

# Att förstå religion. Tiderna ändras och vi med dem\*

AV HAMPUS LYTTKENS

Heidegger har förklarat att människans existens alltid är historiskt och temporalt bestämd. Han insisterar också på de historiska villkoren för kunskap och tanke.

Jag tänker inte ta ställning till dessa Heideggers yttranden. Jag vill bara använda dem som förevändning för det ämne jag valt för min föreläsning. Jag tänker utnyttja ett uppslag från Torsten Hägerstrand. Han har sysslat med ett projekt där äldre forskare intervjuats om sin forskarverksamhet. Varför har man forskat som man gjort? Varför har vissa ämnen valts? Av vilken anledning har man haft en viss forskarriktning och varför har intresse och metoder efterhand ändrats? Syftet är att se på forskaren och hans forskning i ett vidare sammanhang. Vilka faktorer ligger bakom forskningen i en forskarens liv under olika tider? Vad har lärare, det omgivande forskarklimatet eller förhållanden i samhället betytt? Det är utifrån det här perspektivet jag tänker försöka belysa min egen verksamhet som forskare.

Ofta betonas familjens, barndomstidens och hemmiljöns betydelse för en människans personlighet och därmed också för forskarpersonligheten. Ett exempel härpå är en uppsats av Lawrence S. Kubie, som ger flera exempel på hur barndomsupplevelser kan prägla den vetenskapliga attityden. Han nämner bl a en känd professor i psykologi vilken växt upp i en fundamentalistisk kristen miljö och som avslöjar en rent fundamentalistisk och rigid attityd till den vetenskapliga teori han förfäktar. (Lawrence S. Kubie, *Some Unsolved Problems of the Scientific Career*, *Sociology of Science*, ed. by B. Barber and W. Hirsch, New York

1962, s. 218.) Kubie diskuterar också frågan i vad mån olika personlighetstyper dominerar inom olika forskningsområden och ger några exempel från fysik och biologi.

Även om det vore intressant att fullfölja dylika synpunkter på forskarens personlighet och attityder skall jag här begränsa mig till att söka skildra det forskarideal i vilket jag fostrades. För att förstå det inflytande detta haft i svensk teologisk forskning skall jag emellertid börja med att teckna dess bakgrund i en långvarig teologisk tradition. Det gör jag bäst genom att diskutera synen på språket och den roll denna spelat inom teologien.

## I. Språkets problem

Filosofier har alltid varit sysselsatta med problem sammanhörande med språket. Från Platon och Aristoteles till Petrus av Spanien och Thomas av Erfurt; från Locke till Wittgenstein och Heidegger. Det är inte bara i nutiden man varit medveten om vilket mångfacetterat och komplext verktyg språket är. Vi kan bara erinra oss vad Sokrates säger i den platoniska dialogen *Kratylos*. I denna dialog påpekar han att Hermes, den gud som uppfann språk och tal, kunde kallas tolk och budbärare men också tjuv, lögnare och ränksmidare. Ord har förmågan att uppenbara men de kan också dölja. Talet kan beteckna alla ting men det kan också vrida saker hit och dit. Sokrates finner det

\* Något omarbetad version av avskedsföreläsning 1982-05-19.

därför betecknande att Pan, Hermes son, är fin och gudalik upptill men getalik nedtill. Språket självt är delat i sant och falskt, sant i den mån det närmar sig gudarna, falskt i den mån det förbindes med människans tragiska sätt att vara.

Också för teologerna har tiderna igenom språket spelat en väsentlig roll. Det beror på det faktum att kristendomen bygger på en helig skrift. Att bara hänvisa till ett sådant konstaterande är dock inte tillräckligt. Viktiga är förhållandena kring denna skrifts trädning, översättning, tolkning och systematiska behandling.

Ett intressant drag är att den kristna religionen till skillnad från t.ex. Islam översätter sin heliga skrift till nya språk. Därmed har man genast infört ett nytt moment vid sidan av den rena förkunnelsen eller det rent liturgiska användandet. Översättaren tvingas inta en distans till texten, analysera dess filologiska betydelse och diskutera vilka ord och uttryck i det nya språket som bäst svarar mot ursprungstexten. Jag har under senare år talat för den hypotesen att detta är en av de faktorer som förklarar att det inom kristendomen växer fram en begynnande teologi och därmed religionsforskning.

Översättaren tvingas inte bara till distans till de texter han skall översätta. Han måste också vara öppen för det nya språket, den kultur, de livsformer och värderingar som där härskar och som finns med i betydelsen av de nya orden och uttryckssätten. Det räcker ofta inte med att bara hitta ett motsvarande ord. Det använda ordet liksom bilden kan i en ny kultur ge helt felaktiga intryck. Teologerna tvingas då till omdefinitioner, att i det nya språket hitta användningar som bättre svarar mot ursprungstextens intentioner. Ett exempel är försöken att ge det kristna ordet tro en bättre status inom den grekiska kulturen. Det grekiska ordet för tro, *pistis*, hade i den platoniska traditionen mycket dålig klang, dess närmaste släkting i skalan på väg bort från riktig kunskap var vidskepelse. Klart är att detta måste skapa problem för den kristna teologerna. Man löste det på det sättet att man hittade en användning hos Aristoteles.

Han talar om tro som axiomatisk visshet, dvs. den evidenta övertygelse med vilken vi bejakar självklara axiom som t.ex. att det hela är större än sina delar. Den kristna tron beskrevs nu av de alexandrinska teologerna som axiomatisk visshet. Därmed räddades trons anseende men tron gavs också en utrerad intellektuell innebörd som inte svarar mot det bibliska innehållet. Jag har hävdad att detta varit en av faktorerna bakom kristendomens intellektualisering genom tiderna.

Vid översättning och tolkning ställs man hela tiden inför frågan hur nära och troget man skall återge det hela och mot detta står uppgiften att förklara och förstå. Tiderna igenom har här när det gäller förhållandet till det omgivande samhället och kulturen funnits en mer kulturöppen och en mer biblicistisk linje. Detta visar sig också i synen på det bibliska språket.

Men inte nog härmed. Hela synen på bibeln har präglats av att denna setts i analogi med ett filosofiskt system. Gud ses som ett högsta förnuft och allt han uppenbarar måste i princip motsvara detta. Huvudprincipen har varit att se på bibeln som en princip, en premiss, från vilken man kan dra slutsatser. Som vi skall se talar man både på katolskt och protestantiskt håll om bibeln som en första princip i den här meningen.

I fornkyrkan utvecklas under inflytande av grekisk filosofi vad jag skulle vilja kalla en metafysisk snarare än en semantisk mångtydighet i språket. Man kan tala om olika förståelsenivåer i bibeln. Bakgrunden är uppfattningen att den materiella verkligheten antingen hänvisar till eller i sig döljer ett intellektuellt, icke-materiellt element, idén, formen eller allmänbegreppet. På liknande sätt förhåller det sig, anser man, med det fysiska språket i bibeln. Bibeln svarar mot verklighetens struktur. Bakom det yttre döljer sig det andliga. Hos Origenes finner vi en ontologisk tredelning som svarar mot människans tredelning i kropp, själ och ande. Det kroppsliga är den bokstavliga betydelsen, det psykiska är den moraliska och det andliga är den allegoriska – mystiska – betydelsen. Oavsett en rad olika nyanser kvarstår medeltiden igenom den grundlägg-

gande skillnaden mellan bokstavliga och olika överförda betydelse. Utvecklingen går emellertid dithän att man mer betonar den bokstavliga innebörden i bibelorden.

Augustinus skiljer mellan ordens egentliga betydelse (*propria*) och deras överförda (*translata*). Han visar också medvetenhet om de semantiska problemen. När ord är okända får man anlita filologiska metoder. När de är mångtydiga får man använda trosregeln som tolkningskriterium.

Hos Thomas av Aquino framhålles att den bokstavliga betydelsen är grundläggande. Orsaken till denna starkare betoning av bokstaven är Thomas' aristotelism: Den andliga meningen i skriften fattas ej längre som något bortom eller bakom texten utan som något som direkt uttryckes i den bokstavliga texten. Att förstå är intelligere, dvs. *intus legere*, läsa i det inre. På bokstaven vilar också de överförda betydelse. Dessa beror på att de av orden betecknade ting i sin tur av skaparen gjorts till tecken för något annat och högre. All teologisk argumentering bör emellertid utgå från den bokstavliga lydelsen. Skriften innehåller intet för tron nödvändigt som den inte på något ställe framställer uppenbart och bokstavligt. (Jfr *Summa Theologiae*, I.1.10, ad 2.) Vi finner hos Thomas en kombination av den bokstavliga innebörden med den metafysiska mångtydigheten. Samtidigt möter vi en optimism om möjligheten att förstå den bokstavliga innebörden. Thomas betraktar vidare uppenbarelsen i skriften som principer, dvs. grundläggande premisser för den teologiska argumentationen (ib. I.1.8, ad 1).

Hos Luther blir denna optimism om möjligheten att förstå skriftordet kraftigt förstärkt. Som sina föregångare hävdar han att all teologisk argumentering bör utgå från klara skriftord. När man strider om tron får man inte stödja sig på tvetydiga ord utan på sådant som med visshet och i sin enkla, bokstavliga lydelse klart och tydligt berör den sak man tvistar om. Luther driver emellertid i praktiken tesen om skriftordets klarhet med en helt annan konsekvens och skärpa än sina föregångare. Klarhet i betydelsen klara skriftord är det som Luther bygger på

när han hävdar att all argumentering i teologiska sammanhang skall utgå från skriftordet som en första princip. Här möter vi princip igen. Från skriftordet skall alla slutsatser dragas och inför det skall alla ståndpunkter prövas. Skriftens klarhet som norm betyder att den ger klara besked i allt som är nödvändigt att veta och som är nödvändigt för frälsningen. Vi kan fråga oss om inte ännu hos Luther den intellektuella bibelsyn som infördes via grekerna fortfarande lever kvar.

Luther skulle aldrig kunna gå med på en principiell oklarhet i skriften. Det är för honom ett religiöst krav att skriften bjuder klara och vissa ord, varpå man kan stödja sig. Det måste finnas en klar och viss grund, på vilken tron och samvetet kan förlita sig i anfäktelsens situation. Tron måste mot samvetets anklagelser kunna visa på vissa och fasta ord.

Nu är Luthers tankegångar emellertid mer komplicerade än som framgår av denna enkla skiss. Han talar t.ex. om en innehålllig klarhet i skriften därigenom att allt där vittnar om och pekar på Kristus. Han hävdar som bekant att skriften är sin egen tolk, att de dunkla ställena klargörs genom de tydliga. Han skiljer mellan en yttre klarhet som består i vad som direkt blivit sagt i bibeln och den inre som förlänas människan av den helige ande, en inre visshet som inser sanningen. Den yttre klarheten kännetecknas av att det är möjligt att rent språkligt förstå vad som sägs. Skriften frambär ett budskap vars mening är tydlig, även om människan med sitt förnuft ej kan begripa hur påståendet kan vara sant. Skriften bekänner att Kristus är både Gud och människa. Att den gör detta är enligt Luther klart. Hur detta skall förstås, därom säger skriften inte något och det är enligt Luther ej heller nödvändigt.

Jag kan här förbigå att ett närmare studium av Luthers bibelsyn visar att han anser sig tolka bokstavligt när han tror sig återfinna sin reformatoriska teologi i vissa bibelord, särskilt hos Paulus, och att vi med nutida exegetiska metoder kan inse det problematiska i Luthers tolkningar.

I stället vill jag ta fasta på det för mitt

tema viktiga. I den äldre teologiska traditionen blir förståelsen en förståelse på olika metafysiska nivåer. Över, bortom, bakom den fysiska förståelsen finns den andliga verkligheten och förståelsen kan stiga från den fysiska texten till den andliga sfären. För Luther är förståelsen dels att veta vad som rent språkligt sägs, och det är den grundläggande. Förståelsen växer fram ur den entydiga bokstavliga betydelsen. Till detta kommer trons visshet som innebär övertygelse om sanningen i det som sägs. (Jfr Luther, WA 18.606 ff., 18.653 ff., 18.768 f., 7.98:4 ff. H. Lyttkens, Skriftens klarhet. Ny Kyrklig Tidskrift, häfte 5-6 1962.)

## II. Positivistisk forskning

Jag har tagit fram denna idéhistoriska aspekt därför att jag anser att den fortsatt att spela in när det gäller synen på det teologiska arbetet. Även om teologiens uppgift genom Schleiermacher övergick från att vara systematiskt förkunnande till att bli systematiskt beskrivande lever uppfattningen om den bokstavliga förståelsens möjligheter kvar. Och när jag nu går över till att skildra det vetenskapliga klimat som mötte mig i Uppsala, bör vi hålla i minnet att den optimistiska och intellektuellt präglade synen på bibelförståelsens möjligheter passar som hand i handske till den vetenskapsuppfattning som växte fram i Uppsala mot bakgrund av Uppsalafilosofien. Man kan säga att den lutherska bibelsynen har samma principiella syn på texterna som den positivistiska vetenskapsuppfattning som dominerade i början på 1900-talet. När Luther talar om den yttre klarheten, detta att skriften framför ett budskap som är tydligt för alla, är den principiella synen på texterna densamma som när man senare anser att det är möjligt att objektivt argumentera från texterna och deras innehåll.

Hjalmar Lindroth har i festskriften till Axel Hägerström 1928 publicerat en uppsats med titeln: "Om teologien såsom positiv vetenskap". Termen är hämtad från Schleiermacher och Lindroth ägnar större delen av uppsatsen åt att analysera Schleierma-

chers framställning i "Kurze Darstellung des theologischen Studiums". I avslutningen anger han dock sin egen ståndpunkt. Han hävdar att vetenskap är en motsägelselös uppfattning av något reallt och bestämt. I Schleiermachers bestämmande av teologien som positiv vetenskap finner han vidare ett moment som kan tillgodose det vetenskapliga kravet på objektivitet. Det är bestämningen av teologien som "Gegenstandswissenschaft", objekts- eller föremålsvetenskap. Det gäller, hävdar Lindroth, att skilja liv och vetenskap, tron och teologien. Det är orimligt att fatta teologien som en troslivets egen aktualisation till vetenskaplig klarhet. Denna nyorientering har, framhåller Lindroth, negativa avgränsningar: teologien kan inte utan uppoffrande av sin vetenskaplighet fattas som ett vetande i och av tro och religion. Alla värdeföreställningar på teologiens mark skall avslöjas som icke vetenskap och som förklädd metafysik. Man måste också vara på vakt mot allt subjektivistiskt bestämt tänkande på vetenskapens område. Teologien har som vetenskap sitt givna föremål: religionen och kristendomen. Dess objekt är givet i det psykologiskt fullt bestämbara medvetande som tillhör det rumsligt-tidliga vetenskapligt bestämbara verklighetssammanhanget. Slutsatsen blir att teologien med bevarande av sin vetenskaplighet endast kan fattas som en vetenskap *om* tron, *om* det kristna troslivet och *om* religionen. På så sätt är teologien en positiv vetenskap. (Festskrift tillägnad Axel Hägerström den 6 september 1928, Uppsala 1928, s. 184 ff., 196 ff.)

Detta är bakgrunden till det vetenskapsideal som utvecklades i Uppsala under 40- och 50-talet. För oss i forskarseminariet i dogmatik var det en grundsats som Hjalmar Lindroth aldrig tröttnade att upprepa: vetenskap är möjlighet till objektiv argumentering. Denna tankegång har han bl.a. utvecklat i en uppsats i Svensk teologisk kvar-talskrift 1938 med titeln "Teologi och värdering".

Lindroth erkänner där att vetenskapen givetvis både har en individualpsykologisk och en sociologisk aspekt, men han hävdar att denna inte påverkar vetenskapens struk-

tur. En enskild forskare kan ha en riktig uppfattning, även om han har en stor grupp andra forskare mot sig. Den första elementära strukturen hos vetenskapen är möjlighet till objektiv argumentering. Om denna sats förnekas hamnar man i fullständig godtycklighet. Maximen innebär en möjlighet för olika forskare att mötas på ett plan som är oberoende av deras individuella läge. Vetenskapligheten är oberoende av den eventuella samstämmigheten mellan olika forskare. Vetenskapligheten hos forskarresultaten – så uttrycktes det av Lindroth – har sin grund inte i vetenskapens sociologiska utan i dess strukturella sida. Därmed kommer Lindroth fram till sin andra bestämning: till vetenskapens struktur hör objektivitet eller saklighet. Det som avgör vad som är vetenskapligt är oberoende av det psykologiska medvetandet om det och av enskildas eller grupperns tycke och mening. Den vetenskapliga verksamheten bestäms endast av en norm, sakligheten. Lindroth vägrar dock att betrakta detta som ett värderande moment. Till vetenskapens struktur hör konstaterandet, inte värderandet.

För den som hört Lindroth predika saklighetens etos, kvarstår intrycket av vilket starkt etiskt värde han tillskriver saken. Det gäller att befria sig från alla förutsättningar och låta enbart saken komma till tals.

Det här synsättet präglade den idéhistoriska forskning som vi bedrev under min tid i Uppsala. Det gällde att förutsättningslöst lyssna till texterna. De utgjorde saken, och argumenteringen, hypoteserna och slutsatserna måste bygga på en analys av texten. Det förutsattes att det fanns en ideal sanning som man kunde nå fram till. Detta betydde inte att vi hamnade i refererande. I stället sökte vi nå fram till den eller de tankegångar som kunde utmejslas. Man fick inte begränsa sig till att dra för stora slutsatser av enstaka yttranden. Helheten måste beaktas. Det gällde att analysera fram de olika elementen och tankegångarna. Och det gällde att vara känslig för nyanser och komplikationer. Likaså var det viktigt att inte fastna i sina egna föreställningar om en författare. Detta som nu skulle kallas för förförståelse skulle man söka befria sig

ifrån och inte heller fastna i den hittills gängse tolkningen. Det gällde att gå till verket förutsättningslöst och låta den s.k. saken tala.

Detta betydde att t.ex. en konstruktivt uppbyggd avhandling som Torgny Bohlins inte gavs docentbetyg därför att opponenter visade på brister i textbehandlingen av Luther. Av liknande grunder rådde kritik mot grundmotivforskningen som lundensarna bedrev. När man där, som Nygren i "Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape", karakteriserade olika teologer som Augustinus, Thomas och andra efter eros och agape-schemat konstaterades i Uppsala bristande akribi och felaktiga generaliseringar. Helhetsbilden stämde inte med det nygrenska schemat. Metoden att studera en enstaka text och sedan utifrån den utgå från att det hela bärs av ett visst grundmotiv och detta utan hänsyn till vad det verkligen står, verkade för oss i Uppsala ytligt och att pådyvla de undersökta teologerna tankegångar som deras texter inte bestyrkte.

Liksom lutherdomen hade en optimistisk inställning till bibelförståelsen: där finns ett klart och för alla språkligt fattbart budskap, bars det objektivistiska vetenskapsidealet av en optimistisk tro på möjligheten att objektivt klarlägga idéhistoriska sammanhang och olika teologers tankar och tolkningar. I det hela låg en tolkning men då denna tolkning grundade sig på en objektiv argumentering var idealet att nå fram till av alla erkända objektiva resultat.

Det är inte svårt att förstå att det objektivistiska vetenskapsidealet utan svårighet accepterades av lutherskt fostrade idéhistoriskt arbetande teologer.

Frågar då någon hur vi ställde oss till möjligheten att göra en vetenskaplig framställning av den kristna trons innehåll blir svaret att det var en fråga som aldrig blev aktuell. Vi var kritiska mot försöken att med vetenskapliga metoder söka fastställa det äktkristna och sedan lägga detta som en värdemall över idéhistorien. Det vore som om man inom konsthistorien först skulle fastställa ett konstnärligt ideal och sedan med dess hjälp skriva konsthistorien. Något alternativ till Auléns systematiska framställ-

ning av den kristna tron diskuterades emellertid inte såvitt jag minns. Att vi som idéhistoriker ändå kunde ha mallar föll oss aldrig in. Vi var övertygade om den principiella möjligheten att nå objektiva och därmed invändningsfria resultat.

### III. Idéhistorisk forskning

För att ge någon konkretion för det sagda skall jag kortfattat teckna min egen utvecklingsgång. Jag vill då först nämna att teologie licentiatexamen omfattade två ämnen och att läskurserna för dessa var, med nutidens mått, oerhört omfattande. Tvåämneslicentiaten hade emellertid den fördelen att man kom i kontakt med två lärare från skilda ämnen. Här mötte jag motsatta forskartyper, Lindroth med respekt för materialet, von Engeström som ifrågasatte allt, som lärde en att aldrig ta något för givet, som ständigt kom med kritiska invändningar. Jag har ofta sagt att detta med två så olika lärare var en lycklig kombination.

Hjalmar Lindroth hade tankar om att starta ett projekt med syfte att skriva den svenska teologiens historia. Jag tyckte det vara en intressant idé och började studera en svensk professor, Nils Wallerius, verksam som professor Kalsenianus i Uppsala på 1700-talet, arg anhängare av Wolffs filosofi. I hans uppgift ingick att bedriva apologetik och att bekämpa ateister, hedningar och kättare. Till detta värv gick han med våldsam frenesi. Bekant är t.ex. hans gräl med Linné-lärjungen Forsskål. Han bekämpade också den framväxande kantianska filosofien och de radikala upplysningsfilosoferna. Det är lustigt att tänka sig att det är denna apologetiska professur som sedan utvecklades till en professur i religionshistoria. Polemiken mot främmande religioner ledde till ett studium av dem och sedan till allmän religionsforskning.

När jag gick igenom Wallerius' skrifter hittade jag en term som jag inte stött på i protestantiska sammanhang tidigare. Det var termen analogi. I sin metafysik har Wallerius en utförlig analys av skillnaden mellan ord som används entydigt, mångtydigt och

analogt, varken totalt entydigt eller totalt mångtydigt. Han säger att vara-begreppet används på sådant sätt om Gud och skapelset. Jag skall inte belasta läsaren närmare med problematiken vad avser Wallerius' utredning om de olika analogibegreppen. Det som hände var att jag blev intresserad och sökte ta reda på hur dessa tankegångar hamnat hos Wallerius. Jag gick då vidare bakåt och fann till min förvåning att de stora ortodoxa teologerna inte endast diskuterade analogibegreppet utan flitigt sida upp och sida ner citerade från de stora katolska lärofädernas skrifter. Särskilt Thomas av Aquino förekom ymnigt. Jag har efter den upptäckten alltid undrat över hur 1600-talets protestantiska teologer fungerade mentalt. I sina läroböcker mötte de dels ilska utfall mot den katolska tron, dels långa katolska, positivt värderade citat. Måste det inte leda till något slags personlighetsklyvning?

Orsaken till citerande av katolska författare är klar. Lutherdomen saknade en egen filosofi. När man tvangs ut i debatter eller kom in på principiella frågor tvangs man låna från sina motståndare.

Min tillbakavandring för att följa analogibegreppet bakåt gick sedan vidare till thomisterna, bl.a. spanjoren Suarez och kardinal Cajetanus. Det var honom som Luther hade att göra med på riksdagen i Augsburg. Slutligen kom jag till Thomas av Aquino själv. Att jag stannade för honom berodde på en idéhistorisk vandring, inte på något primärt intresse för Thomas. Sedan väcktes emellertid intresset bl.a. därför att jag hos Thomas fann en strävan till intellektuell klarhet som tilltalade mig. Jag fann att hans tänkande inte var så enkelt som det framställdes av moderna thomistiska uttolkare. De gjorde sig skyldiga till en ensidig tolkning som hade kardinal Cajetanus till upphovsman. Detta medförde att jag började studera Thomas i sin helhet och ledde till doktorsavhandlingen om analogibegreppen hos Thomas. Jag ville emellertid också undersöka den historiska bakgrunden till de olika analogibegrepp som fanns hos Thomas och sökte mig bakåt till de grekiska filosoferna och matematikerna. Detta ledde till att jag då kom att göra det första försöket

att skriva analogibegreppets historia och följa det framåt i tiden via nyplatoniker, nyplatoniska aristoteleskommentarer, kyrkofäderna och medeltiden före Thomas.

Om jag nu ser tillbaka kan jag konstatera att denna forskning förutsatte möjligheten att förstå historiska texter och att med hjälp därav redovisa idéhistoriska sammanhang. Och såvitt jag vet har mina resultat fått allmänt erkännande.

I denna inriktning på textstudiet låg också metoden att gå till källorna och att aldrig lita på än så fina framställningar om dessa källor. Ett exempel på detta är hur jag kom in på Lutherstudiet. 50-talet var som bekant de heta ämbetsdebatternas decennium. En docent i Uppsala tog ställning och drog fram ett luthercitat enligt vilket Luther var för kvinnliga präster. Citatet verkade oklart. Jag beslöt att gå till källan och fann att Luther på detta ställe sade motsatsen. Även om jag personligen helt stödde tanken på kvinnliga präster tvang mig det objektivitetsideal i vilket jag fostrats att bortse från detta och peka på felet, detta även om motståndarsidan därigenom fick ett bra argument.

Jag kom sedan att studera Luthers ämbetsbegrepp. Jag fastnade inför ett uttalande som Luther gjorde som något självklart och allmänt förnuftigt. Han säger flera gånger i sina ungdomsskrifter ungefär så här: Om alla har lika makt får ingen utöva den utan allas samtycke. Jag tyckte det verkade egendomligt att detta skulle vara bara ett allmänt klokt yttrande och började undersöka bakgrunden. Det förde mig in i medeltida debatt och jag fann ursprunget i romersk och kanonisk rätt, närmare bestämt påven Bonifacius VIII:s samling av rättsregler. Luther påstår ofta saker utan att ange sin källa.

Den forskningsinriktning jag nu beskrivit brukar idag med ett förklenande ord kallas för positivism. När lutherska teologer angriper denna positivistiska forskning bör de emellertid ha klart för sig att de därmed också angriper Luthers bibelsyn.

Med positivism brukar man ibland mena att det endast är fråga om att samla fakta. Så enkelt är det ju inte. Bland annat fick vi

lära oss att det gällde att ställa de rätta frågorna. Det var inte bara att gå ut och samla fakta.

Jag vill emellertid nu peka på vad jag upplevde som förtjänster i det här systemet. För det första var det respekten för en författares texter, att verkligen studera dem och inte misstolka dem. För det andra var det respekten för kunskap. Det finns inga genvägar till kunskap. Under åren har jag gång på gång haft tillfälle att konstatera hur det går när man t.ex. ger sig in på medeltiden utan grundliga kunskaper. Det leder till ytligheter, förhastade slutsatser och feltolkningar. Det fanns också en intellektuell energi i det här forskningsarbetet. Och det gav ett slags trygghet och säkerhet. Inte så att man vann några lättvunna segrar inför kritikerna, men så att man visste att det fanns en möjlighet att finna svar på frågorna.

