

Vägar till teologi?

AV PER ERIK PERSSON

Teologins – och här i första hand den systematiska teologins – metodfrågor är sådana att de på grund av sin komplexitet är föga ägnade att behandlas i tidskriftsartiklar. Det som möter i det följande kan därför endast ta formen av några randanmärkningar och frågor. I första hand kommer de att ta sin utgångspunkt i Anders Jeffners "Vägar till teologi". Anledningen till detta är – utöver den av det tillgängliga utrymmet nödvändiggjorda begränsningen – att Jeffner otvetydigt intagit en ledande position i den aktuella debatten. Vidare möter man i detta arbete en steg för steg genomförd reflexion kring vad som skulle kunna vara en vetenskaplig universitetsteologis "vägval". Slutligen är det här fråga om en position med egen profil, som i flera avseenden skiljer sig från vad som varit gängse och som därför stimulerar till eftertanke, motsägelse – och frågor.

Jag uppfattar Jeffners arbete som ett genomtänkt "nej" till varje form av teologisk isolering. Det handlar om "att utveckla en teologi som tål att skärskådas på en metateoretisk mötesplats", där man kan argumentera oberoende av konfessionella gränser och livsåskådningspositioner.¹ Därmed blir frågan om integrationen mellan det som vi i övrigt vet om verkligheten och den verklighetsuppfattning som möter i kristen tro en huvudfråga. Följaktligen tar Jeffner sin utgångspunkt i vad som kallas "integrationsproblemet". Efter diverse vägval, som innebär avvisandet av olika typer av "trosåskådning", hamnar man i "uppenbarelseproblemet" och efter bortval av ytterligare "trosåskådningar" nås vägens slutpunkt i en "integrerad uppenbarelsesteologi" (se härtill

särskilt det instruktiva "flödesschemat" s. 102–103). Hela framställningen avslutas med några skissartade antydningar till "konturer" till en sådan teologi, så att det blir möjligt för läsaren att se "vart den linje som rekommenderats vid de olika vägskälen leder" (s. 91).

Inledningsvis möter en rad viktiga positionsbestämningar och jag vill till att börja med markera en, där jag tror mig vara helt ense med Jeffner. Så tar han avstånd från en uppfattning av teologi som universitetsämne som "innebär ett studium av kristendomen utifrån en bestämd trosståndpunkt", dvs där "studiet syftar till att med intellektuella medel klargöra en tro som forskaren och läraren har del i". Detta exemplifieras med konfessionsbundenhet av typen "luthersk" eller "katolsk" teologi och med att man "ställer religiösa krav på den som sysslar med teologiskt arbete" (s. 10). Forskning och utbildning vid de teologiska institutionerna bör – som i vårt land – vara konfessionellt obunden. Det är min bestämda uppfattning att den endast som en gentemot hela fältet av kyrkliga positioner fri och kritisk verksamhet gagnar just de trossamfund som bland andra utgör dess "avnämare". Att en i någon form påvisbar kristen tro eller i varje fall kyrkotillhörighet utöver ådagalagd vetenskaplig skicklighet skulle utgöra befodringsgrund för innehav av vissa tjänster vid ett universitet vore en absurditet. Konsekvent fortsätter Jeffner med att utveckla sin tankegång så att det enligt hans uppfattning är "meningsfullt att kalla en verkamhet som är bunden till en viss livsåskådning för vetenskap . . . den är närmast en form av förkunnelse" (s. 11). Detta är

självfallet riktigt, eftersom motsatsen skulle få till konsekvens att endast sådana påståenden och metoder som stämmer överens med den på förhand intagna livsåskådningspositionen skulle kunna accepteras. Likaså skall det gå en klar gräns mellan universitetsteologi och "förkunnelse", samtidigt som det finns en given samhörighet dem emellan i den meningen att "utbildningen skall främja att de studerande förbereder sig för skilda yrken" (Högskolelagen §2). Själva predikandet eller den i en bestämd kyrkas tradition genomförda undervisningssituationen är inte något som universitetet sysslar med. Men varje förkunnelse- och undervisningsmoment kräver av församlingsmedarbetaren en förberedelse och det är där "teologin" hör hemma. Förhållandet mellan "teologi" och "förkunnelse" skulle kanske kunna sägas vara i stort desamma som i den enskilda prästens/pastorns arbetssituation relationen mellan predikoförberedelsen och själva predikan. De två är ingalunda identiska, men utan den förra – användningen av de kunskaper och färdigheter man inhämtat i sin utbildning – blir den senare bara löst prat.

Till de inledande positionsbestämningarna i Jeffners arbete hör också ett angivande av vad termen "teologi" skall stå för. Det är ju till en sådan som vägvalen och vandrigen leder. Men det är också här jag finner det nödvändigt att ange ett första stort frågetecken. Till bokens mest överraskande särdrag hör att "teologi" genomgående används i betydelse "en lära om Gud" (Jeffners kursivering) – "när vi i det följande talar om teologer och teologi har termen denna ursprungliga betydelse" (s. 11). Detta är förbryllande av minst två skäl. Det första är att detta är en "definition" av den teologiska uppgiften, som gör att Jeffner hamnar i sällskap med tex 1600-talsteologerna som ju programmatiskt angav teologi vara lika med en "lära om Gud och de gudomliga tingen". Det förefaller mig synnerligen egendomligt att Jeffner efter den utveckling som skett sedan dess slår följe med denna förkritiska position. Det andra skälet är att därmed bortfaller ju möjligheten att dra upp den klara distinktion mellan

teologi och förkunnelse, som jag trott mig finna att också han var angelägen om. Också förkunnelsen och undervisningen i kyrkorna utgör ju en "lära om Gud".

Det egendomliga är att Jeffner så vitt jag kan se därmed övergett vad som hos oss vanligen uppfattats som en självklarhet, nämligen att universitetsteologin i förhållande till fenomenet "kristendom" i alla dess aspekter intar en *meta-position*. Kristendomens uttrycksformer, inklusive de där mötande utsagorna "om Gud", blir då teologins objekt. Liksom man kan studera islam och ställa frågor om vad som utgör det karakteristiska för denna religion utan att själv identifiera sig med den, så kan man också studera kristendomen. Inga krav ställs på forskaren att hon eller han för egen del skall bejaka vad vederbörande finner i det material som undersöks – däremot står hon eller han under det självfallna kravet *att så objektivt som möjligt klargöra vad kristen tro utifrån dess egna grundläggande förutsättningar faktiskt innebär*. Jag kan inte finna att Jeffner anfört några som helst skäl för detta anmärkningsvärda övergivande av den gemensamma "intellektuella mötesplats" som inte behöver konstrueras fram utan som redan finns och som består i *att man vid universitetet med en konfessionellt obunden, för alla tillgänglig och trosberoende argumentering kritiskt bearbetar det fenomen som kristendomens uttrycksformer i historien och nuet utgör*. När jag i det följande talar om teologer och teologi har termen *denna* betydelse. När jag avser det som Jeffner efter allt att döma menar med sådana termer anger jag detta genom att förse dem med citationstecken.

Det som utmärker Jeffners ansats blir då också att han *inte* tar sin utgångspunkt i den typ av problemställningar som utifrån den ovan skisserade meta-positionen ligger närmast till hands och som vanligen setts som huvudfrågor inom systematisk teologi eller dogmatik. Det jag avser är frågor om hur kristen tro och livshållning ser ut, hur de – givet vissa i deras egna historiskt givna förutsättningar grundade antaganden – borde se ut, vad det är som trots variationen av uttrycksformer skapar en enhet i mångfal-

den – för att nu bara ta några exempel. Jeffner frågar i *stället*: ”finns det en utformning av den kristna läran som i vår tid är en trovärdig åskådning” (s. 7). Så vitt jag kan finna syftar framställningen till att steg för steg leda fram till en ”lära om Gud”, som bygger på rationellt hållbara skäl. Till dessa hör då även sådana ”grundläggande rationella skäl” som går utöver den vanliga empiriska vetenskapens, såsom den mystiska erfarenheten, personerfarenheten, den medmänskliga relationens erfarenhet eller den etiska intuitionen (kap. 5). Till byggnadens fundament hör också ”den intellektuella moralens maxim”, i anslutning till Ingemar Hedenius formulerad som ”tro inte på något som det inte finns förnuftiga skäl för att hålla för sant” (s. 40). Här anmäler sig en rad frågor, som i första hand rör själva det trosbegrepp, som genomgående möter i Jeffners arbete. När man talar om ”en utformning av den kristna läran” som kan fungera som ”en trovärdig åskådning” är det svårt att undgå intrycket att det som här kallas ”tro” är något som riktar sig mot verbala uttryck av typen läroformuleringar. Frågan tycks vara om och i så fall hur en ”lära om Gud” skall utformas för att den skall vara ”trovärdig”, värd att sätta tro till. Det finns emellertid synnerligen goda skäl för att påstå att detta inte träffar vad ”tro” i kristet sammanhang står för. Det rör sig här i sista hand *inte* om att ”tro på” formuleringar av trosinnehållet. Ett näraliggande och lättillgängligt exempel utgör de fornyrkirkliga bekännelserna, som ju alltfort spelar en framträdande roll i gudstjänstsammanhang i de flesta kyrkor i dag. Man säger där inte t ex ”jag tror på den nicenska trosbekännelsen” utan ”jag tror på en enda Gud . . .”. ”Läran” är här inte ”föremål för tro” utan ”uttryck för tro”. Och vad man än menar med ”Gud”, inte avser man med det någon av människor skapad formulering!

En näraliggande fråga är – och den är utsagd i klart medvetande om alla de intrikata problem som anmäler sig så snart man ger sig in på frågor om relationen tro/vetande – om trons ”trovärdighet” över huvud taget är något som kan påvisas rent abstrakt och intellektuellt. Upphör inte tron att vara

just ”tro” om den kan bevisas förnuftsmässigt? Också i urkristendomen var man medveten om att man måste ge skäl för sin tro. Men de första kristnas svar på frågan om sanningshalten i deras tro utgjordes inte av rationellt underbyggda argument utan bestod efter allt att döma genomgående i berättandet eller budskapet om Jesus från Naret och framför allt att Gud ”uppväckt honom” från döden. Det förefaller rimligt att om kristen tro skall stå i något slags kontinuitet med det som ursprungligen kallades så måste denna ”påsktro” alltså höra till de ouppgivbara fundamenten. Vad den egentligen innebar – eller innebär – är nu ingalunda så utan vidare självklart som man ibland tycks tro. Så mycket är dock tydligt att den svårligen går att underbygga med ”grundläggande rationella skäl”.² Det kan ju vara en tillfällighet, men det ter sig mot denna bakgrund något egendomligt (eller utgör det i stället en helt naturlig konsekvens av den intagna positionen?) att Jeffner i sina ”Konturer till en integrerad uppenbarelseteologi” (kap. 8), där ”några grundläggande läropunkter i tros läran” diskuteras, helt undgår att över huvud taget nämna Jesu uppståndelse. (Däremot ägnas egendomligt nog en dryg sida åt något så relativt oväsentligt som den s.k. objektiva försoningsläran, ett bland många i historien mötande försök till tolkning av Jesu döds ”frälsande” betydelse).

Utän att därför hemfalla åt något slags irrationell fideism, lika betänklig som en teologisk rationalism, tycker jag dock att det kan vara befogat att också ställa frågan om den tilltro till förnuftet, som präglar Jeffners arbete och som på sitt sätt utgör dess styrka, själv är så förnuftig? Avskärmar den inte från sådana sidor av religiös – och kristen – tro som inte kan infångas i rationellt underbyggda kategorier? Man kan bara erinra om Pascals oöversättbara ordlek i ”Pensées”: ”la coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point”.³

Min huvudfråga är om man inte med den utgångspunkt som kommer till uttryck bl.a. i det hos Jeffner genomgående mötande trosbegreppet långa stycken avhänder sig möjligheten att på ett i förhållande till mate-

rialeet någorlunda adekvat sätt ange vad kristen gudstro egentligen går ut på. Om man från början binder sig vid maximen att inte tro på något som det inte finns förnuftiga skäl för att hålla för sant – en utmärkt grundregel för själva det vetenskapliga arbetet, men är den meningsfull för att komma åt t.ex. det för kristendomen karakteristiska? – blir det då inte denna maxim och *inte* det material, som den kristna trons faktiskt föreliggande, i historien givna uttrycksformer utgör, som ytterst avgör hur en framställning av det kristna trosinnehållet får se ut?⁴ Det blir svårt att undgå frågan om inte detta i så fall utgör ett ovanligt klart exempel på just en sådan teologins bindning till en livsåskådningsposition som Jeffner i princip säger sig avvisa – men som på förhand avgör vad resultatet får bli?

Utrymmet tillåter inte en presentation av samtliga de frågetecken som avsätter sig i marginalen, när man följer Jeffner på hans ibland något slingriga, men målmedvetna väg. Jag begränsar mig därför i det följande till ett som gäller det allra första vägvalet. När man väljer väg utgör ju det första steg man tar i den riktning man väljer det viktigaste – det anger ju hela den fortsatta färdriktningen och bestämmer också var man hamnar, när man gått vägen till slut. Vid vägens början uppställs som två varandra uteslutande alternativ ”självständighetslinjen” och ”integrationslinjen”. Åt den förra ägnas kap. 3 – jag förbigår här de ”filosofiska” varianterna av denna position och tar upp kapitlets senare del som behandlar Karl Barth. Den självständighetslinje han representerar tar sin utgångspunkt i ”Guds uppenbarelse”, som ”drabbar människan och för henne in i tron som är en ny situation också ur kunskapsynpunkt” (s. 27). Det finns här ej utrymme för en diskussion om snabbteckningen av Barth är helt adekvat – utifrån nyare forskning finns det anledning till vissa tvivel på den saken.⁵ Det i detta sammanhang primärt intressanta är emellertid inte Barth själv utan ett drag i kristen tros erfarenhet, som hans position på sitt sätt också söker ge uttryck åt.

Jeffner avvisar med all önskvärd tydlighet ”självständighetslinjen”. I samband med

detta karakteriseras dess ”religiöst motive-rade” variant (Barth) så att den ”renodlat ett drag som länge funnits i kristen teologi. Man kan se det hos Luther och det går att tolka Paulus i denna riktning. Det är ingen slump att viktiga arbeten hos både Luther och Barth gäller just Romarbrevet” (s. 29). Man blir något fundersam över snabbheten att utan vidare utmönstra ”ett drag som länge funnits i kristen teologi” och som efter allt att döma går tillbaka på bibelutsagor – längre fram i boken spelar ju bibeln en avgörande roll också för Jeffner. Med reservation för att jag missförstått vad Jeffner här är ute efter skulle jag kunna tänka mig att vad han finner vara oacceptabelt utgöres av utsagor av typen ”Alltså kommer det inte an på människans vilja eller strävan utan på Guds förbarmande” (Rom. 9, 16) eller Luthers utläggning av tredje trosartikeln i Lilla katekesen: ”Jag tror, att jag icke av eget förnuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komma till honom, utan den helige Ande har kallat mig genom evangelium ...”.

Det som denna typ av utsagor ger uttryck åt är erfarenheten att man inte når fram till kristen tro som den naturliga och rimliga slutpunkten i en kedja av rationell argumentering eller genom att man med sin vilja beslutar sig för att ”tro”. Det är i stället något man ”drabbas av” – för att nu anknyta till Barths språkbruk enligt Jeffner. Med traditionellt kristet språkbruk – och det är ju långtifrån begränsat till Paulus, Luther eller Barth – uttryckes denna erfarenhet genom att ”tron” hänföres till ett gudomligt ingripande. Det handlar här om något som – hur engagerad man än är – inte är något som man åstadkommer eller presterar, utan om något som ”skänks”, och därför heter det att ”Ordet” eller ”Anden” *skapar* tro hos människan, det rör sig om ”eine geschenkte Erfahrung”.⁶ Mot detta svarar sådana trons primära uttrycksformer som tacksamhet, förundran, bön och lovsång – när de möter i bevarad språklig form utgör de ett givet material också för den systematiska teologins arbete med frågor om vad kristen tro egentligen går ut på. För att besvara den frågan räcker det inte att endast

begränsa sig till läromässiga formuleringar. De är ofta av sekundär karaktär, något som långtifrån gör dem oviktiga – man kan bara tänka på den roll de spelar i traditionsförmedlingen och vid konfessionsbildning. Om termen ”trosåskådning” hos Jeffner skulle hänföra sig endast till denna typ av utsagor (något som dock inte blir entydigt klart) skulle det innebära en ”sektorisering” av den systematiska teologins material, som skulle kunna få riskabla konsekvenser.

I Jeffners resonemang om valet mellan ”självständighetslinjen” och ”integrationslinjen” spelas en avgörande roll av argumentet att den förra är uttryck för en ”sektoriseringssidé”. Det skall innebära att ”kristendomen bildar ett självständigt område, framträder som en av Gud given ordning i människans upplevelsevärld” (s. 26). Om vi nu fortsatt bortser från frågan om hur det förhåller sig med Karl Barth och fasthåller vid att det här rör sig om en kristen tros erfarenhet skulle jag emellertid vilja hävda att vi här möter ett slag av erfarenhet, som ingalunda bara hör hemma endast i en speciell ”religiös” eller ens ”kristen” sektor av verkligheten, undandragen varje möjlighet till en för alla tillgänglig argumentering. Om så vore fallet skulle det verkligen röra sig om en ”sektorisering” av ett slag som jag tycker att Jeffner med all rätt vänder sig emot. Om kristen tro utgör något slags totalreaktion på tillvaron – och jag har svårt att se hur den skulle kunna vara något annat – då innefattar den också moment som är kända från och hör hemma i den vardagliga, allmänmänniska erfarenheten. Lika litet här som tidigare tillåter utrymmet en i och för sig behövlig grundlig diskussion om trosbegreppets innebörd i kristet sammanhang. Det förefaller dock utifrån materialet – inte minst de bibliska texterna – tydligt att det bland annat rör sig om en form av grundläggande tillit.⁷ Lika tydligt är att tillit till en medmänniska – och det är ju erfarenheten av detta som får utgöra en förståelsen möjliggörande bild av vad tillit till ”Gud” innebär – är något som ingen kan framkalla genom viljeansträngning eller någon aldrig så övertygande förnuftsargumentering. Lika litet kan man övertyga någon, inte ens sig

själv, att man bör älska en annan människa. Erfarenheter som kärlek och tillit är något som man ”drabbas av” och som gör att hela tillvaron ter sig annorlunda än där man bestäms av motvilja och misstro. Jag nöjer mig här med att hänvisa till en svensk författare som ”själv inte är och aldrig har varit anhängare av kristendomen eller av någon annan trosriktning” men som fascinerats av ”religionens värld”,⁸ nämligen Lars Gyllensten: ”Kärlek (tro, hängivenhet, intresse och liknande engagemang) råder vi inte över. Sådant inges oss utan att vi själva kan framkalla det. Vårt eget beslut kan inte komma oss att hysa det – det skänks oss av ’nåd’ utan vårt eget förvållande eller vår förtjänst. Inte heller kan andra människor eller omständigheter framkalla det enligt något tillförlitligt recept.”⁹ Att ta fasta på denna typ av fenomen vid bestämningen av vad kristen tros erfarenhet innebär är ett uttryck just för den nödvändiga ”integrationen” mellan vad vi i övrigt vet om verkligheten och den verklighetsuppfattning som möter inom kristendomen.

Möjligen hör iakttagelser som dessa med till det som Jeffner kallar ”transcendenser erfarenheter” (kap. 5), en sådan är ju ”den medmänniska relationens erfarenhet” (s. 54 f.). Vad jag saknar är en redovisning för denna typ av i den kristna traditionen ymnigt belagda erfarenhetsvittnesbörd. Om de fått spela en roll för de övergripande resonemangen skulle det första steget i vägvalet inte ha kunna se ut som det nu gör. Om man från början väljer en väg som utesluter en ”transcendenser erfarenhet” av det här slaget bara därför att den utformats på ett mindre lyckat sätt av en inflytelserik teolog, då föreligger det en klar risk att man avhänder sig möjligheten att förstå inte bara Paulus och Luther utan kanske också merparten av det material man som teolog har att arbeta med. Med andra ord: något av det som den så kallade självständighetslinjen på sitt sätt skulle kunna vara uttryck för hör med till och måste därför ”integreras i” den teologiska framställningen av vad kristen tro står för.

När Jeffner skall fälla avgörandet för eller emot vad han kallar ”den barthianska ut-

gångspunkten för troslära” sker det med hjälp av en mycket suggestiv bild. Valet blir ”ett val mellan två bilder av människan – den blinda och den seende”. Själv är han ”inte beredd att göra det förnuftsoffer som det innebär att acceptera bilden av den blinda människan. Den är för mig otäck och skrämmande”. I stället vill han tänka sig att människan visserligen är ”på en mörk plats men hon har tillgång till ett ljus om än svagt”. Och om ”någon gör anspråk på att komma med en uppenbarelse (som ger något principiellt nytt till vår kunskap eller öppnar en ny erfarenhetsmöjlighet) måste han med förnuftets hjälp föreslå en sådan strukturering av upplevelsevärlden som ger plats för uppenbarelse utan att fördärva den orienteringsförmåga som förnuftet ger” (s. 29–30).

Det ovan förda resonemanget om hur ett tillits- och kärleksförhållande fungerar utgör enligt min mening ett sådant förslag att ”strukturera upplevelsevärlden”, som – förhoppningsvis inte helt utan ”förnuftets hjälp” – gör det möjligt att på en gång fasthålla det klart betygade draget i kristen troserfarenhet att något erfares som ”skänkt” (jag är inte så övertygad om att termen ”uppenbarelse” utgör det bästa instrumentet i detta sammanhang) och att det handlar om något som det i princip är möjligt att förstå också utifrån vanlig, allmänmänsklig erfarenhet. Skulle det vara så att metaforer ”blind” med dess bakgrund i motsättningen ljus/mörker med god tackning i materialet på ett adekvat sätt uttrycker den erfarenhet det gäller kan jag i princip inte se varför den skulle avvisas bara för att någon finner den vara ”otäck”. Till de andra metaforer som möter i sådana sammanhang hör ju också föreställningen om en övergång ”från död till liv” – och det vore ju i så fall om möjligt ännu otäckare! Är det en teologisk uppgift att censurera det bildspråk som förekommer i kristet språkbruk? Skulle inte uppgiften snarare bestå i att söka göra det begripligt vad man avser med metaforer av det här slaget? Men – när jag ställer sådana frågor förutsätter jag förstås den meta-position i förhållande till den kristna trons uttrycksformer, som jag inte kan återfinna hos Jeffner.

Ett bildspråk av detta slag behöver ju inte med nödvändighet betyda att man tidigare inte ”såg” någonting alls utan att det man då ”såg” efteråt ter sig så kvalitativt annorlunda att det skiljer sig från det ”gamla” som seende från blindhet, som liv från död. Det förfaller mig högst tvivelaktigt om den erfarenhet det här rör sig om på ett korrekt sätt kan redovisas i termer som anger varierande grader av förnuftets upplysning.

Jag skall med ett exempel försöka klargöra vad jag syftar på. Om man tar den gudsbild som Jesus angriper, föreställningen att Gud är sådan att han älskar de rättfärdiga och avvisar syndare, så förefaller väl knappast det bästa sättet att karakterisera den vara att den skulle vara ”oförnuftig”. Snarare skulle den väl kunna stämma ganska väl överens med vad åtskilliga människor som säger sig ”tro på Gud” skulle kunna enas om som varande en god och förnuftig ordning i tillvaron. Den gudsbild Jesus förmedlar: att Gud är sådan att hans förlåtelse räcks just till *syndare* vänder upp och ned på invanda föreställningar och ter sig – det ser man av den konflikt som uppstår och som leder till dödsdomen – som lindrigt uttryckt kvalitativt annorlunda än de skriftlärda. Om han har rätt är människans relation till Gud *inte* beroende av hennes förmåga att uppfylla bud och regler. De som tog fasta på den erfarenhet Jesus förmedlade – och alltså förmedlar, när människor konfronteras med berättelsen om honom – kan uttrycka det så att de nu ”såg” något nytt, gentemot vilket den ”gamla” frälsningsvägen snarare ter sig som en väg till döden (skilsmässa från Gud, livskällan) än som en väg till livet – eller som ett tillstånd av ”blindhet” jämfört med när man ”ser” hur verkligheten egentligen är beskaffad. Men det betyder inte att man skulle påstå att de som höll sig till den ”gamla” gudsbilden skulle sakna förnuftets ljus och inte heller att den ”nya” erfarenheten skulle innebära att man måste avsäga sig användningen av sitt förnuft. Konflikten mellan de två gudsbilderna kan helt enkelt inte uttryckas i ”förnufts”-kategorier.

Det anförda exemplet får leda över till en sista fråga, antydd i all korthet. Också den

har med trosbegreppet att göra. Vi möter i exemplet två skilda slag av gudstro. Tveklöst kan blott det ena slaget återropa sig på Jesus själv och därmed vara uttryck för vad *kristen* gudstro står för. Mot varandra står – måhända alltför schematiskt tecknat – tro som "prestation" och tro som "mottagande", i sin tur uttryck för två skilda livshållningar. Båda möter i olika varianter också inom själva den kristna lärotraditionen. Allt som framträder med anspråk på att vara kristen gudstro kan inte ha samma legitimitet. För den kritiska uppgift gentemot föreliggande uttrycksformer för kristen tro som därmed avtecknar sig kan jag inte finna att Jeffner tillhandahåller några verktyg. Den problematik jag här kortfattat berört och som jag uppfattar som varande av grundläggande betydelse för den systematiska teologin lyser helt med sin frånvaro i den "teologi" som hans arbete, låt vara skissartat, mynnar ut i.

Det återstår en rad andra "vägval", som här ej kunnat bli föremål för kommentarer. Så har inte heller blivit fallet med de många skarpsynta iakttagelser, som boken också rymmer och som gör den till en högst stimulerande läsning. Så mycket är dock klart att det finns olika vägar till teologi och "teologi". Jeffner ger i ett sammanhang uttryck för den förhoppningen att läsaren genom hans framställning fått "ett sådant instrument att han kan peka ut de principiella ställningstaganden som gör att han kommer till en avvikande uppfattning". När jag här försökt göra detta vill jag slutligen också göra ytterligare några av Jeffner formulerade ord (s. 91) till mina egna: "Om utredningarna i det föregående har fungerat så som de är avsedda så underlättar de ett meningsfullt teologiskt samtal".

¹ Citatet från A. Jeffner, *Nej till teologisk isolering* (Dansk Teologisk Tidskrift 1979, s. 255–261).

² Till detta såväl som till hela frågekomplexet om "tro", "sanning" och "erfarenhet", se t.ex. W. Kasper, *Introduktion till den kristna tron*, Uppsala 1981, särskilt kapitlen 1–6. Av särskilt intresse i detta sammanhang är vad "sanning" står för i de bibliska texternas sammanhang jämfört med vårt vanliga "adaequatio rei et intellectus", se s. 59 med i not 6 s.69 anförd littera-

tur. Se även W. Pannenberg, *Was ist Wahrheit?* (i *Perspektiven der Theologie*, Göttingen 1967, s. 202–222).

³ Pensées 277, citerat efter H. Küng, *Existerar Gott?*, München 1978, s. 72. Detta arbete ger en givande bakgrundsteckning till den kristna gudstrons aktuella problematik med utgångspunkt från den problemställning som föreligger med de olika ansatserna hos Cartesius och Pascal. En av anledningarna till att jag här hänvisar till arbeten av katolska teologer är att den spänning mellan "tro" och "förnuft" jag finner att Jeffner inte gör rättvisa åt vanligen brukat förknippas med en "luthersk" position.

