

Har exegetiken någon betydelse för homiletiken?

AV HOLSTEN FAGERBERG

Inledande synpunkter

I sin uppsats *Predikan i exegetisk och dogmatisk kontext* (STK 4/1983, s. 150–162) utreder Edvin Larsson sambandet mellan exegetiken och homiletiken. Frågan gäller, om och på vilket sätt homiletikern kan få hjälp av den vetenskapligt arbetande exegeten. Förhållandet dem emellan är inte spänningsfritt. Många kyrkor har dröjt med att acceptera den historiskt-kritiska bibelforskningen. Numera gör de flesta det, många kanske mer av nödtvång än med entusiasm. Men skaran av dem som inte ställer kritiska frågor till bibeln krymper undan för undan. Detta gäller också kristna människor. I det läget behöver predikan hjälp av en forskning, som hederligt och sakligt tar upp historiska frågor och teologiska problem. Sker inte detta, är det fara värt, att kyrkans förkunnelse kommer att te sig irrelevant för kritiskt vakna människor (s. 159). Vilken hjälp kan då homiletiken vänta av exegetiken?

Det är enligt Larsson till att börja med nödvändigt att företa en rad negativa avgränsningar. Eftersom exegetiken är historiskt inriktad och homiletiken är orienterad mot nuet, blir den första slutsatsen, "att exegetik och homiletik bör hållas isär" (s. 153). Detta skall förstås så, att ingen sammanblandning av funktionerna får äga rum. Vidare måste homiletikern inse, att alla på vetenskaplig forskning byggda resultat till sin natur är relativa (s. 156). Den fasta grunden predikanten söker för sin förkunnelse finner han inte i exegetiken. Ytterliga-

re en svårighet är splittringen mellan olika exegetiska skolriktningar. Mångfalden ökar osäkerheten om relevansen i det nytestamentliga budskapet och den historiska trovärdigheten i det Nya testamentet berättar om. Genom exegetiskt studium kan man inte komma fram till en modellpredikan – trots att de nytestamentliga texterna bör betraktas som förkunnelse (s. 157). Nya testamentet tillhandahåller inga predikomönster. Sin negativa del av analysen sammanfattar Edvin Larsson så här:

Spänningen mellan exegetikens *då* och predikans *nu*, splittringen mellan skilda skolriktningar inom bibelforskningen, de omdiskuterade, i princip alltid relativa, forskningsresultaten. Alla de antydda svårigheterna utgör ett enda komplex, som problematiserar predikans möjligheter att tillgodogöra sig exegetikens resultat (s. 159).

Exegetiken tycks härmed främst ha en sanerande uppgift. Genom en analys av de bibliska begreppen kan exegeten befria dem från den överlagring av sekundärbetydelser, som de har fått under århundradenas lopp, då olika riktningar kämpat mot varandra och tagit de bibliska utsagorna som vapen i sin tjänst. Genom att klarlägga texternas ursprungliga intention kan exegeten vidare hjälpa förkunnaren att låta texten "tala meningsfullt in i liknande situationer i långt senare epoker" (s. 157).

Det viktigaste bidraget exegetiken kan lämna till homiletiken är upptäckten av det nytestamentliga stoffets karaktär av förkunnelse. Även underberättelserna är att förstå

som förkunnelse. Men hur är det då med deras fakticitet, en fråga som den historiskt inriktade exegeten rimligen inte kan komma ifrån. I varje fall är den levande för den kritiska nutidsmänniskan, som nog förväntar sig ett hederligt och sakligt svar från exegeten. Men enligt Larsson bör denne bara "eventuellt ställa" den och då först sedan syftet med underberättelserna har klarlagts. Men är denna väg i längden framkomlig? Bör inte exegeterna mera energiskt försöka klargöra premisserna för den kristna tron och undersöka, hur de nytestamentliga författarna besvarar denna för alla kritiska människor brännande fråga? Avsikten är likväl inte att nu närmare penetrera den frågeställningen. I stället skall en annan synpunkt sysselsätta oss.

Den hermeneutiska frågan

Som redan är omtalat ansluter sig Edvin Larsson till den dialektiska teologins upptäckt av det kerygmatiske draget hos det nytestamentliga stoffet. Nya testamentet är förkunnelse. Frågan blir då, om det går att på ett något djupare sätt dra lärdom och nytta av denna insikt och därigenom föra exegetiken närmare homiletiken utan att göra avkall på exegetikens historiska särart? Uppgiften är svår men jag gör ett försök i förhoppning om att andra vill ta vid och föra samtalet vidare.

Om de nytestamentliga texterna är förkunnelse tränger sig ofrånkomligt hermeneutiska frågeställningar fram. På vilket sätt, efter vilka principer sker denna förkunnelse? Kan några riktlinjer eller vägledande synpunkter framletas ur det nytestamentliga materialet? Att behandla frågan i hela dess vidd skulle kräva ett betydligt större utrymme än det som är tillgängligt i en tidskriftsartikel. Vi inskränker oss därför här till några synpunkter på nytestamentlig utägning av gammaltestamentliga texter. Av metodiska skäl begränsar vi oss till lukanska texter. Det förefaller nämligen som om evangelisten Lukas i de skrifter, som tillskrivs honom, företar en reflexion över villkoren för vad vi idag skulle kalla hermene-

utik. Utifrån två kända berättelser, som hör till den lukanska traditionen gör vi de efterföljande övervägandena.

Enligt Luk. 4:16–21 höll Jesus sin första predikan i Nasarets synagoga. Han slår upp Jes. 61:1 f. och läser:

Herrens Ande är över mig, ty han har smort mig till att frambara ett glädjebud för de fattiga. Han har sänt mig att förkunna befrielse för de fångna och syn för de blindade, att ge de förtryckta frihet och förkunna året som Herren har valt. – Han rullade ihop boken och gav den tillbaka till tjäna- ren och satte sig. Alla i synagogan hade sina blickar riktade mot honom. Då började han tala till dem och sade: 'Idag har detta skriftställe gått i uppfyllelse inför er som hör mig.'

Yngve Brilioth¹ tar denna berättelse som utgångspunkt för sin undersökning om predikans historia. Ur den härleder han tre "grundmoment" i den nytestamentliga predikan, det liturgiska, det exegetiska och profetiska,² vilka i hans framställning får tjäna som en måttstock och en mall för all senare predikan. Hur viktiga synpunkterna än är, så är det likväl betydelsefullt att fråga efter de hermeneutiska principerna. Vilken är poängen i berättelsen och utläggningen?

När vi söker svaret bortser vi från en detaljexeges av texten. Notabelt men inte avgörande är den fria återgivningen av Jesajatexten från Septuaginta. Huvuddelen är hämtad från Jes. 61 men det finns ett inskott från Jes. 58:6. Betydelsefull är iakttagelsen, att Jesus vid sin läsning enligt lukasversionen själv gör en tolkning genom att avbryta vid Jes. 61:2 a (utsagan om hämndens dag utelämnas). Även andra detaljer skulle i och för sig vara värda uppmärksamhet. Här stannar vi vid den korta utläggningen av texten: 'Idag har detta skriftställe gått i uppfyllelse inför er som hör mig'. Den gammaltestamentliga texten förutsätts ha en profetisk dimension, som går i fullbordan i och med Jesus och hans verksamhet.³ Saken kan också uttryckas så, att Jesus med sitt liv och sin gärning enligt Lukas ger den riktiga tolk-

¹ Y. Brilioth, Predikans historia 1962², s. 1 f.

² Ib, s. 7.

³ Jfr. K. Fröhr, Biblische Hermeneutik 1961, s. 108.

ningen av den gammaltestamentliga texten. Genom det faktum att Jesus har börjat sin verksamhet kan profettexten bli tolkad och förstådd. Jesus är en hermeneutisk nyckel till gammaltestamentliga profetexten. I sitt svar till Johannes Döparen på hans fråga, om Jesus var den väntade Messias, hänvisar Jesus till samma Jesajaställe i Luk. 7:22.

Det *andra* exemplet återfinns i Apg. 8:26–35, där det berättas om mötet mellan Filippus och den etiopiske hovmannen på återväg hem från Jerusalem. Främlingen sitter i sin vagn och läser Jesajabokens femtiotredje kapitel. Samtalet mellan de båda är välkänt. Som svar på Filippus fråga: 'förstår du vad du läser' genmäler hovmannen: 'Hur skulle jag kunna det utan att någon vägleder mig?' När de har läst ett stycke tillsammans frågar hovmannen: 'Säg mig, vem talar profeten om – sig själv eller någon annan?' Filippus svarade med att förkunna budskapet om Jesus.

Den hermeneutiska frågan – 'vem talar profeten om' – är här klart ställd och har sedan dess belastat sångerna om Herrens lidande tjänare.⁴ Svaret är detsamma som i den tidigare citerade lukastexten. Den profeten talar om är Jesus Kristus. Därutöver inför berättelsen i Apg. en ny dimension med Filippus' fråga om förståelsen. Genom en fördjupad reflektion och analys av båda dessa begrepp – innebörden i det nytestamentliga 'förstå' och påståendet att den gammaltestamentliga texten handlar om Jesus Kristus – skulle den historiskt kritiska bibelexegesen kunna lämna ett starkt positivt bidrag till den bibliska hermeneutiken och den nutida homiletiken. Dessa synpunkter skall något belysas och utvecklas i det följande.

'Förstå' i Nya testamentet

"Der Begriff der verstehenden Begegnung hat sich bisher als brauchbare Umschreibung dessen erwiesen, was die unteilbare Ganzheit des hermeneutischen Prozesses ausmacht." Så inleder Kurt Fröhr sitt kapitel om "Auslegung als verstehende Begegnung mit dem Text".⁵

Hermeneutik är som ord en förkortning av det grekiska *hermeneutiké téchne* och betyder konsten att tolka, metoden att tyda, sättet att förstå. I dagens språkbruk betecknar det också reflexionen över och vetenskapen om att tolka, tyda och förstå.⁶ Vad det gäller är att förstå meningen med eller hos någonting, det kan vara en person, en händelse eller en text. Förståelsen går djupare än det blotta registrerandet av ett faktum, så som det kan vara bevittnat i en person, en händelse eller en text. Att förstå innebär en inre tillägnan av meningen med eller avsikten hos en person, med en händelse eller en text.

Det finns flera nytestamentliga ord för det som på svenska återges med verbet 'förstå'. Ett av dem är *syniēmi*. Ursprungsbetydelsen är att föra samman, komma samman, komma till en överenskommelse. Substantivet *synesis* betyder ursprungligen förening, i överförd mening snabb förståelse. Att förstå innebär ett sådant förhållande till personen, händelsen eller texten som kan beskrivas som en förening.

Att förstå (*syniēmi*) i Septuaginta är inte en mänsklig förmåga utan en gudomlig gåva, som man ber Gud om att få. Dess innebörd är inte enbart teoretisk utan också praktisk. Insiktens organ är hjärtat och dess objekt Guds verk.⁷ På likartat sätt förhåller det sig i Nya testamentet. Förståelsen eller insikten är också där en gudomlig gåva. Man kan höra eller se utan att förstå (t.ex. Mark. 8:17 och Luk. 8:10). Liksom hos profeterna innebär *syniēmi* långt mer än en rent intellektuell process. Det har att göra med djupet och hemligheten i Guds uppenbarelse, vilken inte är tillgänglig för alla människor. Ytterst ligger det i Guds hand att förmedla insikten. Den är en gudomlig gåva och förstokelsen en gudomlig nödvändighet.⁸

⁴ G. Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas. Theol. Handkommentar zum Neuen Testament 5, 1983, s. 21.

⁵ K. Fröhr 1961, s. 61.

⁶ W. Köster, Hermeneutikens historia – ett drama i fem akter. Avdelningen för vetenskapsteori. Göteborgs universitet. Rapport nr 92, s. 2.

⁷ Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament 7, 1964, s. 888.

⁸ Ib, s. 893.

Likväl är det vanligast förekommande verbet för 'förstå' *ginosko*.⁹ Det utgör en översättning av det hebreiska *jadá*, känna, och har som sådan en både teoretisk och praktisk innebörd. Kunskap i biblisk mening innebär inte ett distanserat och oengagerat förhållande till kunskapsobjektet. Tvärtom inbegriper kunskapen viljan, varigenom de praktiska konsekvenserna av det man förstått eller insett alltid kommer med in i bilden. Men i några sammanhang syftar *ginōskō* på den specifikt teologiska kunskap, som framväxer ur bibelstudiet. Kunskapens objekt är då gudsrikets hemligheter (Matt. 13:11 par).

Om vi här håller fast vid den dubbla betydelsen av 'förstå' som en teoretisk och praktisk akt, vilken leder till både insikt och handling och prövar den på de två tidigare citerade texterna (Luk. 4:16–21 och Apg. 8:26–35) får vi bekräftat, hur insikten i den etiopiske hovmannens fall ledde till tro och dop. Den bristande förståelsen hos åhörarna i Nasarets synagoga fick en motsatt negativ effekt i form av avståndstagande och förnekelse. Jesus blev förkastad och fördriven ur sin hemstad. Denna innebörd av förstå som ett både teoretiskt och praktiskt skeende reflekteras hos Johannes. Där är den oftast knuten till verben *ginōskō* och *paralambánō* (mottaga, taga emot). De som förstod vem Jesus var tog emot honom och de som tog emot honom fick fullmakt att bli Guds barn (t.ex. Joh. 1:10–12).

Förståelsens objekt

Förståelsens objekt i Nya testamentet är en person, en händelse eller en text. Hermeneutiken och homiletiken sysslar i huvudsak med texter och textförståelse. I Nya testamentet förhåller det sig på motsatt sätt. Utgångspunkten är där en person, som det gäller att förstå, händelser som tolkas. Dessa kastar i sin tur ljus över texten. Det är inte texten som bevisar att Jesus är Herre utan det är Herren (Jesus) och hans gärningar, som kastar ljus över texten och ger den dess mening. Samtliga nytestamentliga texter är skrivna efter uppståndelsen och av

författare som har kommit till tro på att denna händelse har inträffat. Kunskapen leder dem till pånyttfödelse, lydnad och efterföljelse. I ljuset härav anser de sig kunna tolka de heliga skrifterna och förstå deras innebörd. Det råder alltså ett cirkelförhållande mellan den som förstår en text och den text som skall förstås. Från filosofiska utgångspunkter har Martin Heidegger gjort gällande, att i varje förståelse av världen är existensen inbegripen och omvänt. All utläggning som skall leda till förståelse förutsätter förståelse för det som skall utläggas.¹⁰

Att förstå Jesu person är en grundläggande frågeställning i hela Nya testamentet. Den återspeglas i Jesu fråga vem folket och lärjungarna sade honom vara (Matt. 16:13–20, Mark. 8:27–30, Luk. 9:18–20), i grund och botten samma fråga som Johannes Döparen riktar till Jesus i Luk. 7:19. – Om vi här inskränker oss till lukasversionen (9:18–20) finner vi, att Jesu fråga följer efter bespisningsundret.¹¹ I undret upptäckte Petrus den av Gud utlovade Messias. På vilken messiansk frälsargestalt han tänkte är en öppen fråga. I alla händelser var det inte i hans föreställning tal om den Messias, som enligt Jesu omedelbara tolkning skulle lida, förkastas, dödas och uppstå på den tredje dagen. Lukas markerar särskilt denna bristande förståelse för vem Jesus var och vad han skulle uträta. Efter den andra lidandesförutsägelsen (Luk. 9:44–45) berättar Lukas: de förstod inte (*agnoeō*) detta ord och det var förborgat för dem så att de inte kunde fatta det. Samma sak upprepas med ännu större skärpa i Luk. 18:34. I själva Jesu person och händelserna omkring honom döljs en hemlighet, som inte var uppfattbar, så länge han var mitt ibland de sina. Denna bristande förståelse – så berättar Lukas det – varade ända till det yttersta, det tragiska slutet med döden på korset. Först den avgörande händelsen, uppståndelsen från de döda, möjliggör för dem att förstå

⁹ Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament 1, 1933, s. 688 ff.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit* 1927, s. 148.

¹¹ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*. Theol. Handkommentar zum Neuen Testament 3, 1972, s. 188–191.

lidandets innebörd och vem Jesus i grund och botten är. I Luk. 24:7 anknyts direkt till lidandesförutsägelsena. Det är den uppståndne som påminner kvinnorna vid graven om vad han tidigare hade sagt. Då kom de ihåg vad han hade sagt, skriver Lukas (24:8).

I och för sig ligger det ingenting märkligt i att förståelsen för en person eller innebörden i en händelse blir klara först i efterhand, när nya fakta har kommit idagen, som kastar ljus över det tidigare skeendet. Detta är en allmänmänsklig erfarenhet som kan beläggas med exempel från konstnärers och musikers liv. Johannes reflekterar över detta förhållande, när han berättar om Jesu intåg i Jerusalem. Det är ett rimligt antagande, att Jesus själv var helt medveten om den symboliska innebörden i det sätt han bestämde för sitt intåg i Jerusalem. När han valde att rida på en åsna gjorde han det i omedelbar anslutning till gammaltestamentliga förutsägelser (t.ex. Sak. 9:9). Evangelistens kommentar härtill är belysande men inte enastående i hans evangelium: "Lärjungarna förstod först inte detta, men när Jesus hade förhärligats, kom de ihåg att som det stod skrivet om honom, så hade man gjort med honom." (Joh. 12:16). Det är återigen en händelse, lidandet, döden och uppståndelsen, som förklarar innebörden i ett från början inte helt begripligt händelseförlopp.¹²

På ett mänskligare plan gäller den bristande förståelsen också Judas' förräderi (Joh. 13:28). Ingen av de vid bordet närvarande förmådde förutse det förräderi, som redan var planlagt och inom kort skulle verkställas. Gemensamt för Lukas och Johannes är att de noterar den bristande förståelsen hos dem som stod Jesus närmast. Hans person var en hemlighet, så länge han var med dem. Det var uppståndelsens faktum, som hos dem öppnade dörren in till en ny förståelse både för Jesu person och skrifternas innebörd.

Ett hermeneutiskt program

Temat om att omgivning – t.o.m. Jesu närmaste – inte förstod innebörden i hans

ord anslås tidigt, redan i berättelsen om Jesus vid tolv års ålder i templet (Luk. 2:50). Det är först i och med uppståndelsen som den hermeneutiska nyckeln till lagen, profeterna och skrifterna blir tillgänglig. Bland evangelisterna är det Lukas och Johannes som klarast företräder denna uppfattning. Vid två tillfällen för Lukas fram den mycket tydligt. Det första återfinns i Luk. 24:25–27, det andra i Luk. 24:44–46.

Den okände som vandrar tillsammans med Kleopas och hans följeslagare till Emmaus leder samtalet in på bibeln och förklarar, med hjälp av Moses och de övriga profeterna, att Messias' lidande, död och uppståndelse är förutsagda i de heliga skrifterna. Ur hermeneutisk och homiletisk synvinkel är det ingalunda oviktigt, vad som här berättas.

Och han sade till dem: 'O hur oförståndiga och tröga i hjärtat (!) ni är att tro på allt det som profeterna har talat. Skulle inte Messias lida detta och gå in i sin härlighet? Och med början hos Moses och alla profeterna förklarade han (*diērmēneusen*) för dem vad som står om honom överallt i skrifterna (Luk. 24:25–27).

Här återkommer temat om lärjungarnas bristande förståelse och den nya insikt som är möjlig i ljuset av de inträffade händelserna. Den inblick i skeendet de nu får är inte enbart av teoretisk art. Med den följde tron som en i hela personligheten ingripande händelse – det bildlika uttrycket härför är hjärtat, vilket inom parentes har kommit bort i den nya svenska översättningen. Tron bygger på en ny och djupare förståelse av de heliga skrifterna. Programmatiskt nog är det den uppståndne som banar vägen för den nya insikten. Verbet för förklara, uttyda är det *hermēneuō*, som återkommer i 'hermeneutik'. En växelverkan uppstår, så att den uppståndne ger en ny förståelse för den gammaltestamentliga texten. Denna bekräftar i sin tur händelserna kring Jesus.

¹² Hos Johannes förekommer liknande reflektioner i Joh. 2:22 och 20:9. Samma föreståelsemönster återspelas i Apg. 10:10–16. Innebörden i sin syn förstod Petrus inte omedelbart. De av den helige Ande ledda händelserna måste först inträffa Apg. 10:28 och 15:7 ff.

Här föreligger uppenbarligen en hermeneutisk cirkel. Genom att den uppståndne kastar sitt ljus över Skriften, kastar den sitt ljus tillbaka på honom. ”Skriften har visat Jesus hans väg; genom påskhändelserna har lärjungarna nått fram till samma tolkning av Skriften som Jesus hade.”¹³ Avgörande för detta händelseförlopp är Jesu uppståndelse. Genom den banades vägen till ny insikt och tro. Samma tanke upprepas i Luk. 24:44–46:

’Detta är vad jag sade till er, när jag ännu var hos er, att allt måste uppfyllas som står skrivet om mig i Mose lag, hos profeterna och i psalmerna. Sedan öppnade han deras sinnen, så att de kunde förstå skrifterna.’ Och han sade till dem: ’Detta är alltså vad skriften säger: Messias skall lida och uppstå från de döda på tredje dagen.’

Uppståndelsens faktum kastar alltså ljus över Skriften och Skriften ger mening och innebörd åt Jesu gåtfulla död. „Er wird zum Schlüssel der Schrift und wird von der Schrift her erhellt.“¹⁴

Det finns i de lukanska skrifterna – från Jesu predikan i Nasarets synagoga till berättelsen om Filippos och hovmannen – ett genomtänkt hermeneutiskt program. Dess innebörd är följande. De gammaltestamentliga skrifterna har ett innehåll och en innebörd, som varit fördolda men som har blivit fullt uppenbara i och med Jesu ankomst, verksamhet och förkunnelse. Den avgörande pusselbiten i skriftförståelsen ligger i händelserna kring hans död och uppståndelse. Det är inte skrifterna som i första hand bevisar dessa händelser utan händelserna kastar ljus över Skriften och innehåller nyckeln till deras fulla förståelse. Därmed är temat död och uppståndelse inte bara angivet som en väg till skriftförståelsen. Det blev tillika ett mönster för hela det kristna livet, en modell efter vilket det kan förstås. Kristi död och uppståndelse är en hermeneutisk nyckel till både tolkningen av Skriften och den kristna existensen. Tankarna går omedelbart till Paulus, som i Romarbrevet har angivit, både hur skrifterna blir förstådda genom Kristus (Rom. 1:1–4) och hur den kristna existensen kan uppfattas som en delaktighet i Kristi död och uppstån-

delse (Rom. 6:1–14). – Att vidare utveckla tankegången ligger utanför denna uppsats begränsade ram. – Två frågor återstår att här något beröra. De handlar om begreppet faktum och om Skriftförståelsen.

’Fakta’ som hermeneutisk princip

Det förefaller som om Lukas, i likhet med Johannes, i sin reflektion över hermeneutiken tillmäter fakta en avgörande roll. Den allt övergripande händelse, som kastar ljus över Skriften, är för både Lukas och Johannes uppståndelsen. Enligt Johannes 12:16 förstod lärjungarna innebörden av Sak. 9:9 först efter uppståndelsen. Samma tanke antyds i Joh. 20:9. Det är inte ett osannolikt antagande, att Johannes avser detsamma, när han i Jesu avskedstal skriver om Anden, att den skall leda lärjungarna till en djupare förståelse för det Jesus har sagt (Joh. 14:26 och 16:13).

Lukas reflekterar på samma sätt över faktas eller händelsers betydelse för tolkningen av Jesu person och helig skrift. De under Jesus utför vidimerar hans messianska uppdrag. Eftersom Skriften talar därom (Luk. 4:16–20) och han utför dem (Luk. 7:22) bär den vittnesbörd om honom. Men det är hans gärningar som utgör förutsättningen för skrifttolkningen. Även hos Lukas är uppståndelsen den avgörande händelse, det faktum på vilket hermeneutiken bygger.

Den historiskt arbetande exegeten skulle med fördel kunna ta fram ur materialet de här antydda hermeneutiska principerna och på det sättet komma homiletiken till hjälp. Uppenbarligen är redan i Nya testamentet en hermeneutisk process på gång, som inte osannolikt fortsatte i kyrkan, eftersom den utgör ett av villkoren för den kristna trons fortlevnad. Att sådana händelser eller fakta som uppståndelsen och den helige Andes aktiva närvaro är omistliga för urkyrkans bestånd är ett konstaterande som också den

¹³ W. Grundmann 1972, s. 446.

¹⁴ Ib, s. 452.

kritiskt arbetande exegeten kan göra utan ett personligt ställningstagande till dem.

Det finns likväl en svårighet kring det nu förda resonemanget om händelsers och faktas betydelse för tolkningen av Jesu person och de heliga skrifterna. Svårigheten ligger i att de omtalade fakta är av ett mycket speciellt slag. De är inte historiska i den mening, att de är empiriskt verifierbara i vanlig bemärkelse. Till sin natur är de unika händelser, och de överskrider empirins gränser. Om Jesus har levat eller inte är en vanlig empirisk frågeställning. Svaret går att söka på samma sätt som man frågar efter andra historiska personers existens. Det för honom unika är anspråket på att vara Messias, Guds son och utkorade. Det anspråket stöds av hans ord och gärningar, bland vilka uppståndelsen utan tvekan intar den främsta platsen. Men uppståndelsen är ett unikt faktum, inte tillgängligt för samma empiriska forskningsmetoder som en persons födelse och död.

