

Teologi – Kirke – Samfunn

Synspunkter på svensk 80-talls-teologi

AV INGE LØNNING

1. Noen avgrensninger

STKs redaksjon har tilbudt meg spalteplass for noen synspunkter på svensk teologi idag. Det er et tilbud jeg tar imot med takk, men ikke uten tvil og motforestillinger. Heller ikke uten en viss frykt og beven. Derfor kan det være på sin plass med en avgrensning av premisser og intensjon før vi går til saken.

I en tid hvor forskningsevaluering er i ferd med å bli motevirksomhet, er det viktig å avskjære enhver mulighet for misforståelse: det følgende er *ikke* noe forsøk på evaluering av svensk akademisk teologi. Av de forutsetninger som ville være nødvendige for å kunne gjennomføre noe slikt, mangler jeg de fleste. Noen spesiell foranledning til å underkaste det som foregår innenfor de ulike teologiske disipliner en faglig evaluering, foreligger, så langt jeg kan skjønne, heller ikke. At det jevnt over holder høy standard, er hevet over tvil. Det som trenger diskusjon, er derimot de forsknings- og utdanningspolitiske perspektiver som knytter seg til teologiens faktiske plass i samfunnsbildet og dens selvforståelse, kort: forholdet mellom de tre stikkord vi har anført i overskriften til denne artikkel. En slik utvidelse av synsfeltet gjør det forhåpentligvis ytterligere klart at det ikke kan dreie seg om noe så hasardiøst som et evalueringsforsøk. Synspunkter og spørsmål bør det derimot være rommelig plass for.

Ikke-innblanding i indre stridigheter hos de nærmeste er en sunn og nyttig regel for godt naboskap. På bakgrunn av den heftige og til dels forbitrede feide som kan synes å

ha lammet svensk teologisk debatt etter Gustaf *Wingrens* "Tolken som tiger"¹, er det en regel som det finnes særlig gode grunner til å iakttta. På den annen side finnes det ingen regel uten unntak. Fra samlivet mellom svensk og norsk teologi i dette århundre finnes det i hvert fall – for øvrig uten noensomhelst sammenligning med dagens situasjon – ett eksempel på helsebringende intervensjon; i en uhyre anstrengt debattsituasjon innenfor norsk teologi skrev Gustaf *Aulén* i 1920 en særdeles klar og særdeles skarp vurdering av en ny og betydningsfull norsk troselære.² Mot ikke-innblandingsprinsippet er det dessuten nødvendig å veie det gamle visdomsord som sier at det angår deg når det brenner i naboens vegg. Med det historiske skjebnefellesskap vi har i Norden, er det av de ordtak som ikke bør gå i glemmeboken.

En ytterligere presisering er imidlertid nødvendig på dette punkt. Den utenforstående, men deltagende iaktager er og forblir en utenforstående. Ikke har han noen grunn til å kaste seg inn i naboens indre stridigheter på den ene eller annen side, og enda mindre har han noen rett til å oppfatte sin rolle som stridsdommerens. Det første kan i en tilspisset situasjon bare gjøre vondt verre. Det siste ville i beste fall kunne lette

¹ "Tolken som tiger. Vad teologin är och vad den borde vara", Stockholm 1981. Debatten, som så langt knapt kan karakteriseres som fruktbar, finnes først og fremst i *Tro och Liv* nr. 6/1981 og nr. 1/1982.

² "En sektandans dogmatik", NTT 22, 1921, s. 119–130. *Auléns* kritiske oppgjør med Ole Hallesbys "Den kristelige troselære" fullføres med anmeldelsen av 2. bind i NTT 23, 1922, s. 51–62.

trykket ved å flytte alle parters irritasjon over på inntrengeren. Ingen av delene ville virke særlig befordrende på den teologiske kommunikasjon.

Den felles kulturelle, språklige og konfesjonelle arv gjør at vi i de nordiske land fortsatt har unike muligheter for å gjøre oss forstått innbyrdes og være innforstått med de problemer og særtrekk som kjennetegner utviklingen i hvert enkelt land. Kombinasjonen av nærhet og ulikhet kan være et godt utgangspunkt for kommunikasjon og gjensidig hjelp til avdekking av problemer og utvidelse av problemperspektiver. At svensk teologi gjennom det siste kvartsekel har utviklet en selvforståelse og har gjennomgått organisatoriske reformer som til dels avtegner et markant alternativ til den mer 'tradisjonsbevarende' linje i de andre nordiske land, kan i denne sammenheng være et stimulerende utgangspunkt for refleksjon både m.h.t. årsakssammenhenger og m.h.t. rekkevidde og dybde av den forskjell som synes å ha vokset frem. I tilknytning til Anders Jeffners avhandling "Kriterien christlicher Glaubenslehre"³ fremsatte jeg for fem år siden noen synspunkter på dette i et temahefte om skandinavisk teologi idag i det tyske tidsskrift "Kerygma und Dogma"⁴. Synspunktene har jeg videreført og utdypet på litt forskjellig måte i foredrag ved den VI. nordiske systematikerkonferanse i Oslo i 1980⁵ og ved en tysk-nordisk konferanse for kirkelig samtidshistorie i Sandbjerg i 1981⁶. Overveielene i det følgende vil jeg gjerne ha sett i lys av de nevnte, høyst foreløbige og forsøksvise tilløpene til refleksjon. At det fremdeles dreier seg om famlende forsøk på å få grep på saken, vil leseren fort bli like klar over som forfatteren er. I uoversiktlig terreng kan imidlertid famlende forsøk ha større orienteringsverdi enn skråsikre steg.

2. Teologins metodfråga – en gjøkunge?

Sett fra sidelinjen er det mest påfallende ved svensk teologisk debatt idag at den sjelden synes å streife innholdsspørsmål, mens den desto oftere og mer intenst kretser om

spørsmålet hva teologi er og ikke er, bør være og – især – ikke bør være. Inntrykket kan henge sammen med at mitt eget utsiktsfelt primært er den systematiske teologis, og at den alltid har hatt en særlig affinitet til metodeteorien og til spørsmålet om teologiens rette selvforståelse, samtidig som den innenfor den klassiske disiplinering hadde et særlig ansvar nettopp for innholdsspørsmålene. Det gjør forskjellen i tilnæringsmåte desto mer iøynefallende. I den utstrekning teologiens tradisjonelle innholdsspørsmål gjøres til gjenstand for behandling, skjer det i forsiktig, distansert og temperert form. Så snart metaspørsmålene – la oss for korthets skyld bruke samlebetegnelsen det teologipolitiske spørsmål – står på dagsorden, utløses personlig engasjement, heftighet og tendens til å hevde kategoriske standpunkter.⁷ Temperaturforskjellen kan undertiden virke så stor at det blir nærliggende å tolke forholdet som kompensatorisk.

Nå har Anders Jeffner uten tvil rett i at det er høyst uklart hvorledes "die sogenannte Methodenfrage der Theologie" egentlig ser ut.⁸ Nettopp mangetydigheten og tøy-

³ Avhandlingen har undertitelen "Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich", AUU, Studia Doctrinae Upsaliensia 15, 1976.

⁴ "Christliche Glaubenslehre als Möglichkeit einer vertretbaren Lebensanschauung in der pluralistischen Gesellschaft?" Erwägungen zum Legitimationsproblem der akademischen Theologie in Skandinavien, KuD 25, 1979, s. 198–208.

⁵ "Teologiens samfunnskritiske funksjon i de nordiske land i 1980-årene", Kirke og Kultur 85, 1980, s. 458–469.

⁶ "Das nordische Luthertum", i "Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert", Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 13, Göttingen 1982, s. 150–164.

⁷ Som eksempler kan, i tillegg til den debatt som er nevnt under note 1 ovenfor, nevnes debatten mellom Anders Jeffner og Henry Cöster i Humanistisk Forskning 1975–77 (H.C.: "Teologi som befriende vetenskap", HF nr 2/1975, s. 8–13 og "Om teologi och befrielse", HF nr 1/1977, s. 10–13. – A. J.: "Nya teologiska villövågar", HF nr. 1/1976, s. 37–40 og "Sluttreplik til Henry Cöster", HF nr. 1/1977, s. 14, 15) og mellom Jeffner og Lars Bergström i STK 1976–77 (L. B.: "Vad handlar teologisk livsåskådningsforskning om?", STK 1976, s. 182–187 og "Svar till Jeffner" STK 1977, s. 93. – A. J.: "Överkomliga problem och stora möjligheter", STK 1976, s. 187–190).

⁸ Kriterien, s. 14.

eligheten er det som gjør spørsmålet tiltrek-kende, i svensk teologi allerede en drøy mannsalder før Gustaf *Wingren* gjennom sitt programskrift fra 1954 preget det i den felles teologiske assosiasjonsverden i det nordiske språkområde.⁹ Med ett parentes om de to tiårene mellom midten av 30-tallet og midten av 50-tallet synes den mangslungne metodfrågan å spille en dominerende rolle i svensk teologisk debatt i dette århundrede, sterkere jo nærmere vi kommer det innværende tiår. Som indikator på teologiens forhold til kirke og samfunn har det krav på betydelig interesse.

Selvlegitimering er en nødvendig del av all menneskelig virksomhet, den vitenskapelige ikke unntatt. Hvor mye energi som til enhver tid må investeres i denne del, vil avhenge av hvor mange og hvor store spørsmålstegn omgivelsene stiller ved hele virksomheten. Når svensk teologi har forbrukt vesentlig mer av krefter på dette område enn tilfellet synes å være i noen av nabolandene, skyldes det rimeligvis at teologiens stilling innenfor det vitenskapelige establishment her har vært anfektet på en langt mer aggressiv måte både fra det akademiske nærmiljø og i den alminnelige kulturpolitiske debatt. Mens norsk og finsk – i de aller seneste år også i noen grad dansk – universitetsteologi snarere har vært henvist til å bruke krefter på å legitimere seg i forhold til deler av det kirkelige establishment, synes vitenskapelighetsfronten å tiltrekke seg all oppmerksomhet i Sverige. Det henger naturligvis sammen med universitetsreformer og andre strukturelle forhold, men i siste instans med samfunnsforandringene i det hele. I det bildet er forsknings- og utdanningspolitiske strukturendringer symptomer på i like høy grad som årsaker til utviklingen.

Intensiv beskjeftigelse med metodespørsmål og vitenskapsteori er aldri noe formål i seg selv. Som faglig legitimering er den et hjelpemiddel for å sikre den nødvendige handlefrihet for faget. At den samtidig kan ha en velgjørende selvkritisk virkning i retning av å skape større klarhet, konsekvens og konsistens i den faglige aktivitet, er åpenbart. Like klart er det imidlertid at den

kan føre til konjunkturbestemte faglige grensedragninger som hindrer snarere enn beforder en fruktbar utvikling av fagets arbeid. Skoledannelsenes historie innenfor vitenskapen gir mange eksempler på at begge deler kan være tilfelle på samme tid; det som har en sanerende funksjon når det kjempes frem på tvers av hevdvundne faglige tradisjoner, får lett en kvelende virkning dersom det i neste omgang lykkes i å etablere et vitenskapelig hegemoni innenfor faget. Det kan synes om om kritisk etablerte fagtradisjoner uunngåelig blir autoritære på vitenskapens vegne så fremt de når frem til eneherrerdomme i et miljø. Bare sameksistens mellom ulike retninger m.h.t. forståelse av fagets egenart, målsetting og metoder kan i så fall sikre det fruktbare mangfold i tilnærming til fagets innhold. Problemet består deri at de faglige 'trengselstider' som gjør selvkritikk og selvlegitimering til en påtrengende oppgave, aldri gir særlig gunstige vekstvilkår for mangfold. En sterk enhetsfront utad har aldri vært lett å kombinere med frihet og ideologisk pluralitet innad.

Den håndfaste identifikasjon av universitetsteologien som religionsvitenskap – mer presist: som ikke-noe-annet-enn-religionsvitenskap – er etter mitt skjønn en omkostning svensk teologi har pådradd seg i kraft av selvlegitimeringens tyngdelov. En slik identifikasjon kan fra én side sett ganske visst fortone seg som en betydelig utvidelse av teologiens arbeidsområde.¹⁰ Dens praktiske funksjon synes imidlertid overveiende å være avgrensende og innsnevrende i forhold til teologiens egen fagtradisjon. Klart kommer det til syne når tre fremtredende systematiske teologer som Jarl *Hemberg*, Ragnar *Holte* og Anders *Jeffner* i 1982 finner det nødvendig å introdusere sin felles lærebok i

⁹ "Teologins metodfråga", Lund 1954. Selv om boken for en stor del er en kritikk av Barths og Bultmanns teologi, er den primært et programskrift innsiktet på den interne svenske debattsituasjon.

¹⁰ Så Jeffner i diskusjonen med Lars Bergström, STK 1976, s. 189, jfr. også Axel Gyllenkrok og Anders Jeffner: "Theological and Ideological Studies" i jubileumsskriftet "Faculty of Theology at Uppsala University", AUU Uppsala University 500 Years vol. I, s. 119–129.

dogmatikk ved å fremheve at den er et privat fritidsforetagende som strengt tatt faller utenfor det område man i egenskap av universitetsteolog har lov til å beskjeftige seg med. Ikke faglige krav eller behov, men forfatterens personlige behov som troende kristne er bakgrunn og utgangspunkt for boken.¹² Årsaken til det overraskende rolledilemma som her avtegner seg, sies uttrykkelig å være at det ikke lar seg gjøre å utarbeide en aktuell kristen teologi "med enbart religionsvetenskaplige metoder", hvilket eo ipso innebærer at den "inte egentligen är en uppgift för universitetsteologi".¹³

Mangt kunne sies om den problemsituasjon som her er oppstått, – blant annet at den synes noe nær utenkelig i de andre nordiske land. Det virkelig interessante ved situasjonen er imidlertid at "Människan och Gud" i likhet med Anders *Jeffners* umiddelbart forutgående "Vägar till teologi"¹⁴ på samme tid overskrider og stadfester de bastante grenser som gjennom det siste kvartsekel¹⁵ har omgjerdet den systematiske teologiske legitime utfoldelsesområde i Uppsala. At det foreløpig må skje gjennom den unektelig noe kunstige rolleveklingsteori, er i et utviklingsperspektiv mindre betydningsfullt enn det forhold at man – om det må være tillatt å bruke et dristig bilde – er i ferd med å hente opp igjen i redet den ektefødte teologiske arbeidsoppgave som den altetende metodfrågan hadde sparket ut. Det kan få store forløsende konsekvenser for svensk universitetsteologisk selvforståelse.

3. Hvorfor universitetsteologi?

I europeisk universitetstradisjon har forskning og høyere utdanning vært forbundet på en måte som for de utpreget profesjonsrettede fakulteters – det medisinske, det juridiske og det teologiske fakultets – vedkommende var klart praktisk målrettet i forhold til bestemte samfunnmessige behov. Denne struktur bestod uforandret gjennom reformasjonen og den etterfølgende konfesjonelle deling og eksisterer fortsatt langt på vei intakt innenfor dagens nordiske universitetssystemer, bl.a. i form av krav om em-

betseksamen i vedkommende fag som vilkår for å avlegge doktorgradsprøve ved disse fakulteter (i Norge også i form av kandidatløfter som uttrykker en forpliktelse på grunnleggende yrkesetiske prinsipper).¹⁶ Forholdet har også hatt avgjørende betydning for den faglige oppbygging og organisering av de respektive universitetsstudier. Så avgjørende at denne blir vanskelig å forstå og begrunne uten på bakgrunn av dette forhold. Bare innsiktningen på den praktiske yrkesutøvelse kan til sist forklare den innbyrdes sammenheng mellom de til dels høyspesialiserte forskningsdisipliner og motivere at de organisatorisk holdes sammen i ett fag og under en institusjon.

Nå er det et historisk faktum at kirken og dermed prestatjenesten i det nordiske samfunnsbilde, den formelt intakte statskirkelighet til tross, er blitt marginalisert på en måte som ikke er tilfelle med helsestell og rettsvesen med tilhørende profesjoner. Forskjellen mellom de enkelte land er i denne henseende i høyden en gradforskjell. Når det i Sverige har medført mer radikale og vidtrekkende forandringer av teologien som universitetsstudium, synes det å henge sammen med en bestemt tolkning av den historiske utvikling under synsvinkelen livssynspluralisering. Tolkningen bygger blant annet på den enkle observasjon at kirken, når den mister sin 'allmenngyldige' status i samfunnet, lett antar karakter av en institusjon til forvaltning av det kristne livs-

¹¹ "Människan och Gud. En kristen teologi", Lund 1982. Betegnelsen dogmatikk brukes ikke av forfatterne, men boken sies uttrykkelig å være beregnet på bruk innenfor universitetsutdannelsen i religionsvitenskap, forordet s. 8.

¹² Forordet, s. 8.

¹³ Forordet, s. 7.

¹⁴ Stockholm 1981. Bokens utgangspunkt presenteres på omslaget ved hjelp av spørsmålet: "Kan kristen troslära erbjuda ett hållbart alternativ när man söker en livsåskådning i dagens situation?"

¹⁵ Siden Axel Gyllenkroks programskrift "Systematisk teologi och vetenskaplig metod", 1959.

¹⁶ På det teologiske kandidatvitnemål står det at NN har avlagt de foreskrevne prøver for teologisk embetseksamen "og har ved håndslag lovet å ville leve og lære i overensstemmelse med Guds hellige ord". Etter sin art beslektede formuleringer finnes på det medisinske og det juridiske kandidatvitnemål.

syn, i prinsippet på linje med andre livssynssammenslutninger. Det gjør det tilsynelatende lite naturlig å opprettholde båndet mellom prestens yrkesrolle og universitetsutdanningen i teologi, desto mer naturlig å omfunksjonere den siste til en allmenn utdanning i livssynsfag innenfor rammen av det etablerte humanistiske fag religionsvitenskap. En slik strukturendring medfører imidlertid en eiendommelig vindskeivhet i forholdet mellom tradisjonen, som forutsetter teologi som en egen, faglig selvstendig institusjon, og den aktuelle virkelighet, som forutsetter det motsatte: full faglig integrasjon i det humanistiske fakultet, eventuelt i det establishment som i dagens språkbruk seiler under flagget 'beteendevitenskap'.

Selvsagt kan *teologer* gjøre nytte for seg i en slik sammenheng – så lenge de finnes. Men jo bedre *teologien* lykkes i å legitimere seg som religionsvitenskap, desto mer overflødig vil den bli som selvstendig fagenhet ved universitetet. En organisasjonsform som hverken svarer til et klart definert samfunnsmessig behov eller korresponderer med noen faglig egenart, vil bare kunne overleve på pietetsfølelse og tradisjonstregghet. Ingen av delene er særlig bærekraftige fundamentet i det moderne samfunn.

Sett fra sidelinjen fortøner det seg som om svensk universitetsteologi strukturelt befinner seg i en mellomtilstand som vanskelig kan bli av lang varighet. At det henger sammen med en reform som bare er halvveis gjennomført, kommer annet til syne i den terminologiske usikkerhet som gjør stadig nye presiseringer nødvendige i vekslingen frem og tilbake mellom betegnelsene 'teologi' og 'religionsvitenskap'.¹⁷ I praksis viser det seg også – med alle mulige forbehold m.h.t. holdbarheten av det inntrykk en utenforstående observatør kan danne seg på grunnlag av sine egne iakttagelser – i at tolkningene av den faktiske tilstand spriker. Den ene hovedtendens synes å peke i retning av at teologien innenfor de gitte rammebetingelser kan og bør drives mest mulig som før, dvs. i størst mulig grad av kontinuitet med sin egen faglige tradisjon. Den annen tenderer like klart i retning av å legge all vekt på epokeperspektivet og gjøre brud-

det mellom før og nå til en slags overordnet norm for teologiens faglige aktivitet.

Motsetningen tør være moden for åpen diskusjon. Den behøver ikke å føre inn i noen uløselig konflikt. Snarere er det grunn til å tro at det vil vise seg at den beror på en skinnuenighet som skyldes en uheldig fiksering av teologiens problem i en moderne universitetssammenheng. Problemet består knapt i at teologien skulle være avhengig av et sett esoteriske metoder eller forutsetninger, mens religionsvitenskap lar seg drive ved hjelp av allmenne, ukontroversielle eller forutsetningsløse metoder. Vitenskapelige metoder som er ukontroversielle, finnes ikke i virkelighetens verden og aller minst innenfor humanistiske forskningsfelter. Når teologer til stadighet gjentar henvisningen til det ukontroversielle i andre fags metoder, dreier det seg snarere om en intern overtalelsesfunksjon enn om deskriptive utsagn. Det er dessuten en overtalelsesfunksjon som i siste del av det 20. århundre burde være overflødig. At de teologiske disipliner er henvist til å dele sine metoder med andre fag, har all seriøs teologi vært på det rene med gjennom de siste to hundre år. Faktisk hadde formodentlig det 'klassiske' teologistudium med sin grundige skolering i de bibelske språk og kirkens historie et vel så omfattende metodisk og kunnskapsmessig fellesskap med andre humanistiske fag enn dagens studium har. På sitt beste forsøkte universitetsteologien innenfor den europeiske tradisjon aldri å begrunne sin egenart ved å utvikle eksklusive metodetriorier; den var seg bevisst at teologiens eventuelle egenart ligger i dens gjenstand. At dene gjenstand samtidig var gjenstand for kirkens tro og forkynnelse, utgjorde teologiens samfunnsmessige berettigelse – og samtidig dens permanente intellektuelle og moralske utfordring.

Det spørsmål som trenger avklaring, er

¹⁷ Det terminologiske problem belyses klart gjennom det korte forordet til "Människan och Gud", s. 7 f., jfr. f. eks. setningen: "I svensk kristenhet idag efterlyses allmer en kreativ kristen teologi, och man framhåller med rätta den lakun som uppstått sedan universitetsteologin fått en mer konsekvent religionsvetenskaplig inriktning."

hvorvidt livssynspluralismen virkelig kan overta kirkens plass som samfunnsmessig basis og intellektuelt orienteringspunkt for teologien. Etter min vurdering finnes det flere gode grunner for anta at svaret på det spørsmålet må bli nei. Jag skal nøye meg med å peke på to av dem.

4. Livssynspluralismen som normativ utopi

'Pluralisme' er en tolkningskategori med umiskjennelige ideologiske overtoner. Det samme kan sies om 'livssyn'. Anvendt på den sosiale virkelighet har tolkningskategorien livssynspluralisme antagelig en like problematisk funksjon som termen 'sekularisering' har vist seg å ha. Den gir ingen tilnærmet presis beskrivelse av en foreliggende tilstand, men i høyden et vagt grep om en mangetydig historisk utvikling. Karakteristikken 'pluralistisk' forutsetter enten et historisk eller et kultursammenlignende tolkningsperspektiv, evt. begge deler på en gang. En påstand om at en samfunnstilstand er pluralistisk i betydningen 'preget av flere ulike verdioppfatninger enn tidligere' eller i betydningen 'preget av flere ulike verdioppfatninger enn i samfunn x', er i prinsippet en verifiserbar påstand. Hvilken vekt de kvantitative forskjellene skal tillegges, er en annen sak. Hvilke kvalitative fortrinn som skal tillkjennes den ene og annen samfunnstilstand, er i seg selv et spørsmål om livssyn.

Det vil være lett å oppnå enighet om at de skandinaviske land anno 1984 er pluralistiske i betydningen 'mer enn tidligere'. Like så at de er pluralistiske sammenlignet med religiøse enhetssamfunn som f.eks. Pakistan, mens de knapt lar seg kjennetegne som pluralistiske sammenlignet med et tradisjonelt liberalistisk samfunn som USA. Når vi i samfunn med en så lang og stabil konfesjonell enhetstradisjon som de nordiske, tar pluralisme-forestillingen i bruk, kan det synes som om den får en styringsfunksjon som går langt ut over dette relative komparasjonsperspektiv. Pluralismeforestillingen antar selv konfesjonelle trekk og overtar mange av statsreligionens tradisjo-

nelle funksjoner.¹⁸ Det gir den en vekt som knapt er mulig å begrunne empirisk, men som får gjennomslagskraft fordi den svarer til de materielle tilbuds- og etterspørselsmekanismer som dominerer livsformen i overflodssamfunnet. Til det gode samfunn hører kvaliteter som rikelighet og valgfrihet med som grunnleggende; jo flere valgmuligheter, desto bedre.

Billig kritikk av velstandssamfunnet kan vi godt unnvære. Men det er livsviktig å se til at konsumentensynspunktet på mennesket ikke blir så dominerende at det slår over på områder hvor det ikke hører hjemme. I dette perspektiv kan forestillingen om livssynspluralismen blir en farlig fristelse. Farligere jo sterkere man aksentuerer valgfrihetssynspunktet og forutsetter at det å velge livssyn er en slags menneskelig fundamentaloppgave.

Det er sikkert mulig å stipuere en definisjon av 'livssyn' som gjør komparativ livssynsforskning til et vitenskapelig realiserbart prosjekt. Men i den utstrekning målettingen knyttes til denne type pluralisme-forestilling, er det grunn til å tro at den sosiale relevans vil være beskjeden. Den fritt velgende borger, som overveier rimelighetsgrunner for og imot det ene og annet livssyn, er i beste fall et sosialt marginalfenomen. For øvrig er det en normativ utopi. Jo nærmere man kommer til det uttalt religiøse, desto mindre er det grunn til å tro at den sosiale relevans av en forskningsmessig håndterbar livssynskategori vil være. Det er liten grunn til å tro at det er den intellektuelle rimelighet eller den etiske konsistens i budskapet som får mennesker til å slutte opp om en vekkelsespredikant som Billy Graham. Det innebærer ikke at det er uinteressant å underkaste budskapet livssynsanalyse med henblikk på slike kriterier. Men det innebærer at den sosiale relevans ved en slik analyse er ytterst begrenset.

¹⁸ Tesen er mer utførlig utviklet og begrunnet i "Das nordische Luthertum", s. 157ff.

