar äktenskapet, men motiveringarna bär också andra spår än de bibliska. När Klemens säger, att kvinnan såväl som mannen måste lära sig filosofi, att man och kvinna har lika stora förutsättningar för att fatta beslut för sitt etiska och religiösa liv och att var och en måste bära ansvar för sin moraliska utveckling, går han nästan ordagrant tillbaka på den stoiske filosofen Musonius Rufus. Enligt denne är det filosofins uppgift att lära människor att leva rätt. Pojkar och flickor bör få samma undervisning i moral och filosofi, eftersom det inte bör vara männen förbehållet att leva rätt,²⁹ en tanke som Klemens anför i fjärde boken av Stromateis. Män och kvinnor skiljer sig inte åt varken i fråga om förnuft eller dygd. Båda könen måste lära

sig att uthärda mödor, att inte frukta döden och att inte låta sig nedslås av någon olycka. Därmed förändras ingenting vad gäller mannens och kvinnans yttre uppgifter. Musonius Rufus försöker lugna deras farhågor, som fruktar, att kvinnor skall bli mindre lämpade som hustrur och mödrar, om de får studera filosofi. Tvärtom kommer bildade kvinnor att arbeta mycket hårdare än obildade, tjäna man och barn betydligt effektivare, eftersom för en filosofiskt skolad kvinna inget arbete är förnedrande.³⁰ Somliga arbetsuppgifter kräver större styrka än andra och är därför mer lämpade för män än för kvinnor. Å andra sidan kan kvinnor både vara starkare än män och kapabla att utföra konventionellt manliga uppgifter. Det viktiga är enligt Musonius, att allt mänskligt arbete är gemensamt och att ingen uppgift förbjödes någon på grund av könstillhörighet.³¹ Denna syn på arbetsfördelning är ovanlig i sin samtid. Vi mötte den i en något skiljaktig utformning i det ställe jag nyss berört i Platons Res publica. Vi kan vidare finna samma uppfattning hos Plutarchos Mulierum virtutes och senare hos stoikern Hierokles.³²

Klemens ger uttryck åt samma kvinno- och uppfattning av arbetet som Musonius. Helt kort kan vi om Klemens' syn på manligt och kvinnligt säga, att Klemens visserligen har många uttalanden, som visar, att han inte genomgående menar, att kvinnan är jämbördig med mannen.³³ Kvinnan bär skulden till syndafallet och är inte bara fysiskt utan också moraliskt svagare än mannen. Vad som trots detta oftast framhäves av Klemens är kvinnans etiska jämbördighet med mannen och det måste betecknas som överraskande, att han, fastän han lägger vikt vid hustruns lydnadsplikt gentemot sin man, aktivt uppmanar kvinnan att sätta sig upp mot mannen, då det gäller

²⁷ Strom. III, 9 § 64, 2.

²⁸ 1 Mos 3,20 (Strom. III, 9 § 65, 1).

²⁹ Hense, O, Musonius Rufus C, Reliquiae, Leipzig 1905, Fragment III, s 9 r 16 f.

³⁰ Hense, Fragment III, s 11 r 18.

³¹ Hense, Fragment IV, s 17 r 12 ff.

³² Stobaios IV, 18, 21 (van Geytenbeek, A C, Musonius Rufus and Greek diatribe, translated by B L Hijmans jr, Assen 1963, s 58).

³³ Ex Paedagogus III, 3 § 19, 1 f; II, 2 § 33, 2.

frågor av betydelse för dygdens utveckling och för frälsningen.³⁴

Det andra motivet, som jag här skall behandla, är tesen att människan måste arbeta bort sina kvinnliga egenskaper och i stället bli manlig. Methodius av Olympos tar upp ämnet i samband med att han utlägger Ex 1,16 om Faraos befallning till de hebreiska barnmorskorna att döda spädbarnen av mankön men låta flickorna leva.³⁵ Han säger där i sin kommentar, att djävulen, som råder över denna världens Egypten, gör ansträngningar att förgöra själens manliga och förnuftiga avkomma men gläder sig över att se den kvinnliga leva, eftersom denna hör samman med kroppen och sinnena. Methodius är inte ensam bland fornkyrkans författare om denna utläggning; den finns före honom hos Origenes³⁶ och efter honom hos Gregorius av Nyssa.³⁷ Den förste, som tolkar denna text så, att den handlar om själens manliga och kvinnliga egenskaper, är emellertid *Filon* i *Legum allegoriarum*.³⁸

Då man söker förstå Filons syn på manligt och kvinnligt, stöter man på samma svårigheter som när det gäller att bestämma hans uppfattning i andra ämnen, nämligen en vacklande filosofisk terminologi.³⁹ Hans bild av själen är t ex stundom beslätad med Platons. Som vi sett delar denne upp själen i kategorier, men under det att han bara gör en metafor av åtskillnaden mellan förnuft och begär, som han liknar vid mäns och kvinnors separata avdelningar i ett hus, representerar för *Filon* alltid det manliga själens förnuft och det kvinnliga begären.⁴⁰ Men *Filon* håller sig inte strängt till Platon, han gör stundom aristoteliska eller stoiska klassifikationer av själen.⁴¹ *Filon* skiljer

inte alltid mellan människan som helhet och människans själ. Det viktiga för *Filon* är dualismen i det han lika ofta kallar människans splittrade natur som hennes delade själ.⁴² Till den lägre, kroppsliga och kvinnliga sfären hör alltså inte bara människans kropp utan också den del av själen som reglerar sinnesförmåelserna, språket och reproduktionsförmågan.⁴³ Filons avsikt är emellertid inte att förklara motsättningen mellan kropp och själ, manligt och kvinnligt, utan att ge en vägledning för hur människan skall motarbeta det jordiska, material och det kvinnliga i sig och bli frälst. Filons användning av begreppet kvinnlig i betydelsen ond, förkastlig är helt konsekvent genomförd och grundar sig på en kritisk syn på kvinnan som sådan, vilken framträder som ett mycket djupt förakt. I den enda text jag kunnat finna i Filons skrifter, där han säger något gott om en kvinna, formuleras det i negativa ordalag och på bekostnad av hennes kön. I *De legatione ad Gaium* citeras ett brev till kejsaren, där bl a dennes anmoder apostroferas. Och *Filon* säger om henne: »Kvinnor gör oftast sina bedömningar utan att ta hänsyn till någon annan själslig funktion än vad deras sinnen lägger märke till. Men hon (kejsarens anmoder) lämnade på denna och på alla andra punkter sitt kön långt bakom sig, eftersom hennes intelligens genom uppfostran blivit manlig.»⁴⁴

Förutom denna i sitt slag ensamma text finns det i Filons produktion ett annat och intressantare avsteg från uppfattningen, att människan måste vara aktiv och förnuftig, dvs manlig, för att bli fullkomlig. När människan nått så långt i sin fullkomlighetssträvan att gudspräglingen kan inträda, är inte längre hennes aktivitet av betydelse utan tvärtom hennes passivitet. I alla andra sammanhang är denna

³⁴ Strom. IV, 19 § 123, 2.

³⁵ SC 95, IV, 2 s 132 r 31 ff.

³⁶ Homiliae in Exodus II, 1—3 (SC 16 s 93).

³⁷ Vita Moysis II, 1 ff 328 A (SC 1 s 107 ff).

³⁸ Legum allegoriarum III, 3; III, 243.

³⁹ Wolfson, Harry Austryn, Philo, Cambridge, Mass., 1947, I s 98.

⁴⁰ De specialibus legibus 178.

⁴¹ Wolfson, a a, s 389 f; Baer, Richard A jr,

Philo's use of the categories male and female, Leiden 1970, s 84.

⁴² Quod Deus sit immutabilis 46; Legum allegoriarum I, 90; III, 161; II, 2; Quis rerum divinarum heres sit 55, 323.

⁴³ Baer, a a, s 31.

⁴⁴ De legatione ad Gaium 319 f.

egenskap dålig. När det gäller gudslighet, framhålles däremot i ett detaljerat sexuellt bildspråk Guds agerande med själen som mannens erotiska aktivitet i förhållande till kvinnan, som konventionellt är passiv. Människan skall alltså enligt Filon i relation till sin egen själ vara manlig och aktiv, men när hon nått en viss grad av fullkomning, skall hon i sin relation till Gud vara kvinnlig och passiv.⁴⁵

Bakom Filons uppdelning av själslivet i å ena sidan det manliga, det goda, det himmelska och å andra sidan det kvinnliga, det onda, det jordbundna finns föreställningar, som kan ledas tillbaka till filosofen Pythagoras från Samos (500-talet f Kr). Denne menade att det i kosmos finns tio principer och deras motsatser, som existerar i och styr världsalltet. Å ena sidan har vi t ex det avgränsade, det Ena, det goda och det manliga. På den andra står det obegränsade, mångfalden, det onda och det kvinnliga. Vi har här inte att göra med neutrala urprinciper bakom världsalltet. Sådana talar den joniska naturfilosofin om men enligt Pythagoras är grundprinciperna förbundna med vissa värden.⁴⁶ Det obegränsade och mångfalden är i den grekiska filosofin något negativt. Mot detta står det Ena, det avgränsade, som alltså redan av Pythagoras kallas gott och manligt. Det skulle här föra för långt att följa dessa motsatspars historia genom orficismen, hos nypythagoreerna in i nyplatonismen och hermetismen och fram till de olika och talrika nedslag av denna lära vi kan finna i den kristna teologin. För bakgrunden till kyrkofädernas uppfattning av det kvinnliga som något som finns på samma sida som materia, mörker och ondska, har emellertid de nypythagoreiska inslagen i den nyplatoniska filosofin haft speciellt stor betydelse. Ett exempel från denna på att kvinnan för att bli fullkomlig måste bli man, kan hämtas från Porfyrios' brev till hustrun Marcella. Det kan

möjligen ha haft ett visst inflytande på Methodius. Vi vet nämligen att Methodius hade studerat Porfyrios i varje fall när han skrev sin numera förlorade motskrift till Porfyrios' arbete *Adversus Christianos*. Allt vad de kristnas motståndare sade, avvisades emellertid inte av kyrkans lärare. Sådana förmaningstal som Porfyrios' *Ad Marcellam*, där den nyplatoniske filosofen ger anvisningar i asketisk anda till sin hustru, för att hon skall leva i enlighet med den högsta filosofins förut-sättningar, bildade tvärtom ofta mönster för de kristna. De tog upp tankar från sådana traktater också för att visa att den kristna askesen var ett värdigt alternativ till nyplatonismen. Porfyrios säger till sin hustru: »Vare sig du är man eller kvinna skall du inte alltför mycket bekymra dig om din kropp. När du betraktar dig själv, se inte på dig som kvinna. Jag har heller inte ägnat dig uppmärksamhet i din egenskap av kvinna. Avlägsna allt från din själ, som gör den kvinnlig. Uppträd också som om du hade en manlig kropp.»⁴⁷ Enligt Porfyrios står den som har en manlig kropp, dvs den som är man, närmare förnuft och ande än kvinnan som sådan. Den kvinna som strävar efter fullkomning, måste lägga bort det kvinnliga och bli man. Detta betyder både enligt Porfyrios och Methodius, att människan från sig själv måste avlägsna alla tankar och handlingar, som är förbundna med det materiella och det onda i tillvaron, principer, som också karakteriseras som kvinnliga.

För att ge ytterligare belysning av fornkyrkans komplicerade användning av begreppen manlig och kvinnlig och samtidigt ge perspektiv åt ett problem, som aktualiserats i modern feministteologi, redovisar jag en gudsmetafor från Gregorius av Nyssa (d. omkr 395). Det framhölls bland vissa grupper i tidig kristen tid och det påpekas i modern feministteologi att människan behöver både manliga och kvinnliga gudsbilder. En av de

⁴⁵ De praemiis et poenis 158 ff (Baer, a a, s 52 f); *ibid.* 61 ff.

⁴⁶ Guthrie, a a, I s 245 ff.

⁴⁷ Pötscher, Walther, Porphyrios, *Pros Marcellan*, Leiden 1969, XXXIII, s 36 r 16 ff.

kyrkofäder, som i sin tid trädde upp mot ett sådant synsätt, är tillika en av dem, som har det intressantaste gudsbegreppet, nämligen Gregorius av Nyssa. I Gregorius' teologi finns två varandra helt motsatta grundtankar. Den ena är: Gud är transcendent. Han kan inte begripas av människor. Den andra kan uttryckas så: Gud är transcendent. Trots detta kan han, helt eller delvis, uppfattas av människor, t ex genom inkarnationen, mystiken eller sakramenten.⁴⁸ I Gregorius' gudsmetaforer händer det inte sällan, att samma metafor får beteckna närhet och avstånd. När Gregorius emellertid i *Cantica cantorum* använder modersmetaforen om Gud, brukar han den paradoxalt nog så, att den trots sin intima karaktär illustrerar Guds ouppnåelighet. Den beskriver inte Guds verksamhet eller relation till människan utan är en utsaga om Gud själv. Gregorius säger i sin kommentar: »Ingen skall bli förvånad över att han här säger moder i stället för fader. Ty eftersom det gudomliga varken är manligt eller kvinnligt — hur skulle för övrigt något sådant vara tänkbart, när det gäller Gud, då detta inte ens hos oss människor är något, som skall bestå, utan när vi alla blivit ett i Kristus, skall vi med hela den gamla människan tillika lägga av oss könsskillnaden — så har varje namn vi kan finna för att beteckna den ousägliga naturen lika stor kraft: ty varken kvinnligt eller manligt kan vanhelga beteckningen för den rena naturen.»

Jag tror att Gregorius genom modersmetaforen om Gud medvetet utmanar sin omvärld. Han vill emellertid inte införa ett kvinnligt element i gudomen, som man t ex gjorde i den icke-kristna miljön, då man använde kvinnliga symboler för att

uttrycka religiösa begrepp. Genom sin bild berövar han inte Gud några egenskaper och delar heller inte upp gudsbegreppet på flera gestalter med olika kvaliteter. Egenskapslösheten är utmärkande för den platonskt färgade filosofin. Uppdelningen kännetecknar vissa gnostiska system, vilka sätter den kvinnliga principen främst bland eonerna eller gör en androgyn kraft till utgångspunkt för världsaltets skapelse. Om vi skall söka ett mönster för Gregorius' användning av modersbilden skall vi snarast vända oss till Gamla testamentet och jag tänker då särskilt på Jes 49,15: Kan då en moder förgäta sitt barn, så att hon icke har förbarmande med sin livsfrukt? *Om* hon än kunde förgäta sitt barn, så skulle jag icke förgäta dig. Varken Jesaja eller Gregorius har särskilt höga tankar om kvinnan. En kvinna kan överge sitt barn. En kvinna kan vara passiv och materialistisk. Men Gud är inte som mannen eller kvinnan är, han är överhuvud inte som människan. Såväl Jesaja som Gregorius förklarar sin användning av modersbilden med att de vill framhålla motsatsen mellan det mänskliga och det gudomliga. Gregorius' avsikt är att belysa spänningen mellan Guds transcendens och människans försök att beskriva honom. Varken bilden av Gud som moder eller bilden av Gud som fader, trots dennas djupa rötter i kristen tradition, kan fullständigt fånga Guds väsen. Det mänskliga språket med dess metaforer är begränsat till den mänskliga erfarenheten. Gud är inte begränsad, fastän språket och bilderna är det. Detta måste människan förstå också när hon använder faders- och modersbilder om Gud.

⁴⁸ Mühlenberg, Ekkehard, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966. Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954.

Feministteologi och exegetik

AV RENÉ KIEFFER

Hellre än att presentera olika forskningsresultat skulle jag vilja belysa några av de frågor som brukar dyka upp utifrån den med rubriken angivna problemställningen.

Först vill jag peka på ett lexikaliskt fenomen. På svenska talar vi om kvinnor och män samt om kvinnligt och manligt. På franska (och beslättrade romanska språk) använder man på liknande sätt orden »femmes» — »hommes» och »féminin» — »masculin». Uttrycket feministteologi är en nyskapelse som betingas av ett tidigare ordval för att beteckna »feministrörelsen» (eller »kvinnorörelsen»), som på anglosachsiskt område kallas för »women liberation». Att man på svenska använder ordet »feminist» kan vara en tankeställare. Liksom kvinnlighet kontra manlighet står under debatt, så är det även med det franska »fémininité» kontra »masculinité». Det bildas därför ett nytt ord, »feminist» (på franska »féministe»), för att beteckna en befrielseörelse, som förordar kvinnans jämställdhet med mannen.¹

Ett begrepp som på senare tid ofta har

¹ I ett tankeväckande översiktskapitel, »Femmes, féminisme et théologie» (i »Initiation à la pratique de la théologie» utgiven av B Lauret—F Refoulé, bd 5: »Pratique». Paris 1983, 267—322), skriver Marie-Thérèse van Lunen-Chenu (sid 267 f): »La théologie de la Femme et la théologie de la féminité furent en leur temps progressistes. Pourtant, le féminisme d'aujourd'hui les récuse». Hon understryker också att orden »kvinna», »feminism» och »teologi» idag utgör ett svårt epistemologiskt problem. Hon protesterar följande mot att hennes framställning kommer som sista kapitel i ett stort teologiskt verk i fem band, när feministteologin sätter ifråga det mesta av traditionell teologi.

använts hos feministteologerna är »androcentrisk». Med detta ord vill man beteckna det faktum att männen som i det förflutna ofta varit ansvariga för historieskrivningen spontant har satt sig själva och sin symbolvärld i historiens centrum. Denna historieskrivning har också betecknats som »sexism», eftersom den gynnar en bestämd sexuell varelse, mannen.² Mot en sådan historieskrivning protesterar både den profana feministrörelsen och den s k feministteologin. Nu ligger det i själva sakens natur att en protest mot något som varit ensidigt kan utformas på många olika sätt. Det kan bli ett försök till större objektivitet genom att den glömda sidan kommer i ljuset och blir rättvist behandlad. Men det kan också bli till en motsatt handling, där ett »gynnekocentriskt» perspektiv (kvinnan i centrum) får bilda mönstret för historieskrivningen. Det är därför inte förvånansvärt att det finns olika typer av feministteologier.³

² En sådan »sexism» eller »androcentrisk» inställning har också konsekvenser för gudsbilden, se Rosemary Radford Ruether, »Sexism and God-talk. Toward a Feminist Theology», Boston 1983, i synnerhet kap 2: »Sexism and God-Language: Male and Female Images of the Divine», s 47—71.