Lukas låter i Apostlagärningarna Petrus reflektera över uppståndelsen som ett faktum med dess speciella karaktär av att ha inträffat men inte vara tillgängligt för sedvanlig kritisk granskning. Trots att utsagan har stor principiell innebörd, förbigås den obegripligt nog ofta med tystnad av kommentatorerna. "Gud uppväckte honom (Jesus Kristus) på tredje dagen och lät honom visa sig, *inte för hela folket utan för /de/ vittnen som Gud i förväg hade utlovat, nämligen för oss*, som åt och drack med honom efter hans uppståndelse från de döda" (Apg. 10:40–41). Som en följd härav är händelsen, uppståndelsens faktum, liksom Jesu person föremål för tro och inte för kunskap i traditionell mening, om med kunskap menas att händelsen skall vara inte bara sann utan kunna verifieras på vanlig deduktiv eller induktiv väg.

Denna begränsning av innebörden i nytestamentliga fakta ger dem deras särprägel. Vad Gud har låtit utföra genom Jesus är viktigt, ja omistligt för tron, men undren och uppståndelsen är inte fakta i den mening, att de någonsin har varit empiriskt tillgängliga i betydelsen förstadda av alla. Även om en händelse har inträffat i form av

ett under behövs en tolkning för att förstå den. I högsta grad gäller samma förhållande om Jesu person. Det som berättas i Nya testamentet syftar till tro men en förutsättning för tron är att man uppfattar och förstår meningen med det som sker. Denna cirkel förefaller ofrånkomlig i trons värld. I synnerhet Johannes bearbetar medvetet denna problematik, t.ex. i berättelsen om den blindfödde som blev botad och återfick sin syn (Joh. 9).

Av betydelse för den hermeneutiska processen är, att Gud genom den helige Ande nyskapar fakta. Ett tydligt nytestamentligt exempel härpå utgör berättelsen om Kornelius (Apg. 10–11). Reflexionerna hos Johannes om Andens nyskapande verk (Joh. 14:12 och 26, 16:13) är andra uttryck för samma fenomen. Det som har skett bevaras och lever i kyrkan. I dess gemenskap framkommer nya fakta till stöd för tron. Under de villkoren har det kristna livet alltid förverkligats.¹⁵

Skriftförståelsen

All hermeneutik och homiletik sysslar sist och slutligen med skrifter som skall tolkas och förstås. Så förhåller det sig också i Nya testamentet. Dess förkunnelse bygger på fakta som anses vara förankrade i gamla, heliga skrifter. Den uppståndne öppnar lärjungarnas ögon så att de förstår allt vad lagen, profeterna och skrifterna säger om honom (Lk. 24:44–45). Något bindande skriftbevis är det likväl inte fråga om.

Det är nämligen anmärkningsvärt hur ogenerat fritt och oexakt (mätt med nutida vetenskapliga krav) som de gammaltestamentliga texterna citeras och utnyttjas i Nya testamentet. Några stickprov ur lukasmaterialet belyser lätt saken.

I den predikan Jesus enligt lukasevangeli-

¹⁵ Denna insikt om gärningarna som föregår tro och lärobildning fanns hos erlangenteologerna Thomasius och Harless på 1800-talet (jfr. Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts 1952, s. 137–149) och hos Einar Billing (jfr. G. Wrede, Kyrkosynen i Einar Billings teologi 1966, s. 101–125).

et höll i Nasaret är Jesajatexten, som redan påpekats, fritt återgiven. Texten är hämtad från Septuagintas version av Jes. 61. Men i texten är infogad raden ”att sända ut de förtryckta i frihet” från Jes. 58:6. Meningen ”att läka dem som har ett förkrossat hjärta” (Jes. 61:1) saknas i de bästa handskrifterna till Luk. 4:18. Detta sätt att citera en text är oacceptabelt mått med nutida mått.

Exemplet är ingalunda unikt. I Apg. 2:25–28 återges Petrus’ predikan på den första pingstdagen. Jesu uppståndelse förklaras med hjälp av Ps. 16:8–11 i septuagintaversjonen. Så som vi nu läser psalmen handlar den egentligen om den förtröstansfulla vissheten, att Gud inte låter bedjaren gå en för tidig död till mötes utan skall rädda honom från döden. Men Petrus/Lukas låter psalmen syfta på Jesu död och uppståndelse. Kritiskt skulle man här kunna tala om ett medvetet falsarium, men anklagelsen är oriktig. I stället döljer sig bakom citattekniken en föreställning om den gammaltestamentliga textens mångtydiga karaktär. Eftersom den har en profetisk dimension¹⁶ är det förutsatt, att psalmisten förutsåg Messias. I Petrus’ tolkning framträder dess djupaste innebörd genom uppståndelsen. Det är ånyo inte texten som bevisar uppståndelsen utan genom det nya faktum uppståndelsen tillhandahåller kastas ljus över psaltarpsalmen. Därigenom bekräftas i sin tur återigen Jesus som Messias och Gudsson.

Ett tredje exempel hämtar vi från Apg. 3:18–23. Även här är det Petrus, som tar till orda. Ett faktum föreligger, en händelse i form av ett under har inträffat. Med anledning härav predikar Petrus om Jesus. Predikan utgår inte från en text utan från en person, som har lidit, dött och uppstått. Om honom talar alla profeterna, förkunnar Petrus (3:18). Skriftbelägen hämtas från 5 Mos. 18:15 och 18 f. och från 3 Mos. 23:29. På det förstnämnda stället talar Moses om att Gud skall låta en profet som är Moses lik uppstå. Han skall tala och folket uppmanas att lyssna. 3 Mos. 23:29 citeras fritt i förhållande till den massoretiska texten. Denna handlar om försoningsdagen. Den som inte firar högtiden i stillhet utan att arbeta skall utrotas ur sin släkt och sitt folk. Från nutida

utgångspunkter är metoden att citera godtycklig. Satser är uttryckta ur sitt sammanhang och får en tillämpning, som inte förefaller svara mot grundtexten. Innebörden i den första satsen är att en ny Moses skall uppstå. Han skall tala med samma auktoritet som Moses och hans ord är därför värda att lyssna på. Petrus/Lukas säger nu i sin förkunnelse, att Jesus är den profet Moses talar om (jfr. Joh. 1:45, 5:39, 5:46, 6:14 och Apg. 7:37).¹⁷ Tolkningen är i princip möjlig, eftersom ingen nutida exeget med säkerhet kan utpeka, vem profetian åsyftade. Den hermeneutiska regeln tillämpas likväl återigen. Det är den uppståndne som kastar sitt ljus över en gammaltestamentlig utsaga. Denna får i sin tur stödja tron på Jesus som Messias och Guds son.

Det fjärde exemplet från Apg. 8:27–38 har vi redan dröjt vid. Den text den etiopiske hovmannen läste var hämtad ur Jes. 53:7. Septuagintatexten är förlaga. Den hermeneutiska frågan, ”vem talar profeten om – sig själv eller någon annan?” kan inte med säkerhet besvaras. I sin kommentar till stället konstaterar Edvin Larsson¹⁸ lakoniskt: den historiska frågan, vem profeten i sin situation egentligen avsåg, är svår att besvara. Att urkyrkan inte tvekade om sitt svar hänger samman med den redan ofta betonade tolkningsprincipen. I ljuset av Jesu liv och uppståndelse blir den gammaltestamentliga texten läst och förstådd på ett nytt sätt. Läsningen möjliggjordes av textmaterialets öppna karaktär. Exegetens krav på att fastställa en texts ursprungliga mening är riktig och lovvärd. Men svårigheter tycks finnas att alltid uppfylla kravet. Texterna är öppna och de har alltid medgett skilda tolkningar och tillämpningar, eftersom de ständigt varit i bruk som liturgiska texter. De

¹⁶ A. Schmitt, Ps. 16, 8–11 als Zeugnis der Auferstehung. *Biblische Zeitschrift* 1973, s. 229 ff.; H. W. Boers, Ps. 16 and the Historical Origin of the Christian Faith. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 60, 1969, s. 105 ff.

¹⁷ J. de Ward, The Quotation from Deuteronomy in Acts 3. 22–23 and the Palestinian Text. *Bibl.* 52, 1971, s. 537 ff.

¹⁸ E. Larsson, Apostlagärningarna. Kommentarer till Nya Testamentet, 1983, s. 194.

har alltid använts, alltid tolkats och alltid tillämpats.

Användningen av Gamla testamentet i Nya testamentet kan vid en hastig blick te sig helt godtycklig.¹⁹ Men den är inte regellös. I stor utsträckning använder sig evangelister och apostlar av samtida judiska utläggningsmetoder. En gemensam övertygelse är, att Skriftens ord inte är bara historia utan har aktuell betydelse. Det specifikt nytestamentliga bidraget är påståendet, att den gammaltestamentliga texten handlar om Jesus Kristus och blir fullt förstådd i ljuset av hans liv. "Av allt att döma har denna interpretation sitt upphov hos Jesus själv."²⁰ Detta kan den historiskt arbetande exegeten konstatera.

Sammanfattning och slutsatser

Med utgångspunkt från lukastexter i evangeliet och apostlagärningarna har jag försökt påvisa några bärande inslag i den hermeneutiska process, som sedan dess har pågått i kyrkans liv och förkunnelse. Med sin judiska samtid delade de nytestamentliga skribenterna tron på den heliga, gammaltestamentliga texten. Tesen är likväl, att tron på Kristus inte startade med en text utan med en person och de händelser (fakta), som utspelades kring honom. Dessa händelser, som vi idag kan beteckna som ett kristusskeende, kastar ljus över heliga texter och dessa bekräftar i sin tur texterna. Detta leder vidare till en analys av den litterära genren profetia. Själva sättet att citera texterna visar en betydande frihet. Det antyder, att saken är det ursprungliga och viktiga, inte texten i och för sig.

Lukas och Johannes har lämnat några nycklar till den hermeneutiska processen, vilken den vetenskapligt arbetande exegeten kan ta fram och belysa. Byggstenarna i denna process är en person, Jesus Kristus, och de händelser kring honom, som vi här har kallat fakta. De är utgångspunkten. De belyser och tolkar den gammaltestamentliga texten. Denna ger i sin tur legitimation åt det som berättas om Jesus. I detta skeende finns en relativ frihet inför texten. Friheten

är betingad av att personen och händelsen är utgångspunkten, inte skriften.

Det är av vikt att inse, hur denna tolkningsprocess börjar i evangeliet och fortsätter i urkyrkan. Exempelen från Apostlagärningarna med Petrus som förkunnare och skriftutläggare visar tydligt på sambandet. Berättelsen om Kornelius' omvändelse och i dess förlängning apostlamötet i Jerusalem är ytterligare en illustration av samma skeende. Det skall helt kort antydast här.

Berättelsen om Kornelius' dop är den längsta i Apostlagärningarna. Den är omsorgsfullt komponerad. Utförligheten och de många upprepningarna av samma händelseförlopp antyder, att Lukas tillmäter skildringen stor vikt. Den kan betraktas som en berättelse om hednamissionens principiella genombrott.²¹ Men den kan också tjäna som en illustration till den urkristna hermeneutiken.

I Korneliusberättelsen är egentligen två problem invävda, dels på vilka villkor judar får umgås med hedningar, dels på vilka villkor de oomskurna får upptagas i kyrkan utan omskärkelse. Trots att de är olika har båda frågorna ett inbördes samband, och de får ett likartat svar. Gudomliga gärningar genom den helige Ande öppnar möjligheterna till en ny skriftförståelse. Därav följer viktiga konsekvenser för kristen tro och livsföring. "Praktiken har föregått teorin."²²

Frågan om umgänget mellan judar och hedningar sammanhänger med frågan, om det finns någon skillnad mellan de båda grupperna. Genom de händelser som utspelas kring Petrus och Kornelius lämnar berättelsens huvudaktör den helige Ande svaret. Vad som nu berättas utgör en fortsättning på den hermeneutiska process vi uppmärksammat tidigare. Händelserna lämnar rum för en ny skriftförståelse. Utan att explicit ha ställt den hermeneutiska frågan har Edvin Larsson åtminstone antytt sammanhänget:

¹⁹ Jfr. till det följande Larsson 1983, s. 27.

²⁰ Larsson 1983, s. 193.

²¹ J. Paillard, *Tidlösa i tiden. Såsom i en spegel* 1980, s. 87 ff., Larsson 1983, s. 228.

²² Paillard 1980, s. 87.

Det saknas ingalunda utsagor i Gamla testamentet som talar om hur Gud bedömer alla människor lika (Amos 9:7, Mika 6:8. 5 Mos. 10:7, 2 Krön. 19:7). De blev visserligen inte uppfattade så, att de talar om en absolut likhet mellan judar och hedningar. *Men de hade ändå kunnat anföras i detta sammanhang och tolkas utifrån Petrus nya insikt.*²³

Det andra problemet gällde frälsningsvillkoren. På apostlamötet i Jerusalem fick det sitt svar på samma grunder – alla de fakta den nya hednamissionen tillhandahöll (Apg. 11–14). De möjliggjorde också för Paulus (Rom. 2:28–29) att i Skriften finna belägg

för en ny förståelse av omskärelsen som en hjärtats omskärelse med hänvisning till 5 Mos. 10:16 och 30:6.

I detta synsätt finns en genomtänkt linje från Lukas till Paulus. Värt att pröva är, om den hermeneutiska principen, där gudomliga gärningar belyser en text, är en förutsättning för kyrkans fortsatta hanterande av de hermeneutiska frågorna och om inte just exegetiken från sådana utgångspunkter kan lämna ett väsentligt bidrag till nutida hermeneutik och homiletik.

²³ Larsson 1983, s. 234.

Bönens psykologi*

AV THORVALD KÄLLSTAD

Bön är ur den kristna trons synpunkt religionens hjärta. Den är hjärtats samtal med Gud. Här är emellertid inte vår uppgift att tala om bönen som det praktiska fromhetslivets hjärtpunkt. Vårt intresse gäller börens psykologi.

De senaste religionspsykologiska handböckerna av H. Newton Malony (1977), Paul W. Pruyser (1976), L. B. Brown (1973) och Joseph Havens (1968) behandlar inte bönen som religiöst och psykologiskt fenomen, vilket är att beklaga. Man får gå tillbaka i tiden till t.ex. Paul E. Johnson (1959), Hjalmar Sundén (1959), Walter H. Clark (1958), George A. Buttrick (1942), Göte Bergsten (1945, 1939), R. H. Thouless (1926), Friedrich Heiler (1921), J. B. Pratt (1920) och George A. Coe (1917) för att finna psykologiska aspekter på börens fenomen.

Inledningsvis vill vi kortfattat beröra frågan om bönemotiv, böneklassifikation och börens psykologiska förutsättningar för att sedan mera ingående ta upp frågor om börens psykologiska funktion, bönemetoder och upplevelse av bönesvar.

1. Bönemotiv

För att komma åt de bakomliggande motiven till bön måste vi fråga efter de mänskliga grundbehoven: fysiska, psykiska, sociala, etiska och religiösa. Börens rötter är att söka i människans spontana rop på hjälp. När de fysiska grundbehoven inte blir tillfredsställda, vid psykisk skada och inre hjälplöshet eller vid känslor av längtan, hopp, kärlek, förtvivlan, ensamhet, rädsla och ångest ligger ropen på hjälp nära.

Nöd lär bedja. (Psalt. 61, 130.) Bönemotiven är väsentligen nöd, fruktan och tacksamhet. När behovet av trygghet gör sig gällande, liksom ambitioner att nå personliga mål för självförverkligande samt känslor av vördnad och respekt för sådant som upplevs som heligt och gudomligt, bryter bön i olika former fram.

2. Böneklassifikation

Från det praktiska fromhetslivet känner vi indelningen i olika typer av böner: tillbedjan, tacksägelse, syndabekännelse med förlåtelsebön, begäran och förbön.

Friedrich Heiler anlägger ett utvecklingshistoriskt synsätt som grund för en kategorisering. Från den primitiva människans affektiva och naiva bön över de antika kultur- och prästreligionernas rituella böneformler, kult och besvärjelsehymner kommer han till den personliga bönen med dess två grundformer: den mystiska bönen och den profetisk-evangeliska bönen.

J. B. Pratt talar om subjektiva och objektiva böner, medan Paul E. Johnson och Walter H. Clark ser olika bönetyper i relation till olika personlighetstyper: den mystiska, intellektuella eller filosofiska, profetiska och prästerliga bönen.

Ett *bönens kontinuum* hjälper oss att finna logisk mening i klassifikationssystemet. I ena änden av detta kontinuum placeras vi *den vokala bönen* och dess olika former: a) vokal bön av närmast magisk karaktär, betvingande av gudomen; b) rituell, och

* Fakultetsföreläsning vid Uppsala Universitet den 5 mars 1984.

objektiv tillbedjan; c) subjektiv syndabekännelse, bön om förlåtelse, tacksägelse, begäran, förbön.

Nästa stadium är *den inre bönen* med dess olika faser: a) meditatív bön; b) affektiv bön med föreställningar t.ex. om Jesu närvaro i rummet eller i hjärtat; c) enkel eller kontemplativ bön, vars motsvarighet är hinduismens *dharana*, tankens fixering vid ett bestämt objekt, begrepp eller idé; den kan också vara avspänd koncentration och ett ordlöst skådande. I den inre börens olika faser kan både Jesusbönen, Ave Maria och radbandsandakten förekomma.

I andra änden av börens kontinuum finner vi *den mystiska bönen*, det omedelbara ägandet av Gud i ett ordlöst försjunkande, som psykofysiskt sett är ett förändrat medvetandestillstånd (kristendomens *unio mystica*, hinduismens *samadhi*, zen-buddhismens *satori*).

3. Börens psykologiska förutsättningar

Börens psykologiska förutsättningar är fyra:

1) Tro på en suprahuman verklighet, en hjälparende makt eller gudom, som bedjaren menar sig kunna träda i förbindelse med och samtala med.

2) Den som ber utgår från en gudsföreställning, som han tillägnat sig genom traditionsförmedling, genom läsning av heliga texter eller genom undervisning. Gudsbilden kan domineras av drag som hör samman med godhet, barmhärtighet, kärlek, förlåtelse eller med vrede, dom, lag och hämnd. Börens ämnen, önskningar och övriga innehåll är relaterade till gudsbildens kvaliteter.

3) En tredje förutsättning är förmåga till avspänd uppmärksamhet, fixering och koncentration på någon bestämd föreställning. Det kan vara en gudomlig egenskap, behov av andlig vägledning, helande kraft, förlåtelse, frid, befrielse från ett beteende som strider mot gudsbildens etiska innehåll, förmåga till imaginativ inlevelse i den människas situation eller de förhållanden som

man gör till föremål för förbön. Denna kognitiva process och koncentration underlättas av att man söker upp en plats där man får vara ostörd och av ett kropps-beteende som man lärt sig är adekvat till böneinnehåll och gudsbild (slutna ögon, böjda knän, knäppta händer).

4) En fjärde förutsättning är förmåga att uppleva en dual roll-situation. Genom rollspel övar sig barnet att antecipera, föregripa hur en annan kommer att bete sig. Språket gör det möjligt för barnet att anteciperande svara på sitt eget tal och gå in i en annans roll. Rollpsykologin såsom Hjalmar Sundén utvecklat den kastar ljus över en viktig psykologisk förutsättning för bön: den bedjande människans situation är en dual roll-situation.

4. Börens psykologiska funktion

1) Att be är psykologiskt sett att *önska*. Det är att för sitt medvetande ge uttryck för önskningar, behov, förhoppningar, känslor av glädje, tacksamhet, vördnad, sorg, förtvivlan, försyndelser. Det sker genom verbalisering, genom att ge ljud och språk åt önskningarna eller genom en inre mental process på föreställningens plan.

Bön är en i personligheten *dominerande önskan*, betingad av aktuella behov. Olika önskningar samlar sig till ett knippe eller ett system av önskningar, t.ex. att jag och några andra namngivna personer som är sjuka skall bli friska. Dessa önskningar som inkodas i hjärnan genom bönen erkänns av jaget som "högre". När de till sitt innehåll stämmer med gudsbildens etiska kvaliteter legitimeras de som gudomligt accepterade.

Eftersom önskningarna hela tiden måste upplevas som adekvata med gudsbildens kvaliteter är bönen också ett sätt att försäkra sig om dominans över önskningar och begär. Gudsbilden har en korrigering, modifierande och justerande effekt. Om de i bönen uttalade önskningarna upplevs dissonanta med kvaliteter i gudsbilden, så kan en upprepad önskan till sist upplevas som inadekvat. Den förändras eller förkastas. På

trons språk heter det att Gud genom sin Ande i bönen undervisat mig om den väg jag skall gå.

2) Bönen är egentligen en monolog, men psykologiskt sett upplevs den av den bedjande inte som en monolog, en hänvändelse till Gud, utan som *ett inre samtal*, en dialog, en inre kommunikation. Förutsättningen därför är upplevelsen av en *dual rollsituation*. Genom rolltagande är Guds eller Jesu Kristi närvaro given. När man övertagit rollen den bedjande människan med hela hennes samlade summa av önskningar och behov, upptages samtidigt rollen Gud med alla de kvaliteter som är bundna till gudsbilden och som man känner till. I den inre dialogen spelas båda rollerna mot varandra. Det är då möjligt att anteciperande svara på sina egna uttalade önskningar och behov. De sätts i relation till gudsbildens kvaliteter. Man ser sina egna önskningar, behov och intressen genom att föreställa sig hur Gud ser på dem. Bedjarens intressen organiseras kring gudsföreställningen. Somliga önskningar som förut ansågs riktiga och viktiga bedöms som felaktiga och oviktiga på grund av att de upplevs dissonanta med gudsbildens kvaliteter.

3) Ur psykologisk synpunkt är bönen en form av *självpåverkan*, en inkodning av önskningar, förhoppningar och förväntningar. Därigenom sker en prägling av den inre föreställningsvärlden. Bön framkallar subjektiva verkningar och bör då som R. H. Thouless framhåller "räknas som en överlagd självuggestion som företas i avsikt att ändra den summa av själsl dispositioner som vi kallar karaktär".

Bedjarens intressen, behov och önskningar organiseras kring vad man uppfattar vara Guds sätt att se på sakerna. Den ideala gudsbilden bidrar att strukturera önskningar, behov, intressen och motiv till ett nytt mönster. På så vis uppkommer eller förstärks *det religiösa referenssystemet*. Föreställningar, känslor, motiv och handlingsberedskap får ett mer samlande innehåll. Personligheten blir mer integrerad. På trons språk säger vi att vi underkastar oss Guds vilja eller att vi blir mer fasta i vår tro och förtröstan.

4) Med tanke på att människan psykiskt sett fungerar som en enhet eller helhet kan vi förutsätta, att bönen som ett instrument för uttryck av önskningar och behov fungerar som en slags telefon- eller telegrafledning mellan *det medvetna* och *det undermedvetna*. I bönen förs upp till medvetandet dolda känslor av betryck, förtvivlan, besvikelser, bristkänslor, försyndelseföreställningar, latent minnen, bortträngda önskningar och förhoppningar, etiska mål och ideal.

Från psykoanalytisk synpunkt skulle alltså bönen kunna fungera som en *katharsismekanism*, genom vilken bortträngda önskningar, motiv och aggressioner görs medvetna och utsätts för den korrigerande eller modifierande inverkan som den duala rollsituationen medför. Så till vida kan man tala om bönens *terapeutiska* funktion. Inte minst gäller det om *bekännelsebönen* att den fungerar som en metod för självavslöjanden. Bekännelsen hjälper den bedjande att bättre se sig själv sådan hon är. Men också *begärbönen* med dess önskemål avslöjar för en själv vad man innerst inne vill. *Förbönen* i sin tur avslöjar relationen till andra eller brister i relationen till andra och överhuvud mer socialt inriktade motiv.

Om bönen sålunda bidrar att strukturera de *medvetna* tendenserna och indirekt att påverka det *undermedvetna*, så stärks därigenom beredskapen för ett visst beteende. Bönen sätter igång en psykisk process både på det medvetna och undermedvetna planet som riktar beteendet mot ett förverkligande av de önskningar som i den duala rollsituationens dialog upplevts som det förväntade svaret. Motiv, avsikter och handlingsberedskap påverkas alltså, så att den bedjandes beteende – vad på henne själv beror – styrs i riktning mot uppfyllande av uttalade önskningar.

På så sätt blir bönen ett medel att stärka motståndet mot ett beteende som uppfattas som dissonant i förhållande till gudsbildens kvaliteter. Bönen blir så till vida ett medel till självkänedom, den religiösa beredskapens stärkande och personlighetens integrering.

5) Av det sagda har framgått att bönen

har *subjektiva verkningar*, bl.a. en terapeutisk verkan. Förbönen vidgar det sociala perspektivet. Men bönen kan också ha rent inompsykiska konsekvenser.

Om en bön att Gud skall ta bort oro, fruktan och ångest förenas med fysisk avspänning och psykisk avslappning – d.v.s. en bortkoppling av stimuli från omgivningen – så fungerar bönen i varje fall delvis som ett medel i s.k. *systematisk desensibilisering*. Detta är en metod för successiv förändring och modifiering eller eliminering av ångestladdade känslor och beteenden. Fysisk avslappning och mental avkoppling är responser som är oförenliga med oro och ångest. Den bedjande lär sig nya responser, som just resulterar i ro, vila, tröst, sinnesfrid. Den viljemässiga ansträngningen – t.ex. att anstränga sig att känna sig lugn och fridfull – kan däremot verka motsatsen till sitt syfte. Det som på trons språk heter *förtröstan på Guds nåd* är ett beteende som kommer viljeansträngningen att upphöra. Genom en sådan självuppgivelse eller känslomässig överflyttning av ambitioner och självspråk på den Gud man tror på skapas den psykologiska förutsättningen för bönen subjektiva verkan, i detta fall inre ro och frid.