5. Teologiens antropologiske problem

At de fenomener som knytter seg til begreper som 'valgfrihet' og 'Entscheidung' har sin rettkomne plass i enhver antropologi, er selvklart. Ut fra kristen tanketradisjon tør det være like selvklart at vi nettopp her står overfor antropologiske problemer av uoverskuelig *teologisk* rekkevidde. Uten avgjørende reservasjoner vil kristen teologi knapt kunne gå inn på forestillingen om det fritt velgende menneske og tilrettelegge den kristne tro på en måte som korresponderer med denne forestilling. I den utstrekning den gjør det, vil det få uunngåelige konsekvenser både for forståelsen av hva Guds troen er og for hvorledes det kristne trosinnhold lar seg forstå som en helhet.

Her forekommer det meg at vi står overfor det helt sentrale problem når det gjelder teologiens selvforståelse. Jo sterkere forskningsprogram og metodeteori fokuserer på det livssynsmessige veivalg som nøkkelkategori, desto mer tilspisset vil dette problem måtte bli. At nettopp valgkategorien har en nesten uimotståelig strukturerende kraft i forhold til den teologiske tenkning, gir "Människan och Gud" et klart eksempel på: i en bok som ellers i mange henseender er forbilledlig velavveiet både i saklig og pedagogisk henseende, fremstår avsnittet

om predestinasjonslæren og viljefrihetens problem som merkelig overfladisk og i forhold til den teologiske tenknings historie på dette punkt forståelsesløst.¹⁹ At medbragte antropologiske forestillinger her har fått en normativ tyngde de knapt har krav på i en kristen teologi, synes å bli bekreftet av det forhold at pneumatologien knapt kommer innenfor synsfeltet i hele fremstillingen. Sett på bakgrunn av den konfesjonelle tradisjon forfatterne står i, må det kunne karakteriseres som overraskende. Om det ikke er noe nytt og oppsiktsvekkende ved at lutherske teologer har liten sans for "De servo arbitrio", er det forbløffende at de finner det uaktuelt å ta opp temaet "jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro . . ." til eksplisitt behandling.

Det er på dette punkt teologiens vesensnødvendige tilknytning til kirken – som trosgjenstand (*una sancta*) og som sosiale realiteter – kommer inn i bildet. For her flyter pneumatologi, antropologi og ekklesiologi inn i hverandre på en måte som er av helt avgjørende betydning for en sakssvarende forståelse av kristen trosåskådning. Uten plass for denne sammenheng vil en antropologisk forankring lukke teologien inne i abstraksjoner. Får den sin rettkomne plass, vil teologien ha uante muligheter som universitetsfag i 1980-tallets samfunn.

¹⁹ "Människan och Gud", s. 103ff.

Humanismens och reformationens frihetsbegrepp

BENGT HÄGGLUND

Mötet mellan 1500-talets humanism och reformationen är inte endast ett stycke längst förfluten idéhistoria utan har också en paradigmatiskt betydelse för en motsats, som under olika former kommit tillbaka under de olika epokerna sedan dess. Den är också av högsta aktualitet i vår egen tid. Heiko Obermann säger med rätta i sin nya lutherbiografi, att Luthers kamp emot Erasmus också är en kamp mot den "moderna" människan under alla tider.¹

Om man ställer humanism och reformation mot varandra, bör det förutskickas, att det också finns en positiv förbindelse dem emellan. I många avseenden var de nära besläktade, och till att börja med kunde de också på många sätt understödja varandra. Det första stadiet i Luthers teologiska utveckling utmynnade i en skarp uppgörelse med den dåtida skolastiska filosofin och teologin. På motsvarande sätt hade humanismen vänt sig emot skolastiken. Det räcker med att hänvisa till Erasmus' kända bok om Dårskapens lov. Humanismen företrädde ett nytt vetenskapligt ideal, som också blev förebildande för reformatörerna och deras universitetsreform. Inslag i detta ideal var framför allt kravet på ett återvändande till källorna, ett förnyat studium av de gamla språken och därmed den antika kulturen, ett förenklat framställningssätt i stället för den formalistiska analytik, som bredd ut sig i skolastiken. Till humanisterna hörde inte endast sådana män som Reuchlin och Erasmus, förnyare av det hebreiska respektive det grekiska språkstudiet, utan även den unge Melanchthon och andra, som stod re-

formationen nära eller hörde till dess egen krets. Även den svenske reformatorn, Olavus Petri, var och förblev i många avseenden humanist samtidigt som han var teolog av Luthers skola.

Också Luther själv hade ursprungligen hoppats, att han i de dåtida humanisterna, framför allt i Erasmus själv, skulle kunna räkna med medhjälpare i reformationens sak. Tämligen tidigt insåg han dock, att detta inte skulle bli fallet med Erasmus. Han skriver i ett brev av den 1 mars 1517 till Johan Lang: "An Erasmus verliere ich täglich mehr die Freude . . . Das Menschliche hat bei ihm grösseres Gewicht als das Göttliche . . . Man urteilt anders, wenn man so manches dem Vermögen des Menschen zutraut, als wenn man nichts weiss ausser der Gnade."² Efter hand skärptes motsatsen till dess att det kom till den avgörande konfrontationen genom skriftväxlingen 1524–1525. Varför gick humanismens och reformationens vägar i sär så radikalt som fallet blev genom kampen mellan Erasmus och Luther, trots den gemensamma kritiken av det dåtida kyrkoväsendet och trots det gemensamma vetenskapliga idealet? Det är den fråga vi i det följande skall söka ett svar på.

Kontroverspunkten, frågan om den mänskliga viljans frihet, valdes av Erasmus, och valdes skickligt. Luther berömmar honom också för att syssla med väsentliga ting och inte med ytliga frågor om kyrkliga cere-

¹ Heiko A Obermann: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. 2. Aufl., Berlin 1983, 226

² WA Br 1, 90

monier och dylikt, som de många andra motståndarna. Erasmus kunde för sin ståndpunkt stödja sig på en överväldigande lång tradition och därmed framställa Luthers åsikt som en extrem nymodighet, där endast John Wiclif och den italienske filosofen Laurentius Valla stod som föregångare.

Anledningen till sitt val av angreppspunkt fann Erasmus i vissa yttranden i Luthers tidiga skrifter, där han hade förnekat den fria viljan. Så heter det t ex i den 13. tesen i Heidelberg-disputationen 1518: "En viljans frihet finns det efter syndafallet endast till namnet, och när den fria viljan gör vad på den ankommer (handlar utifrån sig själv), begår den dödssynd".³

Man kan konstatera, att Luthers ståndpunkt här helt ligger i linje med Augustinus, som han också citerar i kommentaren till tes 13. Augustinus säger i *De spiritu et littera*: "Den fria viljan förmår utan nåden ingenting annat än att synda."

Den nämnda tesen i Heidelberg-disputationen hörde till de utsagor av Luther som fördömdes i den påvliga bullan "Exsurge Domine". I sin försvarsskrift mot denna bulla, *Assertio omnium articulorum* 1520, har Luther därför på nytt tagit upp frågan om viljans frihet. Försvarsskriften utgavs också i en tysk version, *Grund und Ursach aller Artikeln* . . . vari partiet om den fria viljan, artikel 36, är väsentligt kortare.

Förnekandet av viljefriheten var i och för sig ingen nyhet, varken i traditionen eller i Luthers författarskap. Redan i en disputation 1516 om människans krafter och människans vilja utanför nåden hade Luther präglat tesen: "Människans vilja utan nåden är inte fri utan trälbunden, dock icke tvångsmässig".⁴ I anslutning till Augustinus försvarar han ständigt på nytt gentemot senskolastikens teologer, att människan genom syndafallet råkat i syndens tjänst och därför syndar i alla sina verk. Eftersom hon därmed är ur stånd att göra det sant goda, är hon inte fri. Friheten betraktas nämligen i detta sammanhang som en kvalificerad frihet, en frihet att fullgöra det goda. Två ting betonas i fråga om denna ofrihet eller trälbundenhet under syndens makt:

1. Den är en följd av syndafallet och gäller människan utan nåd eller utan tro. "Var och en som syndar är slav under synden", Joh 8, 34.
2. Den skall inte förväxlas med tvång eller en psykologiskt erfarbar ofrihet. Frivilligt tjänar människan synden.

Den förstnämnda betingelsen – att ofriheten är en följd av syndafallet – har som följd-sats, att friheten trots detta hör till människans ursprungliga, i skapelsen givna bestämmelse, liksom också att den genom nåden börjar återställas. Den frihet som hör tron till är också en begynnande frihet till det goda, eller rättare sagt har med sig en sådan frihet. "Om nu Sonen befriar er blir ni verkligen fria", Joh 8, 36. I Heidelberg-disputationen har Luther, som vi har sett, företrätt denna ståndpunkt, liksom också i skriften *Grund und Ursach*, dvs försvarsskriften mot den påvliga bullan. I den latinska versionen av denna skrift, *Assertio omnium articulorum*, har han emellertid tillfogat ett nytt argument och därmed skärpt sin position. Han hade sagt: Den fria viljan är "ein eitler Name". Nu tillfogar han, att han helt enkelt skulle ha sagt: "Den fria viljan är endast en fiktion, ett namn utan sak (*figmentum in rebus seu titulus sine re*). Ty det står inte i någons hand att uttänka något ont eller gott, utan allt framgår av en absolut nödvändighet".⁵

Inte endast Luthers motståndare utan även hans trognaste anhängare kunde ta anstöt av detta uttryckssätt. Ett exempel på detta är att de gamla Wittenberg- och Jena-editionerna på detta ställe har ändrat texten till följande: "Allt är Gud underordnat; mot honom förmår vi intet, utom vad han tillstodjer eller gör".⁶ Man har velat undvika uttrycket "absolut nödvändighet" och de därmed förbundna svårigheterna. Att Luther här inte avser att ge uttryck för en filosofisk determinism utan talar utifrån en annan kontext framgår av att han som skrift-

³ WA 1, 354

⁴ WA 1, 147

⁵ WA 7, 146

⁶ Jfr även Erlangenutgåvan av Martin Luthers skrifter, Var. arg. V, 230

bevis citerar ordet i Matt 10 (med en viss förändring av texten): "Inget blad på trädet faller till marken utan eders Faders vilja, och på eders är to m huvudhåren räknade."

Man kan dock inte komma ifrån att viljans frihet eller ofrihet här förstås på ett helt annat sätt än i den tidigare beskrivna tankegången. Den mänskliga viljan är ofri inte blott till att göra det goda och inte bara därför att den är fångad under syndens makt, utan därför att människan över huvud inte förfogar över sig själv utan är restlöst beroende av Guds allmakt. Inte en opersonlig ödesmakt, men väl Guds skaparmakt och allestädesnärvaro står bakom allt som sker och är förhanden.

Man kan se på tingens förlopp och den mänskliga viljans avgörelser på två olika sätt: dels i det begränsade jordiska perspektivet, enligt vilket allt framstår som kontingent (dvs icke-nödvändigt) och ett tillfälligheternas spel, dels så som tingen gestaltar sig i relation till Gud, inför Guds ansikte. "Ser man på tingen i ett jordiskt perspektiv, verkar de vara godtyckliga och tillfälliga, men ser man dem ur en högre synvinkel (nämligen i relation till Gud), så är allt nödvändigt".⁷

Luther ville aldrig förneka, att den mänskliga viljan "in inferioribus", dvs i förhållande till de jordiska tingen, kan betecknas som fri. Men även i detta sammanhang är utsagan om viljans frihet långt ifrån entydig. "Friheten" kan ha minst tre olika betydelser:

1. den psykologiska friheten eller viljans spontanitet. En viljehandling sker – det ligger i själva begreppet – utan tvång.
2. friheten att välja eller avgöra sig. Termen "liberum arbitrium" betyder egentligen "fri beslutsförmåga" och hänför sig framför allt till de medvetna valhandlingarna.
3. friheten till det goda. Som vi har sett hör denna frihet samman med människans bestämelse i skapelsen, liksom också med den förnyelse som är en följd av tron.

Denna uppdelning i olika arter av frihet, och denna precisering av olika betydelser av

termen "liberum arbitrium" spelade mycket liten roll i debatten mellan Luther och Erasmus, vilket var till skada för klarheten. Även där saken var klar nog kom terminologin att bli förbryllande. I detta avseende medförde den traktat över den fria viljan, varmed Erasmus av Rotterdam började debatten, *Diatribä de libero arbitrio*,⁸ ingen klarhet i själva utgångsläget, något som Luther fick talrika tillfällen att påvisa i sin motskrift, *Om den trålbundna viljan, De servo arbitrio*.

Erasmus betecknar sin skrift snarare som en sammanställning, *collatio*, av argument än som ett deciderat ställningstagande i frågan om viljefriheten. Hans syfte är dock fullt klart: han vill gentemot Luthers ståndpunkt till varje pris hävda den fria viljans förmåga även i religiösa angelägenheter. Därvid utgår han från en bestämd definition av vad han menar med fri vilja. Den lyder:

"Med fri vilja förstår vi i detta sammanhang den mänskliga viljans förmåga, varigenom människan kan ansluta sig till eller avvisa det som leder till den eviga saligheten".⁹

Den fråga som i den skolastiska traditionen hade så ingående diskuterats, nämligen hur den fria viljan förhåller sig till nåden, frågan huruvida mer eller mindre skall tillskrivas den mänskliga viljan respektive nåden, är egentligen av underordnad vikt för Erasmus. Visserligen behandlar han utförligt de olika meningarna i frågan alltifrån Pelagius och Augustinus fram till skotisterna, och mot denna bakgrund Karlstadts och Luthers ståndpunkter. Men under det att han avvisar de båda sistnämndas uppfattning förhåller han sig tämligen neutral i förhållande till den medeltida debatten. Han kan ansluta sig till den meningen, som tillskriver nåden initiativet vid omvändelsen likaväl som till en mer synergistisk linje. Det är inte där problemet ligger för honom.

Erasmus talar inte endast om att människan utan nåden ingalunda kan uppnå frälsningen, utan också därom att även den fria

⁷ WA 7, 146

⁸ *De libero arbitrio diatribä sive collatio*, ed. Joh. von Walter, Leipzig 1910

⁹ I b 10 (ed. Walter 19)

viljan är en Guds gåva, så att även i denna mening nåden är det första. Ett huvudställe bland hans bibelargument utgör ett ord i Sir 15, 14–18: "Gud har i begynnelsen skapat människan och överlämnat henne åt sin egen viljeavgörelse . . . Framför människan ligger liv och död, gott och ont; vad henne behagar kan hon välja".

Erasmus medger att detta ställe framför allt hänför sig till de första föräldrarna. Adam skapades sådan, att han kunde välja det goda eller det onda, och efter syndafallet kan människan inte utan nåden uppnå det eviga livets salighet. Trots detta måste texten dock i visst avseende gälla även för Adams efterkommande. Då Guds lag är förbunden med lön och straff, förutsättes en den fria viljans förmåga. Att friheten till det goda genom synden skulle ha tillintetgjorts måste vara ett sken. "Ehuru viljefriheten genom synden fått ett sår, är den likväl inte död; ehuru den ådragit sig en förflamning, så att vi före mottagandet av nåden är mera benägna för det onda än för det goda, är den dock inte i grund förstörd."¹⁰

Det sedligt goda, som människan även före den frälsningsbringande nåden, före tron, kan åstadkomma, är för Erasmus ett bevis för den även efter fallet kvarvarande fria viljan. Därigenom kan människan nämligen "förbereda sig för den gudomliga nåden"¹¹

För Erasmus finns det hos människan visserligen en böjelse till det onda, en naturlig svaghet, men också en strävan till det sedligt goda även före nåden. Det ena kallar han med det bibliska uttrycket "kött", det andra "ande", "förnuft" eller "själ". Den lutherska tolkningen av den paulinska antropologin, enligt vilken människan som helhet är kött, såtillvida som hon behärskas av synden, och som helhet ande, såtillvida som hon drives av Guds Ande, den sk totus-homo-betraktelsen, har han inte tillägnat sig. Han säger tex: "Inte hela människans beskaffenhet är kött, utan det finns en del som man kallar själ och en som man kallar ande, i kraft av vilken vi kan sträva till det sedligt goda, en del av vår inre förmåga, som man kallar förnuft eller Hegemonikon, dvs den ledande delen."¹² Som exempel

nämner han de högtstående filosofer, som lärt, att man hellre skall gå i döden än låta förleda sig till en skändlig handling.

Så långt Erasmus, vars ståndpunkt kan sägas vara en kombination av skolastisk teologi och renässanshumanismens föreställning om människans självständighet också i religionens sammanhang. Han för vidare diskussionen om förhållandet mellan nåden och den fria viljan men intar inte någon deciderad ståndpunkt i den frågan. Han finner den meningen sympatisk som tillskriver nåden både initiativet och fullbordandet av frälsningens verk hos människan. Han skiljer tex på tre moment i en mänsklig handling: tanken – viljan – utförandet, och därvid kan man tillskriva den gudomliga nåden både det första, insikten om det som skall utföras, och det tredje, själva utförandet. Men vad viljandet beträffar samverkar här nåden och den fria viljan. Just detta måste människan göra anspråk på för egen del, nämligen att instämma i det som nåden gör och medverka mot nåden. En utsaga som denna, som möter i den avslutande delen av Diatribä,¹³ kunde i och för sig tolkas i augustinsk riktning. Det är något oklart hur man skall ange Erasmus' egen hållning, eftersom han refererar olika i traditionen förekommande lösningar, men skall man gå efter hans egen definition och efter det som är huvudintentionen i hans skrift, kommer man till följande: Hur man än beskriver förhållandet mellan den fria viljan och nåden, så måste likväl alltid ett utrymme reserveras för den fria människans valmöjlighet även i sådant som rör frälsningen och förhållandet till Gud. Den naturliga strävan efter det sedligt goda kan uppfattas som första steget på vägen till den eviga frälsningen. Hela hans argumentering riktar sig i enlighet med skriftens huvudsyfte mot Luthers förnekande av den fria viljan.

Erasmus skrift utkom i september 1524. Luther var vid den tiden så starkt engagerad i andra frågor – skriften mot svärmarna, "Wider die himmlischen Propheten", och

¹⁰ II a 8 (ed. Walter 25)

¹¹ III b 3 (ed. Walter 62)

¹² III b 4 (ed. Walter 63)

¹³ III c 4 (ed. Walter 70)

bondeoroligheterna – att han först efter ett år kunde påbörja ett svar på Erasmus' angrepp. I september 1525 kom han igång med den skrift som fick titeln *De servo arbitrio*, Om den trålbundna viljan, och vid mitten av november var manuskriptet färdigt. Redan i slutet av december förelåg boken i tryck.¹⁴

Det vore förfelat att anse Luthers arbete *De servo arbitrio* endast som ett nytt bidrag till den gamla teologiska kontroversfrågan om den fria viljan och dess förhållande till nåden. Det rör sig i denna diskussion om något mer, nämligen om själva tron, frågan om vad Gud är och om vad människan är i förhållande till Gud.

Man har ingående diskuterat frågan, huvudsakligen i *De servo arbitrio* verkligen i motsättning till den kyrkliga traditionen förnekar *liberum arbitrium* och därför närmast skulle företräda en deterministisk ståndpunkt. Som redan tidigare antytts diskuterar han överhuvud inte i den filosofiska determinismens termer, men oavsett detta uppstår en oklarhet därigenom att han visserligen förnekar *liberum arbitrium* men därvid använder termen i en annan mening än den kyrkliga traditionen. Det är Erasmus' definition som är utgångspunkten, enligt vilken *liberum arbitrium* betyder en förmåga att vända sig till eller avvisa det som leder till den eviga frälsningen. Ett förnekande av den fria viljan i denna mening betyder inte ett avvisande av *liberum arbitrium* i varje avseende. Egentligen handlar framställningen i *De servo arbitrio* inte om *liberum arbitrium* i strikt mening utan om hela människan i förhållande till Gud och till de andliga tingen. När Luther tillfälligt kommer in på det traditionella problemet angående *liberum arbitrium*, medger han utan vidare att människan i fråga om de timliga tingen har en fri beslutsförmåga. Tydligast framgår det av följande yttrande: "Om vi inte vill överge detta uttryck (fri vilja) helt och hållet, vilket vore säkrast och riktigast, borde vi åtminstone lära oss att bruka det samvetsgrannt: att människan tillskrives en fri vilja inte med avseende på de ting, som står över henne, utan blott med avseende på det som står under henne, dvs. att hon vet, att hon i fråga om förmögenhet och egendom har rätt

att bruka den efter fritt skön, att göra och att låta (ehuru även detta länkas genom Guds fria vilja allena, såsom det behagar honom). För övrigt har hon gentemot Gud eller i de ting, som gäller frälsning eller förtappelse, ingen fri vilja, utan är fången, underkastad, trålbunden – antingen under Guds eller under Satans vilja".¹⁵

Luther går utförligt in på Erasmus' definition av termen *liberum arbitrium* och försöker genom en noggrann analys avslöja var kontroverspunkten ligger och vad det är som gör Erasmus' ståndpunkt oantagbar inom teologin.

Vad Erasmus vill definiera är begreppet "fri vilja", *liberum arbitrium*. Men hans definition är egentligen för trång, eftersom han endast nämner själva viljandet, medan begreppet *liberum arbitrium* innesluter också omdömesförmågan. Termen *arbitrium* hänför sig till förståndsakten, förmågan att bedöma och skilja på gott och ont, medan uttrycket "liberum" hänför sig till viljan, förmågan att välja. Nu behandlar Erasmus endast det sistnämnda; han tillskriver viljan ensam det som eljest hänför sig både till förstånd och vilja.

Avgörande är att definitionen talar om frälsningen och därmed om de eviga tingen. Detta är emellertid något för den mänskliga fattningsförmågan obegripligt. "Utan Guds ande kan människan inte en gång veta eller ha riktiga tankar om vad som hör till frälsningen eller det eviga livet. Ännu mycket mindre kan hon välja och avgöra sig för det som leder till evig frälsning. Vore det möjligt, skulle det betyda, att människan skulle ställa sig över Guds ord och verk och tillskriva sig själv en egen auktoritet i Guds ställe.

Ja, allt kan hon vilja, om hon kan vilja Guds ord och verk; ty vad kan det finnas under, över, innanför eller utanför Guds ord och verk, annat än Gud själv? Men vad blir då övrigt för nåden och den helige Ande att göra? Det betyder ju t o m att tillskriva den fria viljan gudomliga egenskaper. Ty att

¹⁴ WA 18; St A III. Svensk översättning Stockholm 1924

¹⁵ WA 18, 638

vilja lagen och evangeliet, att icke vilja synden och vilja döden, det ligger endast i Guds makt".¹⁶

Om Gud verkligen är Gud, är ingenting undandraget hans makt. Ingenting sker och ingenting är förhanden utan att Gud i sin allsmåktiga kraft står bakom och verkar allt. Guds allmakt sammanfaller sås med verkligheten själv. Han är skapare av allt vad synligt och osynligt är. – Leder inte detta till olösbara gåtor? Inte bara naturens rikedom, skönhet och goda ordningar utan också katastroferna, inte bara de goda krafterna i människans värld utan också de onda, demoniska handlingarna, de ogudaktigas framfart, går tillbaka på Guds allverkande skaparkraft. Ja, detta är olösbara gåtor. Gud är outgrundlig; han döljer sig inte bara så, att vi inte kan se honom utan också så, att vi inte kan förstå honom. Gud är den fördolde Guden. Funnes bara detta att säga om Gud, funnes ingen tro på honom, ingenting att utsäga om honom.

Tanken att Guds allmakt omfattar allt, det onda som det goda, är i sina konsekvenser outhärdlig och anstötlig. "Jag själv", säger Luther, "har mer än en gång skakats av förtvivlan intill helvetets grund . . . innan jag visste hur hälsosam en sådan förtvivlan är och hur nära nåden".¹⁷ Att man söker undkomma problemen genom att försvara Guds godhet och tillskriva den mänskliga viljan det onda är en lättfärdig och mot den verkliga gudstron stridande utväg, menar han. Även om det fördunklas genom teologernas reflektioner, är det för det sunda människoförståndet ofrånkomligt, att Guds allmakt och förutvetande å ena sidan och människans fria vilja å den andra är oförenliga. Luther hänvisar sålunda – vilket vanligen förbises – bl.a. till förnuftsskäl, när han argumenterar för tanken på den ofria viljan. "Ty alla människor finner denna mening skriven i sina hjärtan, känner den och ger den sitt bifall – låt vara mot sin vilja – då de hör den diskuteras: för det första att Gud är allsmåktig inte endast i fråga om makt utan också i sitt verkande – såsom jag redan sagt – annars vore det en löjeväckande Gud. Vidare att han vet och förutser allt, inte kan ta fel eller bli bedragen. Då nu alla i sitt

hjärta och sin tanke gått med på dessa två saker, tvingas de strax med ofrånkomlig konsekvens att tillstå, att vi inte blir till av egen vilja utan med nödvändighet, att vi inte gör något som helst efter den fria viljans rätt, utan så som Gud vetat det förut och driver det efter sitt ofelbara och oföränderliga råd och genom sin kraft".¹⁸

Mot bakgrund av det outgrundlighetens mörker, som omger den allmänna gudstron, om man tar dess förutsättningar på allvar, ter sig uppenbarelsen i ordet som ljusets enda källa, det som gör att människan kan finna en väg.

Frågan är nu, om hon själv kan välja, med sin fria vilja förbereda sig för eller börja gå in på denna väg, så som Erasmus påstår. Luther säger:

"Här svarar jag nu på följande sätt. Innan människan blir skapad till människa, gör eller företar hon sig ingenting för att bli en skapad varelse. Efter tillblivelsen och skapelsen gör eller företar hon sig heller ingenting för att fortvara som skapad varelse, utan bägge sakerna sker blott och bart genom Guds allsmåktiga kraft och godhets vilja . . . Nu tillägger jag: Innan människan förnyas till ny skapelse i Andens rike, gör hon ingenting, företar sig ingenting för att förbereda sig för denna förnyelse och detta rike. Efter nyskapelsen gör hon ingenting, företar sig ingenting för att förbli i detta rike. Anden allena utför i oss bådadera."¹⁹

Detta är ett av de argument Luther använder i *De servo arbitrio* – en hänvisning till Guds allmakt och allverksamhet. Om Gud verkligen är Gud, är det orimligt att tala om en fri vilja i förhållande till honom och hans makt. I fråga om yttre ting kan man tala om en frihet men aldrig i förhållande till Gud.