³ Rosemary Radford Ruether understryker att hon inte har monopol på feministteologin: »This book represents not the feminist theology but a feminist theology», *op cit*, sid 20. Själv ger hon följande grundprincip: »The critical principle of feminist theology is the promotion of the full humanity of women», *op cit*, sid 18. Det teologiska perspektivet har getts upp, när man, som Mary Daly, utvecklar en ny filosofi; se »Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation», Boston 1973.

En forskare som sysslar med gamla dokument är av yrkesmässiga skäl intresserad av en så objektiv historisk framställning som möjligt. Om han råkar vara exeget och inte främmande för hermeneutisk tradition, vet han naturligtvis också, att objektivitetskravet har många fallgropar, som man bör akta sig för. Alla texter läses av forskare utifrån frågeställningar som återspeglar hans eller hennes referensramar och förförståelse. Men som vetenskapsman eller -kvinna har han eller hon plikt att ständigt bearbeta sina referensramar och sin förförståelse, så att de inte blir till fördomar och därigenom till inläsning (*eisegetis*) i texterna av sådant som inte står i dem. Samtidigt gäller här inte en tidigare, förenklande modell, där den historiska exegetiken ställs mot en applicerande hermeneutik.⁴

Men den hermeneutiska problematiken är ännu svårare än så. I anslutning till P Ricoeur talas det idag ofta om en »miss-tankens hermeneutik» (*herméneutique du soupçon*). Tre viktiga tänkare nämns i det sammanhanget: Marx som avslöjat mycket av människornas idealistiska överstruktur, Nietzsche som konfronterat människorna med »Gud är död»-problematiken, och Freud som blottar människornas sexuella förträngningar. När man med hjälp av dessa stora avslöjare tränger in i texter, kan man under deras yta ofta finna djupare betingelser. Men dessa tre män undgår inte i sin tur en »miss-tankens hermeneutik», särskilt som Nietzsche hade ett tydligt kvinnoförakt, Marx levde

⁴ K Stendahl har på detta alltför enkla sätt satt mot varandra: »What *did* Scripture mean when it was written?» (=syftet med den exegetiska forskningen) och »What *does* it mean to me?» (=syftet med den hermeneutiska frågeställningen); se hans artikel i *Interpreter's Dictionary of the Bible*, utgiven av G A Buttrick Nashville 1962, vol I, 418—432. Exegeten lever inte i ett tomrum utifrån vilket han »objektivt» kan studera sitt material. Såsom jag visat i min bok »Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit (Ga 2, 14—21)», Paris 1982, finns också för exegeten ett ständigt växelspel mellan det han letar efter, textens ursprungliga mening, och alla de betydelse som texten under dess *Wirkungsgeschichte* har fått.

på ett borgerligt patriarkaliskt sätt och Freud framhävde sin manliga stolthet genom att projicera penisavunden på kvinnorna. Från att ha varit åklagare kan de i sin tur stå på de anklagades sida.

Utifrån de synpunkter som jag nu utvecklat förefaller mig det angeläget att även bibliska skrifter underkastas noggranna undersökningar. Som nytestamentlig forskare får jag inte vara omedveten om att Nya testamentet troligen i sin helhet har skrivits av enbart män. Det är också troligen en av anledningarna till att det nästan enbart är män som träder fram. När jag ser på vår nutida sammanfattning av fackexegeter, »Societas Novi Testamenti», finns det bland ca 750 medlemmar knappt 10 kvinnor. När några av dessa kvinnor har försökt belysa Nya testamentet ur ett kvinnligt perspektiv, då har de naturligtvis fått alla manliga forskares kristiska ögon riktade på sitt arbete. Jag tänker här i synnerhet på den nyligen avlidna Annie Jaubert, på Luise Schottroff eller på Elisabeth Schüssler Fiorenza. Det blir automatiskt män som granskar deras försök att framlägga alternativa modeller för en rekonstruktion av den nytestamentliga historien. Ett av de viktigaste försöken hittills anser jag den sistnämndas bok vara: »In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins» (London 1983).

Jag vill här undvika den tivelaktiga rollen att som man en gång till bedöma eller utdöma en del av det som framläggs i denna mycket läsvärda bok. Det som intresserar mig är själva principerna för ett sunt tillvägagångssätt. Jag anser att både hennes och Annie Jauberts arbeten har sådana kvaliteter att deras metoder bör beaktas i den fortsatta nytestamentliga forskningen.

1. Några iakttagelser i Bibeln

Jag skulle nu vilja ta upp några egna funderingar i samband med diskussionen av Jauberts och Schüssler Fiorenzas arbeten.

Jaubert understryker att Skriften i sig

själv inte ger direkta svar på de frågor som vi ställer utifrån vår nutida könsrollsdebatt. De gäller för exegeten, som vill arbeta som teolog, att beakta de dynamiska faktorerna i Nya testamentet mitt i den dåtida socio-kulturella ramen.⁵

I Gamla testamentet och i judendomen finns inte en enhetlig bild av kvinnans och mannens inbördes relationer. I Gen 1: 27 skapas människan till Guds avbild genom att hon skapas till man och kvinna. I Gen 2 kommer mannen först och sedan kvinnan ur hans revben (tvärtemot den vanliga erfarenheten att alla män kommer ur kvinnan). I Gen 3 förvärras kvinnans situation ytterligare genom att det är Eva som frestar mannen. Visserligen bestraffas båda, men kvinnan drabbas i själva sitt förhållande till mannen: »till din man skall din åtrå vara, och han skall råda över dig», Gen 3: 16. Även hennes födande, som resultat av samvaron med mannen, skall bli mödosamt.⁶

Det är klart att vi på dessa första sidor av Bibeln möter rätt olika aspekter på kvinnans roll, som i sin tur återspeglar rådande sociala förhållanden. Vi återfinner i 1 Tim 2: 13 f två betraktelsesätt som härleds ur skapelseberättelserna: »Adam skapades först och sedan Eva» och »det var inte Adam som lockades utan kvinnan som lät sig lockas och förleddes till överträdelse». Det första argumentet ligger direkt eller indirekt bakom hustavlorna i Kol 3: 18 ff, Ef 5: 21 ff, 1 Petr 3: 1 ff, Tit 2: 3 ff och bakom Pauli framställning i 1 Kor 11: 8 f. Det andra argumentet används på ett mindre tydligt sätt i 2 Kor 11: 3, där lockelsen som Eva utsätts för blir typisk för det avfall som även kan drabba korintierna. Vi bör i hustavlorna

beakta de olika element som spränger ramen för den övertagna modellen, men bilden av kvinnan förblir den av en underordnad varelse. Vi kan jämföra med farisén Josefos, *Contra Apionem* II,25 (§ 201), som skriver: »Kvinnan är (enligt Skriften) underlägsen sin man i allt. Låt henne därför vara lydig honom . . . ty Gud har gett mannen makten».

Det finns emellertid i den judiska traditionen också positiva drag. Vi möter profetissor som Mirjam och Debora samt kvinnor som kämpar för Israel: Rahab, Rut, Judit, Ester. I Ordsp 31 lovprisas den starka kvinnan. Men också i judisk tradition förblir det problem som Kari Elisabeth Børresen har konstaterat hos kyrkofäderna:⁷ Mannen tenderar att vara »teomorf» (»Guds avbild»), däremot uppfattas kvinnans kropp som fresterskans. I vishetslitteraturen eller hos rabbinerna är hon ofta denna fresterska. Hos Filon representerar hon den sinnliga delen i människan, det ytliga, mannen däremot intellektet (se t ex *De opificio mundi* 165). Därför kan mannens egenskaper lättare projiceras på Gud.

I en mera »atypisk teologi» kan Gud också beskrivas med kvinnliga egenskaper, så t ex i Jes 42: 14; 49: 15; 66: 13. På det sättet kan Jesus själv i Matt 23: 37 jämföra sig med en höna som samlar sina kycklingar och Paulus liknar sin roll vid föderskans, Gal 4: 19, med moderns, 1 Tess 2: 7 f, och talar också om andlig mjölk i 1 Kor 3: 1 f (jfr Hebr 5: 12 f; 1 Petr 2: 2).

Det viktigaste problemet i detta sammanhang förblir emellertid att i Nya Testamentet avväga den betydelse som Jesus har haft för kvinnorna⁸ och jämföra den

⁵ A Jaubert, »Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu. Recherche de critères en référence à l'Écriture» i »Écriture et pratique chrétienne», *Lectio Divina* 96, Paris 1978, 53—68.

⁶ Se f ö T Mettinger, »Eva och revbenet. Manligt och kvinnligt i exegetisk belysning» i STK 54 (1978), 55—64. Mettinger visar att det finns en spänning mellan skapelseberättelserna i sin helhet och det sätt på vilket Paulus i 1 Kor 11: 2—16 och 14: 26—40 ur dem härleder kvinnans underordnande som en skapelseordning.

⁷ Kari Elisabeth Børresen, »L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu» i *Revue Théologique de Louvain* 13 (1982), 205—220; se också R Ruether, *op cit*, 54—61.

⁸ Om kvinnorna kring Jesus, se L Schottroff, »Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit» i »Traditionen der Befreiung» utgiven av L Schottroff—W Stegemann, band 2, »Frauen in der Bibel», München 1980, 91—133, och Elisabeth Moltmann-Wendel, »Frihet till ett eget liv. Kvinnor kring Jesus», Stockholm 1981.

med Paulus' eller andra nytestamentliga författares trohet mot detta budskap. Det är självklart att våra författare var fångna i sina fördomar och att därför Jesu revolutionära attityd inte alltid lyser fram genom texterna. Här kan den vanliga historisk-kritiska forskningen komma till en ny användning.

Det är ett väl känt faktum att Nya testamentets skrifter tillkommit för att svara mot olika behov hos adressaterna eller hos författarna. Även när det i dessa skrifter refereras till det Jesus sagt eller gjort, kan författarna haft egna skäl att färga framställningen utifrån sin miljöns uppfattning. Det är desto mer anmärkningsvärt, att genom den vall av fördomar som en del författare kan ha mot kvinnor lyser en klart positiv attityd mot dem, när det gäller Jesus. Man kan här nämna Jesu ställningstagande till förmån för kvinnorna i skilsmässöfrågan, där det gamla patriarkaliska systemet ifrågasätts, Mark 10: 2—12 par. I Lukasevangeliet möter hos Jesus en stor uppmärksamhet mot dåtidens utstötta, fattiga, syndare och kvinnor som råkat illa ut. Överhuvudtaget är Lukas intresserad av att peka på olika kvinnors betydelse i frälsningssammanhanget: han nämner profetissan Hanna, Luk 2: 36—38, och låter Elisabet och Maria, Jesu mor, få en framträdande roll, Luk 1: 26—56. Jesus umgås på ett mycket personligt sätt med Maria och Marta, Luk 10: 38—42. Men hos Lukas finns samtidigt ett »androcentriskt» drag, som gör att kvinnorna presenteras i sitt beroendeförhållande (se framför allt Lukas' framställning av synderskan som smorde Jesu fötter, Luk 7: 36 ff).

Hos synoptikerna finns bland Jesu följeslagare kvinnor, som ensamma står kvar vid korset, när de manliga lärjungarna har flytt, Mark 15: 40—41 par. Det finns alltså inte enbart karismatiska män omkring Jesus, såsom G Theissen presen-

terat saken.⁹ Kvinnor verkar ha haft en viktig roll när det gäller hur budskapet skulle ges vidare till hedningarna, om man får tro Mark 7: 24—30.

Johannesevangeliet är ännu mer positivt än de synoptiska evangelierna till kvinnornas betydelse: Det är en kvinna som förmedlar budskapet till samarierna, Joh 4: 1—42. Hon får av Jesu mun höra, att han är Messias, Joh 4: 26. En annan kvinna, Marta, bekänner först av alla, att Jesus är både Messias och Guds son, Joh 11: 27, en bekännelse som evangelisten anser vara huvudsyftet med hela sitt evangelium om Jesus, Joh 20: 31. Kvinnan som smorde Jesu fötter får i Johannesevangeliet ett namn: »Maria», Joh 12: 3. Jesu mor har en framskjuten plats både vid bröllopet i Kana, Joh 2: 1 ff, och vid Jesu kors, Joh 19: 25—27.

Man kan naturligtvis ur en historisk synvinkel ställa sig frågan om Johannesevangeliet inte uppvärderat kvinnornas roll. Detta kan dock endast ha möjliggjorts genom att Jesus framkallat en förändrad inställning till kvinnan. Att alla våra evangelister på olika sätt visar hur kvinnorna har varit de första vittnena om Jesu uppståndelse (Mark 16: 1 ff par) visar, att något avgörande har skett. En kvinna i dåtidens miljö uppfattas som ett dåligt vittne, så som det fö framgår av Mark 16: 8, där kvinnorna tiger av rädsla.

Det är i ett sådant sammanhang som man också bör belysa det faktum, att Jesus valde ut tolv män som hade större chanser än kvinnor att anses vittnesgilla.

Om man följer Apostlagärningarna, kan det förefalla som om efter Jesu död enbart män spelade en avgörande roll i missionsarbetet, men även där nämns kvinnor i viktiga sammanhang, t ex när man samlas hos Maria, Markus' mor i Apg 12: 12, eller när Lydia inbjuder alla att bo hos henne, Apg 16: 15. Lukas nämner Jesu mor och några kvinnor bland dem som med de elva och Jesu bröder håller ut i bön, Apg 1: 14. Men man kan

Den bästa vetenskapliga diskussionen finner man dock i Elisabeth Schüssler Fiorenzas ovan citerade bok, som bygger på vedertagna historisk-kritiska metoder.

⁹ G Theissen, »Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums», München 1977.

lätt få uppfattningen att kvinnorna här presenteras i en underordnad ställning.

Hos Paulus skymtar en mer aktiv roll för kvinnorna i förkunnelsen. Apfia (Filem 2), Prisca (1 Kor 16: 19; Rom 16: 3) och Foibe (Rom 16: 1) verkar ha haft viktiga funktioner i husförsamlingarna. Paulus' uppmaning till Euodia och Syntyche att vara eniga (Fil 4: 2 f) förutsätter, att de hade ett visst inflytande på församlingen. När Paulus säger att Maria (Rom 16: 6) eller Tryfaina och Tryfosa (Rom 16: 12) har arbetat mycket i Herrens tjänst, kan man anta att de, enligt de paulinska principerna i 1 Kor 16: 16, kunde räkna med, att församlingsmedlemmarna underordnade sig dem. I Rom 16: 2 uppfattas Foibe som den som stött många, troligen genom ekonomisk hjälp och genom sina relationer. Schüssler Fiorenza ser här tecken på att vissa kvinnor genom sin rang kunde utöva ett slags »patronage».¹⁰ Det är klart att ett sådant system fortfarande byggde på dåtidens hierarkiska sociala struktur och inte direkt på den omvälvande syn som Jesus själv hade om ledarskapet i kyrkan, Mark 10: 42—45 par. Det »alternativa» samhälle som där förordas innebär att all patriarkalisk attityd avskaffas i kyrkan: »Den som vill vara stor bland er skall vara de andras tjänare.»

På liknande sätt vill Jesus inte att man skall låta sig kallas för »rabbi» eller »fader», eftersom alla är bröder, Matt 23: 8 ff. I Mark 3: 33 f kallar Jesus den som gör Guds vilja för sin mor och bror. Det kan vara denna Jesu förkunnelse som indirekt har inspirerat Paulus i Gal 3: 25—28. Han säger där till de kristna att de inte längre har någon övervakare utan att de i Kristus alla är Guds söner: »Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man och kvinna». Med rätta understryker Schüssler Fiorenza, att »man och kvinna» kan referera till Gen 1: 27, där ett besläktat uttryck inleder temat om förökningen inom äktenskapet.¹¹ Efter-

som äktenskapet i den judiska miljön haft patriarkaliska drag, förkastar Paulus i Kristi namn sådana sociala roller.

Att aposteln ändå i andra sammanhang som t ex i 1 Kor 14: 34 f bevarar vedertagna roller kan man med Schüssler Fiorenza förklara som kluvenhet och dubbelbottnat.¹² Själv vill jag inte som många exegeter förklara stället som en interpolation, när vi inte har tillräckligt många textkritiska belägg för en sådan synpunkt. Pauli kluvenhet kan förklaras på ett naturligt sätt. Såsom B Gerhardsson pekat på i en annan kontext¹³ har Paulus en stark förväntan på Jesu snara återkomst. Därför uppträder han inte som social reformator, han avskaffar inte slaveriet och inte heller vissa samhälleliga bruk i konkreta situationer. I 1 Kor 11: 2—16 talar han om kvinnans »makt»¹⁴ att be och profetera, men det skall ske under ordnade former och så, att kvinnan, enligt dåtidens bruk, inte uppträder barhuvad. På liknande sätt skall i 1 Kor 14: 34 f den gifta kvinnan enligt sin sociala roll kunna fråga sin egen man. Men principen kvarstår för Paulus: I Kristus är skillnaden mellan slav och fri, man och kvinna upphävd. Under gynnsammare förhållanden än i Korint tillämpar han också denna princip och låter kvinnor ha viktiga funktioner i församlingen.