Med hjälp främst av Paul E. Johnson och George Arthur Buttrick gör vi nu ett försök att konstruera en lista över *bönens psykologiska effekter*:

– Bön gör den bedjande mer medveten om den verklighet man lever i, mer medveten om egna behov och andras nöd. Bönen realitetsinriktning.

– Bönen har en reaktualiserande verkan i och med att händelser, handlingar, ord och minnen från det förflutna får tala in i nusetituationen.

– Genom bönen tvingas man att verbalisera tankar, känslor, önsknings, motiv och förhoppningar, och genom orden, språket, klagör man för sig själv det splittrade, dunkla och anade. Orden manar till handling. Bönen kognitiva och aktiverande effekt.

– Bekännelse av felhandlingar och oetiska motiv samt bön om förlåtelse leder till ett klagörande av våra mer eller mindre med-

vetna motiv och därmed till bättre självkännedom. Genom att artikulera motiven och göra ett urval av böneönsknings med hänsyn till gudsbildens etiska kvaliteter upptäcker man skillnaden mellan vad man är och gör och vad man borde vara och göra. Samvetsinnehållet ändras. Bönen etiska effekt.

– Förlåtelsevisshet medför en känsla av psykisk avlastning, en lättnadskänsla. Bönen katharsis-effekt.

– Bönen har en förnyande och inspirerande effekt på känslolivet och skapar glädje och tacksamhet. Bördor lättas när man delar dem med andra och när man upplever andras sympati. Att be tillsammans med andra i sjukdom, tvivel, oro, olycka, bekymmer, glädje, medgång, upplevs som ett värde. Det ger psykisk styrka att upptäcka att man är förstådd. Bönen terapeutiska effekt.

– Bön ger nya livsperspektiv, som hjälper en att lösa aktuella problem och finna nya handlingsalternativ. Den underlättar beslutsfattande. Bönen motivationella effekt.

– Förbönen förstärker det sociala ansvaret för andra behov. Genom att dela sin erfarenhet, sin nöd, sina behov och önsknings med andra i gemensam bön får man en mer medvetet social inställning. Bönen sociala effekt.

Alla dessa olika psykologiska effekter visar att bönen är ett medel till personlighetens integrering.

5. Bön och psykologiska metoder

”Bön, andakt, meditation, kontemplation representerar från psykologisk synpunkt olika metoder att bringa referenssystemet till högre grader av aktualitet”, säger Hjalmar Sundén i Religionen och rollerna.

I linje härmed kan vi säga, att det bibliska referenssystem man tillägnat sig genom den kristna traditionen och därmed i hög grad genom bönen är det instrument som man använder för att tolka stimuli från sin egen kropp och från sin omvärld.

Bön. meditation och läsning av heliga tex-

ter tillhör de andliga övningar som man ur metodsynpunkt kallar *automatiserande*. De leder till uppkomsten av en referensram som genom sin religiösa dominans tränger undan eller växelverkar med den referensram av profan och teknisk natur som vi eljest använder oss av som tolkningsinstrument i vardagslivet. På så sätt utbildar den människa som är förtrogen med sin Bibel ett perceptionsmönster som strukturerar hennes upplevelser av tillvaron som helhet.

Men bön kan också övas i kombination med vad Arthur Deikman m.fl. kallar *de-automatiserande metoder*, d.v.s. avkopplings- och isolationsmetoder. Detta betyder att sinneskontakten med omvärlden begränsas eller inhiberas genom vaka, fasta, fysisk isolering, avskärmning från ljud och ljus. Genom att avstå från mat och sömn och leva i tystnad och mörker helt eller delvis berövar man sig själv yttre stimuli. Det sker då en omställning av organismens funktioner som ger andra varseblivnings- och föreställningsprocesser än de vanliga. (Observera Matteusevangeliets uppgift om att när Jesus fastat i fyrtio dagar och fyrtio nätter isolerad från omvärlden i Juda öken, såg och hörde han djävulen.) Till följd av den fysiologiska inverkan som vaka och fasta har på organismen förändras verklighetsuppfattningen, och den psykologiska förutsättningen är given för upplevelse av *visioner, auditioner och taktila beröringsfenomen*.

Där de nu nämnda de-automatiserande metoderna används tillsammans med kristen bön, meditation och läsning eller recitation av bibelord sker dels en förstärkning av det religiösa referenssystemet, dels möjliggörs en upplevelse av att tillvarons helhet identifieras med Gud. De religiösa föreställningar man tillägnat sig ger innehåll åt de visuella och auditiva upplevelsernas innehåll. Då bönen dessutom kombineras med *andningsreglering* och böneorden uttalas rytmiskt i takt med andningen eller hjärtslagen sker en psykologisk betingning, så att associationer skapas mellan idéer, andningsrytm och hjärtslag. Genom att en bestämd andningsteknik förknippas med upprepan- det av korta böneformler eller religiösa nyc- kelord sådana som t.ex. Jesus, Halleluja,

Amen, Jerusalem, aktualiseras hela serier av betingade föreställningar.

Även *Jesusbönen* – ”Jesus Kristus, Guds son, förbarma dig över mig, syndare” (Mark. 10:47, Matt. 15:22, Luk. 17:13; 18:13, 38) – kan förbindas med andningsreg- lering och hjärtslag och bedjas rytmiskt i takt med in- och utandningen eller med hjärtats slag. Bönens få ord rymmer ett helt teologiskt föreställningssystem som aktuali- seras vid regleringen av andhämtningen.

Upprepas Jesusbönen 100-tals, t.o.m. 1.000-tals gånger i följd får den speciella psykofysiska konsekvenser. Wilfrid Stinisen påstår att Jesusbönen inte är en kon- centrationsteknik som vill sätta igång psyki- ska processer utan den befriar människans djupaste väsen och återställer den inre en- heten. Genom Jesusbönen öppnas hjärtats öga för Guds ljus, säger han. Han använder ett symbolspråk som är förstäligt ur det praktiska fromhetslivets synpunkt. Samti- digt vägrar han att se användningen av Je- susbönen i ett psykologiskt sammanhang. Bönens ständiga upprepning – särskilt om det sker rytmiskt vid in- och utandning – sätter igång en både fysiologisk och psykisk process som återverkar på nervsystemets aktivitet. Detta beror på att människan fun- gerar som en psykosomatisk enhet i nära relation till sin sociala miljö. Vad Stinisen med sitt metaforiska språk om ”hjärtats öga som öppnas för Guds ljus” och om ”åter- ställelse av den inre enheten” vill säga är att Jesusbönen har en personlighetsintegreran- de effekt.

Där Jesusbönen bedes som en meditativ bön har den främst kognitiv funktion. Den aktualiserar hela Jesu liv och frälsningsgär- ning i syfte att ge den bedjande människan förlåtelsevisshet, tröst och frid. Den aktuali- serar flera bibliska scener: den kanaaneiska kvinnan som anropar Jesus om hjälp för sin dotter, den blinde Bartimaios, de tio spetal- ska som blir rena, tullindrivaren i templet som ber om förbarmande. Scenerna erbjuder möjligheter till identifikation med de bibliska personerna, när man befinner sig i analoga situationer, samtidigt som rollen ”Jesus” eller rollen ”Gud” upptages som varseblivningsmönster. Därmed sker en ny

cerebral inställning som leder till nya varseblivningar av det som påverkar nervsystemet. Om man med Stinissen säger att "hjärtats öga öppnas för Guds ljus", så kan de orden fånga in en psykologisk verklighet som yttrar sig i en ny insikt om Guds förlåtande barmhärtighet.

Den ihållande meditativa övningen av Jesusbönen kan mot bakgrund av den bibliska scenen om Jesus och Bartimaios – eller någon annan av de aktuella bibliska personerna – också resultera i en Kristusvision och upplevelse av ett tilltal från Kristus. Där Jesusbönen övas kontinuerligt tusentals och åter tusentals gånger såsom t.ex. inom den grekisk-ortodoxa munkfromheten fungerar den deautomatiserande på nervsystemet såsom ett mantra.

I ett transcendent tillstånd av den typ som här beskrivits kan upplevelsen av tillvarons gudomliga totalitet inställa sig. Den innebär en kosmisk närvarokänsla som leder till att världen, allt som finns, händelserna, i fortsättningen möter den bedjande som Gud eller upplevs som identiska med Gud. I detta kosmos är den upplevande personen integrerad och intar en unik ställning. Vi har då kommit alldeles in på den upplevelse som mystikerna i olika religioner gett olika namn, *samadhi*, *satori*, *unio mystica*. Psykologiskt sett är det fråga om en omställning av organismens funktioner till följd av ihållande böneövningar med hjälp av fysiska och psykiska avkopplings- och isolationsmetoder (deautomatiserande). Dessa resulterar i ett förändrat medvetandestillstånd. Stimuli från den egna kroppen och från den omgivande yttervärlden ger helt nya varseblivningar, vars huvudingrediens är en enhets- eller helhetsupplevelse av tillvaron som Gud och där jaget finns som en integrerad del.

6. Upplevelse av bönesvar

Bön skapar *förväntningar*. Den bedjande människan är inställd på att se *tecken*, höra *signaler* eller avläsa *bekräftelser* på att förväntningarna infrias. I beredskapen är inbyggd en bedömningsregel som hjälper en

att tolka tecknen på bönesvar, vilka i sin tur visar att kommunikationen mellan Gud och bedjaren fungerar.

Ett psykologiskt problem av stor vikt är givetvis, hur den bedjande människan registrerar bönesvar, med andra ord vilka kriterier på bönesvar hon har. Kommunikationen mellan Gud och bedjaren är inte så enkel. Gud är osynlig, men till tron hör att Gud kan göra sig synbar, hörbar och t.o.m. kännbar. I religionens värld kallas detta för gudomliga *uppenbarelser*. Genom drömmar, visioner och auditioner uppenbarar sig Gud och gör sin vilja känd. Eller man ser efter speciella tecken för att hitta svar: åska, blix, storm, sjukdom, olycka, helbräddagörelse. Rikedom och materiella tillgångar har kunnat ses som gudomlig belöning för fromhet. Genom att kasta lott eller slå upp Bibeln på måfå enligt "tumregeln" har man också sökt svar på de frågor man uttalat i bön.

Vår utgångspunkt här är att ett tillägnat referenssystem och en kognitiv beredskap är den psykologiska förutsättningen för tolkningen och igenkännandet av *händelser* som svar på bön. Den bedjande människans attityd är att hon står i en dialogens relation till tillvaron som helhet. Hon upplever Gud som identisk med denna helhet. Som bedjare övertar hon rollen Guds partner och upplever då att Gud talar med henne genom olika händelser i natur och miljö, vilka då inte upplevs som mekaniska skeenden utan de upplevs *intentionalt*. Vilka händelser som helst som är relaterade till hennes behovssituation och hennes i bönen uttalade önsningar kan upplevas som förväntade bekräftelser och därmed som bönesvar.

Händelser registreras alltså som bönesvar, när de uppträder i ett sammanhang som bedjaren uppfattar svara mot uttalad böneönskan. Om hälsa följer omedelbart på en bön om att en sjuk skall bli frisk, så ses detta som svar på bön, inte som en tillfällighet. Därmed förstärks bedjaren i sin önskan att fortsätta bedja. Man skulle kunna säga att den inlärningspsykologiska effektlagen är i funktion.

Reaktionen på ett inregistrerat negativt svar kan leda till en kognitiv konflikt, tvivel

och troskonflikt. Detta behöver emellertid inte innebära att bönebehovet försvagas eller utsläcks. En kognitiv process av typen *rationalisering* inleds. Om svaret på bön för en sjuk inte blir hälsa, reduceras den kognitiva dissonansen genom att man söker ett förnuftsmässigt skäl att acceptera ohälsa: Gud vet bättre vad som tjänar den sjukes bästa i ett evigt perspektiv; Gud vill lära mig tålamod i lidandet, pröva hållfastheten i min tro trots allt el. likn. Riktigheten i en sådan tolkning förstärks genom *hänvisning* till exempel i Bibeln, i Jesu liv, i kyrkans historia eller genom hänvisning till goda föredömen i den egna erfarenhetsvärlden.

Inte bara händelser i den yttre världen utan också *inre psykiska akter*, känslor av frid, tröst, ro, viljeytringar, beslut etc. uppfattas som bönesvar beroende på situation och förväntan. Även kognitiva processer av typen: en tanke "slår" en, samvetet "slår" en, ett bibelord som plötsligt "kommer för" en, en viljeimpuls man "får", uppfattas i den särskilda behovs- och nödsituationen som en gudomlig uppenbarelse. Sådan idéinspiration kommer vanligen till stånd genom yttre stimuli. Något som händer, något

man hör eller ser (även i radio och TV) sätter igång en tolkningsprocess, uppfattas som tecken på Guds ledning och ges en symbolisk innebörd. En kognitiv process kommer till stånd som psykologiskt sett kallas symboliska perceptioner eller sublimerade varseblivningar.

I den bedjande människans tolkningssystem uppfattas "det hörda" som Guds röst. En stark övertygelse om vad som är rätt eller orätt, en förändring eller omstrukturering av intressen t.ex. från egoistiska mål till ormtanke om andra blir Guds ledning. Ett stabilt känsloliv upplevs som att man fått Guds frid. Ett utbyte av referenssystem från ett profant sådant till ett dominerande religiöst upplevs som att man blir omvänd eller blir frälst.

I bedjarens speciella kontext och på grund av förväntningar väckta i bönen kan också upplevelser i drömmar ses som ett budskap från Gud och som bönesvar. Det samma gäller visuella, auditiva och taktila upplevelser, vilka ses som uttryck för gudomlig kommunikation och bekräftande tecken och därmed som svar på i bön uttalade önskningar och behov.

Från en psalmförfattares verkstad

AV BRITT G. HALLQVIST

Någon frågade i ett sällskap: "Tror ni att någon människa någonsin har blivit omvänd genom psalmboken?" Jag tror det. Jag tror att det för somliga människor finns en så att säga "litterär" väg till den kristna tron – att den kan gå via en skön psalm – i vår svenska psalmbok eller i Psaltaren eller via en dikt, så att en form som griper eller tjusar så småningom kan ge ett innehåll att leva av, eller rättare sagt *leda fram* till något att leva av. J. O. Wallin, numera föraktad i vissa kretsar, torde för inte så få ha varit en sådan vägvisare. I hans psalmdiktning spelar estetik en stor roll.

Själv har jag alltsedan barndomen älskat vissa psalmer och läst dem inte så mycket på grund av fromhet som poetisk förtjusning. Detta, bland annat, har fört mig in på den väg som jag nyss antydde. Hur kom jag då att försöka mig på psalmdiktning? Det berodde väl främst på att jag i egenskap av barnboksförfattare anmodades att komma med i det arbetslag som 1958 började arbeta med en ny sångbok för söndagsskolan, den som kom ut 1960 med titeln *Kyrkovisor för barn*.

Hur det känns att arbeta som psalmförfattare har Z. Topelius beskrivit på ett slående sätt. På 1860-talet var han medlem av en finlandssvensk psalmkommitté. "Det var en skola i självförsakelse, vilken jag rekommenderar både åt inbillade och verkliga storheter att genomgå. Hade Runeberg genomgått denna skärseld, skulle han aldrig hava upptagit ändringarna i sina psalmer så illa som han sedan gjorde. Det är sant att en sådan kritik kan förfuska författarens tanke-

gång och försämra hans dikt; jag har också erfarit detta med en inre protest. Men en författare har utvägen att trycka sin psalm på eget ansvar, såsom han vill; i kyrkans psalmbok måste han böja sig under den kritik som representerar folkets uppfattning."

Och Topelius fortsätter: "Jag ansåg mig förpliktigad att kasta allt annat åt sidan, jag måste giva mig helt åt detta ena, och detta ena måste med ämnets höghet förena folkets enkelhet; en hållbar psalm måste, som Skriftens ord, vara den ström i vilken ett lejon kan simma och ett lamm kan gå."

I stort sett kan jag instämma med Topelius, fast jag aldrig under någon period ägnat mig *helt* åt psalmarbetet. "Ämnets höghet" är naturligtvis evangeliet, det teologiska innehållet, som bör framställas så enkelt att många kan förstå och stämma in i texten. En psalm skrivs för ett kollektiv, och där finns inte plats för det exklusiva, det alltför personliga eller tillfälliga, fastän den har en individ som upphovsman och sitt ursprung i en individuell troserfarenhet. Psalmerna bör ge uttryck för det allmänt förenande i tron, men en psalmförfattare bör inte alltför tidigt och alltför avsiktligt inrikta sig på en församling. Då är det risk att man blir stående på den fromma allmänning som inte betyder något för individen.

"En psalm är en sång om Gud", har det sagts. Och en viktig fråga är: hur framställer vi Gud för barnen? Alla religioner måste använda bilder och liknelser, hämtade från en konkret omvärld, för att utsäga det out-sägliga. Bilderna fungerar som riktningsvisare, de pekar på något utöver sig själva.

Risken är att man inte uppfattar dem så utan fastnar i själva bilden. Det gäller kanske i synnerhet barn. Vi talar om Guds hand som leder oss, hans famn som innesluter oss. Det är svårt att uttrycka Guds kärlek och omsorg på annat sätt. Ord för abstrakta begrepp bör självfallet undvikas så långt det går. Och så får man hoppas att bildernas innebörd ska klarna så småningom, med tilltagande ålder och mognad. Huvudsaken är kanske att man förmedlar en känsla av t.ex. trygghet, glädje.

I äldre kristna barnvisor moraliseras det inte så sällan. Numera har vi väl kommit ifrån det i stor utsträckning. Att synden är en realitet så länge människosläktet består, det kan inte förnekas. Men själva ordet *synd* använder jag inte så gärna. Frågan om skuld och förlåtelse kan komma in på det sättet att det onda man gör, det skadar medmänniskorna. Detta har jag tagit upp i min bok *Jag skall fråga Gud*, där de små prosadikterna innehåller barnsliga funderingar knutna till bibelord.

Kvittar det?

”Om du, Herre, vill tillräkna missgärningar, Herre, vem kan då bestå? Dock, hos dig är ju förlåtelse . . .” (Ps. 130)

Kaja säger att det kvittar om man är stygg. Gud förlåter en ju i alla fall.

Men om man är stygg blir de andra ledsna och arga och nervösa. Och de är ju inte så fina på att förlåta som Gud.

Så där har Kaja nog fel!

Lika olämpligt som torrt moraliserande är överdrivna krav på fromhet. Som barn reagerade jag mycket negativt mot några rader i psalm 396: ”Alla mina ord och tankar, / Jesu, låt behaga dig.” Det är ju stört omöjligt, tänkte jag. En nypa realism mitt i fromheten skadar inte!

Barnpsalmerna bör om möjligt förmedla en känsla av trygghet och glädje i Gud, som sagt. Men inte bara det. De bör också ge *kunskap* – biblisk kunskap, närmare bestämt, och framför allt nytestamentlig. Vi som arbetade med Kyrkvisor för barn tala-

de om hur få berättande evangeliepsalmer det fanns i psalmboken. Ett exempel på en sådan är min *Sackeus*. ”Sackeus var en publikan, / den allra rikaste i stan.” Jag undrar litet oroligt hur det ska gå för den lille mannen nu. Att han i NT 81 heter Sackaios spelar mindre roll, men att få in hans nya yrkesbeteckning *tullindrivare* är ju omöjligt. Och hur går det med detta: ”Han var så liten, han klev upp / i mullbärsfikonsträdets topp”? Ordet *sykomor* är inte alls så roligt – på det kan man inte klättra stavelse för stavelse, gren för gren.

Vad gäller den yttre formen i den kristna barnvisan – ja, i all psalm – har jag en huvudprincip: att ordföljden så långt det är möjligt ska vara rak och naturlig. Det underlättar förförståelsen i hög grad, men ofta kan det kollidera med kravet på rim.

Vad beträffar ordvalet väljer jag helst enkla ord, och konkreta i den mån det går. Men ibland undrar jag om man alltid ska vara så förtvivilat enkel. Det är när jag minns hur underliga ord, färgrika ord tjusade mig som barn. Inte skadar det om något hemlighetsfullt dröjer sig kvar i sinnet – kanske det kan mogna till tro och klarhet hos den vuxna människan.

Men för att lämna barnen och övergå till de vuxna: också de kan älska ovanliga ord. Låt mig citera en person som deltog i en av Religionssociologiska institutets undersökningar beträffande det liturgiska språket: ”Jag tycker om en del ovanliga ord, just när det gäller religion . . . jag vill ha dem kvar därför att de rymmer mycket mer än ord jag själv kan använda. De fyller mig med tankar och känslor som jag annars inte skulle få.”

Att tala med högstämde ord om något man aldrig har känt – detta är en frestelse för en psalmförfattare. Att ta till överord som man inte har täckning för. Varför gör man det då? Jo, för annars skulle det inte bli mycket till psalmer skrivna, om man bara skulle hämta upp ur sitt eget lilla skrala förråd! Man går till Bibeln.

Min Frälsare lever,
jag vet att han lever,
fast världen har sagt han är död,
och inget kan skilja

mitt hjärta från honom
– ej änglar, demoner och nöd.

Min Frälsare lever,
jag vet att han lever.
Jag honom får möta till sist,
när jag har lagt av mig
min kropp som en klädnad,
befriad från ångest och brist.

Ej så som man råkar
en främling på gatan
– nej, så som man ser på en vän,
en vän man har drömt om
i nätter och dagar
och äntligen finner igen.

Ja, öga mot öga
i klarhet och jubel
och värme och friskhet och glans
vi lever med honom
som här vi har anat.
Vi lever för alltid som hans.

Den psalmen bygger på två citat, ett ur GT och ett ur NT. Job. 19: "... jag vet att min förlössare lever och att han till slut skall stå fram över stoftet ... honom skall jag få skåda, för mina ögon skall jag se honom, ej såsom en främling; därefter trånar jag i mitt innersta."

Och i Romarbrevet 8: "Jag är viss om att varken död eller liv, varken änglar eller andemakter, varken något som finns eller något som kommer, varken krafter i höjden eller djupet eller något annat i skapelsen skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre."

Jag tycker att de två bibelcitaten går väl samman i psalmen: Jobs längtan som jag nog kan dela helt och hållet, och Paulus trosvisshet som jag kanske bara i vissa stunder kan instämma i. Ja, trosvissheten finns ju också hos Job: "Jag vet att min förlössare lever", men det är samme man som kan gå till förtvivlade angrepp på Gud: "Om jag än har syndat, vad skadar jag därmed dig, du människornas bespejare?"

När man citerar Bibeln i nya psalmer, behöver eller bör man inte alltid rätta sig efter NT 81. Där är språket inte så sällan för prosaiskt. Som Gunnel Vallquist har hävdad

i Kyrkans Tidning (26.8 och 2.9 1983) präglas det litet varstans av en onödig flackhet. "Tidningsspråket tycks ha varit alltför normgivande." Man tycks inte ha tänkt så mycket på det liturgiska bruket, där t.ex. rytmen spelar en stor roll. Och psalmer är ju poesi, de behöver poetiska ord och uttryck med den aura och kraft som långvarigt bruk i kyrkan kan ge.

"Gud, du gick bort. Korset står kvar . . ." Vid kyrkomötet 1975 ströks den psalmen i utskottet, på grund av den sista versen: "Gud, låt oss se, känna och se, om för ett ögonblick bara, att du är här, levande, varm. Hör du oss, Herre, så svara!" Man motiverade refuseringen så: "Texten formulerar en orolig människas frågor inför nöden i världen men mynnar ut i alltför markerad tveksamhet." Vid kyrkomötet 1982 togs den upp igen, och jag skrev på begäran om den sista strofen. "Herre, kom hit, levande, varm, trösta din ängsliga skara. Följ oss, o Gud, ut i vår värld, styrk oss i nöd och i fara." Själv tycker jag nog att det är en försvagning, att texten har mist något av sin profil och kommit att likna många andra. För övrigt ingår ju en psalm bara som en del i en gudstjänst – det positiva, trosvissa sätter sin prägel på helheten.

"Jag kom inte hit för att jag tror" – i Psalmer och visor 76 var den texten placerad bland läsepsalmerna. "Jag kom inte hit" – dvs. till kyrkan. "Om jag ej förstår ett enda grand / av din högtid, kom då som musik, / eller sitt i bänken – håll min hand." Kan det sägas tydligare att det rör sig om ett gudstjänsttillfälle? Senare har psalmen, med Lars Åke Lundbergs tonsättning, flyttats. Strof 3 slutade ursprungligen så: "Herre Jesus, låt mig ta emot / mitt i otron dig som vin och bröd!" Detta med tanke på Mark. 9:24. "Jag tror. Hjälp min otro!" På begäran av kyrkomötet har jag formulerat om det: "Herre Jesus, låt mig nu trots allt / ta emot dig själv i vin och bröd."

En av mina nya psalmer som tycks ha väckt gensvar hos många människor är 837, "De skall gå till den heliga staden". I den tredje strofen står det: "De skall möta de trofasta vänner / som de miste på jorden en gång." Det stötte på patrull i den norska

psalmkommittén, och psalmen blev inte antagen där. En ledamot påpekade att Bibeln inte säger något om att vi ska få återse våra kära i himlen. Ja, men nog kan man få hoppas det!