⁴ Jeffner säger i ett sammanhang (s. 47) att hans teologiska ståndpunkt "har väsentliga sturkturlikheter med den thomistiska teologin". Det ligger åtskilligt i denna självakttagelse. Man möter här samma strävan att harmonisera "ratio" och "revelatio" som hos Thomas av Aquino och de sammanfattande synpunkter jag i min avhandling *Sacra doctrina* 1957 (s. 303) använde för att karakterisera Thomas kan mutatis mutandis också gälla Jeffner: "Liksom nåden uppfattas som en fullkomning av det naturgivna och utifrån detta bestämes till sin innebörd, så ses även det med uppenbarelsen givna nya kunskapsinnehållet i förlängningen av den redan på rationell väg vunna kunskapen och förutsättes följa och fullfölja de i denna redan uppdragna tankelinjerna."

⁵ Se härtill särskilt E. Almén, *Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit*, Teckomatorp 1976.

⁶ W. H. Ritter, *Theologie und Erfahrung* (i *Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 53, 1982, s. 23–37). Om relationen mellan "tro" – "erfarenhet" – "tydning", se särskilt E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg im Breisgau 1977, s. 23–57.

⁷ I detta sammanhang är det av särskilt intresse att observera hur ofta Jesus enligt evangelietraditionen använder små barn som förebild: "om ni inte omvänder er och blir som barnen, kommer ni aldrig in i himmelriket" (Matt. 18, 3 med parallellställen). Utvecklingspsykologin säger oss att det lilla barnet präglas av en "grundtillit" till världen omkring sig. Den nås *inte* genom någon rationell argumentering utan genom att barnet erfar sig själv som bejakat och älskat. I denna "skänkta" erfarenhet har det sin trygghet. Fråga är om inte den i bibliska texter och följaktligen i den kristna traditionen centrala bilden av Gud som "far" (se härtill Jesu uppenbarligen högst originella användning av tilltalsordet "abba") egentligen avser att uttrycka samma sak – något som tenderar att komma bort i alla egenartade diskussioner om det "patriarkaliska" och "manliga" i denna gudsmetafor. Till sambandet mellan allmänmänskliga erfarenheter och den kristna trons uttrycksformer, se vidare min skrift *I Guds, Faderns och Sonens och den helige Andes namn*, Stockholm 1979.

⁸ L. Gyllensten, *Varför inte kristendom?* (i *Varför inte kristendom?*, Arlov 1981), s. 10.

⁹ L. Gyllensten, *Lapptäcken – Livstecken*, Södertälje 1976, s. 199.

Erfarenheten som kriterium i dogmatiken

AV BENGT HÄGGLUND

I den konception av dogmatikens uppgift, som Anders Jeffner givit uttryck åt i flera olika skrifter under senare tid, spelar begreppet erfarenhet en central roll. Han fullföljer därvid – ehuru under nya premisser – en lång uppsaliensisk tradition. Den riktning under 1800-talet, som fått namnet "erfarenhetsteologi", dvs. den s.k. Erlangenskolans, hade mycket trogna efterföljare vid fakulteten i Uppsala. Och under vårt århundrade har bland andra Torsten Bohlin, på sin tid professor i Uppsala innan han blev biskop i Härnösand, lagt en stark tonvikt på erfarenhetens roll i dogmatiken.

I Anders Jeffners fall är inte bara premisserna delvis andra. Han har också gett begreppet erfarenhet i detta sammanhang en vidgad innebörd. Erlangenteologerna menade med erfarenhet framför allt den erfarenhet, som är förbunden med den kristna tron och med omvändelsen. Man antog ett slags korrelation mellan uppenbarelsen i Skriften och den pånyttfödda människans erfarenhet av trons innehåll. I princip skulle man kunna återfinna hela den kristna uppenbarelsen i den troendes medvetande – en teori, som dock inte kom att ge nämnvärt utslag i den metod man faktiskt följde. För J. C. K. von Hofmann, teorins mest kände företrädare, intog nämligen skriftbeviset den helt dominerande platsen i hans teologi.¹ För Torsten Bohlin betydde hänvisningen till erfarenheten framför allt att trosverkligheten till skillnad från den empiriska verkligheten antas vara tillgänglig endast under förutsättning av en personlig trosav-görelse.²

Såväl i Erlangenteologin som hos Torsten Bohlin är det sålunda – utan alla jämförelser för övrigt – den med den kristna tron förbundna erfarenheten som avses, när man tillskriver den subjektiva upplevelsen en central betydelse inte bara i samband med den existentiella tron utan också vid beskrivningen av vad tron är, m.a.o i den kristna dogmatiken.

Hos Anders Jeffner får som redan sagts erfarenheten en vidgad betydelse, och hans premisser är även i övrigt delvis andra än i de anförda exemplen. Den mänskliga erfarenheten i betydelsen av både teoretiska och icke-teoretiska inslag i livsmönstret blir den kontext inom vilken man kan argumentera för teologiska påståenden och göra dem meningsfulla. Dessutom utgör erfarenhet i den nu angivna betydelsen kriterier efter vilka de teologiska utsagorna bedömes och anges som "rimliga", verklighetsförankrade eller motsatsen.³

Erfarenheten blir inbegreppet av människans verklighetsuppfattning och dess fundament i allmänt kunskapsteoretiskt avseende, lika väl som i fråga om religiös insikt eller förståelse. "The ultimate basis for an understanding of each part of reality is of course experience."⁴

Olika slag av verklighetsförståelse motsvaras av olika slag av erfarenhet: den vetenskapliga och tekniska förståelsen motsvaras av sinneserfarenheten; i den humanistiska förståelsen ingår också icke-teoretiska element, som t.ex. emotionella och värderande faktorer. Vad slutligen den religiösa förståelsen av verkligheten beträffar

bygger den delvis på specifika erfarenheter som tillhör ett annat skikt eller – med Karl Heims term – en annan dimension än den empiriska kunskapen och den rent in-omvärldsliga humanistiska förståelsen. Med ett gemensamt namn kallas denna del av verklighetsförståelsen ”transcendenserfarenheterna”. Dit hör – väl att märka – inte endast sådana erfarenheter, som kan väckas till liv genom omvändelse eller kristen tro, utan även vissa allmänmänskliga erfarenheter, som genom sin karaktär av att förmedla insikt om en överempirisk verklighet kan utgöra stöd för en gudstro och för att anta en religiös dimension av tillvaron. De utgör ett starkt motiv för att vidga vårt kunskapsbegrepp utöver de empiriska och i rationell vetenskap gängse reglerna för argumentering och verklighetsbeskrivning.⁵

Sådana erfarenheter är t.ex. mystikens upplevelse av en transcendent verklighet, den personliga erfarenheten av en jag-du-relation, upplevelsen av medmänskliga relationer överhuvud och den etiska erfarenheten. Hit kan också räknas den helhetsuppfattning och tendens till helhetstolkning av tillvaron som kommer till uttryck i många övergripande konceptioner och försök att inordna tillvaron i vissa grundmönster.

Dessa sidor av erfarenheten pekar i riktning mot en översinnlig – dvs. inte för sinneserfarenheten tillgänglig – verklighet, och de kan därför innebära en öppning mot en religiös tolkning av tillvaron, även om de i och för sig inte ger stöd för något annat än att erkänna en transcendent verklighet. Särskilt den sistnämnda punkten: tendensen att inordna erfarenheten i grundmönster, som ger en helhetstolkning av tillvaron, kan utgöra utgångspunkt för en explicit gudstro, t.ex. antagandet av den kristna skapelsetanken som ”en adekvat metafor för en verklig struktur i tillvaron inklusive den transcendent verkligheten”.⁶ Genom att infogas i ett sådant i den mänskliga ”erfarenheten” ingående mönster kan de kristna trosutsagorna vinna legitimitet, inordnas i den verklighetsuppfattning, som strukturerar vår tolkning av tillvaron.

Den hänvisning till erfarenhetens kategori, som hittills har beskrivits, avser endast

att ge en första förutsättning eller en ram för en framställning av den kristna dogmatikens innehåll: den mänskliga erfarenheten innehåller element som gör det sannolikt, att sinneserfarenheten inte ger oss en fullständig bild av verkligheten utan att det finns sådant som går därutöver och som motiverar antagandet av en annan dimension av tillvaron än den som är föremål för strängt vetenskaplig bevisning och är tillgänglig för sinnena. Erfarenheten pekar utöver den sinnliga verkligheten och rymmer element av en transcendent verklighet. ”Erfarenheten” får emellertid i Anders Jeffners teori också en annan, långt mer central och ingripande funktion i själva den dogmatiska argumenteringen, och det är denna punkt jag avser att nu ta upp till granskning.

Det bör förutsäckas, att dogmatiken i detta fall utgår från att man med rätta kan ge en strikt argumentativ framställning av dogmatikens innehåll. Det finns som bekant också helt andra sätt att framställa den kristna tron, och i många fall kan dessa andra sätt vara mera adekvata, men det är enligt Jeffner dogmatikens uppgift att förföra argumentativt och integrera behandlingen av kristna trosutsagor med en vetenskaplig tolkning av tillvaron, så att de båda inte står i konflikt med varandra utan utgör med varandra harmoniserande led i en helhetsåskådning.⁷

Vid denna integrerade framställning av teologin kommer nu erfarenheten att få karaktären av avgörande kriterier vid bedömning av dess utsagors sanningshalt. En argumentativ framställning måste alltid söka efter kriterier och fundamentala principer på vilka argument kan byggas upp och enskilda utsagor legitimeras. Så långt är allt i sin ordning, men en avgörande fråga är om den mänskliga erfarenheten med rätta kan fungera i detta sammanhang inte endast som kontext för de religiösa utsagorna utan också som – uteslutande eller avgörande – kriterier för att bedöma deras sanningshalt.

Det finns enligt Jeffner ett starkt motiv för att låta den allmänmänskliga erfarenheten bilda ram för dogmatikens framställning av den kristna tron. Han utgår nämligen från att de grundregler dogmatiken bygger

på skall vara sådana, att de kan erkännas av båda kristna och icke-kristna. Däri ligger givetvis en fullgod legitimering för att anknyta till allmänmänsklig erfarenhet och låta den bilda i varje fall en del av den kontext vari trosutsagorna framställles. Men ett helt annat problemläge inträder, om erfarenheten också blir kriterium och i sista hand den avgörande instansen vid urvalet och bedömningen av trosutsagorna. Den viktigaste frågan blir här dogmatikens inställning till och tolkning av den bibliska uppenbarelsen.

Jeffner redovisar i sin klara översikt över metodläran i skriften *Vägar till teologi* flera olika möjligheter. En extrem lösning, som man finner historiskt belagd i 1600-talets deism eller i den av Kant inspirerade rationalistiska teologin, är att man i Bibeln bara finner en litterär bekräftelse på den religion man kan komma fram till genom förnuftsresonemang. Man förnekar sålunda, att vi genom Bibeln får ny kunskap utöver den rationella. De flesta andra riktningar väljer en annan väg. Går man till den motsatta ytterligheten, kan den exemplifieras med de teologier, som uteslutande bygger på den bibliska uppenbarelsen under avvisande av en harmonisering med förnuftskunskapen. Andra åter bejakar, att vi får ny kunskap genom Bibeln men utgår från att Bibeln tolkas med historisk metod, vilket redan detta innebär, att uppenbarelsen på något sätt infogas i vetenskapens och den empiriska kunskapens ram.

Men teologin i betydelsen av dogmatisk teologi har inte endast att utveckla en historisk tolkning utan också att tillämpa och infoga i ett aktuellt sammanhang den kunskap, som vinnes utifrån den med historisk metod uttolkade Bibeln. Därvid kan man tänka sig att tillämpningen anses given inom uppenbarelsen själv och kommer till stånd genom kontakten med bibelordet eller med den i traditionen givna tolkningen. Den kan emellertid också – och det är den lösningen Jeffner själv närmast ansluter sig till – vinnas genom en personlig upplevelse eller rättare sagt genom en växelverkan mellan bibelordet och människans upplevelse eller erfarenhet. Sådana teologer som Rudolf

Bultmann och Wilhelm Herrmann nämnes som goda exponenter för en sådan teologi.

Genom att anknyta till denna linje, vilket sker i den försiktiga formen att den säges vara den "som förefaller lättast att försvara",⁸ har Jeffner ytterligare markerat erfarenheten som yttersta kriterium för de dogmatiska utsagorna. Dels göres det för den aktuella dogmatiken relevanta urvalet ur Bibeln utifrån den personliga erfarenheten, dels blir uppgiften för teologin att "ta del av den historiska bibelforskningens resultat liksom av senare bibelutläggning och använda dessa kunskaper för att på grundval av egna och andras samlade livserfarenhet bygga upp en kristen livstolkning".⁹

På denna punkt kan det vara belysande att erinra om de grundsatser i frågan om tro och erfarenhet som utvecklades av Martin Luther.¹⁰ Gentemot de teologer – t.ex. inom nominalismen – som uppfattade tron som ett försanthållande av de satser som Bibeln innehåller betonade han att det i tron också ingår ett viljans engagement. Först i den personliga erfarenheten uppnår vi en riktig kunskap om trons innehåll (cognitio experimentalis). Det är därför anfäktelsen eller prövningen i livet (tentatio) ofta framställs som bakgrund till troskunskapen, och bekännelsen anges som dess mest adekvata uttryck, antingen i syndabekännelsens eller i lovsångens form. Men förhållandet mellan tron och erfarenhet är dialektiskt: ibland stämmer tron överens med erfarenheten, den ter sig verklig såsom erfaren insikt, ibland åter går tron emot all erfarenhet; den kan nämligen vara en kunskap som fasthålls mot allt det som uppleves och förnimmes, en "övertygelse om ting som man icke ser" (Hebr. 11,1).

Det anförda är inte en svårförklarlig paradox utan en given konsekvens av att tron inte grundar sig på erfarenhet utan å ena sidan kan yttra sig som ett fasthållande vid det blotta ordet mot den egna känslan, men å andra sidan själv kan väcka till liv en erfarenhet av den verklighet, som tron refererar till.

Mot bakgrund av detta allmängiltiga men mångtydiga förhållande mellan tro och erfarenhet framstår tydligare det problematiska

i att göra erfarenheten – antingen man därmed menar allmänmänsklig sådan eller den erfarenhet, som hör samman med den kristna tron – till ett avgörande kriterium i dogmatiken.

I sin skrift *Kriterien christlicher Glaubenslehre*¹¹ har Jeffner utförligt visat på komplikationerna i att använda erfarenheten som kriterium. Hans kritik avser därvid huvudsakligen dem som räknar med en trons egen erfarenhet som kunskapskälla i teologin. Om dogmatikens argumentering skall bestå i att legitimera trosutsagorna inför ett forum, som är oberoende av tron, dvs. inför den allmänmänskliga erfarenheten, bortfaller hänvisningen till den religiösa erfarenhet, som hör samman med trons nyskapelse, eller också måste denna erfarenhet i sin tur återföras på allmänmänskliga erfarenhetskriterier.

I det sagda ligger att Jeffner inte tycks se något hinder för att vid en legitimering av trosutsagorna hänvisa till en allmänmänsklig erfarenhet. Ett sådant förfaringsätt motsvarar den s.k. integrationsprincipen, ett uttryck för att man bedömer strävan att skapa en enhetlig trosåskådning som något värdefullt. ”Es ist gut, danach zu streben, alle Erkenntnisse, Überzeugungen, Glaubensvorstellungen und Hoffnungen, die man hat, miteinander zu vereinigen.”¹²

Som ovan visats får den allmänmänskliga erfarenheten i Jeffners metodlära, sådan den skisseras i *Vägar till teologi*, en dubbel funktion i dogmatiken: dels utgör den kriterium för urvalet av de kunskapsinnehåll ur Bibeln, som dogmatiken bearbetar, dels blir den det avgörande kriteriet vid prövningen av trosutsagornas legitimitet.

Det är emellertid uppenbart, att erfarenheten inte kan utgöra kriterium i strikt vetenskaplig mening, varken om man därmed avser den kristna troserfarenheten eller om man – som Jeffner – företrädesvis avser den allmänmänskliga erfarenheten. En avgörande nackdel är att den växlar från person till person. Den kan med ett exempel som Jeffner själv anför bestå i en evidensupplevelse, som ”infinnen sig vid åhörandet av bestämda religiösa läror”.¹³ Ett elementärt faktum är emellertid att många bibliska ut-

sagor för somliga ter sig evidenta, däremot inte för andra. Detta är en del av skillnaden mellan tro och otro. Vilkas erfarenhet skall gälla som kriterium i sådana fall?

Den nyss nämnda integrationsprincipen uppfattas också av Jeffner som strängt subjektiv. En av dess konsekvenser är att många avgöranden i dogmatiken sker inte på grund av en objektiv vetenskaplig argumentering utan på grund av en personlig prövning utifrån den egna livserfarenheten och det egna religiösa livet.¹⁴

Det är därför följdriktigt, att Jeffner inte betraktar dogmatikens framställning av kristendomen som en strängt vetenskaplig verksamhet utan som resultatet av en samverkan av argumentation och intuition. Utformandet av en kristen dogmatik är med dessa förutsättningar på en gång en argumentativ uppgift och en verksamhet i analogi med en konstnärlig, litterär insats. Resultatet liksom också avvägningen emellan de argumentativa och de intuitiva momenten blir helt beroende av subjektiva faktorer, detta så mycket mer som huvudsyftet anges vara att infoga det kristna trosinnehållet i en på den personliga erfarenheten uppbyggd livstolkning.

Det finns naturligtvis ur allmänna synpunkter inte mycket att invända mot programmet att på personliga premisser bygga upp en trosåskådning. Tvärtom måste det väl ses som ett lovvärt företag att söka bygga upp en integrerad livsåskådning. Men den både ur teologisk och ur vetenskaplig synpunkt angelägna frågan är om en sådan metod är ägnad att ge en rättvisande bild av vad kristendomen eller den kristna tron är.

Med en sådan kritisk fråga utgår jag från att dogmatiken liksom andra teologiska och humanistiska discipliner är deskriptiv och har till uppgift att beskriva sitt föremål utifrån dess egna förutsättningar, vidare också från förutsättningen att den kristna tron inte bara har att leverera byggstenar till en trosåskådning utan utgör ett fast strukturerat, objektivt sammanhang. Man kan också uttrycka det så att den framstår som en levande tradition, som i flera avseenden är suverän i förhållande till den mänskliga erfarenheten, både så att den modifierar tolkning-

en av de element som ingår däri och väcker till liv ny, förut okänd erfarenhet. Medan Jeffners metod synes gå ut på att integrera element från den bibliska uppenbarelsen i en allmän livstolkning, blir processen med det andra synsättet snarast den motsatta, nämligen att erfarenheten infogas i och modifieras av ett redan givet, objektivt sammanhang.

Mot denna bakgrund blir det en fängslande uppgift att undersöka om det finns en metod som bättre än "erfarenhetsteologin" i gammal och ny tappning kan motsvara kravet att dogmatiken helt enkelt skall beskriva kristendomens tro även där den synes gå emot förnuft och erfarenhet. Det kan se ut som om man på den vägen åsidosatte uppgiften att skapa en integrerad livstolkning. Det kanske man också gör, men å andra sidan kan man med den metoden snarare upptäcka något nytt och klarlägga sådant som modifierar och omskapar den mänskliga erfarenheten.

Anders Jeffner rekommenderar i sin metodlära den analytiska filosofins hjälpmedel om än kombinerade med den kontinentala teologins på existensfrågorna inriktade grundidéer.¹⁵ Det är – synes det mig – en viktig faktor i den analytiska filosofin, som – till skada för teologin – har kommit bort under hanteringen, nämligen den filosofins inriktning på språkets verklighet, som en gång låg till grund för den analytiska riktningens framväxt, efter Russells och Whiteheads nybegrundning av logiken. Visserligen använder man språkanalysen i detaljerna men knappast vid bedömningen av helheterna. Likväl finns här utan tvivel nya möjligheter som ännu alltför litet och på många håll inte alls har utnyttjats av teologin.

I teologin kan man med skäl göra gällande, att språket är den grundläggande verkligheten, från vilken allt annat utgår. Det är inte bara så att Bibeln ger ett visst tillskott av kunskaper, som sedan kan kombineras med allmänmänskliga och religiösa erfarenheter, utan den kristna tron har sin egenart däri att den ytterst går tillbaka till den uppenbarelse, som har sitt autentiska uttryck i Bibelns ord. För detta finns det inga ratio-

nella skäl, utan det är något lika fundamentalt som axiomen i vetenskaperna, det fasta underlaget, där analytikerns spade inte kan gräva djupare, för att använda Wittgensteins bild.

Vad detta har för konsekvenser för dogmatikens del skall här bara belysas på en enda punkt. När Jeffner talar om grundmönstret och om tendensen att strukturera verkligheten i ett sådant bestämt mönster och däri finner en viktig förutsättning för dogmatikens uppgift att skapa en integrerad livstolkning, avser han därmed en företeelse i den mänskliga erfarenheten. Däri har han givetvis rätt. Men det är väl också ofrånkomligt, att denna tendens är fragmentariskt förekommande och att grundmönstrets art och kvalitet skiftar från person till person, från kultur till kultur, vilket är en betydande nackdel om sådana grundmönster skall användas som argumentativt underlag i den kristna dogmatiken. Söker man efter grundläggande kriterier, ligger det närmare till hands att hänvisa till de grundmönster som – före vår erfarenhet – finns i den kristna tron själv, primärt givna i den bibliska uppenbarelsen. Inom denna uppenbarelse och parallellt därmed har de också på ett autentiskt sätt sammanfattats i den ursprungliga bekännelsen eller trosregeln, på en gång uttryck för människors tros erfarenhet och sammanfattning av huvudinnehållet i Bibeln.

För dogmatikens innehåll har det givetvis den största betydelse, vilken väg man väljer på denna punkt, men om man begränsar sig till den för teologins metod relevanta frågan efter kriterier, kan man konstatera, att eftersom den ursprungliga kristna trosregeln "grundmönster" är manifesterade och objektiverade i språket är de på ett helt annat sätt än den subjektiva erfarenheten tillgängliga för den argumentativa uttolkning och bearbetning, som är dogmatikens uppgift.

¹ Se t.ex. F. W. Kantzenbach, *Die Erlanger Theologie*, München 1960, 190 ff.

² Se t.ex. Göran Bexell, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, Stockholm 1981, 57 f.

³ Anders Jeffner, *Vägar till teologi*, Stockholm 1981.

⁴ Anders Jeffner, Religion and Understanding. Religious Studies 17, 219.

⁵ Jeffner, Vägar till teologi, 48 ff.

⁶ Ibid., 64.

⁷ Jeffner, Religion and Understanding, 225.

⁸ Jeffner, Vägar till teologi, 80.

⁹ Ibid., 80 f.

¹⁰ Jfr. t.ex. Werner H. Ritter i en nyutkommen uppsats

Theologie und Erfahrung i tidskriften Luther 1982, 23-37.

¹¹ Uppsala 1976, kap. 4, 61-84.

¹² Anders Jeffner, Art. Dogmatik II, Theologische Realenzyklopädie, Band IX, 87, rad 48-49.

¹³ Jeffner, Kriterien. 73.

¹⁴ Jeffner, Art. Dogmatik, 89, rad 33 ff.

¹⁵ Ibid., 88, rad 32 ff.

Evangelium och dess konsekvenser – då och nu

AV GÖRAN BEXELL

För diskussion av frågan om tolkning av vissa bibeltexter är det en av många möjliga distinktioner, som här skall användas: det gäller vid tolkning enkelt uttryckt att frilägga en då-mening och att tilldela en nu-mening.¹ Givetvis finns det mer eller mindre inslag av subjektiv tolkning även i friläggandet av en då-mening. Graden av medvetenhet om detta ökar förståelsen för det komplexa i tolkningsprocessen, men därmed behöver man inte hamna i subjektivitet. Detta motverkas av den medvetenskapliga metodik arbetande exegetiken. Samtidigt får man vara medveten om det preliminära i de nuvarande exegetiska resultaten; nya forskningar kan medföra nya synsätt. Uppgiften är att söka en då-mening snarare än att göra anspråk på att definitivt ha frilagt den en gång för alla.

På samma sätt förutsätter tolkarens tilldelande av nu-mening en bestämd uppfattning om vad som kännetecknar de olika situationerna i nuet och de frågor dessa medför. Här är det än mer uppenbart att det gäller personligt och kulturellt betingade förutsättningar; dessa kan väl förändras men inte försvinna. Tolkaren är således alltid bestämd av vissa förutsättningar i nuet, om vilka man bör bli medveten.

Denna enkla skiss reser frågor om förhållandet mellan då och nu i bibeltolkningen. I det följande skall några begränsade men ändå oerhört omfattande frågor om bibeltolkningens villkor och metoder diskuteras. Framför allt tar vi upp relationen mellan textens då- eller originalmening och tolka-

rens nusituation. Detta kombineras med en annan fråga, som man oupphörligen kommer in på i detta sammanhang, nämligen frågan om dels enhet och centrum, dels mångfald i det bibliska. Materialet, som används för att belysa diskussionen, hämtas främst från bibeltexterna, Paulus-tolkningen och en nutida svensk teologisk diskussion.

Några inledande redogörelser för den s.k. hermeneutiska debatt som förts främst på tyskspråkigt område lämnas inte. I stället hänvisas till några översikter.² Inom svensk teologi har i förhållande till det rikhaltiga utländska materialet ganska litet publicerats, vilket till dels beror på en tidigare alltför restriktiv hållning. Så har det till exempel sagts, att någon utbildning i tolkningsfrågan inte kan ske inom universitetens ram, bara inom kyrkan.³ Här finns i själva verket ett vitalt och angeläget fält för vetenskapliga undersökningar – och det har faktiskt inom svensk teologi förts en kontinuerlig och på senare tid tillspetsad diskussion om "tolkningens" problematik.⁴

Tolkning av "då" från "nu" ger mångfald

a. I nutiden och historien

En blick på några nutida kristendomstolkningar ger vid handen hur situationsbundna dessa är. Den latinamerikanska *befrielse-teologin* arbetar sålunda med en *relectura*, en

nyläsning av texterna utifrån en på ett bestämt sätt tolkad och upplevd nusituation: de fattigas och förtrycktas erfarenheter i den latinamerikanska situationen. Härigenom framhävs vissa drag i t.ex. gudsbild och synduppfattning. Jesus framställs som Befriaren, som "identifierar" sig med de fattiga ända till döds.⁵

Vad som kunde kallas *livsfrågeteologi* är också en läsning med en bestämd förutsättning, nämligen att bibeltexterna handlar om, bör konfronteras med och kanske också svara på de obesvarade existens- eller "livsfrågor", som människan bedöms ha.⁶ Vad som kallas *feministteologi* leder i sin tur till andra slags nyupptäckter genom att andra typer av frågor och förutsättningar bestämmer den nyläsning som här äger rum.