Det som intresserat mig i denna framställning är några grundläggande resone-

therefore, in terms of marriage and gender relationships. As such, Gal 3: 28 c does not assert that there are no longer men and women in Christ, but that patriarchal marriage — and sexual relationships between male and female — is no longer constitutive of the new community in Christ».

¹² *Ibidem*, 235 f (slutsatser om Paulus).

¹³ B Gerhardsson, »Eleutheria (»frihet») i bibliskt tänkande», STK 60 (1984), 119—129 (se framför allt sid 127).

¹⁴ Med stor lärdom har A Jaubert visat, att det som kvinnan bär på huvudet inte är ett tecken på mannens myndighet över henne utan ett tecken på hennes värdighet och rätt att i den kristna församlingen be och profetera; se artikeln »Le voile des femmes» i *New Testament Studies* 18 (1972), 419—430. Hennes synpunkt återspeglas i den nya svenska översättningen av 1 Kor 11: 10.

¹⁰ E Schüssler Fiorenza, *op cit*, 182 f.

¹¹ *Ibidem*, 211. Förf kommer till slutsatsen: »'No longer male and female' is best understood,

mang och inte en uttömmande behandling av frågorna. Den intresserade läsaren hänvisas till Schüssler Fiorenzas bok, som tar upp de flesta problem man kan ställa utifrån en feministteologisk synvinkel. Jag instämmer inte i alla hennes ställningstaganden. I synnerhet skulle jag vilja komplettera framställningen av Jesus genom det jag har kallat för »mer-än-kristologi»,¹⁵ som inte enbart är manligt hierarkitänkande utan en medvetenhet om Jesu särställning i frälsnings-skeendet. Men boken är enligt min mening det viktigaste syntetiska försök som gjorts för att belysa kvinnans roll i de nytestamentliga texterna. För mig återstår den viktiga frågan: Hur mycket kan i våra texter föras direkt tillbaka till Jesus och hur mycket återspeglar de olika kristna församlingarnas intresse? Jag kan tänka mig, som jag redan har antytt, att Jesus själv gav viktiga impulser som sedan på olika sätt har förvaltats av våra nytestamentliga författare.¹⁶ För människorna idag finns hos Jesus en dynamisk linje, som de får föra vidare, när det gäller de samhälleliga funktionerna och den avgörande betydelse som frälsningen har.

Nyligen kritiserade B Johnson i denna tidskrift en del befrielse-teologer för att alltför ensidigt förankra sitt budskap i Gamla testamentet och i synnerhet i exodusmotivet.¹⁷ Men när det gäller feministteologin är det tydligt att det är just Jesu förkunnelse och person som står i centrum. Det är för en manlig forskare en

glädje och en tröst att kvinnliga forskare, med all sin kritik av manliga nytestamentliga författares begränsning, hos Jesus kan finna något unikt, som spränger dåtidens begränsningar och blir avgörande även idag för både män och kvinnor.

2. Den hermeneutiska frågan

Jag vill komma tillbaka till de hermeneutiska implikationer, som kan finnas i en framställning som den ovan skisserade eller liknande försök.

Elisabeth Schüssler Fiorenza tror sig kunna skymta fyra modeller enligt vilka bibeltolkning kan göras:¹⁸ 1. En läromässig, där man åberopar vad Skriften säger. 2. En historisk-kritisk, där man inte bryr sig om Skriftens auktoritet. 3. En hermeneutisk dialogal modell, där man tar den historisk-kritiska forskningen på allvar men samtidigt beaktar interaktionen mellan församlingen och Bibelns text. 4. En befrielsemodell, där teologen av principiella skäl ställer sig på de förtrycktas sida.

Inom denna befrielse-rörelse kan man enligt henne ytterligare skilja mellan fyra olika sätt att arbeta:

1. Elisabeth Cady Stanton har med »The Woman's Bible» (1895 och 1898) haft ett politiskt syfte. Hon ville demaskera den användning som Bibeln kan få, när den i sin androcentriska eller patriarkaliska struktur riktas mot kvinnorna.

2. Letty Russel i *Human Liberation in a Feminist Perspective* (1974), Rosemary Ruether och andra företrädare för en »nyortodox rörelse», skiljer utifrån »kanon-i-kanon»-principen mellan uppenbarelsens väsen och de historiska tillfälligheterna. De bibehåller det som i de förflutna texterna fortfarande är användbart.

3. Mary Daly utgår från en kunskaps-sociologi och ser religionen som ett sätt att legitimera den patriarkaliska ord-

¹⁵ R Kieffer, »Mer-än'-kristologin hos synoptikerna», SEÅ 44 (1979), 134—147.

¹⁶ Problemet liknar det som G Forkman tog upp i sin avhandling (»The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity», Lund 1972), där han försöker se hur Jesu öppna attityd mot syndare i de nytestamentliga texterna begränsas utifrån rådande judiska mönster. Se också min artikel »Jesus och den mänskliga gemenskapen» i Årsbok 1979 för Föreningen Lärare i Religionskunskap, 161—172.

¹⁷ B Johnson, »Något om bibelanvändningen i latinamerikansk befrielse-teologi», STK 60 (1984), 64—70.

¹⁸ *Op. cit.*, 4—36.

ningen. Därför tror hon inte, att det går att befria Bibeln från dess patriarkaliska dräkt. Hon förordar helt enkelt ett nytt språk, som lämnar den judisk-kristna traditionen därhän.

4. Elisabeth Schüssler Fiorenza vill se sig själv som representant för en kritisk feministisk befrielsehermeneutik. Hon vill beakta de androcentriska texterna i deras sociala och historiska sammanhang. Därmed tror hon sig kunna ihågkomma värdet hos de första kristna kvinnorna mitt i deras patriarkaliska kultur. Enligt henne blir Nya testamentet på det sättet inte längre en »arketyp» eller en idealform för de kristna idag utan en »prototyp», som är öppen för kritik.

Schüssler Fiorenzas systematisering av modeller för bibeltolkning och för feministteologi är både nyttig och farlig. Den kan lätt uppfattas som definitiv och därmed utesluta positioner som inte går att sätta in i dessa fack. En del exegeter skulle ha svårt att veta, var de passar in i hennes fyra hermeneutiska modeller: De kan t ex vilja hävda Skriftens auktoritet utan att därför göra avkall på varken historisk-kritisk forskning eller vissa aspekter av befrielsehermeneutiken. På liknande sätt kan en feministteolog som Ruether stå nära Schüssler Fiorenzas befrielsehermeneutik eller omvänt, Schüssler Fiorenza är själv bestämd av en »kanon-kanon»-föreställning.

Ett problem som inte speciellt uppmärksammas hos Schüssler Fiorenza och andra feministteologer är själva fokuseringen av hela teologin kring kvinnans frigörelse. Befrielsehermeneutiker i allmänhet utgår från principen att Gud står på de förtrycktas sida och kan anföra en hel del bibliskt material för att stödja detta perspektiv. Själv har jag i min bok »Nytestamentlig teologi» (1977; 1979) organiserat min framställning kring den befrielse, som äger rum i den bibliska uppenbarelse. Men jag har också antytt att en sådan befrielse har flera dimensioner. När t ex JHWH befriar folket från förtrycket i Egypten, så är det inte minst

för att han också vill uppenbara sig som Israels Gud. I Nya testamentet är Jesus »frälsaren», »befriaren» inte enbart för att ge förtryckta ett socialt hopp utan framför allt för att uppenbara Guds kärlek för alla människor som är nedtyngda av skuld.

All teologi som sysslar med ett speciellt område, det må vara kvinnor, arbete, fritid eller miljö, riskerar att få en slagsida. När man hela tiden gör en huvudsak av den välbehövligen demaskeringen av androcentriska eller patriarkaliska mönster i det bibliska materialet, kan man komma till en mycket ensidig uppfattning om Bibeln.

I en gudstjänst i domkyrkan i Lund i september 1984, där Ruether var med, läste man upp bibeltexter, präglade av patriarkaliska mönster. I stället för att avsluta läsningen med det i en del kyrkor traditionella »Så lyder Herrens ord» eller »Gud vi tackar Dig» blev formeln »Patriarkat?», »Nej tack». Man kan förstå, att man därmed ville uttrycka sitt avståndstagande från vissa tidsbestämda fenomen i Bibeln. Men om en sådan hållning skulle mynna ut i en extrem »kanon-kanon»-rörelse, där man ur Bibeln monstrar ut allt som inte är önskvärdt, kommer man nära Markions eller vissa gnostikers attityd gentemot Gamla testamentet. Alla grymheter som det där berättas om kom att uppfattas som ett uttryck för ett lägre gudsbegrepp. Som bekant har Kyrkan stått emot alla försök att bli av med Gamla testamentet. Det är just sambandet mellan de båda testamentena som för de kristna blev livsviktigt. Jesus själv hänvisar hela tiden till den gammaltestamentliga uppfattningen om Gud.

I Nya testamentet blir i sin tur det som är centralt meningslöst, om man utmönstrar vissa texter som perifera eller icke önskvärda.¹⁹ Även när de är präglade av tidstypiska drag kan de ha ett budskap att ge. De kristna som accepterar kanonbildningens värde för Kyrkan känner sig därför inte uppmanade att eliminera tex-

¹⁹ Se min artikel »Aktuellt och centralt i Bibeln», Lumen 11 (1968), 150—154.

ter ur Bibeln. Det är i och genom den smärtsamma och dramatiska frälsningshistorien som återspeglas i Bibeln, som Gud talar till människan även idag.

Jag nämnde ovan »misstankens hermeneutik». Den har sin berättigade funktion i förhållande till alla texter, även de bibliska. Men den kan bli till en »upp-lösningens hermeneutik», när den utan religiöst sensorium används av kristna på texter som Kyrkan uppfattar som Guds

ord. Här gäller det för dem att vara medvetna om var gränserna går för en uppläst bibelsyn, som också räknar med trons lydnad. Att enbart vilja rädda ett »användbart förflutet»²⁰ är att komma till korta med Bibelns privilegierade ställning i sin helhet. Även tvärsigenom androcentriska och patriarkaliska texter kan ett budskap nå den som är lyhörd för Guds dynamiska ingrepp mitt i människornas mångfacetterade historia.

²⁰ Uttrycket som kan karakterisera Letty Russels program underkastas en granskning i I Ljung, »Tolkning av GT:s utsagor om kvinnor» SEÅ 49 (1984), 44—57. Ljung förebrår henne att blanda samman »publikations- och konsumtionspoäng», dvs »att i *tidsperspektiv* besvara sin egen samtids frågor, att söka förmå gamla texter svara på nya frågor, dikterade av våra nutida kunskaper och värderingar» (s 56). Jag instämmer gärna i att historikern skall *försöka* undvika en sådan blandning, men han kommer nog aldrig att lyckas tillfullo.

Vem översatte »Thet Nyia Testamentit på Swensko» 1526?

AV KNUT EVERS

Den 15 augusti 1526 var den första utgåvan av Nya Testamentet på svenska färdigtryckt i det kungliga tryckeriet i Stockholm. Upplagan uppgick till c:a 2.000 exemplar. För finansieringen av det för dåtida förhållanden väldiga företaget hade varje församling i riket ålagt att inköpa ett exemplar. Priset var 3 mark (=24 öre). Som jämförelse kan nämnas, att en ko vid den tiden kostade 16 öre och att lönen för ett dagsverke var 1 1/3 öre. Av upplagans 2.000 exemplar lär idag 19 finnas bevarade.

Tillkomsten av Nya Testamentet på svenska var en händelse av största betydelse för det religiösa livet och för kulturlivet överhuvudtaget i Sverige. Rent språkligt är översättningen ett högtstående verk, om vilket 1963 års Bibelkommitté uttalat bla följande: »Den innehåller många osvenska uttryck, främst germanismer, men anses, särskilt med tanke på dåtidens svenska, som något av en översättarbragd, och tryckåret 1526 har satts som gräns mellan fornsvenskt och nysvenskt skriftspråk.»

Mot denna bakgrund och med hänsyn till den omfattande forskning, som 1526 års Nya Testamente varit föremål för, måste det betecknas som märkligt, att vi ännu i dag inte med säkerhet kan säga vem eller vilka personer, som gjorde översättningen. I urkunderna från tiden för verkets tillkomst får vi ingen upplysning härom, och redan tidigt gick uppfattningarna isär.

Den sannolikt äldsta uppgift om översättaren, som föreligger, finns i Johannes

Messenius' under 1620-talet författade stora historiska arbete *Scondia Illustrata*. Messenius skriver här, att översättningen var gjord av Magister Olaus »cum collegis» (med medarbetare). Denna uppgift fick emellertid ingen spridning förrän långt senare, beroende på att *Scondia Illustrata*, som tillkom under Messenius' fångenskap på Kajaneborg i Finland, inte befordrades till trycket förrän i början av 1700-talet. Under tiden hade en annan uppfattning hunnit slå rot, nämligen den av historikern Johannes Baazius på 1640-talet framförda åsikten, att kungens kansler Laurentius Andreae gjort översättningen. Ytterligare befast blir denna uppfattning genom ett uttalande i det av ärkebiskopen Erik Benzelius författade företalet till Karl XII:s Bibel 1703: »I synnerhet är hela nya Testamentet . . . öfwersatt på Swensko af Laurentio Andree.»

Under de följande århundradena var den uppfattningen förhärskande, att Laurentius gjort översättningen. Det är först genom Henrik Schücks litteraturhistoriska studie 1891, *Öfwersättaren af Thet Nyia Testamentit af år 1526*, som Laurentius' ställning på allvar ifrågasätts. På grundval av jämförelser mellan Nya Testamentet 1526 å ena sidan och skrifter av Olaus Petri och Laurentius Andreae å andra sidan anser sig Schück kunna påvisa sådana överensstämmelser resp. olikheter i språkbruket, att Olaus måste anses ha varit översättaren. Dessutom anser Schück, i god överensstämmelse med vad som en gång uttalats av Mes-

senius, att Olaus haft »några yngre, nu okända studiekamrater» till hjälp.

Sedan Schüeck sålunda skakat om den sedan länge rådande uppfattningen, utbröt en livlig debatt i denna fråga, en debatt, som kom att fortgå under flera decennier. Forskarnas huvudintresse inriktades på studier av språkliga särdrag i den svenska texten, förekomsten av utländskt långods, namnformer, ortografin etc. Några anslöt sig till Schüecks uppfattning under det att andra höll fast vid Laurentius. Ingen kan väl sägas ha gått segrande ur striden, men den vanligaste åsikten numera torde vara, att arbetet utförts av Olaus. Att detta inte kunnat övertygande bevisas, framgår emellertid bla av det betänkande, som Bibelkommittén avgav år 1968. Kommittén uttalar där sitt tvivel på att fullkomlig klarhet om tillkomsten av Nya Testamentet 1526 någonsin kommer att uppnås. Detta pessimistiska uttalande bör dock enligt min mening inte få bli sista ordet i denna utdragna forskningsprocess. Som här nedan skall visas, kan fortsatta undersökningar inom vissa, ännu ofullständigt utforskade områden bidra till ökad klarhet.

Under forskningarna kring tillkomsten av Nya Testamentet 1526 har också frågan om vilka förlagor man använt vid översättningsarbetet tilldragit sig intresset. Även på denna punkt tigger nämligen urkunderna. Redan på 1890-talet kunde dåvarande docenten i exegetik i Uppsala Erik Stave genom grundliga textjämförelser vederlägga en tidigare spridd uppfattning, att den svenska texten var en praktiskt taget ordagrann översättning av Luthers tyska text. I stället får det numera anses vara klarlagt, att den svenska översättningen gjordes direkt från latinet; i någon mån efter Versio Vulgata men huvudsakligen efter Erasmus Roterdamus' i början av 1500-talet gjorda latinska nyöversättning. Det måste dock ha varit svårt att omvandla den latinska texten till begriplig svenska — många av de latinska begreppen och beteckningarna fanns ju överhuvudtaget

inte på svenska — och det är tydligt, att den svenske översättaren tagit andra, för honom mer lättförståeliga översättningar till hjälp. Närmast till hands har väl då legat tyska editioner och den danska av 1524. Försök har gjorts att fastställa exakt vilka dessa sk hjälpkällor varit — att Luthers tyska översättning varit en av dem är ostridigt — men på detta område uppvisar forskningsresultaten ännu i dag vissa luckor.

I min 1984 framlagda doktorsavhandling, »Studien zu den Vorlagen des schwedischen Neuen Testaments vom Jahre 1526», vilken omfattar Matteus- och Johannesevangelierna samt det av Luther författade företalet till Romarbrevet, har jag kunnat påvisa, att såväl lågtyska editioner som den danska — däremot ej högtyska — använts som hjälpmedel vid översättningen av de båda evangelierna. Också i Romarbrevets företal har den danska texten satt tydliga spår, under det att av tyska editioner uppenbarligen endast högtyska sådana kommit till användning. Denna olikhet leder till antagandet, att olika personer varit verksamma som översättare av olika delar av Nya Testamentet. Härpå tyder fö också det genom tidigare forskning påvisade förhållandet, att den svenska språkbehandlingen inte är enhetlig i hela Testamentet.