#### IV. Analytisk religionsfilosofi

Under min docenttid i Uppsala började jag alltmer intressera mig för den analytiska filosofien. Det är det andra stadiet i min forskarutveckling. Det var naturligt därför att min doktorsavhandling hade klara logiska inslag och jag hade alltsedan den ett logiskt intresse. Vidare tilltalades jag antagligen av dess empiriska anslag. Den objektivistiska forskningstradition som jag fostrats i måste ju genom sin betoning av objektet anses ha empiriska förutsättningar. Följderna av den analytiska inriktningen kan allmänt sägas bestå i en allmän problematisering av det tidigare självklara objektiva idealet och därmed av den lutherska tron på klarhet och möjlighet för var och en att förstå Bibeln. Vetenskap som möjlighet till objektiv argumentering visade sig hamna i en rad svåra problem. Jag skall kort peka på några.

1. Intentionstolkningens problem. Man upptäckte svårigheten att avgöra ifall texten verkligen svarade mot författarens intentioner. Hur vet man det när det gäller historiska personer? Och även om författaren lever kan det hända att han vid en senare

tidpunkt lägger in något annat i sina skrifter än det han hade för avsikt att uttrycka vid författandet. Det enda vi har att tillgå är texten och det är en förkortning av bekvämlighetsskäl när vi talar om att Luther, Thomas etc. säger så eller så.

2. Uppfattningen att det bara finns en riktig tolkning får sig en knäck. Bokstavstolkningen går inte att upprätthålla och det gäller både den lutherska optimismen och det lindrothska objektivitetsidealet. Orsaken är att man upptäckt mångtydigheten och vagheten i språket. Det finns ofta flera rimliga tolkningar av ett uttryck eller en text. Vilken man väljer beror inte bara på kontexten utan också på en värdering. Syftet med tolkningen spelar in. Vill man ha ökad klarhet får man tillgripa preciseringar. Men också där blir det fråga om ett val. Det bästa exemplet på språkets mångtydighet är väl hittills professor Harald Ofstads analys av viljebegreppet med dess över 250 olika möjliga tolkningar. Skillnaden mellan sådana insikter och hermeneutiken är inte så stor som man gärna vill tro.

3. Argumentationsanalysen har visat vilket otroligt smidigt och användbart instrument språket är, men därtill också hur genomsyrat vårt vanliga språkbruk är av uttryck för känslor och värderingar, hur många ord som jämte sin kognitiva innebörd också är bärare av känslor. Det visar sig oerhört svårt att beskriva något i helt värdeneutrala ord. Vår inställning, positiv eller negativ, till det vi talar om skiner igenom, därför att ordvalet avslöjar oss. Det här blir särskilt tydligt när det gäller beskrivning av företeelser där uppfattningarna är delade. Religionen – kristendomen är omstridd. En genomgång av läroböckerna i religionskunskap avslöjar trots objektivitetskravet författarens värderingar.

4. Objektivitetsidealet har blivit anfränt genom upptäckten av den roll som värderingar spelar i valet av forskningsuppgift, i val av metoder, begrepp, definitioner, hypoteser etc. under forskningsprocessen och i sättet att se på och värdera forskningens resultat.

Den här nämnda problematiseringen blir särskilt akut när det gäller religionsforskningen. Lutherdomens tro att det finns vissa tydliga och klara skriftställen från vilka en dogmatik eller religionstolkning kan utgå problematiseras. Deras betydelse visar sig vara svår att fånga.

En rad olika betydelseelement uppsåras och därtill ställer den filosofiska analysen en rad besvärliga frågor om innehållet. Särskilt visar sig svårigheterna när det gäller att förstå och analysera gudsbegreppet, vad vi egentligen menar när vi talar om Gud, om hans egenskaper och hans handlande. Hur skall man kunna identifiera den Gud varom bibeln och teologerna talar? Jag skall inte betunga läsaren med alla problem som den filosofiska analysen upptäcker utan nöja mig med att citera en dikt av Werner Aspenström som väl ger uttryck för många människors undran inför gudsföreställningen.

Skåden liljorna på marken  
Men dessa liljor hade sitt fäste  
i en förgiftad mark,  
som hade sin trygghet hos en Skapare,  
vars kännetecken förflyktigades  
till endast gåtfullheten återstod.

Denna gåtfullhet är icke desto mindre för många människor fascinerande. Nu kan man konstatera att teologernas arbete och det religiösa livet i stort försiggår oberoende av den filosofiska kritik och analys som levererats under en följd av år. Det kan finnas flera förklaringar till detta, bl.a. strävan till ideologiskt försvar mot faror utifrån. Ett par andra förklaringar är att människor i gemen tycks ha litet behov av intellektuell klarhet, resp. att bibeln och det religiösa språket inte skall fattas på det kognitiva, dvs. kunskapsmässiga sätt som den filosofiska analysen förutsätter. Vi befinner oss i varje fall långt från den lutherska klarheten. Empiriskt-semantiska undersökningar har också visat att människor ofta bara gissar när man frågar dem vad de menar med olika religiösa påståenden, t.ex. satsen Jag tror att Gud har skapat världen. Man får svar av typen: jag känner mig beroende av Gud. Flertalet människor har inte alls ställt sig



frågan vad de menar när de talar om Gud. Därför gissar de när de får frågan.

Den analytiska religionsfilosofien har nu också den karakteriserats som positivism. Vi kan konstatera att det är två skilda företeelser som åsyftas när både det lindrothska objektivitetsidealet och den analytiska filosofin kallas positivism.

Ser man på objektivitetsidealet och den analytiska filosofiens problematisering kan man konstatera att båda tar tillvara viktiga sanningmoment. En modifierad objektivitet i någon form kan vi inte komma ifrån, i varje fall inte vid idéhistoriska studier. Och medvetande om värderingarna och skilda tolkningsmöjligheter betyder inte en frisläppt relativism.

Förtfarande återopas texter i det idéhistoriska studiet och man anser sig veta att det man påstår har ett stöd i texterna och att resultatet inte enbart är en följd av forskarnas personliga förutsättningar. Skillnaden är den att man upphört med absoluthetsanspråken och är mera benägen att se på sina påståenden som hypoteser. Även om vi insett att våra verktyg är trubbiga kan vi inte avstå från att använda dem.

## V. Samhällsanalys och systemforskning

Förändringar i en forskares arbete sker sällan sprängvis utan oftare successivt. Ofta är det fråga om tonviktsförskjutningar. Under min studenttid var jag samhällsintresserad. När jag nu ser tillbaka finner jag att det torde vara detta intresse som återkommit, fast på ett vetenskapligt plan, när jag under senare år ägnat mig åt vad man skulle kunna kalla religiös samhällsanalys. Och detta har i sin tur lett till att jag på senare år varit intresserad av att söka förstå religionen som system snarare än att enbart söka analysera texter. Det betyder också att jag på nytt intresserat mig för innehållsliga frågor och i samband därmed återknutit till mina tidigare idéhistoriska studier.

Det hela började med att jag och Olof Hartman diskuterade på en Sigtunakonfe-

rens i slutet på 60-talet och då förde jag fram frågan om krisendomens ansvar i miljöfrågorna. Detta ledde till ett föredrag vid en kommande konferens. När jag skulle utarbeta föredraget upptäckte jag att saken också diskuterats internationellt. Vid en historisk genomgång kunde jag konstatera att uppfattningen om människans särställning i naturen och hennes av Gud givna uppdrag att vara herre över naturen var en ståndpunkt som – med undantag av Luther – aldrig ifrågasatts av de olika kristna konfessionerna. Där hade rått en interkonfessionell enighet in i våra dagar. Och oavsett förvaltartanken och varningar för missbruk hade inställningen till människans möjligheter varit genomgående positiv. Kristendomen hade understött den framväxande tekniken. Strävan att öka avkastning och utnyttja naturens resurser hade fått ett kristet stöd.

Nästa steg blev att studera relationen kristendom och samhälle och det dialektiska samspelet dem emellan. Särskilt kom jag att ta fasta på en tankegång. Vi vet alla att man inte ur Nya testamentet kan utläsa något samhällsideal. Däremot, menar jag, är det meningsfullt att fråga sig i vad mån olika samhällsförhållanden och samhällsstrukturer verkar försvårande för religiöst liv och religiösa upplevelser.

Kristen tro gav en gång genom sina förklaringar människor kraft att bära sjukdom och lidande. Den gav tron på en bättre tillvaro och den ingav hopp. I våra dagar har dels de religiösa förklaringarna satts ifråga, dels religionens roll i samhället minskat. Problemet är emellertid att det nutida samhället inte lyckats utplåna de erfarenheter som ropade på svar och förklaring. Orsaken är att de hör till människans existentiella villkor. Trots att vår tid inneburit stora förändringar i människans tillvaro, ja större än under någon tid tidigare, har människans grundläggande villkor inte ändrats. Människor fortsätter att drabbas av sjukdom och död, att uppleva orättvisor och social övergivenhet. Vi vet också att ingen människa kan undgå att träffas av normer och krav som hon misslyckas att leva upp till, och ingen människa undgår att drabbas av sor-

ger och besvikelser, som ger henne känslan av att vara utanför, oförstådd, oälskad och med lite värde. De nutida samhället har inte lyckats ge människor svar på sådana problem. Det enda som skett är att man försvagat den religiösa verklighetssyn som förr hjälpte människor att leva.

Till detta kommer en rad faktorer i det nutida samhället som försvårar möjligheterna till religiös tro och religiöst liv. Jag skall inte gå in på detta nu men vill bara peka på två förhållanden, den s.k. avemotionaliseringen i samhället och de drag i det teknokratiska och byråkratiska samhället som medför att mängder av människor snarare upplever ovärde än värde.

Enligt många forskare är människans behov av att finna meningssammanhang och att få uppleva identitet och värde grundläggande. Ett samhälle som förhindrar och försvårar detta medverkar till att skapa en ökad ångest. Frånvaron av religiös tro är allvarlig.

Det här nämnda intresset har medfört att jag kommit med i en mängd sammanhang där man varit intresserad av att få sammanhanget mellan teologi och livsåskådningar och mellan samhälle och vetenskap religionsvetenskapligt belyst. "Livsåskådningar och livskvalitet", "Omvärldsbild och människosyn", "Teologi, energi och samhälle", "Att förstå förvaltningen – om tankesystem och idéernas sammanhang", är exempel på temata som jag behandlat. Jag har fått anledning förvåna mig över frånvaron av en tidig teologisk reaktion mot taylorismen och dess mot kristen tro stridande människosyn.

Sysslandet med livsåskådningsforskning har lett till ett förnyat intresse för religioner som system. Jag har gjort försök till strukturjämförelser mellan olika religioner och ideologier men anser mig ännu inte färdig med denna problematik. Jag håller dock för troligt att en fortsatt systemforskning skulle kunna vara en fruktbar utgångspunkt för kommande teologisk forskning och en hjälp att förstå religionen. En sån forskning skulle ta tillvara äldre systematiska strävanden men utan deras konfessionella och dogmatiska bindningar. Den skulle också kunna vara en metod att lösa konflikten

mellan krav på biblisk klarhet och lätthet att förstå å ena sidan och insikt om tolkningsproblemen å den andra. Den skulle också på ett mer övergripande sätt kunna diskutera systemets relation till olika verklighetsuppfattningar och dess eventuella indirekta verklighetsförankring. Det är t.ex. typiskt att många, sedermera framstående, teologer, vilka genomgått en s.k. transcendentupplevelse, en erfarenhet som de tolkar som religiös, därmed finner hela systemet bekräftat. Att pröva på vad sätt olika system är verklighetsförankrade skulle befria religionsforskningen från många av nutidens tvångströjor.

Många teologer har varit rädda för psykologism och för att syssla med den emotionella sidan av människan. Ett systemstudium måste ta med helheten och inte värja för de psykologiska och emotionella faktorerna. På det här området börjar det hända intressanta ting. Det gäller att också i religionsforskningen gå vidare och pröva vad t.ex. den nya hjärnforskningen eller upptäckten av känslornas betydelse för rationalitet kan betyda på religionens område. Här finns det möjlighet till nya infallsvinklar. En annan intressant psykologisk iakttagelse är den att begripandet av en förklaring och ett innehåll tycks kunna gå lättare om det sker via bilder. Bildens roll och funktion i det religiösa systemet behöver utforskas.

Jag tror att ett studium av religioner som system kommer att visa att det hör till systemets karaktär att innehålla i princip gåtfulla och irrationella element. Att på nytt diskutera vad jag kallat metafysisk mångtydighet vore också av intresse. Ett systemstudium skulle också kunna vara öppet för mera spekulativa och samtidigt tankeväckande inslag. Som exempel vill jag peka på en uppsats som jämför Nietzsche och Wittgenstein. Författaren, en litteraturprofessor Erich Heller, pekar på den metafysik som låg bakom 1600-talets filosofer och naturvetare, övertygelsen att Gud skapat världen och människan på sådant sätt, att det råder en preetablerad motsvarighet mellan människans kognitiva förmåga och världens natur. Han hävdar att den korrespondens mellan tanke och värld som finns i Wittgensteins

tractatus och Russels realism i sista hand vilar på samma metafysiska förutsättning. När man uppger denna metafysiska tro på en av Gud garanterad korrespondens mellan å ena sidan vår logik och vårt språk och å den andra den yttre verkligheten, då hamnar man i språkets fängelse. Det enda man då kan tala om blir i sista hand det egna språket (Erich Heller, Wittgenstein: *Unphilosophical Notes. New Essays on Religious Language*, ed. Dallas M. High. New York 1969, s. 3–24.). Tankar som dessa, menar jag, öppnar perspektiven och får oss att tänka efter. Men det får givetvis inte betyda att vi lämnar krav på stringens och logik.

En annan fråga i detta sammanhang rör förhållandet mellan etik och religion. Är det på det sättet att etiken i längden inte kan fungera utan att vara inlemmad i ett system som ger den dess motivering? Om vi överför frågan till religionen kan frågan formuleras så: Krävs i sista hand Gudstro för att moralen skall kunna fungera? Urholkas inte en etik som saknar ideologisk grundval och övergår den inte efter en tids vanebildning till sedvanor som ingen tar på djupare allvar? För att en etik skall fungera i ett samhälle krävs att den interioriseras, dvs. inte endast upplevs som ett yttre tvång utan blir en del av överjaget och människans personlighet. Det är uppenbart att en etisk övertygelse får en helt annan styrka när den upplevs som uttryck för en gudomlig ordning och en gudomlig befallning, som utgör en del av trosinnehållet.

Är det nu möjligt att dra några slutsatser av denna personliga tillbakablick? Svaret blir att det endast delvis är möjligt. Vid alla historiska förlopp – också vetenskaps-historiska – får man räkna med ett flertal samverkande faktorer och det går inte att utan vidare påstå, att en enstaka faktor varit avgörande. Med denna reservation i minnet anser jag dock att några förhållanden kan vara av intresse att dra fram.

Det synes mig som om det skulle råda ett samspel eller en dialektik på religionsforskningens område mellan element i kristendomstolkningen och vetenskapsidealet. Olika utifrån kommande vetenskaps- och kunskapsideal har via omtolkning inlemmats i

den kristna traditionen. Det har varit möjligt därför att det funnits anknytningspunkter. Det har kombinerats med en inomkristen utveckling. Dessa traditioner har sedan i sin tur gjort det möjligt att acceptera nya ideal. Den lutherska tron på det klara skriftordet med dess förenig av religiösa krav på visshet och en intellektualistisk kristen tradition underlättar framväxten av objektivitetsidealet, uppfattningen att det är möjligt att nå fram till en objektiv förståelse av religiösa idéhistoriska texter. Problematiseringen via den analytiska filosofien av språkförståelsen är inte heller den främmande för den kristna traditionen. Den kan anknyta till den föreställning om en metafysisk mångtydighet i bibeltexten, varom jag tidigare talar. När däremot den analytiska filosofiens krav på logisk stringens, begreppsanalys och logisk rekonstruktion av olika betydelseelement skall försöka tillämpas på det religiösa språket, hamnar man i något av en konfliktsituation. Den ringa inverkan dylika undersökningar haft på det teologiska arbetet i stort kan antingen bero på en fördröjning – det har ju ofta hänt i teologiens historia – eller tolkas som ett tecken på bristande kontakt med det komplicerade materialet i det religiösa och teologiska språket. För fördröjningshypotesen talar det omfattande arbete som utförs av en rad kristet engagerade analytiska religionsfilosofer. För det senare alternativet talar det förhållandet att det för många kristna människor tycks räcka med en mycket oklar och ogenomtänkt extensional tro, dvs. en tro som nöjer sig att vara inriktad mot något eller någon. Är detta ett uttryck för en speciell karaktär hos det religiösa språket? Är den strikta logiska analysen något som förbiser viktiga element i det religiösa språket och som därför träffar fel?

Att utreda relationen mellan logisk analys och religiöst språk skulle emellertid spränga ramen för denna framställning och jag får därför nöja mig med att peka på problemet.

Den tredje utvecklingsfasen, intresset för religiös samhällsanalys och för religionen som system, anknyter till en av de stora traditionerna i kristendomens historia, den kulturöppna, som söker kontakt med sam-

hällsliv och allmän idéutveckling till skillnad från den riktning som strävar efter att arbeta bibelimmanent. En sådan intresseriktning ligger i linje med religionsfilosofiens allmänt filosofiska och religionsvetenskapliga karaktär. Och därmed måste ett förnyat intresse riktas också mot de innehållsliga frågorna.

# Kyrkoårets teologi

AV BENGT INGMAR KILSTRÖM

Om man för 50 år sedan hade talat om kyrkoårets teologi i Sverige, hade man förmodligen mötts av idel oförstående. På den tiden förekom allmänt – t.ex. i konfirmandböcker – en indelning av kyrkoåret i två delar: den festliga, som fick omfatta Jul – Påsk – Pingst, och den festlösa som alltså kom att sammanfalla med Trefaldighetstiden. Att denna indelning var ytterst konstlad och schematisk, ligger numera i öppen dag.

Att kyrkoåret har en teologi – en inre logik – är vi numera väl underrättade om, och de flesta som på skilda nivåer bedriver undervisning om Kyrkans år torde väl hålla sig till en indelning av detta centrerad kring årets två största högtider. Man talar sålunda om julkretsen och påskkretsen, vardera med en förberedelsestid, en firningstid och en efterfirningstid. Vi skall återkomma till detta.

Litteraturen om kyrkoåret har på romersk-katolskt håll varit rikhaltig under 1900-talet. Redan en sådan handbok som *Eisenhofer*, *Liturgik des Römischen Ritus* (många upplagor) går till botten med kyrkoårets teologi. Men ett flertal specialarbeten, på skilda språk, har bidragit till att inifrån förstå och fördjupa innebörden av Kyrkans år. Särskilt betydelsefulla har de bidrag varit, som på 1920- och 30-talen växte fram inom den liturgiska förnyelserörelsen, t.ex. arbeten av *S. Stricker* i det kända benediktinklostret Maria Laach, utgivna av klostret självt. För den liturgiskt-pastorala förnyelsen av kyrkoårsmedvetandet har särskilt *Pius Parsch*, verksam i Kloster-Neuburg, nära Wien, varit den store banbrytaren. Parsch publicerade 1938 tre band, betitlade "das Jahr des Heiles", vilka bl.a. också

skulle få omedelbar betydelse för vårt land. De inspirerade nämligen *Gunnar Rosendal* att författa sitt – likaledes tredelade – opus "Nådens År" (Osby 1940–41), som utan tvivel haft stort inflytande på kyrkoårsmedvetandet. Men redan 1937 hade en svensk forskare, docenten *Gustaf Lindberg*, framlagt en utomordentligt viktig undersökning i ämnet, betitlad "Kyrkans heliga år". Lindberg ger inte bara en historisk framställning utan meddelar också principiella synpunkter på kyrkoårets liturgiska innersida. Utan tvekan är det påverkan från den nyssnämnda liturgiska rörelsen med Maria Laach som centrum, som röjer sig i Lindbergs beskrivning av de kyrkliga högtidernas förmåga att levandegöra och aktualisera den heliga historien:

"Liturgin är symbolisk handling, Spiel, mysteriespel, men därmed är oupplösligen förbunden den bakom liggande verkligheten: Guds uppenbarelse, Guds handlande såsom något närvarande. Men Guds uppenbarelse, Guds handlande i egentligaste mening är förlossningen i Kristus, Kristi försöningsgärning. Det är denna gärning som i de kristna högtiderna blir s.a.s. flyttad till närvarande tid, den blir till sitt innersta skenande, till sin innersta mening återupprepad, blir levande och verksam. Detta sker genom liturgin och framför allt genom dess centrum, evkaristien. Dess hemlighet är, att den gör en historisk händelse till mystisk, verksam närvaro".<sup>1</sup>

Lindbergs tolkning av kyrkoårets liturgiska funktion är nära släkt med Luthers lära om realpresensen: i det liturgiska handlandet blir historien presens. Kyrkoårets rytmer

<sup>1</sup> Gustaf Lindberg, *Kyrkans heliga år*, s. 16 f.

levandegör frälsningshistorien. Det är inte fråga om ett sterilt firande av historiska minnen, utan vad det hela handlar om är att i församlingens mitt *framställa* Guds nådehandlande såsom en här och nu påtaglig verklighet. Detta är en aspekt på kyrkoårets teologi, som är av utomordentligt stor betydelse.

I själva verket är denna tanke på ett kultiskt återuppreparande av frälsningshistoriens grundfaktum kyrkoårets embryo, ty redan tidigt blev söndagen "Herrens dag", dvs. den dag som firades till åminnelse av Kristi uppståndelse. Varje vecka hade s.a.s. sin *påskdag*. I Upp:s 1:a kap. meddelar Johannes, att han "kom i andehänryckning på Herrens dag" (v. 10). Detta är ett vittnesbörd om att redan på 90-talet var söndagen en speciellt kristen veckodag, ägnad åt den viktiga tilldragelse, som i själva verket är all kristen gudstjänsts yttersta förutsättning.<sup>2</sup>

Vad söndagen betecknade i varje veckocykel, det fick särskild accent genom det årliga firandet av Påsken. Det var naturligt, att de kristna församlingarna varje år särskilt erinrade sig de händelser, som det judiska påskfirandet aktualiserade, *ur kristen synpunkt*. Till att börja med firade den kristna Kyrkan Jesu lidandes och uppståndelsens åminnelse i samband med den judiska Påsken, som inföll/infaller den 14 Nisan. Men efterhand kände man det angeläget att markera den exklusivt kristna karaktären hos Påsken genom att förlägga den till en annan tidpunkt än den judiska Påsken. En av orsakerna härtill var att man ville minnas Jesu lidande och död på en fredag och uppståndelsen just på en söndag. Den judiska Påsken är ju inte bunden till någon speciell veckodag utan kan infalla vilken dag som helst. Redan på 100-talet möter oss från Mindre Asien vittnesbördet om ett kristet påskfirande, löst från den judiska kalendern. Det var kyrkomötet i Nicea 325, som fastslog ordningen, att Påskdagen skulle firas på första söndag efter första fullmåne efter vårdagjämningen. Därmed hade den praxis införts, som hittills har gällt.

På 200-talet började man på sina håll att högtidlighålla Jesu inträde i världen – ett firande som efterhand tog gestalt i den all-

mänt förekommande *Epifania-festen*, som i västerländsk tradition sedermera skulle komma att knytas till Trettondedag Jul. Firandet av *Jesu födelsedag* den 25 december har sina rötter i 300-talet. När romarriket efter Kejsar Konstantins seger började att på allvar kristnas, blev det också angeläget att få bort gamla hedniska fester. En mycket populär sådan var sol-invincus-festen den 25 december vid tiden för midvintersolståndet. Tidpunkten för beräkning av årets rytm och därmed inträffandet av vårdagjämning, midvintersolstånd etc. har växlat och måste studeras mot bakgrunden av de olika kalendrarr, som vid skilda epoker har tillämpats.<sup>3</sup>

I och med att Juldagen och Påskdagen på 300-talet framträder som de båda huvudpolerna i Kyrkans helg firande är grunden lagd för den slutliga uppbyggnad av Kyrkans år, som sker under de närmast följande seklen. Kyrkoåret har ju aldrig "införts" utan vuxit fram på ett organiskt sätt. En första viktig faktor för den kommande utvecklingen var kravet på *beredelse* genom bot och fasta före de stora helgernas firande. En fyrtiodagars-fasta före Påsk har gamla anor: den har nämligen samband med det fornkyrkliga katekumenatet och Påskens ställning som dop-högtiden par préférence.<sup>4</sup> När efterhand quadregesimalfastan blivit allmänt tillämpad, hade delvis nya aspekter knutits till densamma. Dess första dag fick tidigt namnet Askonsdagen, vilket kommer av att de botgörare, som vid Påsk skulle återupptas i Kyrkans fulla gemenskap, denna dag strödde aska på huvudet som tecken på förkrosselse och botfärdighet. Denna sed är i varje fall belagd från Rom på 600-talet.<sup>5</sup> Efterhand kom quadragesimaltiden att få karaktären av *allmän* bottid, och det är en relik

<sup>2</sup> Presentationen av kyrkoårets historiska framväxt följer i huvudsak Lindbergs framställning, till vilken hänvisas för mer detaljerade uppgifter.

<sup>3</sup> Se t.ex. uppslagsordet *kronologi* i Svensk Uppslagsbok 16 (1950), s. 1247 ff. Förf. har i "Ute och Hemma 1981" s. 39–41, givit en kortfattad översikt av hithörande frågor i artikeln "Kronologi och kalendarium".

<sup>4</sup> Se, förutom Lindberg, Ulf Björkman, *Stilla Veckan* (1957), s. 44 ff.

<sup>5</sup> A.a., s. 60 ff.

härav som kvarlever i bruket att – bl.a. inom den romersk-katolska kyrkan – mäs-sans deltagare förses med ett av aska tecknat kors i pannan. Askan får man genom att bränna palmkvistarna (eller kvistar av andra träd som varit substitut härför), vilka för ändamålet bevarats sedan näst föregående Palmsöndag.

Nästa steg i utvecklingen är *förfastan*, också belagd på 600-talet, då söndagarna Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima omtalas, men den är i och för sig äldre än så. Liksom fyrtiodagarsfastan hade sin bibliska symbolik – Jesu fasta i öknen – hade också Påskens 70 dagar långa förberedelse-tid sin bibliska förebild: Israels barns 70-åriga babyloniska fångenskap. Anknypningen till situationen i Babel föranledde uteslutandet av Halleluja ur mässa och tidegård under den period av Kyrkans år, som tog sin början på söndagen Septuagesima.<sup>6</sup>

Liksom Påskan har även Julen sin förberedelse-tid, i äldre tider t.o.m. benämnd *julfastan*. På 600-talet sökte man anpassa julfastan till påskfastan och införde en fyrtio dagars beredelse-tid. Då hade man följaktligen sex adventssöndagar såsom fallet var i den mozarabiska liturgin i Spanien och i den ambrosianska i Milano. Efter hand utkristalliserades praxis att låta Kristi födelse-fest föregås av fyra söndagar. Vad adventstidens innehåll beträffar, har olika motiv brutits mot varandra: botmotivet kunde anknytas till Johannes Döparen och hans förkunnelse, Mariamotivet kunde anknytas till den instundande födelsehögtiden, och parusimotivet – klart framträdande i texterna till den andra adventssöndagen – hänger samman med betydelsen av själva ordet advent, Jesu andra ankomst till jorden. I romersk-katolsk tradition saknas parusimotivet vid kyrkoårets slut, vilket har sin bakgrund i det medeltida kyrkoårets struktur. Vårt svenska domssöndagsfirande är av sen härkomst, även om ansatser härtill finns antydda mot 1500-talets slut.<sup>7</sup> Utvecklingen i sin helhet ledde fram till att advent blev en bottid, en Julens förberedelse-tid i analogi med påskfastan.