I utläggningshistorien finns samma fenomen. Luthers teologi, dvs. hans bibelutläggning, är ett ofta anfört exempel. Det är väl känt hur dennes "klosterkamp" ledde fram till en kulturellt-teologiskt och personligt bestämd relectura, nyläsning, av Paulus-texter; resultatet blev Luthers *rättfärdiggörelseteologi*.

b. I Nya testamentet

Exemplen visade att nu-meningarna uttrycker mångfald. Går man till bibeltexterna själva, väntar man kanske att dessa ger en enda och entydig då-mening, som sedan antingen kan direkt förkunnas eller nytolkas. En sådan uppfattning visar sig vara en förrädisk förenkling, vilket inte hindrar att många som bibeltrogna uppfattade riktningar under kyrkohistorien slagit in på den vägen. Skall man följa såväl en rättfram bibelläsning som den exegetiska forskningen finner man dock, att det även inom den nytestamentliga skriftsamlingens tjugosju skrifter finns såväl differentiering mellan då- och nu-mening som därmed också en mångfald alternativa tolkningar av vad "då" betyder. Annorlunda uttryckt är var och en av NT:s skrifter profilerade försök att införa bestämda mottagare och situationer utlägga vad då-meningen innebär. Skillnaden är bara, att man här är tidsmässigt nära mellan "då" och "nu" och att "då" vanligen inte

fanns såsom skrift utan som muntliga traditioner.

Främst den mer traditions- och redaktionshistoriska exegetiska forskningen har visat, hur sinsemellan olikartade förutsättningarna och utformningarna är mellan t.ex. de tidigare som ganska enhetligt uppfattade synoptikerna eller mellan två av urkyrkans mest profilerade teologer, "Matteus" och Paulus. Så har det ingående visats hur ett av Matteus' främsta syften är, att i judekristen miljö visa hur Jesus motsvarar bilden av en sann israelit och hur lagen genom honom inte upphävs utan fullbordas. Ett av Paulus' syften är däremot att för icke-judiska kristna visa hur lagen i viss mening upphör att gälla för den kristne och hur man därmed inte behöver ta vägen över lagen för att bli kristen.⁷ Det återkommande exemplet hos Paulus är frågan om omskärelsen. Hans nytolkning i detta avseende kom att bli urkyrkans stora tvistefråga. – Det finns således ingen enkel och odifferentierad då-mening ens inom bibeltexterna själva. Tvärtom visar sig relationen då – nu vara ett centralt problem inom dessa texter; det finns en rad olika konsekvensdragningar och "tolkningar" av "då". Det har påpekats att differentieringen inom NT är minst lika stor som mellan Luther och Calvin.

Lämnar man Paulus och går till utgångspunkten för alltsammans, där då och nu inte skiljs åt, dvs till Jesus Kristus, väntar man kanske att äntligen finna en klar och entydig då-mening. Först får man då erinra sig att Jesu person och förkunnelse alltid möter i mångfaldiga framställningar och referenssystem i olika NT-texter, vilket utgör ett klassiskt exegetiskt problem, som åtskiljer forskarna: hur förhåller sig den förkunnade Kristus till historiens Jesus? Går det verkligen att frilägga något som "Jesu egna ord"? Även om en hyperkritisk metod ifrågasätter detta, tycks det för många exegeter vara möjligt att bli ense om vissa huvuddrag i Jesu framträdande.⁸ Det i vårt sammanhang intressanta är, att av den Jesus-bild man får, infrias inte förväntningar om någon total entydighet. Samma slags situationsanknytning och mångfald som vi tidigare mött, möter i själva utgångspunkten – här stöter vi

på "kristendomens" möjlighet att utläggas på ständigt nya sätt.

Detta kan föras tillbaka till åtminstone två förhållanden.⁹ Å ena sidan är Jesu förkunnelse och förkunnelsen om honom inte lärocentrerad i specifik mening, vilket inte hindrar klara inslag av lära (didache) eller möjlighet att i andra hand framställa den i mer systematiserad lära; många av NT:s texter är ju teologiskt genomreflekterade och systematiserade framställningar. Jesus-traditionerna får i stället ses mer som budskap, kerygma, som framställs inte genom begreppsanalys utan i plastiska bilder, berättelser och genom episkt-historiska texter. Typiska för den öppna karaktären är Jesu liknelser med deras möjligheter att tillämpas i olika situationer.

Å andra sidan förs man tillbaka till det faktum att kristen tro och etik ytterst går tillbaka till en historisk person och således inte bara till en lära eller ens ett budskap. Det finns alltid möjlighet att på nytt lära känna denna människa. Samtidigt är Jesus enligt kristen tro mer än – som det egendomligt nog brukar heta – "bara" människa. Det kan visserligen ifrågasättas hur medveten Jesus var om sin "roll", men det förefaller rimligt att antaga medvetenhet om ett sändningsuppdrag eller ett messianskt medvetande hos Jesus, även om exegeternas meningar är delade.¹⁰ Efterhand och särskilt efter påsk-händelserna insåg och bejakade lärjungarna detta anspråk. Det utgör den hemlighetsfulla bakgrunden till Jesu framträdande; det relativiserar alla försök att uttömmande förstå och beskriva honom. Det är därför viktigt att bevara innebörden i vad som kunde kallas "gåtan" eller "frågan" Jesus – minst lika mycket som i "svaret" Jesus.

c. En konsekvens: "då" som kritiskt korrektiv till nu-meningarna

Det sagda har visat svårigheten att i själva utgångspunkten finna en enda då-mening, ur vilken en enda nu-mening kan härledas. Men härmed är också ett för kristen utläggningstradition typiskt problem formulerat, nämligen att det principiellt råder och måste

råda en kritisk relation mellan då och nu, mellan å ena sidan vad vi kan veta om Jesu egen förkunnelse och person och å andra sidan olika tolkningar av Jesu framträdande.¹¹ Problemet finns som visats redan i NT-texterna. Det är i detta sammanhang det är befogat att kritiskt fråga om t.ex. kretsen kring "Matteus" och om Paulus verkligen dragit alla tänkbara konsekvenser av "gåtan" Jesus och om det budskap dessa framför till punkt och pricka är kongenialt med vad Jesus stod för och representerade.

En utgångspunkt är således given för kritisk distans till såväl bibeltexterna själva som senare lärobildningar. Risker är att lärobildningar blir ensidiga. Man kan alltid förhålla sig kritisk till dem utifrån det som i bästa fall är deras egen utgångspunkt, dvs. bibeltexternas vittnesbörd om Jesus Kristus: här finns som visats både mångfald och principiellt betingad outgrundlighet. Möjligheten till kritik blir accentuerad, om förutsättningar och metoder för troslärorna och de teologiska systemen hämtas från något annat, t.ex. samtida filosofi, det må vara grekisk filosofi, 1800-talets idealistiska eller 1900-talets analytiska filosofi.

Detta är ett dilemma för tolkningen och för konstruktionen av en kristen dogmatik: å ena sidan ligger det i sakens natur att budskapet intellektuellt bör genomarbetas och utläggas i varje ny kulturell referensram, å andra sidan finns det alltid något preliminärt och situationsbestämt i troslärorna, även om anhängarna till dem inte alltid ser det så. Spänningsförhållandet då – nu ger möjlighet till såväl bejakande av försöken att utlägga som kritisk distans till resultatet. – Detta gäller även de inledningsvis nämnda "teologierna".¹²

Mångfalden motsäger inte centrum och enhet

Tidigare har vi mest visat att relationen då – nu präglas av mångfald och situationsanknytning och att detta kan föras tillbaka till Jesus själv. Därigenom har kanske intrycket skapats, att man inte kan säga något mera bestämt om något "centrum" eller någon

”enhet” i det bibliska materialet. Det förefaller dock klart att det finns inte bara anpassning till det mötandes behov och därmed mångfald utan också ett bestämt och profilerat innehåll i det som möter som Jesu förkunnelse och förkunnelsen om honom i NT och att detta är såväl enhetsskapande som centralt. Ett sådant påstående är ingalunda oomstritt. Tvärtom får man vara öppen för att det kanske är konfessionellt-dogmatiska intressen som ligger bakom påståendet om ett ”centrum” eller en ”kanon i kanon” i NT - mer än ett vetenskapligt intresse. Många exegeter tycks dock inte motsäga möjligheten av ett centrum i texterna och därmed en enhet i mångfalden, t.ex. något så elementärt som att texterna förutsätter tron på Jesus som Kristus och tolkar vad den betyder.¹³

Vi lägger märke till att när Paulus nytolkade i den hellenistiska kulturen var han mån om att bevara det genuina och centrala i det som hade överlämnats. Han, liksom många andra i NT, sammanfattar detta till ”evangelium”. De som förkunnar ”ett annat evangelium för er än det ni har fått” (Gal. 1:9) är heretiker. I urkyrkan får man ofta taga ställning till vad som skulle anses vara avsteg från ”evangelium”; särskilt gällande detta i moraliska frågor.

”Bland det första jag förde vidare”, säger Paulus, var det som för denne helt klart var ett sådant centrum, nämligen att ”Kristus dog för våra synder i enlighet med skrifterna, att han blev begravd, att han uppstod på tredje dagen i enlighet med skrifterna . . .” (1Kor. 15:3–4). I Jesus Kristus, hans död och uppståndelse, ligger enligt den beledsagande bibliska tolkningen människans räddning från den egoistiska avstängdheten från Gud och nästan, från det diaboliska och från döden; förlåtelsen och frigörelsen finns därmed i detta centrum.

Efterhand utvecklades fastare evangelie- och brevtraditioner och kanon avgränsas. Historiskt betingade trosbekännelser och dogmer formuleras, vilka bidrar till att slå vakt om det som uppfattas som centrum, det genuina Kristus-budskapet. Vad man kunde kalla en ”struktur” med tre ”trosartiklar” i trosbekännelser och trosläror är

ingenting annat än försök att mot bakgrund av bestämda historiska situationer beskriva ett redan i texterna givet ”mönster” i dåmeningens centrum.¹⁴ – Verkligen nytolkningar, som t.ex. Luthers, sågs av nytolkarna själva aldrig som avvikelser från det som uppfattades som det centralt bibliska. Tvärtom har man i nytolkningar och bekännelseformuleringar menat sig representera ”centrum” gentemot olika felaktiga kristendoms-tolkningar. Historien visar, att det ofta är i nytolkningssituationer och tvistefrågor som behovet av att sammanfatta det bibliska till ett centrum accentueras.

Metoder för tolkning?

a. Ingen hermeneutisk kod

Hittills har vi konstaterat att nusituationerna ger en mångfald tolkningar av vad ”då” betyder, även inom NT. Samtidigt har vi sett sökandet efter originalmeningen som ett kritiskt korrektiv till tolkningarna. Hur skall man då göra, när man tolkar? Idealet blir härmed att låta det sagda komma till uttryck: att medvetet söka efter dåmeningarna och överföra från ”då” till nu i insikt om att ”då” är kritiskt korrektiv, vilket också betyder att låta såväl mångfalden som enheten komma till uttryck. Men hur man skall göra, är naturligtvis själva *frågan*. Ännu har inget enkelt hermeneutiskt regelsystem presenterats; i så fall vore saken klar. Det finns inte heller någon seriös bibeltolkare, som anser allt ens i NT vara normativt. I så fall hamnar man i de kända dispyterna om inte alla kristna på direkt apostolisk uppmaning borde hälsa varandra med en kyss (Rom. 16:16), men också i frågan, om inte Jesu efterföljare borde tvätta varandras fötter vid åtminstone en årlig gudstjänst.

b. Linjen Paulus – Luther

Paulus är intressant i detta sammanhang, frågan hur man tolkar. Han ställs nämligen tydligast i NT inför en rad förut okända både teologiska och mer praktiska uppgifter

i de nybildade församlingarna vid Medelhavets nordöstra kust. Han kunde inte läsa i NT eller någon bekännelseskrift hur de nya frågorna skulle lösas. Han hade tillgång till olika traditioner om Jesus, men han fick själv, förmodligen *intuitivt*¹⁵ och i sin nyvunna tro, formulera vad budskapet skulle betyda. Han anade väl knappast att några av de brev han skrev sedermera skulle kanoniseras och av många uppfattas som ett av den historiska situationen icke-präglad ord till människor i alla församlingar på andra platser och med andra och nya uppgifter – detta särskilt som han ofta fick argumentera för sin egen auktoritet som apostel gentemot apostlakretsen i Jerusalem, ”de ansedda” och ”de som ansågs vara något” (Gal. 2:2 och 6).

Det som är värt att notera är således att Paulus, just när han nytolkar, finner det möjligt och nödvändigt att använda ett ”centrum” i Jesus-traditionerna: det är ”evangelium”. Han använder ”evangeliets sanning” (Gal. 2:5) som argument mot aposteln Petrus, själva klippan, när denne vacklade i omskärelsefrågan.

När *Luther* sammanfattade bibelordet till lag och evangelium och såg hela bibeln i trosrättfärdighetens ljus¹⁶ var redan detta en nytolkning. En av poängerna i denna var att visa, att det bibliska trots mångfalden hade ett centrum, som contra lagen var just ”evangelium” eller rättfärdiggörelsen genom tron. Luther ”driver” hela tiden evangelium mot sådant som enligt honom hotade att intaga evangeliets plats eller göras till villkor för detta.

Om man frilägger Paulus’ originalmening får man enligt vår tidigare slutsats kritisk distans till det som blev Luthers nu-mening. Härmed är inte sagt att Luther förstod Paulus fel; det som visas är, att det verkligen är fråga om en nytolkning utifrån Luthers egen nu-situation.

En viktig tanke i Krister Stendahls Paulus-tolkning är, att Paulus’ teologi i stor utsträckning är bestämd av dennes nusi-tuation med frågan om relationen mellan judar och hedningar, judekristna och hednakristna i centrum.¹⁷ I detta specifika sammanhang hade talet om ”rättfärdiggörelse

genom tro” det avgränsade syftet att försvara de hednakristnas rätt att få del av löftet i de heliga skrifterna. Paulus skriver således inte om en tidlös och abstrakt fråga om lag och evangelium eller rättfärdiggörelse. – Synd och skuld var inte Paulus’ problem, menar Stendahl vidare; Paulus plågades inte av dåligt samvete och introspektion.

Stendahls friläggning av en då-mening blir genast ett kritiskt korrektiv gentemot traditionella kristendomstolkningar i västerlandet alltsedan Augustinus och Luther med ett alltmer skuldtyngt samvete som förutsättning för ”lag”-tolkningen.¹⁸ Det räcker med att erinra om hur ”lagen” hos Luther förankrades även i människans inre och där blev till en sannskyldig djävul, något som enligt Stendahl är främmande för Paulus’ frälsningshistoriska epoktänkande, där lagen avser den judiska torah. Enligt Luther var lagen en ”tuktomästare till Kristus”, men för Paulus var den en ”övervakare tills Kristus kom”, som det heter i 1981 års svenska bibelöversättning. – Man får således en kritisk distans till Luthers lag-tolkning, som kanske fungerade då, men som inte var densamma som Paulus’ och som kanske inte fungerar nu.

Stendahl är dock inte någon över sina förutsättningar höjd bedömare.¹⁹ Kanske är Paulus’ uppfattning om lag, evangelium och samvete mer generellt tänkt än vad Stendahl gör gällande och kanske ligger Luther trots allt närmare Paulus än vad Stendahl utifrån sitt intressanta klarläggande får fram.

Hittills har följande framhållits: (1) Originalmeningarna tolkas utifrån nuets växlande situationer. Så gjorde Paulus och Luther. (2) ”Då” är samtidigt, litet förenklat uttryckt, det kritiska korrektivet till nytolkningarna, såväl för Paulus i förhållande till Jesus som för Luther i förhållande till Paulus. Då – meningarna är också kritiskt korrektiv i vidare mening; här har nämligen bara en traditionslinje behandlats. Med utgångspunkt i Matteus’, Lukas’ eller Johannes’ evangelium hade andra referensramar gällt. Denna lärdom är för övrigt av fundamental vikt i det ekumeniska arbetet. (3) Hos såväl Paulus som Luther finns mångfald

men också ett klart centrum. Slutligen gäller (4) att dagens nu-mening inte gärna kan vara Paulus' eller Luthers. Skall man vara "bibeltrogen" och trogen Luthers intentioner, får man i stället göra just som Paulus och Luther gjorde, dvs. nytolka, och i tvistefrågor driva centrum, dvs. "evangelium" mot allt, som tränger in på dettas område. Det centrala och givna innehållet i "evangelium" var för båda detsamma; här behövdes således inte någon tolkning.

Detta sätt att sammanfatta det mångfaceterade bibliska budskapet till någon övergripande term som t.ex. "evangelium", "Guds nåd" eller "rättfärdiggörelse genom tro" har använts av en rad Luther-inspirerade systematiska teologer i Sverige under 1900-talet; så är det hos Einar Billing, Aulén, Bring och Wingren. Utifrån den övergripande synpunkten har dessa förhållit sig fria gentemot sådant i texten och samtiden, som inte nödvändigtvis setts som förbundet med eller konsekvens av människans räddning genom evangelium. Ofta har man t.o.m. fått argumentera med bibelord *mot* sig.

Det finns dock en av exegeter gärna framhävd svaghet i denna systematikernas position, nämligen att "evangelium" och motsvarande är alltför vaga termer, som ingalunda är ägnade att sammanfatta det bibliska materialet utan snarare vissa inslag i detta. Med hänsyn till mångfalden bör man i stället tala om t.ex. paulinsk, matteisk, johanneisk utläggning av evangelium. – Detta bekräftar vårt tidigare påstående att då-meningarna utgör det främsta korrektivet till samtida nu-meningar.

De som å andra sidan inte använder några sådana övergripande sammanfattningar, som antager ett centrum i det bibliska, hamnar i en annan svårighet, nämligen att man inte får klarhet i fråga om kriterier för urval av texter, som skall anses vara normativa i nuet. Ingen seriös bibeltolkare anser som sagt att allt i texterna nödvändigt är förbundet med eller konsekvens av evangelium, men var går gränsen?

c. Ett nutida exempel på en tolkningskonflikt

En illustration till denna alltsedan urkristendomen diskuterade fråga finns i senare svensk teologisk diskussion om tolkningen av kvinnligt och manligt i bibeln och nutiden. Exegeten H. C. Cavallin finner, att fastän Paulus hade ett fritt och jämlikt förhållande till kvinnliga medarbetare, förespråkar han en ordning, där mannen är överordnad hustrun. Paulus skulle medvetet inte knyta an till då aktuella jämlikhetssträvanden. Poängen är, att hustrun i allt skall underordna sig mannen, som med Kristus som förebild i allt utger sig för hustrun. Tillämpningen i nuet består i att Cavallin finner kritisk distans till "falsk anpassning" till aktuella tidsströmningar i västvärlden.²⁰

Exegeten Stendahl är också noga med då-meningen: där finns klart över- och underordningen (1 Tim. 2:9–15), men också visionen av "sexualpolaritetens övervinnande i Kristus" (Gal. 3:28), fastän Paulus inte själv drar några djärva slutsatser av detta, vilket Stendahl syftar till att göra.²¹ Enligt Cavallin är det i Gal. 3:28 inte fråga om någon mer abstrakt jämlikhetsprincip utan om de kristnas förening i tron och dopet i Kristus.

Frågan är, om inte båda finner vad de söker. Det finns oredovisade argument angående kriterier för urval av normativa bibeltexter och oredovisade uppfattningar om vad som i nuet bör råda i fråga om jämlikhet och rättvisa, kvinnligt och manligt. Nu menar väl många, att deras ståndpunkter bara är exempel på den mångfald som bör kunna råda inom en och samma kyrka. Kyrkans *sanna* enhet äventyras inte av detta, om man får tro Svenska kyrkans bekännelse-skrifter. Enligt dessa är det nog att vara enig i fråga om "evangelii lära och förvaltningen av sakramenten" ("das Evangelium gepredigt" . . . enl. tyska texten).²²

Frågan är dock, om inte Cavallin menar att hans synsätt är förankrat i själva centrum, dvs. evangelium, som en beståndsdel i eller konsekvens av detta; reservationsvis sagt framgår det inte helt klart hur synsättet skall förstås. Enligt den uppfattning Cavallin och många andra synes företräda finns

det nämligen ett inre, organiskt samband mellan denna kvinnosyn och centralt kristna trostankar med bakgrund i GT (Ef. 5), så att kvinnosynen, som ytterst sägs syfta till att slå vakt om kvinnans särart, oupplösligen är förbunden med själva evangeliet. I ämbetsdebatten 1957 menade t.ex. Anders Nygren, att om det kyrkliga ämbetet "anpassas" till borgerliga värderingar och en abstrakt likhetsprincip från 1800-talet²³ skulle "det för kyrkan konstituerande däri-genom mer eller mindre utplånas"²⁴ – och det konstituerande är ytterst evangelium. Denna uppfattning ses därmed inte bara som en tradition från äldre samhällsförhållanden utan den bedöms ha sin grund i *evangeliet självt*.

Här skiljer sig bedömningarna klart. Enligt den ena linjen skulle "evangelium" mer eller mindre utplånas, om man uppger Paulus' över- och underordning i relationen kvinnligt – manligt. Enligt den andra skulle evangeliums konsekvenser desto tydligare framgå, om en sådan ordning uppgavs i nuet. Det föreligger således här en genuin *konflikt* i en tolkningsfråga, precis som i fråga om omskärelsen för Paulus. Frågan gäller hur man skall se på relationen mellan friläggandet av Paulus' då-mening och tilldelandet av den nu-mening som dessa texter anses leda till.

Paulus är mångtydig i sin uppfattning om relationen mellan man och hustru: såväl mer patriarkala som mer jämlika ideal finns och framför allt finns det ur historisk synpunkt omdanande tjänandets ideal som Cavallin framhöll; det sistnämnda är också kvintessensen i hans uppfattning i denna fråga. Med den tidigare nämnda metoden hos systematikerna som utgångspunkt behöver man inte ens välja mellan olika ansatser hos Paulus, än mindre hålla fast vid alla paulinska uppfattningar just i denna fråga. I stället bör man utifrån denna linje sett "driva" evangelium mot sådant hos Paulus själv och i samtiden som inte bedöms som nödvändigt förbundet med eller konsekvens av detsamma. Till det som hotar att tränga in på evangeliets område hör i denna diskussion den dåtida judiska kulturens i GT förankrade uppfattning angående den

hierarkiska över- och underordningen. Denna kan svårligen sägas tillhöra eller vara konsekvens av evangelium, vilket man där- emot med rätta bör anse om tjänandets ideal.

Samtidigt som då-meningarna här använts som kritiska korrektiv gentemot nu-meningarna är de förra inget argument mot nödvändigheten av att nytolka och i tvistefrågor använda centrum-tanken. Om evangeliet verkligen kommit till sin rätt i en sådan tvistefråga, är en kritisk fråga som alla nytolkare bör umgås med.

Om kriterier för autentisk utläggning

Hur avgör man vad som är autentisk utläggning? Det finns, mycket summariskt, två utgångspunkter för tillhandahållande av kriterier, och här knyter vi an till såväl då som nu. Den första avser nuet och allmänmänsklig erfarenhet, inklusive etiska och filosofiska reflexioner. Anstötens i evangeliet bör inte förläggas till något som människan genom etisk reflexion och intuition finner vara oriktigt, t.ex. en viss gestaltning av relationen kvinnligt – manligt. Om syftet med den diskuterade uppfattningen är att slå vakt om särarten i det kvinnliga, bör syftet befrämjas, men det behöver inte innebära en sådan social-kulturell gestaltning av syftet som kommer i strid med vad man i övrigt uppfattar som etiskt försvarbara värden som jämlikhet och rättvisa.

Evangeliet bekräftar i stället vad människan finner sant och äkta på det etiska området och kan också tillföra nya etiska insikter; man får därför tänka sig en viss mångfald och kontinuerlig debatt på detta område. Synsättet förutsätter att "då" och "nu" här förenas av vissa i skapelsen givna allmänmänskliga mönster och insikter, som också förutsätts och framträder i texterna och i Jesu hållning.

Ett kriterium för autentisk utläggning är vidare att budskapet skall svara mot människans nöd, hennes behov av räddning från det destruktiva till gemenskap med Gud och nästan.²⁵ Genom en inre verifiering får hon

själv taga ställning – i tro eller otro – till budskapet. Men härigenom framhävs också svårigheten i att empiriskt avgöra vad som bedöms som mer centralt och vad som bara är tjänlig mångfald. Tyngdpunkterna förskjuts: exemplen Paulus – Luther och Cavallin – Stendahl visade detta. Rent empiriskt är variationerna säkert stora och bör kunna vara det, men ur texternas centrum-synpunkt finns det gränser för variationerna.

Den andra utgångspunkten för kriterier är så att säga ett korrektiv till den första.²⁶ Det är evangeliet, vilket blir levande i förkunnelsen. Dess anstöt ligger i budskapet om Jesus, hans död och uppståndelse och dess enligt den beledsagande tolkningen frälsande betydelse samt i dess konsekvenser, till vilka hör det tjänandets ideal varom Paulus talade. – Vi har dock diskuterat svårigheten i att fastställa något utförligt och av alla accepterat "centrum" i NT och den ännu större svårigheten i att avgöra vad som tillhör detta eventuella centrums ouppgivliga innehåll och vad som utgör eller inte utgör dessa konsekvenser. Det blir alltid fråga om en bestämd syn på skrift- och kanonproblemet.²⁷ Slutligen: detta synsätt förutsätter å ena sidan att budskapet har en över kulturella och sociala gränser nående allmängiltighet, å andra sidan att de i nuet mottagandes situation präglas av vissa grundläggande likheter med den i texten bakomliggande allmänmänskliga livssituationen, så att människan känner igen sig i texterna. – Härigenom får man också kritisk distans till det ibland överdrivet accentuerade behovet av "tolkning" av vad själva evangeliet innebär.²⁸ Det kanske till och med ibland blir samma sak att frilägga en då-mening och tilldela en nu-mening. Härmed har en ny aspekt nåtts, med vilken de frågor som tagits upp kunde bli föremål för förnyad behandling, denna gång med ett kritiskt ifrågasättande av den distinktion som här har använts.

1968, Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments: eine Hermeneutik, 1979, samt artiklar under "Bibel" i Theologische Realencyklopädie, band VI, 1980.

³ Så hos Sven Ingebrand, Bibeltolkningens problematik, 1965, s. 20.

⁴ Några titlar: Ruben Josefson, Bibelns auktoritet, 1953, Ingebrand, a.a., 1965, Tolkning. Teologer sam-talar, 1968, Bibelsyn och bibelbruk, 1970, med tem-nummer av STK, 2, 1970, René Kieffer, Nytestamentlig teologi, särsk. inledningen, 1977, och Essais de méthodologie néo-testamentaire, 1972, samt Henry Cöster, Berättelsen befriar, 1980, och Gustaf Wingren, Tolken som tiger, 1981. Detta är bara ett urval.

⁵ Se Manfred Hofmann, Identifikation mit dem Anderen, 1978.

⁶ Jfr. diskussionen i Lars-Olle Armgard, Livsfrågepedagogiken, STK, 4, 1976, s. 156 ff.

⁷ Se Birger Gerhardsson, "med hela ditt hjärta". Om Bibelns ethos, 1979.

⁸ Jfr. R. Kieffers introduktion om "Historiens Jesus", i Nytestamentlig teologi, 1977, s. 212 ff, "Lättare är det för forskarna att komma överens om vad som är huvudbudskapet i Jesu förkunnelse", s. 215. Se också Gustaf Aulén, Jesus i nutida historisk forskning, 1973, Kurt Frör, Biblische Hermeneutik, 1964, s. 260 ff.

⁹ Jfr. Harald Riesenfeld, Evangelium – hjärtpunkt och riktpunkt i urkristendomen, i Tolkning. Teologer sam-talar, 1968, s. 24 f.