I samma skrift förekommer också ett annat argument: Vad är egentligen viljan? Den är inte endast beslutförmågan i det medvetna handlandet, utan det finns också en inre vilja, som människan inte själv kan

¹⁶ WA 18, 664

¹⁷ WA 18, 719

¹⁸ Ibid.

¹⁹ WA 18, 754, sv övers 279

ändra eller förfoga över; den driver henne fastmer, medvetet eller omedvetet, åt den ena eller andra hållet och ger sin bestämda prägel åt hennes liv och handlande. Också häri består människans ofrihet, att hon inte själv kan bestämma över sin egen affektuelle inriktning.

Viljan är inte som för Erasmus en neutral förmåga, som kan avgöra sig i den ena eller den andra riktningen, en förmedlande faktor mellan förnuftets omdöme och den aktuella avgörelsen, utan betecknar hela människan i hennes affektuelle bestämdhet, den inre tendens, som människan inte själv kan ändra. Med avseende på denna inre vilja talar Luther därför om en "necessitas immutabilitatis" (oföränderlighetens nödvändighet).

Denna inre vilja är identisk med människans väsen i teologisk mening, den anger hennes förhållande till Gud – detta är ett avgörande led i Luthers argumentering. Denna vilja betyder, att människan utan tro endast söker sitt eget, älskar sig själv och världen, medan hon hatar det som hör Gud till. Eftersom hon inte kan ändra denna viljeinriktning, är hon bunden i denna vilja, vilket är liktydigt med att hon är fången under Satan, denna världens gud. På motsvarande sätt är den människa, som har Guds Ande, den som är pånyttfödd till tro, bestämd av en ny inre vilja; hon älskar det goda, som hon förut hatade. Denna förnyade vilja innebär inte, att hon i medvetna valhandlingar alltid väljer eller kan välja det goda, utan snarare att Gud verkar det goda genom sin Ande. Människan blir så att säga i sin vilja fången under Gud, så att hon gärna vill och gör vad han vill. Det är i detta sammanhang den bekanta bilden av riddjuret användes. "Så är den mänskliga viljan ställd i mitten (mellan Gud och Satan) som ett riddjur. När Gud har satt sig därpå vill det och går dit Gud vill ... När Satan har satt sig därpå, vill och går det, dit Satan vill."²⁰

Frågan om människans fria vilja är för Luther i *De servo arbitrio* en teologisk, inte en psykologisk fråga. Det är därför han företar denna djärva omvandling av begreppen: vad som i den äldre traditionen kalla-

des en återställd frihet till det goda, beskrives nu som en bundenhet under Guds Ande.

Vårt tema är frihetsbegreppet. Men i fråga om Luther har vi hittills mest hört, att han talar om den bundna, ofria viljan, förnekar viljefriheten. Han ville fö helst överhuvud undvika termen *liberum arbitrium*. Men han har som vi vet inte endast skrivit om den ofria viljan, som i *De servo arbitrio*, utan också, fem år tidigare, om en kristen människas frihet.²¹

Det ser ut som en motsägelse, men de båda skrifterna och tankegångarna därpå kommer passera mycket väl tillsammans. På ett tidigare citerat ställe i *De servo arbitrio*, där han talar om att människan fångas under Guds Ande, finns en parentes, som lyder: "vilket dock betyder en kunglig frihet (*regia libertas*)".²² Den inre viljans nyskapelse, bundenheten under Guds Ande är samtidigt den frihet, som hör den kristna tron till, och varom Luther i frihetstraktaten har präglat tesen: "En kristen människa är en helt fri herre över allting och ingen underdånig." Denna frihet, som sålunda innebär en bundenhet i förhållande till Guds Ande, och som samtidigt har till följd en bundenhet gentemot nästan i kärleken, grundar sig därpå att en kristen människa genom Kristus befrias från sin skuld och genom tron blir delaktig av hans rättfärdighet. Att friheten kallas en kunglig frihet hänger samman med att de kristna i Nya testamentet kallas konungar och präster, dvs de har del i Kristi konungavälde, något som ytterligare understryker, att det här inte är fråga om en yttre frihet utan om den frihet en människa genom tron på Kristus får del av. I frihetstraktaten utvecklas också närmare hur friheten avser den inre människan medan kärlekens bundenhet, dvs tjänsten åt nästan, avser den yttre människan.

På denna punkt är det inte svårt att konstatera den radikala åtskillnaden mellan den humanistiska och den reformatiska friheten:

²⁰ Wa 18, 635, sv övers 78

²¹ WA 7, sv övers. Uppsala 1916 och Stockholm 1964

²² WA 18, 635

För Erasmus ligger friheten i det mänskliga förnuftets och den mänskliga viljans autonomi även i frälsningsfrågan, även gentemot Gud. Man kan betona betydelsen av nådens bistånd mer eller mindre. För den mänskliga viljan kvarstår dock en möjlighet och en förmåga att avgöra sig själv, att välja det sedligt goda och därigenom förbereda sig för den eviga frälsningen. Den naturliga viljefriheten blir till en människas autonomi även på religionens område. Det är humanism i ordets egentliga betydelse, eller som Luther en gång hade sagt om Erasmus: "humana praevalent in eo plus quam divina", det mänskliga gäller för honom mer än det gudomliga.

För Luther är en kristen människas frihet något i hennes innersta förborgat, en nyskapelse genom Anden, en samvetets och trons frihet. Den är endast den andra sidan därav att människan i och genom tron är bunden av Guds Ande. Denna frihet är ingenting mindre än en delaktighet av Guds frihet men samtidigt en bundenhet vid Guds ord och motsatsen till att i en autonom själv-

ständighet äga förmåga att behärska också religionens sak.

Denna frihet är identisk med tron själv och därför förborgad i det inre. Men den har sina följder i det yttre. Luther talar ibland om en fides incarnata och menar därmed att tron i det yttre tar sig uttryck i kärlekens gärningar. Friheten betyder sålunda en frihet till tjänst i det yttre. Men så starkt betonar Luther skillnaden mellan det inre och det yttre, att han kallar denna frihet till tjänst en bundenhet, nämligen vid den kärlekens tjänst som var och en är skyldig sin nästa i enlighet med Paulus' tal om att "Kristi kärlek tvingar oss". Men friheten i det inre och bundenheten i det yttre betingar varandra ömsesidigt: tjänsten åt nästan präglas delvis av den villighet som kommer av evangeliets befrielse, och friheten i tron å sin sida tar sig uttryck inte i regellöshet och köttlig frihet utan just i kärlekens tjänande. Denna dialektik mellan frihet och bundenhet är okänd för humanismens människosyn.

Något om bibelanvändningen i latinamerikansk befrielse-teologi

AV BO JOHNSON

Befrielse-teologi har idag blivit den samlade beteckningen på de strömningar som vill tillämpa evangeliets befriande kraft på i första hand de grupper av människor som av kulturella, sociala, ekonomiska eller politiska orsaker har kommit i underläge. När en teologi får denna inriktning blir dess främsta uppgift att från sin kristna utgångspunkt formulera den kristna tron på ett sådant sätt att den verksamt bidrar till de betrycktas befrielse. Befrielse-teologin är på ett särskilt sätt knuten till Latinamerika, där en rad teologer, såväl katolska som protestantiska, har kommit att spela en framträdande roll. Denna teologi är på intet vis exklusivt latinamerikansk, men det ligger ändå nära till hands att utgå från den latinamerikanska befrielse-teologin, eftersom frågorna där på ett särskilt sätt har bearbetats, inte bara ur allmän teologisk utan även ur direkt exegetisk synvinkel. – Litteraturen på området är redan stor och svåröverskådlig. Genomgående tycks emellertid vara att man vid sin analys av den faktiskt föreliggande situationen tar marxistiska modeller till hjälp vid beskrivningen; vidare hur man (gärna med hjälp av Freires pedagogik) söker göra de förtryckta medvetna om sin situation och hur man slutligen mer eller mindre explicit pekar på hur befrielsen skall komma till stånd. I detta senare sammanhang kan också termen revolution fogas in i en teologisk kontext.

Som all annan teologi utgår också den

latinamerikanska befrielse-teologin i sista hand från en viss bibelanvändning, som sedan utvecklas under inflytande av den teologiska, kulturella och sociala situation i vilken teologen befinner sig. De latinamerikanska befrielse-teologerna kan här i stor utsträckning arbeta med ett dubbelt register. De har traditionell västerländsk skolning och är därför förtrodda med de gängse frågeställningarna och strömningarna inom den teologiska forskningen. Men de har också i sin konkreta situation en speciell möjlighet att tränga utanför det västerländska stängslet. Västerlandets kulturella situation fungerar ju inte så sällan som en hinderande faktor, när det gäller att förstå den bibliska världen och dess innehåll. När människor utanför vår kulturkrets kommer i kontakt med bibeln, kan man som västerlänning ofta göra den iakttagelsen att mycket i bibeln som för oss förefaller främmande och avlägset av dem möts med ett omedelbart igenkännande. Det översättningsled som vi i många fall ser oss nödsakade att foga in mellan texternas "då" och vårt "nu" visar sig för dem inte alls vara lika nödvändigt. Detta gäller inte minst vid mötet med Gamla testamentet, där det i långa stycken visar sig vara deras egen situation som beskrives. Bibeln blir på så sätt inte längre ett tvåtusenårigt dokument från en längesedan förgången semitisk kulturkrets utan en skrift med omedelbar aktualitet och relevans. Denna spontana upptäckt eller återupptäckt

av bibeln har spelat en stor roll vid befrielse-teologins framväxt. Ett sådant levande möte med bibeln i nutiden kan sedan givetvis förmedlas vidare, så att de som av olika traditionella murar har hindrats från att göra denna upplevelse kan få hjälp att på ett analogt sätt aktualisera bibelns budskap också i sin speciella situation. Det blir ett ifrågasättande av västerlänningens självklara prioritering av tjugonde århundradets tänkesätt, så som han själv upplever det. På ett analogt sätt kan sedan givetvis också befrielse-teologins speciella innehåll och bibelanvändning översättas från en situation till en annan, allteftersom förtrycket uppträder i olika skepnader.

Ett försök att beskriva bibelanvändningen i den latinamerikanska befrielse-teologin måste från början förses med en rad reservationer. Det kan utifrån de förutsättningar som gäller för en artikel av detta slag inte bli fråga om någon uttömmande framställning; det hela måste begränsas till de reaktioner, invändningar och frågor som uppväcks vid läsningen av ett förhoppningsvis representativt urval av den närmast tillgängliga litteraturen av och om latinamerikanska befrielse-teologer. Vidare tas härvid i första hand de författare upp som omedelbart arbetar med bibeltexter eller som formulerar principer för bibeltolkning och bibelanvändning.

Vad först beträffar urvalet av texter märker man en klar tendens att prioritera somligt stoff i bibeln, nämligen sådant som lättast kan knytas samman med budskapet om befrielsen. Särskilt nära till hands ligger här exodustexterna. Berättelsen om Israels upp-brott ur Egypten blir själva paradigmet för hur de förtryckta blir medvetna om sin situation och hur de därpå genom ett klart och medvetet beslut väljer att dra konsekvenserna av sin insikt genom att bryta upp från förtrycket. Till exodusmotivet ansluter sig på ett naturligt sätt befrielsen ur den babyloniska fångenskapen och det nedslag detta fått i texter som Jes. 40–55. Bland profettexterna märks för övrigt Amos' förkunnelse med de kända orden om krav på rätt och rättfärdighet i stället för förtryck och exploatering av den fattige. I detta sam-

manhang kan också profeternas häftiga polemik mot den falska kulturen tas upp och tillämpas i dagens situation.

Ett annat motiv, som också har kommit att aktualiseras, är skapelsen och människans roll i densamma. Liksom man vid exodusmotivet kan anknyta till den gammaltestamentliga forskningens betonande av uttågets fundamentala roll för förståelsen av frälsningshistorien kan man vid skapelsemotivet anknyta till nyare gammaltestamentlig forskning men också till den moderna miljö-rörelsen. Ytterligare en aspekt kan här tilläggas, som påpekas t.ex. av Nylund (s. 44 ff.), nämligen de gamla, ännu levande föreställningarna om människans inre samhörighet eller enhet med naturen och den därpå vilande fientligheten mot de krafter som vill exploatera naturtillgångarna utan att ta hänsyn till den balans som är given i själva skapelsen. – Skapelse och frälsning hör samman; människan är en enhet och en helhet, där inte bara själen utan också kroppen skall befrias. Gutiérrez (s. 295) betonar starkt att människan är Guds avbild. Ett våldförande på människan är alltså riktat mot Gud själv.

Vid urvalet av nytestamentliga texter konstaterar man först rent generellt att Nya testamentet överhuvudtaget får träda tillbaka för Gamla testamentet. Detta är man medveten om, och motiveringarna härför kan också framföras, t.ex. exodusmotivets centrala betydelse (diskussionen redovisas av Hofmann, s. 148 ff.). I Nya testamentet koncentreras urvalet till sådana texter som kan uppfattas som kritik av det rådande systemet. Beskrivningen av Jesus tar särskilt fasta på hans roll som befriare. I hans person och verk betonas hans identifikation med de utstötta och förtryckta liksom hans protester mot de rådande maktstrukturerna.

Vilka texter är det då som inte tas upp? Kan man peka på någon speciell kategori av bibliska texter eller bibliska motiv som förbigås? Ett svar på den frågan ställer givetvis större krav på materialgenomgången och gör generaliseringar riskabla. Att vissa typer av texter mindre ofta anföres är emellertid klart. Som exempel kan nämnas texter som handlar om kungadömet eller om de messi-

anska förväntningarna. Ledargestalterna får i allmänhet träda i bakgrunden, något som för övrigt tycks gälla individen överhuvudtaget. Den enskildes nöd och klagan kommer mindre ofta till tals; i stället anknyter man till det kollektiva klagoropet. – En liknande tendens kan för övrigt påträffas i ett helt annat sammanhang, nämligen i den moderna sekulariserade sionismens behandling av messiasbegreppet: skall det vara med, tenderar det åt att få en kollektiv tolkning. – Det ligger också i sakens natur att befrielse-teologin mindre gärna uppehåller sig vid eskatologiska förväntningar, eftersom blicken då kan vändas bort från uppgiften i den aktuella situationen, och inte heller vid konkreta lagtexter eller etiska förmaningar, i den mån dessa syftar till ett liv, anpassat efter den rådande situationen. Det är tydligt att framför allt vissa nytestamentliga texter härvidlag vållar problem, vilket väl också spelar in som bakgrund till den uppenbara slagsidan åt gammaltestamentliga texter, i varje fall i jämförelse med vad som annars är vanligt i kristen teologisk litteratur. Just vid urvalet av texter och citat inom Nya testamentet blir utgångspunkten för urvalet särskilt markant, eftersom denna utgångspunkt mera centreras kring den betryckte och hans befrielse än kring befriaren. Själva urvalet blir en teologisk markering, varigenom somligt framhålls och annat tonas ned eller förbigås. Texter och sammanhang som betonar kampen mot förtryck och befrielsen därifrån prioriteras. Som redan antytts kan detta innebära att vissa bibliska aspekter, som man tidigare omedvetet försummat eller kanske avsiktligt förbigått nu kommer till tals. Men lika tydligt är att befrielse-teologins prioritering inom det bibliska stoffet leder till att andra sidor i stället får träda tillbaka.

När man söker efter bibel användningen i den aktuella litteraturen är det naturligt att ett arbete som José Mirandas "Marx and the Bible" kommer i blickfånget. Hur pass representativ denna bok är för exegetikens roll inom befrielse-teologin är svårt att avgöra, men de teologiska slutsatser som dras av det exegetiska arbetet stämmer väl överens med befrielse-teologin i övrigt. I varje fall

erbjuder boken den mest ingående exegetiska bearbetningen av bibelstoffet i den undersökta litteraturen. Mer än hälften av Mirandas arbete är en grundlig exegetisk bearbetning av de bibliska texter och centrala begrepp på vilka han sedan grundar befrielse-teologins lärosatser. Själva detta faktum att lärosatserna motiveras utifrån bibeltexterna, rätt tolkade och uppfattade, är väsentligt och bör noteras.

Miranda börjar med bibelns gudsbild (s. 35), sådan den framträder i profeternas krav på rätt och rättfärdighet. Detta definieras närmare som försvaret av den fattige och förtryckte, så som det sammanfattas i Jer. 22:16 i orden "Är icke detta att känna mig? säger HERREN". Det står inte att den rätta kännedomen om Gud "visar sig i att" eller att den "har som följt att" man tar sig an de betryckta – nej, säger Miranda, det är fråga om en hel och full identifikation mellan att känna Gud och att vårda sig om de arma. Hade den gammaltestamentlige profeten velat säga något annat, hade han haft alla möjligheter att göra det. – Man noterar här hur tolkningen strikt följer textens bokstav under iakttagande av den bibliska regeln om enhet mellan teori och praktik. Men man saknar ett svar på den fråga som logiskt anmäler sig, nämligen om satsen också gäller omvänt, dvs. om profeten (inte vi!) samtidigt menar att den som vårdar sig om den fattige därmed också har en rätt och fullständig kunskap om Israels Gud. Vilka generella slutsatser tillåter texten att man på denna punkt drar av profetens domsord, uttalade mot konungen i Jerusalem i en konkret situation?

Miranda fortsätter med kulten och ansluter sig till de forskare som ser en motsättning mellan den profetiska och den prästerliga linjen. Han konstaterar att dessa två är oförenliga, eftersom de ytterst går tillbaka på diametralt motsatta uppfattningar om vad religionen är (s. 60). Kulten ger ingen kontakt med Gud, så länge människan övar orätt mot den fattige. Den hon då anropar i kulten blir i stället en avgud. – Man hade här efterlyst en mer ingående diskussion av de texter som ger uttryck åt en gudsförtröstan inom kultens ram. Att kulten inte går att

förener med förtryck av den fattige är uppenbart, men Mirandas slutsats blir då: först rättvisa, sedan kult. Tyngdpunkten i handlandet förskjuts därigenom till människans egen aktivitet: först när hon har genomfört rätt och rättfärdighet på jorden, är hon välkommen inför Gud i kulten. Detta ger en ensidig och följaktligen felaktig bild av de bibliska tankarna. Guds handlande för att föra också syndaren till rätta kommer i skymundan. Den positiva gudskontakt som ligger i att Gud låter syndaren höra lagens ord för att detta skall leda till bättring och syndabekännelse är något som också kan ske inom kultens ram. Inte minst i Psaltaren kommer också detta motiv till uttryck.

Av centrala gammaltestamentliga begrepp tar Miranda speciellt upp *hesed*, *š^cdaḳah* och *mišpaṭ*. Han finner att den exakta översättningen av *hesed* är medkänsla. Septuaginta har med återgivningen *eleos*, barmhärtighet, visat sig förstå saken bättre än de moderna forskare som med tolkningar som "kärlek" eller "trofasthet" vill slå vakt om begreppets vertikala dimension (s. 47). Miranda ironiserar något över detta, men han förbiser i sammanhanget ett ställe som Jer. 2:2, där Herren säger till Israel: "Jag kommer ihåg, dig till godo, din ungdoms *hesed*, huru du älskade mig under din brudtid, huru du följde mig i öknen. . .". Miranda vill inte heller tänka sig *hesed* som term för troheten i förbundet, i och med att han ansluter sig till den moderna grupp av forskare om daterar ned förbundetsteologin till sen tid, närmare bestämt 600-talet f.Kr. (s. 140).

De båda begreppen *mišpaṭ* och *š^cdaḳah*, rätt och rättfärdighet, uppträder ofta tillsammans. På senare tid har forskningen alltså stannat för att betona den frälsande karaktären i Guds *š^cdaḳah* i motsats till en tidigare uppfattning som lade tyngdpunkten på rättfärdigheten som ett krav. Miranda går inte närmare in på detta utan ansluter sig i sak till den mera "lagiska" synen på rättfärdigheten genom att i stället prioritera begreppet *mišpaṭ*, som han faktiskt gör till centrum för hela sin bibeltolkning: "And it is on this term, it seems to me, that our interpretation of the entire Bible, and the

New Testament in particular, depends" (s. 109). "*Mišpaṭ* is the only theophany of Yahweh . . . with Christ it reappears demanding to be the definitive justice, *eschaton*" (s. 137). Också den gammaltestamentliga lagen har enligt Miranda vuxit fram ur detta krav på rätten, något som kommer till uttryck i användningen av pluralformen *mišpaṭim*. Här ligger lagstiftningens ursprungliga intention och mening (s. 137).

Ett begrepp som överraskande nog helt förbigås är *šalom*. Efter den framtoning som detta begrepp fick för 10–15 år sedan i samband med aktualiserandet av freden som ett positivt slutmål att kämpa för och inte bara som ett accepterande av status quo hade man väntat sig att denna tanke skulle ha integrerats som en del av helheten i befrielse teologin. Men fredstanken har här fått vika för kravet på rätten.

Miranda gör sig till en energisk talesman för dem som hävdar det inre, organiska sambandet mellan Gamla och Nya testamentet. Han citerar med gillande moderna forskare som Müller, Stuhlmacher och Kertelge, när de knyter samman Paulus och Gamla testamentet i synen på Guds rättfärdighet. Men han förstår dem inte, när de ser rättfärdigheten som Guds frälsande eller segrande insats utan anklagar dem på denna punkt för oklarhet (s. 175). För Miranda måste också *š^cdaḳah*-begreppet vika åt sidan och inordnas under *mišpaṭ*, rätten. Detta innebär enligt vanligt teologiskt språkbruk att lagen görs till bibelns centrum. Lagen blir det sammanbindande elementet mellan Gamla och Nya testamentet. Även Pauli förkunnelse ses av Miranda som ett uttryck härför. Århundradena igenom har den missuppfattats som en lära om individuell frälsning, men det är det inte fråga om. När det i Rom. 7 talas om "synden" som bor i "mig", är detta ett uttryck för de sociala strukturerna, som behärskar den mänskliga civilisationen. Individu är här ett uttryck för kollektivet. Även "lagen" (här tagen som fördärvmakt i paulinsk mening) är ett uttryck för dessa strukturer, och korsfästelsen av Jesus var en naturlig konsekvens av hans konflikt med dessa härskande schemata. Miranda tar därefter steget att

jämföra Paulus och Marx och finner en långtgående överensstämmelse. Paulus och Marx är helt överens om syndens totalitet; Paulus kallar det onda för kosmos och Marx för kapitalism. Motsättningen är total och radikal i kampen mot detta onda, och därför är även den mest välmentade reformism helt förkastlig. När det i Rom. 14:23 heter att "allt som inte sker av tro är synd" blir detta i sin kontext rörande ätandet eller avståendet från offerkött för Miranda ett uttryck för världsrevolutionen (s. 250). Paulus har 1800 år före Marx pekat på hur den sammanhängande totala orättfärdigheten har strukturerats in i den mänskliga civilisationen (s. 254). Den bild Paulus ger är dessutom på vissa punkter mer djupgående än den Marx kommer fram till: Miranda kritiserar (med hjälp av Ernst Bloch) Marx för att han inte lyckats få in uppståndelsen i sitt system (s. 279).

Denna nytolkning av Paulus ställer givetvis en rad exegetiska och hermeneutiska frågor på sin spets. I ett i övrigt uppskattande förord till Mirandas bok skriver José María Díez-Algería att den bild Miranda ger av Paulus möjligen är något förenklad. I varje fall är det ofrånkomligt att Miranda vid denna tolkning av Paulus och hans budskap till att börja med får uppenbara problem med kontexten. Han hade här kunnat tillämpa samma tolkningskriterium som vid utläggningen av de gammaltestamentliga profetsagorna: om Paulus och de andra nytestamentliga författarna verkligen hade velat säga något sådant, hade de haft alla möjligheter att göra det. I tolkningshistoriens perspektiv kommer Mirandas tolkning att bli analog med den allegoriska tolkningens sätt att utifrån ett rådande filosofiskt system ge ett nytt innehåll åt bibliska termer och sammanhang.

Den kritik som kan anföras mot Mirandas bibeltolkning hänger givetvis samman med den större teologiska frågan om Skriftens centrum och hur det skall bestämmas. Varje teologi har ju en mer eller mindre klart framträdande helhetssyn, som också inverkar på sättet att läsa bibeln. Denna tyngdpunkt kan vara t.ex. rättfärdiggörelsen genom tron, kärleken till nästan eller, som hos

befrielse-teologin, den förtrycktes befrielse. Nu är att märka att det ena här givetvis inte behöver utesluta det andra. Men en teologiskt viktig fråga blir hur det man väljer som centrum för sin teologi förhåller sig till det som är centrum i bibeln. Om utgångspunkten för en teologi inte växer fram vid ett studium av skriften själv, behöver teologin fördenskull inte vara obliblisk, men den skall tåla en kollationering med de bibliska texterna. Framför allt är det en varningssignal, om den kommer i klar konflikt med vissa delar av bibeln eller med vissa typer av texter. Att somliga texter blir mer framträdande än andra och oftare citerade ligger i teologins natur, men den helhetsbild som framträder måste stå i en positiv relation till det som bibeln själv grupperar sig om som sitt centrum. För en teologi som vilar på kristen grund och utgår från den syn på den bibliska uppenbarelsen som kommer till uttryck i Nya testamentet torde det knappast vara möjligt att förbigå Kristus som centrum i skriften. Från denna utgångspunkt måste den teologi Miranda företräder kritiserar för en ensidig reduktion av det kristna budskapet. (Till denna kritik se vidare Goldingday, spec. s. 139 ff.)