Liksom Jul och Påsk fick sina förberedelse-tider fick de också sina efterfirningstider.

Julens firningstid börjar på Juldagen och pågår t.o.m. Trettondedagens oktav, "Tjugonedag Knut". Sedan börjar Trettondedagstiden – efterfirningens stilla period. Påskan har en lång firningstid, fr.o.m. Påskdagen t.o.m. Pingstdagens oktav, som är Heliga Trefaldighetsdag. Därefter tar efterfirningstiden vid: den långa raden av trefaldighetssöndagar. Enligt vissa – sedermera i romersk-katolsk tradition knäsatta ordningar talar (talade man) om söndagar efter Pingst. Denna ordning var i stort sett klar vid medeltidens början och går igen i skilda medeltida mässböcker och kalendarier.

Det som hittills har beskrivits kallas kyrkoårets "de tempore-del" – den faktiska stommen i Kyrkans år. Efterhand kom den långa raden av helgonfester ("festa de sanctis") att konkurrera med denna det heliga årets naturliga rytm och störa den. Det var en av anledningarna till att reformationen gjorde ingrepp i det av medeltidens kyrka traderade feståret.

Den lutherska reformationen var relativt varsam vis-à-vis kyrkoårets de-tempore-del men ställde sig mer avvisande mot helgonåret. Detta medförde en förstärkning av de ordinarie sön- och helgdagarnas ställning och ledde till en för lutherdomen typisk pastoral-pedagogisk syn på deras innehåll. Calvinismen förde med sig ett radikalt avbrott i denna tradition, då den för "vanliga" söndagar införde textläsningar enligt lectio-continua-principen.<sup>8</sup> Härigenom kom den enskilda söndagen att förlora sin individualitet.

Såväl romersk-katolsk, anglikansk som luthersk tradition kom att i stora drag bevara den ordning för Kyrkans år, som med rötter i den gamla kyrkan traderats av medeltiden. Först under 1900-talets senare del har väsentliga avsteg härifrån gjorts. För den romersk-katolska kyrkans del kom dessa i Andra vaticankonciliet kölvatten. Den 1969 introducerade perikopordningen *Ordo Lectionum Missae* måste betecknas som yt-

<sup>6</sup> A.a., s. 65.

<sup>7</sup> Bengt Ingmar Kilström, *Kyrkans År* (1977), s. 40.

<sup>8</sup> Nicolaus Månsson, *Calvin och gudstjänsten* (1970), s. 85.

terst radikal. I denna har Trettondedagstiden, förfastan samt hela Trefaldighetstiden avlägsnats och ersatts med nummerade söndagar. För dessa finns nu en ordning med löpande textläsning rätt igenom – alltså en *lectio continua* av en modell som påminner om den reformerta. Det är sammanlagt trettio söndagar, som här fått läsning ”per annum”.<sup>9</sup> Man har velat motivera detta arrangemang med en hänvisning till den mycket tidiga epok i Kyrkans historia, då apostlabrev och evangelier cirkulerade i församlingarna och lästes ett stycke i taget. För att förstå denna romerska nyordning måste man också hålla i minnet, att de enskilda söndagarna i romersk-katolskt gudstjänstliv aldrig haft samma individuella profil som t.ex. inom luthersk tradition.<sup>9a</sup>

I Sverige skedde — utöver reformationens utrensande av helgondagar — inga större ingrepp i kyrkoåret förrän 1772, då Gustaf III avskaffade tredje- och fjärdedagarna till årets största helger, apostladagarna samt Skärtorsdagen och dessutom förlade Kyn-delsmässodagen, Mikaelidagen och Allhelgonadagen till en söndag. Det var den s.k. stora helgdagsdöden. Det måste också betecknas som en viss förändring av kyrkoårsstrukturen, när man fr.o.m. 1807 förlade de fyra böndagarna till en söndag. Därigenom förlorade dessa ursprungligen dynamiska element i kyrkoårets sammanhang sin spontanitet och blev ett statistiskt inslag i det heliga årets rytm, som innebar undanträngande av fyra ordinarie söndagar. Läger man till detta Gustaf III:s åtgärder, så är man uppe i ett antal av sju förlorade söndagar per år i förhållande till kyrkoårets ordinarie stomme. Nästa påtagliga ingrepp i det svenska kyrkoåret skedde så sent som 1952, då man beslöt förlägga firandet av Marie bebådelsedag till en söndag — i praktiken alltid i Fastan — samt placerade Midsommardagen och Allhelgonadagen på en lördag. Även om röster höjts för en bortrationalisering av Trettondedagen och Kristi himmelfärdsdag till förmån för industrin, har detta icke lett till några påtagliga resultat i Sverige.<sup>10</sup> I Finland, där man under tio år prövat att fira dessa högtider på en lördag, är man nu — på grund av negativa erfarenheter — redo att gå

tillbaka till den gamla ordningen.

I samband med de nya ritualerna för högmässa och andra gudstjänster, vilka sedan 1960-talet varit aktuella inom svenskt gudstjänstliv, uppkom också tanken på en ny evangeliebok. Denna skulle de facto komma att leda till mycket djupa ingrepp i hittills rådande kyrkoårspraxis.

I oktober 1976 beslöt kyrkohandboks-kommittén tillsätta en ”arbetsgrupp för frågor rörande evangelieboken, främst kyrkoårets perikoper men också till evangelieboken hörande kollektböner, evangelieböner och introitus”.<sup>11</sup> Till denna arbetsgrupp knöts dels en referensgrupp med representanter från skilda kyrkor och samfund i Sverige, dels Svenska kyrkans liturgiska nämnd. Den senare fick som särskilt uppdrag att arbeta med introitustexterna, en uppgift som bedömdes närmast höra hemma i kyrkohandbokens musikdel.

Redan i ett betänkande den 28 november 1974 hade handboks-kommittén som sin uppfattning uttalat, att andra och tredje årgångens aftonsångs- respektive högmässotexter skulle utgöra epistel- respektive evangelietexter under de år, som de var aktuella. Detta innebar m.a.o., att sönd- och helgdagarnas gamla epistlar och evangelier — ofta med mer än tusenårig hävd — skulle komma till användande endast ett år av tre — dock med undantag för vissa högtidsdagar. Detta uttalande jämte en motion vid 1975 års kyrkomöte och beslutet i anledning härav utgjorde direktiv för arbetsgruppen. Denna hade vidare att ta hänsyn till det arbete, som utförts av en nordisk perikop-

<sup>9</sup> SOU 1979:12, s. 11 f.

<sup>9a</sup> Den romersk-katolska synen framgår t ex av en formulering i J. A. Jungman — M. Mauritsson (pseudonym för Maxim Cogliati), Kyrkans liturgi (Katolska Teologföreningen 1981), s. 261, där ”tiden under året” beskrivs: ”Dess söndagar är inget annat än dagar avsedda för den kristna gudstjänsten. De har ett gemensamt schema, nämligen detsamma som för högtidsdagarna, och griper in i varandra genom mässans *lectio continua* ...” Nämnda arbete innehåller f.ö. en lättillgänglig och aktuell beskrivning av kyrkoåret, sett ur katolsk synvinkel (s. 229—283).

<sup>10</sup> Kilström, a.a., s. 39.

<sup>11</sup> Denna arbetsgrupp avlämnade våren 1979 sitt förslag till ny evangeliebok, vilket trycktes som SOU 1979:12.



kommitté. Resultatet blev, att arbetsgruppen i sitt år 1979 publicerade förslag presenterade tre i princip likvärdiga textserier för samtliga sön- och helgdagar. Detta väckte åtskillig kritik i flera remissinstanser, men i en 1981 publicerad överarbetning, utförd av en arbetsgrupp inom kommundepartementet, vidhåller man den föreslagna ordningen.<sup>12</sup> Denna kom också att antagas av 1982 års kyrkomöte. Då fattade beslut innebär, att vi fr.o.m. det kyrkoår som börjar i advent 1983 endast vart tredje år får lyssna till de hävdvunna epistel- och evangelietexterna.<sup>13</sup>

De texter som nu fått rang och värdighet av andra och tredje årgångens epistlar och evangelier härrör i många fall från år 1862. Det var nämligen då, som vi fick två serier med *predikotexter* för högmässa och aftonsång att användas två år av tre. Tanken bakom dessa predikotexters införande var att ge nya infallsvinklar till betraktandet/utläggandet av söndagens ordinarie i företrädesvis evangeliet anslagna grundmotiv.<sup>14</sup> Dessa nya predikotexter bidrog helt visst till att stärka de enskilda söndagarnas individuella profil, men tanken var aldrig att de skulle utgöra alternativ till de gamla texterna.

Inom luthersk tradition, och inte minst i Sverige, har det blivit så, att de enskilda söndagarna, var för sig, fått en alldeles egen karaktär. Detta blev i hög grad markerat, när man i 1921 års evangeliebok försåg söndagarna med rubriker. Härigenom underströks de olika söndagarnas *firningsämnen*. Den romersk-katolska kyrkan har, såsom redan antytts, aldrig tillmätt den enskilda söndagen en sådan individualitet utan i stället betonat söndagens eucharistiska karaktär med anknytning till den gamla tanken, att varje söndag aktualiserar Påskan. Det föll sig därför ganska naturligt, att den svenska arbetsgruppen på ett tidigt stadium lämnade den moderna romerska modellen och beslöt sig för att behålla söndagarnas individualitet genom att fasthålla vid rubriker eller temata.<sup>15</sup> Man har visserligen arbetat om rubrikerna i 1942 års evangeliebok – framför allt genom att göra dem kortare och ”klatschigare” – och i vissa fall även infört

nya temata, men det pastoral-pedagogiska greppet att låta varje söndag få sitt särskilda firningsämne blev bestående såväl i arbetsgruppens förslag som i kyrkomötets beslut, där – efter utskottsberedningen – vissa justeringar gjordes.

Redan i sitt första förslag (1979) framhåller arbetsgruppen, att vid införandet av tre olika serier ”undantag bör . . . göras för vissa högtidsdagar”.<sup>16</sup> Man har alltså varit klar över, att vissa texter är för söndagen eller helgdagen så karakteristiska att de inte kan ersättas med andra texter. Frågan om vilka sön- och helgdagar, som skulle få bevarade ”karaktärstexter”, avviker något i de båda förslagen och i kyrkomötesbeslutet, men i princip har man enats om att t.ex. Första söndagen i Advent alltid skall ha samma evangelietext. Av Trefaldighetstidens söndagar är det bara Kristi Förklarings dag – om den nu över huvud taget skall räknas dit! – och Domssöndagen som fått behålla sina gamla texter.<sup>17</sup> Det förefaller emellertid uppenbart, att ett stort antal söndagar förlorat sin egentliga karaktär genom den nyinförda ordningen. Det visar sig redan på Andra söndagen i Advent, att denna dag får en ganska annan karaktär, när man inte läser det klassiska evangeliet. Söndagens eskatologiska motiv går förlorat, och söndagens hävdvunna gradualpsalm (Sv. Ps. 49) blir helt oanvändbar, om man icke får lyssna till Jesu liknelse om den yttersta dagens förbud. Speciellt påfallande blir denna karak-

<sup>12</sup> Detta överarbetade förslag, som utkom i april 1981, bär som signum Ds. Kn. 1981:14. – Kommundepartementets arbetsgrupp hade en delvis annan sammansättning än den av 1976. I fortsättningen talas dock för enkelhetens skull om ”arbetsgruppen”, varvid i särskilda fall markering av yttrande från 1979 resp. 1981 års utredning anges i noterna.

<sup>13</sup> Allmänna kyrkomötets protokoll 1982:17, s. 418–457.

<sup>14</sup> Om tillkomsten härav se Dick Helander, *Kyrkans texter* (1938). Om inställningen till de nya texternas funktion se bl.a. E. G. Brings på s. 146 f. citerade uttalande.

<sup>15</sup> SOU 1979:12, s. 12. Principen upprepas i Ds. Kn. 1981:14, s. 2.

<sup>16</sup> SOU 1979:12, s. 14.

<sup>17</sup> Uttrycket ”karaktärstexter” användes flera gånger i kyrkomötesdebatten. Se t.ex. Allmänna kyrkomötets protokoll 1982, s. 421 och 436.

tärs glidning på en sådan dag som Söndagen efter Jul. Denna har hittills helt och hållet fått sin prägel av evangeliet om Jesu fram-bärande i templet med Simeon och Hanna som vittnen. Nu förändras denna söndags "ansikte" ganska väsentligt under andra och tredje årgången. En viktig bit av Julevangeliets traditionella sceneri går förlorad. Tanken på ett liturgiskt aktualiserande av den heliga historien genom texterna har icke kunnat upprätthållas. (Man kan f.ö. fråga sig, varför man gjort undantag för Nyårsdagen, så att evangeliet då alltid är detsamma. Är Jesu omskärelse så mycket viktigare än frambärandet i templet?). Även när det gäller många av Trefaldighetssöndagarna blir förlusten av "dagens heliga evangelium" i klassisk mening mycket kännbar. Två år av tre får kyrkofolket *icke* lyssna till Jesu liknelse om den barmhärtige samariten. Den 13 söndagen efter Trefaldighet, som i vårt land fått karaktären av en diakonins söndag, har väl ändå i hög grad förbundits med den barmhärtige samariten. Det visar sig alltså vid en granskning, att begreppet "karaktärstexter" är mycket oprecist.<sup>18</sup> Säkert kommer också många av de regelbundna gudstjänstbesökarna att känna stor saknad, när de inte längre får lyssna till söndagens (helgdagens) gamla evangelium. I den inledande kommentaren om kyrkoårets perikoper skriver man från arbetsgruppens sida 1981, att det är "önskvärt och överensstämmande med allmän kyrkosed, att vid varje högmässa endast en evangelietext läses".<sup>19</sup> Till detta kan genmålats, att läsningen av evangeliet från altaret har en *liturgisk* funktion, under det att läsandet av predikotexten har en *homiletisk*. Nu hade det i och för sig varit möjligt att rädda söndagarnas hävdvunna texter genom att ersätta *predikotexterna* från 1862, delvis reviderade av 1942 års evangeliebok, genom andra texter. En mycket enkel lösning hade varit att låta de tre texter, som nu blivit mer eller mindre obligatorium, sedan gammaltestamentlig läsning införts, utgöra predikotext vart tredje år.

Kyrkomötets beredningsutskott, som naturligtvis hade alltför kort tid på sig för att tillfredsställande gå igenom alla frågor, som

aktualiserades av förslaget till ny evangeliebok, hann dock göra vissa påtagliga ingrepp i detta. Arbetsgruppen hade sålunda föreslagit, att *förfastan* skulle avskaffas, dvs. söndagarna Septuagesima och Sexagesima.<sup>20</sup> Arbetsutskottet återförde "dagarnas ämnen och namn till den plats de haft sedan 600-talet" och fick också kyrkomötet på sin sida, när det gällde att behålla dessa söndagar.<sup>21</sup> Härigenom bevarade man den möjlighet till en successiv stegring av Påskens förberedelsetid, som förfastan, fastlagen, fastan och passionstiden öppnar. En berikad möjlighet till firande av fastans egentliga inträde har vi nu också fått, sedan kyrkomötet – i enlighet med arbetsgruppens förslag – antagit texter för Askonsdagen. Men på denna punkt hade också beredningsutskottet föreslagit en ändring, som även blev kyrkomötets beslut. Arbetsgruppen hade här som gammaltestamentlig läsning föreslagit Jes. 58:4–8, men utskottet satte i stället in den text, som av ålder brukats vid Askonsdagens mäsas, nämligen Joel 2:12–19. Även *Skärtorsdagen* har nu fått sina texter, vilket hör till förtjänsterna i den nya evangelieboken. Här hade arbetsgruppen som evangelium föreslagit Luk. 22:1–13, vilken text saknar hävd i detta sammanhang. Här insattes nu i stället av beredningsutskottet Joh. 13:1–5, som är det gamla skärtorsdagsevangeliet, med Matt. 26:17–30 som alternativ möjlighet.

I en motion vid kyrkomötet påyrkades att Fjärde söndagen i Advent borde ges Maria-karaktär. Motionären kunde påpeka, "att 4 i Advent har Mariamotiv inom samtliga lutherska kyrkor i USA, inom de lutherska kyrkorna i Tyskland och Österrike, inom Anglican Communion och inom den katolska kyrkan".<sup>22</sup> Motionen tillstyrktes av be-

<sup>18</sup> I själva verket har här egentligen en annan glidning också skett. Den äldre utvecklingen innebar, att evangeliet (eller episteln) gav upphovet till dagens ämne och sedermera rubrik. Enligt arbetsgruppens resonemang är *ämnet* den utgångspunkt, som styr textvalet. Jfr SOU 1979:12, s. 12. Detta är alltså något av ett "cirkelbevis".

<sup>19</sup> Ds. Kn. 1981:14, s. 5.

<sup>20</sup> SOU 1979:12, s. 13; Ds. Kn. 1981:14, s. 2f.

<sup>21</sup> Kyrkomötesprotokollet, s. 421.

<sup>22</sup> A. a., s. 444.

redningsutskottet, som gav söndagen rubriken "Herrens Moder". I kyrkomötesdebatten hölls flera inlägg till förmån för denna omgestaltning av Fjärde söndagen i Advent, och kyrkomötet beslutade också i enlighet med förslaget. Det kan icke nekas, att Maria hör till de klassiska adventsgestalterna, och att den nu införda ordningen är ägnad att på ett nyttigt sätt förstärka inkarnationsmotivet. Men i ett kritiskt inlägg påpekte biskop Ahrén, att vad man föreslagit i själva verket blott innebar en "dubblering av Marie bebådelsedag" och menade, att om Fjärde söndagen i Advent skulle omgestaltas till en Mariadag "man skall arbeta med de motiv som man vill ta fram just den söndagen".<sup>23</sup> Även om motionären (Sune Garmo) delvis kunde tillbakavisa påståendet om en dubblering av Bebådelsedagen i fråga om textvalet, ligger det helt visst något i biskop Ahréns yttrande om en Mariadag med starkare profilering. Det nu uppnådda resultatet är bara ett bland många exempel på de frågor, som man på grund av tidsnöden inte hann arbeta igenom ordentligt.

*Böndagarna* utgjorde ursprungligen ett dynamiskt inslag i kyrkoåret, eftersom de utlystes vid särskilda tillfällen, då de var s.a.s. av behovet påkallade. Som ovan nämnts, blev de fr.o.m. 1807 ett statiskt element. Första böndagen (Botdagen) kom nästan undantagslöst att infalla under fastan, som redan i sig har botkaraktär. Sedan Marie bebådelsedag fr.o.m. 1953 började firas på en söndag – alltid infallande under fastetiden – kom sönderbrytandet av fastans rytm att upplevas än mera påtagligt. (Frågan om ändring beträffande praxis av firande för Marie bebådelsedag hade diskuterats av arbetsgruppen och var också uppe i debatten vid 1982 års kyrkomöte, men någon ändring blev det inte.) Den andra böndagen (Reformationsdagen) inföll som regel under påsktiden, som ändå har en starkt kristocentrisk prägel, och kom väl jämväl – i takt med den ekumeniska utvecklingen – ofta att upplevas som omotiverad. Tredje böndagarna (Missionsdagen), som i praktiken firades under Trefaldighetstiden, hade – liksom Tacksägelsedagen (fjärde böndagen) – en starkare förankring bland kyrkofolket. Tan-

ken på ett avskaffande av de fyra böndagarna har länge varit aktuell – bl.a. i form av motioner vid flera kyrkomöten – men upptogs på allvar först av arbetsgruppen, som föreslog deras strykning.<sup>24</sup> Inför Tacksägelsedagen hesiterade man dock och föreslog slutligen, att Ärkebiskopen årligen skulle fastställa en söndag för firandet av nämnda dag, närmare bestämt på en söndag i oktober.<sup>25</sup> Beredningsutskottet menade, att "proceduren för böndagars fastställande" helt borde försvinna och föreslog i stället, att den andra söndagen i oktober alltid skulle firas som Tacksägelsedag.<sup>26</sup> Så blev också kyrkomötets beslut. Därmed försvann också motiveringen för någon form av böndagsplakat. Det är kanske ägnat att förvåna, att inte Missionsdagen på bättre sätt markerades i den nya evangelieboken: den hade kunnat anknytas till Femte söndagen efter Trefaldighet, som redan har missionskaraktär. Det skulle icke förvåna, om i framtiden – genom initiativ från SKM eller på annat sätt – en viss söndag kommer att utkristalliseras som missionens speciella dag. Det skulle icke förvåna, om valet i så fall faller på Lärjungaskapets söndag, "Apostladagen eller 5. efter Trefaldighet", som dagen nu tycks komma att heta.<sup>26a</sup>

Beträffande *söndagen efter Alla Helgons dag* hade arbetsgruppen icke gjort något förslag utan tänkte sig, att en "vanlig" trefaldighetssöndag – som förut – skulle inträffa. På denna punkt hade beredningsutskottet en egen mening. Man övervägde att införa Alla själars dag men tvekade inför namnet. I stället fick denna söndag – denna "annandag" – namnet "Söndagen efter Alla helgons dag" med rubriken "Vårt eviga hopp". Texterna hämtades i princip från 24 söndagen efter Trefaldighet i arbetsgruppens perikopföreläsning.<sup>27</sup> Kyrkomötet besluta-

<sup>23</sup> A. a., s. 450.

<sup>24</sup> SOU 1979:12, s. 29.

<sup>25</sup> Ds. Kn. 1981:14, s. 4.

<sup>26</sup> Kyrkomötesprotokollet, s. 421.

<sup>26a</sup> Tanken bakom de 1982 fattade besluten är, att Heliga Trefaldighets dag skall fungera som missionsdag – den årliga kollektdag, som ersätter Tredje Böndagen.

<sup>27</sup> Ibm. *Mot* införandet av denna dag talade biskop Ahrén, arbetsgruppens ordf. Se a. a., s. 423 och 437.

de i enlighet med beredningsutskottet. Beslutet innebär i praktiken, att denna söndag kan utformas som en "Alla själars dag" med hugfästandet av de avlidnas minne; dylika minnesgudstjänster har icke sällan förlagts till Allhelgonadagens afton och bidragit till den teologiskt alldeles felaktiga föreställningen att man skulle kunna sätta likhets-tecken mellan alla döda och alla helgon. Det är därför tacknämligt, att denna möjlighet nu öppnats till ett differentierat firande av helgonens respektive de dödas minne.

Vad kyrkoårets två avslutande söndagar beträffar, menade arbetsgruppen, att dessa borde behålla sin karaktär, men man ville lindra den prägel av botstämning, som Domssöndagen fått, genom att låta den präglas "av den glada förväntan inför Kristi slutgiltiga seger" – något som man velat främja genom "söndagens rubriksättning och textval".<sup>28</sup> Domssöndagen är en för svenska förhållanden unik företeelse även om paralleller finns i Norge och Finland. Efter vissa 1572 respektive 1628 företagna åtgärder – dvs. införandet av ytterligare två trefaldighetssöndagar – kom de evangelier in i vårt kyrkoår, som nu hör hemma på Söndagen före Domssöndagen respektive Domssöndagen. 1686 års kyrkolag stadgar, att kyrkoårets sista söndag alltid skall avhandla "evangeliet om domen": det betydde i praktiken att den 1572 införda 26 söndagen efter Trefaldighet alltid skulle firas. Namnet Domssöndag förekommer inte officiellt förrän i 1921 års evangeliebok, men termen hade tidigare använts i folkmun. Så sent som 1942 flyttades den 1628 införda 27 söndagen efter Trefaldighet till söndagen före Domssöndagen och fick sitt namn därefter.<sup>29</sup> Enligt musiken till 1942 års kyrkohandbok skulle Domssöndagen hänföras till Andra serien (fasteserien), och det blev då också naturligt på många håll att använda violett kyrkoskrud denna dag. I musiken till 1976 års gudstjänstordning hänfördes

Domssöndagen till den allmänna serien. Det var ett steg i riktning att "lätta upp" domssöndagsfirandet. Den syn på kyrkoårets final, som kommer till uttryck i arbetsgruppens yttrande, är utan tvekan riktig. Den stämmer också helt överens med innehållet i J. O. Wallins gradualpsalm för dagen: "Jesu, mig din ankomst gläder..." (Sv. Ps. 587:3). Genom åtgärderna 1976 och genom arbetsgruppens uttalande har riktlinjerna angivits för ett firande av kyrkoårets slut med en ljus och hopfull karaktär. (Bot och bättring skall predikas vid andra tillfällen, speciellt under kyrkoårets förberedelse-tider; håller man fast vid tanken om liturgin som ett aktualiserande av frälsningshistorien, är det också för sent att predika bot vid firandet av Jesu återkomst.)

"Kyrkoåret har inte skapats, utan växt fram", yttrade en av talarna vid 1982 års kyrkomöte. Detta yttrande äger i hög grad sin giltighet beträffande svenska förhållanden. Kyrkans heliga år, sådant som det idag ter sig i vårt land, är produkten av en kontinuerlig utveckling, där varje tid lämnat sina bidrag. Man kan ha olika uppfattning om detaljer – olika värderingar och skilda önskemål – men när det gäller det svenska kyrkoårets *stomme* vågar man nog säga, att detta både ur liturgisk och pastoralpedagogisk synpunkt representerar ett värde, som det finns stor anledning att hysa tacksamhet för. På många punkter har tradition och nyskapande ingått en lycklig förening, som bidragit till att göra det svenska kyrkoåret till någonting på en gång allmänkyrkligt och nationellt särpräglat.

<sup>28</sup> Ds. Kn. 1981:14, s. 3f. Man har här nära följt synpunkterna i remissyttrandet från Svenska Kyrkans Centralråd. Jfr a.a., s. XIV.

<sup>29</sup> Frågan om Domssöndagens införande etc. har undersökts av förf. i artikeln "Domssöndagen och dess liturgiska utformning", *Svenskt Gudstjänstliv* 1962, s. 51 f. Se även *Kilström, Kyrkans År*, s. 40 f.

# LITTERATUR

---

Victor Maag: *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte. Zum 70. Geburtstag herausgegeben von Hans Heinrich Schmid und Odil Hannes Steck. 397 sidor. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1980.*

Hur skall en gammaltestamentlig teologi egentligen se ut? – När von Rad skrev sitt *opus magnum* arbetade han i väsentlig grad utifrån isagogiska och traditionshistoriska överväganden. Schweizaren Victor Maag skulle vilja se en gammaltestamentlig teologi, som i lika mån gör rättvisa åt resultaten av decenniernas arbete på utforskandet av det gamla Israels religionshistoria. Israels tro kan nämligen aldrig förstås och analyseras annat än utifrån den historiska process, som i varje ny tid skapar nya theologoumena och låter nytt och gammalt uppträda i ständigt nya kombinationer på den historiska scenen. Utifrån sådana överväganden formulerar Maag programmatiskt övertygelsen, att Israels gudsbild måste förstås utifrån ett religionshistoriskt perspektiv.