Av speciellt intresse är konstaterandet, att den svenska översättningen av de egentliga bibeltexterna ansluter sig mycket nära till förlagor och hjälpkällor, under det att man vid översättningen av Romarbrevets företal tagit sig betydande friheter, parafraaserat, gjort utelämnningar och tillägg etc. Så tex har Luthers skarpa utfall mot Rom dämpats högst väsentligt i den svenska texten. Det ligger nära till hands att antaga, att översättningen av detta företal varit en kyrkopolitiskt grannlaga uppgift, där det gällde att anpassa texten till det pågående reformationsarbetet och den i Sverige rådande situationen. Detta måste rimligen ha varit en uppgift för någon av de ledande kyrkopolitikerna. De egentliga bibelböckerna

däremot, som betraktades som heliga skrifter, tillät givetvis inga sådana avsteg från förlagorna utan skulle översättas så ordagrant som det överhuvudtaget var möjligt. Detta arbete torde ha kunnat anförtros åt mera underordnade medarbetare, förutsatt givetvis att de besatt erforderliga språkkunskaper.

Kretsen av tänkbara översättare skulle i enlighet med vad här ovan sagts kunna antagas omfatta Laurentius Andreae, Olaus Petri samt ett obestämt antal anonyma medarbetare. Går det att komma sanningen närmare än så? Ja, här kan ett brev, som Laurentius 1526 skrev till ärkebiskop Olof i Trondhjem komma till hjälp. Brevet är daterat den 10 augusti, alltså fem dagar innan Nya Testamentet var färdigtryckt. Laurentius skriver där: »Circa finem laboris, quando jam opus per calcographum in proximo absolvendum fuit, venit michi in manus liber unus novij Testamentij in Danicam linguam translati. Spero tamen nostram translationem castigationem esse.» (I översättning: Mot slutet av arbetet, då verket redan var nästan färdigtryckt, kom i mina händer ett exemplar av Nya Testamentet, översatt till danska språket. Jag hoppas dock att vår översättning är bältre.) Att denna passus i Laurentius' brev tilldragit sig forskarnas intresse är inte förvånande med tanke på att den samtida dokumentationen från tillkomsten av Nya Testamentet 1526 är så utomordentligt knapphändig. Vad man tagit fasta på är formuleringen »nostram translationem», och man har brytt sin hjärna med spørsmålet, huruvida Laurentius med ordet »nostram» syftar på sig själv — innebärande att han själv gjort översättningen — eller om han endast avsett att säga »vår», liktydigt med »vår svenska översättning». I det senare fallet skulle alltså ordvalet inte säga något om vem som i själva verket varit översättare. Båda dessa teorier har haft sina förespråkare. För egen del är jag beredd att utmönstra hela detta tolkningsförsök som fruktlöst, då det knap-

past torde kunna leda till annat än ganska svagt underbyggda spekulationer.

Viktigare är, synes det mig, den klart formulerade upplysningen i brevet, att Laurentius först vid den tidpunkt, då den svenska utgåvan var nästan färdigtryckt, fått den danska översättningen i sin hand. Upplysningen är av betydande intresse. Den innebär nämligen att om Laurentius varit översättaren, så kan den danska texten inte ha satt några som helst spår i den svenska. Han har ju enligt egen utsago överhuvudtaget inte sett den danska editionen under översättningsarbetets gång. Detta konstaterande leder å andra sidan logiskt till den motsatta slutsatsen, att om man i den svenska texten skulle finna en tydlig påverkan från den danska, då kan Laurentius inte ha varit översättare. En noggrann textjämförelse mellan den svenska och den danska editionen blir mot denna bakgrund speciellt betydelsefull.

Självfallet har man inom forskningen ägnat stort intresse åt frågan om ev danskt inflytande på den svenska texten. Att sådant inflytande föreligger är uppenbart, men man stöter på stora svårigheter, då man vill söka klargöra, huruvida det rör sig om direkt inflytande från det danska Nya Testamentet av 1524 eller om de danska spåren helt enkelt kan hänföras till ett generellt danskt språkinflytande i Sverige vid den tiden. Det skulle föra för långt att här gå närmare in på min nyssnämnda avhandling. Det må räcka med ovannämnda konstaterande att i Matteus- och Johannesevangelierna samt Romarbrevets företal ett tydligt direktinflytande från den danska texten föreligger. Det måste således anses vara höjt över varje tvivel, att den svenske översättaren haft tillgång till densamma. Och som en följd härav kan också fastslås, att Laurentius Andreae inte varit översättare.

Nu kan det naturligtvis invändas, att denna bevisning endast gäller de två undersökta evangelierna och företalet till Romarbrevet, och att Laurentius däri- genom inte kan uteslutas som översättare

av andra delar av Nya Testamentet. Vid närmare eftertanke torde man emellertid inse, att denna möjlighet knappast kan förefinnas. Den skulle nämligen förut-sätta, att om Laurentius översatt en del av textmassan och någon annan person en annan del, dessa båda haft så lite kontakt med varandra under arbetets gång, att Laurentius varit ovetande om att den andre haft tillgång till ett så värdefullt hjälpmedel som en fullständig version på danska. Detta måste rimligen få anses som ytterligt osannolikt. Allting talar väl i stället för att Laurentius' obekantskap med den danska versionen ända fram till dess att den svenska utgåvan var nästan färdigtryckt, berott på att han överhuvud inte haft någon del i själva översättningsarbetet.

Sedan Laurentius således en gång för alla synes kunna uteslutas som översättare av Nya Testamentet 1526 — hans betydelse som ledare av arbetet och den ytterst ansvarige förringas givetvis inte härigenom — sluter sig cirkeln. Är den historiska sanningen sist och slutligen den, som Johannes Messenius beskrev under fångenskapen där borta på Kajaneborg på 1620-talet, nämligen att översättningen gjordes av Olaus Petri »cum collegis»? Sannolikheten talar för det. Och sannolikheten talar väl också för att dessa medarbetare, som med flit och noggrannhet och säkert också med stor möda bidrog till det viktiga verkets tillkomst, är dömda till evig anonymitet.

LITTERATUR

Delbert R. Hillers: *Micah. A Commentary on the Book of the Prophet Micah. Hermeneia. 116 sid. Fortress Press, Philadelphia, 1984.*

Denna kommentar ingår i den nystartade amerikanska serien Hermeneia, som avser att bli en heltäckande bibelkommentar. Frank Moore Cross är utgivare för den gammaltestamentliga serien, Helmut Koester för den nytestamentliga (båda vid Harvard University).

Delbert Hillers är väl kvalificerad för att kommentera Mika. Tidigare har han i Anchorserien kommenterat Klagovisorna, och bland hans övriga verk finns *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (1964). Han undervisar för närvarande vid John Hopkins University.

Liksom flera andra böcker i Tolvprofetboken ställer Mika utläggaren inför ovanligt stora svårigheter. Bokens hebreiska text befinner sig i ett dåligt tillstånd. Vidare innehåller boken en rad historiska allusioner som inte längre kan identifieras med säkerhet. Slutligen är de traditions- och redaktionshistoriska problemen omfattande, vilket visas av de många utsagor som strider mot varandra.

Hillers griper sig energiskt an med dessa svårigheter, och trots kommentarens ringa omfång har han också många svar att ge. En klar tyngdpunkt ligger på det textkritiska arbetet. Särskilt de mycket komplicerade avsnitten 1: 10—16 och 2: 6—11 får en detaljerad genomgång, som i de flesta fall stannar inför den masoretiska texten som den bästa textformen. Förf. är dock inte främmande för konjekturer (t ex i 5: 2), men föredrar att presentera dem i kommentaren, ej föra in dem i texten. Betr. 1: 10—16 föreslås tolkningen att vi här har en klagosång *före* det assyriska anfallet, jfr den ironiska användningen av samma form i Amos 5: 1—2.

Det i all äldre profetforskning mycket dryftade äkthetsproblemet går Hillers inte mycket in på. Den allt sedan Stade (1881) allmänt accepterade gränsen efter kap. 3 spelar ingen

roll i framställningen, och förf. är öppen för att även 5: 1—4 kan härstamma från Mika. Han menar att denna text talar om antingen födelsen av en ny messiansk konung eller om en David redivivus — i båda fallen impliceras ett förkastande av den aktuella regenten. Inte ens när det gäller 2: 12 f, som alltid ansetts som ett rent inskott i de äkta domsoraklen av Mika (Biblia Hebraica³: *verba pseudoprophetae videtur esse*) vill förf. helt utesluta en mikansk härkomst, men menar att ordens plats i den nuvarande kompositionen inte kan förklaras.

Sin övergripande förståelse av Mikas bok presenterar Hillers i inledningen. Enligt honom skall Mika förstås som ingående i en »millenaristisk» rörelse under 700-talet i Juda, »a movement of the oppressed which looks for a radical alteration in the conditions of earthly life». En sådan proteströrelse med hopp om en radikalt ny tidsålder kan också kallas »revitalization». Hillers räknar med fem inslag i Mikas bok som typiska för denna rörelse. Dit hör bl a avståndstagandet från allt utländskt (5: 10—15 — jfr Sef 1: 8) och de messianska födslovåndorna (kap. 5). Den sociologiska teori som på denna punkt ligger bakom framställningen är måhända inte så entydig som förf. tycks mena. En nackdel med denna i och för sig lovvärda infallsvinkel är att redaktionshistorien förlorar i intresse, då det mesta i en text av Mikas typ smärtfritt kan fås att passa in i en social rörelse med så vid definition. Inte oväntat skriver Hillers: »Redaction-criticism of Micah fails to carry a satisfying degree of conviction» (s 3).

Men dessa invändningar är perifera; som helhet betraktad är denna kommentar utmärkt och kan väl jämföras med Wolffs något utförligare i *Biblischer Kommentar* (1980). Till det yttre är Hermeneiaserien vacker att se på, men med samma fel som nästan alla moderna böcker: avsaknad av rejäla marginaler. Böcker skall läsas med pennan i hand!

Sten Hidal

Bent Mogensen: *Israelitiska leveregler og deres begrundelse*. 285 sid. Köpenhamn 1983.

Dansk universitetsteologi har sedan länge haft förmågan att producera vetenskapliga framställningar på danska. De har ofta haft en inriktning på en vidare läsekrets än den strikt akademiska, innehåller åtskilligt med forskningshistorik, men avser likväl att vara ett självständigt inlägg i den vetenskapliga diskussionen. Vi har här att göra med en speciell genre, liggande mitt emellan den populärvetenskapliga boken och den akademiska avhandlingen.

Till denna genre får Bent Mogensens bok räknas, och den är ett gott bevis på att mycket värdefulla böcker kan skrivas på detta sätt. Den utgörs av författarens i Århus 1980 framlagda licentiatavhandling och ingår i serien Bibel og historie, redigerad av professor Søren Giversen.

I en inledning presenteras som komparativt material en rad levnadsregler från fr. a. Egypten. Sin definition på en levnadsregel ger författaren oss med dessa ord: »et udsagn, der i (for)bydende eller opfordrende tiltaleform giver normer for menneskers hverdagsliv, dvs. deres liv med hinanden og med deres daglige dont» (s. 41). Därefter går han genom en rad av utsagor i Ordspråksboken, Predikaren och Pentateuken som uppfyller denna definition, och ställer olika frågor till materialet, som sedan åskådligt sammanfattas i tabellform. Det rör *formen* (förbud eller påbud, etc) och *motiveringen* (olika typer: final, konsekvens, reflexion, etc, olika hållning: förnuftig, social, religiös). Denna genomgång upptar nästan hälften av framställningen och hade möjligen kunnat kortas ned. Det är ingen särskild munter läsning med den strikt inregistrerade uppläggningsen.

Sammanfattande kan det sägas att levnadsreglerna i GT sönderfaller i två stora grupper: å ena sidan Ordspråksboken och Predikaren, å andra sidan Pentateuken. Ur formkritisk synpunkt kan flera skillnader fastställas mellan de båda grupperna. Viktigast är att den första gruppen för de negativt formulerade reglerna genomgående använder konstruktionen *al*+jussiv, medan den senare gruppen har *lo*+imperfekt.

Kapitel 3 omfattar hundra sidor och får klart betecknas som bokens huvuddel. Här ges en imponerande bred översikt av forskningen i dessa frågor under de senaste hundra åren. Inte oväntat spelar Albrecht Alt med

sin studie över den israelitiska rättens uppkomst (1934) en helt dominerande roll som vattendelare. Forskningen före Alt kan sammanfattas på några sidor, medan forskningen efter Alt nästan helt har karaktären av en diskussion med Alt.

Inte minst värdefullt i Mogensens framställning är att han påvisar hur ofta Alt har blivit föremål för slarvig läsning och blivit missuppfattad. Speciellt gäller detta frågan vad som menas med apodiktisk rätt. Mogensen påvisar (liksom Siegfried Herrmann före honom) att det för Alt inte räckte med orden »du skall inte . . .» för att definiera den apodiktiska rätten (de orden räcker naturligtvis inte för att skapa en gattung), utan att det är en *svit* av sådana förbud som är det konstitutiva (på s. 171 sammanfattar Mogensen detta). Mången polemik mot Alt skjuter därför förbi målet.

I denna forskningshistoriska revy passerar åtskilliga namn förbi oss, vissa betydande, andra inte så framstående. Mendenhall förde 1955 in ett nytt bidrag i debatten då han pekade på de hettitiska vasallfördragen som en historisk bakgrund till strukturen av dekalogen och Jos 24. På denna punkt har senare undersökningar blivit betydligt mer försiktiga.

En annan viktig fråga gällde Sitz im Leben för de olika rättsgenererna. Alt menade att den kasuistiska rätten (alltså den som utgår från ett tänkt rättsfall och sedan fastslår påföljden) var övertagen från kanaaneerna och hörde hemma i lokalsamfundets rättsskipning i »porten», medan den apodiktiska rätten (alltså främst listorna av »du skall icke . . .» i Deut 27, Lev 18: 7—17, dekalogen och *mot-jumat*-satserna i Ex 21: 12, 15—17) var »volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch», dvs hörde hemma i kulten. Häremot hävdade Feucht och Elliger att (stor)familjen var Sitz im Leben för den apodiktiska rätten.

Från 1960 och framåt är det tre arbeten som tilldrar sig den största uppmärksamheten i den ständiga dialogen med Alt. Först kommer Erhard Gerstenbergers *Wesen und Herkunft des sogenannten »apodiktischen Rechts»* (1965). Liksom flera andra exegeter menar Gerstenberger att Alts apodiktiska rätt inte är en utan flera gattungen. Som normalform betecknar han *lo*+imperfekt (prohibitiv), ursprungligen utan motivering. Ur dessa har vetitiverna (*al*+jussiv) utvecklats sig. Prohibitivernas Sitz im Leben ser Gerstenberger i en »Sippenethos», levnadsregler för

stammen eller familjen under sitt överhuvud. Att prohibitiverna skulle haft en kultisk förankring finner han otroligt; i sitt bristande intresse för kulten erinrar de om vis-hetslitteraturen.

Gerstenbergers resultat spelar en stor roll för Wolfgang Richter i dennes *Recht und Ethos* (1966), där författaren söker bestämma relationen mellan Förbundsbokens, Deuteronomiums och Helighetslagens lagar (»Recht») och vishetslitteraturens förnämningar (»Ethos»). Också han arbetar mycket med distinktionen mellan prohibitiv och vetitiv. Richter ser prohibitivernas Sitz im Leben i »Standesethos», levnadsregler för aristokratisk ungdom.

Det tredje viktiga arbetet är Hermann Schulz' *Das Todesrecht im Alten Testament* (1969), som underkastar de s k *mot-jumatsatserna* en ingående undersökning (alltså de rättssatser som stadgar ett ovillkorligt dödsstraff: »han skall döden dö»). Dessa uppfattades av Alt som det klaraste exemplet på apodiktisk rätt. Schulz menar att dessa satser har sin bakgrund i prohibitiverna och exemplifierar det på Ex 20: 13—15 (jfr Ex 21: 2, Lev 20: 10 och Ex 21: 16).

Många andra forskare refereras av Mogensen, mer eller mindre utförligt, men detta får räcka. Det ges inte endast referat, utan författaren söker även bestämma på vilken punkt en forskare kan ha fört den vetenskapliga diskussionen framåt.

Därefter ges det en forskningshistorik över motiveringarna till levnadsreglerna. Ett föredrag av B. Gemser år 1953 kom här att spela en roll i viss mån motsvarande Alts artikel tjugo år tidigare. Gemser indelade motiveringarna i förklarande, etiska, religiösa och frälsningshistoriska (denna indelning övertogs av von Rad i dennes *Theologie des Alten Testaments*, I).

I en sammanfattning diskuterar Mogensen bl a distinktionen lag — levnadsregel i pentateuken. Han menar att åtskilliga levnadsregler felaktigt har kommit att uppfattas som lagar. Detta är naturligtvis en definitionsfråga. Ansluter man sig till en definition enligt vilken »Gerichtsfähigkeit» är något utmärkande för en lag reduceras antalet lagar i *torah* (lagen!) högst väsentligt. Man kan dock tänka sig att även om dessa *ursprungligen* fungerat som levnadsregler de likväl tidigt — måhända redan under GT:s formativa period — kommit att *fungera* som lagar eller rättsatser i egentlig mening. Redan ut-

trycket *sedvanerätt* är här talande: det går knappast att dra en skarp skiljelinje mellan lag och levnadsregel.