¹⁰ "Att förneka all messiansk medvetenhet hos Jesus kan förefalla vara resultatet av en överkritisk attityd", R. Kieffer, Nytestamentlig teologi, s. 215. Jfr. H. Riesenfeld: "Föreliggande framställning utgår från antagandet att Jesus hade ett messianskt självmedvetande", Nytestamentlig teologi, i En bok om Nya testamentet, utg. av B. Gerhardsson, 1969, s. 401. Jfr. Aulén, a.a., s. 124 ff samt Hans Conzelmann, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, 1967, s. 147 ff: Die Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu.

¹¹ Detta gäller även mer vetenskapligt utarbetade kriterier för en "kristen teologi" som i Anders Jeffners Vågar till teologi, 1981. När Jeffner anger vad som skall anses vara "en trovärdig åskådning" i "vår tid" (s. 7), beskriver han en rad vetenskapsteoretiska och filosofiska förutsättningar, som tillsammans utgör den nu-situation utifrån vilken då-meningarna skall förstås. Frågan blir givetvis, om förutsättningarna medger att materialet i bibeltexterna kommer till sin rätt. Samtidigt blir frågan till den som är kritisk mot dessa förutsättningar vilka alternativa kriterier som skall anses gälla i nuet.

¹² Jfr. Per Erik Persson, Frågan om det specifikt kristna, STK, 2, 1978, s. 49 ff.

¹³ "Blir då följden av det vetenskapliga klarläggandet av mångfalden att enheten definitivt går förlorad? En enkel reflexion ger vid handen att så ej nödvändigtvis är fallet", H. Riesenfeld, Nytestamentlig teologi, i En bok om bibeln, 1969 s. 366. Kieffer betonar att resultatet blir beroende av vilken metod man har och på vilken nivå analysen ligger, a.a., s. 19. En numera klassisk uppsats om detta ämne är Ernst Käsemann, Begründet der Neutestamentliche Kanon die Einheit

¹ Jfr. översikten i Per Johan Ödman, Tolkning, förståelse, vetande. Hermeneutik i teori och praktik, 1979.

² Se t.ex. Kurt Frör, Biblische Hermeneutik, 2 uppl., 1964, Theodor Lorenzmaier, Exegese und Hermeneutik, 1968, Günter Stachel, Die neue Hermeneutik,

der Kirche?, i Exegetische Versuche und Besinnungen, I, 4:e uppl., 1965, s. 214–223. Enligt denne ugör mångfalden i NT en grund för konfessionernas mångfald, någon läroenhet i NT finns inte. Det krävs kriterier för rätt skriftenvändning eller för "kanon i kanon", vilken Käsemann för sin del anger vara rättfärdiggörelsebudskapet. Jfr. Bengt Holmbergs instruktiva recension av Käsemann, hrsg. Das Neue Testament als Kanon, i STK, 2, 1971, s. 77–80.

¹⁴ Jfr. Bengt Hägglund, Strukturbegreppet i traditionsforskning och i systematisk teologi, i STK, 3, 1976, s. 117–124.

¹⁵ "Jag kan inte finna annat än att i de här nämnda fallen normen för bedömningen av vad som är rätt och vad som är fel finns i apostelns sensorium eller intuition." H. Riesenfeld, Evangelium – hjärtpunkt och riktpunkt i urkristendomen, i Tolkning. Teologer samtal, 1968, s. 29.

¹⁶ Ragnar Bring, Luthers bibelsyn, i En bok om bibeln, 2 uppl., 1948.

¹⁷ Krister Stendahl, Paulus bland judar och hedningar, sv. övers., 1977, samt följboken Såsom i en spegel, 1980, vilken innehåller föredrag vid en Sigtuna-konferens med anledning av Stendahls bok.

¹⁸ Jfr. Ragnar Holte, Paulus i historia och nutid, i Såsom i en spegel, 1980, s. 23 ff.

¹⁹ Bakgrunden utgörs av Fridrichsens exegetikseminarium i Uppsala, där man fick öva sig i att frigöra sig från nutida frågor och fördomar om textens originalmening; det går i dagen i Stendahls Paulus-kommentar. Härtill kommer, enligt vad Stendahl själv uppger, dels självavårdserfarenheter från lutherska gymnasistmöten angående synd, skuld och förlåtelse, dels senare i USA personlig kontakt med judendomen, vilket gav skärpt blick för schablonuppfattning om relationen judiskt-

kristet. Härmed var förutsättningarna givna – och resultatet lät inte vänta på sig.

²⁰ H. C. Cavallin, Paulus och kvinnan, i Svensk Pastortidskrift, nr 42, 1981, s. 791 f.

²¹ K. Stendahl, The Bible and the Role of Women. A Case Study in Hermeneutics, 4 tr. 1976, samt Vilken Paulus får vi tolka?, i Såsom en spegel, 1980, s. 130 ff.

²² Augsburgska bekännelsen, artikel VII, Om kyrkan, i Svenska kyrkans bekännelseskriterier, 1957, s. 59.

²³ Se Anders Nygrens inlägg i kyrkomötesdebatten 1957, Allmänna kyrkomötets protokoll 1957, nr 5 s. 52–57.

²⁴ Jfr. översikten av debatten i Martin Lindström, Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster, 1978, särsk s. 22 ff.

²⁵ Accenten ligger här något annorlunda än i den inledningvis nämnda livsfrågeteologin. Enligt denna ses evangelium mer som svar på intellektuellt formade frågor. Enligt lag-evangelium – tänkandet ses evangelium mer som ett budskap om människans räddning från det som rent faktiskt gör människan bunden.

²⁶ Jfr. den dubbla ansatsen i "skapelsen" och evangeliet i Gustaf Wingrens teologi, t.ex. Predikan 1949 och Växling och kontinuitet, 1972. Likartat hos Jeffner: "Det förefaller mig helt omöjligt att utforma en teologi så att utsagorna om Guds vilja blir säkrare än alla etiska intuitioner. En kristen etik måste såvitt jag förstår utformas som ett samspel mellan vanliga etiska intuitioner och teologiska insikter", Vägar till teologi, 1981, s. 57. – Jfr. Bexell, Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet, 1981, s. 210 ff.

²⁷ Jfr. Jeffner, Vägar till teologi, 1981, s. 78 ff.

²⁸ Jfr. Birger Gerhardsson, Vad gjorde urkyrkans budskap till ett evangelium?, i Tolkning. Teologer samtal, 1968, s. 33 ff.

K. E. Lögstrup in memoriam – några anteckningar om teologisk livsupplysning

AV LARS-OLLE ARMGARD

Knud Eiler Lögstrup avled i november 1981 och var då 76 år gammal. Han var mitt inne i arbetet med det tredje av planerade fyra band om metafysik. Sätillvida blev hans författarskap oavslutat. I ett mera grundläggande avseende fick han säkert sagt vad han hade på hjärtat. Han tillhör nu den lilla krets av teologer som vi inte kan gå förbi utan att lära av, ta ställning till och föra vidare in i en ny situation.

1. Syftet med dessa anteckningar

Syftet med dessa anteckningar är att med anledning av Lögstrups bortgång lyfta fram och något bearbeta ett antal väsentliga element i hans författarskap utan anspråk på att därmed teckna en totalbild.

Min ambition är därvid att visa på hur Lögstrups sätt att arbeta som teolog på vissa punkter kan föras ett stycke vidare i den riktning han själv pekat ut men själv inte gått så långt i.

Dessa anteckningar avser att fokusera vad jag betecknar som *teologisk livsupplysning*, och vars närmare innebörd jag hoppas skall framgå under hand. Däremot syftar de inte till att direkt uttrycka vad som är det specifikt kristna evangeliet. Emellertid förutsätter jag i likhet med Lögstrup att en sådan livsupplysning behövs som bakgrund till

framställningen av detta evangelium, som annars blir oförståeligt och i grunden oviktigt för människors liv.

Lögstrup vill inte själv beteckna sitt arbetssätt som i gängse mening "vetenskapligt". Tvärtom är han angelägen om att visa på hur giltig insikt om den mänskliga livssituationen kan vinnas även på icke "vetenskapliga" vägar. Själv vill jag också gärna lämna det öppnet om de vägar jag här prövar är att förstå som "vetenskapliga" eller inte. I alla händelser är de enligt min mening teologiskt legitima och viktiga att utforska.

2. Några biografiska data

Lögstrup föddes 1905. Efter teologisk grundexamen i Köbenhavn 1905 studerade han fem år i Tyskland. Under dessa år tillägnade han sig en djupgående insikt om kontinental filosofi och teologi. En stor del av hans författarskap kom sedan att ägnas åt en kritisk uppgörelse med det teologiska och filosofiska tänkande som tog upp arvet från Kant liksom med det som påverkats av Heidegger och Bultmann. Även mot den dialektiska teologien i t.ex. Karl Barths utformning är Lögstrup kritisk men han har ängnat mindre uppmärksamhet åt denna. Samtidigt är Lögstrup i själva sina frågeställningar präglad av detta kontinentala tänkande, vilket gör att han från början hör

hemma i det stora internationella sammanhanget, även om han först efterhand blivit översatt till världsspråken.

1936–1942 var Lögstrup församlingspräst på Fyn. Efter att 1943 ha disputerat för teologie doktorsgraden i Köpenhamn blev han samma år professor i teologi vid Århus universitet med etik och religionsfilosofi som huvudämnen. Tillsammans med bland andra sin kollega i dogmatik Regin Prenter byggde Lögstrup vid den då ännu unga fakulteten i Århus upp en sällsynt stimulerande och inflytelserik teologisk miljö, som fick stor betydelse långt utanför de snäva fackgränserna.

Lögstrup stannade hela sin aktiva tid som professor i Århus. Under hand vann han en för en nutida teolog ovanlig position i det danska kulturlivet, något som avspeglas bland annat i hans inval i den danska författarakademien. – 1965 blev han hedersdoktor i Lund.

3. Dansk livsupplysning

Lögstrup hör alltså hemma i ett internationellt sammanhang. Men hans personliga bidrag i detta sammanhang hör nära samman med hans förankring i de säregna danska traditionerna. För att förstå honom är det därför till hjälp att något känna dessa. Jag kan här bara ge antydningar:

Lögstrup samlar i sin person mycket av det rika arvet från Grundtvig. Detta visar sig i hans strävan att restaurera den bibliskt grundade skapelsetron, i betonandet av språket och konsten som avslöjare av verklighetens beskaffenhet och förmedlare av djupa insikter om människans situation i världen. Till Grundtvig knyter Lögstrup direkt an på ett erkänsamt sätt, fastän det faktiskt sker mindre ofta än vi skulle ha anledning att förvänta oss.

Också till Sören Kierkegaards problemfär knyter Lögstrup an. Även för Kierkegaard gäller i mycket Grundtvigs programmatiska ord: "Människa först och kristen sedan!" Och de orden kunde också Lögstrup göra till sina. Det kompromisslösa sökandet efter människans grundvillkor och efter det

autentiska sättet att leva som människa liksom de subtila analyserna präglar både Kierkegaard och Lögstrup. Det är i mycket Kierkegaards frågor som Lögstrup brottas med, fastän han bevarar dem på ett annat sätt än Kierkegaard gör.

I den för Danmark säregna Tidehvervsrörelsen finns det en klar front mot allt fromleri, all sentimentalitet och all verklighetsförsköning. Man tar i den avstånd från varje försök att bemästra den givna verkligheten med ideologiens hjälp. "Var jorden trogen!" är ett av dess slagord. I sina yngre dagar stod Lögstrup denna rörelse nära. I sitt senare författarskap har han emellertid riktat en skarp kritik mot den. För en svensk betraktare är det ändå tydligt att beröringspunkterna förblivit många.

Lögstrups verksamhet och författarskap svarar väl emot den speciella danska folkhögskoletanken. Denna har ju hämtat inspiration särskilt från Grundtvig och dennes efterföljare, men också Kierkegaard och Tidehvervsrörelsen har gett bidrag. En central ambition i folkhögskolan är att ge *livsupplysning* åt den människa som står mitt uppe i livet och som behöver hjälp att förbli där utan att förlora sin mänsklighet och sin tro. Till denna ambition finns det enligt min mening all anledning även för oss i Sverige att knyta an.

4. Livssituationens dubbeltydighet

En hållbar livsupplysning måste enligt Lögstrup visa upp den mänskliga livssituationens genomgående dubbeltydighet. Enkelt uttryckt betyder detta att i det mänskliga livet både uppbyggande och nedbrytande krafter gör sig gällande redan innan människan tar itu med att forma detta sitt liv. Denna förståelse av människolivets grundläggande dubbeltydighet betecknar jag med stöd av Lögstrup som skapelsetankens livsförståelse.

Enligt skapelsetankens livsförståelse finns det en allmänmänsklig livssituation, som avspeglas i människors erfarenheter, känslor, naturliga språk och konstnärliga uttryck.

Det är därför möjligt och angeläget att utarbeta en ontologi och en metafysik, där människans grundvillkor och totalsituation bearbetas. Och det är precis detta som genomgående sysselsatte Lögstrup i hans författarskap – från början till slut.

Skapelsetankens livsförståelse förutsätter emellertid också, att det även finns nedbrytande krafter verksamma. Men – och det är avgörande – de uppbyggande krafterna finns och är primära.

Denna dubbeltydighet uttrycker Lögstrup bland annat så: "Teodicén", dvs. frågan om hur förekomsten av allt djävulskt kan förklaras i en av en god och allsmäktig Gud uppehåller värld, måste kompletteras med "nihilodicén", dvs. frågan om hur förekomsten av så mycket gott och uppbyggande kan förklaras i en "ond" värld.

I den praktiska livsupplysningen kan insikten om denna dubbelhet leda till ett primärt bejakande och värdesättande av världen och samhället i föreliggande skick. Samtidigt måste sekundärt fasthållas att det djävuliska och nedbrytande har ett finger med i spelet överallt och därför måste avslöjas och bekämpas och något nytt byggas.

5. Det förkulturella

Enligt Lögstrup finns det sålunda ett förkulturellt mänskligt liv. Detta är ingalunda ett helt strukturlöst tillstånd, som människan har att forma från grunden. Så uppfattas det emellertid utifrån en nihilistisk livsförståelse. Enligt denna framstår människan som ensam betrodd med uppgiften att ge form och gestalt och mönster åt en i sig själv kaotisk och på både konstruktiva och destruktiva krafter tom tillvaro. Människans kulturella verksamhet blir det på vilken allting hänger. Ingenting är i sig självt gott eller ont, ingenting är i och för sig på linje med eller i konflikt med livets givna beskaffenhet ty någon sådan beskaffenhet har livet överhuvud inte. Det förkulturella blir i denna livsförståelse närmast en mörk bakgrund till kulturens ljusbringande verksamhet.

För Lögstrup är däremot det förkulturella det bärande i det mänskliga livet. Detta

förkulturella är nämligen ingalunda ogestaltat och tomt, ingalunda blottat på moral och mening. Tvärtom måste de kulturella strävandena knyta an till det förkulturella, bygga på detta och lämna detta spelrum för att inte ge upphov till ett i egentlig mening "onaturligt" liv för individen och gemenskapen av människor.

6. Jesus och det förkulturella

Till det förkulturella hör enligt Lögstrup inte minst de s.k. spontana och suveräna livsytringarna. Till dessa hör kärlek, tillit, uppriktighet och barmhärtighet. De är inte resultat av kulturella strävanden och de är inte inlärd dygder. I stället är de att förstå som ett slags krafter som bär upp det mänskliga samlivet. De springer fram i mötena mellan människor ansikte mot ansikte och gör dessa möten vitaliserande för människorna. De är kristet tolkade uttryck för gudomliga krafterns verksamhet på det förkulturella planet.

Dessa spontana och suveräna livsytringar ser vi enligt Lögstrup tydligast i funktion hos Jesus av Nasaret sådan han framstår i Nya testamentets texter om honom. Han framstår där i själva verket som den enda människa i historien som fullt ut levat i dessa uppbyggande livsytringar.

Samtidigt är det enligt Lögstrup så, att förstå och inse detta med de spontana och suveräna livsytringarnas roll i Jesu liv kan vi bara i den mån vi känner igen och förstår motsvarande fenomen i våra egna livssituationer. Utan egna erfarenheter av dem kan vi inte känna igen dem i texterna om Jesus heller.

7. Existensutläggning och textutläggning

Den teologiska livsupplysningen handlar primärt om det förkulturella. Den hämtar sitt innehåll både ur en utläggning av de bibliska texterna om Jesus av Nasaret och ur en utläggning av den mänskliga livssituationens grundvillkor. Jag betecknar här denna

utläggning som existensutläggning. Därvid förhåller det sig så, att existensutläggningen och utläggningen av texterna ömsesidigt fördjupar ja, betingar varandras förståelse av det förkulturella.

Teologiskt legitimeras denna koppling av existensutläggning och textutläggning av följande övervägande: Vad Jesus gör är att lyfta fram och artikulera de av Skaparen givna grundmönstren och grundfunktionerna i det mänskliga livet. Gud är ju enligt kristen tro verksam både som Sonen och som Fadern/Skaparen och dessa motsäger inte varandra.

8. Styrande visioner

Nu har vi nog redan gått ett stycke längre än Lögstrup själv gick och ville gå. Han är i sitt författarskap inte speciellt benägen att på bred front koppla livsupplysning till bibeltexter. Han vill inte ta fram innehållsfulla etiska riktlinjer ur bibeltexterna. En specifikt kristen etik vill han inte veta av. En sådan leder enligt honom till flykt från det faktiska mänskliga livet, som ju redan rymmer de mönster vi behöver och som i de spontana och suveräna livsytringarna i sig är moraliskt gott.

Enligt min mening är Lögstrup på denna punkt också i förhållande till sina egna utgångspunkter onödigt restriktiv. Det är faktiskt möjligt att i de bibliska texterna och i synnerhet i de texter som handlar om Jesus finna mycket mera stoff till en fördjupad och breddad insikt om det förkulturella än vad Lögstrup är beredd att bejaka.

Dessa insikter om det förkulturella kan för oss fungera som vad jag betecknar som *styrande visioner*. Det är fråga om visioner som inte avser att avlägsna oss från den skapelsegivna verkligheten utan i stället hjälpa oss att hålla fast vid denna och få en bättre förståelse för dess beskaffenhet.

Det finns enkelt uttryckt betydligt mera att säga om det förkulturella och betydligt mycket mer att hämta av inspiration och vägledning vad gäller beskrivningen av detta ur bibeltexterna.

9. Kulturen och det förkulturella

De styrande visionerna innehåller sålunda uppfattningar om det förkulturella och om hur detta skulle kunna fungera som underlag för kulturella gestaltningar av människolivet. Ett första exempel kan vi hämta från de spontana och suveräna livsytringarna, som vi känner från existensutläggning och textutläggning:

Nu går det självfallet inte att direkt kopiera Jesu hållning eller att direkt använda dessa livsytringar i ett samhällsbygge. Där- emot kan ju våra roller som vårdare i en sjukvårdsorganisation utformas så, att de ger utrymme för de spontana och suveräna livsytringarna att göra sig gällande. Sålunda kan våra arbetsbeskrivningar i detta fall möjliggöra och befordra möten ansikte mot ansikte mellan patient och vårdare, så att de spontana livsytringarna där ges en chans att gripa tag i människorna och bygga upp ett för båda parter livgivande och emotionellt stärkande samspel. En uppbyggnad av vårdrollen och av en arbetsrutin där alla relationer mellan människor tenderar att bli tekniska och opersonliga blir däremot till ett direkt hinder för de spontana livsytringarna att göra sig gällande. – Att de ändå inte definitivt kan stängas ute är en annan sak.

Den kulturella utformningen av vårdarbetet bör alltså bygga på en förståelse av de förkulturella mönstren och krafternas realitet och beskaffenhet. Den teologiska livsupplysningen kan sålunda bidra i kulturarbetet med både konstruktiva synpunkter på hur en kulturell formning bör grundas och med kritiska synpunkter på en sådan kulturell formning, som inte tar tillräcklig hänsyn till det förkulturella underlaget för kulturen.

10. Interdependensen och visionen om den upphävda rangordningen

I sina fenomenologiska analyser visar Lögstrup upp hur ett förkulturellt grundvillkor i den mänskliga livssituationen är det ofrånkomliga inbördes beroendet människor

emellan. Människor lever i en sådan basal samhörighet att ingen kan undgå att påverka och påverkas av andra människor på gott och ont i varje ögonblick. Lögstrup kallar själv detta för interdependens. Ur denna interdependens härleder Lögstrup också den s.k. etiska fordran, som vi här inte skall gå närmare in på.

Den grundläggande samhörigheten mellan människor och interdependensen visar sig emellertid tydligt också i Jesu hållning enligt bibeltexterna. Jesus demonstrerar den basala samhörigheten mellan människor genom att sätta sig över ”skillnaden på folk och folk” i hans eget samhälle i form av gränser och graderingr av en mängd olika slag. Jesus visar upp, skulle vi kunna säga, att den rangordning mellan människor som gör sig gällande på det kulturella planet inte har någon grund i det förkulturella. Den saknar rötter på skapelsens plan och därmed i Skaparens vilja.

Jesus upphäver sålunda rangordningsmönstret som sådant. Han sätter själva kategorien rangordning ur spel. Han ger oss därmed en styrande vision av en mänsklig gemenskap, där rangordningsmönstret inte utgör en grund för de mänskliga relationerna. Samma styrande vision kan naturligtvis samtidigt tjäna som probersten på redan föreliggande samhällsmönsters kvalitet.

Visionen om det upphävda rangordningsmönstret kan sedan i sin tur användas i arbetet med andra bibeltexter och utläggningen av dessa. Exempelvis kan det hjälpa oss att bättre förstå texter om ledarskapets villkor: Den med ledarskapet förbundna makten och statusen får inte tänkas vara ett sätt att markera rangordning. Makt och status måste i stället förstås som nödvändiga instrument som ledaren måste ha för att kunna lösa sin tilldelade uppgift och som han måste avstå ifrån när uppgiften är löst. De gamla testamentliga berättelserna om domarna, som kom ur anonymiteten och efter att ha löst sin uppgift som Israels räddare i en nödsituation återvände till anonymiteten, tycks mig ge goda exempel på rätta ledare. För teologisk livsupplysning i dag kan vi sålunda hämta ledning även ur Gamla testamentets texter.

11. Integriteten

Integritet är idag i många sammanhang ett honnörs- och modeord, ofta utan ett preciserat innehåll. Enligt min mening är det heller inte möjligt att komma långt i ett välgrundat tilldelande av konkretare innehåll åt integriteten utan att förankra den i en slags totalförståelse av människans situation.

Också i fråga om integriteten kan den teologiska livsupplysningen hämta hjälp ur texterna om Jesu hållning till de människor han möter: Kvinnan vid Sykars brunn, Maria vid Jesu fötter och mannen vid Bethesdadammen – alla bemöts de med respekt som ansvariga människor. Jesus både knyter an till och stärker människors integritet. När det t.ex. inom vårdsamhället och inom socialtjänsten idag talas om integritet kan det vinnas mycket i konkretion genom att Jesu hållning beaktas.

12. En sekularierad pietism

Vid vård av människor fordras det att vårdaren ställer upp med sin person och till en viss grad åtminstone engagerar sig i den vårdade medmänniskan för att det överhuvud skall bli fråga om vård och inte bara om behandling. Längre har detta engagemang förstås som en enbart utgivande verksamhet, där vårdaren på ett ensidigt sätt har sugits ut av den vårdade. Visserligen bör man ju, har man sagt sig, ställa upp för den vårdade, men en utsugning är det!

Den livsförståelse man har haft är en sorts sekulariserad pietism, förmodligen strängare och ensidigare än den kristna varianten. Föreställningen om i mötet mellan människor verkamma goda och uppbyggande krafter som är vitaliserande och emotionellt stärkande för båda parter har varit främmande.

Denna i grunden nihilistiska sekulariserade pietism har faktiskt lett till en rädsla för mänskliga möten på det personligt engagerade planet. Denna livsförståelse har därmed direkt påverkat vården och umgängesformerna på ett negativt sätt. Man har bloc-

kerat sig för de förkulturella livgivande krafterna.

13. Ett tentativt arbetssätt

Kopplingen mellan textutläggning och existensutläggning sker bland annat genom att vi i båda slagen av utläggningar knyter an till våra egna erfarenheter i vårt sökande efter det förkulturella. Men denna anknytning rymmer alltid ett element av vad vi kan kalla för spekulation. Med detta avser jag ett sökande och provande förhållningssätt utan absolut bindande resultat.

Detta tentativa arbetssätt är emellertid inte bara och inte heller i första hand betingat av vår oförmåga att här nå slutgiltiga ståndpunkter. Det är också och primärt ett uttryck för att själva spänningen mellan textutläggningen och existensutläggningen är fruktbar och bör bestå. Genom denna spänning kommer de att ömsesidigt kunna fortsätta att utmana till ännu större ansträngningar och ännu intensivare djupborringar inom de båda utläggningsfälten.

I en teologisk livsupplysning behövs båda utläggningsfälten som ömsesidigt influerande varandra – inte minst av det skälet att det hos människan både enligt biblisk livsuppfattning och enligt allmän mänsklig erfarenhet finns en tendens att fördölja obehagliga sanningar.

14. Katolsk naturrättstradition

Den katolska naturrättstraditionen belyser på sitt sätt den dubbeltydighet i den mänsk-

liga livssituationen, som Lögstrup pekar på. Den katolska naturrätten försöker med hjälp av artistoteliska kategorier uttrycka att det finns en ”naturlig” grund för den stiftade lagen och den kulturellt givna etiken. Samtidigt vill man självfallet undvika att det ”faktiska” blir normerande. Normerande är i stället syftet, ändamålet, finaliteten i t.ex. samlivet mellan två makar. Det normerande går därmed inte att mekaniskt avläsa utifrån hur det faktiskt går till i denna värld. Man söker en position emellan ”naturalism” och ”antinaturalism”.

Vad man konkret arbetar med i katolsk naturrättstradition är ofta en sorts styrande visioner, som avser att lyfta fram konstruktiva och från destruerande slagg befriade förkulturella element inom ett visst livsområde. Traditionellt har man varit restriktiv med att hänvisa till bibeltexter. Denna restriktivitet iaktas emellertid inte längre lika strängt. Den position man idag ofta intar kommer därför nära den jag i dessa anteckningar skisserat.

15. Klassiskt författarskap

Lögstrup hör hemma i raden av teologiska klassiker. Ett centralt ärende för honom har varit att göra det möjligt att förstå det specifikt kristna evangeliet så att det kan förkunnas ”rent och klart”. Men först på grundval av insikt om det genuint mänskliga går det enligt honom att tydliggöra vad det specifikt kristna är.

Lögstrups centralt teologiska ärende har gjort hans eget författarskap rikt och djupt. Nu får det stimulera även oss att ta nya tag!

LITTERATUR

Salomos Oden. Den äldsta kristna sångboken översatt och kommenterad av Per Beskow och Sten Hidal. Stockholm 1980.

Salomos Oden utgöres av 42 sånger från kyrkans äldsta tid. Odena dateras till första eller andra århundradet e.Kr. Det betyder att de i ålder kan mäta sig med NT:s senare skrifter eller i varje fall med de s.k. apostoliska fäderna. Odena är aldrig tidigare översatta till något nordiskt språk, varför föreliggande översättning från de syriska, koptiska och grekiska grundtexterna är något av ett pionjärbete.