Utom egna psalmer har jag gjort en del översättningar. Att översätta poesi har alltid roat mig mer än prosa. En förutsättning är naturligtvis att det finns något i originalet som "svarar slag" hos mig, som det heter på västgötska. Dikter med regelbunden rytm tycks mig lättare att tolka, därför att rytmen liksom bär mig genom texten och ger mig ett fastare grepp om den. Och rimmen eggjar mig att övervinna ett motstånd, samtidigt som de kan skänka mig en nästan sensuell glädje. Både när det gäller översättning och bearbetning av äldre psalmer försöker jag hålla på rimmen. De gör det lättare att lära psalmen utantill. Och det ska vara *rena* rim, inte s.k. assonansrim eller halvrim. Fast ibland kan det bli omöjligt, och då måste innehållet prioriteras så att ett och annat rim offras eller en annan rimflätning måste tillgripas.

I nyskrivna originaltexter bör författarna ha större frihet att använda eller avstå från rim, bara det sker med konsekvens inom en och samma psalm. Men assonansrim av typen *Gud – stund* kan jag inte rekommendera.

"Det finns djup i Herrens godhet", en översättning från engelskan, lär vara den av mina psalmer som sjungs mest. Själv är jag ganska trött på den. Det beror dels på melodin och dels på en mening som psalmkommittén gjorde till refräng fast den inte var avsedd så: "Det finns underbar förlossning / i det blod som göts en gång." Jag har nämligen litet svårt för blodsmystiken som är så rikt företrädd i äldre psalmer. De raderna är emellertid så gott som ordagrant översatta, i motsats till de följande som jag tycker bättre om: "Det finns glädje bortom graven / och en framtid full av sång."

Texter till översättning vill jag helst välja själv. Visserligen har jag gjort en del tolkningar på uppdrag av psalmkommittén, men i så fall bara när jag har känt en viss frändskap med originalförfattarens tankegångar. En översättning av en prosatext kan aldrig

vara ett mekaniskt överförande ord för ord, och det gäller naturligtvis ännu mindre en dikt. Översättaren måste bli medskapande och få lov att ta sig vissa friheter, bara de inte avviker från textens innehållsliga linje eller språkliga stil.

Bland de författare vilkas texter jag tolkat vill jag nämna norrmannen Svein Ellingsen – åtta av hans psalmer i min översättning finns i Psalmer och visor 76/82. Av dem är två föreslagna som läsepsalmer. Den ena är en psalm för sörjande, "Nu öppnar sagnad sina öde vidder". Den andra, "Nu då jag är förd åt sidan", handlar om sjukdom och plåga, något som Ellingsen är djupt förtrogen med. Han har för övrigt översatt en del av mina psalmer. I ett fall hade vi svårt att komma överens. Det gällde 845, en jordfästningspsalm som jag skrivit med tanke på människor som sällan går i kyrkan och står främmande för det religiösa språket. "Jordens Gud, / stjärnornas Herre, / vän med blommor och sparvar och barn, / tack för de lyckliga / dagar på jorden. / Tack för allt som du gav vår vän." I stället för "stjärnornas Herre" ville Ellingsen ha "himlarnas Herre", men det fann jag schablonmässigt. Vidare gällde det "vän med blommor och sparvar och barn", där han ville byta ut *blommor* mot *liljor* därför att det är bibliskt. Men liljor är för främmande och fint och fromt för mig – tycker inte Vår Herre också om tistlar och maskrosor? Nå, Ellingsen gav med sig, och det blev på norska: "Venn av blomster og spurver og barn."

Johannes Kirkegaard heter en dansk präst och lyriker som jag har fäst mig vid. Han skriver dikter med fri rytm, och ska de bli psalmer måste de naturligtvis omarbetas för att kunna tonsättas. I Psalmer och visor 76/82 finns bara en psalm av honom, 830, "Blott i det öppna har du en möjlighet". Ännu en utländsk psalmförfattare måste jag nämna: holländaren Huub Oosterhuis, en stor diktare, f.d. präst. Han har förnyat det religiösa språket, fört det tätt in på nutidens människor och gjort det kraftfullt och klart utan övertydlighet, utan att föringa det kristna mysteriet. Inte minst i hans böner har jag haft mycket att hämta i mitt arbete för Kyrkohandbokskommittén. Av de två

Oosterhuispsalmer som tagits med har jag översatt den ena, "Du såg mig, Gud – då blev jag född på nytt". Varför den står bland läsepsalmerna förstår jag inte riktigt.

Under senare år har jag mest sysslat med bearbetningar av äldre psalmer, både för vår psalmkommitté och den finlandssvenska. Det är ofta ett mödosamt arbete, det kräver varsamhet och respekt för textens upphovsman. Jag har nog blivit varsammare med tiden, och detta inte bara på grund av kritik utifrån. I början drev mig ibland ett beskäftigt nit att komma med onödiga ändringsförslag. Så småningom har jag insett att det gäller vad som *behöver* ändras, inte vad som *kan* ändras.

Karl-Johan Hansson, sekreterare i den finlandssvenska psalmkommittén, skriver i Svensk kyrkomusik (nr 5/78): "En kvistig fråga är bearbetningen av mycket sjungna och uppskattade psalmer. Från rikssvenskt håll har man betonat att ju mera sjungen en psalm är, desto starkare är motiveringarna för att psalmen bearbetas grundligt och ges en modern språkdräkt. Den finlandssvenska kommittén har hittills följt en annan linje, en princip som också omfattas av den norska psalmbokskommittén. Den menar att mycket sjungna psalmer kräver en försikti-

gare bearbetning och större förändringar kräver starka motiveringar." Jag undrar om inte finlandssvenskarna har rätt.

Psalmkommitténs bearbetningar har blivit föremål för en livlig och skarp pressdebatt, ibland med orättvisa och ovederhäftiga inlägg. Det visar ändå att det finns ett stort intresse för psalmboken.

"Från en psalmförfattares verkstad" – till en verkstad hör verktyg. Men först bör materialet nämnas. Det är i huvudsak Bibeln. När det gäller bearbetning av äldre psalmer föredrar jag nog 1917 års översättning. Inspiration kan också hämtas från utländska biblar som ibland ger mig en ny, frisk syn på ett och annat som verkar slitet på svenska. En bibelkonkordans kan jag inte vara utan, och nu har jag också den nya, till NT 81.

För det rent språkliga använder jag flitigt olika svenska synonymordböcker och utländska lexikon. *Ett* rimlexikon har jag förbrukat, och mitt andra börjar redan bli nött.

Jag älskar mina verktyg och liknar mig vid en hantverkare. Det gäller att med tålmod och omsorg snida och slipa, att förkasta misslyckade resultat och börja om på nytt. Trots den "psalmleda" som jag ibland grips av är "psalmglädjen" större.

Eleutheria ("frihet") i bibliskt tänkande

AV BIRGER GERHARDSSON

"Frihet är det bästa ting som sökas kan all världen kring." Men detta det bästa tinget är en mångtydig storhet. Man kan förbinda nästan allt gott med ordet frihet (frihet från . . . , frihet till . . .). Skulle jag utgå från vårt svenska ord "frihet" och fråga efter friheten i bibeln skulle jag bli tvungen att skissera en hel bibelteologi. Det skall jag inte göra här. Jag skall hålla mig till den grekiska ordgruppen *eleutheros* ("fri"), *eleutheria* ("frihet") och *eleutheroun* ("befria") och redovisa de bibliska frihetsföreställningar och -motiv som täcks av dessa termer. Det är en begränsning av ämnet men vi får därmed se ett viktigt bibliskt tema i dess egenart och med en intressant profil som annars lätt försvinner vid teologiskt eller tillämpande bibelbruk. Jag börjar hos "de gamla grekerna", går in i Gamla testamentet (GT) via den grekiska översättningen Septuaginta och ägnar det mesta utrymmet åt det grekiska Nya testamentet (NT).

1. Den grekiska filosofin

Det grekiska ordet *eleutheros* ("fri") är först belagt hos Homeros. Dess etymologi är omstridd. Men hos Homeros tycks termen ange att någon hör hemma på en plats och har rätt att vara där.¹

a. Det grekiska grubblet över *eleutheria* börjar som ett *politiskt* tänkande: man funderar över friheten i den fria stadsstaten, *pólis*.² Låt mig först för klarhetens skull göra en distinktion mellan två aspekter av den politiska friheten: *medborgerlig* frihet

(frihet inom staten, i motsats till slaveri och andra former av ofrihet) och *nationell* frihet (statens egen frihet, dess oberoende i förhållande till främmande makter).

Slaveriet var gammalt och allmänt bland grekerna. Skillnaden mellan slav och fri hade man alltid framför ögonen. Fri (*eleutheros*) var den man som hade medborgarens alla rättigheter och skyldigheter inom staten. Han var fri från de hårda restriktioner som begränsade slavens liv men han delade med andra fria män de förpliktelser som bar upp staten. Friheten definierades ibland som "att råda över sig själv" men därvid förutsatte man att detta måste ske i positivt samspel med andra fria män. En av de viktigaste grundrättigheterna var *parrësia*, rätten att "säga allt", dvs. yttrandefrihet. Med sin rätt att tala fritt inför offentligheten kunde man delta i samhällsstyret: i tillsättning av ledare, i lagstiftning och andra gemensamma beslut. De fria männen ställde sig frivilligt under en gemensam lag och utsåg tillsammans ledare, som de också kunde avsätta. Från denna lag och detta styre var de inte fria. Tänkande män var också medvetna om det faktum att den stat

¹ D. Nestle, *Eleutheria*, 1, Tübingen 1967. – För litt. till ämnet för denna artikel – från början en föreläsning hållen vid den angloskandinaviska teologkonferensen i York, 22–28 juli 1983 – se ThWB 10:2 (1979), 1073–1076.

² M. Pohlenz, *Griechische Freiheit*, Heidelberg 1955; se även idem, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Leipzig 1923. För utmärkta översikter, se H. Schlier, *Eleutheria kt.* i ThWB 2 (1935), 484–492, och K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlin 1966, 1–54.

som styrdes på detta sätt måste vara fri själv, från yttre förtryck, vara suverän. *Medborgerlig* frihet förutsätter *nationell* frihet.

b. Efter Alexander den stores erövringar på 300-talet f.Kr. och många fria staters sönderfall blev det naturligt för tänkande män att vidga perspektiven åt det universalistiska och kosmopolitiska hållet och att fördjupa reflektionen över individen; universalism och individualism brukar ju höra ihop. De frågade sig: Vem är den sant fria människan i kosmos? Även i kosmos, i universum, såg de ett gemensamt styre och en gemensam lag: den oskrivna, "naturliga lagen", som ingen dödlig har stiftat och ingen dödlig kan ändra eller avskaffa. Sann frihet består i att leva i full harmoni med denna lag, sa de grekiska filosoferna. Både stoiker och kyniker grubblade över hur detta skulle kunna bli verklighet. De påpekade att man kan leva i denna frihet – låt mig i brist på en bättre term kalla den *andlig* frihet – endast om man gör klart för sig vad det är som verkligen är ens eget och vad som inte är det, vad som verkligen *angår* en och vad som inte gör det. Större krafter än jag – makthavare och andra faktorer – kan behärska mig, hindra mig, förslava mig. Men det finns någonting som är mitt eget och som jag aldrig skall låta någon förslava. Det är mitt inre liv: min själs liv. Jag skall lära mig att urskilja och avgränsa detta, bevara det intakt och hålla kontroll över det, medan jag låter allting annat ha sin gång bara. Det är – menade dessa tänkare – så mycket här i livet som till sist inte angår mig, inte i djupare mening. Dit hör inte bara all min yttre egendom utan också min familj, ja min egen kropp med dess sinnestörelser och begär. Bara jag befriar mig från falska föreställningar, lär mig att låta allt ovidkommande verkligen vara ovidkommande och att kontrollera det som i sann mening är mitt eget, bara då är jag fri. I den upphöjda självbehärskningen och sinnestron (*apatheia*, *ataraxia*) har den visa människan sin frihet, den sanna friheten. I sin harmoni med den naturliga lagen – den som styr hela universum – är den vise suverän, han är kung. Som exempel på de få människor som

hade lyckats tillkämpa sig denna frihet fullt och helt nämnde man Sokrates och Diogenes.

Det här var ett slags frälsningslära i en hård värld. De här visionerna öppnade utsikter för förslavade individer och förtryckta folk, för människor i yttre omständigheter som de inte kunde ändra mycket på. Och här var i princip alla ställda under samma villkor, kejsaren lika väl som slaven.

2. Gamla testamentet och tidig judendom

Den gammaltestamentliga bakgrunden till NT:s tal om *eleutheria*³ får man bara delvis syn på när man slår upp ordgruppen i en septuagintakordans och sedan går till den hebreiska textens motsvarigheter. Fullt så enkelt går det inte att bereda sig insyn i vårt tema. Man måste också – utan att sväva ut för långt – se efter hur *motiven* nationell, medborgerlig och "andlig" frihet behandlas i GT.

Frapperande är att bibelhebreiskan inte har något ord som betyder "frihet". En hebreisk motsvarighet till grekiskans *eleutheria* finner vi först på judiska mynt från år 70 e.Kr., *chērūt*. Men naturligtvis finns det i det hebreiska GT ord som betyder "fri(man)" i motsats till slav, *chofshī* (på ett tjugotal ställen),⁴ liksom "frigivning": *d^crör* (på sex ställen) och *chofshāh* (ett).⁵ Ställena handlar om *medborgerlig* frihet. Där det är fråga om frigivning av krigsfångar överskri-

³ När nytestamentliga exegeter skriver om *eleutheria* i NT beaktar de i regel inte den gammaltestamentliga bakgrunden; Schlier och Niederwimmer (föreg. not) är typiska. Jag har inte fått fatt på C. Johansson, *Concepts of Freedom in the Old Testament* (1965).

⁴ T.ex. 2 Mos. 21:2-6, 21, 26, 27, 5 Mos. 15:12, 13, 18, Jer. 34:9, 10, 11, 14, 16; se konkordans och lexika. *Bæn chōrīn*, som i senare hebreiska brukar betyda "fri (man)", tycks i GT nästan alltid vara en ståndsbeteckning, betyda "ädling" ungefär; se t.ex. Neh. 2:16, 5:7.

⁵ *D^crör*: 3 Mos. 25:10, Jer. 34:8, 15, 17, Hes. 46:17, Jes. 61:1, *chofshāh*: 3 Mos. 19:20. Inget av orden för "fri" och "frigivning" är upptaget i THWAT, 1-2, 3 resp. 2 uppl., (1978 resp. 1979). *Chofshī* och *d^crör* behandlas emellertid i TWAT, 3 (1982), 123-128 (N. Lohfink) resp. 2 (1977), 283-287 (R. North); i båda litt.

der vi väl också gränsen till *nationell* frihet. Ordbeståndet röjer att själva begreppet "frihet" inte har varit föremål för teoretisk reflektion i det gamla Israel.

Slaveriet tycks inte ha förekommit i Israel före bosättningen i Kanaan och det fick – sedan det väl hade införts – inte heller samma utbredning bland judarna som bland grekerna. Judarna gjorde en bestämd åtskillnad mellan den hebreiske slaven (*ʿābād ʾibri*) och den utländske slaven. Särskilt den hebreiske slavens ställning skyddades av många lagar (se främst 2 Mos. 21:1–11, 3 Mos. 25:39–55, 5 Mos. 15:12–18 och jfr Jer. 34:8–22), bl.a. bestämmelsen att en sådan skulle frigges på sjunde året. I dessa lagar avspeglas ett nationellt och socialt ideal: en israelit skall vara fri. "Ty de är mina tjänare, som jag har fört ut ur Egyptens land; de skall inte bli sålda som slavar säljs. Du skall icke härska över honom med hårdhet utan du skall frukta Jahve", heter det i 3 Mos. 25:42–43.

Av naturliga skäl skattade judarna *nationell* frihet mycket högt. Det ser vi i skildringarna av de många krigen som förs i Guds namn ("Jahves krig") för att säkerställa folkets oberoende, men framför allt i de rika traditionerna om befrielsen ur Egypten. I de gammaltestamentliga exodus-texterna finns det inget hebreiskt ord som septuagintaöversättarna funnit naturligt att översätta med *eleutheros*, *eleutheria* eller *eleutheroun*. Ändå rör det sig i eminent mening om befrielse till nationell frihet. David Daube har i boken *The Exodus Pattern in the Bible* (London 1963) visat att en lång rad termer i dessa berättelser är lånade ur det gamla lagspråket, just ur reglerna om slavars ställning och frigivning. Vad som skildras är tänkt så att Israels Gud här friköper sin förstfödde son Israel (jfr 2 Mos. 4:22–23) ur slaveriet under Farao, ur "träldomshuset" Egypten. Befrielsen innebär att Israel blir fritt men samtidigt "slav" eller "tjänare" åt Jahve. En gammal rättsregel om befrielse av slavar stadgade att den som friköpte en släkting ur slaveri hade rätt att kräva att denne sedan tjänade sin befriare en fastställd tid.

Befrielsen ur Egypten är således en *poli-*

tisk befrielse till nationellt oberoende och medborgerlig frihet: "Jag är Jahve er Gud som förde er ut ur Egyptens land för att ni inte skulle vara slavar där; och jag har brutit sönder ert ok och låtit er gå med upprätt huvud" (3 Mos. 26:13). Men det hela är teokratiskt tänkt. Israel befrias framför allt till att vara Jahves tjänare, Jahves "slav", skyldigt att leva efter Jahves vilja, Guds lag (se t.ex. 3 Mos. 26:11–17 och 5 Mos. 6:10–25). Det rör sig alltså samtidigt om en religiös, en *andlig* befrielse. Politisk och andlig frihet bildar här en odifferentierad enhet. Modellen är emellertid teokratisk, inte demokratisk.

I många av förbundstexterna ser vi hur Jahve lovar Israel all sin välsignelse, innefattande bl.a. frihet från politiskt förtryck och seger över nationella fiender. Och han hotar att, om folket är trolöst, tukta det med förbannelse, bl.a. i form av nederlag i krig och slaveri under fienderna (t.ex. 5 Mos. 28). Mycket talande är de texter som säger att Jahve straffar sitt otrogna folk genom att för någon tid sälja det (som slav) åt något främmande folk och dess konung (t.ex. Dom. 3:7–8, 4:1–2, 10:6–8) eller helt enkelt skänka bort det (som slav) åt någon sådan främmande makt (Dom. 6:1–2, 13:1, Ps. 106:40–42). Här ser vi åter syntesen av religiös och politisk frihet resp. religiös och politisk ofrihet, allt inom en teokratisk ram.

Vi kan förmoda att det främst var exilen som öppnade judarnas ögon för det faktum att man kan ha *andlig* frihet utan att ha *politisk* frihet. I Babel var Israel visserligen förslavat politiskt sett, men folket – dvs. den trogna delen därav – kunde ändå bevara sin trohet mot Jahve. De dyrkade honom och ingen annan gud och levde efter hans lag. Naturligtvis längtade de efter den politiska frihetens stund, men de kunde nu se att andlig frihet var möjlig under ett yttre, nationellt slaveri.

Israel betraktade sig som det av Jahve befriade folket. Tidigt blev befrielsen ur Egypten – exodus – det största firningsämnet. När man vid gudstjänsterna läste den hebreiska texten i Moseböckerna och översatte den till folkspråket (arameiska), fann man många ställen som omnämde uttåget.

Där stod aldrig orden för "fri", "frihet" eller "befria". Men i översättningen sköt man in ett värtaligt ord, participet "befriad". I den palestinsiska targumen (aramaiska översättningen) till Moseböckerna (Codex Neophyti 1) ser vi på ca 50 ställen, där exodus är omnämnt, att man har infogat epitetet "befriade" (*p^eriqin*, plur.). I targum Jonathan är ställena färre men ändå talrika nog.⁶ Som exempel kan vi ta inledningen till dekalogen i 2 Mos. 20:2 och 5 Mos. 5:6. Där heter det i targumen: "Mitt folk, Israels barn, jag är Herren er Gud, som har friköpt er och fört er ut, *befriade*, ur Egyptens land, ur trädhuset." Så starkt underströk man alltså motivet att Israel var det befriade folket. Det citerade stället, inledningen till lagens kärna (dekalogen), visar också att Torah betraktades som en lag för ett folk som Gud har befriat. Vi saknar bara namnet "frihetens lag".

Judarnas påskmåltidsritual – haggadan – har under årtusendena berikats med element från olika epoker.⁷ Många av dessa visar hur Israel uppfattar sig som det "fria" folket, trots att judarna så ofta har fått finna sig i att leva som en politiskt sett förtryckt nation eller minoritet. Man skall t.ex. äta påskmåltiden i liggande ställning, med motiveringen: fria män *ligger* till bords. Detta var ett hellenistiskt bordsskick, inlånat redan under den hellenistiska tiden och belagt bl.a. i evangelierna (Mark. 14:15, 18 o.a.). Haggadan inskräper också att varje israelit skall betrakta sig som om han själv har dragit ut ur Egypten.⁸

Över huvud taget kan vi på många sätt se hur judarna i sitt tänkande över sin andliga frihet har tagit emot viktiga inflytelser från stoisk och kynisk populärfilosofi. De har inte velat vara otrogna mot fädernas Gud, tvärt om. Men i kampen för sin egenart i förbundet med Jahve har de kunnat hämta mönster från den omgivning de har stålsatt sig mot. Palestinsiska judar talade om sin frihet men som en frihet *i Guds lag*: "Det finns för dig ingen fri utom den som ägnar sig åt Torah" (M. Ab. 6:2).⁹ Och i Alexandria skrev den judiske tänkaren Filo i sin ungdom – på NT:s tid – en bok i vilken den stoiska synen på andlig frihet bara är nöd-

torftigt judaiserad. Boken heter Quod omnis probus liber sit (Att varje god man är fri); den finns bevarad.

Å andra sidan höll naturligtvis de gammaltestamentliga texterna inställningen vid liv att Guds folk också bör ha *nationell* frihet och att den enskilde israeliten bör slippa *socialt* slaveri. Det ser vi bl.a. i Mackabeerböckernas och Josefus skildringar av befrielsestrider och väpnad kamp. Upproriska, zelotiska grupper såg den nationella friheten som ett oeftergivligt krav för Guds folk.^{9a} Dessa revoltörelser kunde finna bättre stöd för sin inställning i talrika gammaltestamentliga texter än vi vanligen tänker på. Även en del fariseer gick på denna linje. Men den ledande riktningen bland fariseerna menade att Israel kan tjäna Gud i (andlig) frihet även om folket måste stå under främmande herrars politiska överhöghet.

3. Nya testamentet I: Jakob, Matteus, Johannes

NT handlar inte om hur nationer skall styras och samhällen organiseras. Om *nationell* frihet har de nytestamentliga författarna inte mycket att säga. Det måste bero på Jesus själv. Han har tydligen anknutit till arvet från fridsamma judiska fromhetsgrupper utan några nationalpolitiska aspirationer. När det gäller *medborgerlig* frihet är det egentligen bara Paulus som uttalar sig och då bara helt kort och på ett sätt som är

⁶ Se R. Le Déauts översättning Targum du Pentateuque 1–5, Paris 1978–1981, indexbandet (5), ordet Libérés. Le Déaut liknar den stående benämningen på Israel "befriad" vid ett homeriskt epitete, band 1, 365.

⁷ Se även mishnahtraktaten Pesachim, med kommentar. De enskilda elementen kan ofta dateras med tillhjälp av andra källor.

⁸ M. Pes. 10:5 med anknypning till 2 Mos. 13:8: "Så-dant gör jag av tacksamhet för vad Herren gjorde med mig (*sic*) när jag (*sic*) drog ut ur Egypten."

⁹ Utsagan tillskrivs R. Josua ben Levi (200-talet e.Kr.) men motivet är mycket äldre, av andra källor att döma. För liknande citat, se A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, 4 uppl. Stuttgart 1957, ad Matt. 17:26, och idem, Der Evangelist Johannes, 2 uppl. Stuttgart 1948, ad Joh. 8:32–37.

^{9a} M. Hengel, Die Zeloten, 2 uppl. Leiden 1976, 114–123.

mycket avslöjande. Jag skall återkomma till det.

Den *eleutheria* de nytestamentliga författarna är intresserade av, är den *andliga* frihet de menar sig ha fått genom Jesus Kristus.¹⁰ De motiv jag har aktualiserat i det föregående, ger en ganska klar bild av bakgrunden till deras synsätt. Det urkristna tänkandet anknyter till de judiska föreställningarna om den andliga friheten i förbundet med Jahve, ett judiskt tänkande som under århundraden av politisk ofrihet har tagit emot viktiga impulser från den hellenistiska omgivningen, framför allt från filosofernas reflektioner kring den sanna friheten i kosmos, och detta utan att förlora sin grund i den nedärvda gudstron.