Mogensen menar att Alt hade rätt på en avgörande punkt: den apodiktiska rätten är typisk för Israel. Sedan de hetitiska vasallfördragen avförts ur debatten kvarstår inget jämförbart utomisraeliskt material. Där emot, menar författaren, hade Alt inte rätt i att bestämma deras Sitz im Leben till kulten. I anslutning till Eduard Nielsen (*De ti Bud*, 1965) tycks han mena att mnemotekniska behov varit avgörande för skapandet av de apodiktiska sviterna. Men om den apodiktiska rätten är »volksgebunden israelitisk» (Alt) får man nästan tänka sig någon form av institutionell Sitz im Leben, och enligt min mening kan kulten ännu ej helt avföras ur debatten (se speciellt inlägg av Henning Graf Reventlow).

Bent Mogensen har givit oss en ytterst värdefull genomgång av ett område inom exegetiken som måhända inte verkar omedelbart lockande med sina utblickar mot juridik och rättshistoria, men likväl är mycket angeläget. Hans bok fyller en lucka i den nordiska litteraturen i detta hänseende.

Sten Hidal

Reginald C. Fuller: *Alexander Geddes 1737—1802. Pioneer of Biblical Criticism. Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship*, 3. 176 sid. Sheffield 1984.

I Hans-Joachim Kraus' standardverk *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (2 1969) omnämnes Alexander Geddes, »der katholische Theologe» som en av upphovsmännen till den s k fragmenthypotesen i pentateukforskningen. Nu är Kraus inte särskilt utförlig beträffande exegetikhistoria utanför Tyskland, och det finns en hel del övrigt att tillägga om skotten och exegeten Alexander Geddes. Det har Reginald Fuller visat i det här anmälda arbetet, som är hans 1964 framlagda doktorsavhandling i Cambridge. Hans framställning formar sig till en fängslande bild av en okänd pionjär för den historisk-kritiska bibelforskningen.

Geddes var alltså skotte och romersk-katolik. Han utbildades i Paris, och kom där i kontakt med den franska upplysningen, vilken som bekant hade företrädare även bland teologer och abbéer. Återkommen till Skott-

land tjänstgjorde han några år i församlingar — en bror till honom var biskop — men så småningom tog de vetenskapliga intressena överhanden. Större delen av sitt liv verkade han som Privatgelehrter i London med underhåll av en katolsk adelsman. Till följd av hans kontroversiella forskningsresultat blev förhållandet till kyrkoledningen ansträngt, och de sista åren av sitt liv var han förbjuden att utöva ämbetet. Detta till hans egen sorg; själv upplevde han sig tydligen som en kyrkans lojale son.

Vid denna tid — alltså under 1700-talets senare decennier — stod den engelska teologin inte på sin höjdpunkt. Detta gällde inte minst för exegetiken, som var i det närmaste helt steril eller åtminstone reproducerande. Kontrasten till Tyskland var slående, där män som Michelis, Semler och Eichhorn förberedde den exegetiska förnyelsen. Det har ofta påpekats hur okunniga även högt bildade engelsmän vid denna tid var om den tyska teologin. Detta kan inte enbart skyllas på språksvårigheter, då det mesta ännu publicerades på latin. Inte heller oxfordrörelsen kom att för bibelforskningens del innebära en förändring till det bättre, då tvärtom rörelsens exeget, Pusey, ställde sig helt avvisande till de nya signalerna från Tyskland.

Alexander Geddes hör emellertid nästan helt till 1700-talet, och i hans skrifter märks inte så litet av upplysningens förnuftstro. Hans insatser faller framför allt inom tre områden: textkritik, bibelöversättande och pentateukkritik. Inom textkritiken bröt han med den gängse uppskattningen av den masoretiska texten, och gjorde ett flitigt bruk av Septuaginta och den samaritanska versionen. Sin stort anlagda bibelöversättning med kommentar hann Geddes aldrig fullborda. I två volymer kom i stort sett alla de historiska böckerna ut, och i en postum tredje volym psalmerna. Inom pentateukkritiken arbetade han särskilt med mytbegreppet och litterärkritiska frågeställningar. Geddes var en av de första som i myten såg en biblisk gattung.

Under sitt arbete stod Geddes i livlig förbindelse med olika exegeter. Det är ett vackert vittnesbörd om den akademiska ekumeniken att namn som Kennicott (med den väldiga kollationeringen av masoretiska handskrifter), J. G. Eichhorn och J. D. Michaelis möter i hans korrespondens. Vi får i Fullers rikligt dokumenterade framställning en tilltalande bild av en prästerlig gentleman omkring 1800, i intensiv närkamp med ett flertal exegetiska

grundfrågor. Som ett värdefullt bidrag till den försummade disciplin som exegetikhistorien utgör är boken synnerligen läsvärd.

Sten Hidal

Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy, edited by Lukas Vischer (Faith and Order Paper No. 103). 186 sid. SPCK, London/World Council of Churches, Genève 1981.

Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), herausgegeben von Karl Lehmann — Wolfhart Pannenberg (Dialog der Kirchen, Band 1). 126 sid. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

Den »nicenska» trosbekännelsen — som rätteligen borde kallas den »nicaeno-konstantinopolitanska» eftersom den efter allt att döma kom till vid konciliet i Konstantinopel 381 — har på många sätt vunnit ny aktualitet. En bidragande orsak var givetvis textens 1600-årsjubileum 1981. Av än större vikt är att den i och med nuets samtal mellan kyrkorna uppmärksammas som den mest »ekumeniska» av alla kristna bekännelsestexter i den meningen att den på ett eller annat sätt brukas och erkännes i de flesta av kristenhetens kyrkor. När man inom Faith and Orderkommissionen 1982 lanserade ett nytt stort studieprojekt, »På väg mot ett gemensamt uttryck för den apostoliska tron i dag», valde man därför denna bekännelse som ett slags utgångspunkt och kriterium för det fortsatta arbetet.

Då möter omedelbart ett intrikat problem — den gemensamma bekännelsen har i Västerlandets kyrkor på en viktig punkt fått en annan textform än den ursprungliga, som bevarats i östkyrkorna. Det gäller tillägget om att Anden utgår »av Fadern och Sonen» (latinet: »filioque»). Denna skillnad har alltsedan man blev medveten om den förblivit en stöttesten i relationerna mellan Öst och Väst i kristenheten. I grunden rör det sig om olika sätt att uttrycka tron på den Treenige Guden. I mötet mellan kyrkorna ställs frågan om detta utgör en kyrkoskiljande kontroverspunkt, inte minst därför att det inte saknats röster från de ortodoxa kyrkorna som hävdade att »filioque» är både uttryck för och upp-

hov till de villoläror som man finner i de västerländska kyrkorna. Denna diskussion aktualiserar en rad principiella problem kring bekännelse och lära — tex med vad rätt kan man ändra en gemensamt erkänd bekännelsestext? Kan man »ändra tillbaka» genom att återgå till den ursprungliga texten och därmed bara stryka ett streck över något som under mer än tusen år varit uttryck för kyrkans trosidentitet (i Väst)? Vid Svenska kyrkans kyrkomöte 1985 väcktes en motion om att orden »och Sonen» skulle utgå ur den nicenska trosbekännelsens text. Motionären hänvisade därvid till en rekommendation från Kyrkornas världsråd.

Det första av de här anmälda arbetena, »Spirit of God, Spirit of Christ», utgör en sammanställning av material från två av Faith and Order-kommissionen anordnade konsultationer kring »filioque»-problemet. Det kan varmt rekommenderas som en introduktion till det aktuella debattläget.

Två bidrag ger den historiska bakgrunden. Markos Orphanos (Athen) förklarar utförligt varför man utifrån den östliga teologitraditionen tagit avstånd från »filioque» och Dietrich Ritschl (Mainz) tecknar i snabba drag den historiska utvecklingen av kontroversen. Man saknar dock här en presentation av argumenteringen vid (de misslyckade) »unionskoncilierna» i Lyon 1274 och Florens 1438/39.

En rad bidrag från representanter för olika (västerländska) kyrkotraditioner ger från skilda infallsvinklar synpunkter på frågan (romersk katolik, anglikan, gammalkatolik och reformert — av någon anledning saknas företrädare för lutherdomen). Av särskilt intresse är att få del av den argumentering som ledde till att den gammalkatolska kyrkans biskopskonferens 1970 strök »filioque» ur sin text. Bokens sista del redovisar en rad debattinlägg från deltagare i konsultationerna.

Det tyngst vägande bidraget i denna bok utgöres dock av det inledningsvis placerade »Memorandum», som utgör överläggningarnas resultat. Här presenteras hela problemkomplexet i översiktlig form och det hela utmynnar i tre rekommendationer till kyrkorna: 1) de bör med förnyad energi bearbeta treenighetsläran och i synnerhet pneumatologin, 2) de bör överväga möjligheten att erkänna den ursprungliga lydelsen som normativ, så att alla kan bekänna den gemensamma tron med samma ord, och 3) de bör

utifrån sina olika historiskt och teologiskt bestämda situationer på lämpligt sätt reagera på dessa förslag.

Det andra av de här anmälda arbetena berör samma problemkomplex, men har en helt annan karaktär. Det stammar från den i Tyskland redan 1946 bildade arbetsgrupp av romersk-katolska och evangeliska teologer, som dock först efter Andra Vatikanconciliet sporadiskt redovisat sina resultat för offentligheten. Boken »Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft» utgör det första bandet i en planerad serie och redovisar gruppens fyrtioandra »Arbeitsstagung» i Freiburg im Breisgau. Året var 1981 och temat var därmed givet — relationen mellan trosbekännelse och kyrkogemenskap med den »nicenska» trosbekännelsen som utgångs- och orienteringspunkt.

Arbetets syfte är trefaldigt: att undersöka bekännelsens tillkomsthistoria, dess »Wirkungsgeschichte» och dess relevans för den ekumeniska dialogen. Wolf-Dieter Hauschild (München) beskriver i uppsatsen »Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung» utifrån en noggrann redovisning av bakgrund och källor de delvis svårbedömbara frågorna om textens tillkomst och ursprungliga innebörd (som bekant har inga officiella akter bevarats från conciliet 381). Värdefull är även den teologihistoriska kommentaren till de olika leden i den tredje artikeln. Alexandre Ganoczy (Würzburg) behandlar utförligt vad som angavs som en lucka i »Spirit of God», nämligen de medeltida koncilierna i Västern: »Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis». Av särskilt intresse för en förståelse av såväl de sk unionskonciliernas argumentering som själva kontroversen är Ganoczys utarbetande av de olika sätt på vilka man i Öst och Väst uppfattade innebörden av »symbolum» (s 63 f). Han redovisar även den på Bellarmin återgående concilieteori, som ledde till att Trient i romersk-katolsk tradition fick beteckningen det adertonde ekumeniska conciliet, samt det markanta avsteg från denna tradition som gjordes i och med Paulus VI:s uttalande vid Lyon-konciliets 700-årsjubileum 1974. Där anges detta utgöra »det sjätte» av de »allmänna synoder» som hållits i Väst — och därmed ges en för framtiden viktig markering av största betydelse för förhållandet

till de ortodoxa kyrkorna. I anslutning till det kända förslaget av Yves Congar bestäms den romersk-katolska hållningen till »filioque»-problemet så att läroämnet skulle kunna »stryka» filioque i Nicaenums text under den förutsättningen att man från östkyrkornas sida klart deklarerar att »filioque» icke innebär en heretisk position.

Det ur systematisk-teologisk synpunkt intressantaste bidraget till denna bok är skrivet av Erlangen-professorn Reinhard Slenczka: »Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion». Han visar med en rad exempel hur man i den hittills förda diskussionen huvudsakligen sett »filioque» som ett historiskt, liturgiskt och kyrkorättsligt problem. Ur strikt teologisk synpunkt dominerar föreställningen om något slags komplementaritet mellan ståndpunkterna i Öst och Väst. Inte minst tack vare sina eminenta kunskaper om den ortodoxa teologitraditionen för Slenczka in den i sammanhanget vanligen förbisedda dogmatiska problematiken. Han visar att det i grunden rör sig om en djupt gående dissensus i fråga om trinitetsläran — det i västerländsk aktuell trinitetsteologi dominerande, på Karl Rahner återgående axiomet om en identitet mellan »immanent» och »ekonomisk» trinitet är totalt uteslutet i den östliga traditionen på grund av dess fundamentala distinktion mellan *ousia* och *energeia* (den västliga ståndpunkten skulle från detta perspektiv egentligen innebära att man upphäve skillnaden mellan Skaparen och det skapade). Enligt Slenczka implicerar den västliga ståndpunkten med nödvändighet »filioque» (s 93), något som det nog finns skäl att sätta ett frågetecken för. Likaså är det svårt att få Slenczkas tes att gå ihop med det förhållandet att man inom ortodox tradition vanligen bestämmer »energierna» som »oskapade». Bortsett från att sådana frågor kan ställas är det dock synnerligen förtjänstfullt att förf. fört i den dogmatiska dimensionen i debatten. Därmed accentueras ytterligare behovet av ett för Öst och Väst om möjligt gemensamt nytt genomarbetande av de trinitetsteologiska grundfrågorna.

Boken avslutas med en av arbetsgruppen sammanställd »gemensam förklaring», som dock huvudsakligen utgör en summering av vad som framkommit i de enskilda bidrag som ovan presenterats.

För var och en som vill sätta sig in i den ganska snåriga problematik som är förbunden

med »filioque»-frågan utgör dessa två arbeten en nödvändig första introduktion.

Per Erik Persson

Magister Mathias: *Homo conditus*, utg. av Anders Piltz = *Magistri Mathiae canonici Lincopensis opus sub nomine Homo conditus vulgatum, nunc primum edidit Andreas Piltz. Skrifter utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet. Serie 2. Latinska skrifter IX: 1. 271 sid. Angered 1984.*

Anders Piltz: *Prolegomena till en textkritisk edition av magister Mathias' Homo conditus. Acta universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia 7, Uppsala 1974.*

Magister Mathias, kanik i Linköping vid mitten av 1300-talet, är från handböckerna mest känd som den heliga Birgittas biktfader. Han förtjänar emellertid att ihågkommas också av andra skäl. I den svenska teologihistorien intar han en framstående plats. Yngve Brilioth betecknar i Svenska kyrkans historia, Bd 2, 1941, magister Mathias som »måhända den svenska medeltidskyrkans mest betydande teolog». Uttrycket »måhända» var då inte bara motiverat av historikerns försiktighet inför superlativen utan också av att Mathias' teologiska verk på den tiden var relativt okända annat än till namnet, ett par av dem inte ens med säkerhet attribuerade till honom. När den danske teologen Fr. Hammerich skrev en biografi över Andreas Suneson och magister Mathias (En Skolastiker og en Bibeltheolog fra Norden, Köbenhavn 1865) som de främsta representanterna för nordisk teologi under medeltiden, byggde han framställningen om Mathias huvudsakligen på en pentateuk-kommentar, om vilken man inte med säkerhet vet om den överhuvud är författad av Mathias. En annan skrift av honom, hans exempelsamling till predikan, copia exemplorum, har utförligt behandlats av Bengt Strömberg i dennes doktorsavhandling, Magister Mathias och fransk mendikantpredikan 1944, men Mathias' främsta teologiska arbete, *Homo conditus*, har intill nu varit känt endast i ett par handskrifter i Uppsala. Att den första tryckta utgåvan nu har publicerats av Anders Piltz i Svenska fornskriftsällskapetets samlingar utgör därför en händelse av rang för den svenska teologihistorien och ett utomordentligt bidrag till vår kännedom om medeltidens kulturella arv.

Utgåvan är väl förberedd. I sin doktorsavhandling 1974 behandlade utgivaren, Anders Piltz, *Prolegomena* till en textkritisk edition av magister Mathias' *Homo conditus*. I denna avhandling tar författaren bl.a. upp författarfrågan och visar, att det inte finns några skäl att ifrågasätta verkets attribuering till Linköping och till magister Mathias. En viktig argumentering bygger i detta fall på den serie av helgondagar, som tas upp i den del av verket, som behandlar kyrkoårets söndagar och fester.

I avhandlingen förekommer också en översikt över Mathias' författarskap i övrigt samt en undersökning av eventuella beröringspunkter mellan *Homo conditus* och andra dåtida verk inom samma genre. En viktig del av arbetet utgöres av handskriftsvärdering och textkritiska anmärkningar. Bl.a. göres en noggrann undersökning av citattekniken i *Homo conditus*, varvid författaren kan konstatera att Bibeln i stor utsträckning citeras ur minnet. Mathias var enligt Birgittas omdöme en man med stora kunskaper i Bibeln, från Genesis till Uppenbarelseboken (*factus est sciens ab »In principio» usque ad »alpa et o»*, Piltz, *Prolegomena*, s. 95). Eftersom citeringen i regel sker utan angivande av bibelbok etc. har dechifreringen av de mycket talrika bibelcitaten och -allusionerna betytt ett omfattande arbete vid utgivandet av *Homo conditus*. Ett särskilt problem som författaren/utgivaren haft att ta ställning till är att handskrifterna ibland citerar olika, den ena med närmare anslutning till Vulgatas text.

Att *Homo conditus* är ett självständigt arbete av Mathias visar en jämförelse med samtida och tidigare verk i samma genre. Det går att uppvisa många likheter i den formella uppbyggnaden och givetvis i fråga om teologiskt innehåll och begreppsdistinktioner, ej minst vid en jämförelse med Thomas ab Aquino. Men likheterna inskränker sig i huvudsak till sådant som är en given följd av den gemensamma kyrkliga traditionen. Mathias har i stort sett självständigt bearbetat stoffet.

Homo conditus är både ett kateketiskt och ett homiletiskt arbete, en dogmatisk handbok och en handledning för predikanter. Den första delen av arbetet, som inledes med orden *Homo conditus*, består av en läromässig framställning kring några huvudpunkter i läran, i bekännelsen och etiken. Denna del omfattar 165 sidor (i stor kvarto).