Odena påminner till sin yttre form om psaltarsalmer, men har med sin innerliga religiösa utstrålning också drag av nutida kristen lyrik. Just tonvikten på det innerliga personliga gudsförhållandet är det som mest kännetecknar dem, men detta gör dem samtidigt litet ogripbara. Samtidigt som en kristen kan läsa, bedja och finna uppbyggelse i denna poesi är det specifikt kristna ändå inte så starkt betonat. Det talas sporadiskt om Kristus (aldrig om Jesus), det talas om Fadern, Sonen och Anden, men aldrig konkret om det som i NT är väsentligt; Jesu lidande och död, hans döds försöningsbetydelse eller hans uppståndelse nämns inte.

Kristi dop besjungs i ett helt ode, nr 24, men den kristnes dop nämns aldrig explicit, även om en hel del som kan tydas som anspelningar ditåt finns. Eucharistin saknas helt.

Även om man vid en kritisk granskning således har svårt att helt ordna in odena i den kristna litteraturen finns det heller inget som avvisar dem därifrån. Som uttryck för den enskildes personliga gudsförhållande är de väl värda att nyttjas av var och en som vill hämta näring från kyrkans äldsta tid.

Varje ode är av utgivarna försett med en kort kommentar och boken avslutas med samfanfattande synpunkter, där frågor som jag här berört närmare utreds. Ett av odena, nr 27, är dessutom försett med en tonsättning av

René Kieffer. Som smakprov meddelas här till sist texten till detta ode.

*Jag sträckte ut mina händer
och välsignade min Herre
Ty mina händers utbredande
är hans tecken
och min utsträckning
är det uppresta korset
Halleluja*

Stig Norin

Gunnel André: *Determining the destiny. PQD in the Old Testament (Coniectanea Biblica OTS 16).* 264 sid. Liber, Lund 1980.

Roten PQD tillhör de mera frekventa i Gamla Testamentets hebreiska med inte mindre än 381 belägg. Eftersom den dessutom ofta uppträder i teologisk kontext, är det knappast förvånande att den tidigare blivit föremål för undersökningar i form av såväl uppslagsartiklar som uppsatser och monografier (t.ex. W. Schottroff i THAT II, s. 466–486; J. Scharbert i BZ 4/1960, s. 209–226 och J. B. van Hooser, The meaning of the Hebrew root PQD in the Old Testament, 1962). Det är sålunda ett långt ifrån obearbetat fält som författaren till föreliggande dissertation har gett sig in på. Tidigare arbeten om roten PQD redovisas i fråga om resultat och metod ingående, ibland i form av långa citat i bokens inledande kapitel, där det konstateras att alla de tidigare undersökningarna frambragt föga samstämmiga resultat. Kan man då, när så mycket redan gjorts på området, bidra med något nytt beträffande roten PQD? Författaren gör det dels genom att välja en metod, som inte tillämpats i de tidigare undersökningarna, dels genom att utgå från att PQD är en rot med helt okänd betydelse. Hon genomför därefter sin undersökning utan några som helst sneglingar på vad tidigare forskning nått fram till och arbetar som om undersökningsområdet vore helt oplöjd mark.

Författarens arbetsätt kan kortfattat beskrivas så, att PQD undersöks i mindre och större textsammanhang, i båda fallen ur såväl form- som innehållssynpunkt. Formundersökningen av PQD i den mindre kontexten tar fasta på konstruktioner (subjekt, objekt till PQD), prepositionsuttryck, derivatens status osv., medan det innehållsliga studiet söker fastställa, vem eller vad subjekt och objekt refererar till (Gud, människa, *en* person eller grupp av personer, beteende eller typ av handling). Vidare studeras parallella verb eller fraser, som förekommer tillsammans med PQD och som grupperas efter innehållsliga kriterier. Resultatet av denna inledande undersökning (kap. 2) är en uppsortering av materialet, vilken är absolut nödvändig för det fortsatta studiet.

I det följande kapitlet, som är bokens omfångsrikaste, inriktas studiet på de olika Gattungen, där PQD är belagt. Syftet är att fastslå, om PQD-beläggen ur formsynpunkt har något gemensamt som gör att de förekommer på ett bestämt ställe inom olika Gattungen. Författaren finner, att PQD i ett flertal fall, särskilt i orakel och enskilda klagopsalmer uppträder i ett "judicial pattern", dvs. texter som skildrar ett processförfarande, där Jahve uppträder som domare (och/eller ibland som kärende). PQD används dels för att proklamera domen över dem som står till svars (ofta Israel), dels (i psalmerna) för att uttrycka en vädjan till Jahve att frikänna psalmisten, som ansåts av fiender. I prostatexter förekommer PQD i ett "military pattern", där en mönstring sker under ledning av en befälhavare. En variant av mönstret finner man i texter, där en religiös ledare, företrädesvis Mose, mönstrar sin församling, dvs. Israel. Sammanfattande konstateras, att PQD refererar till domarens aktivitet då han dömer, till befälhavarens aktivitet då han delar ut order samt till den religiöse ledarens aktivitet då han står i spetsen för sin församling.

Kap. 4 undersöker beläggställena i den större kontexten ur innehållssynpunkt. Här är avsikten att bestämma, om PQD-beläggen har en viss gemensam innebörd, som gör att de förekommer på ett bestämt ställe i olika kontexter. PQD kan exempelvis innebära en villkorlig eller ovillkorlig handling från Jahves sida och handlingen kan ha en positiv eller negativ aspekt, dvs. uttrycka Jahves nåd eller misshag gentemot objektet. Objektet för PQD kan vara hela Israel, *en* person eller Israels fiender (i det sistnämnda fallet gäller bara den negativa aspekten). Det ovan sagda gäller om "the judicial pattern".

I kap. 5 dras slutsatserna av det som sagts i föregående kapitel. I de fall då PQD refererar till

en villkorlig handling från Jahves sida för att uttrycka hans misshag/nåd mot sitt folk betyder roten "att bestämma ödet" för Jahves folk utifrån deras förhållande till förbundsvillkoren (lydnad/olydnad). Omedelbart efter att detta fastslagits ställs frågan: Vilken Sitz im Leben hade det processförfarande, där Jahve genom att använda verbet *paqad* uttalar domen över sitt folk? Svaret på frågan är: en kultisk Sitz im Leben, närmare bestämt den israelitiska nyårsfesten, då Jahve i kulten uppbarar sig för att ställa sitt folk till svars för det sistlidna årets brott mot hans förbund. Det straff som proklamerats (döden) skall även det ses som en kultisk akt. Nu menar emellertid författaren, att detta inte är Jahves sista ord till sitt olydiga folk. En fortsättning kan utläsas av beläggställena i klagopsalmerna. I dessa tar *en* person till orda, bedyrar sin oskuld och vädjar om frikännande. I detta fall betyder PQD att "bestämma ödet" för någon utifrån hans lydnad mot förbundsvillkoren. Den person som på det här sättet träder fram för att bära det straff, som folkets ådömts menar författaren vara Israels *kung*. Denna slutsats drar författaren utifrån jämförelse med den babyloniska Akítufesten, och forskare som A. R. Johnson, G. Widengren och I. Engnell skymtar i bakgrunden. Den försoning som kungen uppnår är emellertid inte heller den Jahves sista ord till sitt folk. Av vissa psalmer (t.ex. Ps 65:10 ff.) framgår, menar författaren, att Jahve bestämmer sitt folks öde också för det kommande året, denna gång villkorlös i egenskap av världens skapare. I dessa fall har PQD enbart en positiv aspekt. Nu förekommer dock PQD med samma betydelse också i texter, där man inte kan spåra en kultisk Sitz im Leben. Möjligen kan denna användning, den icke-kultiska, med innebörden "YHWH's determining a good destiny", vara PQDs ursprungliga. Också i "the military pattern" och dess variant, där en religiös ledare står som subjekt, liksom för derivaten till PQD passar den av författaren föreslagna betydelsen. Författaren avslutar sitt arbete med att påpeka, att resultatet av undersökningen är ett förslag; ytterligare studier är nödvändiga för att avgöra om det är hållbart. Bl.a. bör resultatet konfronteras med det s.k. *rib*-mönstret och med diskussionen om förbundets ursprung och utveckling.

Gunnel Andrés dissertation är ett mycket gediget och kompetent arbete. Bakom det synliga resultatet anar man ett otroligt hårt arbete med den gammaltestamentliga texten. Undersökningen är dessutom, som jag nämnde i början, genomförd på ett mycket självständigt sätt. Författaren ställer fruktbara frågor till materialet

och får fruktbara svar. Boken är inte lättforcerad (bl.a. är förkortningssystemet en aning svårt att komma underfund med i början), men sammanfattningar och slutsatser mot slutet av varje kapitel underlättar läsningen. Också bokens typografi med rejäla markeringar av materialets uppdelning bidrar till detta.

Författarens metod visar sig vara fruktbar, då det gäller att bringa ordning och system bland de bortåt 400 beläggstillena. Samtidigt undrar jag emellertid, om man inte med denna systematisering anlägger en statisk syn på språket. Ett ords betydelse kan ju ändras eller förskjutas under tidernas lopp och betydelsen behöver inte vara identisk i två fall bara därför att de grammatiska konstruktionerna överensstämmer eller kontexten är någorlunda likartad. Ett visst hänsynstagande till beläggstillenas ålder hade alltså inte varit ur vägen. En aning skeptisk ställer jag mig också till "the judicial pattern", som författaren menar sig kunna påvisa i en rad orakeltexter. I själva verket kan samtliga i mönstret ingående komponenter inte påvisas i någon enda text (se tablå s. 71 f.), och jag menar därför att "the judicial pattern" i viss mån är en konstruktion. Det betyder naturligtvis inte, att slutsatserna skulle vara felaktiga. PQD hör med all säkerhet hemma i ett processförfarande med Jahve som domare. En slutsats som jag däremot sätter frågetecken för är processförandets *Sitz im Leben*. Man kan absolut inte vara säker på att det är den israelitiska nyårsfesten. Författaren garderar sig dock på den punkten genom att presentera slutsatsen som ett förslag (s. 237). Det reella bandet mellan den *dom* som uttalas i orakeltexterna och den *vädjan* som *en* person uttalar i klagopsalmerna synes mig också svagt; det finns väl i själva verket inte mycket som talar för att dessa texter båda haft samma *Sitz im Leben*, dvs. nyårsfesten. Tolkningen beträffande den talande i klagopsalmerna kan också diskuteras. Att det skulle vara Israels kung som är *jag* är ju inte självklart, men tolkningen beror naturligtvis på vilken syn man överhuvudtaget har på Gamla Testamentets psalmer. Men inte heller osäkerheten på denna punkt kullkastar Gunnel Andrés tolkningsförslag av roten PQD. Nu synes det ju vara författarens avsikt att fortsätta studiet av PQD. Kanske kan sådana vidare studier ytterligare belysa rotens användning och styrka de förslag författaren ger i slutet av sin bok. Resultatet av en sådan vidare undersökning ser man fram emot med spänning och förväntan.

Eva Strömberg Krantz

Leif Frivold: *The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and 6th Centuries according to the Book of Letters*. 236 sid. Universitetsforlaget, Oslo – Bergen – Tromsø.

Författaren, som numera är domprost i Kristiansand fick under sina år som norsk sjömanspräst i England tillfälle att också studera armeniska för professor Dowsett i Oxford. Sina språkliga och teologiska kunskaper har han utnyttjat i denna monografi, som behandlar de dogmatiska diskussionerna om Kristi båda naturer i den armeniska kyrkan under 400- och 500-talen.

Materialet för undersökningen är den s.k. Brevboken, *Girk' t'lt'oc*, som innehåller en samling dokument från den armeniska kyrkans korrespondens mellan åren 431 och ca 1270. Dessa brev är givetvis utomordentligt värdefulla som källmaterial vid undersökningen av den kyrko- och dogmhistoriska utveckling vid denna tid, inte bara för den armeniska kyrkans vidkommande. Brevboken påträffades i ett armeniskt manuskript i Konstantinopel 1871 och utgavs i sin helhet 1901. Ytterligare två manuskript till Brevboken finns i Armenien, i Sovjetunionen, men författaren har tyvärr inte haft tillgång till dessa (sid. 32, not 7).

Brevbokens första 90 sidor innehåller korrespondens från de båda århundraden författaren valt att behandla. Av dessa texter föreligger ungefär två tredjedelar översatta från armeniska till olika västerländska språk. Författarens första uppgift blir därför att ge en översättning av den återstående tredjedelen, vilket sker i arbetet på sid. 37–120. Även den armeniska texten ges, och den engelska översättningen kommenteras. För forskningen på olika områden är det värdefullt att nu kunna utnyttja även dessa texter, som tidigare endast var tillgängliga i armeniskt original.

Författaren ger därefter (sid. 121–136) en koncentrerad översikt över den historiska utvecklingen i Armenien fram till slutet av 500-talet, detta som bakgrund till de dogmatiska diskussionerna, där den armeniska kyrkan kom att inta den monofysitiska ståndpunkten. Armenien låg hela tiden i gränzonen mellan Rom (och senare Konstantinopel) i väst och Persien i öst. Kristendomen hade tidigt kommit till Armenien och redan omkring 300 blivit rikets officiella religion. Kyrkospråket var grekiska och syriska; armeniskan levde endast som folkligt talspråk. Under 300-talet ökade det persiska trycket, och kontakterna västerut försvagades. Perserna försökte först utrota kristendomen i Armenien men nöjde

sig sedan med att förbjuda allt grekiskt och tillåta den syriska formen – troligen har man här också kunnat utnyttja en viss motsättning mellan olika kristna traditioner. Armeniska kyrkans svar blev att övergå till sitt eget armeniska språk. Man fick börja med att konstruera ett alfabet; därefter följde översättning av bibeln och ett stort urval teologiskt litteratur till armeniska, som nu under 400-talet började fungera som självständigt skriftspråk. Till bilden hör också strider inom Armenien mellan regenten och stormännen i landet, vilka 428 inbjöd Persiens konung att ta makten, något som de fick anledning att ångra. En stor del av 400-talet upptas sedan av ett armeniskt frihetskrig mot Persien.

Avspärningen mot väst under 400-talet gjorde att den armeniska kyrkan inte kunde delta i konciliet i Efesus 431, då nestorianismen fördömdes, och inte heller i Kalcedon 451. De föreliggande teologiska motsättningarna utnyttjades hela tiden flitigt av de politiska makthavarna i öst och väst. De bysantinska kejsarnas kyrkopolitik gick tidvis ut på att försöka tillmötesgå monofysiterna, men detta misslyckades. Under 500-talet kom den bysantinska politiken att uppvisa tvära omkastningar. De persiska makthavarna stödde å sin sida nestorianismen. Den armeniska kyrkans teologiska ställningstaganden innebar där för samtidigt en svår politisk balansgång.

I arbetets andra huvuddel (sid. 137–226) undersöks mot denna bakgrund de armeniska teologernas och kyrkomännens behandling av inkarnationen, så som detta kommer till uttryck i Brevbokens korrespondens. De heresier man vänder sig emot sammanfattas ofta i utförliga listor över heretiker. Författaren tar fasta på dessa namn och sätter in dem i den aktuella kyrkliga och politiska situationen. Inte minst viktigt är därvid att notera vilka namn som vid olika tillfällen saknas i dessa uppräknings. Ett speciellt intresse tilldrar sig striden mellan Severus av Antiokia och Julianus av Halikarnassus, eftersom dessa båda två tillhörande monofysiterna. Speciellt på grund av tystnaden i vissa dokument från senare delen av den undersökta perioden drar författaren den slutsatsen att armeniska kyrkan vid slutet av 500-talet och början av 600-talet ändrade inställning till Severus och hans läror och övergick från att förkasta till att acceptera dem (sid. 148).

En tyngdpunkt i Brevbokens texter utgör de trosbekännelser som vid olika tidpunkter formuleras av de olika författarna. De härrör från Eznik samt från Katholikos Sahak I, Babgen I, Nerses II och Yovhannes II. Bekännelsetextens detaljformuleringar och bekännelsernas inbördes

relation diskuteras mot bakgrund av det skiftande kyrkopolitiska läget. På sid. 187–188 är dessa trosbekännelser översiktligt uppsatta i kolumner vid sidan av Nicenum och Constantinopolitenum. Den sammanfattande slutsats författaren drar (sid. 192 f.) är att Sahak och Babgen understryker sitt beroende av Nicenum, under det att de andra (under vidhållande av beroendet av Constantinopolitenum) framför allt gör front mot heretiker som Nestorius, Apollinaris och Severus.

Inledningsvis (sid. 9) har författaren ställt frågan varför den armeniska kyrkan bröt med den kejsrerliga kyrkan och valde den monofysitiska linjen – var det av politiska, teologiska eller andra skäl? Något definitivt svar på denna fråga ges inte, och det kan väl knappast heller begäras. Vad författaren däremot lyckas ge är en instruktiv skildring av brottningen med de mest centrala teologiska problemen i en konkret situation, där varje ställningstagande omedelbart får även politiska och personliga konsekvenser. Genom presentationen och bearbetningen av detta material har författaren på ett kunnigt och förtjänstfullt sätt vidgat basen för vår förståelse av denna period i kyrkans historia och de teologiska frågor som i samband därmed då som nu aktualiseras. Just genom sin speciella inriktning på delvis mindre känt textmaterial får arbetet dessutom en tvärvetenskaplig inriktning, som gör att det bör välkomnas på vitt skilda områden.

Arbetet presenteras i det numera gängse manskriovna trycket. Noterna (delvis ganska utförliga) är samlade efter varje kapitel. Några obetydliga tryckfel har recensenten uppmärksammat, t.ex. Meillets elementarbok på sid. 11 och 231. Till arbetet hör en utförlig bibliografi (6 sidor) samt namnlista med sidhänvisningar till 146 omnämnda personer från den aktuella tiden i kyrkans historia.

Bo Johnson

Novatianus' skrift om treenigheten. Översättning med inledning och förklaringar av Ingvar Hector. 158 s. Pro Veritate, Uppsala, 1981.

De patristiska texter som är översatta till svenska i sin helhet är lätt räknade. T.o.m. Augustinus' Confessiones — annars en älsklings-text på evangelisk mark — brukar alltid ges ut i avkortat skick. Desto större blir glädjen när vi nu får en oavkortad version av en av de grundläggande texterna för den västerländska trinitetslärans uppkomst i vår hand.

Prosten Ingvar Hector, G:a Hjelmseyd, gjorde redan 1939 en översättning av Novatianus' *De trinitate*, som här överarbetats med hänsyn till nyare litteratur och aktuellt språkbruk. Inledningen är helt nyskriven. Där redogör förf. till att börja med för skriftens proveniens. Det är ingalunda självklart att den romerske presbytern Novatianus verkligen är skriftens upphovsman; handskriftstraditionen tillskriver den tvärtom Tertullianus. Men främst utifrån en notis i Hieronymus' *De viris illustribus* har Novatianus kommit att fästas vid denna text, och — som det förefaller efter Hectors grundliga utredning — med rätta. Teologiskt bör Novatianus och Tertullianus ligga så nära varandra, att det på enbart inre kriterier dock är svårt att fälla ett utslag. Påfallande är att själva ordet *trinitas* saknas i skriften, men inte hos Tertullianus, vilken ju är skaparen av den latinska trinitariska terminologin.

I strikt mening är det inte heller fråga om en teologisk framställning av trinitetsläran. De tre personerna i treenigheten behandlas visserligen ingående (Anden dock minst), men de inbördes relationerna uppmärksammas ej på samma sätt. Vi är här ännu långt från Thomas av Aquinos dictum: "persona est relatio". Hector framhåller: "Utän tvekan skulle vår skrift med större fog bära namnet *De regula veritatis*, Om sanningens regel eller sanningsregeln" (s. 14). Det är nämligen denna som står i centrum för författarens intresse. Därav följer också att skriftbevisen är legio, ja, hela skriften är en bibelteologisk traktat, som med front mot marcioniter och sabellianer vill uppvisa, att sanningsregelns framställning av de tre personerna i gudomen är väl grundad i Skriften. Det är fängslande att följa författarens argumentation i dessa stycken. Man får en inblick i hur en bildad kristen i Rom mellan 230 och 280 tolkade urkunderna för sin tro och framställde det i en form, som ännu är mycket litet präglad av grekisk filosofi.

Framställningens tyngdpunkt ligger på frågan om Kristus som på en gång Gud och människa. Med stort skarpsinne analyseras frågan om de båda natureernas förhållande till varandra. Däremot är, som ovan påpekats, Novatianus mindre intresserad av de tre personernas inbördes relationer. Hans kristologi och än mer hans pneumatologi har ansetts innehålla subordinationsinslag. Så förhåller det sig otvivelaktigt, men Hector erinrar med rätta om att det är "vanskligt att lägga en senare tids betraktelsesätt på Novatianus' mera ele-

mentära och oreflekterade uttryck för Sonens lydnad för Faderns vilja och gränslösa ödmjukhet" (s. 25). Skriftens lära om Anden är mycket rudimentär, men då skall vi komma ihåg, att ännu Basilius på 300-talets andra hälft är något oklar när det gäller Andens gudom. Någon klart utvecklade pneumatologi inom ramen för trinitetsteologin får vi helt enkelt inte förrän på 400-talet.

Huvuddelen av denna bok utgöres av själva översättningen. Ingvar Hector läste latin i Lund för Einar Löfstedt och representerar en nu nästan utdöd generation av präster, som förenade gedigna teologiska insikter med en bred humanistisk lärdom. Recensenten kan med sina väsentligt mindre insikter i det ädla och för varje teolog så viktiga romarspråket endast konstatera, att den vanskliga översättningsuppgiften förefaller vara löst på ett både korrekt och elegant sätt. I den utförliga notapparaten kommenteras även filologiska problem. Vår tids teologistuderande kommer troligen att med en suck av avund läsa en kommentar som denna: "Rimlig mening ger här endast att uppfatta invidia som abl. och läsa mortalitas (nom. i st. f. gen.) med flera äldre emendationer" (s. 129). Desto viktigare att de få som ännu behärskar den klassiska filologins textkritik förvaltar sin gåva oss alla till gagn. Det har Ingvar Hector här gjort.

Novatianus' *De trinitate* hör kanske inte till de mera hänryckande texterna från fornkyrkan. Här finns föga av Tertullianus' starka trosglöd och precisa definitioner, Origenes' väldiga filosofiska perspektiv med förankring i exegetisk akribi eller Gregorius' av Nyssa djupa treenighetsmystik. Men som en av de alla första företrädarna för den klart västerländska teologin är han i hög grad läsvärd. Det teologiska studiet i de nordiska länderna har försetts med ett värdefullt hjälpmedel av Hector och Pro Veritate.

Ty även förlaget förtjänar en stor eloge. Att kunna ge ut en text av denna typ utan något ekonomiskt stöd är i sig en mycket stor prestation i dessa tider. Därtill kommer att den lilla volymen är sällsynt smakfull och fri från tryckfel.

Sten Hidal

Olof Herrlin: *Det oskapade ljuset. Studier i östkyrkans tänkesätt och fromhet. 135 sid. Press' förlag, Karlstad, 1980.*

Den svenska litteraturen kring östkyrklig teologi och hagiografi är mycket liten. Det är egentligen förvånande, då Sverige gränsar till världens största ortodoxa kyrka, den ryska. Från finländskt håll bör Tito Collianders författarskap uppmärksammas och under senare år har brödrskapet S:t Alban—S:t Sergius gjort en betydande insats, men i övrigt har den svenska orienteringen varit helt västerländsk.

Den här anmälda boken av Olof Herrlin, nyligen biskop emeritus av Visby, fyller i detta avseende en lucka. I underrubriken bör "östkyrkan" fattas i en vid mening, men de flesta essayerna har ryskt motiv. Låt det genast bli sagt att boken är en anmärkningsvärd prestation. En stor del av litteraturen har varit svåråtkomlig, på flera områden har förf. varit något av en pionjär och överallt röjer sig hans enastående inlevelse i denna för oss ibland något exotiska tradition.

Den första essayen — vilken kunde avlyssnas som synodalföreläsning vid 1979 års prästmöte i Visby stift — handlar om de heliga prinsmartyrerna Boris och Gleb, söner till Vladimir av Kiev, vilka år 1015 dödades av sin broder Svjatopolk. Man kan ifrågasätta om benämningen "martyr" här är så lämpad då de unga furstarna inte blev uppmånade att avsvärja sig den kristna tron. På ryska kallas de "strasstoterpzi", lidandesbärare, och ses i ryskt kyrkoliv som kenotiska furstar, representerande Kristi utblotning. Förf. anknyter här till den berömda målningen i Garda kyrkas västbåge på Gotland. Ikonografiskt är det svårt att få de där avbildade unga männen till Boris och Gleb, vilket Herrlin också erkänner.

Det finns ingen möjlighet att i denna anmälan gå in på var och en av de elva fristående essayerna. Några av de mest intressanta skall nämnas. Tre kapitel har direkt referens till Dostojevskij. När denne 1871 publicerade sin roman *Onda andar* uteslöts ett kapitel, i vilket berättas om ett besök som en av huvudpersonerna, furst Stavrogin, gjorde hos den 1860 kanoniserade biskopen Tikhon av Zadonsk. Kronologiskt är här ett problem, då romanen utspelas i 1860-talet, medan Tikhon dog 1783. "Det är som om en svensk författare skulle låta någon gestalt från t.ex. 1910-talets litterära och politiska problematik göra ett besök hos Henric Schartau i Lund för att få råd och bot för sin själ" (Herrlin). Därtill kommer att biskopen är påfallande negativt skildrad av Dostojevskij. Herrlins förslag till lösning av detta intrikata litterära problem torde förtjäna att beaktas. Han menar att Dostojevskij kan-

ske helt enkelt ville säga, att det finns själanöd inför vilken också den mest erfarne själasörjare står maktlös. Måhända är Tikhon här skildrad som en kristen antihjälte, behäftad med fel och brister men ändå ett helgon. Romanen skildrar ju också en syndares förhärdelse, inte hans omvändelse.

I en annan essay skildras de stora starjetserna i det berömda Optaeremiklostret vid Koselsk. Starjets Sosima i Bröderna Karamasov är som bekant tecknad efter en då levande förebild, fader Amvrosy. I detta sammanhang kommer förf. även in på den klassiska uppbyggelseboken *En rysk pilgrims berättelser*. Få skrifter, om ens någon, ger en så god introduktion i rysk-ortodox fromhet som denna.

Den tredje Dostojevskij-essayen har rubriken *En tolkningslinje i legenden om Storinkvisitorn*. Dostojevskijs relation till den romerska kyrkan är något oklar. I legenden om storinkvisitorn framträder klart de negativa dragen och berättelsen kan läsas som ett direkt angrepp på den romerska kyrkan — en tolkning, som Dostojevskij själv vitsordat. Herrlin menar att detta är anmärkningsvärt bl.a. därför att den ryska ortodoxin i flera avseenden kunde inte en konciliant och välvillig hållning mot Rom. Då måste man dock tillägga, att dessa "romaniserande" tendenser nästan uteslutande möter hos teologer, vilka fått sin utbildning i väst, vilket var särskilt vanligt under 1700-talet. Representativa för ryskt fromhetsliv kan de inte sägas ha varit. Snarare har Dostojevskij här fångat något väsentligt, inte minst det starka agg som alltid levat på djupet i östkyrkan efter de uppskakande händelser år 1204, då korsfararna skövlade Konstantinopel.