Orden *eleutheros*, *eleutheria* och *eleutheroun* möter oss på 27 ställen i den paulinska brevsamlingen men bara på 14 i de övriga nytestamentliga böckerna tillsammans.¹¹ Jag skall här behandla de sistnämnda kortfattat och Paulus lite utförligare.

a. I *Jakobs brev* finner vi på ett ställe uttrycket "frihetens lag" (*nomos eleutherias*, 2:12) och på ett annat "frihetens fullkomliga lag" (1:25). Det här är knappast uttryck som urkristendomen har skapat själv. Med tanke på de hellenistiska judarnas sätt att resonera om sin frihet och sin lag och med tanke på Jakobs brevs karaktär kan vi vara ganska säkra på att beteckningen "frihetens (fullkomliga) lag" är övertagen från den hellenistiska judendomen. Den har bara fått kristna övertoner. Jakob tänker ju inte på Torah i dess totalitet utan på kärnan i Torah, tolkad i ljuset av Jesu undervisning.

b. *Matteus*. Det är bara en enda perikop i de synoptiska evangelierna som innehåller något ord ur *eleutheria*-gruppen. Det är perikopen om tempelskatten i Matt. 17:24–27 (matteiskt särstoff). Här är poängen att Jesus och hans anhängare är fria från skyldigheten att betala (judisk) tempelskatt, lika fria som kungasöner brukar vara från att betala skatt till sin far, kungen. Det här handlar om frihet – möjligen rätt principiellt tänkt – men friheten motiveras inte med någon hänvisning till Kristi frälsningsgärning eller hans unika gudssonskap. Jesus

och Petrus förs på detta ställe ihop under beteckningen "söner", Guds söner m. a. o., båda två, och friheten motiveras med ord om den frihet kungasöner brukar ha. Till saken hör att den matteiske Jesus här bara undervisar om *principiell* frihet. I praktiken bör man – säger han – betala tempelskatt i alla fall, för att inte väcka anstöt.¹²

c. *Johannesevangeliet*. I berättelsen om Jesus inför Pilatus i Joh. (18:33–38) ser vi hur klart Jesu kungavälde (*basileia*) skiljs från politisk makt. Jesu kungavälde är icke av denna världen (v. 36), han har kvar sin kungamakt – och därmed alltså sin frihet – trots att han i yttre mening är fängslad och skall bli dömd och avrättad. Hade hans kungavälde varit av denna världen skulle hans män ha försvarat honom med våld när man kom för att fängsla honom i Getsemane (ibidem; jfr 6:15).¹³

Ordgruppen *eleutheros*, *eleutheria*, *eleutheroun* uppträder emellertid uttryckligen bara i ett enda avsnitt i Joh. (8:31–40).¹⁴ Här lovar Jesus i sin egenskap av "Sonen" – Guds son – att ge verklig frihet. Judarna invänder: "Vi är Abrahams säd och har aldrig varit slavar under någon. Hur kan du då säga att vi skall bli fria?" (v. 33). Detta är

¹⁰ Till "andlig" frihet i nytestamentlig mening hör ofta – men inte alltid – kroppslig hälsa. Jfr nedan, n. 19. För litt. om friheten i NT, se not 1, 2, 15 och 20 i denna art. samt komm. till de nytestamentliga texter som nämns. Av exegeter som inträngande har arbetat med frihetstemat vill jag dessutom namnge R. Bultmann, bl.a. *Theologie des Neuen Testaments*, 7 uppl. Tübingen 1977, 331–353, och E. Käsemann, framför allt *Der Ruf der Freiheit*, 5 uppl. Tübingen 1972, och *An die Römer*, 3 uppl. Tübingen 1974.

¹¹ Dit bör även läggas *apeleutheros*, "frigiven", i 1 Kor. 7:22.

¹² Litt.: se – förutom kommentarerna till perikopen – R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, 2 uppl. München 1966, 103–106, W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*, Rom 1970, 50–68, och J. D. D. Derrett, *Law in the New Testament*, London 1970, 247–265. Om de patristiska tolkningarna, se E. Wilhelms, *Die Tempelsteuerperikope Matthäus 17, 24–27 in der Exegese der griechischen Väter der Alten Kirche*, Helsinki 1980.

¹³ För litt., se R. E. Brown, *The Gospel According to John (xii–xxi)*, New York 1970, 896.

¹⁴ Jfr Niederwimmer, a.a. (n. 2), 220–234, och kommentarerna, ad. loc.

inget naivt försök att förneka att Israel många gånger har varit i *politiskt* slaveri under främmande härskare. Här möter vi judarnas uppfattning att de har en *andlig* frihet som de aldrig någonsin har gett upp. Den motiveras denna gång med hänvisning till judarnas nobla börd, deras härstamning från Abraham. De är alltså andligen friborna. I detta underförstås nog också att de står i förbund med Gud och har lagen.

Den johanneiske Jesus underkänner dem. Han säger att om de vore Abrahams barn skulle de göra Abrahams gärningar. Men det gör de inte (v. 39–40, jfr 41–47). De ”gör synd” och röjer därmed sin andliga ofrihet, sitt slaveri: ”Var och en som gör synd, han är *syndens* slav” (v. 34, jfr 44).

Som Sonen kan Jesus erbjuda verklig och förblivande frihet: ”Om nu Sonen gör er fria, är ni verkligen fria (*ontōs eleutheroi*)” (v. 36). Här hos Joh. motiveras friheten alltså kristologiskt, visserligen inte med hänvisning till Kristi gärning men väl till hans person, hans unika gudssonskap. Och befrielsen sker därigenom att Sonen förmedlar den gudomliga ”sanningen” (*alētheia*), den sanning som befriar (*eleutheroun*, v. 32). Liksom Jesus inför Pilatus säger att han har kommit i världen för att vittna för sanningen (18:37), säger han i kap. 8 att han förmedlar insikt i sanningen och att sanningen gör människor fria (även från att ”göra synd”). Här förankras friheten i den unike Sonen, men vi märker samtidigt hur nära vi har kommit stoikernas tanke att den rätta *insikten* ger människorna den sanna friheten.

d. De paulinska ekona i *1 Petr.* 2:16 och *2 Petr.* 2:19 liksom begreppsparat ”fri och slavar” i *Upp.* 6:15, 13:16 och 19:18 behöver jag inte gå närmare in på här.

4. Nya testamentet II: Paulus

Som ingen annan nytestamentlig författare har Paulus och hans skola¹⁵ försökt klarlägga ”den frihet vi har i Kristus” (Gal. 2:4). Säkert hade Paulus som fariseisk jude, hellenistiskt influerad, en klart fattad syn på *eleutheria* innan han blev kristen. Men i sin

nya situation har han fått tänka om radikalt, med utgångspunkt i Jesu frälsningsgärning, och breven röjer hur detta har skett. (I det följande skall jag inte avskilja de deuteropaulinska skrifterna från de äkta utan låter för enkelhetens skull ”Paulus” stå som författare för hela skrftsamlingen.)

Inte en sekund vill Paulus förneka de privilegier Gud har gett Israel i det förgångna: ”ställning som söner (*hyiothesia*), härligheten, förbunden, lagen, gudstjänsten och löftena”, patriarkerna och Kristus som mänskliga (Rom. 9:3–5; jfr 3:1–4). Men – säger han – nu har Gud i tidens fullbordan ”sönt sin son, född av kvinna och ställd under lagen för att han skulle friköpa dem som står under lagen och vi få ställning som söner. Och eftersom ni är söner, har Gud sönt sin ande i vårt hjärta och den ropar: Abba! Fader! Alltså är du inte längre slav utan son” (Gal. 4:4–7). Termen *hyiothesia* (”ställning som son”, ”sonskap”) kan alltså användas både om Israels traditionella ställning i förbundet med Gud och om det kvalificerade sonskap som Kristus nu har utverkat (jfr även Ef. 1:5). Detta sonskap kommer att nå sin fullbordan vid parusin (Rom. 8:18–24) men det är ett faktum redan nu: Guds söner har nämligen fått motta Guds ande som en förstlingsgåva (Rom. 8:23, Gal. 4:4–7).

Hyiothesia är ett av de stora uttryck Paulus använder om den ställning de troende har fått genom Kristus. *Eleutheria* (”frihet”) är ett annat (t.ex. Gal. 2:4, 5:1, 13). När Paulus skildrar friheten i Kristus använder han absoluta uttryck: ”Allting tillhör er, vare sig det är Paulus, Apollos eller Kefas, hela världen, eller liv och död, nutid och framtid – allt är ert!” (1 Kor. 3:21–22). ”Allt är tillåtet!” ”Ingenting är orent!” ”Allting är rent!” (Rom. 14:14, 20, 1 Kor. 6:12). Negativt sett är friheten i Kristus en frihet från *synden* (särskilt Rom. 6:17–23;

¹⁵ Litt.: utöver vad som nämnts i n. 2, se O. Schmitz, *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis bei Paulus*, Gütersloh 1923, H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, 2 uppl. 1972, 216–233, och F. Mussner, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg 1976. På svenska finns E. Esking, *Fri och frigjord*, Stockholm 1956.

jfr 5:15–21). Den är också en frihet från *lagen* (Rom. 7:4, 8:2, Gal. 4:21–31, 5:1, 13 osv.), den lag som inte bara inskränker människans frihet och förslavar henne utan även dömer syndaren till döden (t.ex. Rom. 7:9–11, 1 Kor. 15:56). Därmed är den också en frihet från *döden* (ibidem och Rom. 6:20–22, 1 Kor. 15:21–22).

I och genom Kristus har människan sålunda blivit räddad från de största hoten mot hennes liv. Synden, lagen och döden kan inte längre omintetgöra hennes förbindelse med den levande och livgivande Herren. Människan är nu fri från dessa förslavande makter och i stället "slav" eller "tjänare" under Gud och Kristus (t.ex. 1 Kor. 3:23, 6:19–20, 7:22–23, Gal. 3:13–14). Språkbruket är ibland lite paradoxalt, detta att Paulus kan kalla den sanna friheten för ett (heligt) "slaveri" (Rom. 6:22, 7:6, 1 Kor. 7:22 o.a.).

Den nya, fullödiga friheten finns inte utanför Kristus, inte heller för Israel. I regel tycks Paulus resonera så att judarna har fått erbjudande om frihet från Gud och löften om frihet men *inte accepterat*. Det gjorde däremot Abraham. Han tog emot friheten från Gud i tro utan att förlita sig på egna gärningar. Enligt Paulus trodde Abraham på Guds löfte om Kristus (Gal. 3, Rom. 4). Nu, när Kristus har kommit, måste Abrahams sanna barn ta emot Kristus. Det har Israel dock inte gjort utan i stället försökt etablera en egen rättfärdighet genom att sätta sin förtröstan till lagen (Torah) och laggärningarna (Rom. 9–11). Med denna inställning har Israel förkastat Kristus och evangelium om den räddning och frihet som Gud ger fritt och för intet, "utan lag" (*chōris nomou*, Rom. 1:16–3:26).

Under sin tid som farisé kunde Paulus nog skilja mellan Guds gåvor till Israel och Guds krav på Israel men det var naturligt att se både gåvorna och kraven som förmåner och kalla alltsammans *Tōrah*, "undervisning", eller rent av *nomos*, "lag".¹⁶ Guds folk levde "livet i lagen" (märk uttrycket *hē ennomos biōsis* i Syrakprologen). Som kristen gör Paulus en klar åtskillnad mellan Guds gåvor och Guds krav. Och han uppfattar med skärpa att all vikt ligger vid Guds

gåvor, vid detta som Gud själv åstadkommer, i gudomlig suveränitet: kallelsen, utväljandet, löftena och deras uppfyllelse i Kristus, och sålunda sonställningen och friheten. Till denna frihet blir människan kallad genom evangelium (Gal. 5:13) och den skall inte förvärfvas genom någon motprestation utan tas emot i *tro* (Rom. 1:16–3:26 o.a.).

I sin nya situation som kristen har Paulus varit tvungen att ställa frågan: Vilken uppgift har Torah egentligen haft? Det nya svar han funnit är att Torah bara har haft en tidsbegränsad uppgift. Den har under tiden mellan Mose och Kristus haft uppdraget att vaka över Israel tills Kristus skulle komma och sonskapets rättigheter förverkligas (Gal. 3:19–4:7). Under denna tid har Torah gett kännedom om synden. Paulus kan säga att lagen blev "tillagd för överträdelsernas skull" och att den väcker synden till liv, ja rent av ökar synden (Gal. 3:19, Rom. 4:15, 5:20, 7:1–25). Däremot kan lagen inte ge frihet.

De restriktiva paulusorden om Guds lag är ganska märkliga hos en man som tidigare har funnit sin räddning och sin *frihet* i lagen. Den kristne Paulus kallar ju aldrig Torah för "frihetens lag". Tvärt om kallar han den "syndens och dödens lag" (Rom. 8:2). Om förbundet på Sinai, där lagen gavs, säger han anmärkningsvärt nog att det "föder sina barn till slaveri" (Gal. 4:24). Lagen drar nämligen fördömande dom över människan, gudomlig vrede (Rom. 4:15) och förbannelse (Gal. 3:10–14), ja döden (1 Kor. 15:56, Rom. 7:9–11).

Lagen (Torah) kan således inte ge rättfärdighet och därmed frihet (Gal. 2:21, jfr Rom. 8:2–4). Ändå kan Paulus inte komma ifrån det självklara axiomet att Guds lag måste var "helig, rättfärdig och god" (Rom. 7:12); fattas bara annat. Förklaringen till lagens ödesdiga verkningar ligger i att den har blivit "försvagad genom köttet" (Rom.

¹⁶ Jfr E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 2 uppl. London 1981. – Till frågan om det varierande bruket av termen *nomos*, jfr H. Räisänen, *Sprachliches zum Spiel des Paulus mit nomos*, i *Glaube und Gerechtigkeit*. R. Gyllenberg in memoriam, Helsinki 1983, 131–154.

8:3). I en värld där köttet med dess begärelse, och synden, finns, kan lagens "du skall icke" bara provocera synden och öka den (Rom. 7, särskilt v. 8, och 5:20, Gal. 3:19).

Men kan det verkligen finnas någon möjlighet att undkomma Guds heliga lag? Paulus menar att människan efter syndafallet står under synden och under lagen så länge hon lever det vanliga mänskliga livet på jorden; detta gäller juden men analogt också hedningen i hans okunnighet. Lagens krav kan människan komma ifrån bara på ett sätt: genom döden. Lagen råder obevekligen över människan så länge hon lever på jorden (Rom. 7:1). Men den som är död är fri från lagen och den synd som lagen beivrar (Rom. 6:7).

Nu har Kristus tagit allas synd på sig och lagens dom däröver likaså – och dött. Synden är sonad, lagens dödsdom verkställd. Och när Kristus sedan har uppstått, är han fri från lagen. Den har ingen talan mot honom längre. Även den kristne har dött från synden och från lagen. Han har nämligen dött en rituell död, som i Guds ögon gäller som en död för lagen. Genom dopet har han dött med Kristus och därför dött från synden och lagen (se särskilt Rom. 6–7; jfr Gal. 2:19–20). Han är död, och ingen lag råder över död man.

Den sanna friheten finns bara "i Kristus", bara hos dem som har tagit emot Kristus i tro och dött med honom i dopet. "Lagen har fått sin ände i Kristus till rättfärdighet för var och en som tror" (Rom. 10:4). De kristna är fria. Deras frihet är ett tjänande av Gud och Kristus (se ovan). De är inte längre under syndens ofrånkomliga tvång. De kan nu villigt ställa sina lemmar i Guds tjänst, låta dem vara instrument åt rättfärdigheten (Rom. 6:12–23). Den fysiska döden återstår fortfarande, men den kan inte åstadkomma särskilt mycket. Den har förlorat sin "udd" och sin "seger" (1 Kor. 15:54–57). Den kan inte längre skilja den troende från hans befriare och Herre (Rom. 8:38–39). Den kan inte bryta medborgarskapet i Guds eviga rike, den kan inte göra slut på sonskapet och friheten (jfr Rom. 8:18–25, 31–39 o.a.).

När man tänker på det faktum att "fri-

het" (*eleutheria*) och "lag" (*nomos*) allmänt brukar höra ihop, positivt – så är ju fallet både i grekiskt och i judiskt tänkande – kunde man vänta sig att Paulus också skulle förknippa ordet "lag" (*nomos*) i någon mening med den nya andliga friheten, t.ex. tala om "Kristi lag" så fort friheten i Kristus kom på tal. Lagen hörde ju till själva frihetsmönstret. Men Paulus undviker för det mesta detta språkbruk. Vi möter visserligen uttrycken "livets andes lag i Kristus Jesus" (Rom. 8:2), "Kristi lag" (Gal. 6:2), "kristuslagenlig" (*ennomos Christou*, 1 Kor. 9:21) och "trons lag" (Rom. 3:27), men detta är hela tiden bara tillfälliga formuleringar, med varierande betydelser. Ingen av dem finns mer än en gång i den paulinska litteraturen, och alla är de svåra att tolka. *De utgör inte stående, otvungna inslag i mönstret*. Detta visar att Paulus inte brukar tänka sig livet "i Kristus" som styrt av lag.

Är då den kristne fri att leva hur som helst? Du dåre! Paulus säger – och det gör han om och om igen – att livet i den sanna friheten styrs av *Anden*, Kristi ande, den levande Gudens ande. "Där Herrens ande är, där är frihet" (2 Kor. 3:17). *Anden* framkallar nämligen ett liv i överensstämmelse med Guds vilja på samma sätt som livet i ett fruktträd frambringar rätt slags frukt (Gal. 5:22–23). Sådana frukter kan inte lagen driva fram men den kan inte heller ha något att erinra mot dem. Efter att ha räknat upp *Andens* verkningar säger Paulus: "Mot sådant vänder sig inte lagen" (ibidem; jfr Rom. 8:4 och 13:8–10). Och det är ju lätt för oss att se, att de attityder Paulus efterlyser bland de kristna är av samma slag som dem som lagens centrala bud kräver, särskilt "kärleken" (*agapē*, passim). Men naturligtvis är det så för Paulus, att Guds egen ande måste vara ett mycket bättre språkrör för Guds vilja än någon lag kan vara. *Anden* härrör ur Guds hjärta och den både upplyser och ger kraft.

Jag kan inte här utveckla hur Paulus tänker sig att livet i den kristna friheten styrs, bara ge en kort antydning. Se i stället min bok "Med hela ditt hjärta" (Lund 1979), kap. 4. Den kristne är inte tänkt som en isolerad individ som lever för sig själv och gör som

han behagar (Fil. 2:1–11, Gal. 5:13–26 o.a.). De kristna "har sitt medborgarskap i himlen" (Fil. 3:20), de utgör tillsammans ett rike, en gemenskap: Kristi kropp, kyrkan. De är bröder och systrar i en andlig familj. De har fått ta emot en och samme Ande (Rom. 12, 1 Kor. 12, Ef. 4). Ibland tycks Paulus tänka sig Anden som själva medborgarandan i Guds rike, den som fungerar mycket bättre än någon lag skulle kunna göra. I församlingens gemenskap växer vissa typiska attityder fram, uppmärksammas, uppmuntras, utvecklas, stabiliseras. En kristen livsstil utbildas, som lagen, om den finge rätt att döma över den, inte skulle kunna åtala.

Samtidigt är Paulus mån om att betona att den enskilde måste bevara en egen, inre frihet, den egna myndigheten alltså, så att inte den nya gemenskapen och de nya livsmönstren blir ett nytt slaveri. Paulus varnar den kristne individen för att godta främmande ok av olika slag. Den andliga frihet de kristna har fått i Kristus måste *hävdas* och *skyddas* (t.ex. Gal. 5:1). Läsaren kan lätt höra den bevakande tonen i apostelns uppmaning: "Bli inte människors slavar!" (1 Kor. 7:23).

Så till den *medborgerliga* friheten. I de ord som i de paulinska breven riktas till slavar, heter det aldrig: Försök att utverka frigivning! Inte heller säger författaren till dem som äger slavar: Ge dem fria ty Kristus har friköpt dem! I dessa förmaningar aktualiseras visserligen motivet att Kristus är den sanne herren, men slavarna uppmanas bara att handla kristligt mot sina herrar, och herrarna förmanas att handla kristligt mot sina slavar (Kol. 3:22–4:1, Filem 8–21; jfr Ef. 6:5–9, 1 Tim. 6:1–2, Tit. 2:9–10; – jfr även 1 Petr. 2:18–25). Vi tycker kanske att Paulus och hans skola kunde ha anknutit till de gamla judiska föreställningarna om att de som Gud har befriat skall vara fria även politiskt sett, nationellt och medborgerligt (jfr t.ex. 3 Mos. 25:42–43, som jag nyss citerade). Men aposteln renodlar den andliga friheten i Kristus på ett sätt som påminner om stoikernas frihetstänkande. Den frihet som Kristus ger människorna ligger enligt Paulus på ett plan där de sociala skill-

naderna blir oviktiga, liksom också de nationella skillnaderna och könsskillnaderna. Men de utplånas inte. Olikheterna *kata sarka* mellan jude och grek, mellan barbar och skyt, mellan man och kvinna, mellan fri och slav upphävs inte (Gal. 3:28, Kol. 3:11). Paulus hade en princip som han lärde ut i alla församlingar: den som blev kristen skulle stå kvar i den sociala ställning han eller hon hade när han eller hon blev kristen (1 Kor. 7:17–24, jfr Gal. 5:6, 6:15). Detta betydde att aposteln t.o.m. uppmanade den kristne slav som *kunde* bli fri att hellre bli kvar i sin slavställning (så måste den omstridda versen i 1 Kor. 7:21 tolkas). Motivering: "Ty slaven som har kallats att tillhöra Herren, är Herrens frigivne. Och likaså är den frie som har blivit kallad, Kristi slav" (1 Kor. 7:22). Deklarationer av detta slag relativiserar visserligen skillnaden mellan fri och slav och bör i längden få djupgående verkningar, men de innebär också att den sociala ordningen tills vidare får fortsätta som den är. Slaven förblir slav i yttre mening.¹⁷

På liknande sätt gick Paulus också emot kristna kvinnors försök att emancipera sig och inskräpte i stället underordning under mannen i enlighet med den nedärvda judiska seden, delvis stödd på gammaltestamentliga texter (1 Kor. 11:2–16, 14:33–40; jfr 1 Tim 2:11–15 och hustavletraditionen). Paulus utgår ifrån det faktum att kvinnorna inte har *parresia*, offentlig yttranderätt; den samhällsordningen låter aposteln gälla också inom den kristna församlingen och påpekar att detta sker även i "alla andra de heligas församlingar" (1 Kor. 14:33–40). Apostelns resonemang visar att urkristendomen respekterade den gällande sociala ordningen att kvinnorna inte hade full myndighet i samhället (med offentlig yttranderätt) utan stod under sina mäns förmynderskap i vissa avseenden.¹⁸

Det är påfallande att Paulus således inte låter sin syn på den andliga friheten i Kristus

¹⁷ Se vidare "Med hela ditt hjärta", 83–86.

¹⁸ a.a., ibidem. Se även rapporten Bibelsyn och bibelbruk, utg. av Biskopsmötets bibelkommission, Lund 1970, 116–130.

motivera kamp för *medborgerlig* frihet. Inte heller försöker han härleda *nationell* frihet från friheten i Kristus (märk Rom. 13:1–7). Vad annat Paulus var, men inte var han zelot. I sin väntan på att Gud snart skulle förvandla allt (Rom. 8:18–24 o.a.) såg han gränser för kyrkans specifika uppgift.

5. Överblick och kommentar

Som synes kommer man inte in på allt som NT säger om befrielse, när man håller sig till ordgruppen *eleutheros*, *eleutheria*, *eleutheroun*. Vi har t.ex. inte förts till texterna om räddning från plågor och sjukdomar.¹⁹ Orsaken är att *eleutheria*-föreställningarna rör sig inom ett visst tankemönster, ett slags samhällsmodell. Det handlar ju antingen om den fries ställning inom ett samhälle eller om ett fritt samhälles ställning i förhållande till andra samhällen eller om den andligt fria människans ställning i tillvaron, tänkt som ett universellt samhälle.

Vi har sett hur odifferentierad den gammaljudiska synen var. Man gjorde ingen åtskillnad mellan nationell, medborgerlig och andlig frihet. Det blev man emellertid tvungen att göra med tiden, under hårda perioder av förlorad nationell frihet. Då utbildades – under hellenistisk påverkan – föreställningen om en verklig frihet som man kan ha även om man är nationellt och socialt förslavad, friheten i förbundet med Gud, friheten i Guds lag: det jag här har kallat *andlig* frihet.

NT:s frihetstänkande har denna bakgrund. Man utgår från det faktum att Jesus inte kämpade för den judiska nationens frihet eller ens för att avskaffa slaveriet inom det samhälle han tillhörde utan förkunnade och gav sitt liv för en frihet på ett djupare plan, *andlig* frihet – tänkt som en upptakt till en kommande befrielse av världen i alla avseenden ("Guds rike"). Detta är en frihet för alla, även för de många som befinner sig i nationellt förtryck eller socialt slaveri utan att komma ur det ödet. Evangeliet erbjuder och ger en verklig, förblivande frihet på detta plan, i väntan på att världen skall "födas på nytt".

Eleutheria-temat uppträder på spridda ställen i NT men utvecklas närmare i en enda skriftgrupp, corpus paulinum. Där får vi en grandios vision av den sanna friheten. Låt mig bara anteckna en fragmentarisk – och ovetenskaplig – kommentar om hur vi skall förvalta denna vision idag.

Paulus var en andligt stark man. Med sin hängivenhet och självdisciplin hade han en nästan stoisk upphöjdhet över vårt livs yttre realiteter. Ibland resonerade han på ett sätt som påminner om stoikernas hållning (t.ex. 1 Kor. 7:29–31, Fil. 4:11–13), naturligtvis utan att vara stoiker!²⁰ I den yttre samhällsordningen grep han inte in, trots dess skrämmande missförhållanden. Hans skäl var flera. Låt mig nämna tre: (1) ett *eskatologiskt* skäl: han delade övertygelsen att den tid som återstår är kort, att kyrkan därför inte hinner med allt utan måste koncentrera sig på det uppdrag Kristus givit först av allt. (2) ett *evangelietaktiskt*: han ansåg att kyrkan inte bör dra på sig myndigheternas motstånd i onödan; det hindrar evangeliets snabba spridning. (3) ett *praktiskt*: han visste att mycket få av hans åhörare hade något egentligt inflytande på de plan där internationell, nationell eller medborgerlig ordning avgörs.