De för bibeltolkningen grundläggande hermeneutiska problemen diskuteras utförligare av J. L. Segundo i "The Liberation of Theology". Segundo beskriver den s.k. hermeneutiska cirkeln, som består i att verkligheten kommer oss att tvivla på den rådande ideologiska synen och därefter också på den teologiska. En ny teologisk verklighetsförståelse ifrågasätter därpå vår bibelinterpretation, som nu förändras utifrån den nya situationen. Det blir alltså fråga om en dialog mellan bibeln och nusituationen, och i denna situation sker en nyinterpretation inom teologin, en "relectura" utifrån verkligheten, sådan den upplevs av befrielse-teologins företrädare (en utförlig beskrivning ges av Hofmann, s. 144 ff.). Segundo arbetar här med en distinktion mellan begreppet "tro", som är det kontinuerligt oföränderliga, och "ideologi", som är den nödvändiga översättningen av tron i en viss rådande situation eller under en viss epok. Ideologin blir sedan utgångspunkten för de konkreta

handlingarna. "Tro utan ideologi är död" (s. 106) – men ideologin måste förändras efter den rådande situationen. När det t.ex. i bibeln ges uttryck åt vissa tankar, kan detta vara dåtida ideologier. Ett fördömande av våldet kan mot denna bakgrund inte vara absolut förpliktande. Segundo citerar i detta sammanhang med gillande satsen att ändamålet helgar medlen (s. 171 ff.).

Den nu nämnda sidan av befrielseologins bibel användning hänger samman med dess motvilja mot att skilja på teori och praktik. Den teologiska förståelsen av texterna kan inte skiljas från den praktiska tillämpningen av dem. Här har en klyfta uppstått i västerlandet alltsedan teologin började lösgöra sig från sin konfessionella bakgrund. När den konfessionella utgångspunkten klipptes bort från den teologiska bibelforskningen försvann därmed också den konkreta, praktiska tillämpningen som något vetenskapligt illegitimt. Nu är denna brist inte någon nyupptäckt av befrielseologin – den teologiska vetenskapen har själv hunnit bli tillräckligt förutsättningslös för att inse de olika aspekterna av detta problem. Hit hör bl.a. det dolda beroendet av västerländskt tänkande även i en objektivt arbetande bibelforskning eller problemet att klart skilja på teori och praktik vid arbetet med texter för vilka det är en huvudintention att inte göra denna skillnad. Detta innebär i sak att befrielseologin kommer att arbeta med ett annorlunda och något vidare vetenskapsbegrepp än det som vanligen tillämpas inom exegetisk teologi. Även om den exegetiska forskningen inte behöver vara blind för problematiken innebär detta ändå en extra svårighet för den pågående vetenskapliga diskussionen med befrielseologin.

Kritiken mot befrielseologins bibel användning kan formuleras på olika sätt men må här sammanfattningsvis koncentreras till två punkter. För det första tycks utkorelsen ha missuppfattats eller åtminstone utsatts för en väsentlig inskränkning. Det är uppenbart att utkorelsen spelar en central roll för befrielseologin. I exodusmotivet finner man utgångspunkten för identifikationen av det förtryckta gudsfolket då med de för-

tryckta idag, en identifikation som möjliggöres genom den "relectura" som den hermeneutiska modellen erbjuder. Skeendet tolkas m.a.o. typologiskt, för att anknyta till en annan gängse teologisk terminologi. Från nytestamentlig horisont måste emellertid den frågan ställas om denna identifikation är möjlig utan att Kristus blir den förbindelselinje på vilken det hela hängs upp. Är Kristus nödvändig för att denna tolkning skall vara relevant – och vad innebär det, om han inte är det? Svårigheterna fortsätter när utkorelsens innehåll och syfte skall bestämmas. Gudsfolket Israel utkorades i Gamla testamentet med löftet att få besitta landet. Längre var löftet ouppfyllt, men genom folkets exodus från förtryck till befrielse nådde man slutligen det utlovade landet. Detta var emellertid inte utkorelsens syfte och slutliga mål, även om Israel ofta frestades att se det så. Inför samma kritiska fråga ställs befrielseologin idag, när den nu tillämpar utkorelsemotivet på de förtryckta. Vad innebär befrielseologin som en "teologi för förtryckta", om den lyckas och själv hamnar på de maktavandandes sida? Vilken teologisk beredskap har man för detta läge?

Gutiérrez har sett något av denna problematik i sin kyrkokritik: "The point is not to survive, but to serve" (s. 262). Ur biblisk synpunkt gäller detta den befriade överhuvudtaget. När det utkorade folket i Gamla testamentet började se utkorelsen som ett självändamål, blev den förtryckte snart själv förtryckare och blev i sin tur föremål för profeternas kritik, t.ex. när de vänder sig mot den falska kulturen eller när egocentriciteten avslöjas som i Jona bok. Denna missuppfattade utkorelsetro korrigerades hårdhänt genom rikets undergång. Men i denna historiska situation klarnade tanken på den utkorade, som lider för de andras skull. Den bibliska utkorelsetanken utmynnar i att Gud använder den utkorade som redskap för att frälsa dem som står utanför.

Därmed är vi framme vid den andra kritiska frågan: vilken roll spelar Kristi död och uppståndelse för befrielseologin? Det förefaller svårt att komma ifrån att detta skeende utgör centrum i Nya testamentet och därmed också i hela bibeln, om man

accepterar Nya testamentets grundläggande anspråk på att vara den rätta förståelsen också av Gamla testamentet. En bibeltolkning som bedrivs utifrån en positivt kristen utgångspunkt kan svårligen komma förbi detta. Mot denna bakgrund är det anmärkningsvärt att Kristus som frälsare inte betonas starkare. Det förefaller helt möjligt att bygga upp en sådan befrielseologi utan att Kristus som frälsare nödvändigtvis behöver vara med. Men detta innebär också att evangeliets budskap om syndernas förlåtelse för hans skull får träda tillbaka för rättens krav.

Källor

- H. Assmann, *Practical Theology of Liberation*, London 1975.
 A. Fierro, *The Militant Gospel: An Analysis of Contemporary Political Theologies*, London 1977.

- J. Goldingday, *The Hermeneutics of Liberation Theology*. *Horizons in Biblical Theology* 4-5 (1982/83) 133-161.
 G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, London 1974.
 M. Hofmann, *Identifikation mit dem Anderen*, Lund 1978.
 A. Kee, (ed.), *The Scope of Political Theology*, London 1978.
 J. Miguez Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*. *Theologie der Ökumene* 15, Göttingen 1977.
 J. Miranda, *Marx and the Bible*, London 1977.
 B. Nylund, *Kyrka för folket*. Svenska kyrkans kulturinstitut, Orienteringsserien 4, Stockholm 1983.
 J. L. Segundo, *The Liberation of Theology*, Dublin 1977.

I detta sammanhang vill jag också tacka docent Per Frostin för värdefulla diskussioner.

LITTERATUR

J. Weingreen: *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*. 103 sid. Calderon Press, Oxford, 1982.

Syftet med föreliggande bok är, som titeln anger, att vara en introduktion i det textkritiska arbetet. Målgruppen anges till nybörjare. Som sådan skall den ge studenter möjlighet att förstå textkritiska resonemang i vetenskapliga kommentarer och i *Biblica Hebraica*. Med en sådan utgångspunkt blir två frågor aktuella: för det första vad anses som så viktigt att det tas upp i en bok för nybörjare, för det andra hur presenteras materialet? För att kunna bedöma resultatet av Weingreens arbete kan det vara motiverat att jämföra det med standardverket på området, E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments* (1973⁴ på 230 sidor varav 120 sidor utgörs av bilder av handskrifter). Würthwein strukturerar sitt material på följande sätt: A. Die Überlieferung in der Ursprache, B. Die Übersetzung aus der Ursprache, C. Die übrigen Übersetzungen, D. Die Textkritik (indelad i Das Ziel der Textkritik – Ursachen der Textverderbnis – Die Methode der Textkritik). Denna uppläggning ska jämföras med Weingreens: 1. The Nature of Textual Criticism 2. Rabbinic Antecedents of Textual Criticism 3. The Scope and Limitations of Textual Criticism 4. Recurring Types of Error 5. Unspecified Types of Error 6. Glosses and Editorial Notes 7. The Philological Approach. Skillnaden mellan de båda arbetena är uppenbar. Weingreen ägnar knappast en rad åt några översättningar. Hela hans intresse koncentreras till den masoretiska texten som han kallar "the authorized Hebrew Bible" (utan att ange när auktoriseringen ägde rum och för vem den blev auktoritativ). Qumran-fyndet nämns visserligen men diskuteras inte mer än i de enstaka exempel, som ges i kap 4 och 5. Weingreen tycks i mycket stor utsträckning anse att alla variationer mellan Qumran, MT och LXX beror på skrivarnas misstag (errors). Ett dylikt resonemang haltar uppenbarligen betydligt och måste anses som helt fel vad det gäller Jeremiaboken. Vad det gäller regler

för hur textkritik skall utövas blir läsaren (dvs nybörjaren) i stor utsträckning hänvisad till att själv finna och formulera dem i de ganska många och belysande exempel som ges i kap 4 och 5. Men att en så enkel och grundläggande regel saknas, som att en svårare läsart är att föredra framför en lättare (*difficilior lectio probabilior*), är betänkligt. Det finns punkter där Weingreen är betydligt mera utförlig än Würthwein. Detta gäller framförallt det andra kapitlet "Rabbinic Antecedents of Textual Criticism". Här diskuteras ganska utförligt rabbinernas arbete med de olika handskrifternas textproblem. Weingreen tycks luta åt att det fanns en officiell textkritisk kommission som avgjorde vilken läsart som skulle vara auktoritativ (Obs! ej det samma som den bästa läsarten). De invändningar som rests mot en sådan tolkning av de rabbiniska texterna tycks förf. vara okunnig om, om man får döma av hans arbete. I en nybörjarbok är det vidare viktigt att det finns litteratur angiven för fortsatta studier. Weingreen har med en sådan (s 86) men varför saknas de viktigaste textkritiska arbetena som kommit efter 1950-talet?

Sammanfattningsvis kan sägas att både urvalet (tex utelämnandet av alla översättningar av GT) och sättet att presentera materialet på (att enbart exempel ges istället för regler) gör boken mindre lämplig som handbok för nybörjare.

Bengt Karlgren

Fredrik Lindström: *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*. 272 sid. (Coneiectanea biblica OTS 21). Liber, Lund 1983.

Som en central aspekt av GT:s gudsbild har bibelforskningen sedan länge betraktat tesen, att gudomen måste vara det omedelbara upphovet till allt ont, som drabbade både individen och Israel som helhet. Först under sen tid skulle man i Israel under iranskt-persiskt inflytande ha

börjat räkna med en självständig ond makt, och i den intertestamentala litteraturen skulle GT:s monism ha tenderat att övergå i dualism. Denna tes om GT:s Gud som upphovet till allt – gott och ont – återfinns i de flesta framställningar av GT:s teologi efter sekelskiftet 1900. Den av B. Balscheit (Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israel. Religion 1938) präglade termen 'Jahves Allkausalitet' upptogs av G. v. Rad i hans *Theologie des AT* och fick därmed auktorisation.

Förf. till föreliggande dissertation började sitt arbete med avsikten att närmre undersöka och precisera denna tes. Efter hand upptäckte han, såsom han skildrar i avhandlingens förord, hur text efter text, som anförts som evidens för 'Jahves allkausalitet', visade sig värdelös för hans syfte, och hans arbete kom därför att få en motsatt inriktning mot den från början avsedda. Det resulterade, såsom avhandlingens underrubrik anger, i en uppgörelse med 'alleged Monistic Evidence in the OT'. Såsom alla uppgörelser med allmänt omfattade idéer kommer avhandlingen säkert att väcka diskussion. Denna anmälan avser, förutom att presentera avhandlingen, att vara ett litet bidrag till en sådan diskussion.

Huvuddelen av avhandlingen består av en rad analyser av GT-liga texter – inalles 17 –, vilka citerats som stöd för tesen om 'allkausalitet'. Textanalyserna presenteras i två delar med rubrikerna 'The Demonic into YHWH?' och 'The Pancausality of YHWH?'. I mera kortfattade 'introductions' och 'conclusions' anger förf. den systematiska frågeställningen och de slutsatser beträffande denna, som han drar av textanalyserna. Även om avhandlingens tyngdpunkt ligger i de omsorgsfullt gjorda och oftast övertygande textanalyserna, skall här först behandlas det problem, som avhandlingens huvudtitel anger: 'God and the Origin of Evil'.

Förf. utgår i bokens inledande 'introduction' från ett citat av Werner H. Schmidt (*Das erste Gebot* 1965), i vilket på mindre än en sida hänvisas till nio av de texter förf. sedan analyserar, och systematiserar dess innehåll i fyra postulat för den bland exegeter vanliga synen på hur GT framställer relationen mellan Gud och det onda. Mot det första postulatet, att både gott och ont kommer från Gud, är intet att invända. Det är med förf:s ord 'a valid observation'. Däremot tycks mig förf. med det andra postulatet, att detta ur religionshistorisk synpunkt vore något helt unikt, ha feltecknat sina exegetiska motståndares position. Något sådant påstås ej heller i citatet från W. H. Schmidt, som säger: "Was man in der altorientalischen oder griechischen

Welt der Einwirkung verderblicher Mächte zuschreiben konnte, gilt im AT als das Wirken des eines Gottes... So kann der Mensch nicht von dem bösen Dämon oder der Gottheit, die ihn verfolgt, zu einer anderen Gottheit fleihen." Här sägs intet om att inte både gott och ont kunde härledas från samme Gud även i världen utanför Israel; att så ibland är fallet är icke något okänt faktum, och till de exempel förf. anför sid. 12 n 3 kunde läggas åtskilliga andra. Det för Israel unika sägs däremot ligga i att möjligheten ej stod öppen att differentiera mellan olika gudar som hjälpande och skadande. Problemet Gud och det onda sätts därmed i relation till GT:s monoteism, ett faktum förf. ej tillräckligt beaktar. Ej heller det tredje postulatet teknar korrekt motståndarnas ställning: texter i GT, som visar att Jahve identifierats med ett demoniskt väsen, "is taken to imply that Israel's theologians had concluded, that YHWH was responsible for all evil." Postulatet har givit motiveringen till avhandlingens grunddisposition, 'The Demonic into YHWH?' (del I) och 'The Pancausality of YHWH?' (del II). Då förf. reflekterar över begreppen 'demoniskt' och 'allkausalitet' i sin 'introduction' till del I (sid. 17 ff), anmärker han det egenartade i att teorin om Jahves identifikation med ett demoniskt väsen, som ursprungligen gällde förklaringen av vissa aspekter av specifika ställen, t.ex. perikopen om Jakobs kamp vid Jabok (Gen. 32, 23 ff), upphöjts till status av en allmän teori, som var i stånd att förklara helt andra aspekter av andra ställen, t.ex. varför Job ej tillskriver en demon sina olyckor utan Jahve (Job 1,21; 2,10). Förhållandet tycks mig vara omvänt: den 'allmänna teori' förf. talar om gäller iakttagelsen, att människan i GT kan mottaga allt, både gott och ont, ur Guds hand (t.ex. Job 1,21; 2,10), och denna iakttagelse har för förf:s exegetiska motståndare som *en* av sina förklaringar, att Jahve upptagit demoniska drag i sig (jfr citatet av H. W. Schmidt, som förf. här hänvisar till: "die sog. dämonische Züge im Jahwe sind wenigstens teilweise darin begründet, dass er mit dämonischen Kräften identifiziert wurde.") En annan förklaring, som skymtar i citatet från H. W. Schmidt, är Jahves 'nitälskan', ett drag, förbundet med frågan om arten av GT:s 'momoteism' ("... weil er keine göttliche Kraft ausser ihm duldet.")

Dessa reflektioner kring förf:s fyra postulat ger anledning ifråga sätta de för avhandlingen grundläggande begreppen *monism*, *allkausalitet* och *demoniskt*. Begreppet 'monism' är med sin filosofiska belastning av betydelse ontologisk och metafysisk monism föga ägnat att täcka vad

förf:s exegetiska motståndare avsett; de brukar, såvitt jag kan finna, ej heller själva använda detta begrepp. Alternativet 'monism' eller 'dualism' i gudsbilden låser frågeställningen i ett för GT främmande val. Det har säkert icke varit okänt för förf:s exegetiska kombattanter, att GT uppvisar både 'dualistiska' (t.ex. kaoskampmotivet, Behemot och Leviatan i Job 40) och 'monistiska' tendenser (t.ex. Herren som den onda maktens skapare i Job 40, Herren som skapare av tēhōm och Leviatan i Ps. 104, 6.28). Förf:s anmärkning (sid. 118 f.), att motståndarna negligerat texter av mera dualistisk art, borde i sig ha fungerat som ett indicium för att alternativet 'monism' eller 'dualism' i gudsbilden ej är adekvat. Lika litet som GT genomgående uppvisar en filosofiskt reflekterad 'monoteism', lika litet återspeglar det en teoretiskt avgränsad 'monism' eller 'dualism'. Det rör sig i stället om erfarenheter, om vilkas teoretiska konsekvenser man i Israel knappast varit medveten. Ständigt betonar förf:s exegetiska motståndare, att *människan* mottog allt, både gott och ont, ur Guds hand, och de för samman denna upplevelse med erfarenheten av Jahves 'nitälskan' (jfr t.ex. v. Rad, *Theologie I*⁵, 1966, sid. 299, där 'Allkausalitāt Jahwes' identifieras 'mit seinem Eifer' och förf:s citat från H. W. Schmidt: "... weil er keine göttliche kraft ausser ihm duldet"). När det för denna påstådda erfarenhet präglats termen 'allkausalitet', är valet av term olyckligt, då den – avsiktligt? – ger sken av att gudomen skulle vara det ondas *ursprung*; i själva verket gäller termen, sådan den används, *människans* upplevelse av gott och ont (Volz: "Jahwe als die einzige Kausalität des Lebens", citerat av H. W. Schmidt), och den kan väl förenas med den dualistiska tendens förf. beskriver i avhandlingens slutkonklusion (sid. 241), att Gud visserligen befinner sig i konflikt med onda makter men helt behåller sin suveränitet och kan dirigera dem efter sitt behag. Genom att förf. så är negativt bestämd av begreppen 'monism' och 'allkausalitet' – det sistnämnda i betydelsen att Gud skulle vara också det ondas ursprung – får avhandlingens resultat karaktären av 'allt eller intet'. Därav förklaras det lakoniska i de ord om 'our main concerne' e.likn., som möter i summeringarna efter varje textanalys; innehållet är egentligen blott ett 'nej', varierat på olika sätt. Ordet 'allt' dominerar också formulandet av de 'logical models', som förf. avslutar sin bok med (sid. 238 ff): 'All misfortunes come from God', 'Everything which occur is according to the will of God', 'All of the misfortunes of existence are the fault of the individual' ('monistiska' modeller); 'No disasters at

all come from God', 'Evil is the equal and opposite pole of the Deity' ('dualistiska' modeller). Under alla modellrubrikerna möter man ett avvissande av 'allkausalitet' och modifierande omdömen, som visar, såsom förf. säger (sid. 241), att de bibliska texterna ej ger stöd för några generaliserande utsagor om det ondas ursprung. Ett negativt slutresultat är väl av stort värde för forskningen, i synnerhet då uppgörelsen gäller en allmänt omfattad uppfattning. Man skulle dock ha önskat en klarare beskrivning av den koloss förf. menar sig ha störtat, ej blott på vilka lurfötter den sägs ha stått. Den uppvisar i varje fall icke dragen av en genomgående reflekterad 'monism' i GT – att det ondas ursprung ej får någon enhetlig, reflekterad förklaring i GT är så uppenbart, att förf:s exegetiska motståndare måste ha insett det –, utan snarare dragen av evidens för att människan i GT kunde uppleva Gud som den enda makt, som var verksam i hennes liv. Om exegeter av denna påstådda evidens dragit slutsatser om en 'monistisk' gudsbild, har de gjort oklar religionsfilosofi av ett GT-ligt sätt att tänka, som i sin skildring av Guds relationer till Israel och till den enskilde motsätter sig allt filosofiskt systematiserande. Genom sin bundenhet vid de för honom identiska begreppen 'monism' och 'allkausalitet' har förf. kommit att alltför hastigt bortförklara de *tendenser* till 'monism' i synen på Gud och det onda, som möter i GT (därom mera nedan).

En viktig förutsättning för förf:s bestämmande av den 'monism' och 'allkausalitet', som avhandlingen vill rycka undan stödet för, är att den gudomliga makten som 'allkausal' är godtycklig, etiskt indifferent eller direkt demonisk, och förf. avgränsar från sitt undersökningsområde alla de texter i GT, i vilka det onda som drabbar Israel eller den enskilde ses som straff för synd (*malum culpae*). Avhandlingens första huvuddel, 'The Demonic into YHWH?', ägnas också åt texttolkningar, enligt vilka Jahve genom en 'monistisk' textbearbetning kommit att identifieras med en förjähvistisk, etiskt indifferent demon. Eftersom dessa tolkningar, såsom ovan sagts, blott utgör en sekundär förklaring till de texter, som ansetts explicit visa, att människan alltid mottog både gott och ont ur Guds hand (texterna i avhandlingens andra huvuddel), har förf:s analys av de tre texterna i kap. 1 med rubriken 'An Identification of YHWH with hostile forces?' – Gen 32,23 ff: Ex. 4, 24–26, Ex. 12, 21–13 – blott indirekt bevisvärde. Den s.k. allkausaliteten faller ej med avvisandet av demotolkningar av dessa texter; det avgörande vore att visa, att de förment explicit 'monistiska' texterna (del II) ej beskriver nå-

got godtyckligt eller demoniskt handlande av Jahve. Till frågan om relationen mellan avhandlingens båda huvuddelar hör också, till vilken del texterna i första delens kap. 2, 'Demons as Strange Spirits in YHWH's service?', skall föras. De handlar ju ej om 'the Demonic into YHWH', utan om eventuella hypotaser av Jahve eller om makter, som Jahve suveränt tar i sin tjänst. I de citat förf. anför från sina exegetiska motståndare förekommer ej heller ordet 'demon', utan uttryck som 'Geist der Verblendung und Irreführung' (citat från Wildberger sid. 19) och liknande, och sådana andar betecknas som Jahves verktyg, vilka samtidigt kan ha en viss självständighet. Ruachtexterna borde kanske ha bildat en mellangrupp, då de i princip är oberoende av teorin att Jahve uppsugit något demoniskt i sig, eller ö.h. ej varit med, då de blott kan ge evidens för att Jahve kan taga en ond makt i sin tjänst och därmed endast för punkt 1 bland förf:s postulat (att ont och gott kan komma från Jahve). Det kan ju ej ha undgått 'allkausalitetens' företrädare, att t.ex. 'den onde anden från Gud', som enligt 1. Sam. 16, 14 m.fl. plågade Saul, i kontexten ses som ett straff från Jahve. Ruachtexterna (kap. 2) ger, liksom de förment 'demonistiska' texterna (kap. 1) blott ett sekundärt stöd åt allkausaliteten genom att visa *ett* sätt, på vilket det onda uppfattades som kommande från Jahve.

Avhandlingens väsentliga bidrag till forskning-
en utgörs av de omsorgsfullt gjorda textanalyserna. Texturvalet är bestämt av de exegetiska motståndarna; förf. undersöker de texter, som ständigt återopats som stöd för förekomsten av en Jahves 'allkausalitet' i GT. Icke sällan ger förf. nytolkningar, som är omedelbart övertygande. Analyserna är av stort värde även oberoende av avhandlingens huvudtes och innehåller iakttagelser, som bör kunna berika framtida kommentarlitteratur. Även om förf. enligt min mening ej helt klargjort, att motståndarnas åsikter gäller 'monism' i GT och därmed avhandlingstitelns fråga om 'God and the *Origin* of Evil', så har han effektivt vederlagt det påstående, på vilket den förmenta monismen felaktigt har grundats, nämligen att människan enligt GT *alltid* måste villkorlöst taga både gott och ont ur Guds hand. I det följande skall blott förf:s metod kort karakteriseras och några strandhugg göras i hans textanalyser. Förf:s metod är, såsom avhandlingstiteln anger, kontextuell i polemik mot de exegetiska motståndarnas metod att rycka ut de enskilda ställena ur deras kontexter för att motivera sin tes. Metoden kompletteras med semantiska analyser av enskilda vokablar.

Den andra huvuddelen av avhandlingen, 'The Pancausality of YHWH?', innehåller i introduktionen några reflektioner om förhållandet mellan avhandlingens båda textgrupper (del I och del II) och om termen 'allkausalitet'. Man blir dock icke klar över förf:s mening. Å ena sidan menar han, att demontolkningen av de i del I behandlade texterna influerats av den interpretativa traditionen kring de texter, som ansetts explicit tala om Jahes 'allkausalitet' (texterna i del II). Å andra sidan skulle inkorporerandet av det demoniska i gudsbilden (texterna i del I) vara en betydelsefull del av grunden för begreppet Jahves 'allkausalitet'. Åter röjer sig ett av avhandlingens grundproblem. Då förf. tycks ha rätt i sitt påstående, att när en 'demontolkning' av texterna i del I har kunnat anföras som en av förklaringarna till Jahves 'allkausalitet', så har tolkningen influerats av tolkningstraditionen kring texterna med explicit 'allkausalitet' (texterna i del II), blir följden, att texterna i del I, de förmenta 'demon'-texterna, aldrig kan utgöra någon 'grund' för begreppet Jahves 'allkausalitet'. Det har ej heller förf:s exegetiska motståndare hävdad. Om förf. klarare tagit sikte på det problem, som anges i avhandlingens huvudtitel 'God and the Origin of Evil', borde också klarare markerats, att den egentliga ämnesbehandlingen börjar med del II, kanske genom att ordningsföljden mellan de båda delarna omkastats och nuvarande del I nedskurits. Mot allkausalitetsbegreppet anför förf. två argument: först tendensen att negligera texter med dualistiska drag, t.ex. kaoskampsmotivet. Detta vore enligt min mening en avgörande instans mot ett falskt 'monistiskt' allkausalitetsbegrepp, och en effektivare kritik mot ett sådant hade säkert åstadkommit, om förf. i stället för texter som Gen. 32, 23 ff och Ex. 4, 24–26 hade analyserat några texter, i vilka det onda framstår som en från Jahve skild och honom motsatt storhet (förutom gudstalen i Jobsboken, vilka förf. behandlat i kap. 3c) i en andra del av avhandlingen. Den andra invändningen mot allkausalitetsbegreppet (sid. 117 f), att dess företrädare ignorerat de profetiska domstalen, som blivit 'direkt problematiska', tycks mig icke vara relevant. Då förf. själv utgår från det kriteriet på 'allkausalitet', att Jahves handlande skall vara godtyckligt och ej retributivt (sid. 20), kan icke domsprofeterna anföras som instans mot 'allkausaliteten'. De flesta av 'allkausalitetens' företrädare hävdar ju ej, att det onda som synd skulle härröra från Jahve. I själva verket anför förf. blott ett citat, från Stade 1905, som klar evidens för tanken, att också det onda, som 'vi härleder från individuell synd och svaghet, härstammar från Jahve' (sid.