Ett starkt auktoritativt, om man så vill papaliskt, drag har av ålder funnits inom vissa riktningar i den ryska kyrkan. Då det statskyrkliga draget förstärktes genom tsar Peters införande av den heliga synoden kom denna tendens att i synnerhet företrädas av synodens överprokuratorer, vilka var lekmän och kejsarens handgångna män. Det är påfallande att författaren med en viss välvilja betraktar dessa den absolutistiska tsarismens redskap och lyckas avvinna dem vissa intressanta drag. Det gäller inte minst Pobjedonostsev, av många uppfattad som intransigent företrädare för en auktoritär statskyrklighet, men också översättare av Thomas a Kempis.

Ännu en av de stora ryska författarna kommer till tals i boken. Det är Tolstoj och närmare bestämt omständigheterna kring hans bannlysning 1901. Denna bannlysning hade när-

mast föranletts av den blasfemiska skildring av en ortodox liturgi som finns i romanen Uppståndelse. Förf. betecknar bannlysningen av Tolstoj som en onödig tragedi. "Vad man inte såg var att många av hans tankar var de gamla ökenfädernas ideal i moderniserad version." Det låter sig säga. Jag skulle tänka mig att de ryska prelater som undertecknat bannlysningen skulle ha invänt, att det inte finns någon villolära som inte innehåller en viktig och av kyrkan försummad sanning. Det är *balansen* det är fråga om, och i greve Tolstoj's författarskap såg man den ortodoxa kristenheten ersatt av en inomvärldslig, gnostisk-spiritualistisk grundsyn. Så här skriver signaturen F. Korsakov i det av A. Solzjenitsyn publicerade samlingsverket Rösterna ur ruinerna (1977) om Tolstoj: "Hans livs tragiska händelser — hans förnekelse av Kyrkan och dess Sanning, hans oförmåga att förstå Förkroppsligandet (= inkarnationen) och Uppståndelsen, arvsynden och Försoningen, hans förvirring när han stod inför sakramenten — avslöjar samma gamla tendens att förguda Människan, med hennes oförmåga att motstå frestelse, samma lockande väg av rätlinjig, järnhård logik som till slut leder till Antikrist och Storinkvisitorn" (s. 155). Kanske var det något av detta man såg.

I kapitlet Ett besök i Rysslands ortodoxa kyrka under åren 1840—1841 skildras en resa som den unge oxfordteologen William Palmer företog och beskrivit i en av kardinal Newman postumt utgiven bok. Den unga oxfordrörelsen var inte på långa vägar så ensidigt västerländsk i sin teologi som den senare skulle bli och Palmer fick många intressanta inblickar i ryskt kyrkoliv. Det egentliga syftet med hans resa, att få interkommunion med den ryska kyrkan, uppnåddes dock inte, och själv kom han att konvertera till Rom. Flera andra engelska kyrkomän av den äldre, traktarianska skolan, delade Palmers intresse, däribland Puseys biograf, Canon Liddon, som företog flera resor till Ryssland.

Ett av bokens mest fängslande avsnitt handlar om den helige Johannes av Kronstadt. Denne var under många år präst vid Andreaskatedralen i Kronstadt (han dog 1908) och kanoniserades 1964 av den ryska exilkyrkan. Han är väl mest känd för själavårdsboken *Mitt liv i Kristus*, som föreligger i en sovrad och förkortad version på engelska (*The spiritual counsels of Father John of Kronstadt*, utg. av W. J. Grisbrooke, 1967). Johannes var en komplex personlighet, societetspräst och fattigpräst, liturgisk mystiker och socialarbetare. För

allt och alla räckte han till. Herrlin tecknar här på några sidor ett levande porträtt av vad som uppenbarligen varit en benådad själasörjare. Man skulle önska att många herdaminens stereotypa biografier kunde höja sig till denna nivå.

Den helige Johannes var hovpredikant hos Alexander III. På annat ställe kommer förf. in på den sista tsarfamiljens relation till Rasputin och hans omdömen i denna mycket komplicerade fråga verkar väl underbyggda. Särskilt förtjänar framhåvas den av kejsarinnan Alexandra Feodorovnas hovdam Anna Virubova utgivna skriften *Minnen från ryska hovet och revolutionen* (1923). Ytterligare upplysningar hade förf. kunnat få från Rasputins mördares, furst Felix Jusupov, något spektakulära men läsvärda memoarer *Avant l'exil* (1952). De innehåller även en skildring av storfurstinnan Elisabet Feodorovna, gift med en farbror till Nikolaj II och som änka och nunna dödad av bolsjevikerna. Hon visar på ett intressant sätt att det kenotiska fursteidealet hölls levande också vid denna tid i den ryska kejsarfamiljen.

Titeln *Det oskapade ljuset* anknyter till österländsk teologis framställning av Kristi förklaring, speciellt i den form läran fått hos Gregorius Palamas. Herrlins bok innehåller teologi, hagiografi och biografi. De olika delarna genomlysas på ett förunderligt sätt av författarens djupa insikt i och stora kärlek till sitt ämne. Därtill kommer att boken är avfattad på ett sällsynt njutbart språk. Den kan inte anbefallas nog mycket.

Sten Hidal

Gustavianskt kyrkoliv i Växjö stift. Prästerskapets svar på biskop Wallquists promemoria 12 nov. 1787. Utgivna med introduktion och register av *Hilding Pleijel*. Zusammenfassung. Växjö Stiftshistoriska Sällskap. Skrifter 1. 383 s. Lund 1981.

I det svenska kyrkolivet liksom i den allmänna europeiska kulturutvecklingen kan 1700-talet i väsentliga avseenden betecknas som de nya idéernas tid. Från början av seklet trängde upplysningen, denna dominerande strömfåra i århundradets andeliv och kultur med dess tro på det mänskliga förnufts förmåga och dess inriktning på det praktiskt nyttiga, på olika vägar in i Sverige. I vetenskapliga, litterära och i övrigt tongivande kretsar kom de nya idéerna att få fäste för

att under det gustavianska tidevarvet med monarken, Gustav III, som inspirerande och främjande centralgestalt på allvar präglade utvecklingen på olika områden.

Upplysningens inflytande var emellertid begränsat till dessa skikt i samhället. I fråga om kyrkolivet innebär detta en kanske mer än på något annat område av folkets liv märkbar klyfta mellan gammalt och nytt. Så fann teologin tidigt i wolffianismens moderata upplysningsfilosofi vapen i kampen mot naturalism och fritänkeri. Under sin utbildning vid universitet och i stiftsstäder lärde också prästerna känna både wolffianismen och de filosofiska åskådningar, som efter hand följde på och avlöste den, och de delvis skarpa teologisk-filosofiska meningsbrytningar, som upplysningens fortskridande gav upphov till. Mot slutet av århundradet visar sig de nya idéernas genomslagskraft i att ledande kyrkomän ofta starkt påverkats av dem. Kyrkolivet ute i bygderna präglades däremot fortfarande av gammallutherdomens lära och sed. I folkfromheten förenades därvid det lutherska arvet med från förkristen och förreformatorisk tid nedärvda föreställningar.

Eftersom gammallutherdomen under upplysningstidevarvet alltjämt utgjorde huvudströmmen i det svenska kyrkolivet, utgör dess utforskande givetvis en mycket viktig uppgift. Åtskilliga värdefulla insatser för att klarlägga detta område har också gjorts. En betydelsefull sida av detta arbete utgör den på olika håll mera målmedvetet igångsatta stiftshistoriska forskningen.

En förtjänstfull plats intar i detta avseende Växjö Stiftshistoriska Sällskap. Sällskapet stiftades 1978 och är alltså ganska nybildat, men det har dock redan hunnit ge ut flera publikationer. I en serie Meddelanden, som består av mindre studier, har tre nummer utkommit. I en annan serie, Skrifter, innehållande större undersökningar och editioner, föreligger vidare två volymer. Den ena är det av Oloph Bexell utgivna femte bandet av Bror Olssons Kalmar stifts herdaminne, omfattande supplement, tillägg och rättelser samt personregister. Den andra eller med hänsyn till numreringen rättare sagt första volymen är den utgåva av prästerskapets svar på biskop Wallquists visitationsfrågor 1787, som är föremålet för denna anmälan.

Det bidrag till forskningen, som denna edition utgör, har utgivaren, professor Hilding Pleijel, haft alldeles speciella förutsättningar att kunna ge. Som ung vetenskapsidkare dokumenterade han genom att göra Wallquists kyrkliga insats till föremål för sin licentiatavhandling det intresse för och den förtrogenhet med 1700-talet, som

han i fortsättningen som bekant ytterligare ådagalagt. Med sina rötter i Växjö stift har han därvid bland annat funnit ett naturligt uttryck för denna forskningsinriktning i ett djupgående studium av hur den gammallutherska kyrkofromheten, som haft en fast förankring i småländska bygder, präglad sed och tänkesätt i vårt land in i vår egen tid. Genom sin sakkunskap har Pleijel sålunda kunnat sätta in Wallquists visitationsfrågor och svaren på dem i det kyrkohistoriska sammanhang, där dessa akter hör hemma.

De perspektiv på 1700-talets svenska kyrkohistoria, som ovan tecknats, återger också huvudlinjerna i den översiktliga teckning av det gustavianska tidevarvet, som Pleijel ger i en introduktion till frågorna och svaren på dem. I den skildras sedan Olof Wallquist liv och personlighet. Eftersom det tyvärr saknas en modern sammanfattande framställning av den gustavianska tidens kyrkohistoria, tillgodoser denna inledning utöver sin funktion för förståelsen av de utgivna handlingarna ett påtagligt behov i fråga om bilden av denna tids allmänna kyrkohistoriska utveckling i Sverige. Detta gäller också i hög grad den exposé över källor och nyare litteratur rörande denna epok, som Pleijel avslutar introduktionen med.

Det var, som Pleijel framhåller, omedelbart efter att Wallquist tillträtt biskopsämbetet, som denne sände ut sin visitationspromemoria av den 12 november 1787. Som underlag för sina planerade visitationer infortrade Wallquist genom kyrkoherdarna svar på några frågor, till antalet 23, rörande tillståndet i församlingarna. Skrivelsen var uttryck för hans föresats att genast ta en fast ledning av stiftsstyrelsen och avhjälpa det förfall, som under den föregående åldrade stiftschefens orkeslöshet kommit att präglade förhållandena i stift och skola. Metoden att utsända frågelistor i allmänna och kyrkliga ämnen var inte ny i Sverige, men i Växjö stift var Wallquist den förste, som gjorde bruk av den.

De 23 frågorna tar som man kan vänta sikte både på kyrkolivets centrala innehåll och dess yttre ram. De gäller således sådana problem som gudstjänsttider och särskilda gudstjänster, undervisning och förhör, nattvardsfirande, längder och inventarier, kyrkornas ekonomi, stämmor, fattigvård, arkiv, kyrko- och prästgårdsbyggnadernas tillstånd, senaste visitationer och bråds-kande ärenden. Svaren på dem, ingivna av 91 präster, med redogörelser för situationen i efterfrågade avseenden i stiftets samtliga församlingar, utgör enligt sakens natur en utomordentlig helhetsbild av kyrkolivet i Växjö stift vid denna tid. Utnyttjandet av dem i olika forskningssyften

underlättas av att till texteditionen fogats register över församlingarna och de rapporterade prästerna samt en av docent Göran Åberg upprättad karta över Växjö stift 1787.

Naturligt nog diskuterar Pleijel i introduktionen rapporternas källvärde. Han pekar därvid på att de först och främst är kvarlevor, som är uttryck för de prästerliga rapportörernas uppfattning om kyrkolivet i deras pastorat. I den egenskapen har de självfallet ett betydande personhistoriskt värde. Som berättande källor har de kritiskt granskade därjämte en i flera avseenden unik vikt som direkta vittnesbörd angående de förhållanden, som frågorna rör sig om. Deras användbarhet härvidlag har Pleijel själv i ett par undersökningar visat.

Givetvis är det inte möjligt vare sig för en utgivare eller en anmälare att närmare gå in på forskningsuppgifter, som dokumenten i en edition som denna utgör stoff för. Som Pleijel poängterar i introduktionen – och för övrigt även understrukt i en följande presentation av urkunderna och någon av de prästerliga sagesmännen och deras svar i en artikel i Växjö Stifts Hembygdskalender 1981 – har exempelvis ett studium av julottan i den kyrkliga seden och fortsatt forskning i anknytning till närmast Ingmar Broheds undersökning rörande konfirmationens framväxt och utformning här ett material med sin givna betydelse. I övrigt öppnar dessa källor ett vidsträckt fält, som antingen man beträder det utifrån allmänna historiska frågeställningar eller från hembygdsforskningens eller personhistoriens utgångspunkter lovar ett mångsidigt utbyte.

Bertil Rehnberg

Gunnar Wikmark: *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*. 288 sid. (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 43.) Skeab Verbum, Örnsköldsvik 1980.

F.d. domprosten i Härnösand, teol. dr Gunnar Wikmark, har med denna undersökning givit ett mycket välkommet bidrag till den numera synnerligen omfattande Laestadiusalitteraturen. Mest känd är väl alltså Per Boremans prästmötesavhandling Laestadianismen. Fenoskandiens märkligaste väckelse och dess förhållande till kyrkan, från 1953. Den har följts av en mängd större eller mindre arbeten, tillsammans med den äldre litteraturen förtecknade i Pekka Raittilas Bibliographia Laestadiana, som ingår i den av Boreman och Gustaf Dahlbäck utgivna festskriften Lars Levi Laestadius och

hans gärning, 1965. Raittilas bibliografi, som är 25 sidor lång, slutar emellertid redan 1961. Sedan dess har kommit flera utgåvor av några Laestadius' egna verk, märkligast del I av Dårhushjonet, 1964 (utg. B. Åberg), men också förutom den nyssnämnda festskriften ett tiotal större eller mindre arbeten om Laestadius och laestadianismen, av vilka Olaus Brännströms doktorsavhandling Den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet, 1962, är det mest betydande.

Wikmarks arbete tar redan i dispositionen stor hänsyn till den omfattande Laestadiuslitteraturen, vilket förefaller vara ett utmärkt grepp, såtillvida som besvärande upprepningar därigenom kunnat undvikas, och framställningen ändå löper kronologiskt, utan några störande historiska hopp. Efter en redogörelse för forskningsläget, där förf. främst ger en översikt över vad han kallar sina Laestadiusfynd, ger han sig under den spännande rubriken "Sanningen om Karesuando" i kast med tidigare forskares mörkmalning av förhållandena där, under Laestadius' första tid på platsen och under tiden dessförinnan. *Mörkmalningen* är en underrubrik som får inleda också de två följande kapitlen om "Vägen till prästkallet" resp. "Omvärderade prästår". Dessa tre kapitel hänger nära samman. Kapitel IV och V har rubricerats "En allvarlig längtan" och "Pastoralexamen". I det sistnämnda kapitlet förmår Wikmark genom ett av sina ovan nämnda fynd ställa hela forskningsläget s.a.s. på huvudet. Följdriktigt blir också den första underrubriken: "Ett misstag". Härefter följer vad som i trängre mening utgör Laestadius' väg till nya födelsen, "Förtrogenhet med läseriet", "Mötet med lapflickan Maria", "En försmak av himmelens glädje", "Nya födelsen" samt "I nya födelsens kraft". Av någon mindre fattlig anledning har "Konsistoriets protokollsgranskning" fått utgöra ett eget, elfte kapitel.

Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen är ett arbete med stora förtjänster. Boken väcker intresse, inte minst genom de talrika, men sällan onödiga citaten ur det rikhaltiga källmaterialet. Som redan framskyntat, redovisas här väsentliga, nyupptäckta källor. Det rör sig bl.a. om tidigare outnyttjade protokoll och andra handlingar i Härnösands domkapitels arkiv, om betyg och liknande, och fr. a. om Laestadius' pastoralexamenstester, varav tio trycktes på latin, en på finska, och en på lapska. Hittills har forskningen envist hållit fast vid att broschyren *Crapula mundi* vore

Laestadius' pastoralavhandling. Detta är alltså ej fallet. De nyupptäckta teserna bidrar i synnerhet till att bringa nytt ljus över Laestadius' uppfattningar i centrala frågor före den s.k. Mariaepisoden, som inträffade på hemresan till Karesuando efter fullbordad pastorexamen. Förf:s stora beläsenhet icke blott i Laestadiuslitteraturen, utan i hela den nyare norrländska kyrkohistorien, inger respekt.

Mörkmålningarna är legio inom Laestadiusforskningen, ja, t.o.m. före denna. Wikmark visar hur Laestadius själv begynt måla bilden av tillståndet i Karesuando under hans tidigare prästår, i mörka, dystra färger. Förf. säger här om, att "det ligger nära nog i sakens natur, att den som har genomlevat en djupgående inre förvandling och likaså den som har upplevat en väckelserörelses intensiva genombrott är starkt benägen att fälla nog så hårda domar över det förflutna" (s. 20). Som vi skall se, hade det funnits skäl att närmare reflektera över denna benägenhet. Den avspeglar sig tydligt i Laestadius' s.k. självbiografi, Om första anledningen till väckelserna i Torneå Lappmark, införd i tidskriften *Ens Ropandes Röst i Öknen 1852—54*. Denna dystra bild har sedan med växlande, alltid mörka färger reproducerats av forskningen. Per Boreman har anfört en del reservationer, men — framhåller Wikmark — han uppsökte aldrig primärmaterial i domkapitelsarkivet. Mörkmålningen fortsatte. Genom Miettinens 1942 på finska framlagda avhandling, "rehabiliterades" dock Karesuandoborna. Denna linje har sedan fortsatt av bl.a. Olaus Brännström. Detta är nu inte något alldeles enastående för Laestadiusforskningen. Frågan om vad som funnits före en viss väckelses genombrott inom ett begränsat område, har ställts också beträffande andra rörelser, i andra landsändar. Ett gott exempel är Gösta Nelsons omvärdering av tillståndet inom Göteborgs stift före Schartaulärjungarna. Där fanns en tydlig — av äldre forskning ouppmärksam — predisponibilitet för väckelsens genombrott.

Av det sagda torde redan vara klart i vilken riktning Wikmarks framställning går. Den synes präglad av saklighet och noggrannhet. Emellertid är det rec:s bestämda uppfattning, att förf. alltför ensidigt ställt det huvudsakligen konsistoriella källmaterialet mot Laestadius' egen och den laestadianska traditionens mörka bild. En jämförelse mellan till sin natur så olikartade källor, låter sig icke göras så lätt. Otvivelaktigt ger det av Wikmark framdragna materialet den för den historisk-kritiskt arbe-

tande forskaren korrektaste beskrivningen av de verkliga förhållandena. Men för en Laestadius' synsätt, är det närmast vad redan profeten Jesaja (6: 9) kallade att se, men intet förnimma, och att höra, men intet förstå. Vad Laestadius och hans efterföljare avsett, var icke blott att ge en historisk beskrivning, utan också i hög grad att i andligt avseende påverka samtid och framtid. För traditionen har en bestämd uppfattning av den andliga verkligheten varit avgörande för färgvalet. Det kan då invändas, att den kritiskt arbetande forskaren icke kan ta någon hänsyn till ett sådant för forskningen oätkomligt synsätt. Detta är emellertid en missuppfattning. Ty den kritiskt arbetande forskaren måste — just som sådan — kunna inse, att här rör källmaterialet sig på olika nivåer, som visserligen står i intim beröring med varandra, men ändå är väsensskilda. Man skulle kunna jämföra med en marxistisk forskningsmetod. Den rör sig — liksom f.ö. den historiskt kritiska — med vissa givna förutsättningar, om man så vill med färgade glasögon, och detta inte därför att man vill framkalla en annan bild av verkligheten än den "verkliga", utan därför att man har en annan uppfattning av verkligheten. Likadant är det med en väckelserörelses mer eller mindre interna historieskrivning. Den går inte att, utöver en viss gräns, "motbevisa" med hjälp av exempelvis nyfunnet källmaterial. Istället måste dess — ofta dolda — förutsättningar dras fram, så att den kan bedömas som vad den är: ett trosvittnesbörd om en historisk verklighet.

När Wikmark nu — helt riktigt — kommer fram till att såväl tillståndet bland befolkningen i Karesuando, som kvaliteten på Laestadius' egen studietid och tidiga ämbetsverksamhet, var väsentligt bättre än vad den äldre forskningen antagit, är detta en beaktansvärd upptäckt, som i mångt ställer denna äldre forskning i en mindre angenäm belysning. Åtskilligt traditionellt stoff kan undanröjas som romantisk bråte. Men som vittnesbörd om ett andligt sätt att betrakta och skildra verkligheten, står inte minst Laestadius' egna berättelser alltjämt oantastade. Till det jag här kallar "romantisk bråte" får väl räknas äldre uttalanden av typ: "Sällan har väl en blivande stor folkväckare valt sin bana med så lite hängivenhet och insikt om dess storhet och ansvar" (Boreman op.cit., s. 13). Wikmark visar på motsatsen, genom att hänvisa till åtskilliga erkännamma vittnesmål från Laestadius' studieår och tiden för hans prästexamen.

Starkast framträder skillnaden i *synsätt* mellan väckelsemannen Laestadius och forskaren Wikmark i avsnittet "Omvärderade prästår". Tendenser till en reviderad bild i Wikmarks anda har funnits sedan lång tid tillbaka. Förf. anför (s. 79) ett yttrande av Lina Sandell om Laestadius' tidigare år, att "emellertid tog han äfven sitt presterliga kall redan nu med mera allvar än de fleste". Så har uppenbarligen också varit fallet. Med kullkastande av tidigare forskningsresultat — fr. a. i Henning Thulins Lars Levi Laestadius och hans förkunnelse, 1949 — kan Wikmark här visa, att Laestadius visst inte under sina tidigare år, före samtalet med Maria i Åsele, underlätit att förkunna lagen, Kristi försonings vikt och innebörd etc. Som Wikmark påvisar (s. 106) har inte ens Laestadius själv påstått något sådant. Vad han däremot sagt, är att när han återkom till Karesuando efter Åselesamtalet fick hans predikningar "en högre färg". Den äldre, romantiserande forskningen har ibland tolkat detta som om förkunnelsen fick ett helt nytt innehåll. Wikmark däremot, menar att "det nya gällde formen, inte innehållet". Även detta är missvisande. Predikningarna fick visserligen också en ny form, med fler och andra bilder och liknelser än tidigare. Men det var inte dessa som utgjorde den "högre" färgen. Trots de brister som Wikmark påtalar, synes Erik Bäcksbäckas inledning till Dårhushjonet icke så lätt kunna avfärdas, när han skriver att de erfarenheter Maria hade i nådens ordning, och som Laestadius aldrig hört om förut, var "insikten att hon personligen var skyldig till Kristi död, att hon hade korsfäst Frälsaren och vållat en älskande Fader en djup bedrövelse". Detta hade Laestadius visserligen redan tidigare förkunnat, men då i den utformningen att "ni har korsfäst Jesus genom edert onda leverne" (s. 113). Efter mötet med Maria blev hennes insikt, hennes erfarenhet också Laestadius'. Denna erfarenhet inbegriper ett slags motsvarighet till det Schartau kallar andra upplysningen av lagen, som innefattar bl.a. att människan "finer mycket mera ondt i sitt hjerta under hennes ängsliga tillstånd, än der har någonsin varit i hennes lefwerne under hennes förra säkra tillstånd" (Underwisning i Christendoms-kunskapen för Barn, st. 250), med Laestadius' terminologi: att ha korsfäst Jesus genom sitt onda hjerta. Att predikningarna från Laestadius' tidiga prästår skulle vara rationalistiska eller neologiska, har redan vederlagts av Olaus Brännström i hans studie Lars Levi Laestadius' äldsta homiletiska kvarlätenskap (i festskriften

1965). Att biskopen, F. M. Franzén, redan 1842 utnämnde Laestadius till prost över egen församling, bekräftar tesen att stiftsledningen uppfattade Laestadius' arbetsinsats som nitisk och ansvarsmedveten. Men om det som Laestadius uppfattade som Andens verk i hans inre, säger en prostutnämning intet. Förf. synes här ej tillräckligt ha beaktat den gamla lutherska distinktionen mellan vad människan är inför Gud, *coram Deo*, och vad hon är inför människor, *coram hominibus*. Med det synsätt jag här skisserat, kan man i högre grad än Wikmark gör, tala om en verklig omvälvning för Laestadius. Denna omvälvning var snarare smärtsammare för den nitiske, renlärige Laestadius, än vad den hade varit för en försupen neolog. Det handlar om den erfarenhet som beskrivs i Fil. 3: 7 ff., att för Kristi skull räkna allt som var en vinning såsom en förlust.

Under rubriken "En allvarlig längtan" ägnar förf. sig inledningsvis åt begreppsbestämning. Förf:s resonemang om huruvida Laestadius vid mötet med lappflickan Maria var "oomvänd" eller ej, är föga klaggörande. Det konstateras, att "oomvänd i det ordets gängse mening var han inte". Denna "gängse" mening är tydligen identisk med författarens egen, att "en människa blir 'omvänd' under Guds Andes ledning innebär, att hon gör helt om och börjar vandra i en riktning, som är rakt motsatt den hon följde förut". Detta stämmer dåligt med Laestadius' uppfattning om en "icke blott Christendoms kunskap utan äfven Christendomen i menniskans hjerta, hvartil hör en kännbar och förnimbar hjertats och sinnets förändring, som i Skriften kallas omvändelse och pånyttfödelse" (Evangeliepostillan, s. 366). Förbryllande blir det då när förf. *istället* för omvändelse (eller genombrott), valt att tala om "den nya födelsen", eftersom det "måste sägas vara det av begreppen i Laestadius' fullt utbildade teologi, som enligt hans egen mening bäst av alla täcker vad han berättar från sitt inre liv från nyårstiden 1844".

I kapitel VI visar förf. att den spridda uppfattningen att Laestadius före mötet med Maria saknat närmare kännedom om det s.k. läseriet, är en missuppfattning. Han hade i själva verket kommit i "närbkontakt" med den Brandellska väckelsen, genom domkyrkovicepastorn Pehr Eric Bylund i Härnösand, vars predikningar han åhörde "med nöje". En av de största förtjänsterna med Wikmarks arbete visar sig här: att han har förmått dra fram av forskningen förut helt eller delvis obeaktade personer, omständigheter och redogörelser, och därigenom

effektivt har kunnat undanskaffa ensidiga och ohistoriska föreställningar.