Hur skall vi förvalta arvet idag? I förtyvlan över hur ointresserade de kristna i Västerlandet kan vara av att råda bot för de himmelsskriande orättvisor som råder i värl-

¹⁹ För ett vidare spektrum, se t.ex. vilka grekiska ord som döljer sig bakom orden "fri", "frihet" och "befria" i den nya svenska bibelöversättningen, noterade i K. Åberg, *Bibelkonkordans till Nya testamentet* 1981, Stockholm 1982, 41, 119, 120. – Nämnas bör att de ord Jesus i Luk. 4:18–19 citerar från Jes. 61:1–2 om att Messias skall förkunna befrielse (*aphesis*) för de fångna och . . . ge de förtryckta frihet (*aphesis*), i sitt *nytestamentliga* sammanhang inte syftar på befrielse av människor under militärt förtryck eller i fångelser. Jesus gjorde ju ingenting i den vägen. Hans ord i programpredikan i Luk. 4 syftar på befrielse från skuld, sjukdom och besatthet; se ställen som 5:17–26 och 13:10–17. – Underligt är att sambandet mellan andlig befrielse och *kroppslig hälsa* förefaller vara så självklart i synoptikerna medan Paulus är medveten om att de två inte alltid följs åt. Se 2 Kor. 12:7–10.

²⁰ Se Schmitz, a.a. (n. 15), och jfr H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1949, 167–195, 239–244.

den på det politiska planet – nationellt och socialt – famlar många teologer idag efter en ny frihetsteologi, "befrielsesteologi". Den risk de därvid löper är att grumla evangeliet och därmed själva "poängen" med det kristna budskapet. I mitten av NT står budskapet om den andliga friheten i Kristus, framställd som en Guds *gåva* till världen, Guds frivilliga gratisgåva, given utan motkrav, *chōris nomou*. Den kan vi inte skaffa oss själva, *den kan vi inte heller skaffa andra*. Det är Gud som står för den. Och den är en gåva som i jublande glädje kan tas emot också av människor som lider under nationellt och socialt förtryck utan att se någon ljusning i dessa hänseenden, människor som – åtminstone tills vidare – måste nöja sig med en "fångenskapsteologi".

Vi får inte förfuska detta budskap, inte ens i välgrundad social nitälskan. Men vi kan ändå inta en annan inställning till livets yttre realiteter än den som Paulus intog, i sin tid och sin miljö. Låt oss titta på hans tre skäl. (1) Kristenheten har fått bättre tid på sig än Paulus trodde den skulle få. Vi hinner nog göra ofantligt mycket mer åt missförhållandena på det politiska planet än vad Paulus trodde var möjligt, om vi bjuder till. (2) På få ställen i världen idag behöver kyrkan befara att myndigheterna effektivt skall kunna hejda en djärv förkunnelse av evangelium. Den vanliga visan är att kyrkorna är alldeles för underdåniga mot myndigheterna. (3) I nästan alla demokratiska länder

har kristna människor del i samhällsstyret. Det som Paulus räknade med att Gud skall göra genom kejsaren och andra politiska makthavare, det gör Gud idag i de demokratiska länderna genom oss som har rösträtt och väljer förtroendemän till att utföra "kejsarens" uppgifter. Den vägen kommer ett ansvar över oss, som få av Paulus åhörare hade på hans tid. Jag kan inte utveckla detta närmare, men här måste man nog – i någon form – beakta temat "Guds världsliga regemente".

Jag menar alltså att vi måste dra mycket djärvare konsekvenser av "friheten i Kristus" än vad Paulus gjorde i sin situation.²¹ Vi måste säga oss följande: Om Guds rike är frihet, om Herrens Ande är frihet, om Kristus vill frihet och frivilligt tjänande, då har vi i detta ett idealbildande och inspirerande mönster för våra mänskliga värderingar och strävanden. Det är rimligt, och dessutom ytterst *angeläget*, att dessa frihetsvisioner får slå igenom på *alla* plan. De bör få bekräfta den höga uppskattning vi spontant har av nationell och medborgerlig frihet och de bör få inspirera och motivera oss till kamp *mot* förtryck av alla slag och *för* frihet i alla dimensioner av den mänskliga tillvaron. Frihet – det bästa tinget – förpliktar.

²¹ Märk också att Paulus var mindre revolutionär i sina sociala attityder än apostlarna i Jerusalem, något som med rätt har påpekats av B. Holmberg i hans arbete *Paul and Power*, Lund 1978.

LITTERATUR

Carl Axel Aurelius: *Martin Luthers företal till Bibeln. Lutherstiftelsens skriftserie nr 4. Verbum, Ålvsjö 1983.*

Intresset för Luther förefaller tämligen ljumt i Sverige jämfört med förhållandena i andra länder. Detta har inte minst blivit uppenbart under Lutherjubileumsåret 1983. Medan Luther översätts till många språk i världen, på sistone även till koreanska, saknas fortfarande en representativ svensk samling av Luthers skrifter. På den tid våra studenter ännu hade grundliga kunskaper i tyska kunde teologerna åtminstone hänvisa till Luthers skrifter i original. Det skall dock sägas att Luthers språk inte alls är lätt att förstå ens för den som har grundliga kunskaper i modern tyska. Med den kunskap i tyska språket som dagens gymnasieundervisning ger är det nästan omöjligt. Ätminstone riskerar man grava missförstånd. Tyvärr är även enstaka översättningar till svenska inte heller pålitliga (t.ex. översättningen av Frihetstraktaten och den lilla svenska utgåvan av Luthers bordssamtal). Det kan därför inte förvåna att kännedomen om Luthers skrifter är tämligen bristfällig i Sverige.

Så mycket mera glädjande är det därför att det under jubileumsåret utkom en översättning av Martin Luthers företal till olika bibelböcker i urval och översättning av Carl Axel Aurelius. När Luther arbetade med sin bibelöversättning försåg han samtidigt varje bok med en inledning som skulle hjälpa läsaren att rätt förstå texten och sätta in den i sitt trossammanhang. Han följde därvid en gammal tradition. Redan Hieronymus hade skrivit sådana förord när han på 300-talet översatte bibeln till latin. Man kan vara tveksam om ordet 'företal' är väl valt. Det är en direkt översättning av Luthers 'Vorrede'. Idag talar vi om "inledning" eller "förord" i stället. Men detta är en obetydlig fråga.

Bokens titel är strängt taget något vilseledande. Det rör sig inte om något "företal till bi-

beln", utan om ett urval av förord till de olika bibelböckerna. Ur Gamla Testamentet har medtagits inledningarna till Gamla Testamentet, till Jobs Bok, till Psaltaren, Profeterna och Jesaja. Företalen till Nya Testamentets böcker är alla återgivna. Men därtill har Aurelius som inledande text tagit Luthers inledning till den utläggning av evangelietexterna som sedan blev hans Kyrkopostilla: "En liten undervisning om vad man skall söka och vänta sig i evangelierna." Som Aurelius med rätta framhåller i sin inledning till utgåvan passar den väl ihop med företalen och lämpar sig väl som en introduktion.

I nämnda inledning ger Aurelius förutom en motivering för urvalet också en instruktiv information om de texter det rör sig om, deras tillkomsthistoria, tradition och syfte. Eftersom Luther arbetade med bibelöversättningen ifrån 1522 ända fram till sin död och underkastade redan gjorda översättningar ständiga överarbetningar gjorde han också en omarbetning av de olika förorden. Till så gott som varje bibelbok finns det därför flera förord. Det är emellertid enbart de slutliga versionerna som har upptagits i Aurelius' utgåva. Då det oftast inte föreligger stora skillnader i sak är detta urval givetvis motiverat. I ett enda fall beklagar emellertid undertecknad att inte det ursprungliga förordet finns med, och det gäller Uppenbarelseboken. I sitt första förord från 1522 har Luther öppet deklarerat att han inte begrep sig på denna text. I det sista förordet finner man en helt annan och mera modifierad inställning. Luther ger här tolkningsanvisningar som visar att han har ändrat uppfattning, men också att han brottats mycket med texten. – Aurelius' inledning är välskriven och ger läsaren den nödvändiga bakgrunden samt upplyser om var i den omfattningrika Weimarutgåvan av Luthers verk som originaltexterna står att finna.

Översättningen är gedigen, noggrann och kun-
nig och vittnar om mycket goda språkkunskaper.

Innehållsmässigt följer den originalet mycket noga, medan syntaxen varsamt och smidigt anpassats efter svenska språkets normer. Det är endast ett ord som jag här vill diskutera, och det är det hos Luther vanliga och centrala ordet *ärgern*, resp. *Ärgernis* (hos Luther stavat med e). Det har genomgående översatts med *förarga*, *förargelse*. På Luthers tid hade ordet emellertid en mycket starkare och allvarligare betydelse. Ursprungligen är det bildat till komparativen av *arg*: *illa* eller *dålig*, och *ärgern* betyder således att göra sämre, att göra ondare. Som exempel kan anföras Mat. 5, 29: "Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiss es aus und wirfs von dir." I vår gamla bibelöversättning står som bekant "Om nu ditt högra öga är dig till förförelse . . .". NT -81 skriver "Om ditt högra öga förleder dig" (där man kan ifrågasätta begripligheten för dagens läsare). Istället för *förarga*, *förargelse* borde alltså genomgående stå *förföra*, *förförelse*, *lända till frestelse*, även: *leda till fördärv* etc. – I övrigt skulle det vara småaktigt att anmärka på enstaka detaljer eller missförstånd i en som helhet så välgjord text. Det rör sig genomgående om smärre inadvartenser. Att översättningens språk följer originalet så nära har delvis sin grund i att Aurelius har översatt till traditionellt 'predikospråk', sådant det i generationer har utformats och präglats av vår svenska bibel ända fram till 1917 års översättning. Denna bygger ju i sina grundvalar på Luther, varför det går relativt smidigt att även översätta förorden. Frågan är om NT -81 kommer att om blott några få år göra en nyöversättning nödvändig. Jag nämner som exempel uttryck som *världens ände* (numera: slut), *anfäktelser*, *enkom*, *hålla före*, *trösterik* (vår bibelkommission har en negativ inställning till fogningsvokalen och översätter exempelvis *påsklamm* (Mark. 14:12) i stället för det hävdvunna *påskalamm*, där man inte helt har bytt ut ordet mot *påskmåltid*), *fader*, *moder*, *bedrövelse* etc. (Istället för *bedrövelse* skriver vår nya bibel: *lidande*, *sorg*, *plågor*, *ha det svårt* etc.). Att traditionen från Luther är bruten i och med NT -81 kommer givetvis att påverka hela vårt religiösa språk.

Boken avslutas med tolv noter som ger några sak- och personupplysningar. Det är kanske i knappaste laget. Exempelvis lämnas ingen förklaring till ett ord som *enkratiter* (sid. 101).

Det som recensenten främst saknar och som en eventuell nytgåva absolut borde förses med är en innehållsförteckning.

Som helhet är det en utmärkt liten bok som ger en mycket instruktiv inledning till Luthers tankevärld. Bland mycket annat kan man även

konstatera hur modern Luther var i sin texttolkning. Till exempel tog han redan hänsyn till vad senare teologer skulle kalla för "Sitz im Leben" och dagens textlingvister för "situationskontexten". Aurelius citerar avsnittet ur företalet till Jesaja i inledningen: "För att förstå profetierna är det nödvändigt att man vet hur det stod till i landet med det ena och det andra, vad folk hade i sinnet, vad de hade för planer med eller mot sina grannar, vänner och fiender . . ." (7).

I förordet riktar översättaren ett tack till sin far Sam Aurelius för hjälp med översättningen av företalen till de gammaltestamentliga böckerna och till professor Bengt Hägglund för arbetet med företalet till Romarbrevet.

Recensenten riktar ett tack till Carl Axel Aurelius.

Birgit Stolt

Johannes Eck: *De sacrificio missae libri tres* (1526). Utg. av Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür och Peter Fabisch (= *Corpus Catholicorum* bd. 36) Aschendorff, Münster-i-W. 1982.

Läran om mässoffret, som debatterades bl.a. på Tridentinska Konciliet mellan 1547 och 1562 visade sig då vara ett av de problem, som klarast drog skiljelinjen mellan reformatörerna och den romerska kyrkan. Luther hade själv, både i "De captivitate babilonica" och i "De abroganda missa privata", gjort sin inställning klar: Offret hade ägt rum en gång för alla på korset; kyrkan firade dess åminnelse i mässan; att betrakta mässan själv som offer var "avgudadyrkan". De romerska kontroversisternas svar varierade åtskilligt. Således påstod Hieronimus Emser i sin "Defensio" 1524 (*Corpus Cath.* 28), som Eck hänvisar till, att mässan som åminnelse icke var ett offer; den var däremot mer än en enkel åminnelse: Kristus själv är närvarande i mässan och offras där. Men när Eck utgav "De sacrificio" två år senare syftade han inte bara att besvara alla kättare – bl.a. Zwingli, Bucer, Hubmaier samt Urbanus Rhegius såväl som Luther – han behandlade problemet också mycket mera ingående.

Som det påpekas av utgivarna i deras utmärkta inledning, är boken uppdelad i tre delar, var och en därav bildar en i sig sluten helhet. Den första hämtar sina bevis på mässans offerkaraktär från GT. I den andra – som är till dels beroende av biskop Hugo von Hohenlandensbergs "Christliche unterrichtung" 1524, hänvisas det till patristiskt, påvligt och konciliärt material. Den tredje

– fastän den av utgivarna kallas Ecks "systematische Begründung des Opfercharakters der Messe" – kan i själva verket bättre betraktas som en rad svar till de olika reformatörernas huvudsakliga argument. Lika starkt som i hans "Enchiridion" (Corpus Cath. bd. 34) är Ecks framställning också här faktiskt beroende av hans motståndares utsagor, samt i lika grad av hans direkta källor. I kap. 2, t.ex. är det Caspar Schatzgeyers utläggning av "testamentum"-begreppet som citeras som auktoritativ snarare än Ecks egen.

Utöver en ingående analys av bokens argument, innehåller inledningen en bibliografi över dess utgåvor på 1500-talet, samt en förklaring av editionsreglarna. Tyvärr fattas det en bibliografi över den av utgivarna i anmärkningarna citerade litteraturen, medan Ecks egna källor återfinns i "Verzeichnis der nichtbiblischen Zitate". Texten uppvisar knappast några tryckfel. Emellertid kommer det kanske att beklagas av somliga läsare att icke bara bibliska utan också icke-bibliska citat har kursiverats, så att det är svårt att direkt få en bild av författarens tillämpning av Skriften, utan att jämt se på anmärkningar och register. Likaledes syns det överflödigt att i apparaten ge en kortfattad biografi över varje 1500-talsgestalt som omnämns i texten: här hade hänvisningar till biografiska standardverk som "Allgemeine deutsche Biographie" varit mer än tillräckliga. Det hade varit nyttigare att mera ingående förklara vissa av författaren behandlade frågor. T.ex. omnämner Eck ett teologoumenon som senare, i Trient, kom att debatteras mycket ingående, nämligen att Första Nattvarden själv var ett offer. Eck menar att tanken kan försvaras, men själv övertar han den inte. Utgivarna uppvisar oss icke om varifrån Eck fick sin kunskap om denna teori. Sannolikt utvecklades den först av Hosius 1525, men kanske är den äldre?

Oaktat sådana kritiska frågor utgör denna utgåva av "De sacrificio" ett betydande bidrag till vår kunskap om en av reformationens viktigaste motståndare i den för-tridentinska epoken.

Irena Backus

Rune Söderlund: *Ex praevisa fide. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge Bd 3. 193 sid. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1983.*

1. Prädestinationsproblematiken och avhandlingens syfte

Till kristen dogmatik hör termerna praedestina-

tio och electio, vilka betyder förutbestämelse och utväljande (utkorelse). I religionshistorien finns liknande termer. De återgår på föreställningar om den suveräne guden, som är fri att godta eller förkasta. Enligt GT utväljer Gud ett särskilt folk till att stå i förbund med honom. Guds utkorelse kan i GT också ha individuell betydelse. I NT, Rom. 9–11, går Paulus in på frågan om vilka som är utvalda, sedan Israel avvisat Kristus som Messias. Paulus citerar då GT och hävdar att Gud inte har "förskjutit" Israel, "som han en gång utvalt" (11:2) men att *både* judar och hedningar nu är utvalda till "en rättfärdighet som bygger på tro" (9:30). Kristet predestinationstänkande har också knutit an till andra textställen i NT, särskilt Rom. 8:28–30, där det talas om dem som Gud "har kallat efter sin plan" och "dem han i förväg har utvalt". I Ef. 1:4–6 lägger vi märke till orden, att Gud "före världens skapelse har utvalt oss i honom" (dvs. Kristus) och att Gud "har förutbestämt oss till att få söners rätt genom Jesus Kristus".

Det är på sin plats att påminna om den här bakgrunden till all kristen predestinationsproblematik. Det är nämligen i hög grad aposteln Paulus och hans tankar om vad som är *rättfärdighet* som färgar denna bakgrund. Man kunde säga, att hans och andra bibliska uttalanden om utväljandet präglas av *spontan trosbekännelse* angående gåvan att få vara utvald till rättfärdighet och därmed evig frälsning. Däremot är det mindre fråga om *eftertanke* angående den ofrånkomliga följden av denna tro, nämligen att vissa inte tycks vara utvalda. I den kristna dogmhistorien efter Augustinus kommer eftertanken att få mer utrymme och fogas in i lärobildningar. Den *teoretiska* medvetenheten varierar dock *från* oförmåga att se den logiska nödvändigheten *till* förmåga att verkligen erkänna den, nämligen: uttalanden om att *vissa* utvalts till evig frälsning innebär samtidigt att *andra inte* utvalts till detta. Den *etiska* medvetenheten varierar *från* oberördhet *till* insikt om det etiskt intrikata problemet i uttalanden om att människor skulle vara utvalda till evig förtappelse genom beslut av den Gud, som har ansvaret för deras liv – och därtill *innan* de själva av egen vilja kunnat förtjäna den dom de fått.

Rune Söderlund (S.) ställer i sin avhandling inte frågor "utifrån", på nyss antytt sätt, utan begränsar sig till de frågor materialet självt nödvändiggör. Det är en försiktigare och säkrare väg. Dessutom ger den också tillräckligt och övernog med arbete. Syftet har varit att undersöka hur det faktiskt förhållit sig med tänkande och uppfattningar i det angivna ämnet under en viss tid.

2. Innehåll

S:s avhandling behandlar predestinationstänkandet i den lutherska ortodoxin på 1600-talet. En uppfattning i denna epok ställs i fokus, nämligen att predestinationen sker genom att Gud förutser människornas tro. *Ex praevisa fide* (av den förutsedda tron) är också avhandlingens titel. Ett brett jämförelsematerial hämtas från Luther, Konkordieformeln, Calvin och i en exkurs till sist en nordamerikansk predestinationsstrid på 1800-talet.

Det första kapitlet behandlar Konkordieformeln och utgår från dennas artikel II (om människans fria vilja) och artikel XI (om Guds förutvetande). S. finner i FC en "bruten" predestinationslära, dvs. den fastslår att människor utkorats till evig frälsning, men denna lära är ofullständig i sin tankegång i det att den inte förs vidare till att behandla frågan: varför evig frälsning för somliga och inte andra? Detta senare sätt att fråga kallar S. "rationaliserande". Han finner även detta senare tänkesätt företrätt i FC. Denna anses alltså inte vara enhetlig i fråga om predestinationen. Olika synsätt studeras hos Martin Chemnitz, Nicolaus Selnecker, Jakob Heerbrand.

Det andra kapitlet, som är det centrala, behandlar den lutherska ortodoxin. Där fixeras först en mellanställning mellan calvinism och huberianism. Calvinismen anges vara partikularistisk, dvs. utkorelsen till salighet gäller bara en del av människorna, en tanke som Calvin utformat så att Gud är orsak också till att en del människor går förlorade. Huberianismen går ut på vad den anticalvinske, lutherske teologen Samuel Huber lärde: utkorelsen är universell, dvs gäller alla människor. Om alla människor ändå inte blir saliga, så orsakas det inte av Gud utan av människan själv. Karakteristiken av en mellanställning mellan calvinism och huberianism sägs gälla om Aegidius Hunnius, teolog i den tidiga lutherska ortodoxin. Hunnius lanserade tanken om den förutsedda tron såsom betingelse för utkorelsen. S. ser Hunnius såtillvida som "mönsterbildande för hela ortodoxin". Från den utgångspunkten undersöks sedan betydande ortodoxa teologer såsom Gerhard, Hutter, Hollazius, Musaeus, Calovius.

Utkorelse genom förutsedd tro föranleder naturligtvis frågan vad som menas med tro i detta sammanhang. Detta utreds i avsnittet *Intuitus fidei*. Energiska undersökningar görs för att utröna på vad sätt tron är utkorelsens effekt (*effectus electionis*) och huruvida människan är helt passiv (*mere passive*) i omvändelsen. En "rationalisering" i betydelse av synergism kan S. inte finna i ortodoxin.

Däremot kan S. tala om "rationalisering" i betydelsen av en vilja att ge svar på frågan varför somliga och inte andra blir frälsta. Detta utreds i det viktiga avsnittet *Cur alii et non alii*. Människor förhåller sig på olika sätt till Guds nåd, *dels* genom att använda sin frihet i yttre mening (*libertas in externis*) att lyssna till Guds ord och i övrigt använda nådemedlen, *dels* genom att använda sin frihet till att göra motstånd (*resistentia*) mot Guds erbjudande av nåd. Dessa *dels-dels* utesluter inte varandra utan flätas in i varandra. Men även i denna fråga finns det, såsom S. erkänner, olika uppfattningar bland de ortodoxa teologerna.

I ett avsnitt *Certitudo hypothetica* studeras människans visshet om att vara utkorad. Hos ortodoxa teologer visar det sig, till skillnad från Luther, vara vanligt med ett förbehåll: en hypotetisk visshet.

I ett tredje kapitel undersöks Helmstedtteologin, särskilt Calixtus och Laterman. Calixtus sägs räkna mer med människans naturliga krafter i omvändelsen än ortodoxin i övrigt.

Fjärde kapitlet går in på arminianismen, en calvinistisk rörelse på 1600-talet, som jämförs med luthersk ortodoxi under samma tid.

I exkursen slutligen om den nordamerikanska predestinationsstriden påvisas Missourisyndoden ha stått för en "bruten" predestinationslära och Ohiosynoden för en "rationellt genomförd". Den norska synoden delades mellan båda. Genom att behandla denna strid, visserligen utspelad två århundraden senare än ortodoxins tid, får S. tillfällen att demonstrera och stryka under tendenser, som han visat upp tidigare i avhandlingen.

3. Terminologi

Av fundamental betydelse för avhandlingen är några termer, som S. fört in, nämligen "bruten" resp. "rationellt genomförd" resp. "rationaliserande" predestinationslära. Innebörden i den förstnämnda termen anger förf. så: "Utmärkande för en bruten predestinationslära är att frågan, varför somliga och inte andra kommer till tro och blir frälsta . . . lämnas obesvarad" (s. 13 i S:s avhandling, vars tyska text här överförs till svenska). "Rationellt genomförd" bör då betyda att denna fråga verkligen besvaras. Detta sägs endast indirekt, när förf. först för fram termerna. "Bruten" anges nämligen stå "i motsats till 'rationellt genomförd'" (ib.). I FC sägs det därtill finnas "en uppklarad spänning mellan två olika synsätt", nämligen dem som anges med de båda nämnda termerna. Vad dessutom den tredje termen "rationaliserande" innebär, anger S. så:

”trevande försök att verkligen finna ett svar på frågan, varför bara vissa människor kommer till tro, medan andra går förlorade”.

Något konfunderad blir man därför, när förf. några sidor längre fram säger, att ”bruten” predestinationslära i FC ”kan sammanfattas så, att Gud är den enda orsaken till en människas frälsning och eviga salighet, medan det är människans eget och djävulens verk, om hon går förlorad”. (S.15) Hur skall man då fatta den senare delen av meningen? Anges inte där åtminstone några svar på frågan varför somliga och *andra inte* osv.? Men förf. säger i nästa mening: ”Frågan varför några blir frälsta och andra inte besvaras inte.” Ändå är det just det som görs! Därmed faller motiveringen till att detta skulle vara ett ”brutet” synsätt, som förf. hävdar. Det kunde hellre uppfattas som ”rationaliserande”, enligt förf:s *egen* bestämning av termernas innebörd.

Hur har glidningen mellan termerna kunnat ske? Förklaringen måste vara, att S. har haft i tankarna något, som inte fullt kommit till uttryck vid bestämningen av termerna. Avgörande måste nämligen vara, huruvida *Gud* anges vara orsak till att somliga men inte andra kommer till frälsning. Denna betydelsefulla faktor redovisas inte tydligt i förf:s användning av termerna.

Ytterligare exempel på betydelseglidning erbjuder s. 27: ”Det ’brutna’ betraktelsesättet i Konkordieformeln är utpräglat *antispekulativt*.” Så förklaras varför. Sedan jämför S. med Luthers åskådning i *De servo arbitrio*, där den fördolde Guden omnämns och där Guds förutbestämmelse både till salighet och förtappelse påvisas. S. fortsätter: man ”kan enligt vår mening inte säga, att Konkordieformelns betraktelsesätt representerar en rationalisering i jämförelse med Luthers”. ”Snarare” säger S., kan Luthers utsagor (om den fördolde Guden) innebära ”en rationalisering”. Därpå fastslås (s. 28): ”Vi vill med andra ord hävda, att den ’brutna’ predestinationsläran är i mindre grad rationaliserande än den dubbla.” Vad har alltså sagts? Först att den ”brutna” synsättet är ”*utpräglat antispekulativt*” – och att det *inte är* ”rationaliserande” i jämförelse med Luther – men därtill att den *är* ”rationaliserande” men i ”mindre grad” än Luthers. Vidare sades Luthers syn i *De servo arbitrio* också kunna vara ”rationaliserande”, fastän det är en syn som egentligen är skild från den ”brutna”. Men också den ”brutna” kunde som sagt vara ”rationaliserande”, låt vara ”i mindre grad”.