118 f). Förf. medger också (sid. 119): "Nevertheless, it is probably safe to say that a majority of scholars implicitly rule out the notion of YHWH as the author of the evil of sin when they employ the concept of YHWH's pancausality". Den ammunition, som förf. använder här mot sina motståndare, är alltså lösa skott.

Så till analyserna i den del av avhandlingen, som enligt min mening utgör dess egentliga kärna, del II. Dess första kapitelrubrik är 'YHWH as author of all evil in human life?'. Analysen av 1. Sam. 2, 6-7 ('Herren dödar och gör levande, han för ned till Sheol och uppreser. Jahve är den som gör fattig och gör rik, han ödmjukar och upphöjer') skall här blott kort beröras. Härledandet av 'allkausalitet' ur dessa verser vilar på tolkningen av de motsatta uttrycken som merismer, dvs. som motsatser, som uttrycker 'allt'. Först ur denna typ av texter kan en 'allkausalitet' i betydelsen att människan mottar allt, gott och ont, ur Guds hand härledas. Genom sin omsorgsfulla argumentering kan förf. påvisa, att de båda verserna i stället handlar om ett antitetiskt handlande med olika objekt. Förf. gör en noggrann strukturanalys av kontexten, Hannas lovsång, och stöder dessutom sin tolkning med en semantiska analys av verben. Resultatet blir att förf. kan hävda, att det behandlade stället har sin formhistoriska rot i Psaltarens duala optativer, där bedjaren ber om Jahves antitetiska handlande med utsatta objekt, de orättfärdiga resp. bedjaren. Genom analysen av 1. Sam. 2, 6-7 har förf. verkligen skjutit ett grundskott mot begreppet 'allkausalitet', men endast i betydelsen att människan alltid mottar allt, gott och ont, ur Guds hand.

I analysen av 'The Constancy of Job in the Context of a Heavenly Test and a Divine Combat' (kap. 3b) verifieras verkligen begreppet 'contextual analysis' i avhandlingens undertitel. Förf. särskiljer tre skikt i *Jobsbokens* behandling av Gud och det onda. Job 1,21 och 2,10 har enligt förf. sin ursprungliga kontext i prologens problem, om Job fruktar Gud 'för intet' (*chinnam*, 1,8), och Jobs mottagande av både gott och ont från Gud tjänar så det begränsade syftet att uppvisa en osjälvisk fromhet. I *Jobsbokens* dialoger kommer uttrycken i 1,21 och 2,10 att tolkas 'allkausalit': Herren är den som godtyckligt och demoniskt sänder det onda (9,24: 'Jorden är given i en orättfärdigs hand. Om det icke är han, vem är det då?') Job 9,24 utgör ett av de ställen i GT, där det verkligen finns en tendens till 'allkausalitet' eller 'monism'. Enligt förf. får dock Jobs fråga sitt svar genom att denna 'allkausalitet' uttryckligen upphävs i gudstalen, där det onda ses som en visavi Gud självständig storhet (djuren i 38,39-39,30; Behemot och Leviatan i kap. 40). För tolkningen av gudstalen stöder sig förf. på ett övertygande sätt på Ottmar Keels ikonografiska studier.

Genom att förf. är negativt bestämd av begreppen 'monism' och 'allkausalitet' har han en tendens att söka argument mot de tendenser till 'monism', som finns i GT. Förutsättningen för slutsatsen av Jobs - analyserna är, som förf.

påpekar, den föreliggande *Jobsboken* (sid. 157). Frågan om relationen mellan dialogen och gudstalen gäller för förf. dock blott frågan, om gudstalen ger svar på dialogens problem; förf. undersöker ej, om dialogen och gudstalen härrör från samme författare, och har därmed icke uteslutit, att på ett stadium av *Jobsbokens* utveckling den kan ha givit uttryck åt en 'allkausalitetstanke' (9,24). Därför gäller förf.:s slutsatser enbart "any scholar attempting to describe the normative view of the OT literature" (sid. 156). Man kan undra, vad 'normative view' är, liksom 'the official theology of Israel' (samma side). Existerar en sådan i singularform? Är det ej forskarens uppgift att förklara hur texterna fått den form, i vilken de föreligger? Måste han ej då, för att avvisa att *Jobsboken* innehåller någon 'allkausalitetsföreställning', uppvisa att *Jobsboken* är en ursprunglig litterär enhet. Förf.:s tendens att blunda för 'monistiska' tendenser gäller dock ej så mycket *Jobsanalysen*, som i sista hand är övertygande, som analysen av *Pred. 7,14* ('Se på Guds verk; ty vem kan göra rakt vad han har gjort krokigt? På den goda dagen, njut det goda, och inse på den onda dagen, att Gud har gjort den ena såväl som den andra, så att människan icke kan märka, vad som kommer efter henne /förf.: och människan kan icke erfara något efter sin död/').

Förf. använder i denna analys sin kontextuella metod på ett otillräckligt sätt. Genom att sammanställa de sju andra ställen i *Predikaren*, i vilka motivet 'carpe diem' förekommer, menar hans sig kunna konstatera, att detta motiv alltid förs samman med ålderdom och död. 'Den goda dagen' och 'den onda dagen' i *Pred.* refererar så ej till växlingen mellan gott och ont i livet och uppmaningen gäller ej att lugnt foga sig i det som sker. Det är i stället liv och död, livskraft och ålderdom som kontrasteras. Sin tolkning stöder förf. med att 'de onda dagarna', *yemē hārā ā*, i *Pred.* 12,1 gäller ålderdomen. Förf. borde dock mera övertygande ha ställt in sin tolkning i *Pred.*s kontext. Redan i uttrycket 'carpe diem' ligger en felkälla: i *Predikarens* carpe diem-motiv ligger icke något av 'ät och drick, ty i morgon skall du dö'. Carpe diem-motivets förutsättning är i stället den determinism, som får sitt starkaste uttryck i stället om 'tiderna', *ittim*, i 3,1 ff och som förf. pekar på (sid. 164: Zeit als Schicksal, citat från Galling). Varje 'tid' i människans liv är determinerad av Gud. Också njutandet, 'det goda', *hattōb*, är determinerat beträffande tiden, såsom framgår av t.ex. 2,25: ingen kan äta och njuta 'utan Gud'; njutandet betecknas också som en *cheleq*, en 'lott', given av Gud (3,22; 9,9). Vidare är både den 'goda' och den 'onda' dagen ambivalenta. Så kan t.ex. dödsdagen i den första tobutsagan i 7,1 i heptaden av tobutsagor betecknas som god, medan den i heptadens sjunde maxim, slutmaximen, är 'den onda dagen' (7, 14). I kap. 9 uppmanar

Predikaren i vers 9: 'njut livet med en kvinna du känner', medan i 7,26 kvinnan betecknas som bittrare än döden. Determinismen och ambivalensen är en följd av begreppet 'tider'. Människan lever instängd i den 'tid', som bestämts; jfr t.ex. 9,12: 'Ty människan känner icke sin tid, lika litet som fiskarna, som fångas i olycksnätet, eller fåglarna, som fastna i snaran...' Människans handlande är visserligen fritt, men resultatet är determinerat genom 'tiderna': 'Det beror icke av de snabba hur de lyckas i löpandet... utan allt har för dem sin 'tid' och sin *päga* ('det som faller över dem'; 9,22). Jag skulle därför, i motsats till förf., vilja tolka den sista satsen i 7,14 så som Sv. KB: Gud har gjort den ena (dagen) såväl som den andra, 'för att människan ej skall kunna utfinna något av det som sker efter henne'. Denna tolkning överensstämmer bäst med föreställningen om 'tiderna' i kap. 3. Avsnittet om 'tiderna' slutar (3, 11): 'Han har gjort allt gott för sin tid han har lagt en öläm (troligen 'en spärr') i människornas hjärta, så att de icke förmår fatta det verk Gud har gjort från begynnelsen till slutet'. Människan är så instängd i den 'tid', vars innehåll Gud bestämt (3,1 ff). Om hon fogar sig efter det 'goda' Gud bestämt för varje tid (3,11) och mottar det som sin 'lott' från Gud (3,22) blir hennes dag en 'god dag', i annat fall en 'ond dag'. Också ålderdomen och döden som i Pred. oftast betecknas som 'onda dagar', då de för individen alltid framstår som något ont (12,1 ff), är för den 'vise' något gott, då han inser, att det är 'alla människors slut' (7,1-5). Om Predikarens determinism är så konsekvent, att allt människans handlande och hennes upplevelser bara subjektivt är ambivalenta – beroende på om hon fogar sig efter 'tiden' eller ej –, är steget från 'alldeterminism' till 'allkausalitet' och 'monism' icke långt. Även om Predikaren tillerkänner människan frihet att handla, är dock resultatet av hennes handlande determinerat genom 'tiderna', så att det som ena stunden ter sig för henne som 'gott' den andra stunden kan vara 'ont'.

Enligt min mening visar både Job 9,24 och – särskilt – Pred. 7,14 att en tendens till 'allkausalitet' i betydelsen av verkligt reflekterad 'monism' finns i GT, även om den härrör från sen tid och begränsade kretsar i Israel. Att Predikarens gudsbild tenderar att vara det för människan ogenomsådbara och oöverblickbara 'ödet' kan väl hänga samman med det inflytande från strömningar i hellenismen, som ofta diskuterats i litteraturen om Pred. En öppen fråga kvarstår dock, som borde oroa dem, som söker visa, att GT icke alls eller i obetydlig grad uppvisar 'monistiska' tendenser i gudsbilden: måste ej *tendenserna* till monism i gudsbilden Israel ha varit starka, då ej blott moderna exegeter blivit vilseförda att konstruera en 'allkausalitetsteori' utan också Israels vishetstraditioner kunde utmyнна i Predikarens 'alldeterminism'?

I avhandlingens sista kapitel, 'YHWH as author of all evil in national life', är analyserna över lag övertygande. Att ett locus classicus som *Jes. 45,7* icke längre kan

användas som exegetiskt fundament för någon form av 'allkausalitetsteori' visar förf. klart. ('Jag är Herren, och det finns ingen annan. Jag formar ljuset och skapar mörkret, jag gör frid /*shälöm*/ och skapar ont. Jag är Herren, som gör allt detta.') Förf:s båda metoder, den kontextuella och den semantiska, firar här triumfer, då han visar, att 'ljus' och 'mörker', 'frid' och 'ont' refererar till Israels och andra nationers fångenskap under och befrielse från det babyloniska oket. Också skapel-severben gäller i Deut.-jes. oftare Israels räddning som nyskapelse än världsskapelsen.

Förf. har skrivit en stimulerande avhandling, som sätter frågor i rörelse hos läsaren. De exegetiska analyserna är, trots att de är ingående och i stor utsträckning tar ställning till exegeters tidigare arbete i detaljfrågor, så klart skrivna, att läsaren aldrig har känslan att tappa helhetsperspektivet och förlora sig i detaljerna. Språkligt är avhandlingen föredömlig i pregnans, och förf:s karakteristiker av svagheter i olika exegetiska positioner träffar ofta mitt i prick. Avhandlingens förtjänster och brister tycks mig ligga på två plan. Förf:s textanalyser och nytolkningar av en rad perikoper har ett egenvärde för den exegetiska fackvetenskapen. Avhandlingen syftar emellertid genom sin titel och frågeställning att vända sig till en bredare publik som ett bidrag till den teologiska diskussionen om Gud och det ondas ursprung. Två huvudproblemen är förknippade med denna intention, dels texturvalet, dels relationen mellan textanalyserna och den systematiska frågeställningen. Förf. kallar sina texter 'prooftexts', men urvalet är bestämt av hans exegetiska motståndare, såsom också avhandlingens undertitel anger. Genom att förf. så är negativt bestämd av ett ej helt klart 'allkausalitetsbegrepp', får avhandlingen, som sagts ovan, karaktären av 'allt eller intet'. Kanske skulle man önskat, att förf. gått vidare efter den negativa upptäckt han talar om i förordet, att de förment 'allkausal' eller 'monistiska' texterna ej ger uttryck för en 'allkausal' ståndpunkt, till frågan om olika lösningar av problemet Gud och det onda i GT. Det hade fordrat klarare begreppsbestämningar med ett försök till avgränsningar från rationellt metafysiska eller ontologiska definitioner av begreppen. Nu får egentligen två frågor sitt svar: 1) Är det GT:s *enda* syn på Gud och det onda, att människan alltid måste villkorlösot mota allt, gott och ont, ur Guds hand? För ett negativt svar på den frågan hade det räckt att analysera en enda text som motbevis. 2) Är det den dominerande föreställningen i GT, att människan måste villkorlösot tillskriva Gud allt, gott och ont? Det är enligt min mening avhandlingens förtjänst, att den givit ett negativt svar på den

frågan genom de ingående analyserna av ett stort antal tekster. Förf:s negativa bestämdhet av begreppet 'allkausalitet' gör, att en tredje fråga skjuts undan: 3) Finns ö.h. i GT den föreställningen belagd, att människan mottar allt, ont och gott, från Gud. Om så är fallet, i vilken mån kan sådana belägg ses som evidens för en 'monistisk' gudsbild i GT? De tendenser till en sådan föreställning, som finns i de tekster, förf. undersöker, Job 9,24 och Pred. 7,14, skyndar förf. att förneka genom en kontextuell analys av hela Jobsboken och genom att underlåta en kontextuell analys av hela Predikaren och därmed att ställa frågan om relationen mellan Predikarens alldeterminism och 'allkausalitet'. Om förf:s grundläggande frågeställning i stället varit: hur uppfattas i GT förhållandet mellan Guds suveränitet och det onda?, hade han vunnit syftet att till ett negativt slutresultat ha kunnat lägga ett positivt av typen: så flerfacetterad är GT:s syn på Gud och det onda. En textgrupp, som vid läsningen ständigt dyker upp i medvetandet, är Psaltarens klagopsalmer. Här, och mindre i Gen. 32,23 ff och Ex. 4,24-26, kan frågan på allvar ställas, om icke något demoniskt upptagits i gudsbilden, då samma verkan, som tillskrivs utanför Gud existerande makter (t.ex. Ps. 22,13 ff) kan tillskrivas Gud (jfr med Ps. 38). Guds suveränitet över det onda kan också beskrivas på andra sätt än i Job 40 (t.ex. i Ps. 104). Kanske kunde en undersökning av tekster, som uttrycker olika relationer mellan Gud och det onda, ha hjälpt till att fylla förf:s antydningar i hans slutkonklusioner med mera exegetiskt innehåll. Detta har dock varit att skriva en annan avhandling än den förf. framlagt. Tacksamheten hos läsaren är stor för det gedigna arbete förf. utfört och för avhandlingen sådan den föreligger. En avhandling, som väcker frågor och debatt, måste ses som ett väsentligt forskningsbidrag.

Sven Samuelsson

Martin Nicol: *Meditation bei Luther. Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 34. 195 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984*

Både i og uden for kirkerne oplever man i dag en påtagelig vækst i interessen og behovet for meditation. Fra kirkernes side er der brug for at kunne bedømme og vejlede i denne situation. Den katolske kirke står i kraft af sin fromhedstradition anderledes rustet end f.eks. de lutherske kirker, hvor man længe har oplevet en nær-

mest asketisk holdning til fænomener som meditation. Det er noget af denne mangel, denne studie – en dissertation fra Erlangen – vil søge at råde bod på. Dens bidrag er af rent teologihistorisk art. Det drejer sig om så nøje som muligt at vise, hvor central en plads meditationen har haft i Luthers fromhedsliv, hvilken forståelse han har haft af den, og ikke mindst hvordan den har set ud i praksis. Hermed betræder forfatteren et nyt og forholdsvis uudforsket område. Der har været enkelte bidrag tidligere. Men kendetegnende for dem har været, at de har manglet overblikket over hele Luthers virksomhed og ikke mindst baggrunden i senmiddelalderen. Inddragelsen af denne baggrund – som i øvrigt også udgør et uudforsket område – kommer derfor til at spille en væsentlig rolle i afhandlingen. På den måde tjener afhandlingen ikke blot til at belyse selve emnet: meditation hos Luther; den bliver også et af de mange bidrag, vi i disse år får til et billede af Luthers almene baggrund. Og naturligt nok bliver det her baggrunden i klosteret, der trækkes frem.

Afhandlingens første 30 sider beskæftiger sig med baggrunden i middelalderens meditation og ganske særligt meditationen i Luthers egen orden, augustinereremitterne. Det er ikke meget, der endnu kan siges om den tidligste udvikling; men noget tyder alligevel på, at oprindelsen for den meditation, vi senere lærer at kende i kirken, er at finde i de første munkes og eremiters praksis. Forfatteren vover den these, at Vulgatas oversættelse af steder som Ps. 1:2, hvor termen meditari forekommer, har givet de første munke ord for deres eget liv i skriftstudium og bøn. I højmiddelalderen finder der en strukturering af denne beskæftigelse sted – meditationen bliver et blandt flere trin i munkenes åndelige øvelse – og denne strukturering når sit højdepunkt i senmiddelalderens devotio moderna. En af frugterne af denne udvikling er en række meditationshåndbøger, heriblandt den måske vigtigste: Johannes Mauburnus': *Rosetum exercitiorum spiritualium*. Når vi imidlertid kommer til augustinereremitterne, kan det være svært at bestemme, hvilket præg deres fromhedsliv har haft. Som en observant orden har man lagt megen vægt på meditationen. Men der er meget, der tyder på, at meditationen har haft et konservativere – og dermed friere – præg end den meget strukturerede devotio moderna; endvidere at meditationens mål ikke så meget har været affektivt: foreningen med Gud, men snarere etisk: et liv i Kristi efterfølgelse. Sådan finder man det selv hos en Stau-pitz. Luther viser imidlertid i sine tidligste forelæsningsår interesse for den mystiske side af

meditationen. Konklusionen for dette rids over Luthers baggrund bliver da, at den meditation, Luther er blevet indført i, har været broget og bred, og "dass wir sogut wie alle Quellen heranziehen können" (s. 43).

Vi kommer så til afhandlingens egentlige emne: Meditationen hos Luther (s. 44 ff). Undersøgelsen er her inddelt i fire hovedafsnit: "Das Wesen der Meditation nach Luthers eigenen Definitionen" (s. 44 ff), "Grundelemente von Luthers Meditationspraxis" (s. 64 ff), "Meditation und religiöse Erfahrung" (s. 81 ff), og det lange kapitel: "Stoff und Methode" (s. 102 ff). Overraskende nok er det i det sidste kapitel, at vi får det klareste *teologiske* billede af Luthers meditation. Men mere om det senere.

Meditationens væsen er "ein betendes sichmühen um das rechte Verständnis des Textes" (s. 49). Det er det gennemgående træk i Luthers meditationsforståelse. Til grund for denne påstand ligger bl.a. en undersøgelse af termen meditari i de to store salmeforelæsninger – først og fremmest brugen af termen i Ps. 1:2 – samt den vigtige bestemmelse i fortalet til de tyske skrifter fra 1539: Oratio, meditatio, tentatio. Overalt har meditationen noget med indsigt i den bibelske tekst at gøre, en indsigt, hvor intellektuel erkendelse og eksistentiel erfaring går op i en højere enhed. En vis vægtforskydning kan man iagttage fra Dictata 1513–1515 til Operationes 1519–1521. I Operationes træder det filologiske arbejde mere i forgrunden, meditationen sker i to trin: "aufmerksame Betrachtung der einzelnen Wörter des Textes" og "wechselseitiges Vergleichen verschiedener Schriftstellen" (s. 53). Som noget nyt – noget Luther har lært af sit arbejde med salmerne – hører forkyndelse og undervisning nu også med til meditationens væsen. Den indsigt, man i meditationen beder om, fører jo ifølge salmisten til forkyndelse af Guds pris.

Efter således at have set på meditationens væsen, søger forfatteren i det følgende kapitel at se på Luthers meditationspraksis. Det er yderst lidt, vi finder af direkte praktisk vejledning fra Luthers hånd. En enkelt undtagelse udgør et lille skrift fra 1535: "Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund", også omtalt som skriftet til Meister Peter. Dette skrift bliver da også kraftigt udnyttet gennem det meste af afhandlingen. Ellers er der tale om korte bemærkninger fra Luthers side og biografiske notitser fra hans venner. Men ud fra dette mener forfatteren at kunne danne sig et billede af en forholdsvis fast praksis, hvor både bestemte tider, bestemte steder, kropstillinger og stemmens brug har spillet en rolle. Som forfatteren senere udtrykker det:

"Bei aller Freiheit der Gestaltung, die Luther grundsätzlich jedem Menschen zugesteht, und unter Absehung von allen Modifikationen, die er selbst anbringt, kristallisiert sich ein klarer Aufbau der Übung als Modell heraus" (s. 167).

Meditation har også med erfaring at gøre. Derom handler det tredje afsnit. Det har det i traditionen. En vigtig hensigt med meditationen er at nå frem til en erfaringskendelse, et møde med Gud. Og sådan er det også hos Luther. Når det imidlertid gælder indholdet af denne erfaring, skilles vejene. Forfatteren peger på to ting, der karakteriserer den erfaring, man ifølge Luther gør i meditationen. For det første kan Helligånden give sig til at tale til én under meditationen. Det drejer sig om "eine *worthafte* Erfahrung des Heiligen Geistes" (min understregning), hvor det i traditionen meget ofte er tale om en ordløs oplevelse. Der sker det, "dass der Heilige Geist das biblische Wort in einer Intellekt und Affekt ergreifenden Weise auslegt" (s. 90f). Og for det andet hører meditationens erfaring nøje sammen med anfægtelse, som det jo bl.a. fremgår af leddene: oratio, meditatio og tentatio i "Fortalen" fra 1539. Sammenligner man dette med opbygningen i den middelalderlige meditation: lectio – meditatio – oratio – *contemplatio*, vil man straks se forskellen. "Die Frömmigkeitspraxis der Meditation hat damit durchaus Anteil an dem Umwertungsprozess, der für Luthers Theologie insgesamt kennzeichnend ist und der zu Recht unter dem Stichwort einer "Theologia crucis" beschrieben worden ist" (s. 97).

I det sidste – lange – afsnit giver forfatteren eksempler fra en række konkrete meditationsområder: bodsmeditation, passionsmeditation osv. Da han her hele tiden foretager sammenligninger med den nærmest foregående tradition, er det i dette afsnit, man får den stærkeste teologiske profilering af Luthers meditationsforståelse. – *Bodsmeditationen*, som spillede en så vigtig rolle i klostrene, kan man finde flere eksempler på hos den unge Luther. Det drejer sig om en meditativ betragtning af ens egen synd og Guds barmhjertighed, der skulle tjene til at stemme hjertet til oprigtig bøn. Men forfatteren hævder, at bodsmeditationen efterhånden glider ud som selvstændig øvelse – muligvis fordi den ikke er så stærkt knyttet til en bibelsk tekst – men at den derimod lever videre i andre meditationsformer (s. 105). – Derimod spiller den anden vigtige middelalderlige meditationsform, *passionsmeditationen*, en vigtig rolle gennem hele Luthers virksomhed – dog ikke uden at opleve grundlæggende ændringer. Hvor hovedformålet med den

middelalderlige passionsmeditation var at optænde en medlidenhedsfølelse (affectus), som kunne lede til efterfølgelse (effectus), er det andre følelser, der skal vækkes i Luthers passionsmeditation. Det er sorgen over egen synd og trøsten ved Guds kærlighed, som netop Jesu lidelse ifølge Luthers nye forståelse taler så stærkt om. Meget betegnende hedder denne side af meditationen ikke affectus, men sacramentum. "Damit ist gemeint, dass in diesem Teil der Meditation Gott an uns wirkt" (s. 126). Meditationens inderste virkelighed bliver således evangelium. Men også efterfølgelsen hører med til passionsmeditationen hos Luther. Den hedder ikke effectus, men exemplum. Om forholdet mellem sacramentum og exemplum har forfatteren en god udredning s. 136ff. – Og endelig har vi hos Luther en tredje, meget vigtig meditationsform, *katekismemeditationen*. Katekismen er ikke blot lærestof, den er også meditationsstof, som Luther selv gør flittig brug af og anbefaler andre, se f.eks. skriftet til Meister Peter fra 1535. Det overraskende er, at der i denne katekismemeditation er et ganske bestemt mønster, som nøje svarer til dele af den middelalderlige meditation. Det ses bl.a. af, at katekismemeditationen tydeligvis er inddeelt i to dele, en indledende bodsmeditation over Dekalogen og Credo, og en efterfølgende bøn, Fadervor. Trods alle – også grundlæggende – ændringer synes en linje bagud at være bevaret. – Når forfatteren til sidst i dette afsnit redegør for meditationens forhold til Skriften, er det først og fremmest for at få lejlighed til at vise, hvor integreret en del meditationen var af den videnskabelige eksegese hos Luther. Det fremgår bl.a. af den betydning, den tropologiske skriftudlægning – "eine(r) auf das Handeln des Menschen zielende(n) Auslegungsstufe" (s. 173) – havde i Luthers tidligste forelæsninger. Og anderledes er det ikke, da han senere forlader den firfoldige skriftbrug.