Därefter följer en ny avdelning med korta summarier till kyrkoårets predikoperikoper samt till en serie helgondagar (*sermones de tempore* och *sermones de sanctis*). En tredje del av verket utgöres av ett utförligt register, *conspectus capitulorum*. De korta ingresserna eller snarare summarierna i predikodelen avslutas varje gång med en hänvisning till relevanta ställen i den föregående kateketiska framställningen. Detta visar verkets enhetliga karaktär och avslöjar dess egentliga syfte, att vara en handledning för predikanter, eller som Piltz formulerar det »ett för präster avsett teologiskt kompendium att användas vid predikan inför lekmän» (*Prolegomena*, s. 59).

Den kateketiska delens uppbyggnad är i de stora dragen enkel. Den framstår som en utläggning av *catechismus canonicus* i dess medeltida utformning, dvs trosbekännelsen, dekalogen, Fader vår och Ave Maria, omväxlande med andra inslag från dogmatiken. Själva ramen utgör en framställning av skapelsen (av människan), syndafallet och reparerandet av syndafallets skada. De båda sista kapitlen ägnas åt det kristna hoppet och de yttersta tingen. Men ser man på den metod, som användes vid genomgången av de enskilda kapitlen — elva till antalet — skall man finna ett sinnrikt mönster av tal-symbolik, parallellismer och kontrasteringar. Nästan varje läropunkt uppdelas efter numerära kategorier, där särskilt tretalet och sjutalet spelar en viktig roll. Några exempel kan belysa detta: tre skador av syndafallet botas genom de tre teologiska dygderna, tro, hopp och kärlek; de fjorton leden i trosbekännelsen ställes upp mot fjorton villfarelser; botens tre moment, ånger, bekännelse och gottgörelse, svarar mot synden i hjärta, mun och handling. Att de tio budorden lätt kan kontrasteras mot tio laster är välbekant, men här parallelliseras de också med tio straff för dem som bryter mot buden och tio belöningar för dem som iakttar dem. De sju huvudsynderna enligt gängse medeltida tradition motsvaras av sju dygder, som är en följd av att dekalogens bud efterlevs. Andens sju gåvor (enligt Jes. 11,2 ff.) svarar också mot de sju synderna och kontrasteras ytterligare mot sju olika ingivelser av djävulen. Mot de åtta saligheterna (Mt 5,3 ff.) ställes åtta olyckstillstånd för dem som förkastas o.s.v.

Hela framställningen avslutas i kapitel X och XI med en genomgång av fem ting, som

man bör hoppas på och fem ting som man bör frukta, en framställning, som också innefattar de yttersta tingen: å ena sidan förlåtelse, nåd, köttets uppståndelse, kroppens förklarande som följer av gudsskådandet (visio Dei) — å andra sidan synd, evig död, dom, kroppens straff och själens fördömselse.

Genom den utförliga genomgången av dekalogen liksom av dygd- och lastkatalogerna, de fyra kardinaldygderna inte att förglömma, kan man säga, att den etiska undervisningen kommit att dominera framställningen. Men det hela är inställt i den bibliska människouppfattningens och frälsningshistoriens ram. Människan var vid skapelsen försedd med det goda i överflödande mått; hon var fullkomlig till sin natur, främst i ära och hon förväntade den eviga saligheten som belöning. Mot denna bakgrund tecknas syndafallet i expressiva bilder: Människan är att likna vid en tjuv, som går in i sin herres kammare för att tillskansa sig mer än vad som rättmätigt kommer henne till del — av makt, av egendom. Dessutom är hon förblindad, så att hon tror sig kunna oupptäckt kunna begå denna stöld, fastän Gud och änglarna bevittnar den. Synden gör — med en annan bild — människolivet till ett falsarium; Gud är konungarnas konung som gjort människosjälen till sitt mynt vari han inpräglat sin bild. Men människan förstör denna bild och inpräglar i stället djävulens bild i själen genom att inveckla den i dårskap och laster. Med en annan bild — för att bevara tretalet — är själen som en Guds borg, som människans förräder genom att överlåta den åt djävulen..

Tron, hoppet och kärleken, de tre teologiska dygderna, framställes sedan som botemedlet mot blindheten i förståndet — att människan »menar sig något vara fastän hon intet är» (Gal. 6,3) — mot viljans ondska och gärningens förvändhet.

Anders Piltz' utgåva av Homo conditus är försedd med en omfattande vetenskaplig apparat. De olika varianterna i handskrifterna redovisas i en Apparatus criticus. Därutöver möter i en särskild Apparatus fontium en traditionshistorisk kommentar. Först och främst lokaliserar här de talrika bibelcitaten och -allusionerna. Bibeln är den enda källa som öppet citeras i Homo conditus. Men utgivaren har dessutom sprått en hel rad av föregångare och paralleller bland samtida och äldre auktorer. B.l.a. är det verk i samma genre, som redovisas i apparaten, men även

allmänt kända auktoriteter som Petrus Lombardus och Thomas ab Aquino. I ett särskilt Index locorum redovisas de i Apparatus fontium citerade källorna. Något förbryllande är att sifferbeteckningarna i apparaten syftar på rad inom resp. avsnitt, medan de i Index syftar på paragraf inom resp. kapitel. Apparaten och index tillsammans utgör en utmärkt grund för framtida forskningar kring Homo conditus. Ett ytterligare hjälpmedel utgöres av de undersökningar som göres i Prolegomena, s. 59—76 angående verkets förhållande till andra arbeten i samma genre.

Utgåvan av Homo conditus — nära 650 år efter verkets tillkomst — är en utomordentlig insats, också med tanke på den svenska teologihistorien. Det är ett arbete som bör kunna stimulera till ytterligare forskningar i fråga om den idéhistoriska kontexten, liksom också till teologiska analyser av Homo conditus' eget innehåll. Ett önskemål som inställer sig, när denna unika skrift nu föreligger tillgänglig, är att den helt eller delvis översättes till svenska, något som med tanke på latinets otillgänglighet för de flesta bland dem som gärna skulle läsa magister Mathias' verk, ter sig i hög grad angeläget.

Bengt Hägglund

Gottfried Hamman, *Entre la Secte et la Cité, le projet d'Eglise du réformateur Martin Bucer*, 484 sid. Labor et Fides, Genève 1984.

I den här boken, som är en doktorsavhandling, vill författaren följa den händelsernas och tankarnas väg som ledde Strassburgs reformator Martin Bucer (B.), 1491—1551, fram till hans kyrkoidé och till försöket att förverkliga den. Hamman (H.) framhåller den förvånande aktualitet, som de frågor och svar har som är knutna till B.s vision av en kyrka som på samma gång är bekännande och folkkyrklig, »entre la secte et la cité». Författarens språk och sätt att argumentera är lättillgängligt. Citaten begränsas nästan helt till fotnoter. Avhandlingen har fyra delar som i tur och ordning bär rubrikerna: — »kronologiska och tematiska orienteringspunkter i händelser och skrifter», — »den teoretiska ekklesiologin», — »den tillämpade ekklesiologin» och »avslutning och utblickar». En exkurs i vilken H. kortfattat insätter B.s ekklesiologi i traditionen och i reformationens sammanhang, kommer före den sista delen.

I första delen av undersökningen redovisar H. B.s verksamhet i och utanför Strassburg mellan 1523 och 1549. De tjugosex åren uppdelas av H. i tre skeden: 1523—1529, 1530—1539, 1540—1549. Grunden till reformationen lades under det första tidsavsnittet, som avslutas med avskaffande av den katolska mässan i Strassburg 1529. Under de första åren skrev B. en rad kommentarer till bibliska böcker. B.s »speciella idé» var redan då att få tillbaka »en evangelisk ande som var i stånd att förnya gemenskapen i Kristi kropp, som är kallad att vittna om sin Herres härlighet »utan fläck och skrynkla» (Ef 5,27)». Från 1530 till 1539 uppbyggdes kyrkan på lärans, strukturernas, kyrkotuktens och utbildningens områden. Det gällde att nå tillbaka till enheten efter striden om nattvarden. Följande skrifter och aktstycken utgavs: *Confessio Tetrapolitana* 1530, en katekes av B. 1534, en kyrkoordning samma år, en disciplinordning 1535 samt en konkordi mellan Strassburg och Wittenberg 1536. Från 1545 fram till sin landsförvisning och flykt till England 1549 försökte B. att skapa en levande kyrka genom bekännande gemenskaper i folkkyrkans mitt. Experimentet med »*christliche Gemeinschaften*» misslyckades.

Andra delen, som tillsammans med den följande utgör bokens huvudparti, framställer B.s teoretiska ekklesiologi i fyra kapitel, som behandlar nyckeltexterna i Bibeln för B.s ekklesiologi; kyrkans väsen såsom Andens verk, uppenbarandet av Kristi rike, kyrkans beständighet, enhet och allmänlighet; kyrkan som mänsklig gemenskap, utkorelse-gemenskap och »*corpus mixtum*», och slutligen kyrkans kännetecken: Ordet, sakramenten och kyrkotukten. Kyrkotanken har hos B. en inre dynamik; Anden låter kyrkan framträda som yttring av den upphöjde Kristi rike, icke blott på ett fördolt sätt i de trogna utan även i den synliga kyrkan, som går mot en framtid där hon skall vara helt helgad och förhårligad. Detta »*regnum Christi*» är det nödvändiga medlet till fullbordan av frälsningen, som skedde i Kristus, dess förverkligande i rum och tid. Kyrkan är inte oundgänglig för frälsning enligt B. men är den nödvändiga och tillräckliga gemenskapen för helgelsen. För B. kan det inte finnas någon tid utan kyrkan eftersom hon är uppenbarandet av Kristi rike, som är samtida med Guds ingripande i historien. Kyrkan är Abrahams stora familj hos B. Det finns en kvantitativ men icke kvalitativ skill-

nad mellan kyrkan före och kyrkan efter inkarnationen. Kyrkans jordiska väsen definieras av begreppet gemenskap. B. ser de troendes hela tillvaro såsom infogad i kyrkans kropp. Denna »*communio sanctorum*» utmynnar i den »*societas*» som utgöres av himmelrikets medborgare.

Den »utvärtes» gemenskapen är enligt B. nödvändig för att ingen utkorad skall gå förlorad. Den av Anden stiftade gemenskapen förverkligas allt mer i den »utvärtes» gemenskapen genom Ordet, sakramenten och kyrkotukten. Den »utvärtes» kyrkan är en »*corpus mixtum*» där det finns både utkorade och fördömda. Man får enligt B. inte göra något urval, men man måste ta hand om den »sanna» kyrkan i den »utvärtes» kyrkans mitt, och leda henne till hennes fullbordan. H. visar, att det hos B. är så, att trons frukter visserligen är ett kännetecken på de utkorade, men att han samtidigt menar, att detta tecken säger mer om deras mogenhet än om deras skillnad från de fördömda.

I fjärde kapitlet redogör H. för kyrkans tre »*notae*» hos B.: Ordet, sakramenten och kyrkotukten. Kyrkotukten som kännetecken för kyrkan är särdraget i reformatorns ekklesiologi. Kyrkan såsom utkorelsens gemenskap behöver enligt B. inga nådemedel. De »yttre» medlen är givna till den synliga kyrkan, den »*corpus mixtum*» genom vilken Gud vill samla de utkorade.

Predikan skall samla »*communio sanctorum*» och uppbygga den. Predikan är för B. medlet för Guds Ord och kyrkans lära, medan Skriften är kriterium för dessa. B. följer Augustinus definition av sakramenten som ett synligt tecken på den osynliga nåden. Tecknen är nödvändiga på grund av mänsklighetens tillstånd. Mänskligheten är inte ännu präglad av full andlighet. Tecknen skapar gemenskap människorna emellan och mellan dem och Gud. Sakramenten verkar genom tron.

Utvecklingen av B.s dopteologi är komplicerad. Dopet är inträdande i det kristna livets dynamiska förlopp. Dubbelheten vattendop—Andens dop utvecklade sig i samband med dubbelheten »utvärtes» kyrka — »inre» kyrka hos B.

H. försöker att tolka B.s vacklande när det gäller nattvarden utifrån ekklesiologin. Kristi kropp i nattvarden tydde B. i ljust av tanken på kyrkan som Kristi kropp. För B. ger sig Kristus åt oss genom nattvarden i sin sakramentskroppens realitet för att vi skall vara

hans kropp, den eskatologiska realiteten av hans rike. B.s uppfattning om Kristi närvaro i måltiden formulerades först på lutherskt sen på zwinglianskt-erasmianskt sätt och slutligen på B.s eget sätt. Nattvarden är en eskatologisk näring för vår själ, samtidigt som vi åter denna mat kroppsligen. Elementen framstod genom nattvardsstriden åter som viktiga och nödvändiga. Tron förblev villkor för ett rätt deltagande, de gudlösa får enbart erfara nattvardens negativa verkan. Nattvarden uppbygger den »sanna» gemenskapen mitt i »*corpus mixtum*».

Reformatörerna var angelägna om botgöring. Det blev så småningom B.s övertygelse att kyrkotukten är det tredje kännetecknet på Jesu Kristi »sanna» kyrka. B.s uppfattning om kyrkans dubbelhet krävde en dubbel tukt. Folkkyrkans tukt skall leda till att man samlas för att lyssna till Ordet. Den skall vara en moral- och läro-uppsikt och bidra till församlingens utbildning. Den bekännande gemenskapens tukt, som framgår ur den folkkyrkliga tukten, skall vara en uppbyggelse- och helgelse-tukt. Den folkkyrkliga tukten måste bidra till att vidga utkorelsens gemenskap i den stora gemenskapen av de döpta. Den del av tukten, som blev det känsliga ämnet under B.s sista år i Strassburg, var bannlysningen. B. bekräftade mer bannlysningens princip än dess användningssätt. Bannlysning som är en nödlösning och tillhör den bekännande delen av kyrkan, är för B. en verkan av och icke orsaken till kyrkans utveckling i bekännande gemenskaper. Den tillämpade ekklesiologin är tredje delens ämne. H. redovisar här ämbetssteologin, överhetens roll i kyrkan och de kyrkliga »gemenskapsrummen» i B.s ekklesiologi. Det framgår av undersökningen, att B. bibliskt och teologiskt utvecklade Luthers egen ämbetssteologi. Efter bondekriget (1525) framhöll B. mer och mer de särskilda ämbeten, som församlingen, av vilken de erhåller sin mening, måste kontrollera. B.s uppfattning av kyrkans ämbete och ämbetena i kyrkan fick sin slutgiltiga utformning i »*von der wahren Seelsorge*» 1538 (BDS 7, 67—245). Redan under 1520-talet var »*docere*» och »*monere*» de två dominerande uppgifterna för kyrkans ämbete, 1538 tillade B. diakonin. Utvecklingen gick hos B. från kyrkans helhetsämbete till de särskilda ämbetena. Ämbetet har hos B. i överensstämmelse med dubbelheten i hans ekklesiologi på samma gång ett folkkyrkligt ansvar och

ett ansvar av bekännande slag. B. koncentrerade sig på det sista från och med 1536. Ämbetena förmedlar inte nåden, men utan dessa skulle kyrkan ej uppbyggas. I forskningen har man försökt att göra B. till uppövingsman till den kalvinistiska fyrämbetesläran (pastorer, doktorer, äldste och diakoner). H. visar att för B. vikten ligger på ämbetenas flertal, för honom fastslår Bibeln inte ämbetenas antal. I sin framställning följer H. »*von der wahren Seelsorge*» och behandlar ämbetena som innehas av »*lerer*» (doktorer), »*hirten*» (herdar/präster) och av »*almusendiener*» (diakoner). Läroämbetet är hos B. mycket differentierat. Lärare, teologiprofessorer och predikanter samt föräldrar har del i detta »*docendi*»-ämbete. »*Hirten*» eller »*eltisten*», predikanter eller icke-predikanter (de »*kirchenpfleger*») hade »*monendi*» förmanandet som uppgift. »*Kirchenpfleger*» var lekmän som satt bland »*hirten*». Enligt H. drev ekklesiologins centrala plats i B.s tänkande honom till att, mer än de andra reformatörerna, tillerkänna biskopsämbetet betydelse. Från och med 1538 ville B. att en av de äldste skulle bli utvald och tillsatt som biskop även om Kristus är den ende sanne biskopen. H. påpekar också B.s öppenhet när det gäller påvens ämbete. 1534 var han beredd att erkänna påvens primat om det tjänar kyrkans uppbyggelse och utövas i biskopskollegiet. Reformationens principer skulle också vara godkända. B.s uppfattning om diakonämbetet är den tydligaste. Diakonens uppgift är »*dilectio proximorum*», medmänniskornas tjänst. Han skulle också hjälpa prästen, dvs. hans uppgift begränsas inte till det materiella.

H. behandlar handpåläggningen hos B. i slutet av kapitlet om ämbetssteologin. B. har i likhet med Luther bibehållit handpåläggning som »sakramental förrättning». H. redogör för två slags handpåläggningar hos B.: konfirmation och prästvigning eller ordination. Konfirmationen är för B. från och med 1533—1534 invigningen till det allmänna prästämbetets tjänst. Därigenom förpliktar sig de »sanna» kristna till kyrkan och ingår i kyrkans bekännande dimension. Ordinationen, som hos B. utgör en påtaglig motsvarighet till konfirmationen, godkänner och förpliktar i kallelsen till en särskild tjänst. Konfirmationen och ordinationen har samma mål, nämligen att uppbygga kyrkan och möjliggöra att varje kristen tilltar i tron och gör framsteg i kyrkans gemenskap. Hos B.

skulle val till kyrkans tjänst aldrig göras utan överhetens medverkan.