Maag har själv hittills inte framlagt någon gammaltestamentlig teologi. I uppsats efter uppsats har han emellertid under ett långt forskarliv gett sitt personliga bidrag till utarbetandet av en religionshistorisk grundsyn på källornas data. Det urval av hans produktion, som Schmid och Steck nu utgivit till hans sjuttioårsdag, framstår som en värdig hyllning till författaren och ett sporrande incitament för den internationella vetusforskningen. Den samlade utgivningen av Maags uppsatser är ett i hög grad lovvärt företag.

Centralt i Maags produktion står studien "Das Gottesverständnis des Alten Testaments" (pp. 256–299). Här tecknar förf. bilden av en utveckling från en "nomadisk" gudsförståelse till en "sedentär-kanaaneisk". De båda polerna i denna utveckling tecknas var för sig också i andra uppsatser i volymen. Nämnas bör särskilt "Der Hirte Israels" (pp. 111–144) med en utförlig – låt vara ibland något spekulativ – diskussion av patriarktidens tro och "Malkût JHWH" (pp. 145–169).

Vad Maag har att säga om den nomadiska polen i spänningsfältet ger viktiga kompletteringar till Albrecht Alts klassiska studie om fädernas Gud. Vi får se hur denne gudomlighet leder gruppen av de sina till nya bosättningsplatser, ger sitt löfte om gudomligt bistånd och närvaro ("jag är med eder") men samtidigt negativt utmärkes av att inte framstå såsom konung, inte ha några anspråk på ett eget palats (tempel) och inte intressera sig för fruktbarhet och döds kult.

Till skillnad härifrån utmärkes den sedentära polen av intresset för kosmos och Guds värnande om kosmos genom hans kamp mot kaosmakterna, av Guds kungliga status och hans anspråk på ett eget palats. GT:s säregna kombination av frälsningshistoriska och mytopoetiska drag vill Maag förbinda med de båda polerna i den gammaltestamentliga gudsbildens stora spänningsfält.

Vad som självfallet spelat en mycket viktig roll i den stora utveckling som Maag skisserar är mötet med kanaaneisk religion. Detta religionsmöte tecknar förf. i flera uppsatser, framför allt Sebaotsstudien om "Jahwäs Heerscharen" (pp. 1-28) och "Jahwäs Begegnung mit der kanaanäischen Kosmologie" (pp. 203–220). Maag urskiljer här tre olika reaktionsmönster: identifikation, eliminering och integrering. Så menar Maag att Israels Gud tämligen problemfritt identifierades med El, att vissa Baalsdrag upptogs medan andra eliminerades, framför allt genom den profetiska och deuteronomistiska reaktionen, och att de kanaaneiska numinösa makterna gradvis integrerades i JHWH-tron. Dessa sistnämnda makter skymtar i de "härskaror" som Sebaotsbeteckningen refererar till.

Till dessa centrala uppsatser om Israels gudsbild fogar sig ett par andra med antropologiskt tema, nämligen två studier om människans skapelse. I en jämförelse mellan den bibliska urhistorien och Enuma Elish pekar Maag här på intressanta skillnader mellan Israel och Mesopotamien. I Enuma Elish skapas människan av lera och blod, blod från Kingu, varigenom människan alltså har del av de antikosmiska krafterna. I GT

skapas människan av stoft allenast och har alltså inte en antigudomlig substans. Tvärtom framstår hon därtill som Guds avbild. En annan intressant skillnad gäller skapelseskildringens höjdpunkt. I Enuma Elish mynnar skapelsen ut i ett tempelbygge. I GT är det notisen om sabbatens instiftelse som utgör höjdpunkten. I ena fallet står det heliga rummet i centrum; i det andra gäller det den heliga tiden. Detta drag blir som bekant särskilt utmärkande för den efterbibliska judendomen. En tredje skillnad gäller kampmotivets roll. I Enuma Elish står Marduks kamp mot Tiamat i centrum. I Gen 1 spelar Guds maktord över vattnen en motsvarande roll.

Utgivarna har samlat uppsatserna i tidsföljd efter publiceringsår. Som framgår kan läsaren emellertid lätt urskilja ett par för Maag väsentliga intresseområden, till vilka olika delstudier bildar en mycket väl sammanhängande karta. Det vore inte svårt att, t.o.m. på väsentliga punkter, gå i diskussion med Maag. Klart är emellertid, att vi här har att göra med studier som redan gett viktiga impulser till åtskilliga forskare och som framtida generationer har all anledning att allvarligt begrunda. Editionen av detta urval blir därvid en viktig och välkommen hjälp.

Tryggve N. D. Mettinger

Timo Veijola: *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms (Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ ser. B tom. 220) 240 s. Helsinki 1982. Pris 55 finska mark.*

Att skönlitterära författarskap ofta återspeglar nationella och internationella stämningsslagen är uppenbart och välkänt. Frågan är om inte forskarnas ämnesval ibland också utgör reflexer av vad som rör sig i samtiden. Saken kunde onekligen vara värd en vetenskapshistorisk undersökning. Det är sålunda ett tänkvärt faktum, att vetusforskare i 30-talets Tyskland intresserade sig för "Grossjuda", för David som politiskt geni och för det davidiska imperiets tillkomst. F.ö. var det fråga om fullödlig forskning med resultat som i förvånande grad har förmått stå emot de vetenskapliga revisionernas obevkliga korrosion. Det sena 60-talets exegetiska intresse för skapelseteologi är likaledes en händelse som ser ut som en tanke. Våren 1982 publicerades två vetusarbeten, som båda kan betecknas som "katastrofteologi"; de handlar nämligen om hur Israels tro genomlevde och överlevde den natio-

nella katastrofen med Jerusalems fall, templets förstörelse och exilstiden efter 586 f. Kr. De arbeten jag här tänker på är recensentens opus *The Dethronement of Sabaoth*, som handlar om hur man föreställde sig Guds närvaro i en situation, där allt tycktes vittna om Guds frånvaro, och Timo Veijolas arbete *Verheissung in der Krise*, som här föreligger till recension.

Veijolas bok är en studie över en enda text, nämligen Psaltarens åttonde psalm. Författaren arbetar sig emellertid in i exilstidens litteratur och teologi på ett sådant sätt, att boken gör full rättvisa åt sin mera anspråksfulla undertitel. Och det skall omedelbart klart utsägas: Liksom i Veijolas tidigare arbeten är det fråga om en vetenskaplig prestation på högsta internationella nivå. Veijola framstår redan tidigare som en forskare som med sällsynt metodisk skicklighet gripit sig an med den deuteronomistiska litteraturens problem. Hans arbete på den deuteronomistiska redaktionen i Samuels- och Konungaböckerna är enligt min mening banbrytande. I mitt arbete *King and Messiah* (p. 297) påtalade jag det angelägna i att insikterna från forskningen till D-litteraturen också får berika Psaltarstudiet. Efter de ansatser undertecknad själv gjort i denna riktning (op. cit. pp. 254 ff.) representerar Veijolas opus ett större fälttåg, väl planlagt och lyckligt genomfört, ett fälttåg som lett till konkreta och viktiga landvinningar.

Veijola genomför först en analys av psalmens struktur. Han arbetar här med stichometrisk analys (à la Loretz) och med iakttagelser av stickord och kontrasteffekter. En hymn av äldre datum (vv 2-3.6-19) har byggts ut till en större dikt, i vilken också den avslutande klagan (vv 39 ff.) ingår som ursprunglig beståndsdel. Veijola påvisar alltså, hur psalmen framstår som ett väl integrerat diktverk.

Psalm 89 har i tidigare forskning daterats till vitt skilda perioder. Ahlström menade sig här finna en gammal jebusitisk liturgi från för-statlig tid, medan undertecknad och andra i psalmen sett en exilisk interpretation av Natanprofetian. Veijolas ingående dateringsdiskussion, f.ö. ett av bokens mest betydande kapitel, ger överväldigande bevis för den senare dateringen. Veijola har med konkordansens hjälp genomfört en totalinventering (jfr p. 48 n. 2) av psalmens samtliga beröringspunkter med ordförrådet i annan gammaltestamentlig litteratur. Av denna inventering redovisas i boken alla viktigare resultat, dvs. kontakterna med 2 Sam. 7, 1 Sam. 16, 1-13, Ps. 132. D-litteraturen i stort, samt exilisk klagolitteratur (Klagovisorna och vissa psalmer). På förebildligt sätt ger han också sin tolkning av dessa

data. Iakttagelserna blir aldrig hängande i luften utan utvärderas ständigt. Psalmen visar sig vara beroende av de båda exilsredaktionerna av D-verket (DtrP och DtrN), vilket ger ett *post quem* efter ca 560 f. Kr. Förhållandet till Deuterocesaja är emellertid omvänt: Deuterocesaja innehåller klanger från psalmen och ger alltså ett *ante quem* (546–539). Med konkordansstudiet som instrument för exegetisk radiopejling lyckas alltså Veijola med stor säkerhet tidfästa psalmens tillkomst till mitten av 500-talet, alltså mitt under exilstiden. Denna datering underbygges sedan genom att förf. i psalmens senare del, klagoavsnittet, påvisar en rad anspelningar på exilssituationen. Det torde vara svårt, för att inte säga omöjligt att på allvar ifrågasätta resultatet av denna minutiösa dateringsdiskussion.

I nästa kapitel bestämmer förf. psalmens *Gattung*. Ps. 89 är till formen en *Volksklagelied*. Detta framgår av ett jämförande studium av genrelement i exilstidens klagolitteratur. Innehållsmässigt är den emellertid en kungapsalm. Hur förklara denna inre motsägelse mellan form och innehåll? – Veijola söker lösa problemet genom att i exilstidens litteratur påvisa vissa kollektiviserande drag. Under exilen råkade Davidsideologien i en svår kris, och denna blev djupare ju längre "Parusieverzögerung" rådde. Problemet löstes, menar Veijola genom att Davidslöftet överfördes på Israel som folk. Denna demokratisering föreligger fullt utförd i Jes. 55,3. Detta ställe är emellertid endast toppen av ett isberg. Bruket av tjänarebeteckningen om hela Israels folk i Jesaja 40-55 representerar ingalunda något totalt nytt utan har viktiga förstadier i bl.a. Ps. 89. Om denna kollektiviserande tolkning av psalmen håller streck, har det onekligen lyckats Veijola att ge en bestickande förklaring av den inre spänningen mellan psalmens genre och dess innehåll. Vad Veijola säger om kollektiviseringsprocessens omfattning och innebörd hör till det i boken som särskilt förtjänar den fortsatta forskningens uppmärksamhet.

Bokens slutkapitel ägnas så åt psalmens *Sitz im Leben*. Att klagoriten spelade en roll under exilstiden framgår tydligt av Sak. 7,2 f., 8,18 ff. I deuteronomistiska texter finns ytterligare material, som utgör spår av ett dylikt klagofirande (Dom. 2,1-5; 1 Sam. 7,2 ff.; 1 Kon. 8,31–51 etc.). De aktuella texterna ger vid handen, att Mispa och Betel provisoriskt fungerade som centra för dylikt klagokult. Det är i klagokulten på någon av dessa platser – enligt Veijola troligen Betel – som Ps. 89 har haft sin ursprungliga *Sitz im Leben*. Därmed har psalmen växt fram ur samma miljö som också gav upphov till det deuteronomistiska

historieverket.

Med tanke på D-teologernas centralisationskrav kan överflyttningen till Jerobeams gamla kultcentrum inte ha varit helt problemfri. Här fordras, menar Veijola, en gudomlig legitimation. Han finner denna i Dom. 2,1–5, där Herrens ängel drar upp till Bokim (Betel). Denna observation är bara en av de många pärlor, som bidrar till värdet i Veijolas gedigna arbete.

Till sist ett par kritiska anmärkningar. – Liksom tidigare vidhåller Veijola uppfattningen att föreställningen om en "evig" Davidsdynasti utformades först under exilstiden (pp. 91–95). Därmed framstår dynastitanken som en äkta trosut-saga, född i en situation då kungadömet grundvalar radikalt ifrågasattes, formulerad i trosfrikhet trots mot en omild yttre verklighet. Veijola citerar påpassligt vad den amerikanske exegeten R. H. Pfeiffer en gång sagt: "In general, the vigor of a religion seems to be proportionate to its disregard of reason and logic. When a faith ceases to cry out definitely *Credo quia absurdum* and becomes rational, its days as a vital, inspiring force in the lives of men are numbered."

Jag vill nu inte påstå, att ett förexilskt datum för idén om en "evig" dynasti kan demonstreras i en aritmetisk bevisföring. Men nog tycks Davidsdynastiens stabilitet rakt igenom politiska kriser och kungamord utgöra ett vittnesbörd om att dynastiens existens tidigt framstod som "icke för-handlingsbar". Och Veijolas sendatering av stäl-len som Jes. 9,6 och Hos. 3,5 (p. 93 n. 5) synes mig utgöra ett väl högt pris för att få betrakta dynastiförhoppningarna som "echte Glaubens-aussagen" från exilstiden.

Därmed ifrågasätter jag naturligtvis inte Veijolas sendatering av Ps. 89. Denna text är exilisk och är präglad av exilstidens teologi. Under denna tid spelar, som Perlitt visat, förbundstanken en viktig roll. I ett resonemang som mera har karaktären av en avsidareplik vill Veijola göra gällande att psalmens struktur påfallande skulle erinra om vasallfördragets (p. 42 f. n. 3). Idén som sådan är ingalunda långsökt, men jag kan inte se, att Veijolas textbelägg gör slutsatsen evident.

I sitt avsnitt om Deuterocesaja (pp. 170–173) accepterar Veijola anmälares huvudtes i en uppgörelse med Duhms teori om de s.k. tjänaresångerna. Något tankspritt fortsätter han emellertid att tala om "Gottesknechtlieder". Den rimliga konsekvensen av min uppgörelse med Duhm är emellertid, att det inte finns några särskilda tjänaresånger och att termen alltså är meningslös.

Detaljkritik av detta slag kan dock icke dölja

det faktum, att Veijola levererat ett utmärkt opus som tack vare sitt omutliga detaljarbete och väl underbyggda teser kommer att spela en viktig roll i den fortsatta forskningen. Veijola blottlägger väsentliga sidor av exilstidens situation och tänkande och visar därmed hur exilstidens teologi vuxit fram i brottnings med tillvarons existentiella problem.

Trygve N. D. Mettinger

Gillis Gerleman: *Studien zur alttestamentlichen Theologie. Franz Delitzsch Vorlesungen, Neue Folge. 60 sid. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1980. Pris DM 29.*

Gillis Gerlemans långa och rika vetenskapliga författarskap rymmer flera distinkta faser. I den senaste av dessa, som särskilt knyter sig till 1970-talet, är det framför allt studiet av enskilda hebreiska ord/begrepp, som är framträdande.

Detta gäller också de Franz Delitzsch Vorlesungen, som han 1978 höll i Münster under titeln "Zwei bedeutsame alttestamentliche Begriffe"; de behandlade roten *kpr* och ordet *b<sup>c</sup>rit* i Gamla testamentet. När dessa föreläsningar på sedvanligt sätt publicerades i bokform, lade Gerleman till en studie om de s.k. Tjänaresångerna i Deuterocesaja. Denna studie är nästan lika lång som de två ordstudierna tillsammans. På detta sätt blir boken med sin förändrade ovannämnda titel klart och enkelt tredelad. Den har dessutom ett kort, orienterande förord. Den saknar register och samlad bibliografi, vilket är att beklaga i en bok som är så präglad av detaljer. Allvarliga tryckfel lyser med sin frånvaro.

Gerleman tar alltså till behandling upp tre mycket välkända och omdiskuterade begrepp och temata, till vilka det redan föreligger en särdeles omfattande litteratur. Det kan därför te sig svårt att tillföra debatten något nytt och originellt, men här flödar icke desto mindre en ström av nya, fräscha synpunkter. Som emeritus har Gerleman inträtt "in Ruhestand", men hans forskning befinner sig förvisso icke i något "Ruhestand". Den representerar tvärtom en serie uppbrott från etablerade positioner; han vänder upp och ned på många välkända uppfattningar. Bakom hans studier – även den sista om Tjänaresångerna – märker man ett intensivt textarbete med konkordans och ordbok, särskilt det förstnämnda. Han har uppenbart gått till verket med icke blott en ovanlig energi och skapande forskarfantasi, utan även en icke ringa sorglöshet visavi tidigare forskning; han har gått *ad fontes*

och öst upp vatten – till synes som om ingen gjort det tidigare. Detta är otvivelaktigt bokens styrka och charm – men också dess svaghet. Och svagheten ligger väsentligen i tendensen att icke i tillräcklig utsträckning låta närliggande motargument och välgrundade alternativa tolkningar komma till tals. Nu är Gerlemans stil gärna ordkarg och knapp, och föreläsningsformen sätter strikta gränser för omfånget. Publiceringen i bokform synes likväl ge möjligheter till bredare bevisföring. En sådan är desto mera påkallad, när synpunkterna är så nya och otraditionella som här genomgående är fallet.

Både i den första ordstudien om roten *kpr* (sid. 11–23) och i den andra om ordet *b<sup>c</sup>rit* (sid. 24–37), i vilka Gerleman avviker från traditionella förslag till etymologi och översättning, drar han in närliggande ord, som han ogärna vill betrakta som homonymer utan snarare som relaterade till en gemensam "Bedeutungskern": I det första fallet gäller det en handrörelse som har med "streichen/wischen" att göra, (i detta sammanhang tolkar han det svårtydda ordet *kapporät* som en "blankgeriebene Goldplatte, auf der Jahwe spiegelbildartig, 'in Schattengestalt', zum Vorschein kommt", (sid. 21). I det andra fallet ligger de olika ordens gemensamma nämnare i "avsöndrad" (*br*) resp. att "avsöndra/urskilja/framhäva" (*brh* och *brr*), medan det mycket omdiskuterade *b<sup>c</sup>rit* återges med "Besonderheit". Det förvånar i detta sammanhang att forskare som speciellt Ernst Kutsch men också Lothar Peritt – för att bara nämna ett par – icke ens blir nämnda, än mindre diskuterade.

Behandlingen av Tjänaresångerna hos Deuterocesaja (sid. 38–60) finner jag utgöra bokens intressantaste avsnitt. Bortsett från flera diskutabla enskildheter har Gerleman här gjort ett energiskt försök att tolka "sångerna" i ljuset av Davids-traditionen. Han genomför alltså en kunglig tolkning (som exempelvis Engnell och Kaiser) och närmar sig synpunkter som har nämnts av Werner H. Schmidt i dennes studie om "Die Ohnmacht des Messias" (men ingen av dessa är nämnd). Måhända öppnar sig här möjligheten till en syntes mellan kollektiv och individuell tolkning, två synsätt som annars ofta framstått som exklusiva alternativ. Många frågor kvarstår likväl obesvarade.

Men trots alla obesvarade frågor och trots bristen på diskussion av tänkbara invändningar är Gerlemans senaste forskningsbidrag ett utmanande och intresseväckande inlägg i den pågående debatten.

Magne Saebø



George W. E. Nickelsburg: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*. xx, 322 s. London: SCM Press Ltd., 1981. Pris häft. £ 10.00.

För att finna en samlad inledning till den "intertestamentala" judiska litteraturen har man hittills i huvudsak varit hänvisad till aktuella avsnitt i de stora, allmänna litteraturhistoriska framställningarna (främst M. Waxman, *A History of Jewish Literature*. 1-5. New York-London 2<sup>1960</sup>) eller i de mer omfattande inledningarna till Gamla testamentet (i synnerhet O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 4<sup>1976</sup>). Det är därför ingen tvekan om att G. W. E. Nickelsburgs utförliga specialinledning motsvarar ett behov.

Nickelsburg är inte särskilt begeistrad för beteckningen "intertestamentala" litteratur, inte därför – som man skulle kunna tänka – att den *per definitionem* gör halt vid Nya testamentets böcker. Nej, Nickelsburg betraktar den som diskriminerande för judendomen. Av samma skäl kritiserar han terminologin "B(efore) C(hrist)" – "A(nno) D(omini)" respektive "Old Testament" – "New Testament", och han använder sålunda beteckningarna "C.E." (Common Era) – "B.C.E." (Before the Common Era) och talar om "the (Hebrew) Bible or Scriptures", medan han, "in keeping with Christian self-understanding" inte kan undvika termen "New Testament". Hans motivering för att opponera mot termen "intertestamentala" är ordagrant att "the application of the term 'intertestamentala' to the Jewish literature of this period presumes the Christian belief that in Jesus there is a New Covenant (i.e. testament) which has replaced the Old Covenant" (s. 3). Hela detta diskrimineringsresonemang gör ett överkänsligt intryck. Det är inte mer diskriminerande att den "kristna" världen skriver "A.D." än att den "muslimska" skriver "A.H." eller att den "judiska" emellanåt skriver "A.M." Det är inte något att göra affär av. Därmed inte sagt annat än att beteckningarna "C.E." och "B.C.E." är utmärkta – bara de inte är ett "måste". När det gäller "intertestamentala", är uttrycket såpass vedertaget att det gott kan behållas, inte minst då man – som Nickelsburg – talar om "Nya testamentet"! Och att Nickelsburg inte utan vidare klarar sig utan ordet "intertestamentala", framgår av bokens inledande mening: "This volume has been designed primarily as a first introduction to the Jewish literature of the so-called intertestamental period" (s. xi).

Ur saklig synpunkt är det svårt att finna en

adekvat beteckning för den litteraturhistoria som Nickelsburg framlägger, ty den corpus han behandlar är huvuddelen av den extra-kanoniska judiska litteraturen från babyloniska exilen fram till och med det andra judiska upprorets tid (135 e. Kr.). Bokens egen titel, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* är knappast adekvat, ty därmed borde närmast avses tiden mellan avslutningen av GT (Daniel, c. 167–163 f. Kr.?) och kodifieringen av Mishna (c. 200–220 e. Kr.). Ur saklig synpunkt – inte ur diskrimineringsynpunkt – är inte heller "intertestamentala" ett tillräckligt omfattande begrepp för att täcka den period som Nickelsburg valt att behandla. Dessvärre torde det inte existera en passande beteckning: det numera allt vanligare "den antika judendomens litteratur" är för omfattande. Bäst hade väl varit att i en undertitel ange arbetets exakta omfång.

I sitt förord (s. xi–xx) framhåller författaren, som är professor i "Religion" vid University of Iowa, att hans inledning inte på traditionellt sätt tar sin utgångspunkt i de enskilda verkens genre utan följer en historisk disposition, där de skilda skrifterna behandlas inom ramen för den epok de anses tillhöra. Hans motivering för detta förfaringssätt är i yttligaste laget: "Since the writings of early Judaism are literature (sic!, T.K.), one could logically arrange the individual works according to their literary genres. Such an approach would have been the easiest way to proceed. On the other hand this literature was produced in time and space and was conditioned by both. To ignore this historical element is to jeopardize the discipline. I have therefore employed a chronological sequence that runs from the late Persian period to the Second Revolt (ca. 400 B.C.E.–140 C.E.)" (s. xii). Men bortsett från att denna motivering är så klen, kan det mot den valda framställningsmetoden invändas att flera av de aktuella verken har en utdragen och komplicerad tillkomsthistoria; i många fall kan dateringen vara synnerligen omdiskuterad, emellanåt helt hölj i dunkel. En genre-orienterad disposition förefaller därför mest invändningsfri (se vidare nedan).

En tämligen utförlig inledning (s. 1-7) ger prof. Nickelsburg fler möjligheter att diskutera sin historiskt dominerade arbetsmetod. Han nämner även att han vid genomgången av de enskilda verken återberättar innehållet i kort form. Därvid höjer han en pekpinne till nästan komisk höjd: "Above all it should be emphasized that this volume is not a substitute for the ancient texts themselves. When we retell a story in brief form our purpose is not to save the

reader the trouble of going through the original" (s. 4)! Klokt, men egentligen onödigt, understryker förf. att "the artistry of the narrative literature of early Judaism must be judged in terms of its own environment and not in the context of the modern short story or novel" (s. 5). Mera väsentligt är ett kort bibliografiskt avsnitt, där det nämns att varje större sektion i arbetet avslutas av en tre-delad litteraturförteckning över (1) en lätt tillgänglig översättning av respektive verk, (2), editioner av verkets original eller antika översättningar, samt ytterligare moderna tolkningar, och slutligen (3) sekundärlitteratur. Detta är en utmärkt ordning. En ännu bättre hade måhända varit. (1) texteditioner, (2) översättningar (a. antika, b. moderna), samt (3) sekundärlitteratur.

De 9 större huvuddelarna i arbetet föregås av en "Prologue: Exile-Return-Dispersion" (s. 9–18), där det mot en historisk bakgrund ges en kort presentation av exilisk och post-exilisk gammaltestamentlig litteratur. Framställningen ger en god översikt över forskningens nuvarande ståndpunkt – låt vara onyanserat, på grund av det begränsade utrymmet. Den efterföljande bibliografin är oerhört knapphändig (bortsett från O. Eissfeldt, *op. cit.*, saknar man i synnerhet S. Herrmanns lysande *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973; <sup>2</sup>1980).

Första huvuddelen behandlar "Tales of the Dispersion" (s. 19–42). Hit förs Daniel 1–6, tilllägg till Daniel (här nämns endast Susanna, Bel och draken, samt Asaraias bön och De tre männens sång), Tobit och Jeremias brev. En stor del av textmassan användes till att återberätta respektive "story", men även dateringsfrågorna ägnas avsevärd (och sakkunnig) uppmärksamhet. I den avslutande litteraturlistan finner man bl.a. de gamla Daniel-kommentarerna av J. A. Montgomery (1927) och R. H. Charles (1929) däremot inte de helt färskas av M. Delcor (1971) och L. F. Hartman – A. A. di Lella (1978), inte heller den för listan mest betydelsefulla referensen rörande Daniel: K. Koch m.fl., *Das Buch Daniel* [Erträge der Forschung. 144], Darmstadt 1980. Bland översättningarna av Daniel-tilläggen (se vidare L. F. Hartman – A. A. di Lella, *op. cit.*, 19–24) saknas den senaste av O. Plöger i den utmärkta serien *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (häfter: JSHRZ), vol. I/1, Gütersloh 1973; i samma serie finns även en nytolkning – som Nickelsburg knappast kunnat nämna – av Jeremias brev: A. Gunneweg, *Das Buch Baruch – Der Brief Jeremias* (vol. III/2, 1981).

I bokens andra huvuddel, "Palestine in the Wake of Alexander the Great" (s. 43–69), berörs

i huvudsak de äldsta delarna av 1 Henoksboken eller Etiopiska Henoksboken (kap. 78–82 respektive 1–36) samt Jesus Syrak. Den litterära analysen av 1 Hen är av mycket hög kvalitet och torde i inte ringa utsträckning vara beroende av de nya forskningsresultat som redovisas i M. Blacks textedition (1970) och M. A. Knibbs översättning (1978; se Nickelsburg, s. 68). Behandlingen av Jesus Syrak däremot skulle ha blivit ganska annorlunda, om förf. kunnat utnyttja G. Sauers *Jesus Sirach* (JSHRZ III/5, 1981, med grundlig inledning och utsökt bibliografi, s. 483–504).