Martin Nicols afhandling er uden tvivl et stykke pionerarbejde. Det er et omfattende materiale, vi får præsenteret, og synsvinklerne er nye og ofte overraskende. Materialet præsenteres i en omfattende og detaljeret eksegese af de brugte passager, ikke i løsevne citater. Dette fører så unægtelig til, at man i kraft af de mange detaljer let mister orienteringen undervejs. – Hvad man kan savne er et mere energisk forsøg på at give et *teologisk* billede af Luthers meditationsforståelse. Vi får gode ansatser til det. Men en egentlig indplacering af meditationen og dens rolle i Luthers nye forståelse af frelsen får vi ikke. Endvidere står jeg tøvende over for det, forfatteren siger om en fast struktur i Luthers meditation.

Forfatteren får sagt vigtige ting også om den praktiske side af meditationen. Men det forekommer mig, at han til tider går noget videre, end teksterne kan bære – hvilket muligvis kan hænge sammen med en tydelig personlig interesse netop i denne side af meditationen.

Asger Chr. Højlund

Karlmann Beyschlag: *Grundriss der Dogmengeschichte. Band I. Gott und Welt. 284 sid. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.*

Denna nya framställning av "dogmhistorien", författad av en professor i kyrkohistoria i Erlangen, är tillägnad de båda föregångarna som teologer i Erlangen, Gottfried Thomasius och Werner Elert. I en lexikonartikel i TRE har verket karakteriserats som ett nytt sätt att kombinera Harnacks ansats med den gamla Erlangen-traditionen, och författaren har inte något att invända mot den karakteristiken. Den stora dogmhistoriska traditionen från Harnack, Seeberg och Loofs spelar en viktig roll i framställningen, dock inte så att den nyare forskningen är förbisedd. Men liksom hos de nämnda dogmhistorikerna är det i princip kyrkans dogmer, dvs. de av kyrkan sanktionerade läroformuleringarna, som bildar utgångspunkten och det egentliga objektet för framställningen.

Den föreliggande delen, *Gott und Welt*, håller sig helt inom ramen för den fornkyrkliga utvecklingen och avslutas med en framställning av den arianska striden. Andra delen, med titeln *Gott und Mensch*, kommer att behandla resten av fornkyrkans tid, den "kristologiska" delen av den "ekumeniska epoken" samt sedan hela den västerländska utvecklingen från Augustinus till och med de reformatoriska och efterreformatoriska bekännelseskriterierna ("trosnormerna").

Beyschlags bok är sålunda en dogmhistoria i egentlig mening, inte en förtäckt teologihistoria. Det visar sig främst däri att dogmat blir grundläggande för hela verkets indelning och för periodindelningen.

Först skildras de fördogmatiska trosnormerna, dvs. "sanningsregeln" och den heliga Skrift i deras ömsesidiga relation till varandra. Därefter följer historien om de egentliga dogmatiska trosnormerna, dvs. treenighetsläran och kristologin, som motsvarar de första århundradenas teologi med ställningstagandena mot judendom och gnosticism. Det är framställningen härav som

ingår i första bandet. Sedan kommer Augustinus och västerlandets teologi att skildras i andra bandet som en förberedelse till de konfessionella trosnormerna efter reformationen. Arbetets uppläggning erinrar om Thomasius kända periodindelning teologi – kristologi – antropologi, som han tillämpade på fornkyrkan till och med Augustinus. Beyschlags förenklade och på hela dogmutvecklingen tillämpade tvådelning *Gott und Welt*, *Gott und Mensch* är så allmänt hållen, att den knappast förefaller att fylla någon annan funktion än att ge titlarna till de båda volymerna.

Ett stort utrymme i denna första del ägnas åt de dogmhistoriska principfrågorna. Vi får en initerad genomgång av dogmbegreppets historia och dess definition, liksom också av dogmhistoriens historia. Förf. tar ställning till den dogmkritiska historieskrivningen, som gav upphov till dogmhistorien i modern mening och söker finna en lösning, där man utan att förbise vår tids antime tafysiska förbehåll ändå ser dogmhistoriens uppgift i att låta dogmat komma till tals i dess "fremdewordene Andersheit".

I sin huvudframställning är detta arbete snarare en forskningsöversikt än en direkt behandling av källorna. Däri ligger bokens styrka och dess begränsning. Mycket instruktiv blir framställningen, när förf. först beskriver den äldre, framför allt av Harnack representerade tolkningen av ett problem och därefter som kontrast därtill det som den nyare forskningen kommit fram till. Denna metod användes med stor framgång i tolkningen av trosregeln och i fråga om kanonproblemet. Medan trosregeln för Harnack var ett annat uttryck för dopsymbolum, har nyare forskning visat att den för kyrkofäderna framstår som en sammanfattning av hela uppenbarelseens verklighet, *regula veritatis*, explicerad i Skriften och en sammanfattning av dess huvudinnehåll. Likaså har synen på kanonhistorien förändrats. Kanonprocessen är inte en kyrklig sanktion av vissa skrifter helighet och auktoritet utan endast en fråga om en avgränsning av vilka skrifter som skulle räknas som autentiska, en process som inte avslutas förrän på 1500-talet om ens då.

Framställningen av de enskilda kyrkofäderna och de teologiska striderna fram till och med den arianska striden är likaledes utformad som en fortlöpande diskussion med sekundärlitteraturen och de nutida forskningsinsatserna. Samtidigt är framställningen mycket koncentrerad, vilket här och var gör boken relativt svårtillgänglig. Som kanske redan framgår av det sagda är denna dogmhistoria inte så mycket en bok för nybörjare som fastmer en nyttig och på sina ställen

synnerligen klaggörande översikt och kommentar för dem som redan är väl förtrogna med ämnets elementa.

Bengt Häglund

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Hg von Carl Andresen. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. XVI + 754 sid.; 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. XXVIII + 664 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980–1982.

Vid sidan av Jaroslav Pelikans *The Christian Tradition* är denna nya handbok det största dogmhistorieverket i nutiden på protestantiskt håll, igångsatt samtidigt som den romersk-katolska, av Michael Schmaus redigerade *Handbuch der Dogmengeschichte* i fyra mycket omfattande delar håller på att fullbordas. Av föreliggande verk utkom först det andra bandet, som i stort sett behandlar reformationstiden och de närmaste perioderna därefter. Det innehåller även ett förord av utgivaren, professor Carl Andresen, patristiker i Göttingen, med presentation av verket och av de metoder man använt. Något relativt nytt i tysk tradition är att man integrerar teologihistorien i dess helhet med den egentliga dogmhistorien. De äldre dogmhistoriska verken avslutades med reformationstidens bekännelsebildningar och för den romerska teologins del med första vatikankonciliet. Termen "teologihistoria" – i den mån den överhuvud användes – reserverades för den nutida utvecklingen. Nu kombinerar man i stället dogm- och teologihistoria, och man kan fråga sig om inte det hela snarare blir en teologihistoria än en dogmhistoria i gängse tysk mening. En nyhet är också att flera olika författare samarbetat och fördelat behandlingen av de olika tidsavsnitten inbördes. Vidare har man kombinerat historisk och systematisk metod, inte bara i detaljanalyserna utan även i dispositionen. De flesta bidragen följer en historisk, kronologisk ordning, men åtminstone ett av dem, W. Dantines framställning av den tridentiska teologin, följer en rent systematisk modell.

I det inledande förordet ingår som sig bör en kortfattad historik över dogmhistorien som disciplin. Dess ursprung finner författaren-utgivaren i kontroversteologin efter reformationen med Belarmin och Gerhard som främsta namn. Man frågar sig om det inte hade varit mer befogat att gå tillbaka till Melanchthons historieskrivning

och till de starka motiv till ett förnyat studium av kyrkofäderna som låg i reformationen själv. Författaren hänvisar den dåtida romerska teologin som ett motiv till att utforska den äldre traditionen. Bland dogmhistoriens fäder under nyare tid framhålls särskilt Lorenz von Mosheim. Den stora traditionen från Thomasius, Harnack och Seeberg nämnes endast i förbigående, medan Alfred Adams och Bernhard Lohses arbeten utförligt behandlas som föregångare i fråga om den metod man nu har följt, och som kan sammanfattas i följande ord: "Als Feld ihrer Darstellungsaufgabe betrachtet unsere 'Dogmen- und Theologiegeschichte' die Geschichte christlichen Glaubens in seinen dogmatischen Manifestationen von den Anfängen bis in die Gegenwart" (2, XXII).

I förordet till det första bandet ställs frågan, om man inte kunde avstå från termen dogmhistoria och nöja sig med termen teologihistoria. Även om man av traditionella skäl bibehåller den förre, är den huvudsynpunkt som anlägges inte dogmernas historia i traditionell mening utan den teologiska utvecklingen som en fortgående skriftutläggning. Därmed an knyter man till en tanke, som utvecklats bl.a. av den nytestamentlige exegeten Hans Conzelmann, till vilken f.ö. första bandet är dedicerat, och vars teologi spelar en viktig roll för Carl Andresens framställning av "Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung". Grundtanken att teologin är en fortgående bibeltolkning spelar dock ingen avgörande roll för arbetets uppläggning men är givetvis såtillvida träffande som Bibeln alltid i någon mening utgjort utgångspunkt och norm för teologin.

Det har länge varit en omstridd fråga, om en framställning av teologihistorien också skall inkludera den nytestamentliga teologin eller inte. Medan de äldre dogmhistorikerna, bl.a. Harnack, drog en bestämd gräns mellan den nytestamentliga teologin och den gamla kyrkans dogmhistoria, börjar Carl Andresen sin framställning av den kristna lärouvecklingen i bokens första del med nytestamentliga frågor: påskens budskap, Kristus och apostlarna som auktoriteter, den paulinska och johanneiska teologin etc. Det är dock fråga värt, om inte det utrymme som ägnas åt de rent exegetiska frågorna med fördel kunde ha sparats åt fornkyrkans teologi i stället. Detta kan sägas med tanke på den praktiska arbetsfördelningen mellan disciplinerna men också med tanke på Bibelns särställning i förhållande till traditionen i övrigt, något som indirekt betonas, när man definierar teologihistorien som

skriftutläggningens historia. Direkt problematisk blir den inledande bibelteologin, när Carl Andresen i Bultmanns efterföljd talar om "das sog. Osterereignis" som något som inte hör till Jesu historiska existens, eftersom denna når sitt slut med korsfästelsen. Påsktron består enligt detta synsätt i tron att Kristus är närvarande i kerygmat, eller uttryckt på annat sätt: tron på kyrkan som bärare av kerygmat är påsktron. Avsikten med sådana, från Bultmann hämtade påståenden är i detta sammanhang att visa, att Nya testamentets kerygma är utgångspunkten för dogmhistorien. Den fråga som inställer sig är om ett kerygma formulerat på det sätt som här sker rent historiskt kan betecknas som teologihistoriens ursprung. Det hör hemma i existensteologins tradition, men dess kategorier stämmer inte med Nya testamentets eller fornkyrkans egna utgångspunkter. Säger man att fornkyrkans lärouveckling har sin utgångspunkt i det nytestamentliga kerygmat, vilket är obestridligt, blir den ur historiska synpunkter intressanta frågan, hur samma fornkyrkliga teologi tolkade kerygmat, inte vad nutida exegetik, närmare bestämt den som odlats i Marburg på 1940-talet, har valt som tolkningsmodell.

Andresens framställning av Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung sträcker sig fram till och med Irenaeus. Därefter vidtar en kortfattad framställning av Dogma och Lehre in der Alten Kirche av Adolf Martin Ritter. Avsnittet omfattar omkring 180 sidor och behandlar både de trinitariska och de kristologiska debatterna fram till och med Kalcedon 451. Eftersom en fortlöpare diskussion med den nyaste litteraturen hör till förtjänsterna i detta avsnitt liksom i verket för övrigt, blir det jämförelsevis ringa utrymme för en utförlig presentation av texterna.

Det första bandets tredje del ägnas åt den bysantinska teologin från 600-talet fram till 1300-talet. Bildstriden, Johannes Damascenus teologi, relationerna till Rom hör till de ämnen som här får en klar och översiktlig belysning. Författare är Klaus Vessel.

Det största utrymme i det första bandet får framställningen av medeltidens västerländska teologi, från Augustinus till senmedeltiden. Det är Ekkehard Mühlenberg, som författat det första avsnittet Von Augustin bis Anselm von Canterbury. Martin Anton Schmidt har skrivit det andra, Die Zeit der Scholastik. Vad som främst utmärker dessa framställningar är den nära anslutningen till bestämda texter, som relativt ut-

förligt refereras och sedan kommenteras under diskussion med den nutida forskningen. Som exempel kan nämnas framställningen av Anselms teologiska program i anslutning till ett fylligt referat av Prosligion och Cur Deus homo? Anselms egenart i förhållande till skolastiken betonas starkt. Hans program, att "sola razione" argumentera för teologins sanning blev aldrig genomfört hos hans efterföljare. Det är en framställning av stort intresse, även om man kan diskutera själva tolkningen av Anselms program och ställa frågan om det verkligen hade den rationella karaktär, som här anges, eller om inte hans utläggning i de nämnda arbetena är en form av meditation uppbyggd på tron som förutsättning.

Jämför man denna nya framställning av medeltidens teologi med t.ex. den utförligaste av de äldre, nämligen Reinhold Seebergs i Band III av hans Lehrbuch der Dogmengeschichte, finner man att Seeberg, vars arbete är betydligt utförligare, utmärker sig för en mera djupgående analys av de filosofiska sammanhangen. I gengäld har det nya arbetet sina förtjänster i de drag som ovan har framhållits, den förnyade och mera överskådliga genomgången av stoffet, den fortlöpande diskussionen med den nyare forskningen.

Den andra, men först utkomna volymen behandlar ett ur historiska utgångspunkter mindre kontroversiellt område, reformationen och de olika konfessionerna under perioden närmast efter reformationen. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität är titeln på hela volymen. De olika konfessionerna återspeglas också i valet av författare. En luthersk teolog, Bernhard Lohse, skriver om den lutherska teologin från Luther till Konkordieboken, medan en reformert teolog, Wilhelm Neuser, skriver om den reformerta utvecklingen från Zwingli och Calvin till Westminster-synoden 1647. Som utgivaren påpekar följer härav en bestämd skillnad i värderingar på enstaka punkter. Så är t.ex. fallet i bedömningen av frågan om lagens tredje bruk. Man har givetvis inte försökt åstadkomma någon konformitet i sådana fall utan finner det vara av värde, att de olika meningarna kommer till uttryck. De kan på sitt sätt belysa de ursprungliga och alltså bestående differenserna mellan konfessionerna.

När det gäller anglikanismen och den romerska teologin är det dock lutherska teologer som fört pennan, i det förra fallet Günther Gassman, bekant som kännare av anglikansk teologi, och i

det senare fallet Wilhelm Dantine, som skriver om Das Dogma im tridentinischen Konzil. Som redan nämnts använder Dantine till skillnad från de övriga en systematisk metod, även i själva utläggningen av sitt bidrag. Det är de dogmatiska huvudfrågorna, inte det kronologiska förloppet, som bestämmer dispositionen av detta avsnitt.

I en femte avdelning skildrar Reinhard Slenczka den ortodoxa kyrkans lära och bekännelse från 1453 fram till nutiden. Slenczka är systematiker i Erlangen och samtidigt en framstående kännare av den grekisk-ortodoxa teologin. Att en sådan samlad framställning av den ortodoxa teologin ingår i teologihistorien är något nytt i förhållande till de tidigare tyska handböckerna. Temat reserverades i regel för symboliken. I det föreliggande avsnittet lägges stor vikt vid den ortodoxa teologins relationer till de evangeliska samfundet liksom också till dess ekumeniska betydelse i nutiden.

En av de svårare uppgifterna har tillkommit Gustav Adolf Benrath, kyrkohistoriker i Mainz. Han har fått på sin lott att skildra de spiritualistiska riktningarna och döparrörelsens brokiga historia från reformationstiden fram till kväkarna och den nutida baptismen. Det är av stort värde att ha en samlad och kortfattad framställning av denna viktiga men ofta förbisedda linje i den västerländska teologihistorien.

Då den tredje volymen väntas utkomma inom kort, kan det vara på sin plats att redogöra för dess planerade innehåll för att därigenom ge en samlad bild av verkets uppbyggnad. Titeln för denna del blir Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, även om den i vissa partier tycks komma att gripa tillbaka till en period som ligger före "ekumenikens tidsålder". Gustav Adolf Benrath skall fortsätta och skildra en sidolinje i västerländsk teologihistoria, nämligen humanisterna och antitrinitarierna. Gottfried Hornig, professor i Bochum och tidigare verksam i Lund, skriver om Lehre und Bekenntnis im Protestantismus seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. Sammanställer man denna rubrik med det som i andra bandet skrives om den föregående epoken, finner man att den lutherska teologin mellan Konkordieformeln och mitten av 1600-talet inte har kommit med, en lucka som förefaller svår att motivera, eftersom den reformerta teologin fått sin skildring fram till mitten av 1600-talet. Wilhelm Dantine skildrar lära och dogmutveckling i den romerska katolicismen under 1800- och 1900-talet. Reinhard Slenczka medverkar också i

detta band med en framställning om Dogma und Kircheneinheit. Sist men inte minst bör noteras att registret kommer att ingå först i det tredje bandet.

Redan efter ett studium av de båda nu utkomna delarna kan det sägas, att denna handbok är ett utmärkt redskap för undervisning och forskning och att den därjämte på många punkter ger nya och värdefulla bidrag till den teologihistoriska forskningen. Att det inledande partiet om den nytestamentliga teologin i viss mån faller ur ramen, av skäl som ovan redovisats, kan inte förta intrycket, att bidragen i övrigt har en synnerligen hög kvalitet.

Bengt Hägglund

Handbuch der christlichen Ethik, Band 3: Wege ethischer Praxis. Herausg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. 600 sid. Verlag Herder & Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1982.

I nr 2/79 av denna tidskrift hade jag tillfälle att anmäla de två första delarna av rubricerade stora tyska samlverk. Under 1982 har så utkommit en kompletterande del 3, som det nu kan finnas anledning att fästa svenska läsares uppmärksamhet på. Denna tredje del är såtillvida lite överraskande som man redan om den andra delen kunde säga, att den på en rad områden sökte konkretisera "Wege ethischer Praxis". Tydligtvis har man trots detta funnit att det – av en rad olika skäl – var lämpligt att i ytterligare ett stort band ta upp sådana frågor, som inte tidigare fått tillräcklig uppmärksamhet eller kanske helt förbigåtts.

En kort innehållsredogörelse kan vara lite tråkig att ta del av, men det är svårt att se något alternativ till att på så sätt ge tänkbara intressenter och framtida läsare en föreställning om vad de här kan hitta. Alltså:

Detta band har delats i två delar. En inledande kortare och mer allmänt principiell del har rubricerats *Handeln unter dem Anspruch christlicher Verantwortung*. Här heter det första kapitlet *Gewissen und Verantwortung* och det andra *Schuld und Bekehrung*. Avsikten är uppenbarligen att diskutera sådana frågor som på ett lämpligt sätt kan skapa en Vorverständnis till de praktiska problem som sedan följer. En förklaring till att redan det första kapitlet om *Gewissen und Verantwortung* får omfatta över 100 sidor med 6 olika avsnitt och 5 olika författare ges i följande

citatt från *Einführung der Herausgeber*: "Die Konsequenz solcher Aufklärung über Struktur und Praxis des Gewissens ist eine Rehabilitation des ethischen Kompromisses, der weder ein 'fauler' noch ein 'unehrlicher' ist, sondern Teil der offenen Kommunikation, in der Bindung und Freiheit des Gewissens seinen eigene Kriterien nach konkret werden. Im Kompromiss wird die ethische Sozialität von Verantwortung realisiert und gelebt." – Att det rent allmänt talat kan finnas anledning att på detta sätt principiellt lyfta fram och belysa kompromissens betydelse för etiska ställningstaganden tycks mig evident. Moralivet har nog av sina rigorister till höger och till vänster. Det nyanserade etiska ställningstagandet är i bästa fall resultatet av en omsorgsfull situationsanalys, och där kan kompromissen vara uttryck för den största vishet.

Trots att det kunde vara lockande att börja diskutera olika principiella problem i denna inledande del ska jag avstå från det för att i stället skynda till en redogörelse för bandets andra och mer omfattande praktiska del.

Här skildras under rubriken *Entscheidungsfelder christlicher Verantwortung heute* i sex olika kapitel av skiftande omfång lika många konkreta problemområden för en kristen socialetik på 1980-talet. I första kapitlet *Menschenwürde und Menschenrechte* handlar det först om *Die Rechtsgeltung von Menschenrechten als Beispiel für die Rechtserheblichkeit ethischer Kriterien*. Författare är Peter Saladin i Bern, som skriver allsidigt orienterande och balanserat. – Om *Ethische Kriterien für die Entwicklung sozialer Grundrechte* skriver Franz Horner i Salzburg en lärorik framställning. – *Die Menschenrechte in der Kirche* diskuteras av Otfried Höffe i Freiburg, Schweiz. Det är ett utmärkt exempel på nyanserad kyrkokritik, som visar att "mänskliga rättigheter" ännu inte till fullo genomförts ens i kyrkorna. – Kapitlet slutar med att Adrian Holderegger i samma stad diskuterar *Die Verantwortung vor dem eigenen Leben: Das Problem des Suizids*. Han anstränger sig att ge en nyanserad faktaöversikt om självmordsproblemen och att kritiskt granska alla pro et contra-argument.

Det andra kapitlet heter *Ethische Strukturprobleme der Geschlechter*, vartill ska observeras att redan band 2 innehöll ett stort avsnitt om *Ehe und Familie*. De tre avsnitten i detta kapitel diskuterar följande problemområden: Waldemar Molinski i Wuppertal skriver om *Die Autoritätsstrukturen der Familie in menschenrechtlicher Sicht*, rätt abstrakt systematiserande men med en klar kritik av familjeovänliga politiska åtgärder i det västtyska samhället. – Hermann

Ringeling i Bern har fått uppgiften att diskutera Die nichteheliche Lebensgemeinschaft: das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe, och han gör det kort sagt synnerligen balanserat. Problemet med "sambos" är ju inte så lätt att hantera! – Sist kommer här det enda bidraget av en kvinnlig författare, Hilde Kaufmann, som var jurist i Köln men hunnit avlida innan volymen kommit ut. Hon skrev om Massstäbe für die Bewertung der Gleichheit und Ungleichheit von Mann und Frau, och hon har gjort det mycket sakligt, skarpsinnigt och to m humoristiskt! Hon gör rent hus med många floskler på området. – Ett viktigt dogmhistoriskt komplement till denna uppsats ger en av utgivarna, Anselm Hertz i Freiburg, när han skriver en Historisch-theologische Anmerkung zum „männlichen Dominanzstreben in der Kirche“.

Det tredje kapitlet heter Neue Weltwirtschaftsordnung. Först diskuterar Helmut Hesse i Göttingen Ökonomische Kriterien zur Beurteilung konkurrierender Lösungsmodelle, en väsentlig grundläggande orientering. Der Beitrag der Soziallehren der Kirchen zum Aufbau einer neuen Weltwirtschaftsordnung är rubriken för Hans Zwiefelhofer i München; det är en uppräknig av goda etiska målsättningar, men man får en vision av hur fjärran målet är. – Theodor Leuenberger i St. Gallen i Schweiz diskuterar Zum Verhältnis von ökonomischer Ordnung und politischer Organisation, ett betydelsefullt perspektiv på det globala samhällets komplexitet. – Till sist kommer Wolfgang Kluxen i Bonn med Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage. Kort sagt en allsidig, välavvägd och moraliskt förnuftig uppsats.

Die Friedensaufgabe der Gegenwart heter kapitel fyra. Anselm Hertz skriver om Die Lehre vom „gerechten Krieg“ als ethischer Kompromiss, och det är en mycket värdefull genomgång av hur teorin om det rättfärdiga kriget historiskt har utvecklats. – Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung heter en uppsats av Hans Ruh och Jean-Luc Blondel i Bern. Det är ett försök till realistiskt formulerande av kriterier för nedrustning. – Die Friedenspflicht zwischen Wehrdienst und Wehrdienstweigerung heter ett bidrag av Paulus Engelhardt i Münster. Man saknar där en egen klart tankelinje, förf gömmer sig bakom diverse citat och anspelningar i den jättelika debatten om vapenvägrans probem. – Grundsätze einer christlichen Friedensethik heter Wilhelm Korffs i München bidrag. Det är ett väl balanserat inlägg till den mycket svåra frågan om den kristna etikens förhållande till makt och våld.

De mänskliga rättigheterna, könsrelationer,

en ny ekonomisk världsordning och fredsfrågorna är alltså de fyra stora problemområden, som ges betydande utrymme och omfattar den största delen av detta band. Det kan förefalla överraskande att de två avslutande och kortare kapitlen handlar om Die ethische Relevanz des Sports resp Zur Ethik der Informationsmedien. Jag ska inte här räkna upp temata och författare, och visst är det sista ämnet väl värt att behandla i en "etisk handbok" för vår tid. Att sporten också åtminstone kvantitativt är en stor samhällsfråga kan inte den förneka som tex har tonårsbarn. Men nog är det ett uttryck för den tyska filosofiska traditionen när Wilhelm Korff behandlar Grundsätze zu einer Ethik der Ethosformen heutigen Sports. Men han gör det inte utan framgång. Vad allt kan inte en etiker syssla med! –

Kan man ge ett slutomdöme om denna stora handbok i tre delar? Jag tror inte det, bidragen och ämnena är alltför olika. Men jag har redan tidigare uttryckt min beundran för den storslagna satsningen. Efter all denna tyska läsning sitter jag dock och längtar efter motsvarande engelska kraftsamling bland etiker.