Andra kapitlet undersöker överhetens roll i kyrkan som hos B. konkretiserar den nödvändiga öppningen av kyrkan utåt. B. tillskrev statsmakten ett beständigt ämbete i religionsfrågor. Överheten har makt för att återge lagen dess uppbyggande kraft i kyrkans tjänst. 1531 inrättades i Strassburg »*kirchenpfleger*» efter Basels förbild. »*Kirchenpfleger*» var överhetens tjänare i kyrkan, de kom från folkkyrkan och motsvarar på ämbetenas plan den folkkyrkliga dimensionen i kyrkan. De övervakade läran och läroutbildningen i staden, förvaltade kyrkanstaden såsom församlingsbornas ställföreträdare och hade den folkkyrkliga kyrkotukten som uppgift. För B. var det överheten som utövade kyrkans disciplinmakt på folkkyrkligt plan. Överheten vägrade dock att utöva kyrkans straffämbete genom »*kirchenpfleger*» i sitt »yttre» område. Därigenom kom B. till övertygelsen att bannlysningen skulle reserveras för de bekännande kristnas kretsar.

Tredje kapitlet behandlar de kyrkliga »gemenskapsrummen» hos B. Såsom andra delar av hans ekklesiologi är »gemenskapsrummen» hos B. bestämda av dubbelheten: folkkyrklig-bekännande. Skolan och församlingen är folkkyrkans »rum». Skolan var för B. ett utbildningställe för kyrkan. B. hade en stor verksamhet för skolan och högskolan i Strassburg. Församlingen är gemenskapsrummet för varje kristens tjänst. Församling är för B. det exklusiva stället för sakramentsbruk och kan inte avstå från att utöva den folkkyrkliga tukten. H. visar att de andra kyrkliga rummen i B.s ekklesiologi är en verkan av kyrkans framsteg. Kyrkan borde i sin helhet täcka alla livsområden såväl allmänna som personliga. Familjen blev för B. mer och mer ett gemenskaps- eller kyrkligt rum av bekännande karaktär.

»Die christliche Gemeinschaft» är det bekännande gemenskapsrum som är originellt i B.s ekklesiologi. Av undersökningen framgår att motivet för bildandet av »*Gemeinschaften*» var den dramatiska utgången av de första månaderna av det Schmalkaldiska kriget. B. tolkade den utgången såsom Guds straff, vars orsak låg i stadens sorgliga tillstånd. Detta tidsläge var orsaken till ett mycket starkare betonande av stråvan efter fullkomlighet hos B. Utkorelse skulle visas genom trons frukter. H. redovisar noggrannt

för hur de »*Gemeinschaften*» bildades som uppkom i början av år 1547. Framkallade genom predikningar skulle de bekännande gemenskaperna samla i sig alla de avgörande uppgifter som kyrkans ämbete hade och vara katalysatorer i folkkyrkan. »*Gemeinschaften*» var för B. ett »rum» till uppbyggelse och helgelse. Bannlysningen, som var en om inte den enda orsaken till »gemenskapernas» misslyckande efter april månad år 1549 när B. flydde till England, var inte gemenskapernas huvuduppgift. För B. var »*Bann*» enbart den yttersta lösningen efter den privata botdisciplinen dvs. den som utövades hemma eller i »*Gemeinschaften*». De bekännande gemenskaperna skulle stå under frivillighetens tecken och begränsa sitt tukttövande till sina medlemmar. Med »*Gemeinschaften*» förverkligades hos B. en klyvning mellan folkkyrkans kristna och de bekännande gemenskapernas kristna i kyrkans handlingar och strukturer. »*Gemeinschaften*» kunde inte bli sekter eftersom de skulle vara i församlingens mitt och där mottaga sakramenten. H. påpekar att överheten inte var mot gemenskaperna men att man ej ville avstå från någon del av sin disciplinmakt. B. följde bibliska imperativer utan hänsyn till tidsläget tvärtemot Luther som i sitt företal till den Tyska Mässan (WA 19,72 f.) ville skapa små bekännande gemenskaper, folkkyrkans levande »kärnor», men fastställde att tiden inte var passande. Till »*Gemeinschaftens*» misslyckande bidrog ock att predikanterna var oeniga i denna fråga. Enligt H. dog B.s ekklesiologi samtidigt med reformatorn. Vissa delar, men icke helheten, återupptogs av Calvin och den s.k. reformerta traditionen.

I exkursen sätter H. in B.s teologi och ekklesiologi i den allmänna traditionens och reformationens ram. Man kan beklaga att denna del inte fick större utrymme. Cyprianus och Augustinus var det praktiska stödet för B.s ekklesiologi. B., före detta dominikanermunk stod under Thomas' ab Aquino inflytande när det gällde dogmatik och etik. Det är framförallt i den empiriska uppfattningen av kyrkan som det thomistiska inflytandet märks hos B. B. blev i många avscenden Erasmus trogen till sitt livs slut. H. fastställer att om »*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*» (Bd 2, s. 209) kan tala om »selbständige Weiterbildung zwinglischer Theologie: Martin Bucer» så är det enbart möjligt om man tillskriver Zürich-reformatorns inflytande på B. motiv som kom

från Erasmus och humanismen. B. följde inte Zwinglis radikalism i fråga om viktiga delar av det humanistiska arvet. Sin empiriska uppfattning om kyrkan har B. fått från Zwingli liksom idén om kyrkan-staden. Från Luther har B. mottagit de väsentliga teologiska impulserna. B. överförde Luthers uppfattning om den enskilde troende till att gälla på kyrkans plan. Hos Luther var den troende, Jesus Kristi vittne, och den fräl-sande nåden i medelpunkten. Hos B. var medelpunkten kyrkan, som fungerade som vittne om Kristi rike och utgjorde den hel-gande gemenskapen. H. fastställer att en undersökning skulle uppvisa den djupaste frändskap mellan Melanchthon och B. Tyvärr saknas ännu denna undersökning.

I »avslutning och utblickar» varmed H. avslutar undersökningen, framställdes på sammanfattande sätt huvuddragen i B.s ekklesiologi, orsaken till dess misslyckande men också dess bestående värde och aktualitet. Orsaken till misslyckandet var att B.s ekklesiologi stod under förtecknet av en upp-højelse-kristologi. När B. talade om Kristi rike så låg vikten på riket. Luther avvisade vid Marburgsamtalen den kristologi hos B. som gjorde Kristi kors till blott en etisk liv-givande princip. Det är av intresse att med H. jämföra B.s motto »*mihi patria coelum*» och Luthers »*Kreuz, Kreuz und Jammertal*». H. vill ifrågasätta det överdrivna imperativet i B.s fullkomlighetssträvan och i hans iver för den »sanna» kyrkan. H. framhåller också dubbeltydigheten i B.s person och tänkande, vilken också präglade hans ekklesiologiska projekt. Men H. visar till sist den helhetssyn som B. hade på kyrkan. Kyrkan lever i historien där den eskatologiska fullbordan skall ske och förverkligas i kyrkans upp-højelse. H. påpekar B.s sinne för kyrkans missionsansvar. Om man har kallat B. pietisten bland reformatörerna är det enligt H. på grund av hans uppmaningars form och iver. H. framhåller aktualiteten i B.s ekklesiologi i det ekumeniska sammanhanget och redogör kort för den tematiska släktskapen mellan B.s och Dietrich Bonhoeffers tankar i kyrkofrågan.

Denna undersökning av B.s ekklesiologi-tänkande är mycket stimulerande. De talrika hänvisningarna eller citaten till den elsassiske reformatörernas skrifter lockar till att läsa honom. B.s ekklesiologi har, enligt Sven Ingebrands undersökning av Olavus Petris teologi, haft visst inflytande på den

svenske reformatörernas ekklesiologiska idéer. En ny undersökning utifrån Hammanns arbete skulle nog visa ytterligare tematiska likheter. Det enda som man kan beklaga är att avhandlingen ej kunde gå djupare i jämförelserna mellan Bucer och de andra reformatörerna. Vissa påståenden kunde kanske ha fått större tyngd därigenom. Men det skulle ha krävt en ännu längre och djupare undersökning än den här. En fullständig bild av de tjugosex händelserika åren mellan 1523 och 1549 i Strassburg kan man väl inte ge.

Rémi Kick

Erland Johansson: *Väckelserörelsen och samhället. En historisk studie av Karlskoga 1875—1900. Meddelanden från Historiska institutionen i Göteborg, nr. 27. Förlagshuset Gothia, Göteborg 1984.*

Lennart Lundmark: *Protest och profetia. Korpela-rörelsen och drömmen om tidens ände. Arkiv förlag, Lund 1985.*

De två böcker som denna anmälan tar upp är båda skrivna av historiker och båda behandlar religiösa rörelers framväxt på det lokala planet. Båda använder sig av religions-sociologisk begreppsbildning och teori och detta är den närmaste anledningen till att jag vill presentera dem för STK:s läsekrets.

Erland Johanssons bok är en avhandling för doktorsexamen och har som sådan en numera ovanligt tilltalande yttre framtoning. Hans arbete har anknytning till det tidigare stora folkrörelseprojektet som leddes av Sven Lundqvist men är nästan helt koncentrerat till den religiösa folkrörelsen och behandlar hur Karlskoga Missionsförsamling bildades och vilka faktorer som bidrog till dess snabba tillväxt under den sista fjärdedelen av 1800-talet. »Socknen» beskrivs inledningsvis tämligen ingående, särskilt i ekonomiskt avseende. Den tunga delen i boken är emellertid som sig bör den om »Missionsföreningen», där den allmänna bakgrunden i konventikelbildning hos »Mor i Vall» och motsättningar i natt-vardsfrågan — alltså ett skeende med många paralleller — tecknas. Rekryteringen av nya medlemmar — när, vilka, varför — är en av frågeställningarna som Johansson särskilt intresserar sig för. En annan är det engagemang för undervisning och sociala frågor och i rikspolitiska angelägenheter som församlingen och dess ledare tidigt visade.

Erland Johanssons avhandling har många tabeller och diagram. Den ställer upp ett utvecklat hypotessystem och i mycket är det en kvantifierande historievetenskap man möter men författaren menar själv att han »står på den hermeneutiska linjen» (s 14). Kanske har han tvingats till denna ståndpunkt genom att han finner så få och svaga samband mellan ekonomiska förhållanden och konjunkturer å den ena sidan och medlemsökning i Missionsföreningen å den andra sidan samt genom att församlingsmedlemmarna alls inte kan knytas till någon bestämd social grupp utan återfinns i de mest skilda läger. I denna situation har han gripit till religionssociologiska och andra allmänt religionsvetenskapliga teorier. Dessa teorier hänför sig inte alltid till samma nivå som materialet för avhandlingen ger upplysningar om och man får sig till dels både utpräglade makroteorier och klassifikationer som kommit fram genom studier av individer i författarens strävan att komma till förståelse för Karlskoga Missionsförsamling. Joachim Wachs religionssociologi är knappast ägnad att kasta ljus över rekryteringsmönstren i en frikyrkoförsamling och lite förvånad blir man över att utvecklingen i Karlskoga »verifierar Helmer Ringgrens forskning om religionens form och funktion» (s 89). Ett exempel på det andra nivåfelet är att de dimensioner av religiositet, trosdimensionen, upplevelsedimensionen osv, som Charles Glock menar sig finna vid studiet av individuell religiositet användes för att karaktärisera Svenska kyrkan och väckelserörelsen som kollektiva storheter. Något rimligare är användningen av Max Webers karisma-begrepp som får stor betydelse i förklaringarna till att väckelserörelsen hade sådan framgång. Som karismatiska ledare framställs emellertid inte bara »Mor i Vall» som började konventiklarna och Nelly Hall i samband med vars mötesserier den största nyrekryteringen skedde utan också en rad andra personer som »inom vissa rums- och tidsbestämda ramar direkt påverkat den historiska och kulturella utvecklingen» (s 149) i Karlskoga.

Lennart Lundmark inleder sin bok om Korpela-rörelsen med en initierad översikt av den religionssociologiska forskningen om millenära rörelser i olika delar av världen. Korpela-rörelsens utveckling från det sena 1920-talet fram till rättegångarna 1939 består en ingående redogörelse. Av denna framgår bl a att Toivo Korpela inte var orsak till att

utsagorna om världens snara undergång kom att fånga anhängarna omkring 1934—35, och att han absolut ingenting hade att göra med den antinomistiska inriktning, som rörelsen fick då profetiorna inte slog in, och som är det som man nu framförallt kommer ihåg den rörelse som är knuten till Korpelas namn för.

Lundmark intresserar sig egentligen inte för det sena och mest spektakulära skeendet i Korpela-rörelsens utveckling, utan det är vilka faktorer och förhållanden som låg bakom uppkomsten av och accepterandet av förväntningarna om det nära förestående världsslutet, som är hans huvudfrågeställning. I sitt sökande efter förklaringar går han till motsättningarna i språkfrågan i Tornedalen under mellankrigstiden och till de enkla livsvillkoren i Pajala. Han prövar om de — delvis våldsamma — arbetsmarknadskonflikterna och kommunisternas framgångar med åtföljande politiskt maktskifte kan ha haft någon betydelse. Han söker också förklaringar i den religiösa traditionen och i Lars Levi Laestadius' och laestadianernas samhällssyn. I dessa förhållanden finner han faktorer som låg till grund för att Toivo Korpela hade framgång i sin förkunnelse och delvis också förklaringar till att rörelsen senare fick en millenär inriktning. Det tidiga 1930-talet var en period av stora förändringar i Tornedalen och det invanda värderings- och auktoritetssystemet fungerade inte längre. När ledaren för den religiösa protesten, dvs Korpela, drog sig tillbaka till Finland och dessutom en av de ledande och stabiliserande laestadianerna, August Lundberg, dog så uppstod ett auktoritetsvakuum där nya krafter kunde göra sig gällande. Även i Lundmarks framställning möter man begreppet »karisma» och han konstaterar att den man — i boken kallad »Förste profeten» — som blev den mest framträdande inom rörelsen under resten av dess existens mera tilldelades ett karismatiskt ledarskap av anhängarna än sökte det. Som ett viktigt komplement till övriga förklaringar till framväxten av millenära riktningar som Korpela-rörelsen vill Lundmark också lägga »anhängarnas kopplingar av förflutet och framtid, världslig handling och himmelsk allmakt, stabilitet och förändring, ordning och kaos» (s 172). Förklaringen till rörelsens ändrade inriktning skulle alltså delvis ligga i den historiesyn och världsbild som anhängarna tillägnat sig. Författaren talar om detta som

»den sociala temporaliseringen», ett begrepp som han tidigare fört fram i en särskild liten skrift »Det förflutnas makt. Om sociala tidsbegrepp och samhällsförändring» (Lund 1984). Idéerna är synnerligen intressanta och man kan se många områden där det borde vara givande att diskutera fenomen i termer av social temporalisering. Frågan är dock om korpelanernas annorlunda sociala temporalisering inte mera var en del av rörelsens ideologi än en förklaring både till denna ideologi och till den ovanliga religiösa praktik (bl a svärjande och hoppande) som man ägnade sig åt också under den rent millenära perioden.

Två böcker har behandlats i denna anmälan. Erland Johanssons arbete om Missionsföreningen i Karlskoga är i mycket ett hederligt hantverk men inte någon särskilt bra avhandling. Lennart Lundmarks studium av Korpela-rörelsen har mynnat ut i en mycket läsvärd bok där man både finner kringssyn, djup, intressanta idéer och stor problemmedvetenhet. Gemensamt för arbetena är att författarna inte vill nöja sig med att söka ekonomiska och sociala faktorer bakom resp. rörelsens framväxt och framtoning. Sedan de behandlat och prövat dessa faktorer går de vidare och söker också förklaringar i enskilda personers egenskaper och handlande och de beaktar också den drivkraft som ideologier och världsuppfattningar har för uppkomsten av och utvecklingen av religiösa rörelser. Båda författarna vill säkert framstå som de historiker de är men det hindrar inte att de försöker bedriva/bedriver religionssociologi av gott weberianskt märke.

Göran Gustafsson

Rainer Dillmann: *Das Eigentliche der Ethik Jesu. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik. 133 sid. Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1984.*

Inga seriösa försök att besvara frågan varför det karakteristiska eller eventuellt specifika i en kristen etik består kommer ifrån att för det första undersöka NT:s och särskilt Jesu etiska undervisning, i den mån det är möjligt att nå kunskap om denna. För det andra bör väl också undersökas vilken relation som råder och ev. bör råda mellan Jesu etik, NT:s etik i övrigt och en nutida kristen etik. Sådana undersökningar blir med nödvändighet

en kombination av exegetiska och etiska analyser, vilket också är både exegetens och etikerns dilemma.

En exeget som likväl försökt sig på att göra en visserligen begränsad och knapphändig undersökning av detta slag är Rainer Dillmann, enligt uppgift professor i biblisk teologi vid den katolska fackhögskolan i Paderborn. Titeln visar att han avser att undersöka »det egentliga» i Jesu etik och därmed ge ett exegetiskt bidrag till den med hans beteckning moralteologiska diskussionen om varför »das Proprium» eller det specifika i en kristen etik består. En sådan bok bör välkomnas av en etik.