I påföljande huvuddel, "Reform–Repression–Revolt" (s. 71–99), som väsentligen berör tiden från Antiochus III:s seger över ptoleméerna år 198 f. Kr. till återinvigningen av Jerusalems-templet 164 f. Kr., koncentreras uppmärksamheten på Jubiléerboken, Moses testamente eller Moses himmelfärd (*Assumptio Mosis*), Daniel 7–12 och 1 Henoksboken 83–90. Inte minst fäster man sig vid den gedigna behandlingen av Jubiléerboken (en behandling som främst torde stödja sig på J. C. Van der Kam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* [Harvard Semitic Monographs. 14], Missoula 1977; jfr Nickelsburg, s. 98).

Under fjärde huvudavsnittet, "The Hasmoneans and Their Opponents" (s. 101–160), som omspänner tiden från 164 f. Kr. till 67 f. Kr. (då Salome Alexandra dog), finner vi en behandling av Judit, Baruk, 1–2 Mackabéerboken, Qumranlitteraturen, Jesajas martyrium och 1 Hen 92–105. Återigen gäller att framställningen skulle ha tillförts väsentliga fakta om Prof. Nickelsburg hade kunnat ta hänsyn till nytolkningar i serien JSHRZ (Ch. Habicht, 2. *Makkabäerbuch*, I/3, 1976; K.-D. Schunck, 1. *Makkabäerbuch*, I/4, 1980; och E. Zenger, *Das Buch Judit*, I/6, 1981). När det gäller Qumranlitteraturen, är det naturligtvis omöjligt att inom ramen för en översikt spegla sekundärlitteraturen (med rätta hänvisar Nickelsburg i främsta rummet till J. A. Fitzmyers, *The Dead Sea Scrolls*. Major Publications and Tools for Study [SBL Sources for Biblical Study. 8], Missoula 1975), men nog hade det varit önskvärt med referens till en vetenskapligt mer grundläggande textedition än E. Lohses (<sup>2</sup>1971) populäredition (Nickelsburg, s. 159).

"Israel in Egypt" är titeln på följande kapitel (s. 161–193). Här behandlas sex judiska texter som betraktas som tillkomna i Egypten någon gång mellan c. 140 f. Kr. och 70 e. Kr. Det gäller bok 3 av de Sibylliska oraklen, Aristeas brev till Filokrates, 3 Mackabéerboken, tilllägg till Ester, Salomos Vishet (*Sapientia Salomonis*) samt 2 He-

noksboken eller Slaviska Henoksboken. När det gäller Aristeas-brevet är analysen på många sätt tillfredsställande, men tar inte hänsyn till senaste undersökning (M. Norbert, *Untersuchungen zum Aristeasbrief*. Maskinskr. diss., Berlin 1973), senaste översättning (N. Meisner, *JSHRZ II/1*, 1973) eller senaste edition (A. Pelletier; se *JSHRZ*, vol. cit., s. 43). Vad beträffar behandlingen av Salomos Vishet, är det utmärkt att förf. bygger på D. Winstons nya kommentar [*The Anchor Bible*. 43], Garden City, N.Y., 1979; men då det gäller översättningar finns mycket nytt att lära i D. Georgi, *Weisheit Salomos* (*JSHRZ III/4*), 1980, s. 397 f.

Under rubriken "The Romans and the House of Herod" (s. 195–230) koncentrerar sig förf. på Salomos Psalmer (uppdelade i två avdelningar: *Psalms of the Nation*: Pss 1, 2, 8, 7, 11, 17, 18; och *Psalms of the Righteous and the Pious*: Pss 3, 4, 6, 9, 10, 13, 14, 15, 16), Moses testamente, 1 Hen 37–71 (Henoks liknelser) och 4 Mackabéerboken. Analysen av Salomos Psalmer förefaller ytlig i jämförelse med den – emellanåt överdrivet – detaljerade J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos*. Ein Zeugnis jerusalemmer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts [*Arbeiten zur Lit. und Gesch. des hell. Judentums*. 7], Leiden 1977 (jfr min anmälan i *Svensk Exegetisk Årsbok* 45, 1980, s. 137–142); det omdiskuterade och komplicerade förhållandet mellan den antagna hebreiska grundtexten och grekisk respektive syrisk version tycks inte bekymra prof. Nickelsburg (full översikt över textutgåvor och textundersökningar ges i S. Holm-Nielsen, *Die Psalmen Salomos* [*JSHRZ IV/2*], 1977, som också innehåller en färsk översättning).

I avsnittet "The Exposition of Israel's Scriptures" (s. 231–275) finner vi följande skrifter behandlade: De tolv patriarkernas testamenten (med koncentration på Test. Ruben, Simon, Levi, Juda, Issaskar och Josef), Jobs testamente, Abrahams testamente, Moses apokalyps, Adams och Evas liv, Josef och Asenat, Genesis Apocryphon, samt (Pseudo-)Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Rörande De tolv patriarkernas testamenten, torde Nickelsburgs framställning basera sig på undersökningarna av de Jonge (1953) och J. Becker (1970; se Nickelsburg, s. 273), men han visar ingen kännedom om samme Beckers nyöversättning (*JSHRZ III/1*, 1974), inte heller om A. Hultgårds omsorgsfulla undersökning *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*. I. Interprétation des textes [*Acta Univ. Ups. Hist. Rel.* 6] 1977 (parentetiskt kan i sammanhanget nämnas att en omfattande doktorsav-

handling om Test. XII helt nyligen försvarats vid Det teologiske fakultet vid Univ. i Oslo av J. H. Ulrichsen). Till Abrahams testamente känner förf. M. E. Stones engelska tolkning (1972, se bibl. s. 274), men inte E. Janssens tyska (*JSHRZ III/2*, 1975). På liknande sätt hänvisar Nickelsburg till D. J. Harrington – J. Cazeaux – P.-M. Bogerts franska tolkning (1976, se bibl. s. 275), men inte till Ch. Dietzfelbingers tyska (*JSHRZ II/2*, 1975).

Arbetets näst sista kapitel, "Revolt-Destruction-Reconstruction" (s. 277–309), tar huvudsakligen upp 2 Baruk, 4 Esra, Abrahams apokalyps, 3 Baruk och – hör och häpna – Matteusevangeliet. Historiskt rör det sig om tiden från Agrippa I:s död år 44 e. Kr. till Masadas fall år 74. Förf. ser 2 Bar, 4 Esr, Ap Abr och 3 Bar som "apocalyptic responses to the fall of Jerusalem" (s. 280). Det förblir emellertid en gåta – som förf. inte hjälper läsaren att lösa – varför Matteusevangeliet ensamt valts att representera Nya testamentet, liksom vad Nya testamentet över huvud taget har att göra i denna inledning. Om utsagan att "Matthew, written toward the end of the first century C.E., is the most Jewish of the Gospels" (s. 304) är att uppfatta som ett argument, kan det endast konstateras att det är ett alltför ytligt sådant.

Det sista, korta kapitlet (s. 311–318) bär titeln "The Second Revolt", och det enda verk som behandlas i detta avsnitt är Paralipomena Jeremiae (uppenbarligen i huvudsak på grundval av R. A. Kraft – A.-E. Purinton, *Paraleipomena Jeremiae* [SBL, Texts and Translations. 1. Pseudepigr. series. 1], Missoula 1972; jfr Nickelsburg, s. 318).

Arbetet avslutas med några pedagogiskt förträffliga översikter över "Major Figures in the Seleucid Dynasty", "The Hasmonean House" och "The House of Herod" (s. 319–321), ett "Index of Subjects" (s. 323–330) samt ett "Index of Modern Authors" (s. 331 f.).

Det är ur många synpunkter en användbar och trevlig introduktion prof. Nickelsburg har givit oss till den extra-kanoniska, judiska litteraturen från exilen till Andra upprorets tid (135 e. Kr.). Han har samlat en myckenhet av betydelsefullt stoff, han behandlar det lätt och ledigt, han har klar blick för de historiska sammanhangen och han disponerar sitt material väl.

Samtidigt är emellertid arbetet prövande mångordigt. Ett förbluffande antal grundläggande, moderna studier saknas i litteraturoversikterna. Därtill kommer att påfallande många judiska verk från den aktuella perioden har negligerats. Man hade väntat sig att i en specialinledning

finna i varje fall korta omnämningen av samtliga arbeten som kunde komma i beaktande (med några välvalda referenser). Även om vi bortser från Septuaginta, tidig samaritansk litteratur, tidiga rabbinska och mystiska verk, Josefus och Filon (jfr Nickelsburg, s. xif.), söker man nämligen förgäves efter de judisk-hellenistiska historikerna (t. ex. Eupolemos, Teofilos, Filon den äldre, Kleodemos Malkas, Artapanos, Pseudo-Eupolemos, Pseudo-Hekataios I och II) likaväl som exegeterna (t.ex. Aristobulos, Demetrios och Aristeas). Vidare saknar man de (pseudo-)historiska *Vitae Prophetarum*, det didaktiska Isaks testamente, en rad apokalypser (De sibylinska oraklen, av vilka Nickelsburg endast behandlar bok 3; Elias apokalyps; Esras apokalyps, Hesekiels apokalyps och Sefanjas apokalyps) samt nästan allt vad poetiska verk heter (så kan nämnas att av de sju diktverk som ingår i JSHRZ band IV finner man endast ett hos Nickelsburg).

Vissa återkommande hänvisningar i bibliografin berättigar måhända till gissningen att urvalet *pseudepigrafiskt* material i väsentlig grad influerats av den inom kort utkommande J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha of the Old Testament* (Garden City, N.Y.). Därmed må förhålla sig hur som helst. Kvar står intrycket att arbetet som helhet skulle ha vunnit mycket på en avsevärd inskränkning av återberättande inslag och ordrika innehållsöversikter och en motsvarande utvidgning av antalet behandlade verk inom samtliga litterära genrer. En mer koncentrerad – men sakligt utökad – framställning skulle också ha kunnat inkludera fullständigare redovisning av senaste editioner, översättningar och specialundersökningar i varje enskilt fall.

Det finns slutligen också skäl att ifrågasätta Nickelsburgs historiskt periodindelade framställningssätt. Det är naturligtvis viktigt att se ett verk mot bakgrunden av dess framväxtmiljö. Men det är uppenbart att flera av de här aktuella skrifterna har en så lång och komplicerad tillkomsthistoria att en traditionellt genre-indelad framställning hade varit att föredra. Ty även om redovisningen av exempelvis 1 Henoksbokens gradvisa tillväxthistoria är förträfflig, är det opraktiskt att finna behandlingen av denna skrift på fyra skilda ställen (1 Hen 72–82. 1–36 i kap. 2; 1 Hen 83–90 i kap. 3; 1 Hen 92–105 i kap. 4; 1 Hen 37–71 i kap. 6). En materialdisponering utifrån litterära Gattungen lägger givetvis inga hinder i vägen för en stor, inledande historisk översikt, inte heller för noggrann analys av varje enskilt verks speciella beståndsdelar och traditionshistoria.

*Trygve Kronholm*

Gösta Lindeskog (utg.): *Studiebibel. Nya testamentet*. 2 band, sammanlagt 572 sid. Skeab-Verbum, Stockholm 1980.

Det finns f.n. ett intensivt kommentararbete kring Nya testamentet i Sverige. Serien "Tolkning av Nya testamentet" som under många år gavs ut av A. Nygren på förlaget Verbum, hade från början ett teologiskt syfte, och författades därför av både dogmatiker och exegeter. Serien kommer troligen att så småningom omfatta hela Nya testamentet.

Nu har emellertid en ny serie, "Kommentar till Nya testamentet" (KNT), börjat komma ut på EFS-förlaget i Stockholm. Den vill vara textcentrerad och ta mer hänsyn till läsarens förmåga att tillägna sig en kommentar. Den först publicerade boken i serien är skriven av B. Olsson och behandlar Första Petrusbrevet (212 sid.). Utgångstexten är den nya svenska översättningen, som emellertid belyses (och eventuellt kritiseras) utifrån originaltexten. Svenska läsare av Nya testamentet kommer alltså i framtiden att förfoga över två rätt olika och utförliga kommentarserier på sitt modersmål, något som kan te sig enastående om man tänker på svenska språkets räckvidd.

En anledning till att denna nya serie startade är just att kunna fylla de luckor, som den mer teologiskt orienterade serien "Tolkning av Nya testamentet" lämnat. Men det finns också ett behov hos de teologiestuderande att lära sig det exegetiska hantverket. Detta behov tillfredsställes delvis genom "Ur Nya testamentet" (UNT), en bok på 374 sid., som i sin första upplaga kom ut 1970 på Gleerups förlag och fortfarande används i religionskunskap på grundkursen. L. Hartman hade för detta arbete samlat elva medarbetare, som var och en kommenterade skilda texter ur Nya testamentet. De två band som nyligen (1980) gavs ut av G. Lindeskog på Skeab-Verbum omfattar sammanlagt 572 sidor och liknar UNT, men den hade planerats mycket tidigare (redan 1962). Den är skriven på uppdrag av Religionspedagogiska Institutet (RPI) och vänder sig till en bredare publik än UNT. Som medarbetare återfinns vi fyra av dem som bidrog till UNT: P. Block, E. Larsson, H. Ljungman och E. Lövestam. Tre andra har knutits till företaget: G. Lindeskog, R. Bring och R. Gyllenberg.

En del texter som fanns i UNT kommenteras här åter, men många är nya. Registren över de behandlade bibelställena tillåter läsaren av UNT att lätt se vilka som kommit till. Det är på det hela taget ett fylligare urval än det som förekom i

UNT. Författarna föreslår en egen översättning av den grekiska texten. Det handlar genomgående om kommentarer och inte, som i UNT, om omväxlande kommentarer och arbetsuppgifter. Nivån på kommentarerna är ungefär den samma som i UNT, men den pedagogiska uppgiften träder mer tillbaka, och det finns ett mindre antal transkriptioner och förklaringar av grekiska ord. Boken kan ses som en "folklig bibelkommentar". Det förekommer emellertid också mer personliga iakttagelser som t.ex. i E. Lövestams och den nyligen framlidne R. Gyllenbergs anteckningar.

Liksom UNT kan Studiebibeln fungera som ett kvalificerat hjälpmedel till förståelsen av de texter som behandlas. Det ligger emellertid i sakens natur, att den kan komma att nyttjas mindre den dag, då de två serier jag nämnde i början kommer att vara fullbordade.

*René Kieffer*

Birger Gerhardsson: *Kristen människosyn. 198 sid. Skeab 1982.*

I sin nya bok har Birger Gerhardsson samlat 12 uppsatser eller föreläsningar från åren mellan 1973 och 1982 till en volym om den kristna människosynen. Det är en lättläst bok som medvetet vänder sig till envar. Må den hitta sina rätta läsare!

Det har förts en debatt i vårt land under det senaste året på temat om tolken som tiger, universitetsteologin som försummar sina uppgifter. Gerhardsson dokumenterar sannerligen i denna bok att han inte rättvist kan föras till gruppen försumliga. Beredvilligt har han ställt upp i en rad sammanhang och ställt sitt exegetiska vetande till förfogande. Denna bok har många förtjänster.

Vi som inte är exegeter kan stundom förfäras av bristen på consensus mellan exegeterna. Och även om de vore eniga – vilket lär vara mer fjärran än någonsin – skulle vi inte kunna överblicka deras forskningsresultat. Behovet av populariserande exegetiska sammanfattningar är följaktligen stort.

Men om man nu begär av universitetsteologerna att de ska tala, att de ska vara nyttiga också för kyrkorna, då påminner en bok som denna om att författaren själv i högsta grad måste vara kongenial med sitt material. En exeget som drevs av andra bevekelsegrunder skulle kunna rita upp en helt annan bild av biblisk människosyn. Vi

skulle kunna få tolkar som talade på ett sådant sätt att många skulle önskat att de tege. I Gerhardsson finner man en exeget som har mognat i synen på vad historisk-kritisk metod bör innebära, och som kan visa att sådana insikter ingalunda behöver föröda tron. Här har vi en teolog som vågar visa sig själv i det han skriver, som vill och förmår relatera sitt vetande till vår tids problem. Och som kan skriva svenska!

Här talas från en rad synpunkter om hur de bibliska skrifterna ser på människan och hennes problem; om ansvar, skuld och evangelium, om meningsfrågan, om ensamhet, uppbrott, frihet, livsglädje, om vem Jesus var och om himlen.

Några långtgående invändningar har jag inte att anföra med de målsättningar förf. har satt sig. Men även om han på många ställen antyder avståndet mellan då och nu, skulle man kanske ibland önska att han lite pregnantare hade framställt hur mycket som skiljer den bibliska människobilden från vår, hur stort tidsavståndet är och hur problematiskt därför mycket av det skrivna kan vara för oss att tillägna oss. Då blir de hermeneutiska problemen också svårare: måste inte en kristen människosyn idag stundom säga något annat än somliga bibliska texter? Och i så fall på vilka grunder?

Med det sagda är också antytt vad man inte kan finna i detta arbete. Gerhardsson betonar med rätta att han skriver som exegetisk teolog, och att andra har ansvaret för andra aspekter. För att framställa en någorlunda fulltonig bild av hur en kristen människosyn idag skulle kunna utformas, måste man gå in i ett mycket stort och svårt arbete: att söka göra en syntes av vår tids enorma vetande om människan och hennes värld och så framställa det karakteristiska för den kristna bilden av människan jämfört med andra bilder. Och innan man sett den kristna människosynens problem i det större perspektivet, har man inte egentligen visat relevansen av de bibliska insikterna också för vår tids människor. Detta senare problem löser Gerhardsson mestadels intuitivt: ser ni inte hur stora likheterna är? – Men utan att vilja förneka att det ofta är så vi måste göra, kan man inte bortse från att just frågan om relevansen är den som många idag ställer och som vi måste ställa.

Man kan säga att en av förtjänsterna med Birger Gerhardssons nya arbete är att han har påmint om denna stora arbetsuppgift, som är övermäktig för en ensam forskare. "Fulltonig teologi förutsätter samspel", heter det på bokens sista sida. Där har dagens teologer den stora utmaningen.

*Jarl Hemberg*

Mats Furberg: *Verstehen och förstå. Funderingar kring ett tema hos Dilthey, Heidegger och Gadamer. 127 sid. Doxa 1981.*

Hör det till den filosofiska allmänbildningen att ha läst Heideggers "Sein und Zeit"? Är den boken värd den möda det innebär att stava sig igenom den? – Den första frågan kunde tänkas få jakande svar från många håll, men naturligtvis är den andra frågan den viktigare. Man kunde också tänka sig att det är relativt få människor/filosofier som överhuvud har försökt ge sig in på detta läsföretag och fullbordat det.

Den andra frågan har man anledning fundera över, när man studerar Furbergs lilla läsvärda arbete "Verstehen och förstå". Ett av de stora partierna i denna bok ägnas just "Sein und Zeit", kapitlet är betitlat "Heideggerförstå". Det har föregåtts av ett kapitel om "Dilthey och das Verstehen" och det följs av ett som heter "Gadamerförstå". Som man inser handlar alltså denna bok om hermeneutik och verstehen (= rubriken på det första kapitlet).

Furberg har ägnat betydande möda åt att söka utreda en central problematik hos dessa tre hermeneutiska fäder. Att det företaget är värt att utföra inses ju redan av hermeneutik-debattens omfattning. Som den något initierade kunde ana, blir det inte mycket kvar av de tre auktorernas anspråk efter Furbergs genomgång av deras teser.

Man är i alla fall tacksam att Furberg underkastat sig mödan att söka tränga in i särskilt Heideggers tankevärld. Som hans fotnoter med deras polemik mot andra översättningar – bl.a. den just utkomna av Richard Matz – visar, har Furberg själv gått ambitiöst till verket att söka förstå och försvenska. Det senare gör han ofta med en festlig begreppsbyggnad som söker efterlikna Heideggers rotväliska. Furberg är tillräckligt filologiskt/grammatiskt bevandrad och stilistiskt känslig för att här utvinna många poänger. (Men inom parentes: i bok efter bok av Furberg har det irriterat mig att finna hans konstruktion "argumentera att si och så" i stället för att "argumentera för att si och så". Såvitt jag vet är denna konstruktion en innovation av F. och jag finner den oskön.)

Utan tvekan kan sådana arbeten som detta av Furberg bidra till den filosofiska/hermeneutiska debattens tillfrisknande. De som verkligen intresserar sig för vad hermeneutikerna har att komma med sedan modefraserna avklingat, måste ju också önska se deras teser överförda till ett neutralt analyspråk. Det är där arbeten av Furbergs sort gör nytta. Försåvitt som vi alla i sista

hand behöver en enda och motsägelsefri begreppsvärld. Det får ju vara måtta på pluralismen – i filosofin och i tänkandet.

Jarl Hemberg

Johan B. Hygen; *Kristendom og kultur. Utvalgte artikler, utgitt til forfatterens 70-årsdag, 16. juli 1981. 304 sid. Land og Kirke. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1981.*

1978 pensionerades Johan B. Hygen från professuren i etik och religionsfilosofi vid universitetet i Oslo. Till hans 70-årsdag 1981 tog Institutt for systematisk teologi initiativ till utgivandet av en skrift, som består av 23 artiklar och föreläsningar, alla författade och hållna av Hygen själv och utvalda och presenterade av Inge Lønning. Det har blivit en omfattande volym, som ger en representativ bild av bredden, kunskapen och den sansade överblicken i Hygens författarskap. Titeln "Kristendom og kultur" är i detta fall särskilt välfunnen med hänsyn såväl till Hygens intresse att bearbeta frågor om kristendomens förhållande till kulturen i vid mening som till hans egen verksamhet som teolog och bildkonstnär. Boken visar en helguten och självständig forskarpersonlighet, som oberoende av såväl internationella som inhemska norska teologiska och kyrkliga konjunkturen har arbetat med en kulturöppen kristendomstolkning.

Boken är disponerad i fem avdelningar. Den första tar upp etiska "grunnsprøsmål" om staten, människan, straffet, eutanasin samt om äktenskapet och självförverkligandet, exemplifierat med Noras replik i Ibsens *Et dukkehejm*: Jeg er først og fremst et menneske – och inte främst hustru och moder som mannen säger. Denne har aldrig upptäckt utan snarare undertryckt och fruktat hustruns självständiga mänsklighet. Hon har själv definierat sig med mannens förutsättningar; insikten härom uttrycker hon i sin replik. Hygen varnar dock för att kvinno-"frigørelsen" i aktuell mening fortsätter att ske på mannens villkor.

Den andra avdelningen behandlar frågor om kristendom och konst, såväl principiellt som belyst med konkreta exempel. Här ges analyser av Rodins skulptur *Tanken*, av Gustav Vigelands konst och av Kristus-framställningar i modern norsk konst.

I en tredje avdelning presenteras uppsatser om döden. Särskilt bör nämnas "Døden i dogmatisk belysning" (178 ff.). Om gudstron och gudsbelegget handlar nästa avdelning, där Hygen bl.a.

för samma resonemang som i sin 1973 utgivna bok Guds allmakt och det ondes problem. Han påpekar – liksom Aulén ofta gjorde – att ”allsmäktig” försöker återge ”pantokrator”, som i sin tur försöker återge GT:s Jahve Sebaot, Härskarnas Gud. Att tala om Guds allmakt är således mer uttryck för övrdnad än en faktisk beskrivning. Hygen tar också avstånd från en monistisk gudsbild, men accepterar inte heller fullt ut en dualistisk; typiskt nog finner han stöd för båda hållningarna i bibeltexterna. – Hygens tolknig är emellertid omtvistad.

Slutligen behandlas några allmänna ämnen, bl.a. om upplysningsteologi och liberalteologi och frågan: Hva er sannhet? I avskedsföreläsningen om Teologens identitetsproblem påstås att detta är ett dubbelt problem: å ena sidan får teologen kritik från vetenskapligt håll för att teologisk forskning inte skulle vara fri och förutsättningslös, å andra sidan kommer kritik från kyrkan att fri forskning skulle vara uttryck för en slags bristande tro. Även om vi i Sverige kan känna igen denna kritik, visar Hygens föreläsning att fakulteten och teologerna i Norge kanske är hårdare knutna till kyrkorna än vad fallet är i Sverige. Hygens råd till de studerande är dels öppenhet för ny kunskap och insikt, dels uthållighet genom svårigheterna. Teologisk *kunskap* ger i alla fall en viss teologisk identitet.

Det bästa är att så snabbt som möjligt glömma allt Ni lärt på universitetet, sa dock gamle biskop Heuch, som inte älskade den teologiska fakulteten i Oslo. Och jag följde det rådet, sa den som nu kommit i s.k. hög kyrklig position. Hygen avhöll sig från att säga: Det gick visst lätt för Er, Ers högvördighet! Men repliken är dubbeltidig: är det lätt att glömma, kan det bero antingen på den studerande eller på undervisningen och den bakomliggande forskningen.

I fråga om relationen mellan ”kultur” och ”natur” menar Hygen, att den förra kan tjäna den senares syfte, men båda kan också råka i konflikt; i dag sker det ofta så att ”naturen” sätts emot kulturen (155). Religionen kan verka både hämmande och stimulerande för kulturen, så även kristendomen. Denna skapar kultur liksom i distraktion, har det sagts, men detta är enligt Hygen lika felaktigt som riktigt. Kristendomens bidrag till kulturen bör först vara kulturkritik utifrån de bibliskt givna värderingarna. För det andra bör kristendomen förstås som kulturskapande i vidare mening, eftersom den säger något om det mänskliga livets innebörd och utformning och om grundläggande etiska frågor, dvs. sådant som utgör ”kulturen”. Hygen underskattar nog möjligheten att finna stöd för denna uppfattning

i bibeltexterna och deras förutsättningar (157 ff.), men det är ofrånkomligt att texterna ger anledning också till en undflyende distans till kulturen.

I sitt etiska synsätt utgår Hygen bl.a. från att man inom etiken inte arbetar med oformat material. Det finns vissa givna förutsättningar och det finns fakta att ta hänsyn till innan värdefrågorna kommer in. Etiken befinner sig således mellan och bör ta hänsyn till såväl givna förutsättningar och fakta som människosyner och etiska ideal. Här är det lätt att instämma.

Göran Bexell

Svante Nordin: *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall. 259 sid. Doxa, Lund, 1981.*

Det kan synas underligt att en gammaltestamentlig exeget anmäler en filosofihistorisk avhandling. Till mitt försvar kan emellertid anföras, att jag i samband med mitt arbete *Bibeltro och bibelkritik* (1979) hade anledning att något gå in på den boströmska filosofin och särskilt dess relation till de dåvarande teologerna.