Jarl Hemberg

C Daniel Batson – W Larry Ventis: *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective.* 357 sid. New York – Oxford 1982

Vetenskapliga studier av religion "som upplevelse och beteende", dvs. religionspsykologiska undersökningar, har ökat i antal de senaste 10 åren. Om man söker under slagordet "Religion" i datalistan *Psychological Abstracts* finner man varje månad en mängd studier av religiösa attityder, religiösa "känslor", beteenden, meditation, börens psykologi och fysiologi, sekters socialpsykologi, prästroll, religion-psykiatri, stigmatisering och mycket annat. I stort sett allt kan där återfinnas i detta för forskaren ovärderliga hjälpmedel. Men, ju mer specialiserade undersökningar som publiceras, särskilt i den psykologiska fackpressen, ju större är risken att man förlorar överblicken. I stället får den studerande tillgång till en samling disparata studier vilka flyter omkring fritt och som inte förs samman till en mer generell teoretisk modell.

Ser vi några år bakåt, finns det inte många sammanfattande handböcker i religionspsykologi. Vår egen *Hjalmar Sundéns* Religionen och rollerna från 1958 (1966) förde på ett unikt sätt samman en oerhörd mängd data från religions-

historiens, psykologins och tidigare religionspsykologiska områden. Den var befriad från alla vetenskapsteoretiska och metodologiska låsningar och demonstrerade i stället en kanske alltför hög grad av eklekticism. Kontinental religionspsykologers handböcker såsom *W Pöhl* 1965, liksom *A Vergote* 1970 eller *H Faber* 1975 demonstrerade mer sina egna teoretiska försök och tog inte i så hög grad hänsyn till mer socialpsykologiskt inriktad forskning. Inte heller *Clark* 1956 kan sägas vara mer empiriskt orienterad utan fortsatte traditionen från *W James* 1902 och *Allport* 1950 vilka båda var obenäga att söka komma bort från "The individual" och arbeta sig fram mot mer generaliserbara teorier, möjliga att verifiera eller falsifiera.

Först *E Strommens* stora bok om *Research on Religious Development* 1970 liksom *H N Malony* 1973 liksom *D Capps* 1977 innehöll sammanfattningar av de försök som gjorts att empiriskt fastställa tidigare, på observationer uppbyggda teoretiska fragment. Men, dessa tre, liksom även *M Argyle-Beit Hallahmis* *The Social psychology of Religion* 1975, saknade en övergripande teoretisk ram till vilka de olika resultaten kunde föras. Nu har en sådan mer pedagogisk bok äntligen kommit. Den håller en god standard och är strukturerad enligt en genomtänkt linje och sammanfattar visserligen bara en, men en viktig del av religionspsykologin, den som vetter mot socialpsykologin, nämligen *Batson-Ventis'* ovan nämnda arbete. Medan jag refererar huvuddragen vill jag diskutera några fält som jag menar måste ifrågasättas. Sist efterlyser jag några kompletteringar, men försöker även placera in boken i ett större religionsvetenskapligt sammanhang.

En gammal och tämligen praktisk regel för att hålla en intellektuell reda beträffande religionens psykologiska sida, är att skilja mellan "förutsättningar, former och följder" eller mellan frågor om "uppkomst, struktur och funktion." *Batson-Ventis* väljer i stället att bara ha två huvudavdelningar. Den första delen behandlar "*Nature of Religious Experience*" och den andra "*Consequences of the Religious Experience*." Det visar sig vara en enkel och logisk modell som på ett inklusivt sätt förmår föra samman den otroliga mängd undersökningar de nyttjar. Till detta har de smugit in det svåra problemet om mogenomogen religiositet, extrinsic-extrinsic religiosity, dvs. mer personlighetspsykologiska frågor i ett intressant underkapitel benämnt "*Different Ways of Being Religious*".

I Introduktionen förs ett, ibland påfrestande apologetiskt, resonemang om nödvändigheten av att även studera religion med vetenskapliga me-

del. Viktigare är att förf. på ett övertygande sätt vidgar religionsdefinitionen till att vara funktionell och inte substantiell. De låter den utgöra ett svar på de existentiella frågor som möter en individ: "Whatever we as individuals do to come to grips personally with the questions that confront us because we are aware that we and others like us are alive and that we will die" (7). De utgår alltså från en mycket bestämd antropologisk grundsyn, av närmast existentialistisk färg. Men de gör detta i syfte att fånga in en grupp individer som uppenbarligen ställer sig en mängd frågor om död, lidande, mening-meningslöshet, skuldansvar etc. och detta på ett sådant sätt, att det får djupt ingripande psykologiska följder. Denna grupp av individer, som på något sätt är "språklösa", men inte desto mindre ej kan betraktas som "religiöst oskyldiga", har man med denna definition uppmärksammat. Genom att hålla sig till denna funktionalistiska tolkning av "religion" och inte enbart behandla läror, riter, kulter etc. ser de en fruktbar ny horisont. De både närmar och fjärrar sig från humanistisk-existentialistiskt tänkande. De närmar sig genom att beakta den typ av frågor som teoretiker, typ *R. May* eller *V. Frankl*, initierat; men de fjärrar sig även genom att de eftersträvar att icke blott kasta fram teorier utan söker empiriska, testade studier för att kunna belägga sina resonemang. Visserligen säger man att man inte vill spela ut fenomenologi mot positivism, men förtäckt märker man att mjuk-data aldrig tillskrivs mer än initierande intresse, såsom hjälpmedel i hypotesformulerande.

När det så gäller de *sociala förutsättningarna* för att en individ överhuvud utvecklar en religiositet betonar man i vanlig ordning sociala källor typ kön, ras, socialekonomisk status, utbildningsnivå, storleken på staden, föräldrarnas religiositet. Dessa förs samman med sociala roller, sociala normer etc. Inte minst betonar man referensgruppens betydelse för hur en individ kommer att erfa sig själv och för utvecklandet av den egna identiteten. På ett litet märkligt sätt kommer *Freuds* tankar om religionens samhällsliga funktion in i detta resonemang.

Vad som är mer intressant och så vitt jag vet för första gången mer precist formulerat är kapitlet "*Religious Experience and Personal Re-Creation*." För skulle innehållet i detta avsnitt kallats "Omvändelse". Författarnas tes är att omvändelsen i stort sett är jämförbar med kreativitetsforskningens fyra urskiljbara processer, nämligen *Preparation*, *Inkubation*, *Illumination* och *Verifikation*. Som exemplifierande inslag återges *Siddharts* upplevelse, när han erfar lidandet, bryter upp och beslutar sig för att bli en Buddha,

en upplyst; *Moses* som ser den brinnande busken; *Paulus* som hör rösten "Saul, Saul varför förföljer du mig?", *Augustinus*, *Thoreau*; och en LSD-beatnicks upplevelse. Alla dessa karakteriseras av en "dramatic change, both in the way the person sees the world and in the person's behavior, each is reality transforming" (63). Det är just denna "realitetsförändring" som inträffar vid en omvändelse som författarna vill förstå. De utgår från en slags kognitiv modell där det framhålls att verkligheten är konstruerad, att den baseras på kognitiva strukturer och att dessa i sin tur är hierarkiskt arrangerade. Kreativitet innebär att det sker en dramatisk ökning av den kognitiva organisationen. Detta är icke en logisk transformering, eftersom en logisk förändring opererar inom en given kognitiv ram. I stället krävs det en *ny* möjlighet för individen att bli mer flexibel. Vad de här talar om tycks i hög grad likna den perceptionsteoretiska delen av Sundéns rollteori: "changes in cognitive structures appear to result when ones current reality ceases to function effectively (73). Är detta en "fasväxling" i Sundéns mening? Om inte, vad skiljer i så fall fasväxlingen från den kreatives nya kognitiva struktur som, om jag förstår det rätt, omöjliggör för individen att återgå till den tidigare organisationen av perceptionen? Den profana respektive den religiösa fasen i Sundéns tänkande tycks i stället vara *komplementära*. Men uppenbarligen ligger förf:s synsätt tämligen nära rollpsykologins teoretiska syn på den religiösa upplevelsen. När Berger-Luckman talar om "alternation", involverar ju denna ett "shift from one organisation to another, but at the same level of complexity" (74) Är komplexitetsgraden densamma i en religiös som i en profan fas? Dessa är frågor som man vill ställa både in mot rollpsykologin och in mot kreativitetspsykologin.

Att kreativiteten har en neurofysiologisk sida är ju väl känt, inte minst sedan *Sperry* och *Gazzinga* gjort sina upptäckter av vad den högra hemisfären betyder för icke-lineärt, symboliskt tänkande. Denna neurofysiologiska sida förs i boken samman med den gamle James' steg i den religiösa omvändelsen alltifrån "Existential Crisis Self-Surrender, New Vision" över till "New Life." Därför sammanfattar de hela sin framställning av den religiösa upplevelsens psykologi så att "religious experience involves cognitive restructuring in an attempt to deal with one or more existential questions" (86).

Typiskt för förf. är att de avslutar sin framställning av omvändelsen med att söka sig fram i psykologiska facktidsskrifter för att belägga den

empiriska statusen hos denna föreslagna teori. Inte minst hos psykoanalytiker och hypnosforskare får de stöd för sina teorier. Vid kritisk reflektion gnager dock en tanke om att "existential crisis" är en alltför vid term. Var tar all den religiositet vägen, där det religiösa språket i sig tycks "suga up" denna existentiella kris *innan* den alls kommit upp i medvetandet? Kapitlet "Facilitators of Religious Experience" sammanfattar i stort sett alla de studier från fackpress som publicerats och behandlar droger, meditation etc. Av stort intresse är att man inte ännu en gång bara får *Pahnkes* klassiska Good Friday experiment återberättat utan försöker hålla en kritisk distans och diskuterar särskilt LSD experiment och *Stanislav Grofs* mer eller mindre fantastiska COAX teori. Beträffande meditationen har man sammanfattat den forskning som följt på de tidigaste analyserna utförda av gruppen kring *Deikmann*. De följer upp både TM-studier, jämförelse mellan "hjärnvågor" och meditation, olika typer av yogapraxis, liksom Rastafarimusikens betydelse för initieringen och upprätthållandet av den religiösa självbestämningen.

Ur svenskt perspektiv är det intressant att se hur förf. driver tesen att tre förhållanden verkar underlättande på den religiösa upplevelsen, droger, meditation och *det religiösa språket*. Själv säger man sig tyvärr vara nödsakade att inta en rent spekulativ hållning beträffande språkets roll, vilket är skada, då delar av den rollpsykologiska teorin i stort sett stöder deras tankar. Man menar att det religiösa språksystemet i sig betingrar de religiösa upplevelserna. *Van der Lans* studier i Holland har i stora delar bekräftat rollteorins rimlighet, dvs att i religiös tradition ingående mänskliga roller övertas och därmed ges incitament till en perceptionsberedskap som möjliggör en real religiös erfarenhet i perceptuell mening.

I stället tycks förf. luta åt en mer jungianskt eller Tillich-inspirerad symbolteori. Man hävdar nämligen att de religiösa språkens termer i stället tycks desarmera en personligt erfaren existentiell ångest. Dessa symboler är syntetiska; "These religious symbols contain in kernelized form an expression both of the existential question that provoked the creative religious experience and the new vision that allows the experienter to see this question in a new way" (127). När man hör dem tala om "supreme synthetic symbols" såsom korset, livstrådet etc och samtidigt håller sin *Jung* i bakhuvudet, undrar man, om inte detta är ett nytt sätt att mer precist fånga in Jungs mer spekulativa tal om den Mandala vilken behärskar det kollektivt omedvetna. Det är emellertid av intresse att språken och i synnerhet symbolernas

värde uppmärksammas i hög grad i denna för övrigt av ett tämligen ensidigt, amerikanskt vetenskapsideal präglade bok. Och, som sagt, när man talar om "a re-structuring that enables us to see social problems in a new way" förs tankarna till fasväxlingens problem.

"Different Ways of being religious" tar upp den eviga och kanske olösliga frågan om mogenomogen religiositet, den falska ytliga religiositeten kontra den djupa personligt integrerade. Hur skall man psykologiskt kunna fixera den och arbeta sig fram till någon form av typologi? Här visar förf. på ett utmärkt sätt på de försök som gjorts efter *Allports* klassiska bok *The individual and his religion* (1950) i vilken han arbetat fram några kriterier på mogen religiositet. De ledde in i en återvändsgränd. Allport uttryckte på 1950-talet mognad som att vissa "sentiment" i personligheten uppnår "funktionell autonomi", dvs de blir egna, i personligheten motiverande faktorer. Men till detta kom drag såsom "öppenhet, integration, sökande." I nitet att komma tillrätta med den grundläggande distinktionen religion som ett *medel* att nå andra mål (lycka, framgång, trygghet etc) och religion som ett *mål* i sig, så försvann andra grundläggande dimensioner som också måste sägas höra till den mogna religiositeten. Allports efterföljare utvecklade metoder i syfte att klarlägga extrinsic (omogen) och intrinsic (mogen) religiositet, medan *Allen* och *Spilka* 1967 arbetade fram distinktionen committed and consensual. Förf. visar att *Allen*-*Spilkas* arbete egentligen kommer Allports tidigaste intentioner närmare än Allports egna studier kring extrinsic-intrinsic religiosity.

Förf. driver emellertid tesen, att det finns ett tredje sätt att "vara religiös", "the quest orientation". Den karakteriseras av komplexitet, tvivel och tentativt tänkande. Det finns då ingen direkt koppling till en transcendent verklighet, men ett ständigt personligt engagemang i *sökandet* efter yttersta värden. En stor del av kapitlet går därför åt till att visa hur man arbetat sig fram, inte minst med nyttjandet av semantisk differential, för att kunna separera skiljelinjerna mellan "means, end och quest"-orienteringen. Det är onekligen intressant och man är något viktigt på spåren. Samtidigt blir man misstänksam när man kommer till den andra delen av boken, vilken behandlar religionens konsekvenser. Det visar sig att just quest-orienterade visar minst mentala störningar och ger mest utslag av "Brotherly love" och minst av "self-concern".

Denna sista avdelning visar på ett utmärkt sätt den oerhörda spännvidd som finns i alla studier kring religion och psykiatri. Man refererar i stort

sett över hundra artiklar och slutsumman tycks vara att alla författare utnyttjat sina egna operationella definitioner på religion, på mental hälsa, på symtom och på psykoterapi. Det gör att det inte finns något enkelt svar på frågan om religionen är ett stöd eller en börda.

Därmed är vi framme vid att försöka placera in denna nya handbok i ett större religionsbeten-devetenskapligt sammanhang. Först måste framhåvas, att här finns i stort sett ingenting av den diskussion som förts av den franska och holländska, den tyska eller svenska religionspsykologien. Av språkliga och andra skäl är det kanske omöjligt. Man har själv gjort en avgränsning – att inte syssla annat än med *socialpsykologiska* fenomen.

Det finns ett metodiskt och vetenskapsteoretiskt apriori inbyggt i denna framställning, som säger att individuella *kvalitativa* data, tolkning i hermeneutisk mening, aldrig tycks ha ett eget värde. Därmed avgränsar man sig automatiskt från den kontinentala traditionen alltifrån *Dilthey* fram till *Ricoeur*. Dessutom tar man ytterst sällan in religionshistoriska och religionsfenomenologiska problem. Den slutgiltiga boken i religionspsykologi låter alltså vänta på sig. Hela den psykoanalytiska religionspsykologin fattas, och i stort sett finns inga mer noggranna analyser av historiska, litterära eller allmänt kulturellt betingade religiösa upplevelser. Men den totala boken är kanske omöjlig att skriva. Under tiden vi väntar på den, har ialla fall en inriktning, den socialpsykologiska religionspsykologin, nu fått en vederhäftig och elegant sammanfattning.

Owe Wikström

Reda Mowafi: *Slavery, Slave Trade and Abolition Attempts in Egypt and the Sudan 1820–1882. Lund Studies in International History, Scandinavian University Books, Malmö 1981*

1820 till 1882 var Sudan under egyptisk överhöghet, men en överhöghet, som fick hävdas med stor militär möda. 1882 – i den islamiska eran år 1300 – utbröt mahdistupproret i Sudan. En viktig faktor bakom upproret var försöken från den egyptiska regimens sida, under stöd och press från Storbritannien, att få slut på slavhandeln och slaveriet i Sudan.

I Reda Mowafis avhandling studeras periodens skeende i Egypten och Sudan, när det gäller slaveriet. På grundval av material i egyptiska

nationalarkivet och Foreign Office Records i London, jämte en avsevärd mängd tryckt material, har författaren tecknat slaveriets funktioner och villkor i det egyptiska och det sudanska samhället, och han redogör för dess successiva avveckling i Egypten, kampen mot slavhandeln i Egypten, och av Egypten i Sudan och områdena i kring.

När det gäller Egypten, leds han till konklusionen, att slaveriet där hade en marginell betydelse i samhällets struktur och funktion. Genom den ekonomiska och sociala utvecklingen under perioden blev slaveriets avveckling en lätt process. Det fylldes inte längre någon funktion. Egyptens befolkningstal var i stigande och behovet av arbetskraft förbyttes i ett överskott. Det tidigare skråväsendet ersattes av en fri arbetsmarknad. Genom den starka influensen från Europa på de ledande skikten kom också en förändring av attityden till slaveriet som sådant.

Förhållandet i Sudan var ett annat. Slaveriet var en viktig och integrerad del av samhällsstrukturen. Det var slavar som skötte jord och boskap. I Sudan och dess regioner fanns stora centra för slavhandeln, även med europeiska intressenter involverade.

Avhandlingen redogör för slavhandeln, dess metoder, dess samband med annan handel, dess organisation, omfattning osv., och i den senare delen behandlas de politiska och militära åtgärder som vidtogs från egyptisk sida, och från brittisk. De utmynnar i Gordons politik i Sudan, med dess synnerligen kraftiga åtgärder, vilka i sin tur bidrog till Mahdins starka folkliga stöd och därmed upprorets framgång. Det är en mycket spännande läsning.

Jag har några små anmärkningar att göra. Till bagatellerna hör väl att författaren ofta upprepar sig, så att redan gjorda påpekanden och resonerang dyker upp igen. Man kan kanske också anmärka på, att källkritiken och källvärderingen inte redovisas annat än i svepande ordalag som en kommentar till bibliografin. Det är vid skillringen av den enskilda händelsen, krigståget, politiska manövern, som jag skulle vilja se källredovisning och -värdering.

Det finns ett oerhört stort material, och givetvis kan inte allt genomgå eller anföras i en enda avhandling. Men jag tycker ändå att jag saknar Sir Richard Burtons notiser om slaveriet i Egypten och dess grannländer, härrörande från hans verksamhet som brittisk spion på 1850-talet. Burtons rapporter, och de idéer han uttryckte, torde ha haft inflytande på den brittiska politiken t.ex. när det gäller frågan om hamnarna i Adenviken (Zayla, Bulhar, Berbera).

Det är en annan och lite större fråga jag vill ta upp.

Vi får redogörelsen för de yttre förloppen på det politiska och det militära området. Vi får också i översiktlig form en bild av de sociala och ekonomiska faktorerna. Men vad vi däremot inte får är utvecklingen, förändringarna, i den "ideologiska överbyggnaden", legitimeringen. På vad sätt förändras inställningen till slaveriet i Egypten? Är förändringarna förbundna med en sekularistisk utveckling? Vi får inte glömma att den tidsepok i Egypten det gäller var den då Djamāl ad-Dīn al-afghānī stod på höjden av inflytande, och då Muhammed ḥAbduhs islamiska "modernism" var en stor stridsfråga. Vad var deras inställning? Hur motiverade khediverna Sa'īd och Ismā'īl sina åtgärder mot slaveriet? Det talas i avhandlingen om Sa'īds "liberal education". Innebar den västerländsk sekularism eller islamisk modernism?

Vi vet, att när slaveriet slutgiltigt förbjöds i Saudiarabien 1962, åtföljdes förbudet (givetvis) av en religiös legitimering av det. Det innebar ju faktiskt en förändring i förhållande till den traditionella tolkningen och tillämpningen av islamisk Shari'a.

De religiösa implikationerna finns där ju. Låt mig citera avhandlingen:

"The policy of suppression which was persistently implemented since 1863, especially under Baker and Gordon had alienated the Sudanese people who believed that slavery was permitted by their religion." (s. 90).

"Since these governors were Christians their suppression of the slave trade by violence was regarded by the Sudanese as an act of persecution and intolerance and it aroused the religious resentment of the populace in general who maintained that slavery was an institution which was permitted by their religion (as understood by them)." (s. 88).

Islam "as understood by them". Men hur tolkade khediven islam, och de ledande skikten i Egypten, som stödde khedivens politik, till skillnad från upprorets folk?

När man nu läser avhandlingen, får man faktiskt det intrycket, att khedivens anti-slaveripolitik utslutande berodde på engelska påtryckningar. Jag tror inte det är författarens avsikt att framställa saken så.

Mahdistupproret bröt ut 1882. Det är inte ointressant att notera tidpunkten. Sekelskiftet 1299-1300 i den islamiska kalendern förbands med apokalyptiska förväntningar. Det fanns en psy-

kologisk beredskap att förvänta framträdandet av en mahdi, en religiös-politisk-militär ledare. Vi kan ju också se att det följande sekelskiftet, 1399–1400 (20–21 november 1979) bevittnade ett "mahdistuppror", om än i mer modest skala: Mekka-moskéns ockupation av en skara entusiaster under ledning av en "mahdi".

Denna min huvudanmärkning hindrar inte att jag betraktar avhandlingen som ett hederligt arbete med ett intressant ämne.

Jan Hjärpe

En ny psalmebok 1553 1–2. Bind 1: Faksimil-udgave (4 + 20 + 184 Blad = 416 s.). Bind 2: [Kommentar] Af Niels Knud Andersen (287 s.). Universitetsjubilæets danske Samfund, Akademisk Forlag, København 1983.

För fyrtio år sedan kom "Hans Tausens psalmebog" i faksimil och under originaltiteln har den nu ännu en gång ederats i en svit av faksimiltryck av reformationstida danska psalmböcker. I nutiden har sålunda också Thomissens psalmbok 1569 utgivits två gånger, och två tidiga volymer har presenterats i faksimil och med vetenskaplig kommentar: Malmöpsalmboken och Dietz' psalmbok, den senare liksom den nu aktuella presenterad av prof. Andersen. Det danska faksimilfenomenet förvånar och generar: i Sverige finns få motsvarigheter. Inte ens en så liten skrift som Svenska mässan 1531 finns faksimilerad, och åtskilliga viktiga reformationsskrifter finns inte alls i tryck. Det är danskarna som skall gratuleras.

Prof. Andersens undersökning är frukten av ett mångårigt psalmhistoriskt arbete, som resulterat i en rad uppsatser med viktiga omvärderande resultat av betydelse för dansk, nordtysk och i någon mån svensk psalm- och reformationsforskning. Det nya bidraget är av samma höga klass. En rad spännande uppslag fullföljs med en imponerande möda att spåra och pröva källor. Om inte förr har författaren dokumenterat sig som den främste kännaren av dansk och nord-/plattysk reformationstida psalmhistoria.

Sedan länge har "En ny psalmebok" behandlats i litteraturen, och enligt den väletablerade uppfattningen är den ett verk av reformatorn Hans Tausen. Han skall enligt en notis hos Hans Thomissen ha utgivit sin psalmbok 1544, och denna förlorade upplaga skall utgöra grundstommen i den förmodligen tredje upplagan som med tre tillägg efter grundstommen utgör 1553 års

"En ny psalmebok". På några olika vägar når N. K. Andersen fram till helt andra resultat. Han gör troligt att grundstommen utkom som ett boktryckaröretag omkring 1535 och före den latinska kyrkoordinantian 1537, och han finner ingenting tala mot tesen att verket i sin nuvarande form – med tilläggen – förelåg 1544. Med goda skäl argumenterar han också för uppfattningen att 1553 års version enbart är ett omtryck, där årtal friserats enligt dåtida sed. Tausen förvandlas därmed från en psalmhistorisk central- eller galjonsfigur till en gestalt i periferin – jag föreställer mig att det är snudd på helgerån – och Thomissen blir sanningsvittne i en helt ny mening: hans notis blir ett bland flera indicier på att Thomissen inte kände till eller ville veta av Tausen som psalmdiktare.

Prof. Andersens undersökning har kompletterats med korta bidrag av bokhistorisk (Erik Dal) och musikvetenskaplig (Henrik Glahn) expertis. Tyvärr har prof. Glahns få rader om de sex meddelade melodierna enbart upptaktens karaktär, och skissen har kommit för sent för att kunna utnyttjas i prof. Andersens text. Såvitt jag förstärker melodiernas tekniska återgivning tesen om en utgåva 1544 och om en bestämd tysk samling som källa. Stödet levereras närmare bestämt av de fem tyska melodierna. Den sjätte melodin har reproducerats på ett annat och sämre tekniskt sätt och är okänd i andra källor. Den råkar vara knuten till Olavus Petris "O Jesu Krist som mandom tog", ett av de få svenska bidragen till den danska psalmskatten. Detta bidrar väl till min besvikelse över att prof. Glahn enbart noterar den såsom av okänt ursprung. Oavsett härkomst tycks melodin mig intressant, väl värd en liten analys.

I prof. Andersens undersökning står dateringsfrågorna i förgrunden, och han har valt att noga undersöka psalmbokens delar inte minst med hänsyn till förlagor. Det gäller om psalmbeståndet i de olika skikten – grundstommen och tilläggen – och det gäller kalendariet och bönebeståndet, inklusive kyrkoårsserien epistelkollektor. Genom uppläggningsen blir en rad intressanta resultat närmast biprodukter, t.ex. den danska tillämpningen av Luthers i Tyskland övergivna idé att som julsång kombinera den medeltida "Puer natus" med nydikningen "Vom Himmel kam der Engelschar". I dessa delstudier är resonemangen i en del fall kanske inte lika övertygande, men prof. Andersens noggranna redovisningar av materialet ger den bästa utgångspunkten för fortsatt diskussion. Till detaljinvändningar hör också att Henrik Schücks terminologi och kategorisering av svenskt psalmbestånd brukas

(s. 179, 182 ff); inte minst genom den av prof. Andersen använda återfunna 1562 års psalmbok är Schücks översikt föråldrad.