Förf. har dock sagt, att ”bruten” och ”rationellt genomförd” predestinationslära är varandras motsatser. Ett annat sätt att uppfatta denna motsatsställning inträder, när också ”bruten” sä-

gas vara ”rationaliserande”, men ”i mindre grad”. Det är obefogat att tala om motsats, som om det gällde i absolut mening, när det i stället är fråga om en graduell skillnad.

Jag har uppehållit mig vid den angivna terminologin av följande skäl: den är viktig i avhandlingen för kategorisering av texter och utsagor, den är viktig som medel att beskriva och summera avhandlingens resultat. Det är nu inte S. som upfunnit termerna. De förekommer i tidigare forskning och där råder delade meningar om hur termerna skall bestämmas. En ”bruten” syn i FC hävdas av t.ex. Frank, Pieper, Thomasius och en ”rationaliserande” av t.ex. Möhler och Philippi. S:s bestämmningar av termerna är inte genomgående fria från flertydighet och de används inte alltid helt klart och konsekvent. Det hade varit befogat att diskutera termernas innebörd i ett sammanhang i stället för att applicera dem fortlöpande med deras mycket kortfattade innehållsdeklarationer. En sådan sammanhängande presentation och diskussion hade med fördel kunnat göras i inledningen till avhandlingen.

4. Tidigare forskning

Den inledande forskningsöversikten har blivit väl summarisk, även med beaktande av att förf. säkert inte avsett att ge mer än antydningar inom ramen för en kortfattad inledning.

Tidigare forskning anges ha tolkat *ex praevisa fide* såsom uttryck för synergism. Det hade varit klagörande att skilja mellan de olika sammanhang, där det enligt forskningen kan vara fråga om synergism, t.ex. människans medverkan till frälsning resp. rättfärdiggörelse resp. predestination och utkorelse.

Det bör tilläggas att avhandlingen i övrigt tar vederbörlig hänsyn till tidigare forskning. Denna har studerats kritiskt och i fruktbar jämförelse med primärkällorna. Hänsyn har tagits till alla viktigare arbeten på området, såsom Gottfried Adams (1970), Hans Robert Haugs (1967) och naturligtvis Moltmanns (1954) och Pannenbergs (1961).

I vissa fall träder S. i direkt opposition mot resultat i tidigare forskning. Detta gäller om Herbert Olssons Calvin-bok (1943). De kritiska punkterna är enligt S., att Calvin skulle ha skilt mellan fördold och uppenbarad Gud och att han skulle ha gjort det i samma mening som Luther i *De servo arbitrio*. Jag anser, att S. skjuter över målet i sin kritik av Olsson. Det skulle dock föra för långt att här exemplifiera närmare.

5. Huvudtema och tes

S:s huvudtema är att den lutherska ortodoxins

predestinationslära kan förstås såsom en ”rationalisering” men inte på så sätt att denna ”rationalisering” skulle innebära synergism utan på så sätt att människan har viss frihet i s.k. yttre avseende att t.ex. lyssna eller inte lyssna till Guds ord, att ta emot eller inte ta emot Guds nåd.

S. använder knappast alls ordet tes, men mot slutet av avhandlingen (s. 141) säger han i ett kursiverat avsnitt: ”Vi finner här vår tes bestyrkt, att . . .” Frågar man, var tidigare i avhandlingen tesen lanserats, svarar S. med att hänvisa till sakinnehållet i sin tidigare framställning. Läsaren kan dock inte påminna sig ha sett tesen angiven som tes, vilket torde bero på en tillfällig pedagogisk brist i framställningen.

Vad tesen handlar om är att *ex praevisa fide* inte enbart innebär predestination genom förutsedd tro utan också predestination till tro, *ad fidem*. Sätillvida förefaller tesen inte vara sensationell, ty att Gud förutsett tro måste väl också innebära en förutbestämmelse till samma tro? Att överhuvudtaget skilja förutseende och förutbestämmelse angående predestinationen kan förefalla vara en långsökt sofistisk. Luther vägrade ge sig in i den. Calvin gjorde det tydligen i viss mån. (Jag bortser nu från att det måste vara en gåta hur teologer ens på 1600-talet kunnat åta sig uppgiften att noga beskriva vad som skulle innebära i Guds förutseende och vilja.)

Närmare sett framgår det att S. vid beskrivningen av sin tes (s. 141) för ett resonemang kring ”rationalisering” – synergism. ”Rationaliseringen” sker inte genom blotta *ex praevisa fide* utan först då ”*predestinatio ad fidem* sägs ske på grundval av förutseendet av något, som åstadkommes av människans fria vilja och hör till *disciplina externa*” – med sistnämnda uttryck avses människans fria val att höra Guds ord, motta Guds nåd, eller att inte göra det.

När det nu är så, att människans vilja fungerar fritt i *disciplina externa*, likaså människans eget val och eget handlande, kan inte även detta betecknas som vissa former av synergism? S. svarar bestämt nej på den frågan och motiverar svaret utförligt. Här är ändå en punkt, där en uppmärksam läsare inte så lätt låter sig övertygas.

6. Trosbegrepp

Texter från ortodoxin är som regel klara och tydliga till innehållet. Johann Gerhards *Loci theologici* är ett exempel på det. Gerhard frågar vilken orsaken är till att alla inte är utvalda. Med hänvisning till Ef. 1:4 säger han att ”Gud utvalt oss i Kristus innan världen grundlades”. Detta ”i Kristus” innebär Kristi förtjänst, vilket betraktas

som det centrala innehållet i tron. Alla har inte denna tro, även om de säger sig tro. Tron är ”*opus Dei, non nostrarum virium*”, alltså ett verk av Gud, inte av våra krafter.

Det vore här mycket att säga om trosbegreppet utifrån en kritisk analys. S. stannar vid att konstatera vad det teologihistoriska materialet faktiskt utsäger och det är att tron har sitt centrala innehåll i Kristus utan att vara någon aktivitet från människans sida. Här får vi åter en påminnelse om att den lutherska rättfärdiggörelseproblematiken färgar avgörande resonemang om predestinationen, liksom nyckelbegrepp och termer i sammanhanget. Bra hade det därför varit, om S. på denna och några andra punkter hade kombinerat sin trohet mot materialet med en distans, som vore naturlig för en nutida undersökare att inta.

7. Källor

Urvalet i primärkällorna har gjorts med hänsyn till teologer som är representativa för de uppfattningar eller åsikter, som förf. vill behandla. Det är ett förståeligt urvalsförfarande. Därmed är inte sagt, att förf. gjort det lätt för sig eller uppvisat sammanhang och likheter, där källmaterialet pekar åt olika håll.

Avhandlingens stora förtjänst är just dess källbehandling. S. har en bred och säker kännedom om sitt material, vilken också är en förutsättning för ett relevant texturval. Källorna citeras med noggrannhet, ofta utförligt och vanligen i löpande text (men det kunde lika gärna eller hellre ha gjorts i noterna). Citatens latin översätts inte (bara partiellt och undantagsvis). Jag hade ändå helst sett att latinet översatts. En något större läsekrets hade då upplysts om vad källorna innehåller. Men förf. riktar sig tydligen till läsare som förväntas förstå latin lika bra som tyska. Vi får väl vara tacksamma för att inte hela avhandlingen skrivits på latin!

9. Övrigt om metod och resultat

Dispositionen är överskådlig och följdriktig. Nya avsnitt växer fram ur de föregående. Förf. visar inte sällan en egenhet: att först säga ”hur det är”, dvs. vilken tolkning som rimligen bör vara den rätta, för att sedan gå över till att exemplifiera med citat. Det omvända: att först ställa frågor, diskutera olika tolkningsmöjligheter, låta resultaten följa efter materialanalyser – det är en omständligare och i allmänhet en mer rekommendabel väg. Men allt väsentligt arbete är gjort, innan S. skriver och hans kännedom om materialet och dess tolkningar så omfattande, att riskerna är mycket små med det sätt att redovisa

som ofta valts. Framställningen styrs på detta sätt mycket bestämt och förnuftiga vägar har utpekats till det som i olika sammanhang är poängen. Exempel: inl. till avsnitten I:1 (s. 15), I:3 (s. 29), II:2 (s. 65), II:5 (s.90).

Med detta är också sagt, att S:s text är koncentrerad. Värdet av det bör ses mot bakgrund av det stora och ibland svårtolkade materialet. Att skriva i ämnet dogmatik ställer höga krav på formuleringarna. S. hör till dem som fortfarande kan åstadkomma en förträfflig språkbehandling. Det draget har i stort sett gjorts rättvisa i den tyska översättningen

Mot de kritiska synpunkter, som kan anföras, ställer jag avhandlingens tungt vägande förtjänster, framför allt säkerheten i materialbehandlingen: överblick, urval, tolkning. Det är grunden. Därtill ges ett samlat, självständigt bidrag till ny förståelse av tankarna om predestinationen under den angivna tiden.

Gösta Wrede

Tor Johan Sørensen: *Det fir-foldige menneske – Et personlighetsspeil til sjelesørgerisk bruk. Sid. 178. Luther forlag, Oslo.*

Avsikten med boken är att ge människokunskap, i detta fall i den psykologiska typologins dräkt för teologer. Författaren är lärare i själavård vid "Practicum" på Menighetsfakulteten i Oslo.

För att övervinna ett väntat motstånd hos den teologiske läsaren tar förf. en omväg och skriver om olika källor för människokunskap, nämligen själavårdaren själv och hans erfarenhet, samt Bibeln som tecknar människan utifrån frälsningshistoriens synvinkel. Den tredje källan till människokunskap fås i psykodisciplinerna. Tyvärr kan förf. inte ta upp dem till behandling utan att bemöta förväntade teologiska betänkligheter. Här upplever jag som svensk teolog att han slår in öppna dörrar.

Författaren vill tillsammans med läsaren leta efter "en modell som på ett trovärdigt och översiktligt sätt kan säga oss något om en människas särpräglade karaktär, typ, temperament och personlighet".

När det gäller att försöka göra en uppdelning mellan olika slags typologier har han hjälp av Kringlen som hävdar att personlighetsteorierna kan samlas i tre huvudgrupper:

- a) typteorier, t.ex. Ernst Kretschmers konstitutionslära.
- b) teorier om olika personlighetsdrag, där man försöker åskådliggöra dessa i schematiska psy-

kogram. Exempel Gordon W. Allport.

c) utvecklingsteorier där individens utveckling står i fokus. Psykoanalysen nämns som ett exempel.

Sørensen väljer en dynamisk modell som vill integrera samtliga tre aspekter. Men innan han går in på denna modell, går han översiktligt igenom nio olika modeller: Hippokrates antika lära om temperamenten, Kretschmers konstitutionslära, den Jungska typologin samt sex amerikanska modeller nämligen Karen Horney, Erich Fromm, Gordon W. Allport, David Riesman, Timothy Leary samt Ichak Adizes.

När författarna skall utforma den typologi som han kallar "den fyrfaldiga människan" utvecklar han denna från en neopsykoanalytisk modell (Harald Schulz-Hencke) med hans från Freud modifierade neurosteori. Men allra mest hämtar han material från Fritz Riemann.

Ett koordinatsystem kan användas för att utifrån de fyra variablerna teckna en karaktärstyp hos en enskild:

- a) den självständiga, schizoida karaktären med ångest för närhet i förhållande till andra och med motsvarande tendenser till självcentrering. Risk för isolering.
- b) den depressiva karaktären med ångest för avstånd i förhållande till andra och med tendenser till självutplåning. Risk för symbios.
- c) den tvångsmässiga karaktären med ångest för förändringar och med motsvarande tendenser till stabilitet. Risk för förstelning.
- d) den hysteriska karaktären med ångest för varaktighet och med motsvarande tendenser till förändring. Risk för rastlöshet..

Författaren går sedan igenom varje typ för sig utifrån deras psykologiska bakgrund, typiska karaktärsdrag (särskilt när det gäller olika utformning av prästrollen) samt själavårdsmässiga hänsyn som måste tas i olika fall.

Jag kommenterar här endast en av dessa typer, den första, *den självständiga eller schizoida*:

Den psykologiska bakgrunden kan sökas i de första tre levnadsmånaderna som är avgörande för barnets intention att gå omvärlden till mötes. Barnet kan få för många och för påträngande impulser från omvärlden så att barnet drar sig tillbaka för att skydda sig. Eller också får barnet för få impulser så att det i för hög grad blir hänvisat till sig själv. Ångest för närhet blir resultatet i båda fallen.

Typiska karaktärsdrag är en strävan efter att bli så självständig som möjligt. Han strävar efter att bli intellektuellt erkänd. Det vilar något abstrakt och intellektuellt över hans väsen, men

också positivt en strävan efter sanningen. Han är oavhängig och orubblig i sitt sanningsökande, har modet att stå för sina åsikter. En människa med denna karaktär kan reagera med hat och aggressivitet om hans gränser överskrids.

När det gäller *prästrollen* kan vi här se den självständige prästen med stort känslomässigt avstånd till andra människor. Han kan verka chockerande med sina ord och kan inte riktigt förstå följderna av det han säger. När det gäller tron och mänskliga existensvillkor är han mer benägen att skärpa problemen än att mildra dem. Han har svårt att känna och visa medlidande. Sentimentalitet avskyr han. Genom sin vilja till självständighet blir han både ensam och självupptagen. Han ställer stora krav på sig själv, och följaktligen även på andra. Han är en principmänniska, är benägen att bli en världsfrånvärd idealist eller en utopisk systembyggare. I församlingen kan han ofta undervärdera människors behov av stöd på grund av det krav på självständighet han ställer på alla.

Vid själasörjarens möte med konfidenter som har dessa karaktärsdrag, är det viktigt att förstå dem och inte låta sig stötas bort av deras kylighet och avstånd. Det kan vara krävande att leva sig in i den nöd som driver dessa människor till att isolera sig. Men själasörjaren måste vara försiktig eftersom det inte går att bryta sig genom en sådan människas försvar. Det tar lång tid att bygga upp ett förtroende. Den schizoida människan är rädd för att binda sig vid en annan. Rädslan för besvikelse ligger ständigt på lur.

Författaren är medveten om riskerna att renodla dessa typer. De individuella variationerna är oändliga. I församlingen bör man eftersträva möjligheter för personlighetsmässig variation och flexibilitet. Om endast en av dessa personlighetstyper är representerade i en grupp, utvecklar sig gärna ensidighet utan att man ser det själv. När det gäller kyrkans budskap blir vissa sidor överbetonade medan andra glöms bort. När det gäller kravet på lydnad gentemot Gud kan smalspåriga personer utöva ett otillbörligt tvång genom att förväxla egen maktvilja och äkta Gudslydnad. Ohämmade frihetskrav kan å andra sidan också bli ett sätt att misstolka evangeliet.

Varje personlighetstyp bör fråga sig själv: 'Vad har jag för något positivt att erbjuda?' I stället för att fråga sig 'Vad är det för fel på mig?' Risken med typologin är att man får en negativ beskrivning av ensidigheter, som man mer eller mindre sjukförklarar. Själavårdens uppgift är tvärtom att stödja växt och mognad inom de ramar som finns.

Till vad nytta läser man denna bok? Den har

två stora förtjänster. För det första låter han psykologin gå i möte med teologin utan att för den skull psykologisera teologin. I och för sig är det en typologi han skriver, alltså en psykologisk beskrivning av mänskliga karaktärer. Men han skriver den för teologer. Han gör bibliska jämförelser. Han påpekar vilka själavårdsmässiga hänsyn som måste tas i olika fall både vad gäller den enskilde och vad gäller församlingen. Lite väl norsk tyckes mig boken vara när han så kraftigt trycker på att få den teologiske läsaren att lägga bort fördomar gentemot psykologin. Jag upplever inte detta så behövt i vårt land. Eller jag kanske tar fel?

Den andra stora förtjänsten som denna bok har är den människokunskap den ger. Den gör inte anspråk på att vara heltäckande, utan är endast *ett* sätt att se, *en* modell för att beskriva fenomenet människan. Man skulle kunna läsa skönlitteratur eller psykologisk litteratur från olika skolor. Systematiska framställningar som Sørensens bok har sina risker för intellektualisering: Man kan börja betrakta människor som mer eller mindre patologiska fall av den ena eller den andra karaktärstypen. Om man kan undvika dessa fallgropar, tror jag att man skulle kunna vinna mycket genom att möta människor med större tolerans, något som är högst behövt i kyrkligt och teologiskt umgänge.

Anders Olivius

Peter Stern: *Telefonsjälavården. Prästmötesavhandling i Luleå 1983. Sid 153. Verbum*

Vad jag vet är denna bok den första framställningen på svensk botten av telejouren. Den har skrivits som prästmötesavhandling i Luleå 1983. En sådan fungerar ju också som en lärobok för stiftets präster. Jag kan tänka mig att Stern även har haft den målsättningen med boken att göra en lärobok för dem som engagerar sig i telejouren. Att på en och samma gång skriva en avhandling och en lärobok är ett svårt konststykke. Genom denna oklara målsättning riskerar författaren att gapa över för mycket. Särskilt tydligt blir detta när han behandlar telejourens praktiska arbete.

Han inleder med att skriva om telejourens historia, främst i Europa där England gått sin egen väg med Chad Varah och The Samaritans. Varah lägger tyngdpunkten på diakonin. Samaritanerna skall inte vara professionella människovårdare utan lekmän, även om stor vikt läggs vid utbildning och urval av medarbetare. Sålunda

sitter ur princip inte präster eller läkare med i Samaritanernas jour.

Ett annat ursprung till telejouren kommer från läkaren och sjukhusprästen Klaus Thomas i Berlin som tog initiativ till arbete bland självmordshotade. Han lägger stor vikt vid samarbete mellan präster och läkare. Verksamheten kom igång 1955. I det första arbetslaget tjänstgjorde präster och läkare.

Det tredje ursprunget till telejouren kom i Sverige, då Erik Bernspång, "självordspastorn", började sin verksamhet i Helsingborg 1956. Han hänvisade ofta till alkoholistvård eller familjerådgivning, men hade föga intresse för de medicinska aspekterna. Han bildade ingen organisation utan var mer en ensamvarg.

Chad Varah kritiserade sedermera den svenska telejouren för att vilja utnyttja människors nödsituation till att evangelisera. Stern menar att Bernspångs dåvarande inställning kan ha legat i botten. Självr är jag tveksam till detta Sterns försvar för svensk telefonsjälvvård. Chad Varah har varit över i Sverige många gånger långt efter det att Bernspångs arbete var aktuellt. Hans många samtal med svenska präster och deras syn på frågan kan väl också ligga till grund för hans kritik. För övrigt menar jag att Sterns kritik av Chad Varah och hans organisation präglas av osakliga påhopp. Sådant borde inte finnas i en avhandling om man skall ta den på allvar som vetenskapligt arbete.

Ur K. Thomas' initiativ växer snabbt fram ett nät av telejourer över hela Europa. 1973 bildades IFOTES (International Federation of Telephonic Emergency Service). I Sverige kom telejouren igång på allvar 1956 och det var inte Bernspång utan prosten Berndt Bäcklund i Örebro som tog initiativ. Här i Sverige bildades Svenska Rådet för telefonsjälvvård 1965. Denna organisation är anknuten till IFOTES. Chad Varah och hans organisation The Samaritans kom att gå sin egen väg, ofta i konkurrens med IFOTES.

Den principiella och historiska första delen har stora förtjänster, fränsett Sterns antipatier mot Chad Varah. Hans kapitel "En journatt" belyser på ett konkret sätt hur arbetet kan vara. Det är också ett bra pedagogiskt grepp.

Vad som sedan händer, är att Stern, som tidigare sagts, försöker gapa över för mycket: Ensamhet, familjefrågor, drogproblem, psykiska sjukdomstillstånd, självmord, livsmening och livsåskådning, gamla jourbekanta, tystnadsplikten, jourrapporten, telefonsjälvvården och församlingen. Allt detta tar han upp på 70 sidor. Det hade väl gått an om han hade kunnat förut-

sätta att jourprästerna före läsandet hade kunskaper om kriser och krisbehandling, om depression osv. Men det förutsätter han inte, utan skall prompt ge basfakta i allt detta. Framställningen blir därför alltför ytlig.

När han t.ex. skriver om självmord, använder han 7 sidor till detta svåra och centrala ämne, Ca 5 % av samtalen brukar komma från suicidanter. Men de är de mest utmanande och psykiskt mest påfrestande samtalen för jourprästen. Över två sidor går åt till att diskutera olika jourers statistik. Kapitlet f.ö. ger rätt lite praktisk hjälp för jourpräster när det gäller att bemöta suicidanter. Stern har tidigare skrivit ett bra mycket bättre kompendium om Självmord (utges av Svenska rådet för telefonsjälvvård).

När det gäller kapitlet om Familjefrågor består kapitlet av knappt 5 sidor varav hälften ägnas åt homosexualitet och sexuella anrop. Kapitelrubriken blir väldigt missvisande.

När han kommer till kapitlet om Psykiska sjukdomar borde Stern som tidigare sagts kunna förutsätta vissa baskunskaper hos jourpräster. Kapitlet är ett försök att lära ut psykiatri på 6 sidor. Direkt felaktiga råd menar jag att han kommer med när han vad beträffar vanföreställningar skriver att man bör "spela med inom ramen för detta tillstånd och föreslå att han skall hänga något för det här 'hållet' så att 'grannen' inte har något för denna sin besvärande nyfikenhet". Ett sådant råd menar Stern kan minska ångesten. Jag menar att ångesten kan minskas om man *inte* spelar med utan hjälper konfidenten att åter få tag i verkligheten.

Min negativa kritik av bokens huvuddel uppvägs emellertid av bokens avslutande del, som tar upp fem frågor att arbeta vidare med: 1. När och var är prästen i tjänst? 2. "Kyrkans jourtjänst" i stället för "Jourhavande präst"? 3. Vilka krav bör ställas på dem som går in i jourtjänsten? 4. Hur står det till med självvårdsutbildningen? 5. Vem är beredd att gå med ett stycke av vägen?

När det gäller den fjärde frågan om självvårdsutbildningen ger Stern en fin och nyttig sammanställning av självvårdsutbildningen i Sverige, Tyskland och USA under de senaste decennierna. Som lärare i självvård på Pastoralinstitutet i Lund kan jag hålla med om att telejouren får alltför lite tid i undervisningen på grundnivå. Tiden är alltför knapp. Jag håller med om att Svenska kyrkan måste satsa på vidareutbildning. Ännu så länge har bara S:t Lukasstiftelsen och sjukhuspräster satsat rejält på vidareutbildning i självvård. Telejourområdenas interna vidareutbildning har stannat vid ansatser, enstaka

kursutbud till vilka uppslutningen har varit dålig, enligt mina erfarenheter. Följderna blir tyvärr också låg status för telejournen och att alltför många präster slits ner i arbetet och slutar. Kan Sterns bok åstadkomma en uppryckning av journen vore mycket vunnet.

Anders Olivius

Kultur, religion och nutrition. En seminariestudie arrangerad vid Institutionen för näringslära, Uppsala universitet vårterminen 1981. Red. av Carl-Martin Edsman, Leif Hambraeus och Olof Mellander. Uppsala universitet 1983.

Intresset för födans och kostvanornas roll i samhället har under de senare åren varit påtagligt inom den humanistiska och samhällsvetenskapliga forskningen. Vid etnologiska institutionen i Lund pågår t.ex. ett projekt om "människan, maten och måltiden i ett föränderligt samhälle". Kosten användes som spårelement och katalysator i en djupare kulturanalys. Det ligger i denna forsknings natur att den blir ämnesövergripande. I Lund har t.ex. seminarier hållits med deltagare från den etnologiska institutionen och från den livsmedelstekniska institutionen.

Ett påtagligt och viktigt utslag av tvärvetenskaplig kostforskning utgör den seminarieserie som hölls i Uppsala 1981 med deltagare från de religionshistoriska, kulturanthropologiska, medicinska och näringsfysiologiska disciplinerna. De ledande krafterna bakom detta symposium var Olof Mellander, professor emeritus i medicinsk kemi, som arbetat inom WHO:s nutritionprojekt, Carl-Martin Edsman, professor emeritus i religionshistoria i Uppsala, och professorn i näringslära vid Uppsala universitet Leif Hambraeus. Syftet med seminarieserien, som främst tar sikte på biståndsarbetet, var att "ge ett bidrag till förståelsen av kulturellt och religiöst betingade förhållanden som är av betydelse för livsmedelsproduktion och konsumtion". De praktiska levnadsreglerna kan bäras upp av religionerna och kan ha fått gudomlig sanktion.

Resultatet av det nämnda tvärvetenskapliga seminariet föreligger nu i en 360-sidig volym, som innehåller dels de olika föredragen vid symposiet, dels en utförlig bibliografi. De olika religionsområden, som behandlas, är de fem världsreligionerna samt afrikanska stamreligioner. En rad forskare behandlar sina specialfält. Stråvan har varit att teckna nuläget, men utförliga – och nödvändiga – historiska bakgrundsteckningar har gjorts för att dagens situation skall bli begriplig.