Den nu föreliggande boken fyller först och främst en stor lucka i vår idéhistoria genom att vi nu får en utförlig framställning av den boströmska skolans uppkomst, utveckling och fall. Bokens titel är så till vida oegentlig som att skildringen inte endast täcker *the decline and fall of the Boström empire* – även om tonvikten ligger på skolans senare faser – utan också redogör för denna märkliga filosofis uppkomst. Men vi har här mycket mer än ett stycke svensk filosofihistoria. I viss mening vidgar sig framställningen till en ytterst fängslande rundmålning av 1800-talets kulturliv i de båda akademiska småstäderna, som bitvis är en riktigt roande läsning.

Förf. ger först en översikt av Boströms filosofi. Det är naturligtvis svårt att på några sidor presentera dessa ytterst ädla ehuru mycket komplicerade tankebanor; framställningen kan här med fördel kompletteras av den siste boströmprofessorn Efraim Liljeqvists artikel om mästaren själv i Svensk Biografiskt Lexikon. Boströms filosofi karakteriseras av honom själv som ”rationell idealism”, där idealismen samtidigt innebär monism. ”Utgångspunkten är att det enda som egentligen existerar är Gud och hans bestämningar. Dessa bestämningar identifieras med Guds tankar eller idéer, men utgör dessutom själva *personligheter*. Gud såsom personlighet, subjekt, idé innehåller m.a.o. i sig andra person-

ligheter, subjekt, idéer, av lägre dignitet. Därav bildas ett *system av personligheter*." (s. 23) Här antydes det väsentliga i Boströms tankar – likheten med både Platon och Leibniz är ju uppenbar.

Boström har verkat skolbildande som ingen annan svensk tänkare. Han måste ha varit något av en karismatisk lärarpersonlighet, som dessutom kom att verka i ett filosofiskt vacuum. I Lund hade hegelianismen tidigt vunnit integ och där kom boströmskolan aldrig att få dominans, främst pga. Borelius' långa professorstid. Men både Nyblæus (med *Den filosofiska forskningen i Sverige*) och Leander verkade i Lund såsom ganska ortodoxa boströmianer – en utmärkt skildring av dessa ger Elof Tegnér i sina postumt utgivna *Minnen och silhouetter* – och Sveriges siste boströmske filosofiprofessor, den ovan nämnde Liljeqvist, fanns i Lund.

Men skolans verkliga glanstid inföll i Uppsala generationen närmast efter grundaren. Nordin redogör ingående för de båda ledarna Sigurd Ribbing och Carl Yngve Sahlin. Dessa båda förde troget arvet vidare och särskilt Sahlin gjorde här självständiga insatser, men redan nu märktes vissa tendenser till revisionism. Typiskt nog sätter den först in på samhällslärens område. Boström blev vida känd för sitt försvar av fyrståndsriksdagen, men redan hans lärjungar gav upp denna punkt. Denna revisionism omfattar dock ännu så länge inte lärens centrum.

Bokens nästa kapitel har rubriken "Boströmianismen i Uppsala efter Boström. Avfallingar och revisionister". Först behandlas Viktor Rydberg, som inte gärna kan kallas boströmian i vanlig mening men väl platonist. Avståndet från lärofadern märks ännu mer hos Pontus Wikner, vilken som den förste genomgick ett regelrätt avfall, men likväl i mycket var beroende av Boström. I ett brev 1865 skriver Wikner: "Gubben sjelf tror mig vara sitt systems stödjeplare och glömmar aldrig att säga mig det. Har jag väl hjerta att säga honom, att jag icke tror på hans system, jag, hans sista hopp?" Så illa stod det alltså till redan då! Ty visserligen kom det fram en lång rad av boströmskt influerade filosofidocenter i Uppsala – Burman, E. O. Geijer, Åberg, von Schéele, m.fl. – men tendenserna till upplösning nalkas nu allt mer systemets själva kärna. De vidgade internationella vyerna måste ju också leda till att man började ställa frågan: varför finns det boströmianer endast i Sverige, ja, nästan endast i Uppsala? Hegelianismen ter sig nu kanske lika besynnerlig i många stycken, men den var dock en internationell filosofisk riktning.

Vitalis Norström illustrerar åskådligt boström-

ianismens problem under tiden omkring sekel-skiftet 1900. Tiden hade helt löpt ifrån denna skola, vars uppkomst har något artificiellt och drivhumässigt över sig. Men de sista boströmianerna kämpade ärligt på sina skansar, och vi har ingen anledning att ironisera däröver – vilket Nordin f.ö. inte heller gör. Skolans sista framgång i ett befordringsärende var i Lund 1906. Men först 1957 dog den siste boströmianen, lektor Karl Pira i Växjö, som ännu på 1930-talet i bonjour medverkade vid gymnasistmöten och talade för den svenske Platon.

Det ligger något patetiskt över boströmianismens sista strider. Dess sista företrädare visade ett markant intresse för korporatistiska strömningar på kontinenten, inte helt oväntat. Förf. redogör fängslande för den samhälleliga och intellektuella bakgrunden till denna process och ger utifrån Thomas Kuhns paradigmbegrepp tänkvärda synpunkter på skolbildningen. Han betonar samtidigt att det ingalunda är ett svalg befäst mellan Boström och Hägerström. Skillnaden kan synas stor, men i visst hänseende står Hägerström klart i traditionen från sin företrädare.

En fråga som förf. inte mycket går in på är varför teologerna inte anknöt till Boströms filosofi. Det kan inte enbart ha berott på filosofens berömda helvetesskrift och kända avståndstagande från vissa kristna grunddogmer. När teologernas kamp mot vissa tendenser i den nya tiden hårdnade hade man inte råd att välja hjälptrupper, och boströmianismen stod ju som inga andra för den andliga verkligheten. Att de lundensiska teologerna, speciellt i den s.k. stora fakulteten, anknöt till Hegel kan inte förvåna, men det fanns ju teologer i Uppsala som alltsedan studentåren var förtrogna med Boström. Något entydigt svar kan inte ges, men det är tydligt att teologernas omdöme var riktigt. Boströmianismen var föråldrad redan vid sin uppkomst.

Kanske kan man i detta sammanhang erinra om en försummad gestalt i svensk teologihistoria: Samuel Ödmann. Hans långa gärning i prästutbildningens tjänst måste ha satt sina spår. När han dog 1829 hade hans linneanska empirism och i upplysningstiden grundade filosofiska eklekticism påverkat många präster och teologer. Just den linneanska traditionen torde här vara viktig. För Boström existerade strängt taget inga växter och djur, "utan det fysiska universum är en ren illusion, vilken uppstår genom bristerna i de lägre idéernas perceptionsförmåga" (s. 24). Man kan förstå att många ryggade tillbaka för sådana konsekvenser. Kanske man menade med Wordsworth att en vårlig skog kan lära oss mer om gott och ont än all världens filosofer.



Prien, Hans-Jürgen (Hg.): *Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie. Band 1, Aufbruch und Auseinandersetzung. Mit Beiträgen von Enrique D. Dussel, Othmar Noggler und Hans-Jürgen Prien. 346 sid. Band 2, Der Streit um die Theologie der Befreiung. Mit Beiträgen von José Comblin, J. Severino Croatto und Hans-Jürgen Prien. 254 sid. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.*

Mer än någon annan kontinent har Latinamerika under de gångna två årtiondena erfarit en radikal kyrklig förnyelse. Den kännetecknas av tre händelser: det andra Vatikankonciliet i Rom 1962–1965, den andra latinamerikanska biskopskonferensen i Medellín, Colombia, 1968 och den tredje biskopskonferensen i Puebla, Mexico, 1979. Mer än av dessa händelser har kyrkan sedan dess präglats av mötenas konsekvenser för det stora flertalet av det latinamerikanska folket som lever i förtryck och som i sin befrielsekamp för första gången i historien är på väg att bli teologins "subjekt".

Ropet från konciliet i Rom, särskilt i konstitutionen "Gaudium et spes", Kyrkan i världen av idag, att i ett nytt "aggiornamento" möta den moderna världen, blir på latinamerikansk mark, liksom i en motrörelse, till ett möte med "icke-världen", med de förtryckta och fattiga människornas ahumana värld, en värld som finns på grund av den västerländska världens århundradelånga imperialistiska och kolonisationsutsugning. Lidandet där finns som en följd av den s.k. moderna världen här. Likväl valde konciliet att arbeta inom ramen för en dominerande västerländsk teologi.

På den andra sidan däremot, på "skuggsidan" av den västerländska världens dominans över tredje världen, kommer det till ett "nytt språk" utifrån Vatikankonciliet krav på översättning till andra kontexter: synd kallas "institutionellt våld" och "syndens ekonomisk-politiska struktur", "frälsning" vidgas till att bli "befrielse" som omfattar hela människan och alla människor i alla dimensioner (Medellin 1968).

I denna kontext växer också en ny kyrka fram som försöker att ge röst åt de fattiga som inte har någon röst. Kyrkan förstår sig mer och mer som "de fattigas röst". Den överger också alltmer sin konservativa, institutionella karaktär och blir en "folkets kyrka" (inte folkkyrka!), en kyrka som växer fram ur folket och som finns levande i tusentals smågrupper, i s.k. basförsamlingar.

Dagligen får vi höra om denna kyrkas lidanden. Man talar allt mer om en ny martyrkyrka. El Salvadors ärkebiskop, "San" Oscar Romero,

som mitt under gudstjänsten blev mördad på grund av sin modiga kamp mot den nordamerikanska imperialismen och den inhemska oligarkin, är bara ett namngivet tecken för många tusen kvinnor, män och barn som i hela Latinamerika under de senaste åren dog i kampen för ett människovärdigt liv. Det är denna upplevelse som den nya kyrkan och teologin tar sin utgångspunkt ifrån.

Den latinamerikanska befrielseprocessen har under tiden efter det andra Vatikankonciliet allt mer fått erfara en teologisk reflexion över betydelse, tendenser och syfte med en "praxis", som i ljuset av Guds ord tolkas som Guds befriande handling i dagens latinamerikanska historia.

Den teologi som reflekterar befrielsepraktiken och som ser sig själv som en "teori" i nära förbindelse med "praxis", har blivit känd under den en smula vilseledande beteckningen "befrielse-teologi". Det handlar här nämligen inte om en ny teologi, som adderas till alla de hittills kända teologierna, utan om ett perspektiv som *hela* teologin betraktas med. Det handlar om en teologi vars utgångspunkt tas i de fattigas upplevelse av sin livssituation och i den vetenskapliga teori som bäst tolkar dess orsak och innebörd, en "dependensteori" med inslag av marxistiska tolkningsbegrepp såsom "klasskamp" och "alienation".

Hans-Jürgen Prien har god kännedom om dessa förutsättningar och sammanhang. Han är "Lehrbeauftragter" för kyrko- och dogmhistoria vid Hamburgs universitets fackområde för evangelisk teologi, med särskild inriktning på Latinamerika. Prien är därmed ägnad att lägga fram den föreliggande textsamlingen med kommentar. Det rör sig om uppsatser ifrån "fältet", från upplevelsen av den latinamerikanska vardagen där befrielse-teologin och en ny kyrka får gestalt.

Priens många år i Latinamerika, hans mycket uppskattade latinamerikanska kyrkohistoria "Die Geschichte des Christentums in Latinamerika", Göttingen 1977, och hans sedan dess intensifierade forskning kring nutida latinamerikanska kyrko- och samhällsproblem talar för att hans urval träffar prick när det gäller att presentera "uppbrott och diskussion" i ett första band och "striden om befrielse-teologin" i ett andra band.

Dokumentationen sker med hjälp av tre latinamerikanska uppsatser från Enrique Dussel, José Comblin och Severino Croatto. Dessutom bidrar den tyske latinamerikakännaren Othmar Noggler med en artikel om det första utvecklingsårtiondets historia från andra Vatikankonciliet och fram till Medellín 1968 och med "fallstu-

dier" av Chile och Kuba.

De längsta bidragen är däremot skrivna av Prien själv. Därför framstår samlingen ändå – till omfång och sidantal – som en smärre monografi över Pueblakonferensen. Förutom inledningen står Prien för utförliga "fallstudier" av Argentina och Brasilien och en specialundersökning över "utvecklingen av ett samhälleligt medvetande i den latinamerikanska protestantismen" (s. 305–325) och i band 2 för en ingående framställning och analys av den tredje biskopskonferensen i Puebla 1979 (s. 61–208) där han kritiskt belyser det falska spelet bakom och framför kulisserna. I Puebla försökte man nämligen på alla sätt att eliminera befrielseologiska element.

Trots Priens vägande och väldokumenterade analys finns skäl att här särskilt uppmärksamma de tre relativt korta latinamerikanska bidragen. Dessa fanns redan tidigare publicerade i latinamerikanska tidskrifter, på spanska.

*Enrique Dussel*, filosof, historiker, lekmannteolog från Argentina, nu i landsflykt i Mexiko, lärare vid flera universitet, analyserar i band 1 (s. 71–114) "Den latinamerikanska kyrkan från Medellin till Puebla". Han försöker här att skala fram en "historisk befrielsemening" genom att undersöka egenarten i de tre enligt honom starkt profilerade latinamerikanska kyrkohistoriska epokerna: den koloniala kristenhetens epok sedan år 1492, epoken av kristenhetens kris resp. modellen av en ny kristenhet sedan 1808 och en tredje epok som börjar med den kubanska revolutionen 1959 och som har inlett ett nytt skede där en folkets kyrka, en Iglesia popular, håller på att bildas över hela kontinenten i samband med folkets växande befrielseprocess.

Efter Medellin 1968 försökte inflytelserika kretsar i den latinamerikanska hierarkin genomdriva en kursändring som riktades mot en befrielseologisk väg. Detta ledde till en världsvid protest. Denna internationella "inblandning", mest genom tyska teologers "Memorandum till kampanjen mot befrielseologin" från nov 1977 (Rahner, Metz, Sölle bl.a.), tyder på en i västvärlden växande medvetenhet om att händelserna i Latinamerika är allas sak. Enligt Dussel kommer Latinamerika att bli det nya centret för den framtida kristna världen och teologin.

Och ändå – trots alla protester lyckades CELAM-sekreteraren (det latinamerikanska biskopsrådets sekreterare) Lopéz-Trujillo att utsluta all befrielseologer från Puebla. "Det är som om man hade utslutit Rahner, Congar m.fl. från det andra Vatikankonciliet, något som många kretsar ville göra; men Johannes XXIII:s profetiska beslut bevarade den europeiska kyr-

kans frihet. Detta skedde inte i Latinamerika" (s. 112).

Nästan alla bidrag, inte minst Priens djupa Puebla-analys, andas moralisk upprördhet över allt som – otroligt nog – kunde hända i Latinamerika också efter Vatikankonciliet och Johannes XXIII och som – vad som är värre – får inte minst också nu fortsätta under Johannes Paulus II.

Enligt Dussel kan man dra en konfrontationslinje mellan de olika latinamerikanska delkyrkorna, som också tre år efter Puebla äger viss giltighet. Mot den argentinska, kolumbianska och mexikanska, även till stora delar den venezuelanska kyrkan med sina stöd för nationella, traditionella klassintressen och koalition med de härskande, förtryckande klasserna, står i opposition kyrkorna i Brasilien, Peru, Centralamerika, Ecuador och Chile, som engagerar sig för det förtryckta folket.

*José Comblin*, belgisk katolsk teolog, prof. i Brasilien och Louvain, tidigare i Chile, tecknar kortfattat i bidraget "Befrielseologin i Latinamerika" (band 2, s. 14–38) befrielseologins historia, varvid han särskilt betonar den socialpolitiska kontexten och betydelsen av Kubas revolution. Sedan utvecklar han "huvudlinjer" som ger anledning till att tala om flera befrielseologier. Intressant är kapitlet om den traditionella kyrkans "reaktioner" mot befrielseologin. Om Pueblamötet 1979 inte hade någon annan funktion, så har den i alla fall bidragit till att bekräfta och göra synlig den faktiska klyftan i den latinamerikanska kyrkan.

Enligt honom har CELAM, det latinamerikanska biskopsrådet, under sin nya president Lopez-Trujillo och sin antibefrielseologiska linje cyniskt nog tagit på sig uppgiften att förvalta sitt enhetsämbete genom att polarisera "klasserna" i kyrkan och att riva ner kvarstående broar dem emellan. Comblin sätter föga förtroende till biskopsmöten och "ord"konferenser. "Kontroversen kommer inte att kunna lösas genom diskussioner. Däremot kommer själva historien att ställa kyrkan inför utmaningar som ligger bortom de aktuella. Den senaste tidens händelser i Nicaragua kan öppna en ny epok" (s. 38).

*J. Severino Croatto*, prof. i GT vid ISEDET (Högre evangeliska institutet för teologiska studier) i Buenos Aires, erbjuder det för systematiskt teologi mest intressanta bidraget. Det återger i sammanfattning (s. 38–58) Croattos bok "Liberación y libertad, pautas hermenéticas", Buenos Aires 1978, (Befrielse och frihet – hermeneutiska linjer). Croattos definition på teologi är den att all teologi kommer att bli befrielse-

teologi om och när den förstår sig själv som ett tal som reflekterar över trons praxis.

Tron som praxisreflexion har bestämda kunskapssteoretiska och hermeneutiska förutsättningar som rör sig kring tre koordinater, (1) den sociala (och även den egna!) praktiken, (2) kopplingen till humanvetenskaperna, framförallt sociologin, som erbjuder analytiska och kommunikativa instrument och (3) tron som både belyser de förstnämnda koordinaterna och belyses av dem.

Varje teologi som inte vill gå på tomgång och begränsa sig till något slags intellektuell, metafysisk och praxisfrämmande språkövning, har att hålla sig till dessa koordinater. Härvid har "praxis", analys och utgång ifrån verkligheten, alltid rangställningen av ett "första ord", före reflexionen. Utan praxisanknytning blir teologins teoretiska reflexion till tom ideologi. Teologin är ett "därefter".

I det sistnämnda vill jag se en kort och pregnant sammanfattning som återspeglar de två böckernas djupaste intention. De vill bekanta oss med praxistrogna och praxismedvetna teologiska försök.

Det sägs uttryckligen att de vill vara en fråga, en utmaning till våra västerländska – och varför inte också våra svenska – teologiska traditioner och nutida teologiska program att äntligen börja med att först av allt beskriva platsen för våra egna teologi-teorier, dvs. betydelsen av vår västerländska, senimperialistiska och neokapitalistiska kontext. I vilken mån reproducerar teologi vårt samhälles konfliktradda och harmoniserande, glättiga och liberala livsideal?

Priens båda böcker pekar på en andningsnöd inom västerländsk teologi, som korrelerar med den allmänna andliga och materiella miljö den lever i. Andningsnöden kan leda till kvävningssdöd, så snart en hos oss hittills okänd teologisk reflexion kommer att avslöja den västerländska teologins delaktighet i det förtryck som fortfarande är en plågsam verklighet för Tredje världen eller, bättre sagt, för två tredjedelar av världen.

*Manfred Hofmann*

Göran Gustafsson: *Religionen i Sverige. Ett sociologiskt perspektiv*. 143 sid. *Scandinavian University Books, Stockholm 1981*.

Att det håller på att hända något med religionen i Sverige är uppenbart för varje iakttagare. De senaste decennierna har medfört fullt påtagliga

förändringar som gör prognoserna för det religiösa livet desto intressantare. Vissa temata går igen med rätt stor tydlighet. Det etablerade tappar terräng för en ny religiös rörlighet som kan gå både i positiv och negativ riktning, beroende på iakttagarens utgångspunkt. En ny medvetenhet kräver sina konsekvenser i den ena eller den andra riktningen, antingen i form av intensifiering av det religiösa livets uttryck eller ett allt klarare avståndstagande därifrån.

I enlighet härmed är det en klar tendens att de kyrkliga sedvänjor som man med större eller mindre rätt har kallat "passiva" visar påtagligt nedåtgående trender. Detta antyder att den gamla distinktionen mellan "aktiva" och "passiva" sedvänjor, vilken redan förut var diskutabel, nu på allvar håller på att bli inaktuell. De passiva sedvänjorna blir efterhand tydliggen alltmer aktiva och får mer och mer drag av bekännelsehandling. Den mer aktiva seden, framför allt nattvardsfirandet, visar i stället en snabbt uppåtgående trend. I den glesnande skaran av gudstroende blir den religiösa intensiteten tydliggen allt högre. På ett liknande sätt tappar de gamla etablerade frikyrkosamfundet mark till den klarare profilerade pingströrelsen. Och de nyreligiösa rörelserna flamar upp som en våldeld. Bara på några år har scientologernas antal i Sverige växt från 0 till 10.000.

I sin skrift *Religionen i Sverige* har Göran Gustafsson från äldre och nyare undersökningar samlat siffror och informationer som på ett slående sätt illustrerar de förändringar som vi nu lever mitt i. Själva den grundläggande gudstron viker snabbt. År 1947 var det 87 % som bejakade frågan om de hade någon gudstro men 1980 var det endast 50 %. De osäkras antal hade fördubblats (9 %–18 %) men förnekarnas hade fyrdubblats (8 %–32 %). En illustration till dessa förändringar, som uppenbarligen är ganska genomgripande, visar lyssnandet till radions högmässor och morgonandakter. År 1944 lyssnade 44 % till högmässorna och 43 % till morgonandakterna. År 1979 var motsvarande siffror 3 % resp. 1 %.

Mot den bakgrunden är det närmast överraskande att konstatera, att de allmänna gudstjänstbesöken ökat något under de senaste åren och att kommunionfrekvensen mer än fördubblats de två senaste decennierna. Likaså att ännu tre barn av fyra döps och att två ungdomar av tre konfirmeras. Den bästa överensstämmelsen med den vikande gudstron visar den kyrkliga vigsel-seden. Det är i stort sett endast vartannat äktenskap som numera ingås i kyrklig ordning. För att inte tala om dem som aldrig formellt ingås. De kyrkliga jordfästningarna bevarar ännu i stort

sett sin ställning. Den som följer dödsannonsernas utformning och noterar hur korset i växande utsträckning byts ut mot andra symboler – en blomma, en duva, en spinnaker – får dock många antydningar om att den kristna jordfästnings-seden inte är så stabil som siffrorna ger intryck av.

För den som följer den nuvarande utvecklingen är det av stort intresse att ta del av Gustafssons siffror och övriga informationer, liksom presentationen av de olika religionssociologiska teorier och modeller som mer eller mindre klart belyser också den svenska utvecklingen. Många frågor måste givetvis lämnas öppna, den svenska religionssociologien har ju nyss lämnat startgröparna. Men det skulle ha varit intressant om förf., som ju väl behärskar detta material, hade velat reflektera mera om den svenska utvecklingens inre orsakssammanhang. Ännu är väl detta i stor utsträckning ett fält för hypoteser och gissningar och i dessa avseenden är förf. av förståeliga skäl ganska återhållsam. Hänvisningarna till utländska forskares teorier, från religionssociologiens fäder som Emile Durkheim, Max Weber och Ernst Troeltsch till moderna amerikanska teoretiker som Charles Y Glock och Thomas Luckman, ger stundom intressanta illustrationer. Förf. nödgas dock gång efter annan konstatera att man stöter på avsevärda svårigheter när man försöker tillämpa amerikanska teorier och typologier på våra egna förhållanden. Visst finns det intressanta paralleller, som vore spännande att se närmare på, såsom mellan det amerikanska "civil religion"-systemet och den svenska folkkyrkligheten i dess moderna form, men kontexten och förutsättningarna är så annorlunda att en stor försiktighet är att rekommendera. Glock arbetar t.ex. huvudsakligen med förhållanden i Californien, där 60 % står utanför alla religiösa sammanslutningar och resten uppvisar en religiös splittring som det är svårt att finna någon motsvarighet till någonstans. Luckman intresserar sig mera för en jämförelse med europeiska förhållanden och hans modeller är därför ofta intressantare ur vår synpunkt. Hans socialisationsteori ser ut att passa rätt väl på svenska förhållanden. Han talar om en minskande grupp människor, som socialiseras in i det officiella trossystemet och ser detta som ett yttersta värdesystem. En större grupp inlemmas fortfarande i de officiella trostraditionerna men ser dem mera som ett "honnörssystem som kan tas fram vid speciella tillfällen och i särskilda situationer". En snabbt växande grupp frigör sig och vägrar socialiseras in i det officiella trossystemet och ser det endast som en historisk och därmed inaktuell företeelse.

Några trygga slutsatser om skeendet i Sverige

just nu är det nog för tidigt att dra men nog skulle det ha varit spännande om förf. med större frimodighet invecklat sig i egna spekulationer och hypoteser om det som sker i det som synes ske. Är det t.ex. rimligt att anta att familjens upplösning som religiös enhet för drygt ett sekel sedan kan ha något samband med den s.k. aktiva sedens nedbrytande då? Och att på motsvarande sätt den upplösning av familjen som social enhet, som vi nu bevittnar, kan ett direkt samband med den begynnande upplösningen av den ofta starkt släkt- och familjeanknutna s.k. passiva seden?

Det hävdas stundom att en grundläggande förklaring till de växlande trenderna i det religiösa livet i Sverige skulle vara en växande medvetenhet såväl från de troendes som från förnekarnas sida. När en sådan växande medvetenhet kräver sina konsekvenser av de förra, intensifieras det religiösa livet, vilket då bl.a. resulterar i en stigande nattvardsfrekvens. Motsvarande skeende för de senares del skulle på liknande sätt resultera i avståndstagande från yttre religiösa ceremonier, för vilka man inte känner sig ha inre täckning, såsom dop, confirmation och kyrklig vigsel. Ser vi till frikyrkosamfundens aktuella utveckling kan man finna liknande antydningar om att de samfund som visar en skarpare religiös profilering och en mer eller mindre fundamentalistisk bibeltolkning bevarar eller förbättrar sina positioner, medan de mindre profilerade och mer eller mindre förkyrkligade visar en annan utveckling. Exempelen kunde vara pingströrelsens uppgång och Missionsförbundets nedgång. Läger man därtill att mormonerna och Jehovas vittnen sedan 1960 fördubblat sina medlemstal och att de nyreligiösa rörelserna under samma tid fått en explosionsartad utveckling, så synes det i alla fall inte motsäga sådana funderingar. De är ju profilerade så det förslår, även om profilen för de flesta framstår som väl så skarpskuren.

Gustafsson redovisar en jämförelse som i dessa sammanhang är högst intressant och som visar att det historiska perspektivet inte får förbises. Jämförelsen mellan Bure kontrakt i Luleå stift och Brännkyrka kontrakt i Stockholm är talande. Det förra kontraktet är präglad av en gammal lågkyrklig väckelse medan det senare representerar en sekulariserad storstadsmiljö. I Bure är gudstjänstbesöken per vecka tolv gånger och högmässobesöken elva gånger så många som i Brännkyrka. Nattvardsbesöken är 18 gånger så många och genomsnittskollekten 25 gånger så stor. Också i fråga om dop, confirmation och vigsel visar Bure högre siffror men de är aldrig ens dubbelt så höga som i Brännkyrka. Liknande förhållanden kan påvisas vid en jämförelse mel-

lan den gamla kyrkoväckelsens områden i Bohuslän, Småland och Västergötland och mellan-svenska områden med mer bruten religiös struktur.