Några frågor av större räckvidd har jag lust att diskutera, men då sprängs recensionsramen. En enda vill jag ändå antyda. Jag hoppas få återkomma till synpunkterna på denna psalmboks kollektserie och avdelningarna med sekvenser och latinska sånger i en undersökning, vars upptakt publiceras i Kyrkohistorisk Årsskrift 1985. Här inskränker jag mig till en kritisk fråga med utgångspunkt från de latinska sångerna. Avsnittet karakteriseras som "en noget tilfældig og uensartet samling" (s. 233). Jag kan inte finna annat än att den har en ganska klar de tempore-redaktion. Efter en svit de festis (jul – helga trefaldighet, nr 1–9), där texter inte utan finess tillfogats (nr 5), följer en liten grupp de commune (10–12). I det perspektivet är det förklarligt att kollektan "Deus qui corda fidelium", knuten till "Veni sancte spiritus" (nr 12), uppträder med en originell omböjning av slutfallet som gör den tjänligare för bruk under hela kyrkoåret; att formuleringen hämtats från dansk medeltidstradition gör inte saken sämre.

Mitt tolkningsförslag för automatiskt över till en annan reflektion. Andersen har gett starka skäl för antagandet att partiet tillkommit i den antagna utgåvan 1544 med stöd av en tysk förlaga 1543. Han har vidare i anslutning till tidigare forskning understrukit grundstommens originella, genomgående dispositionsprincip: kyrkoårsprincipen. Ivrigt men utan framgång har han sökt upphovsmannen (s. 163). Jag kan naturligtvis inte presentera denna redaktör, men insisterar på att han respekteras också i sin frånvaro. Den originella dispositionen är väl genomförd av en liturgiskt kunnig person – bland Københavns predikanter? – och verket kan därför inte karakteriseras som enbart ett kommersiellt och till dels slarvigt boktryckarföretag. Andersen har visat att utgivarens oskicklighet tagit sig flera uttryck: den iakttagelsen understryker att man måste räkna mycket med den okände, kunnige redaktören. Är det då inte rimligt att räkna med att "kyrkoårsredaktören" gjort en ny insats genom att redigera det latinska tillägget i en senare utgåva?

Avslutningsvis vill jag komma med en helt annan synpunkt. Genom sin samlade forskningsinsats är prof. Andersen mer skickad än någon annan att genomföra en teologisk analys av de äldsta danska psalmböckerna sådana som de faktiskt kom att föreligga och spreds. Enskildheter är klarlagda i långa stycken, och så mycket är tydligt, att utgåvorna ingalunda är teologiskt harmoniserade. Men det vore värdefullt med en

samlad analys av bärande teologiska linjer och väsentliga brytpunkter. Jag föreställer mig att ett sådant arbete skulle göra det båda lättare och angelägnare att utnyttja psalmbeståndet som en källa för en nyanserad bild av i synnerhet de första reformationsdecennierna i Danmark.

Lars Eckerdal

Irmgard Pahl (Hrsg.): *Coena Domini I, Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert. Spicilegium Friburgense 29 (XVIII + 611 s.). Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1983. Pris Sfr 75:–.*

Denna väldiga volym innehåller texterna till 48 främst västeuropeiska reformationskyrkors nattvardsliturgier. Av historiska skäl är merparten av dem från 1500-talet, men de har kompletterats med utdrag representerande bearbetningar, tillägg etc. under 15–1600-talen i mer än dubbelt så många editioner. Materialet har fördelats på 27 kapitel av huvudsakligen regional karaktär. Texterna har försetts med korta introduktioner samt käll- och litteraturhänvisningar. För urval etc. svarar ett dussintal specialister, och hela verket inleds med en kort översikt av den flitige Heidelbergprofessorn Frieder Schulz.

Volymen ingår i en serie, som inleddes 1968 med *Prex eucharistica* (ur främst gammalkyrkliga källor). Under utgivning är *Coena Domini II* (17–1900-talsliturgier i reformationskyrkor) och som avslutning planeras *Sacrum convivium* (ett urval av samtida liturgier präglade av den liturgiska rörelsens ekumeniska förnyelsesträvanden). Enligt huvudredaktörens pressrelease riktar sig den aktuella volymen liksom hela serien till liturgivetenskapare och dem som intresseras av nattvardsläran men främst till dem som är engagerade i ekumenisk dialog och även liturgiskt förnyelsearbete. Det är alltså inte primärt fråga om ett vetenskapligt editionsarbete utan om ett verk till tjänst i kyrkorna.

Den föreliggande volymen är unik i ambitionen att täcka ett så brett fält under två sekler genom att sammanföra så många nattvardsordningar i ett enda band. Merparten av de som helhet tryckta texterna finns tillgängliga i moderna utgåvor – t.ex. för tyskt språkområde i *Sehlingserien* som särskilt fr.o.m. band IV fyller högt ställda editionskrav. Men volymen upptar också svårtillgängliga texter. Det gäller t.ex. om den av Peter Brunner utgivna och skickligt undersökta *Wormser Messe 1524*, som hittills varit "dold" i en festskrift. Andra liturgier har blivit tillgängliga i en annan mening: liturgier

såsom svenska, isländska etc. meddelas på originalspråk med parallelltryckt översättning.

Mot enskildheter i urval kan man alltid göra invändningar. När det gäller det svenska kapitlet finner jag det egendomligt att den liturgiveten-skapligt och reformationshistoriskt ytterligt in-tressanta s.k. Missa Lincopensis inte avtryckts eller åtminstone lyfts fram i introduktionen – till typen hör den till den lilla men viktiga över-gångsgruppen på tidigt tyskt 1520-tal, till utform-ningen är den nästan unik – eller att ingen käll-hänvisning ges till Karl IX:s s.k. hovordning 1602. Jag tycker också att det är anmärknings-värt att Oscar Quensels starkt föråldrade under-sökning 1890 tas upp i litteraturlistan men t.ex. inte ett enda av Åke Andréns arbeten. Huvudredaktören tycks inte ha uppställt eller tillämpat enhetliga principer för de olika kapitlens käll- och litteraturhänvisningar, än mindre redovisas sådana i volymen. Litteratur måste naturligtvis meddelas i urval, men det är viktigt att då också få reda på urvalsprinciperna. Eftersom verket utarbetats i första hand för icke-specialister, vilka blir mer utlämnade åt specialisternas uppgif-ter, tycks det mig så mycket viktigare med redovisade, enhetligt tillämpade urvalsprinciper.

En annorlunda generell invändning måste jag redovisa. Det är ingen tillfällighet att seriens andra band bär en annan titel än det första, och att det här inte enbart är den eukaristiska bönen som trycks av. Editionen hade i så fall blivit mycket slank. Offertorie- och kanonbönerna hade i medeltida mässutläggningar osv. men också i mässordningarna blivit de centrala bärarna av mässofferteologin. Reformatorerna stod i denna medeltidstradition när de riktade bann-strålen mot just dessa partier, och med få undan-tag från främst de tidigaste åren "rensades" litur-gin från dessa led. Men elementen försvann inte därmed, utan de gestaltades på andra och delvis nya sätt. Av stort liturgiteologiskt intresse är i det perspektivet t.ex. detaljen, att missalets kors-fästelsebild i anslutning till kanonbönen kom att flytta över till andaktslitteraturen, eller att denna missalebild såsom symbolen för falsk offerteologi i t.ex. 1548 års upplaga av den svenska mässan ersattes med en Agnus Dei-medaljong för att inte tala om det då redan inledda svenska seger-tåget för Decius' "Guds rena Lamm oskyldig . . . på korset för oss slaktat". Exemplen kan flerfal-

digas, och jag hoppas kunna slutföra en under-sökning som mer preciserat belyser denna trans-formering av uttrycksformer för eukaristiska – i vid mening – element. Fenomenet som sådant har föranlett utgivaren av den föreliggande voly-men att under den av reformatorerna omhuldade titeln Coena Domini utge texterna till "die ge-samte Abendmahlsliturgie" (s. VI).

Principen är god; min invändning gäller genomförandet. Det har nämligen inte varit möj-ligt att få utrymme för mer än "die eigentliche Abendmahls-handlung" (ibm.), vilket enligt min mening lett till en betänklig försnävning. Även om utrymme inte funnits för texter, kunde åt-minstone strukturen ha angetts för helst den liturgiska nattvardsberedelsen och i varje fall mässan som helhet. Utrymmet kunde ha vunnits på bekostnad av de strukturschemata som nu meddelas till den "egentliga" liturgi som omedel-bart därefter avtrycks. Min enkla poäng är att den "egentliga" liturgin utgörs av hela mässord-ningen, och att det nog är fr.a. i inlednings- och ordgudstjänstpartierna som det karakteristiska för resp. liturgi framträder. För merparten av de behandlade reformationskyrkorna är mässan som helhet "convivium sacrum" eller "coena Domini" åtminstone som ideal. För syftet att redovisa den liturgiska och läromässiga egen-arten hade det sålunda varit befogat att återge liturgierna som helhet, och i långa stycken hade detta kunnat ske i form av strukturschemata.

Till volymen hör käll- och personregister. I ett verk av detta slag menar jag att det hade varit mycket befogat att utarbeta sakregister. För de tänkta adressaternas användning av boken skulle det naturligtvis vara praktiskt med ett register över de liturgiska "momenten". Viktigare vore dock ett register enligt innehållsliga principer.

Invändningarna jag redovisat kan ge intrycket att utgåvan är dålig. Det har jag inte påstått. Tvärtom tycker jag att företaget är glädjande, och volymen är liksom seriens första band en tillgång. Kanske är det emellertid ännu tid att redigera följande band något annorlunda och mer i den riktning jag argumenterat för. Jag vill rent av påstå att min sista huvudpunkt är väl så viktig för de båda nästföljande banden.

Lars Eckerdal

NORDISKT PATRISTIKERPROJEKT:

Judendom och kristendom under de första sex århundradena

I augusti 1981 hölls i Lund det första nordiska patristikermötet. Vid en avslutande session beslöt mötet på förslag från professor Torben Christensen, Köpenhamn, att ta initiativet till ett brett upplagt *nordiskt forskningsprojekt* för att studera förhållandet mellan judendom och kristendom under de första sex århundradena.

Avsikten bakom detta projekt är inte endast att genom en rent historisk analys söka klarlägga den faktiska judisk-kristna interaktionen på det idéhistoriska och kulturella området. I minst lika hög grad gäller det att spåra de drivande krafterna bakom denna ömsesidiga påverkan: de krafter som efter hand leder fram till en allt klarare kristen respektive judisk avgränsning. Därvid måste särskild uppmärksamhet fästas vid drivkrafter som kan antas vara verksamma även i dagens relation mellan synagoga och kyrka, mellan judiskt och kristet. Detta inkluderar självfallet en uppgift av sociologisk och politisk natur, nämligen att urskilja de äldsta orsakerna och tendenserna till en framväxande anti-semitism: socialt, ekonomiskt och kulturellt.

På ett naturligt sätt låter sig arbetet indelas i *fyra historiska avsnitt*: 1. Brytningen mellan kristendom och judendom under kyrkans grundläggningstid intill det judiska upproret år 66. 2. Frontdragningarna mellan kristendom och judendom i Palestina. 3. Brytningarna mellan kristendom och judendom utanför Palestina: Rom och det syriska baklandet (här uppmärksammas även grogrunden för framväxten av Islam). 4. Förhållandet mellan kyrka och judendom under det kristna kejsardömet. Anti-judisk lagstiftning: dess orsaker och konsekvenser.

Projektet måste emellertid inledas med ett studium av *förutsättningarna* i Gamla testamentet och i den intertestamentala litteraturen för den kommande brytningen mellan judendom och kristendom. Likaså bör arbetet avslutas med en systematisk *utvärdering* av de historiska tvistefrå-

gornas betydelse i dagens relation judiskt-kristet.

Detaljplanering och samordning av projektet överläts åt ett arbetsutskott bestående av professor Torben Christensen, Köpenhamn, docent Sten Hidal, Lund, professor Karl-Johan Illman, Åbo, professor Trygve Kronholm, Stavanger, samt førstelektor Oskar Skarsaune, Oslo.

Vid ett *planeringssammanträde* i Lund den 22–23 augusti 1982 – med stöd från Nordisk Kulturfond – drog arbetsutskottet upp riktlinjerna för hela projektet.

Det beslöts att det *egentliga projektarbetet* skulle genomföras under tre nordiska forskarseminarier: det första i Sverige (22–25 augusti 1983 i Stiftsgården, Båstad), det andra i Danmark (13–16 augusti 1984 i Løgumkloster), det tredje i Norge (12–15 augusti 1985 å Utstein Kloster). Till vart och ett av dessa seminarier skulle – vid sidan av arbetsutskottets ledamöter – inbjudas i genomsnitt ett tiotal specialister bland de nordiska företrädarna för den aktuella tidsepokens bibelvetenskap, religions- och kyrkohistoria, rättsvetenskap etc. Som det slutliga resultatet av det samlade projektarbetet föreslogs en utgivning av alla specialföreläsningarna (acta med noter och bibliografiska uppgifter i två volymer). Det ansågs även önskvärt att de vunna resultaten kunde presenteras i populärvetenskaplig bearbetning (ett arbete om c. 300 sidor med ett litet urval belysande primärtexter).

Med reservation för nödvändiga förändringar fastställdes följande *föreläsningstemata* för projektet i dess helhet:

Forskarseminarium I (Sverige 1983: 1. Information rörande judisk-kristen dialog på det akademiska och ekumeniska området (med litteraturorientering). 2. Utkorelse och universalism i Gamla testamentet. 3. Det nya förbundet i Gamla testamentet och den antika judendomen. 4. Eskatologin i den intertestamentala perioden. 5. Messias och Människosonen i den in-

tertestamentala perioden. 6. Vem ville Jesus vara? 7. Urkyrkans skriftförståelse. 8. Kristna och judiska måltider under första och andra århundradet. 9. Jesus och de kristna i rabbinisk tradition.

Forskarseminarium II (Danmark 1984: 10. Jesus och Torah. 11. Paulus och Torah. 12. Den petrinska traditionen och judarna. 13. Hellenisterna och urförsamlingen. 14. Det nya förbundet i Nya testamentet. 15. Jude-kristendomen – fiktion eller historisk realitet (med forskningsöversikt). 16. Anti-judaism och anti-semitism i evangelierna. 17. Diaspora-judendomen och Jerusalems fall. 18. Partikularism och universalism i diasporajudendomen. 19. Urkyrkan och judendomens liturgiska tradition. 20. Kampen om skriftförståelsen under andra århundradet. 21. Den gnostiska skriftförståelsen. 22. Philo och den gammalkyrkliga skrifttolkningen. 23. Celsus' och Origenes' syn på förhållandet mellan judendom och kristendom. 24. Kampen mellan judendom och kristendom i de östliga provinserna under tredje århundradet. 25. Kampen mellan judendom och kristendom de latinska provinserna under tredje århundradet.

Forskarseminarium III (Norge 1985): 26. Judarna och kristendomsförföljelse. 27. Kejsardömet anti-judiska lagstiftning under fjärde århundradet. 28. Den antiokenska exegetiskskolan och judisk skriftlära. 29. Fornkyrkans kristologi och de judiska frälsningsförväntningarna. 30. Hieronymus och judarna. 31. Augustinus och

Gamla testamentet. 32. Den nutida dialogen judendom-kristendom i historiskt perspektiv. 33. Den nutida dialogen judendom-kristendom i teologiskt perspektiv.

Med stöd från Nordiska forskarkurser (Nordiska forskarsymposier) genomfördes *Forskarseminarium I den 22–25 augusti 1983* under deltagande av följande projektmedarbetare: docent Sten Hidal, Lund, docent Anders Hultgård, Uppsala, professor Karl-Johan Illman, Åbo, lektor Knud Jeppesen, Århus, professor Tryggve Kronholm, Stavanger, professor Ragnar Leivestad, Oslo, professor Evald Lövestam, Lund, professor Mogens Müller, Köpenhamn, professor Eduard Nielsen, Köpenhamn, professor Helmer Ringgren, Uppsala, lektor Karl-Gustav Sandelin, Åbo, samt förstelektor Oskar Skarsaune, Oslo. Professor Torben Christensen var på grund av sjukdom förhindrad att närvara (han avled den 8 september).

Genom bidrag från Nordiska samarbetsnämnden för humanistisk forskning (NOS-H) har nyligen fullföljandet av hela projektet säkerställts (*Forskarseminarium II* och *III*).

Korta rapporter från projektarbetet kommer att lämnas hösten 1984 och hösten 1985 (motsvarande en presentation av innehållet i de två planerade acta-volymererna).

För arbetsutskottet:
Tryggve Kronholm

En data-baserad Augustinus-konkordans

Vid planeringen av ett "Augustinus-lexikon" – ett projekt understött av Deutsche Forschungsgemeinschaft och flera andra organ – aktualiserades behovet av en fullständig konkordans över Augustinus skrifter. En sådan har nu kommit till stånd under samverkan mellan kommissionen för utgivandet av de latinska kyrkofäderna, knuten till Österrikes vetenskapsakademi, samt det katolska universitetet i Louvain. Detta index över ordformer är lagrat i dator-minne. Information om förekomsten av de mer än fem miljoner orden i Augustinus skrifter kan snabbt och tillförlitligt läsas fram: man får fram en dubbel referens (placeringen i skrifterna i fråga och i den edition som användes), och därjämte en kontext på 10–15 ord. Konkordansen var ursprungligen

tänkt som ett hjälpmedel för dem som skrev artiklarna i Augustinus-lexikonet, men är nu allmänt tillgänglig för alla intresserade forskare mot ersättning för kostnaderna för framtagning och översändande av den information som önskas. Förfrågningar skall adresseras till: "Augustinus-Lexikon", Editorial Office, Steinbachtal 2, D-8700 Würzburg, eller till: "Augustinus-Lexikon", Working Group at the Justus-Liebig-University, Karl Glöckner-Str. 21, H 201, D-6300 Giessen.

Ovanstående uppgifter – viktiga för alla Augustinus-forskare – har översänts till redaktionen från utgivaren av Augustinus-Lexikon, Cornelius Mayer, Würzburg.

DISKUSSIONSINLÄGG

Troslärans kriterier

I sitt genmäle till min recension av "Människan och Gud" i denna tidskrift (1983, s 35 ff) uttrycker Ragnar Holte upprepade gånger sin "förvåning" över att någon kan företräda en annan ståndpunkt än bokens författare. Man får intrycket att den som intar en sådan position måste vara på något sätt efterbliven, den har ju "otaliga gånger vederlagts". Detta är inte någon fruktbar utgångspunkt för en diskussion. En sådan förutsätter att man själv inte sitter inne med svaren på alla frågor och att man åtminstone försöker sätta sig in i vad den andre står för. Det vore snarare anledning till förvåning – och inte så liten oro – om alla företrädare för en universitetsdisciplin vore av samma mening.

Till det egendomliga i detta debattläge hör att Holte inte bara utgår från att det enda som är möjligt att göra är vad som utifrån vissa bestämda förutsättningar konstaterats vara så i Uppsala utan även att han inte tycks vara det minsta anfäktad av det förhållandet att den egna positionen utifrån ett internationellt perspektiv ter sig minst sagt provinsiell. Med påståendet att det inte är möjligt att vetenskapligt beskriva den kristna tron dömer Holte egentligen även ut ett helt annat religionsvetenskapligt ämnesområde. "Religionshistoria" förutsätter som något självklart att det – trots alla de svårigheter som möter på vägen – i princip är möjligt att ge ett svar på frågan om vad islam, buddhism osv innebär. Jag ser inte någon välgrundad anledning att fråga vad jag tentativt sökt formulera i artikeln Vagar till teologi? (STK 1982, s 58), nämligen att det hör till universitetsteologins uppgifter "att med en konfessionellt obunden, för alla tillgänglig och troberoende argumentering kritiskt bearbeta det fenomen som kristendomens uttrycksformer i historien och nuet utgör". Därvid ställs man under "kravet att så objektivt som möjligt klargöra vad kristen tro utifrån dess egna grundläggande förutsättningar faktiskt innebär (ibidem, kursiverat här).

Ställer man frågan om "troslärans kriterier" från denna utgångspunkt blir det en primär uppgift att klarlägga dessa kristendomens egna "grundläggande förutsättningar". Ett försök i den riktningen möter i "Frågan om det specifikt kristna" (STK 1978, s 49–54) och en tillämpning i "Dopet, teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt" (1984, s 9–39). I bestämningen av "Jesus", bekänd som "Kristus" (= "det slutgiltiga och allt avgörande frälsningserbjudandet", STK 1978, s

52) som det ytterst avgörande kriteriet för kristen gudstro tangeras också en "sannings"-fråga i den med den historiska forskningen gemensamma frågeriktningen. Dessutom rör det sig om en förankring i vår vanliga verklighet och om en bestämd tydning av den – i såväl konflikt som integration med vad vi tror oss "veta" om denna "verklighet". Vill man, kan man här tala om ett "identitetskriterium" och *subsidiärt* också om den "erfarenhets"- och "integrations"-kriterier. Det som kristen tro står för föreligger ju inte i något isolerat rum utan innefattar moment också från den allmänmänskliga erfarenheten och måste för att vara relevant integreras med vad vi i övrigt "vet" (se härtill exemplen i STK 1982, s 61 ff).

I detta är jag – som var och en lätt kan konstatera – inte enig med vare sig Nygren, Aulén eller Hägglund – eller Holte. Men det utesluter inte att det finns något att lära hos dem alla (när det gäller Aulén är jag något "förvånad" över Holtes schematiska bedömning; som jag visat i "The Unique Character of Christian Faith" 1979 företer han från 60-talets början en ur metodsynpunkt ganska radikal omvärdering av sin tidigare position).

Av Holtes genmäle har jag lärt mig, att jag efter allt att döma i min recension använt termen "trosnorm" med en vidare syftning än författarna till "Människan och Gud". Den skall där avvisa en empiristisk verklighetsuppfattning – vilket är lovvärt – och visa att man kan komma fram till "möjligheten av en gudstro". Eftersom också kristendomen företräder "en gudstro" och i fortsättningen behandlas inom den av "trosnormen" angivna frågeställningen är det dock svårt att undgå reflexionen att de övergripande och inledande resonemangen också måste ha någon betydelse när det kristna trosinnehållet skall beskrivas. En terms eller ett resonemangs avsedda funktion behöver ju inte nödvändigt sammanfalla med den faktiskt föreliggande. – Av någon anledning tycker Holte att "det vore intressant att veta om Persson och Hägglund håller fast även vid den gamla lundensiska religionsfilosofin, eller om de har någon alternativ filosofisk lösning på den kristna trons sanningsfråga, eller om de företräder en ren fideism". För egen del känner jag mig inte hemma i något av dessa alternativ (jfr vad jag sagt om "fideism" i STK 1982, s 59). Så vitt jag kan se vore det att överanstränga filosofin att kräva att den skulle bevisa kristendomens sanning.

Per Erik Persson

Paradigm eller mönster

Redan i Gluntarna och i reklamen för Hästens skor heter det att "Uppsala är bäst". När Ragnar Holte i sitt diskussionsinlägg liksom i sin nya bok pläderar för giltigheten av denna sats på de teologiska skrifternas fält, är det naturligtvis inte så mycket att säga därom. Men han har som ett sidoordnat men angeläget syfte att därjämte varna för de sämre produkter, som kommer från Lund, och denna punkt finns det anledning att något beröra, eftersom det är en historia, som inte är helt utan poänger.

I diskussionsinlägget är det särskilt ett kompendium i dogmatik med titeln Trons mönster, som blir föremål för hans magistrala bedömning. Med tanke på att ämnet dogmatik enligt Holte redan är avskaffat i Uppsala, kunde det synas överflödigt, att han överhuvud befattar sig med denna skrift. Men, som sagt, han finner en varning befogad. Det är särskilt två ting han har att invända mot boken: För det första återger den bara författarens eget mönster, för det andra är den inte vetenskaplig. Några sakskaäl anges inte, och därför skall givetvis inte heller något försvar för bokens metoder anföras i detta sammanhang. Men det anmärkningsvärda är, att de båda angivna egenskaperna sammanfaller med något som också utmärker boken Människan och Gud, enligt vad dess författare själva säger i förordet: 1) Det är deras egen personliga avgörelse, som bestämmer valet av ståndpunkter, och boken är ett försök att "resonera oss fram till hur vi . . . positivt kan formulera vår kristna tro". 2) Boken är en aktuell trostolkning, som inte kan genomföras med enbart religionsvetenskapliga metoder, och den kan därför enligt premisserna inte vara vetenskap.

De nämnda böckerna skulle alltså enligt Holte på dessa båda punkter vara ganska lika. Detta är överraskande. De flesta iakttagare har betonat hur olika de båda böckerna är i metodfrågorna, och det brukar vara en elementär uppgift för studenterna på baskursen att redogöra för dessa differenser.

Men frågan är nu, hur beteckningen icke-vetenskaplig kan bli en honnörsbeteckning, när det gäller skriften från Uppsala, men närmast ett föraktligt tillmål, när det gäller skriften från Lund. Det är onekligen litet gåtfullt, men Ragnar Holte kommer på en finurlig utväg ur dilem-mat. Det har inte undgått honom, att "vetenskap" numera inte är detsamma som på Bengt Lidforss eller Ingemar Hedenius tid. Man kan ha ett vidare vetenskapsbegrepp, och utifrån ett sådant kan man t ex kalla det som författarna presenterar i Människan och Gud för ett "paradigm", ett ord som inte bara är gångbart utan även har hög prestige i nutida vetenskapsteori. Ordet kommer från grekiskan, och slår man upp det i ett lexikon, finner man att det översättes med – ja, just det – "mönster". Den slutsats läsaren bör göra av detta är tydligen, om Holtes argumentering skall ha någon mening, att ett "paradigm" ifrån Uppsala är något vida förmer än ett "mönster" från Lund. Det kan t o m kallas vetenskap, om man har ett vidare vetenskapsbegrepp. Ragnar Holte föredrar dock ett snävare sådant och stannar sålunda vid att boken från Uppsala är icke-vetenskap. Men av det sagda bör givetvis läsaren förstå, att den är det sas på ett långt finare sätt än boken från Lund.

Bengt Hägglund