Dillmann ger först en värdefull översikt av diskussionen inom moralteologin om det specifika i en kristen etik och av motsvarande diskussion inom exegetiken om Jesu etik. Det andra och tyngsta kapitlet utgörs av en exegetisk detaljanalys av Mk 10: 17—31, dvs. texten om mannen som ägde mycket och som av Jesus uppmanades att sälja allt han hade, och av Mk 7: 1—23, texten om frågan varför Jesu lärjungar åt med orena händer och inte levde efter »fädernas regler». Dillmann redovisar omsorgsfullt det vetenskapliga diskussionsläget angående bl a text- och redaktionskritiken och den till Jesus samtida judendomens inställning i de båda frågorna. I båda fallen dras efterhand konsekvenser för en kristen etik.

I tredje och sista kapitlet görs försök till en principiellt etisk analys av — som det heter — »Die Begründung sittlicher Urteile durch Jesus». Detta låter snarlikt Bruno Schüllers bekanta arbete »Die Begründung sittlicher Urteile», och det visar sig mycket riktigt att Dillmann såväl tackar Schüller i förordet som flitigt hänvisar till dennes nämnda bok, när det gäller terminologin vid analysen av Jesu etik i moralteologiskt perspektiv.

Jag vill inte påstå att Dillmanns slutsatser innehåller några direkta nyheter. Till det delvis nya hör att han som sagt bemödar sig om att utsätta exegetiska resultat för etisk analys. Förf. är så kortfattad att hans ståndpunkt i alla de stora etiska frågor han tar upp inte blir helt klagjord. Några punkter i hans framställning skall jag kommentera.

Det är onekligen svårt att få grepp om mångfalden exegetiska teorier om Jesu inställning till torah — och det ligger kanske i sakens natur. Dillmann är inget undantag: a ena sidan generella utsagor, å andra sidan

sägs att inte ens Markus ger någon enhetlig uppfattning i frågan. I Mk 7: 1 ff vill dock Markus enligt förf. ge tillkänna sin mening att Jesu torahkritiska inställning inte bara var punktuell utan träffade torah i dess grundvalar genom att måltidsföreskrifterna helt enkelt visades vara moraliskt irrelevanta. Torah blir inte längre enda kriterium på en moraliskt rätt handling. Människan står primärt under Guds totala fordran och denna låter sig inte en gång för alla fastslås i en normativ etik, varken i torah eller i senare kristen etik. Jesus däremot förkunnar denna Guds totala fordran och ställer människan inför avgörelsen och ger etiska förebilder. Kristen etik bör därför vara knuten till Jesu person utan att fördenskull hamna i »kristonom moralpositivism»; så uppfattar jag Dillmanns position.

Ätminstone enligt Mk 7: 1 ff företräder Jesus vidare, enligt vad förf. söker visa, en teleologisk etik. I detta avseende har Dillmann gjort några riktiga iakttagelser, men om dessa avses gälla mer generellt har denne alltför oförmedlat i anslutning till Schüller bestämt Jesu etik som teleologisk. En mer nyanserad och utförlig analys skulle ge ett mer komplicerat resultat.

Vari består då det »egentliga» i Jesu etik och det »specifika» i en kristen etik? Inte i att etiken skulle vara radikal, eskatologisk eller teleologisk. Dillmanns tes är bl.a. att det egentliga i Jesu etik ligger i att torahs moraliska auktoritet upphör och i att Jesus sätter sin egen auktoritet i dess ställe. I en kristen etik hör därför trosavgörelse och moraliskt ställningstagande nära ihop. Förf. driver tesen ända dithän att »varje moralisk avgörelse» också är ett ställningstagande till Jesu person, så som det enligt förf. blev för den rike mannen enligt Mk 10, 17—31.

Dillmann har bidragit med många intressanta synpunkter, men många av hans påståenden hade behövt ytterligare klargöras. Det viktiga med boken är dess ambition att knyta ihop det som alltför länge varit åtskilt, nämligen exegetik och etik och i vidare mening exegetik och systematisk teologi.

Göran Bexell

bönens form och funktion inom Svenska Alliansmissionen. Studia Psychologiae Religionum Lundensia 6. Lund 1984.

I föreliggande avhandling är huvudintresset att beskriva bönen hos vuxna bedjare inom Svenska Alliansmissionen. Detta sker genom att författaren samlar in ett primärmaterial som sedan tolkas utgående från några teorier. Primärmaterialiet består dels av en större enkät till ett urval medlemmar i Alliansmissionen, dels av djupintervjuer med åtta personer som tillhör kärntruppen inom rörelsen. De övergripande teoretiska övervägandena går ut på att bönen måste förstås i ljuset av den tradition som bedjaren tillägnat sig. Detta innebär att författaren rätt ingående presenterar och beskriver den religiösa miljö som Alliansmissionen utgör. Denna del av avhandlingen är välgjord. När det sedan blir fråga om att få grepp om förhållandet mellan individ och grupp — traditionen — blir det svårare att följa författarens framställning och tankegång.

Avhandlingen är i stora stycken upplagd i enlighet med de rekommendationer som Hans Åkerberg framlägger i sin metodbok *Tolkning och förståelse*. Sålunda finner vi här bl.a. en uppdelning av teorierna i huvudteorier och subsidiära teorier. Huvudteorierna är här Kurt Lewins fältteori, Hj. Sundéns rollteori, Hans Åkerbergs teori om den affektiva antropomorfismens dissolvering samt ytterligare Rudolf Ottos teori om människans upplevelsepremissier inför »det Numinösa». De subsidiära teorierna är Leon Festingers teori om den kognitiva dissonansen och James B. Pratts distinktion mellan subjektiv och objektiv dyrkan. Som synes är det en rätt ansenlig arsenal av teorier som radas upp.

Det som man frågar sig inför mötet av så många teorier är om de alla är nödvändiga och om de ömsesidigt stöder varandra. Författaren skriver på s. 56 att teorierna »står i ett inbördes komplementärt och vetenskapsteoretiskt hållbart förhållande till varandra». Likväl finner jag att en mer djupgående penetrering av teoriernas inbördes förhållande skulle ha varit av nöden. Man måste ju visa att teorierna är av samma art, annars försvagar de ju allvarligt varandras förklaringspotential.

Särskilt då det gäller kombinationen av Ottos teori med Sundéns rollteori blir det problem. Otto hävdar ju att »das Gefühl des Numinösen» inte kan härledas ur några från

Björn Wiedel: *Bön och tradition. En empirisk religionspsykologisk undersökning av gudsbild och gudsförhållande i samband med*

det sociala livet hämtade föreställningar eller känslor (jfr s. 67). Sundén däremot utgår uttryckligen i sina resonemang från att religiösa upplevelser får sin förklaring utgående från en inlärningsprocess som han kallar traditionstillägnelse. När författaren till denna avhandling dessutom förefaller anse (s. 254—255) att ett djupt tillägnande av ett rollsystem ger de kvaliteter som den 'numinösa' gudserfarenheten har enligt Otto, blir det svårt att följa argumenteringen.

I stort sett samma problem uppkommer efter vad jag förstår vid kombinationen av rollteori med teorin om den affektiva antropomorfismens dissolvingering. Den senare teorin förutsätter en mognadsprocess hos individen, en utveckling av religiositeten mot en operoslig, icke-antropomorf gudsuppfattning. Kan man tänka sig att en gudsrelation med helt upplösta antropomorfismer (Paul Tillichs tal om varat) samtidigt också besitter förmåga till rollövertagande ur den heliga traditionen? Jag tycker frågan borde ha utretts ingående bl.a. därför att metaforen 'Fader' här gärna tolkas som ett tecken på affektiv antropomorf gudsbild, alltså icke helt utvecklade gudsuppfattning. Vid applikationen av dissolvingeringsteorin kommer det in ett starkt individualpsykologiskt moment som delvis strider mot det socialpsykologiska betraktelsesättet (traditionstillägnelsen). Det är väl osannolikt att tänka sig att individer utvecklas förbi det som deras tradition inom en viss rörelse förutsätter. Då så sker är det ju en mycket intressant psykologisk fråga men enligt uppgiftsbestämningen var det inte det som skulle göras i denna avhandling.

Vad fältteorin av Kurt Lewin beträffar har författaren gjort ett ambitiöst försök att tillämpa den. Likväl förefaller den »ålderdomlig» och oprecis. Den drar efter vad jag förstår bort uppmärksamheten från relationsförhållandet i bönen, något som är typiskt för bön enligt författarens egen definition. Här skulle säkert modern kommunikationsteori bättre ha lämpat sig. Det blir nämligen förvirrande då författaren först skisserar upp de olika regionerna i individernas psykologiska fält — absolut status, relativ status och momentan status — och strax därefter måste konstatera att det finns en »gråzon» (s. 205) mellan regionerna. Och vid användningen av begreppet »lokomotion» får man inte klart för sig om det är jaget i psykologisk mening som sätter sig i rörelse eller om

det enbart är fråga om tankens flykt hos den bedjande från ett ämne till ett annat.

När det gäller teorianvändningen i denna avhandling kommer man inte från intrycket att det skett på ett alltför eklektiskt och orefleterat sätt. Man frågar sig verkligen om teorierna har någon förklarande effekt eller om de enbart används för att omskriva iakttagelser som författaren gjort i materialet. Och då »omskrivningarna» dessutom blir motsägelsefulla — tar ut varandra — undrar man om det är berättigat att använda begreppet teori för beskrivningssystemen. De får snarare funktion av tentativ modell.

Det finns många formuleringar och analyser i avhandlingen som det skulle vara skäl att ta upp till diskussion. Det skulle dock föra för långt att göra det i en recension av denna art. Jag pekar därför enbart på några sådana saker. Författarens »approach» sägs vara »kvantitativ/kvalitativ med hermeneutiska förtecken» (s. 52). Innebär detta att kvantitativa analyser kunde vara hermeneutiska? På s. 89 framställer författaren saken så att huvudteorierna tjänar som instrument vid prövningen av materialets validitet. Går det att göra på annat än experimentellt material och med teorier av hög förklaringspotential? På ss. 89—91 uttrycker författaren en ambition att på förhand, innan analysen är gjord, bestämma hur lyckad hans undersökning är vetenskapligt sett. Avsnittet handlar om interpretationsnivåer och säkerställdhetsnivåer och är som sådant obegripligt utan den »nyckel» som Åkerbergs metodbok utgör. Skall verkligen de förslag Åkerberg har till materialgruppering och teoriindelning tas som vida accepterade schabloner för vetenskapligt arbete?

Ytterligare en sak: på s. 280 står det att en person snabbt kan övergå från rollen »bedjare» till rollen »tungomålstalare» och åter till rollen »bedjare». Menar författaren verkligen att det skulle vara skillnad mellan de två omtalade rollerna? Är inte tungomålstal snarast att uppfatta som ett bönespråk? Skall man här tala om roller, är det väl närmast »den i Anden döptes» roll man bör beskriva. Till den hör som ett utmärkande drag bön med olika tungomål.

Sammanfattande vill jag säga att avhandlingen har ett material som på många ställen är ytterst intressant och uppslagsgivande. Mig förefaller det dock vara så att analysen och de använda teorierna inte riktigt gör mate-

rialet rättvisa. Större stringens och ett mer kortfattat framställningssätt skulle ha varit att föredra. Den uttalade ambitionen att analysera bönen mot bakgrund av traditionen inom Alliansmissionen borde ha genomförts konsekvent. Som det nu är lämnas läsaren i brydsamhet huruvida författaren verkligen genomfört sin uppgift eller ej. På detta tyder en mening i ett centralt avsnitt i sammanfattningen: »Vi ser alltså den religiösa upplevelsen både som en följd av traditions-tillägnelse och som ett korrektiv till denna tillägnelse».

Nils G. Holm

Resuméer av doktorsavhandlingar

Sigfrid Deminger: *Evangelist på indiska villkor. Stanley Jones och den indiska renässansen 1918—1930. Studia Missionalia Upsaliensia XLII. 1985. Libris. 224 sid. Pris: 98:—.*

Denna avhandling i missionsvetenskap kan karaktäriseras som en »intellectual biography». Syftet är att klarlägga hur Dr. E Stanley Jones, en amerikansk metodistmissionär verksam i Indien, tolkade och beskrev den indiska utveckling som han blev medengagerad i och hur hans egen kristendomstolkning och missionssyn förändrades under inflytande av denna indiska utveckling. Tiden från första världskrigets slut till rundabordsamtalen i London om Indiens politiska framtid 1930/31 var en dramatisk period i Indiens historia, både religiöst, politiskt och kulturellt. Under Mahatma Gandhis ledarskap intensifierades spänningen mellan indiskt och västerländskt. Stanley Jones relationer till och beroende av Gandhi kom att bli av särskild vikt för Jones utveckling. Jones påverkades emellertid också på ett avgörande sätt av en hittills föga känd indisk opinionsbildande grupp bestående av teologiskt orienterade lekmän, den sk Madras-gruppen, som redan på 1920-talet ställde långtgående krav på en indisk gestaltning av kristendomen och som utvecklade en skarp kritik av västerländska former och strukturer. Jones kristendomstolkning och missionssyn förändrades både praktiskt och principiellt. Som »evangelist for the educated» utvecklade han tidigt former för inter-religiös dialog. I sin tolkning av hinduismen som motpart i religionsmötet framträder tydligt

påverkan av Madras-gruppen. Jones mest särpräglade bidrag till missionsdebatten utgörs emellertid av hans tolkning av religionsmötet som en assimilationsprocess. Jones försöker visa hur den kristna tron kan komma till uttryck i en icke kristen kulturmiljö genom de »forms and genius» som är karaktäristiska för denna miljö och i relativt oberoende av utländskt kulturellt inflytande.

Särskilt tydligt framträder Jones bidrag till missionsdebatten vid en jämförelse med andra vid den aktuella tiden aktuella missionsteologiska alternativ. I denna avhandling diskuteras Jones »missionary approach» i förhållande till LMS-missionären J N Farquhars tolkning av förhållandet mellan kristendomen och hinduismen som »fulfilment», den skotske missionären och teologen A G Hoggs tolkning av samma förhållande som »challenging relevancy» och slutligen med den nämnda indiska opinionsbildningen, den sk Madras-gruppen. Jones förändrade kristendomsuppfattning och missionssyn kom omkring 1930 till uttryck dels i grundandet av Sat Tal ashram, dels genom att »The Kingdom of God» från denna tid på ett för Jones karaktäristiskt sätt kom att sammanfatta hans kristendomssyn.

Harald Wejryd: *Från konventikel och väckelse till fri församling och denomination. En skildring av Den fria missionens i Finland uppkomst och utveckling fram till 1890.* Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. II Ny följd, nr. 41. 172 sid. Uppsala (tr. Motala) 1984.

Vid sitt makttilträde 1855 var Alexander II tvingad att ge den ryska politiken en mer liberal inriktning. Därmed inleddes också i dåvarande Storfurstendömet Finland en utveckling mot större frihet och rörlighet, som bl.a. gjorde det möjligt för såväl enskilda som grupper att ta ansvar för sitt religiösa liv.

Vid sidan av övriga strömningar i tiden uppstod det i Finland en ny och avvikande typ av väckelserörelse, som hade sina rötter i den anglo-amerikanska helgelsrörelsen och som genom migration och influens kom att bli höggradigt påverkad av nyevangelismen i Sverige. Till att börja med vann den nya väckelsen insteg bland människor med social status och boklig bildning. Tidigt fick

den fotfäste i kuststäderna, i Tammerfors samt bland allmogebefolkningen på Åland, i Åbo skärgård, i Nylands kustsocknar och i Österbottens kustland. Redan från början var rörelsens ledare inriktade på att även till de finsktalande föra erbjudandet om fri nåd och kravet på personlig avgörelse. Höggradigt befrämjande var en mötesserie, som den engelske lorden W. Radstock höll i Helsingfors 1879.

Förgrundsgestalter inom denna inre mission blev de två adelsmännen C. Boije af Gennäs och Edv. Björkenheim, de akademiskt bildade männen Hj. Braxén och Antti Mäkinen samt den av Plymouthbröderna påverkade W. Lönnbeck. Förutom den fric baptisten A. F. Tiseliuss medverkade ett flertal predikanter från Svenska Missionsförbundet till att möjliggöra rörelsens

genombrott. Bland dessa intog C. Orest och J. A. Karlberg en särställning. Många bildade kvinnor innehade ledande funktioner.

Den fria rörelsens företrädare hävdade individens rätt att välja och vraka auktoriteter. I likhet med den religiösa liberalismen framhöll de Bibeln som enda norm för kristet liv och kristen gemenskap. De sociala missförhållandena upplevde de som en kallelse till filantropi och människovård. I sina s.k. vänkretsar anordnade de separata nattvardsgångar, vilket tillsammans med utvecklingen från små, förtroliga sammankomster till offentliga möten och väckelseserier samverkade till en snabb omformning av rörelsen från konventikel och väckelse till friförsamling och denomination.

AKTUELLT

Sällskapet för judaistisk forskning

höll i juni 1985 sin tredje kongress i Åbo under ordförandeskap av professor Helmer Ringgren. Medarrangör var Exegetiska institutionen i Åbo med professor Karl-Johan Illman som kongressutskottets ordförande.

Sällskapets uppgift är att koordinera och befrämja judaistisk forskning i de nordiska länderna. Judaistik kan därvid definieras som ett tvärvetenskapligt ämne, vars forskningsfält är det judiska folket, dess historia,

kultur, religion och samhällsförhållanden. Sällskapet utger också en tidskrift, *Nordisk judaistik/Scandinavian Jewish studies*, som kommer med två nummer per år. Redaktör är teol. dr. Nils Martola.

Vid kongressen i Åbo märktes bland många ämnen en granskning av behandlingen av judarna och judendomen i de nordiska ländernas läroböcker i religion inom skolan, speciellt med material från Danmark och Finland.

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

Bo Johnson

85 -09- 0 4

LUND