För en kyrka, som inte bara vill trona på minne från fornstora dar utan som ser den aktuella situationen i ögonen och frågar sig hur hon bäst skall fullfölja sin uppgift i nuet och framtiden, är den religionssociologiska och religionspsykologiska analysen av största betydelse. Den kyrka som vill bygga upp en evangeliserande strategi måste känna siffrorna och erkänna dem, men framför allt se skeendet bakom dem. Att detta arbetsområde för Svenska kyrkans del hittills varit så negligerat, kan endast delvis skyllas på den svenska religionssociologiens ungdom och blygheten i kontakterna mellan kyrkan och fakulteterna. Det är nu att hoppas att den nya kyrkoorganisationen uppmärksammar sina egna behov och upprättar inte bara ett statistiskt kontor för anhopningen av siffror, vilken i sig egentligen endast har kuriositetsintresse, utan också en forskningsenhet som kan analysera och bearbeta siffrorna i samarbete med fakulteterna. Detta är så mycket mer angeläget som Religionssociologiska institutets framtid synes oklar och att dess brist på ekonomisk trygghet till sist kan kräva sitt definitiva offer. Här har Gustafsson med sin bok visat vilka möjligheter som finns, också för kyrkan. Vi är många som hoppas att han skall ha framgång i försöken att befästa och bygga ut sin disciplin till gagn inte minst för en klartänt och välgrundad kyrklig strategi.

Till sist bara några pliktskyldiga recensentpåpekanden. Mormonernas månggifte är visserligen officiellt avskaffat men knappast övergivet (s. 66). Bland de omkring tjugo mormonsamfundet i USA finns flera polygamistiska grupper med omkring 30.000 medlemmar. Ledaren för Divine Light Mission heter Maharaj Ji (s. 72) och ingenting annat. Likaså kallar sig Children av God (s. 72) numera officiellt Family of Love. Då förf. skriver att psalmbokens betydelse för den kristna kunskapen "inte kan underskattas" (s. 86) torde motsatsen vara avsedd. Det är inte Centralrådet som "beslutar" om rikskollekterna (s. 115) utan regeringen och det endast till årets slut, sedan tar det nya kyrkomötet över. Uppgifterna om kyrkomötet (s. 120) blir föråldrade vid årsskiftet, men för detta kan förf. inte lastas. SKS är uttytt Sveriges Kyrkliga Studieförbund (s. 116) och inget annat. Med Nordiska ekumeniska nämnden (s. 116) torde avses Nordiska ekumeniska institutet. Det är inte församlingarna (s. 121) som äger de kyrkliga skogarna utan – med mycket få undantag – pastoren.

Carl Henrik Martling

Anthony Fernando: *Buddhism and Christianity. Their Inner Affinity*. 110 sid. Kelaniya (Sri Lanka) 1981. Published by The Ecumenical Institute for Study And Dialogue.

Kristna i Sri Lanka är tolererade, men inte mycket mer än så. Det är tänkbart och det är ett faktum att en muslim kan bli utbildningsminister, men en kristen är (fortfarande) otänkbar i en sådan position, trots att det finns fler kristna (ca 7,7 %) än muslimer (ca 7,1 %) i det av buddhister (ca 67,4 %) och hinduer (ca 17,6 %) dominerade landet. Uppgifterna är från Department of Census and Statistics, Colombo, Sri Lanka och är för 1971. De bör jämföras med siffrorna för 1946 enligt samma källa: kristna 9,1 %, muslimer 6,6 %, buddhister 64,5 % och hinduer 19,8 % (Källa: Statistical pocket Book of Sri Lanka, Table 9. Colombo 1974). En politiker i en ledande samhällsfunktion måste vara buddhist om han eller hon vill ha framgång. Två av Sri Lankas främsta ledare efter frigörelsen 1947 var ursprungligen kristna, men bytte till buddhismen, då de fick ledande funktioner. De är premiärminister S. W. R. D. Bandaranayake (d. 1959) och Sri Lankas nuvarande president sedan 1977 J. R. Jayawardhana. Minnena från kristnas prägling av Sri Lankas historia från 1500-talet är många, smärtsamma att bearbeta och får utlopp i mötet med kristna i ignorans och aggressivitet. Minnen handlar om svek, förräderi och förödmjukelser och väcks i traditionsförmedlingen till ungdomar vid studiet av Sri Lankas officiella rikskronika i dess senare del, som skrevs av buddhistiska munkar. Denna rikskronika heter Mahāvamsa. I ett av Sri Lankas viktigaste och största buddhistiska kloster, Kelāniya vihāraya, vid Colombo, finns väggmålningar, som för analfabeter berättar om kristendomens införande genom våld och brand. Dessa väggmålningar härstammar från 1930-talet! Relationer mellan kristna och buddhister bestäms av bristande och selektiva kunskaper om varandra, av smärtsamma historiska minnen och av relationer som världen över finns mellan en välutbildad, elitär, men vanmäktig minoritet och en maktfullkomlig majoritet. I syfte att förbättra dessa relationer har Rev. Lynn A. de Silva (M.A., B.D., S.T.M., Th. D.) i all välmening grundat ett institut i Colombo med beteckningen Ecumenical Institute for Study And Dialogue, 490/5, Havelock Road, Colombo 6, Sri Lanka. Han har själv utgivit en rad skrifter och har även inkluderat Antony Fernandos skrift i institutets skriftserie. Denna ligger i linje med institutets ideologi, som jag finner, omfattar två punkter: lankesisk patriotism samt samförstånd

mellan kristna och buddhister. Svårigheterna som institutet arbetar med är också – förutom finansiella – två: att göra troligt för buddhister, att man kan vara patriot och kristen samtidigt och för kristna, att kristendomens särart måste relativiseras i jämförelse med buddhismen.

Patriotism, inte bara nationalism, är en nödvändig förutsättning i Sri Lanka för att starta en dialog med buddhister. Men dessa, som uppfattar sin historia som buddhismens historia i Sri Lanka, har svårt att acceptera, att man kan vara patriot utan att vara buddhist. Emellertid har sekulariseringen och den därmed förbundna privatiseringen av religionen gjort framsteg i Sri Lanka och kommer att bli en gynnsam grogrund för uppfattningen att man kan vara patriot utan att vara buddhist. Lynn de Silvas hopp står till sekulariseringen!

Skrifter, som utkommer i Ecumenical Institute driver tanken att skillnaderna mellan buddhismen och kristendomen är små, ja obefintliga, i avgörande stycken. En sådan tanke tyder enligt min mening på att de som driver den har ett större behov av dialog än av studium, som skulle uppenbara att skillnaderna är stora. Lynn de Silva väljer enligt min mening en kort väg till tillfällig framgång, en väg, som går ut på att visa, att samförstånd med religionernas likhet som ideologisk bas ligger inom räckhåll. Den andra långa vägen till varaktig framgång skulle vara att motivera till interaktion mellan de båda folkgrupperna genom att relativisera olikheterna. De skall presenteras såsom betingade av speciella historiska omständigheter. Dessutom skall utvecklas en ny syn på historien, som går ut på att det onda, kolonialtiden, inte är en sjuk lem, som måste opereras bort, utan är en nödvändig och irreversibel beståndsdel av Sri Lankas moderna historia. Men sann kunskap och reviderad ideologiproduktion räcker naturligtvis inte. Tolerans och samförstånd är också en fråga om god ekonomi som gör det möjligt för ett land att tillåta demokrati och åsiktspluralism inom sina gränser, men utvecklingen till en god ekonomi för Sri Lanka är en mycket lång väg. Om The Ecumenical Institute skulle kombinera sina studier med studier i Sri Lankas ekonomi så skulle det bli uppenbart var roten till majoritetens motsättningar till minoriteterna finns. Dessa studier skulle också uppenbara att man inte utan förbindelse med politiska åtgärder kan bortinformera majoritetens, buddhisternas, bild av de kristna.

I institutets dialogjargong användes tyvärr ofta uttrycket "comparative religion" som beteckning på institutets verksamhet. Uttrycket har i den engelskspråkiga världen en dubbelreferens. Det

refererar dels till en akademisk disciplin, som i Sverige är religionshistoria, dels till en ideologi som har till mål att förena t.ex. öst och väst genom att hänvisa till en gemensam konstruerad idébas. I institutets skrifter användes ordet i den senare meningen. "Comparative religion" och "dialog" närmar sig varandra i sina betydelser, tyvärr till skada för "comparative religion" som akademisk disciplin och till nytta för "dialogen", som får något av akademisk status över sig.

Antony Fernandos bok förjänar att omnämnas med synpunkter, som går utöver vad som ovan sagts. Han själv är kristen och som student studerade han under André Bateau i Paris, var sedan verksam som lärare vid ett katolskt prästseminarium i Kandy, levde länge tillsammans med buddhistiska munkar och är väl förtrogen med pali och buddhistisk litteratur. Nu är han lärare och forskare i "Christian Culture" vid Kelaniyauniversitetet. Detta utvecklades från buddhistisk munkskola till universitet och är nu ett av buddhismens viktigaste intellektuella centra i Sri Lanka och i theravādabuddhismens länder över huvudtaget. Antony Fernandos uppgift är bl.a. att undervisa buddhistiska munkar i kristendom! Sin bok har han emellertid skrivit för kristna med syftet att visa att det finns en "unity of vision" mellan Sakyamuni och Jesus (s. 106) och att "... a Christian need not have to compete with the Buddhist. He could rather collaborate with him" (s. 109). Hans bok har källvärde för dialogen, som föres mellan kristna och buddhister, men är knappast en bok i "comparative religion" som akademisk disciplin. Hans bok kan verka provocerande i en teologisk debatt som föres utanför universitetet som vetenskaplig inrättning.

Fernandos bok består av två delar, varav den första behandlar grundläggande läror i buddhismen och Sakyamunis biografi under rubriken "Human liberation according to the Buddha" (s. 5–78). Avsnittet kan läsas med stor behållning av kristna som söker en första orientering i buddhism. Men bokens profil är tecknat i den andra delen som heter "Human liberation: Affinity between the views of Buddha and Christ" (79–110).

Fernando arbetar efter två linjer:

1. att påvisa likheter mellan buddhismen och kristendomen
2. att visa att de i moment som är olika kompletterar varandra.

Eftersom likheterna inte alltid är uppenbara talar han om ett "inre" släktskap som kan påvisas liggande bakom skenet om olikhet. Som exempel på

en uppenbar likhet mellan kristendomen och buddhismen anger han kärleksbudet och relationen till nästan (s. 105), som i buddhismen läres ut genom ordet *mettā* (pali), som betyder "kärlek" eller bättre "vänlighet". Men likheten är faktiskt bara lexikalisk. Olikheten framträder, då man sätter in ordet *mettā* i dess kulturella och dogmatiska kontext. Då framgår att *mettā* är en s.k. oändlighetskänsla, som skall odlas, intensifieras och generaliseras i meditationen (*bhāvanā*) och intar i meditationstekniken lägsta rangen av tillsammans fyra oändlighetskänslor som är *mettā*, *karuṇā*, medlidande, *muditā*, medglädje och *upekkhā*, jämnmod. Kärleken i kristendomen kan knappast sägas ha sin plats i meditationens övningar och är inte heller av lägre rang i ett värdesystem, som krönes av jämnmod.

En "inre" likhet finns enligt Fernando, där en religionshistoriker endast ser olikhet. Fernando ser en likhet mellan den kristna läran om Guds omsorg och förlåtelse och den buddhistiska läran om *anatta* (sanskrit: *an-ātman*). Fernando har en föregångare i denna sin tes i en provocerande bok av Lynn de Silva med titeln "The problem of the self in Buddhism and Christianity" (utgiven av institutet år 1975). I denna bok hävdar Lynn de Silva att den av religionsvetenskapen, av buddhister och kristna vedertagna skiljelinjen mellan buddhism och kristendom i anattadoktrinen i själva verket är en föreningspunkt. Denna doktrin lär enligt Lynn de Silva att människan har ett "no-self" som kan bringas i överensstämmelse med den kristna nådeläran. En religionshistoriker kan inte låta sådana analyser passera och måste beklaga att samförståndet mellan kristna och buddhister grundas på önskeuppfyllelse, på ett slags intellektuellt dagdrömmeri, som reducerar komplexitet. Analysen är lätt att vederlägga. I buddhismen finns varken ett ord för eller saken "nåd". I översättningen av NT till sinhala översattes visserligen ordet "nåd" med *karuṇāva*, "medlidande", som också är ett buddhistiskt ord, men som dessutom är ett *śivaitiskt* i en sanskrit- och tamiltradition, där *karuṇā* (sanskrit) alltid är guds *karuṇā*. Bibelöversättningen är inspirerad av denna *śivaitiska* tradition och inte av buddhismen, där ordet refererar till en "oändlighetskänsla" hos människan i en värdehierarki av känslor, som uppodlas, intensifieras och generaliseras i meditationen (se ovan). Det finns sålunda ingen länk mellan kristendomen och buddhismen vad gäller frälsningsläran.

Fernandos andra väg till att förlika de båda religionerna med varandra var att påvisa, att de kompletterar varandra funktionellt i olikhet (s. 109). Satsen om komplementariteten hör hemma

i dialogsituationen, är uttryck för en normativ ståndpunkt och bör därför inte bedömas religionshistoriskt. Men själva principen, att presentera en rad dikotomier, vilka faktiskt finns mellan kristendomen och buddhismen, är religionshistoriskt intressant. I Fernandos version går olikheterna alla ut på någon form av agape-eros motsättning, (fastän han inte nämner just dessa termer). Denna framställning bör naturligtvis kompletteras med en verkligt avgörande dikotomi, som gäller den att buddhismen i dess gamla lära erbjuder ideala roller som asket, munk och nunna, vilka är helt befriade från deltagande i arbetet för produktionen, alltså även från att delta i att arbeta i trädgården, tillverka likör och passa förskolebarn. "Befrielsen" ligger helt utanför alla sociala och ekonomiskt produktiva roller. Det finns inte många kristna teologer som ställer upp lika radikala alternativa ideala roller som funktioner, vilka leder till befrielse. I den gamla buddhismen är befrielsen en befrielse från livet och till ett tillstånd av tomhet inhöljd i en välsignande glömska. Reformbuddhismen, som uppstod under 1800-talets slut under påverkan av kristen mission och västerländska idéer har modifierat radikalismen i denna ståndpunkt och har populariserat en annan roll, "den hemlöse lekmannen", som dels står kvar i lekmanlivet, dels lever munk- eller nunnelikt. Rollen har präglats särskilt av Anagārika Dharmapāla, som med stöd av västerländska teosofier och antroposofier blev en ledande gestalt i reformbuddhismen. Han representerar komplementariteten till en helhet av olika funktioner. Anagārikarollen, d.v.s. den "hemlöse lekmannens roll", kan förklaras i sin popularisering med hänvisning till en speciell historisk situation, som är mötet mellan två värdesystem, som kräver en kompromiss, därför att den inhemska kulturen har tvingats kompromissa i sin ekonomi och i sitt sociala system efter 400 års kolonialvälde. På samma sätt bör man förstå Anthony Fernandos framställning, fastän omvänt: en spillra av kolonialmakten söker en hemvist genom att anpassa sig till ett annat värdesystem. Anthony Fernandos teologiska uppgift bör därför rimligtvis bli att finna en kristen motsvarighet till buddhisternas anagārikaroll, en motsvarande roll, som kan integrera de kristna i ett av buddhister präglat värdesystem och uttrycka deras identitet. Av hans bok att döma är han på god väg att skapa en sådan roll och boken bör läsas med tanke på just denna strävan till rolldefinition och identitetssökande. Mot bakgrund av denna strävan förefaller boken vara både intressant och viktig.

Som intresserad av livsåskådningsdebatten i

globalt perspektiv hade man kanske väntat sig en någon annan uppläggning av boken, nämligen att dialogen föres på bas av lidandets problem, som kristendomen och buddhismen analyserat med stor intensitet och envishet, fastän på olika sätt till lärdom och uppbyggelse för både kristna och buddhister. Lidandets problem känner inte några religionsgränser och utgör därför en given bas för en dialog, som med denna bas kan uttrycka gemenskap med bevarande av olika interpretationer av verkligheten. Men Fernandos bok ger tillräckligt som den är om man läser den som uttryck för en speciell historisk situation där en ny insikt håller på att formuleras om hur Kristus skall förkunnas i Sri Lanka.

Peter Schalk

Saint Thomas d'Aquin: *Somme Théologique, La Loi nouvelle, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qq. 106-108. Traduction française, notes et appendices par J. Tonneau. 261 sid. Éd. du Cerf, Paris 1981.*

I anslutning till 700-årsminnet av Thomas av Aquinos död skisserade jag i STK 51, 1975, 56-62, innehållet i de tre "frågorna" (quaestiones) som Thomas i sin Summa Theologiae ägnar åt den "nya lagen" (de lege evangelii, quod dicitur lex nova). Sedan dess har de tre nyare med översättning försedda upplagorna av Summan blivit fullständigt utgivna. Det är kanske inte onödigt att först återge dispositionen i dessa upplagor. 1° St Thomas Aquinas, Summa Theologiae (London, Blackfriars), vol. 28: Law and Political Theory, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qq. 90-97 (Th. Gilby), 205 ss, 1966; 29: The Old Law, 96-105 (D. Bourke-A. Littledale), 320 ss, 1969; 30: The Gospel of Grace, 106-114 (C. Ernst), 256 ss, 1972 (Denna upplaga innehåller text och översättning men kommentaren är betydligt sparsammare än de två andra). - 2° Die deutsche Thomas-Ausgabe (Graz, Styria; Heidelberg, Kerle), Band 13: Das Gesetz, 90-105 (O. H. Pesch), 832 ss, 1977; Band 14: Der Neue Bund und die Gnade, 106-114 (Th.-A. Deman), 478 ss, 1955; - 3° S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique (nu Paris, Éd. du Cerf, utan bandnummer): La Loi, 90-97 (M.-J. Laversin), 357 ss, 1935; La Loi ancienne, 98-100 och 101-105 (J. Tonneau), 312 och 387 ss, 1971; La Loi nouvelle (se ovan); La Grâce, 109-114 (R. Mulard, 344 ss, 1929; 2 C.-V. Hérís, 432 ss, 1961.

Några ord om den tyska upplagans band 13. Läsaren känner till samlingens vetenskapliga

halt. Förutom texten och översättningen erbjuder bandet en rik kommentar och flera exkurser: "Die Geschichtlichkeit" i Thomas tänkande (600-612); Gudomlig och naturlig morallag (619-629); Thomas och Luther om lagen (664-680); GT:s tolkning hos Thomas (682-716). Huvudredaktören O. H. Pesch är välkänd för sin förtrogenhet med ämnen som han redan behandlat i olika sammanhang.

När läsaren inlåter sig på den franska boken om La Loi nouvelle, kommer han med en viss förvåning underfund med att dessa tre quaestiones var de enda som saknades i hela den franska upplagan, vilken satts i gång så tidigt som år 1925. Ingen behöver nu känna sig besviken över detta långa dröjsmål. Boken ger oss en ypperlig utläggning av dessa frågor och bevisar hur aktuellt deras innehåll kan vara för dagens teologer och kristna.

Utgivaren, Jean Tonneau, OP, är inte särskilt känd i Sverige. Det mesta av sina krafter har han vikt åt en blygsam och fruktbar undervisning i etisk teologi, för det mesta i den dominikanska fakulteten Le Saulchoir. Han har även skrivit en del artiklar eller grundliga recensioner i Bulletin Thomiste etc. (märk bl.a. Devoir et morale, Revue des Sc. Phil. et Théol., 38, 1954, 233-252), samt flera viktiga bidrag till kända uppslagsverk, fr.a. Dictionnaire de Théologie catholique: Propriété (XIII, 757-846); Saint-Simon (XIV, 769-799); Salaire (XIV, 978-1016); Socialisme (XIV, 2273-2326), etc., eller Dictionnaire de Spiritualité: Devoir (III, 653-672); Égoïsme (IV, 480-501), etc. Hela tiden har han framhåvt de främsta grundvalarna i Thomas' etik. Så t.ex. har han för tio år sedan utgivit frågorna om La Loi ancienne (se ovan). Vid livets afton har han visat ett livligt intresse för detta korta sista avsnitt som var "kvarblivet" i Summan och som han inte ville behandla lätthänt.

När det gäller Thomas tankegång i dessa frågor må det vara tillåtet att hänvisa till mitt sammandrag i STK 1975. Först definieras den nya lagen (q. 106), sedan jämförs den med den gamla (107), och slutligen undersöks dess innebörd (108).

Tonneaus översättning är noggrann, vårdad och ledig. Mer än en gång understryker han i en not någon latinsk finess som annars väl kunde förbigås.

Hans noter är frikostiga men aldrig överflödigt vidlyftiga. Tvärtom ibland en aning täta för en oinvigd nordisk genomsnittsteolog. De innehåller en ypperlig dokumentation som inte alls nöjer sig med att upprepa hans föregångare. Han belyser Thomas med hjälp av hans andra verk, när-



mast hans kommentarer till NT (den s.k. *lectura*, dvs. studentanteckningar), där Thomas brukar uttrycka sig på ett smidigare sätt än i Summan. Han anför en del citat ur kyrkofäderna, bl.a. Augustinus (särskilt de spiritu et littera, de sermone Domini in monte, contra Faustum), eller ur andra källor, i synnerhet den franciskanska Summa Alexandri, som påbörjades av Alexander av Hales och i sin helhet tillskrivits honom. Tonneau drar också nytta av en del teologer av alla slag, äldre eller nutida. Efter 98 "noter" (97–183) läser vi flera appendix ("Tekniska upplysningar", 185–258). Han framhäver med konsekvens hur Thomas tanke är samtidigt personlig och traditionsenlig, hur Thomas redan från början utformar "lag"-begreppet så att det är tillämpligt på den nya lagen. Han visar också t.ex. hur en grundsats ur Aristoteles (att en sak definieras genom det som i den är viktigast) smides om till att fastslå evangeliets och Andens principalitas ("upphovskap") i den nya lagen.

En så ymnig rikedom får läsaren att begråta ett besynnerligt missöde som drabbat tryckningen. Utgivaren underrättar oss (s. 5) att han lagt en särskild omsorg på "les tables et index". Så häpnar man när man vid bokens slut hittar en minimal förteckning över de tolv artiklarna och de sex exkurserna.

Det kan vara hälsosamt att komma ihåg, även med hjälp av en viss ansträngning, att Thomas inte kan ha läst modern exegetik eller psykoanalys, inte i förväg gett svar till reformatoriska problem om lag och evangelium med lagens flerdubbla bruk. Men vi kan hämta en myckenhet värdefulla tankar ur dessa så harmoniskt disponerade och nyktert författade "frågor". Visserligen tycks lag och evangelium eller nåd ibland vara motsatta hos Paulus eller Johannes, så att det låter paradoxalt att definiera den ena genom den andra. Detta kan inte göras om inte dessa ord även i NT har en bredare mening (se t.ex. J. A. Fitzmyer, *Paul and the Law*, i *To advance the Gospel*, New York, Crossroad, 1981, 186–201). Redan prologen till q. 106 pekar i den riktningen: "lex evangeli, quod (vilket, i.e. evangeliet) dicitur lex nova". Evangelium är ett faktum, frälsningen genom Kristus, innan det blir en förkunnelse därom; och lagen är inte en lex scripta utan en lex indita (nedlagd, given i det inre), inte en text, skriven eller tryckt, utan en ordo rationis, en ordning mellan delar, där principalitas tillhör Kristi person och den av honom utsända anden. Bredvid citatet ur Jer. 31: 31–33 i Heb. 8: 8–10 är den avgörande texten Rom. 8: 2 (106/1). Andens nåd och den impuls den ger hjärtat och vandeln är principale, och praecepta (undervi-

sande föreskrifter) syftar bara till att gynna dess framväxt. Evangeliet finns ju i sammandrag i Matt. 5–7, men inte såsom en lagtext stadfast av Kristi auktoritet, utan, vid sidan av bl.a. sakramenten, såsom dispositiva (se not 10) till huvudsakens förverkligande, nådens, som ordnar allt i hjärtats djup och leder fram till kärlekens fullkomlighet. Så är den nya lagen, evangeliet, en frihetens och kärlekens lag (jfr Rom. 3:27; 8:2; Gal. 6:2; Jak. 1:25; 2:8).

Samma uppfriskande slutsatser återfinner vi i ett band som kom ut samtidigt som Tonneaus upplaga, *Loi et Évangile*, ett kollektivt verk från ett kollokvium av protestantiska och katolska fakultetsteologer i det fransktalande Schweiz och Strasbourg (samling Le Champ Éthique, 5; Genève, Labor et Fides, 285 ss, 1981). Lag och evangelium hos Paulus och Matteus; den konfessionella problematiken; vår tids utmaningar: dessa tre delar i boken innefattar utmärkta bidrag. Dessutom, av en oväntad tillfällighet, antagligen därför att Tonneaus översättning dröjde så länge, är boken försedd (257–283) med Drioux' översättning (1852, lätt omarbetad).

Tonneaus utgåva är inte bara välkommen som slutpunkten i den franska thomasupplagan. Den kan betraktas också som en ekumenisk gärning, i en tid då alla omprövar etikens grundvalar, helst i dialog. Ämnet *lex nova* tycks vara "inne" just nu. Låt oss inte beklaga det. Det är ett gott tecken att såväl Tonneau som den schweiziska boken hänvisar till Ulrich Kühns bok *Via caritatis*, Göttingen 1965, som fortfarande är värd att studeras och här och där diskuteras. För oss alla är det angeläget att inte låta ställningarna läsas och diket ytterligare grävas. Thomas kan hjälpa oss tillsammans fram till våra gemensamma evangeliska livskällor.

L.-M. Dewailly, O.P.

*Middelalderens danske bønneböger, udg. af Det danske Sprog- og Litteraturselskab med understøttelse af Carlsbergfondet. 5 Bind. Kommentar og registre ved Karl Martin Nielsen under medvirken af Jens lyster. Gyldendalske bokhandel. Nordisk forlag, København 1982.*

"Det danske Sprog- og Litteraturselskab" har under en lång följd av år svarat för en mycket värdefull dokumentation och publicering av kyrkovetenskapligt och kyrkohistoriskt källmaterial. Under perioden 1946–63 kom sålunda i tryck fyra band med medeltida böner, hämtade ur handskrifter, som påträffats i Danmark. Bakom utgiv-

ningen ligger ett oerhört arbete, som idag är till stor glädje för både religionsvetare, språkforskare, litteraturvetare m.fl.

Serien har nu avslutats med ett femte band, som består av kommentarer och register till de tidigare fyra. Innehållet utgörs av en handskriftsförteckning med kommentar, en omfattande textkritisk kommentar och en serie register. Huvuddelen av arbetet har utförts av professor *Karl Martin Nielsen*. Sak- och slagordsregistret, namnregistret och förteckningen över bibelcitater är utarbetade av *Jens Lyster*.

Detta nya kommentar- och registerband är alltså liksom de tidigare fyra textutgåvorna en guldgruva för forskningen. En förhoppning är, att materialet verkligen ska komma att utnyttjas i framtiden och på så sätt bidra till att utöka vår kännedom om liturgi, spiritualitet och kulturliv under medeltiden. En annan – föga realistisk – önskan är, att en motsvarande dokumentation också en gång kunde ske vad beträffar det svenska materialet.