I kapitel VII får vi så möta lappflickan Maria, den mångomskrivna. Forskningen har haft stora svårigheter att datera Laestadius' möte med Maria, eftersom han visiterade i Åsele den 1 och 2 januari 1844, men talar om den 10 januari som datum för den andliga upplevelse, som här kallats den nya födelsen. Då skulle han fortfarande ha befunnit sig i Åsele. Boreman t.o.m. felciterar Laestadius, vilket Brännström rättat — dock utan att ta ställning i själva dateringsfrågan. Wikmark visar nu, att Laestadius måste ha lämnat Åsele den 4 januari för att visitera i Vilhelmina, och sedan inte återvänt till Åsele, utan istället farit till Lycksele, där han skulle påbörja visitation den 11 januari. Samtalet med Maria skall ha ägt rum i Åsele den 1 januari, och den inre upplevelsen således i Lycksele den 10 januari, f.ö. Laestadius' biologiska födelsedag. Förf. har lagt ner mycket arbete på att identifiera denna Maria, och han har lyckats väl. Hon hette i själva verket inte Maria, utan Milla Clementsdotter. Närmare omständigheter kring detta har förf. redovisat i tidigare uppsatser. Här får hennes levnadsöden en fyllig beskrivning. Av stort värde är att förf. i samma kapitel tagit upp även de skönlitterära Laestadiuskildringarna, som haft ett vidsträcktare inflytande än de vetenskapliga uppsatser som ofta förblivit okända för en större läsekrets. Inte minst Harry Blomberg, vars Laestadiusroman *Det brinner i snön*, nyligen kommit ut i ny upplaga, kritiseras hårt. Såväl en omskriven Laestadius' bikt för Maria, som en dito Marias bikt för Laestadius, saknar stöd i självbiografin, och Maria synes alls inte ha sökt upp Laestadius i djup själanöd, utan kunde istället berätta att hon numera var "löst från tviflet". Hon delgav honom sina andliga erfarenheter. En forskare (Sandewall) har hävdad att Mariasamtalet hade ringa betydelse, och att Laestadius' sammanträffande med Sorseleläsarna några veckor senare skulle ha betytt mer. Detta har i flera sammanhang tillbakavisats av Wikmark — så även här. Med Boreman framhåller han vikten av att varken överskatta eller underskatta Mariaepisodens betydelse. Mötet med lappflickan hade utomordentligt stor betydelse för Laestadius. Men hans egen andliga upplevelse inträffade först nio dagar senare.

I kapitel VIII framhåller förf. att den "försmak av himmelens glädje" som Laestadius talar om i samband med sitt sammanträffande med Maria, inte var detsamma som hans nya

födelse. Denna försmak var vad som med laestadiansk terminologi kallas ett "nädemärke". Detta styrks bl.a. med ett citat från Laestadius, om hur Jesu lärjungar "blefvo icke pånyttfödda om påskdagen, ehuru de fingo känna en försmak af den himmelska glädjen". Pånyttfödelsen föregås — enligt Laestadius — av gråt och jämmer, förtvivlan och andlig nöd. Mycket litet talar förf. om vad Laestadius' nya födelse egentligen innebar. Detta har väl sin grund i det här ganska knapphändigade källmaterialet. Dock hade det funnits möjlighet att utförligare undersöka vad Laestadius lär om pånyttfödelsen, och sedan konfrontera detta med hans berättelse om vad förf. kallar hans nya födelse. Som det nu är, kommer man alltför snabbt över på resultatet av denna upplevelse, till kapitel X, I nya födelsens kraft. Utifrån framställningen i kapitel IX blir det därför svårt att yttra sig om det som förf. skriver om vad denna upplevelse "i realiteten" betydde för Laestadius. Ingen möda har lämnats ospard för att komma fram till en tillförlitlig datering av nyfödelsen. Önskvärt vore att samma möda hade lagts ner på att fånga in vari densamma bestod.

I sitt arbete om Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen, har Gunnar Wikmark presenterat en på tidigare helt eller delvis okända eller obeaktade källor väl underbyggd bild av "den historiske Laestadius". De invändningar som ovan har riktats mot framställningen, rubbar inte denna slutsats. Det har varit befriande att få penetrera en så avromantiserad Laestadiuskildring. Wikmarks arbete fyller ett tomrum, och ersätter samtidigt en del äldre, mindre tillförlitliga verk. Det förtjänar att mötas med intresse och uppskattning.

Anders Jarlert

Karl-Anders Hjortskull: *Från kärleksverksamhet till läkande miljö. Diakonins ställning i kyrka och samhälle 1951–1975. Akademisk avhandling.* C. W. K. Gleerup 1981.

Avhandlingar, som berör diakonin, är icke alltför vanliga. När därför en sådan presenteras, blir förväntningarna stora. Hjortskull har framlagt en avhandling om ett viktigt avsnitt i diakonins historia. Mot bakgrunden, schematiskt tecknad, av diakonin under tidigare skeden och med utblickar till Tyskland och Nordens länder samt med en översikt av de sociala förhållandena i samhället, vill författaren analysera utvecklingen av diakonin under nämnda period. Han söker

därvid finna utvecklingslinjer inom den svenska kyrkan, antyder debatten om diakonibegreppet och diakonins motivering. Han behandlar frågan om diakonins fastare anknytning till kyrkoorganisationen och en legalisering av diakonin. Vidare söker han analysera samhällets inställning till diakonin och dess arbete.

Det finns förtjänstfulla avsnitt i framställningen. Dit kan räknas t.ex. hans egen enkät rörande församlingsdiakonin och jämförelsen med resultatet av diakoninämndens. Även redovisningen av diakonibegreppet har sina förtjänster. Tyvärr lider den också av åtskilliga brister. Här skall icke presenteras en detaljgranskning. I stället vill jag beröra ett par viktiga punkter, som förbigåtts eller har fått en otillfredsställande framställning. [För närmare studium hänvisas till min nyutkomna bok med titeln: "Kyrklig diakoni och samhällets sociala omsorgsarbete 1850-1975".]

Rubriceringen av avhandlingen kan icke sägas vara adekvat gentemot innehållet. "Läkande miljö" var aldrig någon gängse term inom diakonin. Då den förekom, avsåg den egentligen det speciella arbetet bland och för de socialt utslagna. Diakonin var och är något mera. I st. användes sådana termer som helhetssynen på människan, medmänsklighet, att vara medmänniska, öva omsorg eller omvårdnad eller rätt och slätt öva eller leva i diakoni. Om förf. med användandet av termen menar något särskilt substantiellt, t.ex. att skapa en positiv miljö eller läkande omgivning för människor, torde den inställningen alltid ha karaktäriserat diakonin. Diakonin har velat under olika betingelser skapa en dyl. atmosfär, t.ex. inom barnarbetet eller ungdomsvården. Förf. tar emellertid icke upp dessa frågor, utan behandlar mer den formella utvecklingen av diakonin gentemot kyrka och samhälle.

I fråga om denna utveckling synes förf. ha förbigått en del viktiga faktorer. Dessutom saknas en stor del av då förekommande litteratur. Framställningen är behäftad med en del onödiga upprepningar och bristande klarhet i disposition, som gör den mindre lättillgänglig.

Diakonin i församlingarna har alltid varit syftemålet för diakoniestalerna. Dessa, som förf. synes alltför mycket ha förbiset i detta sammanhang, är församlingarnas medarbetare både då det gäller utbildningen av diakoniarbetare och tillhandahållandet av dem, liksom i det direkta diakonala arbetet. Det förhåller sig icke så att diakoniestalerna "övar diakoni" i församlingarna i och med att diakonissor missiveras dit, såsom förr skedde [diakonerna sökte själva sina platser, utom under de tre första åren efter vinningen; denna regel upphörde under 1940-talet

och praktiserades föga.] Diakoniestalerna utbildar medarbetare för sina avnämare på samma sätt som varje annan utbildningsanstalt. Att diakonissor sedan stod i visst förhållande till diakoniutbildningsanstalten - moderhuset - ur ekonomisk, självvårdande och delvis också ur sociala synpunkter är en helt annan sak. Under här behandlad tid skedde f.ö. en fortlöpande uppluckring också i dessa förhållanden.

Att församlingsdiakonin under 1940-70-talen genomgick en avsevärd expansion - i synnerhet under 1970-talet i fråga om inrättade församlingsdiakonala tjänster - är uppenbart. Det hänger samman med dels den allmänna debatten kring diakonin, dels den alltmer konkretiserade uppfattningen om diakonins arbetsuppgifter i församlingarna, dels de förbättrade anställningsvillkoren [löner, pensioner, arbetsbeskrivningar etc, som personalförbunden medverkade till] och dels det intensiva arbete, som utfördes av Diakonins Centrala Råd /DCR/ och efter 1965 av Svenska kyrkans Diakoninämnd.

Den allmänna debatten har delvis skildrats i avhandlingen. Dock har vissa viktiga sidor förbigåtts. Bakgrunden till 1940-70-talens utveckling var i stort sett följande. Därvid skall icke förbises det långa och viktiga händelseförloppet under tiden från sekelskiftet fram till 1930-talets slut. De pådrivande faktorerna under 1930-talet var dels samhällets starkt utbyggda sociala omsorgsarbete och sjukvårdsarbete [distriktsjukvårdens utbyggnad framför allt], dels de arbetsförhållanden, som erbjöds församlingsdiakonins arbetare i jämförelse med samhällets sjukvårds- och socialarbetare. Det gällde framförallt diakonerna och pastorsdiakonerna. Dessa senare var djupt besvikna, då de förhoppningar, som knutits till dessa ej infriades. Föramlingarna var ej förberedda, tveksamheten om arbetsuppgifter var stor. Man fann att samhällets upprustning i socialt hänseende skulle göra kyrkans diakoni överflödigt. Det var bakgrunden - en mycket konkret bakgrund. Frågorna togs upp vid diakonkonferensen 1938. De finska förhållandena och förslagen till ny diakonilag i Finland påverkade debatten i Sverige. Knut Sjöberg fick i uppdrag att ingå till biskopsmötet med en skrivelse, som lade fram hela problemet samt kom med förslag. Den ledde till att Gustav Ljunggren och Yngve Brilioth väckte motion i ärendet vid kyrkomötet 1941. Detta ledde sedan till att K. Majt gav Dick Helander i uppdrag att närmare utreda frågan, vilket han gjorde 1945. Under denna och påföljande period växte en omfattande teologisk debatt fram i skilda diakonifrågor med Anton Fridrichsen, Hjalmar Lindroth, Bo

Reicke, Ruben Josefsson, Valter Lindström, Anders Nygren, Gustaf Wingren, Yngve Brilioth, Gunnar Hultgren, Sven-Åke Rosenberg, Åke V. Ström m.fl. som medverkande. Dessa gav en stark teologisk relief åt den konkreta diakonikutvecklingen. Dessutom togs diakonin upp vid ett lic. seminarium i Uppsala under Hj. Lindroths ledning.

Den heländerska utredningen fick ett blandat mottagande under remissbehandlingen men den förde dock frågan framåt och gav riktlinjer, som visade sig riktiga i flera avseenden. Den ledde också så småningom fram till biskopsmötets uppdrag åt Gunnar Hultgren att avlämna den omfattande och breda motionen vid 1951 års kyrkmöte. I detta sammanhang skall ytterligare två faktorer erinras om. Den ena är den insats som Diakonistyrelsens sociala utskott gjorde. Dess debatter liksom dess konferenser blev också brickor i spelet liksom ekumeniska nämndens sociala utskotts. De påverkade den konkreta utvecklingen.

Den andra och kanske betydelsefullaste är DCR:s insats.

DCR, det enda samlande organet för diakonin i kyrkan under denna tid intill 1965, fick på flera fronter föra diakonins talan. Genom egna utredningar, genom påtryckningar i biskopsmötet, hos kyrkomötets utskott och enskilda ledamöter, genom framställningar till departementet och hos enskilda riksdagsmän kom DCR att i hög grad påverka utvecklingen i de centrala organen. Men också ifråga om församlingsdiakonin på det lokala planet sträckte sig dess verkan. Genom tidsskrifter, föredrag osv samt icke minst genom den diakonins ombudsorganisation, som under denna tid byggdes upp på Sköndals och Härnösands diakoniororganisationer i stift och församlingar, väcktes intresse för och ansvar inför kyrkans diakoni på ett konkret sätt.

Icke minst ifråga om en definition av begreppet diakoni och ifråga om motiveringen för diakonin i församlingarna torde DCR ha fått medverka. Här kan bl.a. påminnas om riksmötena för diakonin, vars föredrag samlades och gavs ut i tryck.

Icke heller i relationerna till staten var utvecklingen ensartad. De skilda partiernas inställning och förhållande till den kyrkliga diakonin var olika, även om den rikspolitiska inställningen icke alltid svarade mot de lokala förhållandena. Men även denna relation skulle vara av intresse att skärskåda. Den kristna gruppens inställning inom riksdagen är därvid av stort intresse. Att meningarna ofta gick isär över partigränserna inom riksdagen visar behandlingen av flera frå-

gor. Icke minst debatten kring anslagsfrågan till Sköndal är därvid belysande.

Behovet av en klarare reglering och avgränsning mellan socialvården, samhällets omsorgsarbete och den kyrkliga diakonin, liksom all enskild socialvård [Röda korset, Rädda Barnen, enskilda institutioner m.fl.] var uppenbart. Det skedde nu delvis i den nya församlingsstyrelselagen liksom i de nya sociallagarna, som under denna tid tillkom rörande ungdomsvården, nykterhetsvården, anstaltsvården, stadgan för enskilda institutioner etc. Dock kan ifrågasättas om detta behov av gränsdragning var starkare inom den samhälleliga sektorn än inom den kyrkligt diakonala. Ansatser till det fanns tidigare, och de angrepp, som gjordes under denna tid mot den kyrkliga diakonin tvingade fram ett behov av klarare linjer.

Dessa angrepp, som gjordes från olika håll, var många. Under efterkrigstiden hade socialdemokratins dominans inom politiken. Dess principiella ståndpunkt var att all socialvård och sjukvård skulle vara samhällets. Utifrån den ståndpunkten skapades den nya sociala omvårdnaden genom samhällets organ, vilket medförde de stora angreppen mot den kyrkliga diakonin. Det gällde sjuksköterskeutbildningen, socialutbildningen på Sköndal, kollektorna till diakonin, ungdomsvårdsskolorna i de kristna organisationerna, barnhemmen, diakonissor i social tjänst dräktfrågan etc. Denna inställning återkom i statliga och kommunala utredningar liksom i tidningspressen. Angreppen blev många och ofta hätska. De fick emellertid en både negativ och positiv verkan. Den negativa var ofta indragningar och ökade svårigheter för diakonin. Den positiva blev att diakonins målsmän tvingades till nytänkande och en ökad insats och engagemang i arbetet. Diakonin utgj tillbaka utan visade under denna tid en betydligt ökad aktivitet. Man kan också under förra hälften av 1950-talet spåra en viss ändrad attityd från den angripandes sida. Dåvarande inrikesministrar m.fl. deklarerade vid ett par tillfällen en moderat, för att ej säga positiv inställning till den enskilda socialvården. Denna inställning var grundad delvis i en personlig uppfattning men också av ekonomiska skäl.

Debatten har icke vidrörts i avhandlingen.

I samband med förberedelsen till den nya församlingsstyrelselagen utspans en debatt kring flera frågor rörande diakonin. En var dess motivering, vilket förf. också riktigt pekat på. I den statliga utredningen hade kommitterade framhållit att skillnaden mellan den kyrkliga diakonin och den samhälleliga socialvården skulle vara, att diakonins bevekelsegrund var att öva

själavård. De skriver: "I motsats till socialvården syftar nämligen diakonin ytterst till själavård och ej i främsta rummet till meddelande av sjukvård eller fyllandet av timliga behov. Det som speciellt utmärker diakonin är, att den till sitt väsen bottnar i det kristna tjänaresinnet och att dess uppgift är att ge ett uttryck åt den aktiva kärleksgärningen som en källa till andligt liv och en form av evangelieförkunnelse." Mot denna formulering reagerade flera remissinstanser med skärpa. DCR framhöll i sitt yttrande, att en sådan tolkning av diakonin skulle betyda en snedvridning av hela det kristna evangeliet och av den kristna diakonin. Nästan-kärleken är icke en evangelieförkunnelse, men väl ett utflöde av evangeliet och en frukt av evangeliet. [Jfr. Lindroth och Josefsson i Diakonianstalternas skriftserie nr 1-4]. En annan sak är att diakonin också skall vara redo att träda in i själavårdssituationer. Då blir själavården en form av diakoni. Eller med Elisabeth Freys ord: Själen i all barmhärtighet är barmhärtighet mot själen. Det hörde samman med den helhetssyn på människan, som diakonin ville företräda.

En randanmärkning ytterligare: Att låta broschyren från Borås - Brämhult få den avgörande plats, som avhandlingen givit den, är att högst överdimensionera dess betydelse. Dess uppdelning och syn var allmängods inom diakonin och kyrkan långt tidigare.

Allt som här anförts vill vara en kommentar till avhandlingen, som behandlar diakonin under ett av dess viktiga skeden i svenskt kyrkoliv. Det är tacknämligt att diakonins utveckling intill senaste tid börjat bli föremål för historisk forskning och angeläget att ämnet får ytterligare vetenskaplig bearbetning.

Thorsten Levenstam

Alf B. Oftestad (red.): *En bok om kirkens diakoni*. 416 sid. Lutherforlag, Oslo 1980.

Ett intressant bidrag till samtida diakoniforskning presenteras 1980 i *En bok om kirkens diakoni*. Materialet utgöres av ett antal artiklar, författade av en grupp lärare vid Menighetsfakulteten i Oslo samt diakonihögskolorna. Arbetet är ett rent sammanläggningsverk och artiklarna sammanbinds av de övergripande rubrikerna. Varje författare sätter också sin personliga prägel på respektive avsnitt, vilket medför att de olika kapitlen präglas av en viss individualism.

Boken, som enligt förordet vänder sig till alla som arbetar med grundläggande diakonifrågor, syftar till såväl reflexion som handling. Materialet presenteras i tre huvudgrupper: diakoni och den aktuella debatten, vidare diakonins bibliska bakgrund samt slutligen diakonins teologiska, främst kyrkohistoriska förankring. Denna huvudindelning är också genomförd i dispositionen.

Det kan vara av intresse att jämföra dispositionen i *En bok om kirkens diakoni* med den 1976 presenterade *Diakoni og Kirke* under redaktion av Andreas Aarflot. Det då saknade avsnittet om Diakonins förankring i menigheten som et hellig samfunn av *Alf Oftestad* återfinnes nu i framställningens avslutande del. Detta avsnitt innehåller ett omfattande bibliskt material, vilket väcker frågan huruvida detta bidrag till stor del snarare hör samman med avsnittet om diakonins bibliska bakgrund. *Kai Ingolf Johannessens* bidrag om Diakoniens teologiske og kirkelige forankring, som efterlystes i den tidigare framställningen, återfinns också i den nu presenterade boken. Detta avsnitt saknar emellertid den mer principiella och analyserande ansats, som rubriken synes utlova, och utgör en deskriptiv undersökning av de senare årens diakonidebatt i Norge.

I bokens första del ingår vid sidan av Johannessens kapitel, ett intressant avsnitt om diakoni och samhällssyn av *Bernt T. Oftestad*. Författaren relaterar här diakonin till dels den borgerligt-liberala samhällsbilden, dels den marxistiska samhällssynen. Båda dessa uppfattningar ger enligt Oftestad underlag för en vid uppfattning av diakonin. Diakonin kan beskrivas som kyrkans omsorg om människor i nöd. För att diakonin skall kunna framträda med större pregnans krävs dock en speciell kyrkosyn. Därigenom sätts enligt Oftestad gudsfolkets konkreta livssituation i centrum. Den diakonala omvårdnaden söker hela de skador människan tillfogas på grund av syndens makt i världen och den enskilda människan. Diakonin får därigenom en eskatologisk och frälsningshistorisk förankring.

Oftestads artiklar saknar dock notapparat. Genomgående är de olika bidragen försedda med litteraturförteckning eller nothänvisning, aldrig båda. Då Oftestads artikel alltså saknar nothänvisning, är det omöjligt att avgöra vad som är referat av debattinlägg, och därmed hemmahörande i den första huvudavdelningen, och vad som är Oftestads egna synpunkter. Förfarandet försvårar också källkontroll.

Bokens andra del om diakonins bibliska bak-

grund innehåller också två kapitel. *Olav Myklebust* presenterar En skisse av tjänsterelasjoner i bibelens første bøker. Det andra bidraget, författat av *Sverre Aalen*, är betitlat *Diakoni* og livets horisont efter det nye testamente.

Efter en allmän presentation av tjänarmotivet i gamla testamentet relaterar *Olav Myklebust* tjänandet till frälsningshistorien. Speciellt sätts tjänaremotivet i relation till familjen, politiken och Gud. Författaren behandlar såväl den påtvingade som den frivilliga tjänargärningen. Mot bakgrunden av bl. a. Abraham, Lot och Josef drar *Myklebust* slutsatsen, att under den fullkomliga tjänsten under Gud-Herren, har Gudsfolket, det diakonala samfundet, sitt av Gud givna mål. Tjänarfunktionen kännetecknas av Guds förhållande till människan som frälsning och människans förhållande till Gud som tillbedjan och underkastelse. Det kan synas tveksamt om dessa gammaltestamentliga motiv kan utgöra bibliskt underlag för en beskrivning av diakonin då mycket av materialet är att hänföra till frälsningshistorien. Det kan då diskuteras om likhets-tecken skall sättas mellan diakoni och frälsning och båda därmed ha samma subjekt. Vidare kan diakonin relaterad till det anförda gammaltestamentliga materialet beskrivas mycket omfattande och därmed förlora något av sin egentliga substans.

Sverre Aalen gör inledningsvis i sitt kapitel en jämförelse mellan användningen av begreppen diakoni i Nya testamentet respektive i Norge. En viktig skillnad blir då, att begreppet diakoni i NT alltid används för gärningar gjorda i församlingen, aldrig utanför dess gränser. I Act 6 ser *Aalen* en första arbetsfördelning inom kyrkans ledning. De sju arbetsuppgifter synes enligt författaren inte ha varit begränsade till hjälpinsatser för nödlidande. Genom en exkurs över Mt 25.35 ff. ger *Aalen* några principiella kännetecken för diakonin: den utföres inom kyrkan — utanför kyrkans gränser är det nästankärlek, diakoniarbetarna är kyrkans tjänare och diakonin kan kopplas samman med administration och ämbete.

Sverre Aalens bidrag kommer med säkerhet att bli omdiskuterat. Utifrån paulinskt material framställer författaren tjänandets plats inom Guds administration och hushållning och inte inom etiken (s. 203). Det särskilda diakonatet skulle då vara en administrativ tjänst i församlingen, inte en karitativ. Gränsen går här mellan diakoni och nästankärlek. En sådan uppdelning kan leda till felslut till följd av

användningen av Act 6 som biblisk grund för diakonat. Vidare kontrasterar synpunkterna med förvaltarsteologins uppfattning, att dopets kallelse till tjänst innebär ett förvaltaransvar av såväl skapelsens som frälsningens gåvor.

Åven Steinar Johansen tar i bokens avslutande avsnitt utgångspunkten för framställningen i Act 6. Under rubriken *Diakoner* og diakoni i kirkens første århundraden framhåller författaren, att de sju utför en rent diakonal gärning. Författaren avviker här från exempelvis *Aalen* i det tidigare kapitlet, där det framhölls, att de sju inte kallas för diakoner. Act 6 är enligt *Johansen* att anse som grund för diakonatet.

I fortsättningen redogör *Johansen* för det sociala medvetandet i de första kristna församlingarna. I sammanhanget presenteras de vanliga arbetsområdena för diakonin. Vidare berörs de problem, som uppstod, då diakonatet kom att tillföras speciella funktioner som exempelvis församlingsföreståndare och liturg. Författaren redogör också för den kris, som kan sägas uppstå under 500-talet, varigenom diakonatets karitativa funktioner i den romerska kyrkan ytterligare begränsas.

För bokens enda dogmatiska avsnitt svarar *Roald Flemestad*, som behandlar Kirkens kjærlighetstjeneste i lys av treenighetslären. Mot bakgrund av skapelse och återlösning framstår den diakonala gärningen som människans svar på Guds kärlek. Diakoni är alltså kärlek till Gud. Detta medför ett omfattande diakonibegrepp. "Min nästa skall älskas på samma sätt, som Gud älskar mig. . ." (335) Diakonin framträder därför som en nästantjänst utförd som en förlängning av Guds skapargärning. Det specifika för diakonin är enligt författaren, att kyrkans tjänst kan ge världen något, som världen inte kan ge sig själv. Därmed framträder den inte som allmän humanitet utan som en Guds sändning. Bidraget kontrasterar här mot de synpunkter, som redovisats tidigare av exempelvis *Sverre Aalen*.

Flemstads precisering av diakonin är inte problemfri. Författaren berör exempelvis inte skillnaderna mellan diakoni och andra former av kyrkans gärning, eller är alla kyrkans gärningar diakonala? Man saknar därför materialets relatering till den vanliga uppdelning av kyrkans gärning i martyria, liturgia och diakonia.

I bokens avslutningskapitel behandlar *Alf B. Oftestad* Diakonins forankring i menigheten som et hellig samfunn. Diakonin framställs

då primärt som omsorg om församlingens egna medlemmar. Diakonin skall tjäna församlingen. Mot bakgrund av dop, förkunnelse, nattvard och liturgi framstår de heligas samfund som diakonins förutsättning och förankring. Begreppet koinonia utgör då en beteckning på de troendes gemenskap med såväl Kristus som varandra. Diakonin berör också tre områden av kyrkans liv: administration, pastoralvård och liturgi. Till det pastorala området räknar Oftestad diakonins karitativa sida.

Diakonin blir på detta sätt mycket omfattande och kan förlora sin speciella substans genom att utgöra det mesta av församlingens funktioner.

Sammanfattningsvis ger boken intrycket av att sakna vetenskaplig ansats. Frånvaron av nothänvisningar till vissa bidrag upplevs irriterande. Trots att litteraturförteckningarna ibland är ganska omfattande, är det svårt att avgöra, vad som är författarens egen synpunkt och vad som är referat av debattinlägg och annat material. Boken är till sitt innehåll delvis kontroversiellt, vilket inte behöver uppfattas negativt. Det poängterar däremot ytterligare behovet av ordentliga nothänvisningar. De olika bidragen kan ibland verka motsägelsefulla. De har visserligen behandlats i seminarieföreläsningar, men boken ger inget enhetligt intryck. Inte heller detta behöver uppfattas negativt. En avslutande sammanfattning med konklusioner kunde säkerligen ha avhjälpt splittringen och motiverat, att bidragen presenteras i sammanläggningsform. Materialet kommer däremot inte att förfela sitt primära mål: att väcka debatt och reflexioner kring diakonala frågor i Norge.

Karl Anders Hjortskull

Fra Platon til Hegel og fra Sokrates till Kierkegaard. Religionsfilosofisk Antologi ved Niels Thulstrup. Bind I–III. 2. gennemsete udgave, C. A. Reitzels Boghandel A/S, København 1980, 913 sid. Pris häftad dkr 366.

I dessa tre volymer får läsaren möta klassiska religionsfilosofiska texter. Tjugo filosofer och teologer är representerade i ganska omfattande utdrag. Latinska och grekiska texter är översatta medan såväl engelsk- som tysk- och franskspråkiga tänkare behåller sådan språkdräkt, vilket antagligen försvårar en användning av utgåvan i grundutbildningen vid svenska universitet. Urvalet vill spegla det spekulativa tänkandet från Pla-

ton till Hegel, sägs det i förordet. Kierkegaard är också medtagen men som en slutpunkt och avgränsning.

Kierkegaard är kanske inte det enda undantaget från den uttalade urvalsprincipen. Spinoza, som ej tagits med, synes mig vara ett bättre exempel på spekulativ religionsfilosofi än Hume, som figurerar med ett avsnitt från hans *Dialogues Concerning Natural Religion*. Varje urval kan ifrågasättas, men jag reagerar snarare mot karakteristiken av de valda texterna än mot själva urvalet, där jag tycker att alla försvarar sin plats i sammanhanget.

De utdrag, som tagits med av resp författare, avser ofta att inte bara ge en föreställning om de religionsfilosofiska idéerna utan även att på ett något fylligare sätt presentera resp tänkare.