I sin inledningsföreläsning antyder kulturanthropologen Anita Jacobson-Widding något av problematiken i västerlandets biståndsarbete, när hon säger: "Vi föreställer oss kanske att om vi bara lär känna andra folks religioner, så vet vi hur alla deras regler för mat och måltider ser ut. Sen är det bara att övertyga folk om att det här är religiösa fördomar, och så skall en ny och sekulariserad människa stiga fram, som äter näringsriktig kost utan finter och krumbukter – precis som vi." Matvanor och födoämnestabun kan emellertid inte bara förklaras utifrån religionens läror. Många gånger sammanhänger synen på födan med olika kulturers klassificeringar av växter och djur samt klassificeringen av människor. Över Anita Jacobson-Widdings uppsats svävar den engelska socialantropologen Mary Douglas' anda, presenterad bl.a. i hennes *Purity and Danger*, en av socialantropologins modeböcker.

Kristendomen behandlas bl.a. av C. M. Edsman och Lillemor Abrahamsson, universitetslektor i näringslära. Edsman ger en historisk översikt om födans roll från Daniels bok via evangelierna och kyrkofäderna fram till nutiden. Det är en mycket faktaladdad och välkommen översikt. Tillsammans med Edsman ger sedan Lillemor Abrahamsson en framställning av olika kostsektorer i västvärlden. Där visas bl.a. att vegetarianismen ofta är en ideologi "befryndad med en religion" och att den fyller en sådansk funktion. Den blir ofta en inomvärldslig frälsningslära. En annan uppsats tar upp etiopisk kristendom och den plats olika födoämnesregler upptar där. Författarna till denna uppsats, Ezra Gebremedhin och Mehari Gebre-Medhin, är båda från Etiopien men verksamma i vårt land, den första som teolog, den andra som docent i näringslära.

Judendomen presenteras av Göte Hedenquist och Leif Hambraeus. Hedenquists framställning är en kortfattad historisk översikt med konventionellt stoff. Hambraeus' uppsats om näringsfysiologiska aspekter ger en gedigen information om näringsinnehåll, köttkonsumtion etc., allt underbyggt med tabeller. I ingen av uppsatserna berörs de inslag i modern judendom som intresset för vegetarianism utgör. Året efter det symposiet i Uppsala hölls, alltså 1982, utkom i New York två arbeten om detta tema: L. A. Berman, *Vegetarianism and the Jewish Tradition*, och R. H. Schwantz, *Judaism and Vegetarianism*. "Israeliska rörelsen för vegetarianer och veganer" står som påtaglig organisation för vegetarianismens idéer i dagens Israel.

Islam behandlas av Bo Utas och Jan Hjärpe, två kända islamexperter. Specialproblem röran-

de födan inom den islamiska världen behandlas av Eva Evers-Rosander, socialantropolog med fältarbeten i Marocko på sin meritlista, samt Olof Mellander, som arbetat som WHO-expert i Mellanöstern. Islamavsnittet är utmärkt i många avseenden: översiktligt, informativt och sakligt. Särskilt bör nämnas den förteckning av koranställen som berör islams samhällssyn. Denna översikt underlättar verkligen sökandet efter beläggställen i koranen. Genomgående problem i avsnitten om islam kan formuleras så: Hur kan de ideologiskt styrda traditionerna anpassas till dagens näringsituation? Grundläggande regel härvidlag är att *inte motarbeta eller förneka värdet* av traditioner och traditionella system, som berör näringsområdet. Islams normer är något självklart och något som man inte ifrågasätter, skriver Olof Mellander i avsnittet "Islam-näringshälsa". Detta sammanhänger med att de går tillbaka på koranen. Detta gör – för att nu ta bara ett exempel – att de muslimska mödrarna håller fast vid den för barnets hälsa så viktiga långvariga amningen och avvisar de amerikanska och europeiska storindustriernas erbjudanden om bröstmjölk ersättning. Här kan vi se ett exempel på hur en i religionen grundad tradition utgör ett bålverk mot för hälsan skadliga innovationer. I icke-muslimska u-länder har denna "bröstmjölk ersättningspropaganda" haft en mycket större genomslagskraft. Det finns i det islamiska samhället starka krafter som verkar i stabiliserande riktning. Detta är en faktor som ger förutsättning för en effektiv närings- och hälsovårdspolitik.

Vad gäller hinduismen ger C. M. Edsman den historiska bakgrunden, varefter Ruth Walldén tar upp hinduismens klassiska urkunder om födan. Carl Gustav Diehl skriver om födan i hinduismens fest och vardag, Per Löwdin skriver om Nepals hinduer och Åke Bruce om vegetarisk kost. Indien är stort och materialet omfattande och omöjligt att i detalj bemästra. Generaliseringar kan inte undvikas. De olika bidragen är en provkarta på traditioner om föda, födoämnestabun, kastregler etc. Okunnighet och förutfattade meningar, grundade på traditionella vanor, är enligt C. G. Diehl orsak till missförhållandena på det medicinska och nutristiska området: "Det gäller att undervisa människorna om vilka näringsämnen de behöver för hälsa och välfärd." Förvisso är det så men att detta ingalunda är okomplicerat framgår av samtliga bidrag i den här behandlade boken. Det allt överskuggande problemet är trots allt bristen på livsmedel i tredjeverlden.

Buddhismen behandlas av C. M. Edsman, som

beskriver buddhismens utbredning, av Thomas K-son Hultberg, som skriver om buddhismen i Sydostasien, och av den norske näringsfysiologen Arne Oshaug, som skriver om "Kultur, buddhism och ernäring". Avsnitten framstår som informativa. De lokala variationerna kommer väl till sin rätt. Buddhismen är kanske den religion som kan uppvisa de mest disparata utformningar.

Afrikanska stamreligioner behandlas av Axel-Ivar Berglund och Anita Jacobson-Widding, båda framstående afrikanister. Båda betonar en sak, som äntligen tycks ha blivit vedertagen, nämligen att de afrikanska stamreligionerna inte kan "samlas in under en enda hatt". Givetvis finns det i dessa religioner gemensamma drag, men det existerar inte något som vi kan benämna "afrikansk religion". Vad som finns är afrikanska religioner. Jacobson-Widdings bidrag tillför läsaren nya aspekter, även om rec. har svårt att dela författarens definition av begreppet "magisk kraft". Berglunds uppsats är konkret och ger ett typexempel på det mycket invecklade problemet om föda och födoämnestabun från Sydafrika. Som alltid präglas Axel-Ivar Berglunds framställning även här av stor inlevelse.

Bokens avslutning utgöres av en selektiv men mycket fyllig bibliografi, sammanställd av C. M. Edsman. Här inställer sig en fråga: Varför är denna bibliografi inte uppställd i alfabetisk ordning? Den hade varit mer lätthanterlig om så varit fallet.

"Kultur, religion och nutrition" är ett bra arbete som introduktion till och översikt av ett ämne som är viktigt men komplicerat, inte minst beroende på det faktum att matvanorna hör till de vanor som är mest laddade med symbolisk innebörd. Grisen är – som Anita Jacobson-Widding skriver – inte meningslös, vare sig den förbjuds eller sätts på julbordet.

Olof Pettersson

En nyfunnen göteborgspsalmbok av 1650

Jens Lyster: *Göteborg-salmebogen 1650. Tabt og genfundet (Hymnologiske Meddelelser udgivet af Salmehistorisk Selskab 12 årg. 1983 nr. 3 s. 129–150).*

Hymnologien betecknas ibland som en gränsvetenskap. Den gränsar till många andra vetenskaper, tar intryck från olika håll och kan följaktligen också behandla sitt ämne från en mängd olika perspektiv. På ett särskilt sätt har man

anledning uppleva det berättigade i denna be-teckning, när det ibland i nordisk psalmhistoria har visat sig att krigiska konflikter mellan Danmark och Sverige, där det sålunda bokstavligen gällt gränsfrågor, kunnat mynna ut i krav från svensk sida angående införande av en ny psalmbok. Svensk överhöghet i en förut dansk provins har som en icke oviktig konsekvens medfört försök att etablera svensk psalmsång i kyrkorna under 1600-talets senare del.

Detta är bakgrunden till Jens Lysters under-sökning av Göteborgspsalmboken 1650. Den är publicerad i den av Salmehistorisk Selskab, Københavns Universitets Institut for Kirkehistorie, utgivna Hymnologiske Meddelelser. Han är sedan flera år tidskriftens redaktör. I sin inledning erinrar han om att det psalmboksfynd som han behandlar har sin parallell i andra fall inom svensk (och alla länders) psalmhistoria. Psalmböcker som sedan länge varit försvunna och bortglömda har åter påträffats. Författaren nämner några politiska fakta. Genom Brömsebrofreden 1645 (och Roskildefreden 1658) övergick Halland och Bohuslän till Sverige. De båda landskapen lades till Göteborgs stift. År 1647 blev Ericus Brunnius dess superintendent. Ett gymnasium upprättades i försvenskningens intresse. Författaren kallar det för en gränsskola. Gudstjänstböckernas försvenskning blev en angelägen uppgift och boktryckaren Amund Grefwe i Göteborg tryckte en psalmbok. Det har antagits, av Nat. Fransén i hans stora arbete om koralerna till Then svenska Ubsala psalmboken (I:1940), att han sannolikt hade tryckt en svensk psalmbok i Göteborg redan 1650. Detta har nu visat sig riktigt. Jens Lyster har nämligen påträffat ett exemplar därav på Bodleian Library i Oxford. Franséns antagande grundade sig på att den förut kända och av Grefwe tryckta handboken av 1654 även innehöll katekes och evangeliebok, som båda var tryckta redan 1650. Varför skulle man inte kunna tänka sig också en psalmbok, tryckt i Göteborg detta år, frågade sig Fransén. Frågan var sålunda berättigad. Det är en handbok av 1650, ett tryck i miniatyr, som Jens Lyster efter systematiskt sökande har funnit i Oxfordbiblioteket. Under boken med detta gemensamma namn inbegreps psalmbok samt vidare katekes, evangeliebok, kyrkoordning och en del av en bönbok.

Boken kom till biblioteket som en gåva 1655. På ett handskrivet blad omedelbart före titelbladet får man på latin en liten uppgift om dess härkomst samt därefter en uppräknig av de nämnda fem delarna. Den som överlämnat boken var en göteborgare, Haquinus Lidenius. Han

hade enligt Jens Lyster bl.a. varit privatsekreterare hos kung Karl X Gustavs sväger Magnus Gabriel de la Gardie, bekant bland mycket annat även som boksamlare. Lidenius spelade en framträdande roll i sin egen stad men var också engagerad i internationella förvecklingar. Om psalmboksgåvan hade något som helst samband med de frågor som föranlett englandsbesöket får man ingenting veta.

Genom sin artikel om denna göteborgspsalmbok 1650 och dess innehåll har Jens Lyster givit ännu ett värdefullt bidrag till svensk psalmbokshistoria under 1600-talet. Artikeln är försedd med ett omfattande notmaterial och innehåller en uppräknig av alla de 147 psalmerna. Den belyser också göteborgspsalmbokens förhållande till bl.a. uppsalapsalmboken 1645 och till den tradition kring "En liten psalmbok", som författaren tidigare har ingående beskrivit (rec. i STK 1978, s. 135). Den nu föreliggande undersökningen är på så sätt i viss mån ett vidareförande av detta tidigare arbete. I slutorden anger författaren sin mening om göteborgspsalmboken av 1650, att den är den psalmbok, som mer än någon annan binder samman Danmark, Norge och Sverige.

Allan Arvastson

Kjell Barnekow: *Stråk i ett liv. Sid. 257. Walter Ekstrands bokförlag, Lund, 1983, 2:a tryckning-
en 1984. Pris ca 90 kr.*

Rena memoarverk brukar inte anmälas i STK. Då här görs ett undantag är det på många sätt motiverat. Prosten Barnekows bok har inte bara litterär kvalitet, den formar sig även till en fängslande skildring av en teologisk miljö, nämligen lundensiskt 30- och 40-tal, som hittills fått vänta på en initierad skildring.

De anmälningar av denna bok som kommit in i dagspressen har i regel uppehållit sig vid dess första huvuddel. Det är helt naturligt, ty här får vi en ställvis lysande skildring av hur skänkt herrgårdsliv kunde gestalta sig för mer än femtio år sedan. Med inlevelse skildrar förf. sin uppväxttid på Sinclairsholm, men även sin mormors hem på Lilla Ströö. Som baksidestexten med rätta säger: "Långsamt framväxer bilden av författarens far, den originelle baronen, som å ena sidan omedvetet representerade den gamla skånska högadelns delvis feudala livsinställning, men å andra sidan dock förmådde se med en viss sympati på den framväxande fackföreningsrörel-

sen och som i hög grad beundrade Per Albin Hanssons jordbrukspolitik.”

Det som intresserar oss här är emellertid bokens senare del, som skildrar studieåren i Lund fram till disputationen 1940. På skildringar av studentlivet i Lund råder det som bekant ingen brist. Men Barnekows bidrag höjer sig över det mesta i genren, och ett fångslande persongalleri drar förbi läsarens ögon. Inte minst sidorna om det callmerska matlaget på Tomegapsgatan ger en utsökt bild av denna nu utdöda sida av studentens vardag.

Till skillnad från många andra studentskildringar får vi här en ingående beskrivning av hur studierna på teologiska fakulteten under 1930-talet kunde utformas. Barnekow började med teol-filen, och i samband med att han nämner Hans Larssons bok *Platon* och vår tid görs en intressant reflexion om denne av så många teologer misskände tänkare. ”Det är klart att Platon haft en vision av evigheten. Den som skrivit Sokrates’ försvarstal och Faidon visste mer om äkta religion än mången teolog.” Man anar att denna upplevelse av Platon gjordes innan Nygrens syn på den platoniska filosofin helt slagit genom.

Just relationen till den s.k. lundateologin är ett viktigt tema i Barnekows framställning. Förf. är inte ensam om att kunna berätta om vilken överväldigande upplevelse mötet med Auléns, Nygrens och Brings teologi var. Äntligen syntes en *pax aeterna* mellan teologi och filosofi vara sluten – att andra signaler hördes från Uppsala störde inte nämnvärt. ”Vi kunde nu i våra predikningar behandla varje text utan hänsyn till sanningsfrågan. Vi framställde alla berättelserna om Jesu underverk som ett uttryck för kristendomens grundmotiv.” Så upplevde han det ännu i början av 1930-talet.

Återstoden av boken handlar till inte ringa del om hur denna positiva syn på lundateologin kom att utbytas mot en vida mer kritisk värdering. En viktig faktor hörvidlag synes ha varit hans studier vid den protestantiska teologiska fakulteten i Paris 1933. I flera år hade förf. – delvis genom släktförbindelser – varit starkt intresserad av fransk kultur, och fick nu ett tillfälle att studera fransk teologi och franskt kyrkoliv. Särskilt starkt intryck gjorde uppenbarligen Auguste Lecerf, som företrädde en s.k. nycalvinsk teologi, men även en föreläsningsserie av nythomisten Etienne Gilson gav den svenske studenten anledning till eftertanke.

Det är tydligt att det närmast var kunskaps-teoretiska överväganden som gjorde att förf. kom att bryta med lundateologin. Sanningsfrågan

måste, menade han, stå i centrum för det teologiska arbetet, och endast en realistisk kunskaps-teori – närmast förmedlad av den ovan nämnde Lecerf – höll här måttet. Men också andra konsekvenser av lundateologin förskräckte. ”Man skilde religionen från verkligheten och till en del även från rättfärdigheten, som ansågs höra till en annan kategorial fråga. Alla band mellan kristendomen och kulturlivet och samhällsfrågorna hotade att avklippas.”

Studierna i Lund fortsatte emellertid, och förf. ger flera utmärkta porträtt av sina lärare – Yngve Brilioth, Johannes Lindblom (som han en tid bodde hos) och Hugo Odeberg. Licentiatexamen avlades med kyrkohistoria som huvudämne, och det var Barnekows avsikt att doktorera för Hilding Pleijel med ett ämne från dansk kyrkohistoria. På förslag av Ragnar Bring valde han emellertid att doktorera i dogmatik och att skriva om den danske 1500-talsteologen Niels Hemmingsen. Även om ordvalet är mycket försiktigt kan läsaren inte undgå att märka en viss besvikelse över detta beslut.

Det visade sig nämligen att författarens underlåtenhet att behandla Hemmingsen efter motivforsknings principer enligt honom själv ledde till en något snävare bedömning av avhandlingen än vad annars sannolikt hade skett. Det är naturligtvis omöjligt att fälla ett balanserat omdöme i denna sak, som förf. även medger. Vad man emellertid kan observera är, att flera teologer under 1940-talet disputerade på avhandlingar med idéhistoriskt innehåll och att ingen av dem uppnådde docentkompetens. Hit hör förutom Barnekow själv Ragnar Ekström (*The theology of Charles Gore, 1944*) och Olof Herrlin (*Sensus communis, 1942*). Till gruppen får även räknas Lechard Johannesson, ehuru han disputerade i Göteborg och på filosofisk fakultet (*Kunskap och verklighet, 1944*). Samtliga dessa var företrädare för den lundensiska högkyrkligheten och Laurentiistiftelsen och samtliga underlät de att använda sig av motivforskningen i sina avhandlingar. Vidare kan man lägga märke till att ingen av dem var exeget – skillnaden till Uppsala är här påfallande.

Den lundensiska högkyrkligheten och Laurentiistiftelsen är också rubriken på bokens kanske mest spännande kapitel. Visserligen är den svenska högkyrklighetens historia ingalunda så oskriven som ibland hävdas – lägger man samman alla artiklar i festskrifter och tidskrifter torde dokumentationen vara rätt imponerande. Men det är viktigt att en mera samlad framställning görs medan traditionsbärare ännu är i livet. När det gäller Lund på 1930- och 1940-talen fyller

Barnekows skildring en mycket viktig uppgift. Här får läsaren fylliga porträtt av medlemmarna i den grupp, som samlades till tidebönen i Lunds domkyrka omkring 1940: Harald Andersson, Bengt Strömberg, Ingvar Hector, Ragnar Ekström, Lechard Johannesson och Olof Herrlin. Om något av dessa porträtt skall tas fram som särskilt lyckat måste det bli Ingvar Hectors. Men också andra förgrundsgestalter passerar revy, främst Albert Lysander och Gunnar Rosendal.

När det gäller de unga teologernas inspirationskällor gör Barnekow ett intressant påpekande. Han menar att Lauritz Weibulls bild av ärkebiskop Eskils kyrkliga aktionsprogram ("libertas Ecclesiae") varit av stor betydelse för den framväxande lundensiska högkyrkligheten, en uppfattning, som för recensenten bekräftats av Ingvar Hector.

Först och främst ger dock detta kapitel en detaljerad framställning av Laurentiistiftelsens grundande. Det är ytterst värdefullt att på detta sätt få en initierad skildring av de närmare omständigheterna bakom stiftelseurkundens under-tecknande den 8 juni 1938. Påfallande är vilken välvillig inställning biskop Rodhe enligt förf. intog till detta nya och djärva projekt. Överhuvud får man intryck av att Laurentiistiftelsens grundare var angelägna om att ha goda relationer till kyrkoledning och fakultet – detta senare även om de inte i allt kunde dela de ledande systematikernas synsätt.

Det är med en påtaglig kärlek och inlevelse som förf. ser tillbaka på dessa år. Det kan möjligen förvåna någon, som är mera förtrogen med

den Kjell Barnekow som varit aktiv i den sociale-tiska delegationen. Själv antyder förf. att det varit en klar kontinuitet mellan dessa båda sidor, men vari denna kontinuitet skulle ha bestått förblir något oklart. Vi får hoppas att förf. får möjlighet att fortsätta sin framställning.

Ty som det nu är avbryts skildringen när den är som mest spännande. Förf. har disputerat och planerna på en akademisk karriär är åtminstone för tillfället uppgivna. "Nu var det på tiden att jag kom ut i livet i ny kontakt med Verkligheten" är de sista orden i boken. Förhoppningsvis menar inte förf. att akademiska studier och forskning är överkliga, men nog hade det varit trevligt att få följa honom några år fram i tiden. En fortsättning lär emellertid redan vara på gång, och den omständigheten att boken redan efter ett år utkommit i en andra tryckning bådär gott för intresset.

Ytterligare mycket vore att säga om innehållet i denna sällsynt innehållsrika och välskrivna volym. Skulle ytterligare någon personskildring framhållas får det bli sidorna om Herbert Olsson. Liksom så många andra lundensiska teologer vid denna tid var Barnekow starkt påverkad av Olsson. Det har hittills varit ont om initierade framställningar av Herbert Olsson, men nu är denna brist avhjälpt.

Finns det då ingen brist i Stråk i ett liv? Jo, en ganska stor: den totala avsaknaden av personregister, något som emellertid förtjänstfullt avhjälpts i den andra tryckningen.

Sten Hidal

IN MEMORIAM

Gösta Lindeskog

Professor emeritus Gösta Lindeskog avled den 2 juni i en ålder av 79 år. Efter sina humanistiska och teologiska studier i Uppsala påbörjade han sitt arbete om den moderna judiska Jesus-forskningen, ett tema som inte var särdeles populärt i 30-talets Tyskland, där han kom att forska bl.a. vid den av Abraham Geiger grundade Hochschule für die Wissenschaft des Judentums i Berlin. På detta arbete, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, disputerade Lindeskog i Uppsala år 1938. Dess betydelse framgår kanske bäst av det faktum att det nytrycktes med ett "Nachwort" av författaren i Wissenschaftliche Buchgesellschaft år 1973. Däremellan hade Lindeskog på svenska presenterat och vidarefört denna forskningshistoria – i slutlig bokform genom *Judarnas Jesus* (1972).

Av hans övriga böcker skall här nämnas endast några: *Bibeln och den nyare forskningen* (1941), *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (1952), *Handbok i bibelkunskap* (1952) och flera nyupplagor) samt *Lekmannainstitutionens uppkomst* (1965). Om man härtill lägger hans forskningsöversikter i bok- och artikelform, ävensom hans talrika artiklar om specialfrågor, framstår Lindeskogs forskarprofil kanske i första hand som granskarens och sammanfattarens. Hans grundliga förtrogenhet med speciellt den judisk-kristna problematiken gjorde emellertid, att han här kunde leverera även mycket originella bidrag. Och detta ledde honom till att på sin ålderdom på nytt ta itu med ett större projekt om detta ämne – en bok som han själv inte hann befördra till trycket, men vars publicering torde kunna förverkligas inom en snar framtid.

Gösta Lindeskogs namn är knutet till många orter, där han utförde sin lärar- och forskargärning. Till Sigtuna knöts han redan 1931 som timlärare vid Sigtuna-stiftelsens humanistiska läroverk. På 40-talet tjänstgjorde han som t.f. rektor vid Sigtuna folkhögskola, som t.f. arbetsledare vid Sigtuna stiftelsen och slutligen som direktor vid stiftelsen åren 1944–48. Vid Uppsala universitet blev han docent och innehade docentstipendium åren 1938–40, ävensom en rad undervisningsuppdrag, bl.a. som t.f. professor i nytestamentlig exegetik på 50-talet. Hans huvudtjänst i Uppsala var lektoratet vid Högre allmänna läroverket som han innehade åren 1940–64. Sistnämnda år kallades han till innehavare av profes-

suren i exegetik, företrädesvis nytestamentlig exegetik, vid Åbo Akademi där han efterträdde Rafael Gyllenberg och verkade till sin pensionering 1974.

Under sina år i Åbo hann Gösta Lindeskog bl.a. med att vara teologiska fakultetens dekanus (1968–71) och att genom föredrag göra Akademin känd i Sverige. Härigenom bidrog han på ett avgörande sätt till instiftandet av Jubileumsfonden 1968, som möjliggör forskningsresor för Akademiens lärare och studenter till lärosäten i Sverige. För sina insatser Åbo Akademi till fromma tilldelades Lindeskog av presidenten Kommendörstecknet av Finlands Lejons orden (1970) och av konsistorium Åbo Akademi medalj (1978). Under sina tio år som professor kom Lindeskog att kraftigt stimulera intresset för judaistik och förhållandet mellan judar och kristna. Som ett synligt tecken härpå står Institutum Judaicum Aboense, som han grundade vid mitten av 60-talet och som veterligen är det enda i sitt slag i Norden.

Bland Lindeskogs talrika förtroendeuppdrag må här nämnas, att han var sekreterare för Uppsala Exegetiska Sällskap (1936–52) och blev dess hedersledamot (1974), att han fungerade som sekreterare och utgivare av Svensk Exegetisk Årsbok, att han var medlem av redaktionen för Nathan Söderblomsällskapets årsbok, Religion och Bibel och även tillhörde redaktionsrådet för denna tidskrift. Han var vidare bl.a. medlem i styrelsen för Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem och dess inspektor under 50- och 60-talen. Direktör för Religionspedagogiska institutet i Uppsala var han med början 1953.

Gösta Lindeskog var på en gång principfast och frisinnad. Han hade lätt att knyta kontakter långt utanför de akademiska kretsarna och han upprätthöll frostat de vänskapsband han knutit. Detta förde med sig talrika resor inte bara mellan Uppsala och Åbo, inom Norden utan också t.ex. till exilletternas synoder i Esslingen, som han besökte nära nog årligen, den sista gången en månad före sin död.

Den som hade förmånen att lära känna Gösta Lindeskog, hans gammaldags hederlighet och generositet upplever hans bortgång som en oersättlig förlust. Samtidigt växer tacksamheten över att denna gemenskap förunnades.

Karl-Johan Illman