*Jan Arvid Hellström*

## Lär känna den aktuella teologiska forskningen!

För att sprida kännedom om den forskning som bedrivs vid de teologiska fakulteterna och för att ge en samlad bibliografisk dokumentation av denna utger de teologiska fakultetskollegierna (i Lund sedan 1980, i Uppsala sedan 1981 *årsbibliografier*) monografier, artiklar och viktigare recensioner av forskare med anknytning till respektive fakultet. De senast (1982) utgivna bibliografierna omfattar vad som producerats under 1981. De kan beställas från

Årsbibliografins redaktion, Theologicum, Sandgatan 1, 223 50 LUND, respektive

Årsbibliografins redaktion, Teologiska institutionen, Box 1604, 751 46 UPPSALA.

Teologiska institutionen vid Lunds universitet har vidare innevarande år startat en *skriftserie* med namnet "*Religio*". I denna serie publiceras såväl bidrag från forskare med anknytning till institutionen som arbeten av läromedelskaraktär. Man kan köpa enstaka häften eller teckna sig för löpande abonnemang. Beställningar insänds till "*Religio*", Theologicum, Sandgatan 1, 223 50 LUND. Hittills har följande häften utkommit:

Människa, tro och moral (föreläsningar i tros- och livsåskådningsvetenskap av G. Bexell, B. Hanson, P. E Persson och L. Österlin), 25.-kr.

R. Bring, Paulus, lagen och konsten att översätta Bibeln, 15.-kr.

J. A. Hellström – S. Å. Selander, Hymnologi – en forskning med framtid?, 25.-kr.

T Kronholm, Den verksamme Guden. Ett bidrag till Predikarens verklighetsuppfattning, speciellt hans teologi, 25.-kr.

Patristica Nordica 1. Föreläsningar vid Nordiska patristikermötet i Lund 1981, 40.-kr.

E. Strömberg Krantz, Hebreisk övningsbok, 25.-kr.

*Redaktionen*

## DISKUSSIONSINLÄGG

*Bo Frid versus Klaus Beyer*

### 1

Till de mest påfallande förtjänsterna i Bo Frids artikel om Rom. 15:12 i STK 58/1982, s. 11 ff., hör inte känslan för klarhet och proportioner. Att det är en mindre profet än Jesaja eller Paulus som för sin talan undgår väl ingen uppmärksam läsare, men angreppspunkten är heller inte särskilt väl fokuserad. Enligt rubriken är Frid ute efter bibelkommissionen, men han rättar sig snabbt i en fotnot: vad han vill göra upp med är en gammal och enhetlig tradition vid återgivningen av Rom. 15:12. Någon sammanhängande argumentering består nu inte heller denna tradition, utan Frids huvudärende tycks vara att berätta vad den hebreiska inledningsformeln *w<sup>c</sup>-hajah* betyder, att den förekommer i Jes. 11:10 och att den återges bokstavligt i LXX. Har jag fattat honom rätt, är det också en väsentlig poäng att ingen mer än Bo Frid och Albert Wifstrand känt till dessa förhållanden.

Det är svårt att följa honom på den sistnämnda punkten. Att slå upp ett NT-citat i MT och LXX är dock en enkel rutinåtgärd, och de som genom tiderna översatt Rom. 15:12 är många. Alldeles oberoende av vad man tycker om den nuvarande svenska bibelkommissionen är det mindre troligt att t.ex. Esaias Tegnér d.y., som dock var professor i semitiska språk och i detalj medverkade vid översättningen av såväl GT som NT, skulle haft behov av Bo Frids lektioner.

Hur kommer det sig i så fall att Tegnér och så många andra översatt stället som de gjort? Nog är det en smula fantasilöst att kalla saken "obegriplig". Ett förhållande ligger ju i öppen dag: det är den vidlyftiga proleptiska konstruktionen som gör stället svårt att översätta. Den gör motstånd mot båda de alternativ Frid föreslår. Jag behöver inte spilla många ord på det första, grosteskt bokstavliga förslaget; jag kan inte tänka mig att någon seriös nutida översättare skulle acceptera en sådan formulering. Men det andra, som i princip går en tänkbar väg, förändrar totalt originalets tryckfördelning med sin raka ordföljd. Bo Frid tycks inte ha reflekterat över att den traditionella översättningen ur just denna synvinkel är mera originaltrogen. Utan avkall på nutidsspråkets krav reproducerar den balansen mellan de två storheter, Davidstelnings och hedningarna, som citatet kretsar kring, och ger en naturlig andningspaus före slutklämman. En översättare måste ständigt kompromissa, och för en sådan vinst kan det krävas ett pris. Det som här betalats, den lilla förskjutningen från "Det skall ske att hedningarna skall hoppas på Jesse rot" till "Jesse rot skall komma, och hedningarna skall hoppas på honom", förefaller mig ytterst rimligt.

I praktisk översättning måste man från början lära sig att inget individuellt fall är helt likt ett annat. Till den oskuld man snabbt måste mista hör tron på att man kan översätta, som det brukar heta, idiotkonkordant. Jag nämner denna självklarhet därför att Bo Frid i sin not 29 söker säkra sig en sista reträttlinje i kravet på konsekvens. Han är närmare sanningen i notens början, då han säger att en lösning som fungerar hyggligt i ett fall kan bli komisk i ett annat, trots att originalet har samma konstruktion. Skada bara att han inte tillämpat den insikten på sitt eget förslag.

## 2

Jag tror nu inte – i likhet med Bo Frid kan jag inte mer än gissa – att den enhetliga översättningstraditionen vid Rom. 15:12 i första hand skall förklaras efter dessa linjer. Majoriteten av översättare har sannolikt valt det kristologiska förtydligande av GT-stället som den traditionella översättningen innebär, därför att Paulus omformning av citatet tyckts dem peka i den riktningen. Denna uppfattning företräds i varje fall i det standardarbete man naturligen konsulterar, när det gäller den typ av språkliga fenomen som Frid tagit upp: Klaus Beyer, "Semitische Syntax im Neuen Testament", Band 1:1, Göttingen 1962, s. 65.

Frids artikel skulle ha vunnit på att han, som brukligt i seriösa vetenskapliga diskussionsinlägg, vänt sig direkt mot den ledande fackman vars uppfattning han vill vederlägga. Han hade då sluppit ta upp STK:s dyrbara utrymme med elementära utredningar om de språkliga förutsättningar som Beyer fullt tillräckligt dokumenterat sin förtrogenhet med. Han kunde ha använt utrymmet till en klar argumentering mot dennes uppfattning i det angräpnade problemets kärnfråga, i stället för det magistrala dekretet i en fotnot att den "måste avvisas". Som landet nu ligger blir det min uppgift att försöka rekonstruera argumentbilden.

En poäng för Bo Frid är onekligen att man inte med säkerhet kan sluta sig till Paulus intention med en språklig manipulering enbart utifrån den text han erbjuder läsaren. Man kan tänka sig andra, mer triviala motiv för hans strykning av tidsadverbialet än Beyer förutsätter, naturligtvis utan att därför vara hänvisad till den skruvade förklaring om det futuralas dämpning, som Frid för fram på s. 15.

Å andra sidan finns två medgivanden, som Bo Frid säkert gärna gör vid närmare eftertanke. För det första passar citatet utmärkt in i Paulus tankevärld, om han med det inte bara vill ha sagt att hedningarna hör hemma i den kristna gemenskapen, utan också antyder att detta blivit möjligt i och med Messias ankomst. Denna är för honom ett fullbordat faktum, men självfallet har han läst Jes. 11 som en futural förutsägelse om den. Att han haft hela kapitlet present för sig får man väl också förutsätta; citathänvisningen i 1917 års kyrkobibel, "Jes. 11:1, 10", antyder f.ö. att Tegnér & Co lade vikt vid denna tanke. Idén att hedningarna fått ett hopp första tack vare Kristus är i varje fall äktpaulinsk, även om man begränsar kontexten till Romarbrevet och frånkänner aposteln Ef. 2:11 f.

För det andra är det ovedersägligt att om en fornjudisk eller urkristen bibelutläggare önskar ge en speciell innehållslig nyans åt ett GT-ställe, gör han detta i suverän frihet gentemot vanliga grammatiska regler. Att Paulus "brukar ha reda på sig" är alltså inget imponerande argument. Förmodligen hade han också reda på att "såden" i 1 Mos. 13:15 har en kollektiv innebörd, men det störde inte hans utläggning i Gal. 3:16. Det spelar ingen roll i vårt sammanhang om man vill förklara detta med att hans filologi var förvetenskaplig, eller om man med Hugo Odeberg vill hävda att sådana fria tolkningar företogs i klart medvetande om skiljelinjen mot den bokstavliga, "ytliga" innebörden. I intetdera fallet är vi berättigade till antagandet att Paulus kristna läsning

av Jes. 11:10 måste ha varit filologiskt korrekt.

Beyers hypotes är alltså innehållsligt plausibel och möjlig med hänsyn till Paulus utläggningsvanor. Frågan blir nu åt vilket håll man förs när man ger akt på citatets nytestamentliga form: hur förändras sådana ting som t.ex. tydlighet och tryckfördelning, när tidsadverbialet tagits bort? Beyer menar uppenbarligen att hela den emfatiska omskrivningen kommer i gungning. Jag vet inte om han här påverkats av sin syn på tidsbestämningen som konstitutiv för den konstruktion som använts (a.a. s. 51; jfr dock s. 63 f.). I så fall kan man mot honom anföra sådana exempel som redovisas t.ex. i H. S. Nybergs grammatik under § 93 b. Å andra sidan talar dessa exempel för att adverbiallets bortfall ökar trycket på Davidsättlingen och inte, som Frid hävdar, på hedningarna och deras hopp.

Hur därmed än må förhålla sig, är en sak odiskutabelt klar: strykningen har gjort konstruktionen ogenomskinligare och mer tvetydig. I Apg. 2:17 finns ingen chans att koppla ἔσται till något individuellt subjekt; med eller utan kunskaper om LXX och hebreiskan måste den grekiske läsaren ha uppfattat inledningsfrasen riktigt, hur besynnerlig den än lät för honom. En bokstavlig översättning ger samma effekt i svenskan. Så inte i Rom. 15:12. Där måste det ha legat lika snubblande nära för en församlingsmedlem i Rom att föra samman de inledande orden som för en svensk, när han ställs inför följande: "Ishais rot skall vara och han som reser sig för att härska över hedningarna på honom skall hedningarna hoppas."

Paulus kan naturligtvis, fixerad vid den hebreiska han utan tvivel behärskade, ha förbisett den kombination av orden som låg närmast till hands för grekiska öron. Men ingenting hindrar att han kan ha kalkylerat med effekten, och om han var lyhörd för ett uttrycks verkan, bör han ha gjort det. Citerade jag t.ex. 1 Mack. 1:1 med en motsvarande strykning, skulle ingen frita mig från att ha styrt ordet ἐπέβητο i riktning mot "kom" eller "uppstod", hur väl jag än kände till det ostympade citatet, och hur ogrekisk den nya lydelsen än må vara.

### 3

Bo Frid når alltså inte sitt mål med det enda väsentliga, nya argument hans artikel innehåller: att ἔσται är ett föga elegant ordval, om man vill säga "skall komma". Frågan är ju inte hur man uttrycker sig på normal grekiska, utan hur man i urkristen språkmiljö snarast har uppfattat en fras som under alla förhållanden måste ha verkat ogrekisk. Frid ger heller inga godtagbara skäl för att kombinationen ἔσται ἢ οἴζα där skulle ha

verkat omöjlig. Hans hänvisning i not 28 går ut på att "vara" tillhör de verb som är neutrala i fråga om förändringsaspekten (liksom "ha", "befinna sig") i motsats till dem som utsäger att en förändring inträder ("bli", "få", "komma") eller direkt förnekar detta ("förbli", "behålla", "stanna kvar"). Men denna distinktion, som är skarpsinnigt analyserad i den av Frid anförda boken, iakttas ju inte alltid i levande lexikaliska system. Fabricius-Hansen ger själv (s. 161 ff.) exempel på "synkretismer", som då "stanna" (i tyskan liksom i svenskan) kan betyda både "hejda sig" och "bli kvar". Som första bästa lexikon upplyser om, gäller samma sak för hebreiskans *hajah*: det betyder både "bli" och "vara". Grekiskan förfogar visserligen över medel att differentiera mellan dessa betydelser, men LXX använder dem inte då *wajhi* översätts med καὶ ἐπέβητο och *w'hajah* med καὶ ἔσται. Ty den futurala varianten är ingalunda begränsad till en kursiv innebörd; även detta kan utan ansträngning inhämtas via lexika, som ger ord för "ske" eller "hända" som första alternativ också vid denna fras. Valet av εἶναι i dessa fall hänger alltså snarare samman med att ett kursivt verb ofta fungerar transformativt, då det används i futurum. "I Bo Frid får du en välvillig läsare" är i de flesta sammanhang utbytbar mot "I Bo Frid kommer du att ha en välvillig läsare". Det är ett fenomen av samma art som då tempusvalet i Ciceros "vixerunt" eller studentvisans "fuere" implicerar att en dramatisk förändring ägt rum. I själva verket finns här möjligheter till en intressant utbyggnad av Fabricius-Hansens uppslag. Jag överlåter dem med varm hand åt Bo Frid.

I stället för den skäligen uddlösa invändning jag nu refererat kunde man ha anfört en annan, mer bestickande, som inte gäller skillnaden mellan "komma, bli" och "befinna sig, vara", utan den mellan "komma, befinna sig" och "bli, vara". De sistnämnda orden kräver ju vanligtvis predikativ: "vara lärd", "bli avundsjuk" etc. Den pregnanta, självständiga betydelsen "vara (bli) förhanden, tillstädes" för εἶναι och γυνέσθαι är såtillvida ovanlig. Omöjlig att belägga är den dock ingalunda, inte ens i klassisk grekiska, och en grekisk läsare med siktet inställt på Kanaans tungomål bör lätt ha kunnat acceptera den. Jag nöjer mig här med en hänvisning till Dan. 7:23 i LXX, där εἶναι i futurum står i precis samma funktion som ἀναστῆναι i v. 17 och 24. Skulle det behövas, återkommer jag gärna med ett rikhaltigare material på denna punkt.

Naturligtvis skall jag också med intresse ta del av den fortsättning som Bo Frid säkerligen kan ge åt sin process *versus* Klaus Beyer. Vad som ligger mig själv om hjärtat är egentligen den

poäng som håller samman ovanstående marginal-anteckningar till processen: att rigida regler så ofta blir otillräckliga, när man sysslar med levande språkliga fenomen. Skulle det vara så att Frid velat ge något mer än ett bidrag till exegesen av Rom. 15:12, kanske t.o.m. tänker sig en framtid som översättningsteoretiker, tror jag att även han kan ha gott av att fundera på den poängen.

*Per Block*

*Matchen Bo Frid – Klaus Beyer. Den senares sekund: Per Block. Hejarklack: Bibelkommissionen.*

Det är tragiskt, mycket tragiskt. Per Block, Dr h c vid Teologiska fakulteten i Lund, måste väl kunna bättre än vad ovanstående ger prov på, men han torde i detta fall fungera som Bibelkommissionens (BK) emissarie. Att prof. H. Riesenfeld inte svarar, förstår jag utmärkt väl. Men matchen är utsatt att gälla Bo Frid – Klaus Beyer. Den kommer, men jag måste göra den kort. Utan att vilja förnärma publiken ber jag den emellertid att på nytt uppmärksamma några (o)lustigheter i Per Blocks utgjutelser. Rom. 15.12 ska översättas som BK gjort. Punkt, slut. Husbondens röst? Samtidigt ger Block sken av att BK genom en enkel rutinåtgärd kommit till samma resultat som jag, och att i själva verket är "Det skall ske att hedningarna skall hoppas på Jesse rot" och "Jesse rot skall komma, och hedningarna skall hoppas på honom" egentligen samma sak. Skillnaden är liten. Det är bara fråga om en förskjutning i andningstekniken. Konstpaus, kanske? Per Block vet också hur en grek fysiologiskt och intellektuellt reagerade inför t.ex. Acta 2.21, 3.23 och Rom. 15.12.

Beyer (300 s.) berör 15.12 på 7½ rad, varav 3 till angivande av bok, kap., verssiffror, återgivande av 15.12 på grekiska med upprepning av en del fraser därur samt *w<sup>h</sup>aja* och *bajjom hahu*'. Genom hänvisning till Beyer vilar Blocks argumentation också här på *circulus vitiosus* (BK har rätt, ty den har rätt), därför att Beyer ändrar ingenting i kärnfrågan utan representerar *communis opinio*: genom utelämnning av tidsbestämningen har Paulus förbundit ἔσται med ὄϊζα, varigenom ἐπ' αὐτῷ κτλ. blev en självständig sats. Eller omvänt: ἐπ' αὐτῷ κτλ. är en självständig sats, vilket ju den måste sägas vara redan i LXX, alltså måste ἔσται vara predikat (hönan el. ägget). Men vad blir då καὶ ὁ ἀνιστάμενος κτλ. för sats med ett καὶ som man inte kunnat föra tillbaka på TM? Alltså ingen argumentering utan följande interpunktion av 15.12 påbjuds:

ἔσται ἡ ὄϊζα . . . ἐθνῶν · ἐπ' αὐτῷ κτλ. Men tidsbestämningen är inte avgörande. Beyer, som flyktigt (2½ s.) – helt naturligt – bara påpekar, att (καὶ) ἔσται går tillbaka på det högtidl. inled. *w<sup>h</sup>aja*, anför som ex. härpå bl.a. Acta 2.21, 3.23, där tidsbestämning saknas. I båda dessa fall är man oförhindrad – om man vill och/eller känner sig tvingad – att dekretera interpunktion à la 15.12: καὶ ἔσται πᾶς . . . κυρίου · σωθήσεται resp. ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ . . . ἐκείνου · ἐξολεθρευθήσεται κτλ. Alltså, ἔσται är förbundet med πᾶς ( πᾶσα ψυχὴ) varigenom σωθήσεται ( ἐξολεθρευθήσεται κτλ.) blir en självständig sats! Eller tvärtom. Således. Dessa utsagor blir begripliga (väl?) endast med kännedom om den bakomliggande hebr., oavsett interpunktionen, men Block har bestämt, hur och när en grek hade chansen att koppla ἔσται:s funktion i det ena (15.12) och andra (Acta) fallet. Per Block har nog hört en dåtida (kristen) grek andas. – Problemet vid tolkningen av 15.12 har varit, att man inte riktigt vetat hur man ska ställa sig till LXX:s förhållande till TM: parafraas eller annan text. Denna osäkerhet röjs hos Beyer: ". . . (daz ganze war im Hebräischen und wohl auch in LXX ein zusammengesetzter Nominal-satz) . . ." Obs! inte "wie auch" (citatet motsvarar ytterligare 1½ rad hos Beyer). Inte heller diskuterar eller meddelar Beyer TM såsom vid andra av honom i sammanhanget behandlade texter. Det är nog trots allt så, att för hjälp vid förståelsen av 15.12 har man tytt sig till traditionen från Vulgata. Apropos skruvat, ja, jfr Käsemann, Schlier, *comm.* ad. loc. – I brist på annat reser Block till en huvudinvändning något som egentligen inte alls är viktigt i min argumentering, nämligen transformativ och kursiv innebörd i fut. av εἶναι. Vi vet vid det här laget, att BK vet, men hur vet den, att εἶναι har den ena eller den andra aspekten i t.ex. följande fall: Mt 10.22–24.9; 12.27–13.42; Acta 1.8–22.15. Andra ställen att förtiga. Εἶναι i fut. har generellt båda aspekterna, men den transformativa är en förutsättning för den kursiva, som väl inte får undertryckas, då den är huvudaspekt?

Per Block undrar till sist, om jag tänker mig en framtid som översättningsteoretiker. Nej, verkligen inte. Sådana finns det redan för många av och jag vill inte förlora kontakten med de levande språkliga fenomen som finns i texterna och textsammanhangen. Det var framtiden. Hoppet gäller att BK inte längre uppfattar *versus* som en process – där kan man ju bedriva advokatyrt – utan som en match, där inga ojusta slag tillåts än mindre räknas, om nu någon är så oförsiktig att han går *versus* BK.

*Bo Frid*

# AKTUELLT

## Religionsfilosofisk konferens

Religionsfilosofer från Skandinavien har sedan åtskilliga år haft regelbundna kontakter med anglosaxiska kollegor, bl.a. i Christian Philosophers Group. Även holländare och tyskar har deltagit i dessa möten. Så skedde t.ex. 1976 i Lund. Numera träffas man vartannat år och 2–5 september 1982 möttes ett 80-tal deltagare i Mülheim an der Ruhr till The Third European Conference on the Philosophy of Religion. Kanske hade det varit mera adekvat att kalla konferenserna nordvästeuropeiska. Kretsen hade denna gång vidgats med en belgisk deltagare.

Årets tema var *Philosophical Problems of the Concept of Sin*. I den första sessionen behandlades frågan How is the concept of sin related to the concept of moral wrong doing? av bl.a. Basil Mitchell, Oxford. Urban Forell, Köpenhamn gav en logisk analys av syndbegreppet. I en session med rubriken Anthropological aspects of the concept of sin valde en tysk företrädare (J. Ringleben, Kiel) att immanent presentera Kant, Hegel och Kierkegaard på temat Sin and guilt as fate of freedom medan den engelske föreläsaren (R. Trigg, Warwick) framför allt utgick från sociobiologin och dess relevans för de principiella frågorna. Från Lunds horisont kan noteras, att en av bidragsgivarna till temat Original sin and responsibility var Ulf Görman. Den avslutande sessionen, som skulle behandla Theological aspects of the concept of sin, kom att koncentreras på Divine impeccability, frågan huruvida Gud kan synda. Vincent Brümmer, Utrecht föreläste och P. Helm, Liverpool var både skarpsinnig och förnuftig co-referent vid denna session.

Uppläggningsen av konferensen var genomgående den, att skilda traditioner och metoder att filosofera skulle illustreras och befrukta varandra.

*Bo Hanson*

## IN MEMORIAM

### Rafael Gyllenberg

Professor emeritus Rafael Gyllenberg, Åbo, avled den 18 juni i en ålder av 89 år. Han blev professor i exegetik vid universitetet i Helsing-

fors 1929 och vid Åbo Akademi 1934. 1964 inträdde han i emeritusståndet. En lång följd av år var han lärare i exegetik vid det finska sommaruniversitetet i Raumo. Han innehade olika befattningar inom kyrkan och skolan. Sin största insats som kyrkoman gjorde han genom att verka för tillkomsten av ett eget stift för svenska kyrkan i Finland, Borgå stift.

Han behärskade det finska språket suveränt i tal och skrift och åtnjöt lika stort förtroende på finskt som svenskt håll. Han var en mycket uppskattad publicist och popularisator och medverkade flitigt i svenska och finska tidningar och tidskrifter.

Gyllenberg var en trogen gäst i Uppsala och på Sigtunastiftelsen. Redan 1919 tillbragte han en studiertermin i Uppsala. 1949 kreerades han till teol.dr h.c. vid Uppsala Universitet. 1950–51 var han nordisk docentstipendiat i Uppsala Han var hedersledamot i Uppsala exegetiska sällskap och korresponderande ledamot i Nathan Söderblom-Sällskapet. Det sistnämnda förärade honom en festskrift till hans 70-årsdag.

Genom många resor, inte minst till Lutherakademien i Sondershausen, odlade han kontakter med den tyska teologiska vetenskapen. Han var nära vän med Rudolf Bultmann, vilkens forskning han var djupt förtrogen med.

Gyllenbergs intellektuella kapacitet och arbetskraft återspeglas i hans talrika publikationer. Hans intresse omfattade i lika mån den akademiska undervisningen och forskningen. Till den förstnämndas tjänst utgav han på finska, – förutom en grekisk-finsk ordbok till Nya testamentet –, en isagogik och kommentarer bl. a. till Korintierbrevet, Hebréerbrevet och Johannes-evangeliet. Inte minst det förstnämnda arbetet kostade honom stor möda. Han medverkade även i Religionspedagogiska Institutets Studiebibel (Stockholm) med kommentarer till Johannes-evangeliet och Hebréerbrevet.

I sin forskning koncentrerade han sig på tre stora teman: Paulus, Johannes-evangeliet och Hebréerbrevet.

1967 kallades han att gästföreläsa vid Institutum Judaicum Delitzschianum i Münster. Till ämne hade han valt "Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus". I bearbetat skick utkom dessa föreläsningar 1973 i serien Franz Delitzsch-Vorlesungen an der Universität Münster.

Redan i sin dissertation "Pistis" I–II (1922) hade Gyllenberg behandlat det paulinska problemet. Gång efter annan återkommer han till detta område. I sina Delitzsch-föreläsningar griper han tillbaka på dessa sina tidigare undersökningar och går så tillväga, att han redogör för den veten-

skapliga situation, vari de tillkommit. Vi får veta, hur han själv reagerade för nya insatser och vad han för egen del ansåg sig kunna tillföra den fortskridande diskussionen. Han griper också tillfället att poängtera de fennno-skandinaviska insatserna, i synnerhet sådana, som av språkliga skäl inte kan nå utöver en begränsad verkningskrets.

Tillvägagångssättet är onekligen fyndigt och typiskt för sin upphovsman. Gyllenberg var en kritisk natur. Han avvägde emellertid noga sina omdömen, antingen de gick i positiv eller negativ riktning. Jag tror, att han hade föga användning för superlativer. Fann han, att han hade tagit miste, deklarerade han detta med tilltalande oförbehållsamhet. Sådan var han i det dagliga umgänget. Men dessa egenskaper präglar också hans vetenskapliga analyser och slutsatser. I den *Selbstdarstellung*, som rymmes i Delitzsch-föreläsningarna, visar han tydligt, att han var i stånd att lämna en tidigare position för att pröva nya teoriers bärkraft eller för att framlägga en egen ny hypotes.

*Meden agan*, intet till överdrift. Detta grekiska visdomsord gör sig påmint inför minnet av Rafael Gyllenberg. Men han kunde överraska. Han drog sig inte för att söka komma tillrätta med enspännarna och radikalerna. Vid en konferens i Tyskland hade han lärt känna Dorothee Sölle, som genom sina åsikter väckt åtskilligt rabalder. Gyllenberg blev uppenbarligen tilltalad av detta enfant terrible och citerar henne med instämmande i en av föreläsningarna.

Vid sin återblick på den forskningsperiod, som dessa föreläsningar omfattar, ansluter sig Gyllenberg till Ulrich Wilckens, när denne säger: "Wir sind alle noch weit davon entfernt, Paulus wirklich zu verstehen."

När Franz Delitzsch-föreläsningarna förelåg i tryck, hade deras auctor uppnått en ålder av 80 år. De sammanfattar en väsentlig part av ett halvsekels forskning. "Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus" kan nu betraktas som Rafael Gyllenbergs avsked från forskningen och tillika hans vetenskapliga testamente.

*Gösta Lindeskog*