Till texterna har fogats en kommenterande inledning på 80 sidor i vilken urvalets författare nämns jämte många andra storheter i det västerländska tänkandets historia. Av naturliga skäl blir detta ett störtlopp genom historien och det fungerar kanske bäst som kompendium för den som genom originaltexterna och på andra sätt bekantat sig med det tankestoff, som alluderas på.

Utförliga bibliografiska förteckningar ges över lexica, handböcker samt källor, översättningar och monografier kring de valda författarna.

Bo Hanson

Theologische Realenzyklopädie. Band II–VIII. Walter de Gruyter, Berlin 1977–1981.

TRE – den nya teologiska realencyklopedien – har med beundransvärd precision fortsatt sin utgivning i enlighet med den från början uppgjorda planen. I STK 1977, s. 184–186, recenserades det då utkomna första bandet, och man beräknade då, att något mer än ett band skulle utkomma per år. Vid slutet av 1981, drygt fem år efter första bandets utgivande, föreligger de åtta första banden färdiga. Man har alltså med god marginal hållit tidsschemat. De båda huvudredaktörerna är numera Professor Dr Gerhard Krause, Bonn, och Professor Dr Gerhard Müller DD, Erlangen, den senare helt nyligen utnämnd till biskop i Braunschweig.

Några stickprov på artiklar, som kan vara av särskilt intresse för nu pågående svensk forskning eller för svenska läsare lämnas i det följande:

I Band II möter en omfattande artikel om ämbetet (Amt) med ett religionshistoriskt bidrag

av S. Hartman och en ingående framställning av ämbetsuppfattningen under reformationstiden och den efterföljande tiden fram till mitten av 1800-talet, författad av H. Fagerberg. Bland biografier i detta band kan noteras, att J. Rogge skriver om Nikolaus Amsdorff, M. Brecht om Jacob Andreae och L. Höde om Anselm av Canterbury.

I Band III tecknar G. Haendler Ansgars biografi, H. Ringgren skriver om antroposofin och en hel rad av författare bidrar till den utförliga artikeln om Aristoteles, vilken behandlar inte bara filosofen själv utan också "die Wirkungsgeschichte" i flera olika avsnitt, bland annat arabisk och judisk aristotelesolkning. Andra centrala artiklar i detta band är t.ex. "Apostel" med bidrag av bl.a. J. Roloff och S. Hartman. "Antisemitismus" behandlas i inte mindre än åtta avsnitt på tillsammans omkring 50 sidor.

I Band IV skriver E. J. H. Collins om "Athenasianisches Symbol", ett exempel på en primärundersökning, där författaren lägger fram en ny teori om detta symbolums uppkomst. Han argumenterar bl.a. för att Spanien är dess ursprungsland. Även ett par andra av bekännelseskriterierna behandlas i samma volym: Augsburgska bekännelsen och Apologin i artiklar av B. Lohse, H. Immenkötter och A. Sperl. Den sistnämnde skriver om rättfärdiggörelseläran i Apologin, ett gammalt *crux interpretum*. Nära åttio sidor ägnas åt Augustinus och augustinismen, vari verkningshistorien ända fram till nutiden innefattas. Artikeln blir i sin detaljrikedom svår att överblicka och man saknar ett helhetsgrepp i fråga om skildringen av den teologiska åskådningen. I samma band skriver G. Wingren om Gustaf Aulén.

I Band V återfinnes en artikel om Autoritet med bidrag bl.a. av R. Mau och H. Beintker. J. Hjärpe skriver om Averroes och W. Blankenburg om Johann Sebastian Bach. Bland de många artiklar om länder och städer som TRE erbjuder märkes här en om Baltikum, författad av H. Biezais. Artikeln om Karl Barth är skriven av E. Jüngel. M. Brecht står för biografien över Johann Albrecht Bengel och H. Faehn skriver om Eivind Berggrav. Bland städer som behandlas i detta band är Berlin och Bern. Ett exempel på en rikhaltig liturgihistorisk artikel är "Bestattung" med bidrag av flera författare.

En mycket stor del av Band VI ägnas åt artiklar kring Bibeln. Bl. a. behandlas den gammal- och nytestamentliga kanonhistorien; i artikeln om bibelöversättningar medverkar bl.a. B. Stolt. W. Zimmerli skriver om Biblische Theologie och H. Karpp om Biblizismus. Artikeln

"Bilder" över 50 sidor lång, handlar både om den kristna konsthistorien och om bildernas teologiska problematik. I detta band skriver W. Dettloff om Gabriel Biel. G. Wingren har författat artikeln om Billigkeit men också biografier över Einar Billing och Manfred Björkquist.

I Band VII har en ovanligt lång rad av viktiga biografier råkat komma i tät följd. Följande förteckning (med författarnamnen inom parentes) talar för sig själv: Dietrich Bonhoeffer (G. Krause); Johannes Brenz (M. Brecht); Yngve Brilioth (B. Sundkler); Emil Brunner (H. Beintker); Martin Bucer (R. Stupperich); Johann Franz Buddeus (E. H. Pälz); Johannes Bugenhagen (H. H. Holfelder); Rudolf Bultmann (W. Schmithals); Georg Calixt (J. Wallmann); Abraham Calov (J. Wallmann); Johannes Calvin (W. Nijenhuis); Martin Chemnitz (Th. Mahlmann). Bland artiklarna i detta band återfinns också Buddhismus, av H. Bechert, samt en omfattande framställning om Busse med flera författare bland dem I. Lønning, som skriver om Busse VII. Ethisch. G. Malmqvist ger i samma volym en ingående framställning av Chinesische Religionen.

I Band VIII möter en artikel om Clinical Pastoral Training, där den engelska termen bibehållits i rubriken. Om Lukas Cranach skriver H. Düfel, Thomas Cranmer tecknas av G. R. Elton, och H. Beintker skriver om Hermann Cremer. I detta band möter också en framställning om Danmark, författad av M. Schwarz-Lausten och L. C. Brøndum. Chr. Gestrich skriver om deismen, och i artikeln Demut medverkar A. Radler med det etiska bidraget.

Som hjälpmedel i forskningen har TRE bl.a. sin styrka i den väl genomförda planeringen och struktureringen av stoffet som medger överblick och förhindrar onödiga utsvävningar, trots det rikligt tilltagna utrymmet. En stor tillgång är också de utförliga bibliografierna till varje artikel.

Bengt Hägglund

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 24. Band 1980, hg. von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Alexander Völker. XVI + 236 sid. Johannes Stauda Verlag Kassel 1980.

Ärgången inledes med minnesteckningar över Christhard Mahrenholz (1900—1980) och Ernst Sommer (1902—1980). Innehållet i övrigt fördelar sig ungefär lika mellan de båda ämnena.

En liturgihistorisk undersökning inleder huvudartiklarna: Karl Christian Felmy, *Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst*. Författaren vill enligt underrubriken belysa förhållandet mellan eukaristisk gudstjänst och bön vid dagens tider enligt österns ortodoxa kyrka. Den eukaristiska liturgien utgör gudstjänsten i dess fullhet med nattvarden som höjdpunkt. Men detta innebär inte att gudstjänsten för österns kyrka skulle vara reducerad till detta centrum. Tvärtom ges det rum för en mångfald gudstjänstformer för alla troende, inte blott för munkar och esoteriska kretsar. Här skiljer sig den ortodoxa kristne från många romerska katoliker som ofta inte vet av någon annan församlingsgudstjänst än mässan, och från en protestant av genomsnittstyp. Denne sistnämnde återfinner, förklarar författaren, i nästan alla gudstjänster mässans grundschema, men berövat dess eukaristiska kärna.

Olika aspekter kommer i österns kyrka till uttryck i tideböerna. Aftongudstjänst och morgongudstjänst är ur tematisk synpunkt väsentliga. Alltsedan 300-talet kom andra ledmotiv än tidedagsböernas i förgrunden, i synnerhet på grund av en helt ny upplevelse av frälsningshistorien som historia. Kyrkoåret uppstod. Denna utveckling gav anledning till en dramatiskt uppbyggd gudstjänst, särskilt i Jerusalem, med hymnerna som ett viktigt inslag. Klosterväsendet, särskilt i Egypten, reagerade mot kyrkosången som sådan. Medan afton- och morgongudstjänsten utvecklade enstaka aspekter på frälsningsverket, utgjorde den gudomliga liturgien i sin kärna en åminnelse av detta verk i dess helhet, varvid principiellt hela kyrkan, gudsfolket på en plats, var med och firade eukaristi. Som avslutning framlägger författaren egna synpunkter på frågan i vad mån den ortodoxa kyrkans liturgi och tidedagsbön kan tjäna till att berika gudstjänsten i de västerländska kyrkorna och illustrerar detta i några punkter.

Gudstjänstens betydelse för den sekulariserade människan utgör rubrik för en artikel av Hans-Christoph Schmidt-Lauber. Författaren utgår från en statistik för åren 1945—1975 beträffande den romersk-katolska kyrkan i Österrike och den i samband med framläggandet av statistiken ställda frågan: "Hur kommer vi ur krisen?" Den här iakttaga tendensen var bekant också, i större sammanhang, i Tyskland: gudstjänstförsamlingen hade blivit mindre. Liturgiska reformer hade uppenbarligen inte automatiskt något positivt inflytande

på gudstjänstbesöken. Samtidigt var församlingen mer levande och engagerad. Kyrkogången motiveras medvetet av speciella stora högtider eller personliga livssituationer som lyfter en människa bort från vardagen. Denna gudstjänstens kris, om man nu får använda detta uttryck, ger författaren anledning ställa frågan, i vad mån en människa med denna i nutiden vanliga inställning till gudstjänsten har förmåga att uppleva, uppskatta och delta i liturgi och alltså är vad som med ett svåröversättbart ord anges som "liturgiefähig". Ordet "sekulariserad" har i nyare protestantisk teologi (Gogarten, Bonhoeffer) innebörden att man inte räknar med några avsondrade, fromma områden. Är människan enligt reformatorisk syn myndig, befriad från att vara behärskad av världen, så har samtidigt världen blivit världslig. Det finns enligt ett tillspetsat uttalande i världskyrkorådet 1969, som författaren citerar, ingen modern form för den ofentliga gudstjänsten, emedan den moderna världen är sekulariserad. Alternativet "getto eller öken" har uppställts. Det gäller med andra ord antingen att bilda en mot världen ståndaktig enklav eller att vara förespråkare för en kristendom utan liturgi. Denna sistnämnda möjlighet motiveras med att levande gudstjänst är funktion av en levande kultur. Då den moderna världen och kristendomen är åtskilda är gudstjänst inte mer möjlig. Denna tes om den sekulariserade människans oförmåga till gudstjänst och liturgi bottnar emellertid enligt författaren i ett felslut: att man inte tar inkarnationen nog allvarligt. Från denna synpunkt redogör han för de komponenter, som på nytt kan göra gudstjänsten betydelsefull för den sekulariserade människan, och för ämnets antropologiska aspekter.

I en redogörelse för Schola cantorum och församlingssången under senmedeltiden publicerar Johannes Janota en ny kritiskt granskad utgåva av vissa partier ur en viktig källa för hymnologisk forskning: Crailsheimer Schulordnung. Av särskild betydelse är det att denna handskrift återger tyskspråkiga medeltidssånger i deras helhet, icke blott, som annars är vanligt, blott antydda med inledningsorden. Melodierna återges inte i handskriften. Den härrör från latinskolan i en senmedeltida småstad, kan dateras till omkring 1480 och blev tryckt 1875. Man får här också inblickar i skolförhållanden under senmedeltiden. Handskriften ger också uppgifter om sångens yttre anordning. Texten till de tyska sångerna återger utgivaren av denna redogörelse med kommentarer och lit-

teraturhänvisningar.

Den liturgiska förnyelse, som tog sig uttryck genom prästen Albert Lortzing (1811—1880) och här kallad hans liturgiska testamente, beskrivs av Heinz Henche. Anslutningen till 1800-talets romantik och restauration utgör ett karakteristiskt drag. Frågan om nattvarden, dess teologi och praxis, var ämne för ett seminarium i Leipzig hösten 1976. Resultatet har sammanfattats i en artikel med Karl-Heinrich Bieritz och Ulrich Kühn som författare. De senaste trettio årens kyrkobyggnad i evangeliska samfund, särskilt i Tyskland, behandlas av Christian Rietschel. Storstädernas tillväxt, en följd av industrialismen, och sociala omvälvningar utgjorde bakgrunden till utvecklingen av ett nytt kyrkobyggnadsprogram. Detta skulle tillgodose såväl gudstjänstbehovet som socialt arbete. Världskrigen avbröt denna utveckling. Efter det andra världskriget och den omedelbara uppgiften att iståndsätta allt det förstörda har man ställts inför alternativet "communio eller kommunikation" enligt författarens terminologi, när det gäller kyrkobyggnaden. I spänningsfältet mellan kristen gemenskap och demokratisk kommunikation har på detta område i stället för ett statistiskt-estetiskt ideal, som det här uttryckes, kommit ett dynamiskt-föränderligt. Man talar också om "den efter-sakrala tidsåldern", som i sin tur bland annat förmodas ha samband med en sekulariserad teologi och dennas extrema formuleringar.

Nya gudstjänstformer och erfarenheter av dessa belyses av Georg Kugler. Redogörelsen bygger på material från den sedan 1972 verk-samma "Gemeindeakademie". Ottfried Jordahn redogör för den sjunde internationella kongressen, anordnad i Washington av Societas liturgica i augusti 1979. Ämbete och ordination hörde till huvudfrågorna. En undersökning av Andreas Heinz behandlar den äldsta bekanta källan till julpsalmen "Es ist ein Ros entsprungen". Den ingår i en handskrift, som tillkommit 1582—1588 och omfattar 19 strofer. Handskriften har av en forskare förmodats höra hemma i Mainz. Heinz konstaterar emellertid särskilt med hänsyn till dess kalendarium men också på andra grunder, att sången, "en av de vackraste tyska julsångerna", härrör från

ett kartusiankloster i Trier. En annan julsång, "Quem pastores laudavere" fick, som Konrad Ameln visar, på 1700-talet en säregen och mindervärdig ersättning.

Matthias Werner redogör för sånger ur Johann Schefflers ("Angelus Silesius") Heilige Seelen-Lust, inalles 79, som införts i en sångbok av N. L. v. Zinzendorf, Christ-Catholisches Singe- und Bet-Büchlein (1727). Denna sist-nämnda var tillägnad en katolsk kommissarie vid riksdagen i Regensburg 1726. Vidare hade Zinzendorf planer att vända sig till påven med sin sångbok. Den skall även ha prövats av katolska teologer och ha översatts till latin. Han hade emellertid ingen framgång med sina hänvändelser till katolska kyrkan. En artikel av Hans-Bernhard Schönborn handlar om frekvensen av Paul Gerhards psalmer och deras olika återgivning i nu brukliga tyskspråkiga psalmböcker. I två artiklar uppmärksammas det nu förberedda arbetet att revidera Evangelisches Kirchengesangbuch. Vid en konferens hösten 1979 behandlades frågor härtill i två föredrag, som här refereras av Alexander Völker. En av synpunkterna var vikten av att en psalmbok bevarar kontinuiteten med psalmdiktningen i gångna tider. Frågans språkvetenskapliga aspekt betonas i en artikel av Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert. Det omsider, 1978, utgivna registerbandet till den största samlingen av hymntexter, Analecta hymnica medii aevi, granskas av Walther Lipphardt. Konrad Ameln redogör för handskrifter och tryck av hymnologiskt och liturgiskt slag, som i senaste tid utgivits i faksimil.

Utförliga litteraturöversikter beträffande sådant som publicerats i olika länder under de allra senaste åren inom hymnologien och liturgiken samt förteckning över citerade inledningsrader och personförteckning kompletteras som vanligt årsboken. Dess rika och synnerligen värdefulla innehåll med dess presentation av den senaste forskningen på dessa områden ger ett allmänt intryck av det stora intresse som ägnas dessa frågor.

Allan Arvastson

Faith and Order – Lima 1982

Kyrkornas världsråds internationella Faith and Order-kommission, senast samlad i Bangalore, Indien, 1978 (se denna tidskrift 1978, s. 184 ff.) har åter sammanträtt den 2–16 januari 1982. Även denna gång samlades de drygt hundra ledamöterna i ett utvecklingsland, Peru. Föreläggningen av kommissionsmötet till ett katolskt konferenscentrum i utkanten av Lima gjorde det möjligt att i första hand under veckosluten komma i närkontakt med olika slag av kyrkligt arbete i denna mångmiljonstads snabbt växande och för en nordeuropé förfärande slumområden, här kallade "pueblos juvenes" eller "barriadas". Det är bland annat i miljöer som dessa som latinamerikansk "befrielseologi" har sina rötter.

Halvvägs mellan kommissionsmötena, sommaren 1980, skedde den stora förändringen att Lukas Vischer efter nästan 20 år lämnade uppdraget som "director", som i stället övertogs av lutheranen William Lazareth (USA) och det var nu första gången den senare mötte kommissionen i dess helhet. Med sin entusiasm och förmåga att öppna nya perspektiv utgör han otvetydigt en tillgång av stor betydelse för de närmaste årens arbete inom Faith and Order.

De nordiska länderna representerades av Seni Haapimaa (Finlands ortodoxa kyrka), professorerna Martti Parvio (Helsingfors), Ivar Asheim (Oslo) och undertecknad.

Bland det myckna som fyllde de två arbetsveckorna i Lima kan tre huvuduppgifter urskiljas:

1) 1974 sammanställde kommissionen vid sin sammankomst i Accra, Ghana, en consensus-text om dop, nattvard och ämbete, som av Kyrkornas världsråds generalförsamling i Nairobi sändes ut till medlemskyrkorna för yttranden och kommentarer (texten i svensk översättning i Dop, nattvard, ämbete, Falköping 1975). Mer än hundra kyrkor från alla världsdelar och alla konfessionella traditioner inkom med svar, i flera fall kritiska sådana. Texten blev på grundval av detta föremål för överarbetning redan i Bangalore 1978 och denna revision har sedan fortsatt, dels

i en fortsatt dialog med kyrkorna och dels på grundval av synpunkter från kommissionens ledamöter. En sista bearbetning skedde nu i Lima och den betydligt förändrade text som därmed förelåg antogs enhälligt. Lima-texten, som förhoppningsvis också den kan göras tillgänglig på svenska, skall nu i sin tur sändas på remiss till kyrkorna, som senast vid utgången av 1984 ombeds inkomma med svar på följande frågor: "hur långt kan er kyrka i denna text känna igen kyrkans tro genom århundradena?", "vilka konsekvenser kan er kyrka dra från denna text för sina relationer och samtal med andra kyrkor, i synnerhet sådana som själva erkänner att den utgör ett uttryck för den apostoliska tron?" och "i vilken grad kan er kyrka hämta ledning från denna text för sitt arbete med sin liturgi, sitt utbildningsarbete, sin etik och sitt andliga liv och vittnesbröd?". Till satsningen på detta för enhetsarbetet fundamentalt viktiga dokument hör vidare beslut om utgivning av ett par kommenterande arbeten, genom vilka dels teologiskt utbildade och dels kristna på "gräsrots"-nivån skall ges en introduktion i och en bakgrund till textens innehåll.

2) Utan föregående planering tog sig i Bangalore 1978 en liten grupp för att utarbeta vad man kallade "A Common Account of Our Faith" (se STK 1978 s. 186). Detta var ursprunget till det som nu ter sig som Faith and Order's nya och övergripande arbetsuppgift, formulerat som "Towards the Common Expression of the Apostolic Faith Today". Det rör sig om ingenting mindre än det djärva företaget att bedriva ett seriöst studiearbete med sikte på hur kyrkorna gemensamt skulle kunna ge uttryck för det kristna trosinnehållet. Tillammans med det fleråriga arbetet på texten om dop, nattvard och ämbete utgör detta nya studieprojekt ett uttryck för en alltmer markant trend att återigen uppmärksamma "läroformuleringarnas" avgörande betydelse för kyrkornas enhet. Under åren mellan Bangalore och Lima har genom Faith and Order's försorg en rad konsultationer hållits och en rad skrifter utgivits, som alla mer eller mindre ger

uttryck för denna inriktning.

Som en grund för arbetet med lärofrågorna kan man se *The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement* (Geneva 1980), som sammanfattar många års studiearbete kring bibeltolkningens problem. Sedan 1964 har mer eller mindre officiella samtal förts mellan representanter för de kyrkor som lämnade rikskyrkan på grund av kyrkomötet i Kalcedon 451 och de kyrkor som i dag på ett eller annat sätt "erkänner" Kalcedonbeslutet. Denna dialog, som betytt ett långtgående närmande mellan i synnerhet de ortodoxa kyrkorna och "the non-Chalcedonian Churches", redovisas i *Does Chalcedon Divide Or Unite?* (Geneva 1981). Ett konfliktämne genom århundradena mellan Österns och Västerens kyrkor, det västliga tillägget av "filioque" (... och Sonen ...) i den nicaenokonstantinopolitanska trosbekännelsen, har aktualiserats inför denna texts 1600-årsjubileum 1981. Som ett resultat av ett inom Faith and Order bedrivit studiearbete kring denna fråga, ett arbete som inneburit ett påtagligt närmande mellan parterna och en växande förståelse för behovet av en nybearbetning av pneumatologin kan man se skriften *Spirit of God – Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy* (Geneva 1981). Här rekommenderas bl.a. att de västliga kyrkorna allvarligt tar under övervägande möjligheten att utelämna "filioque" i sina respektive officiella texter, så att kyrkorna får möjlighet att med en och samma text uttrycka sin anslutning till den nicenska tron.

I Lima utarbetades av en arbetsgrupp ett ganska omfattande dokument, som skisserar uppläggningen av ett studiearbete genom kommissionens försorg under de närmaste åren, inriktat på målet att nå fram till ett gemensamt uttryck för den apostoliska tro som kyrkorna menar sig stå för. Därvid tas utgångspunkten i en strävan att förmå alla medlemskyrkor – och andra – att överväga "the common recognition of the Apostolic Faith as expressed in the Ecumenical Symbol of that Faith: The Nicene Creed". Kritiska röster mot ett sådant förslag höjdes egentligen endast från representanter för afrikanska kyrkor – med motiveringen att språket i den nicenska trosbekännelsen var oöversättligt och i vissa stycken obegripligt i afrikansk miljö. Man skulle ha väntat en minst sagt tveksam attityd från representanter för reformert, kongregationalistisk och baptistisk tradition, men den uteblev. Efter allt att döma berodde detta på att dessa kyrkor i Lima i stor utsträckning representerades av forskare med accent på patristiken. Man vill vidare

stimulera till ett arbete med en tolkning av den nicenska tron in i de skilda kyrkornas olika aktuella situationer och i förlängningen av detta ser man ett arbete på en "common confession of the Apostolic Faith" i nya kontexter. Som ett led i detta arbete publiceras en serie av skrifter med aktuella nyformulerade bekännelsetexter från olika kyrkor, "Confessing our Faith Around the World" (del I i serien utgavs 1980). Regionala arbetsgrupper skall bildas och ta itu med en rad av problem, som listas i dokumentet.

3) Kyrkornas Världsråds nästa generalförsamling planeras till 1983 och i det planeringsarbetet vill man givetvis att också Faith and Order skall göra sig gällande. Generalförsamlingens tema blir "Jesus Christ – the Life of the World". Man hade inom Faith and Order-ledningen före Lima tentativt formulerat ämnet "The Unity of the Church and the Renewal of Human Community" som något som kunde slå en bro mellan kommissionens specialinriktning på frågorna kring kyrkans enhet och den mera "socialt" präglade in-tresseriktning som vanligen präglar andra enheter inom Världsrådet. Trots tappra försök att i Lima via en rad smärre arbetsgrupper få fram en text som skulle kunna användas i förberedelsearbetet för generalförsamlingen misslyckades dock detta. Entusiasmen för uppdraget var ganska obefintlig och resultatet blev föremål för en förintande kritik. Det fanns ingen annan utväg än att utse en arbetsgrupp, som efter Lima kunde fortsätta att samman med sekretariatet och med ledning av diskussionen i Lima fundera vidare över hur Faith and Order's bidrag till generalför-samlingen skulle kunna ta form.

Utöver de normalt vart tredje eller fjärde år återkommande kommissionsmötena har Faith and Order tidigare anordnat stora och för utvecklingen av det ekumeniska arbetet viktiga "världskonferenser". En sådan hölls i Lund 1952 och den senaste i Montreal 1963. Sedan dess har ingen sådan konferens hållits, dels på grund av svårigheten att skaffa pengar för en sådan och dels också på grund av att det saknats ett givet och samlande tema. I William Lazareths inledande rapport från sekretariatets arbete dök emellertid tanken på en ny stor "World Conference on Faith and Order" upp. Kommissionen anslöt sig till förslaget och som lämplig tidpunkt nämndes 1987. Olika skäl för detta var t.ex. att det skulle vara 60 år efter Faith and Order's första konferens i Lausanne 1927 – eller att det skulle bli 1200 år sedan det "sista" av alla större kyrkor som "ekumeniskt" erkända konciliet år 787. Bortsett från årtalets eventuella symbolvärde skulle dock då bearbetningen av kyrkornas reakt-

tioner på Lima-texten om "Dop, nattvard, ämbete" kunna vara klar och slutligen skulle arbetet med det ovan under 2) redovisade studieprojektet kunna ha nått så långt att det kanske rent av

skulle kunna bli konferensens huvudtema. Den som lever får väl se.

Per Erik Persson

Från redaktionen

Frågor om vad man rimligen skall mena med och förvänta sig av "teologi" har även i vårt land de senaste åren ställts med växande intensitet. Detta kan exemplifieras med den tidskriftsdebatt kring teologins metodfrågor, som förts (se text Humanistisk forskning 2/1975, 1/1976, 1/1977; Tro och liv 1/1979, 4/1981, 6/1981, 1/1982; Vår lösen 4/5 1980), men också med monografier av så växlande slag som H. Cöster, *Berättelsen befriar* (1980), G. Wingren, *Tolken som tiger* (1981) eller A. Jeffner, *Vägar till teologi* (1981).

Vi ser inte detta förnyade intresse för det teologiska arbetets grundläggande frågeställningar som ett krissymptom utan som ett hälsotecken. En debatt, där skilda meningar bryter sig emot varandra och därmed ömsesidigt driver till ytterligare prövning av olika positionsbestämningars hållbarhet och konsekvenser, hör till i varje fall universitetsteologins livsluft.

Med detta häfte har medlemmarna i re-

daktionen arbetsutskott från sina skilda utgångspunkter sökt bidra till detta meningsutbyte. Då det inte varit möjligt att därvid ta upp hela den ovan exemplifierade debattsituationen planeras för årets sista häfte en uppföljande artikel med bl a kommentarer till här ej närmare berörda bidrag till diskussionen. (Häfte 3 ägnas åt en presentation av forskningsfronten inom Nya testamentets exegetik). Ytterligare inlägg i samtalet kring teologins metodfrågor är välkomna. Därvid måste dock tidskriftens högst begränsade utrymme beaktas.

Som läsarna tyvärr kunnat konstatera fördröjdes utsändningen av innevarande årgångs första häfte på ett oacceptabelt sätt. Detta sammanhänger med en rad omständigheter, bl a förändringar i tryckningsförfarandet, som redaktionen ej kunnat råda över. Vi beklagar den inträffade förseningen, som förhoppningsvis inte skall behöva upprepas.